S. Tomás de Aquino

SUMA TEOLÓGICA

Secunda Secundae

Secunda Secundae

Na Secunda Secundae, a obra tratará os seguintes temas:

- Tratado sobre a Fé
- Tratado sobre a Esperança
- Tratado sobre a Caridade
- Tratado sobre a prudência
- Tratado sobre a justiça
- Tratado sobre a fortaleza
- Tratado sobre a temperança
- Tratado sobre os atos específicos de certos homens

Tratado sobre a Fé

Questão 1: Do objeto da fé.

Portanto, dentre as virtudes teologais, devemos tratar, primeiro, da fé. Segundo, da esperança. Terceiro, da caridade.

Ora, sobre a fé, há quatro considerações a fazer. Primeiro, sobre a fé em si mesma. Segundo, sobre os dons da inteligência e da ciência, que lhe correspondem. Terceiro, dos vícios opostos. Quarto, dos preceitos pertencentes a essa virtude.

Quanto à fé, devemos tratar, primeiro, do seu objeto. Segundo, do seu ato. Terceiro, do hábito mesmo da fé.

Na primeira questão tratam-se dez artigos:

Art. 1 - Se o objeto da fé é a verdade primeira.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o objeto da fé não é a verdade primeira.

1. – Pois, objeto da fé é o proposto para crermos. Ora, é nos proposto a crer, não só o respeitante à divindade, que é uma verdade primeira, mas também o pertencente à humanidade de Cristo, aos sacramentos da Igreja e à condição das criaturas. Logo, nem só a verdade primeira é objeto da fé.

2. Demais. – A fé e a infidelidade, sendo contrárias, referem-se ao mesmo objeto. Ora, pode haver infidelidade relativamente a todo o conteúdo da Sagrada Escritura; pois, considera-se infiel quem negar qualquer parte dele. Logo, também é a fé relativa a todo o conteúdo da Sagrada Escritura. Ora, esta contém muitas disposições relativas aos homens e aos demais seres criados. Logo, o objeto da fé não é só a verdade primeira, mas também a verdade criada.

3. Demais. – A fé entra na mesma divisão que a caridade, como já se disse. Ora, pela caridade não só amamos a Deus, suma bondade, mas também ao próximo. Logo, o objeto da fé não é só a verdade primeira.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: a fé tem por objeto a verdade simples e sempre existente. Ora, esta é a verdade primeira. Logo, é o objeto da fé a verdade primeira.

SOLUÇÃO. – O objeto de qualquer hábito cognoscitivo encerra dois elementos: o conhecido materialmente, que é como o objeto material; e aquilo pelo que se conhece, que é a razão formal do objeto. Assim, na ciência da geometria, as conclusões são materialmente conhecidas; mas a razão formal desse conhecimento são os meios da demonstração, por onde se conhecem as conclusões. Assim também, se considerarmos a razão formal do objeto da fé, esse não é senão a verdade primeira. Pois a fé, de que tratamos, não adere a um objeto senão enquanto revelado por Deus. Por onde, apoia-se na verdade divina, como meio. Se porém considerarmos materialmente os objetos aos quais a fé adere, esses incluem, não só Deus, mas ainda muitos outros. Os quais, porém, não obtêm a adesão da fé, senão na medida em que se ordenam de algum modo para Deus; isto é, enquanto certos efeitos da divindade auxiliam o homem a tender para a fruição divina. Por onde, ainda por este lado, é o objeto da fé, de certo modo, a verdade primeira, porque nada cai sob o domínio da fé senão enquanto ordenado

para Deus; assim como o objeto da medicina é a saúde, por nada considerar ela senão em ordem à saúde.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pertencente à humanidade de Cristo, aos sacramentos da Igreja ou a quaisquer criaturas, constitui objeto da fé enquanto meios pelos quais nos ordenamos para Deus, aos quais também assentimos por causa da verdade divina.

E o mesmo se deve **RESPONDER À SEGUNDA OBJEÇÃO**, quanto a tudo o que é transmitido pela Sagrada Escritura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a caridade ama ao próximo por causa de Deus. Por onde, Deus mesmo é o objeto próprio dela, como a seguir se dirá.

Art. 2 - Se o objeto da fé é algo de complexo, a modo do objeto do juízo.

O segundo discute-se assim. – Parece que o objeto da fé nada tem de complexo, a modo do objeto do juízo.

1. – Pois, é o objeto da fé a verdade primeira, como já se disse. Ora, a verdade primeira é algo de incomplexo. Logo, o objeto da fé nada tem de complexo.

2. Demais. – A exposição da fé está contida no símbolo. Ora, o símbolo não se compõe de objetos de juízo, mas de realidades. Assim, não diz, que Deus é omnipotente, mas: Creio em Deus omnipotente. Logo, o objeto da fé não é o do juízo, mas, a realidade.

3. Demais. – À fé sucede a visão, conforme aquilo da Escritura: Nós agora vemos como por um espelho, em enigmas; mas então face a face. Ora, o objeto da visão celeste, sendo a mesma essência divina, é incomplexo. Logo, também o da fé, nesta vida.

Mas, *em contrário*. – A fé é termo médio entre a ciência e a opinião. Ora, meio e extremo pertencem ao mesmo gênero. Por onde, versando a ciência e a opinião sobre os objetos dos juízos, resulta, por semelhança, que também sobre eles versa a fé. Portanto, o objeto da fé, versando sobre tais objetos, é complexo.

SOLUÇÃO. – O objeto conhecido está no sujeito, que o conhece, ao modo do sujeito. Ora, o modo próprio do intelecto humano é conhecer a verdade compondo e dividindo, como já dissemos. Por onde, objetos em si mesmos simples o intelecto os conhece segundo uma certa complexidade; assim como, inversamente, o intelecto divino conhece, incomplexamente, objetos em si mesmos complexos. Portanto, o objeto da fé pode ser considerado à dupla luz. - De um modo, quanto à realidade mesma crida. E então, o objeto da fé é algo de incomplexo, a saber, a realidade mesma na qual temos fé. De outro modo, quanto a quem crê. E, a esta luz, o objeto da fé é algo de complexo, a modo do objeto do juízo. - Por isso, num e noutro caso, os antigos opinaram, com verdade, sendo ambas as opiniões verdadeiras, de certo modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede quanto ao objeto da fé relativamente à realidade mesma crida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O símbolo exprime o que é de fé, enquanto que nisso termina o ato do crente, como aparece do modo mesmo da expressão. Ora, o ato do crente não termina num juízo, mas numa realidade; pois, não formamos juízos senão para, desse modo, chegarmos ao conhecimento da realidade, tanto na ciência como na fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A visão, na pátria, será a da verdade primeira, como ela em si mesma é, conforme a Escritura: Quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele; porquanto nós outros o veremos bem como ele é. Por onde, essa visão será, não a modo de juízo, mas, de simples inteligência. Ao passo que, pela fé, não apreendemos a verdade primeira em si mesma. Portanto, não há semelhança de razões.

Art. 3 - Se é a fé susceptível de falsidade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a fé susceptível de falsidade.

1 – Pois, a fé entra na mesma divisão com a esperança e a caridade. Ora, a esperança é susceptível de falsidade; assim, muitos que esperam alcançar a vida eterna, não há alcançarão. O mesmo se dá com a caridade; pois, muitos são amados como bons sem contudo o serem. Logo, é a fé susceptível de falsidade.

2. Demais. – Abraão acreditou em Cristo, que havia de nascer, conforme aquilo da Escritura: Vosso pai Abraão desejou ansiosamente ver o meu dia. Ora, depois do tempo de Abraão, Deus poderia não ter-se encarnado, pois, só por sua vontade assumiu a carne. Portanto, teria sido falso o que Abraão acreditou de Cristo. Logo, é a fé susceptível de falsidade.

3. Demais. – Era fé dos antigos, que Cristo havia de nascer; e muitos conservaram essa fé até a pregação do Evangelho. Ora, uma vez nascido, e antes de começar a pregar, era falso que Cristo havia de nascer. Logo, é a fé susceptível de falsidade.

4. Demais. – Um dos artigos de fé consiste em crermos que o sacramento do altar contém o verdadeiro corpo de Cristo. Ora, pode acontecer, quando não haja a conveniente consagração, que não exista verdadeiramente esse corpo, mas só o pão. Logo, é a fé susceptível de falsidade.

Mas, *em contrário*. - Nenhuma virtude aperfeiçoadora do intelecto tem por objeto o falso, enquanto é este um mal do intelecto, como está claro no Filósofo. Ora, é a fé uma virtude, que aperfeiçoa o intelecto, conforme a seguir se demonstrará. Logo, não é susceptível de falsidade.

SOLUÇÃO. – Todo objeto de uma potência, de um hábito ou mesmo de um ato, só o é mediante a sua razão formal. Assim, a cor não pode ser vista senão pela luz; e uma conclusão não pode ser conhecida senão mediante a demonstração. Ora, como já se disse, é a razão formal do objeto da fé a verdade primeira. Logo, ela nada pode alcançar senão enquanto dependente da verdade primeira, que não é susceptível de nenhuma falsidade, assim como o ser não inclui o não ser nem o bem, o mal. Donde se conclui que a fé não é susceptível de nenhuma falsidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo a verdade o bem do intelecto e não, da potência apetitiva, todas as virtudes, que aperfeiçoam o intelecto, excluem totalmente a falsidade; pois, é da essência da virtude só referir-se ao bem. Ao contrário, as virtudes, que aperfeiçoam a parte apetitiva, não excluem totalmente o falso; assim, podemos agir segundo a justiça ou a temperança, tendo falsa opinião do objeto do nosso ato. Por onde, como a fé aperfeiçoa o intelecto, e a esperança e a caridade, a parte apetitiva, não é o mesmo o caso entre elas. - E, contudo, nem a esperança é susceptível de falsidade. Pois, ninguém espera conseguir a vida eterna por suas próprias forças, o que seria presunção, mas, com o auxílio da graça, perseverando na qual, alcançará infalivelmente essa vida. - Semelhantemente, à caridade pertence amar a Deus, onde quer que esteja Ele. Por isso, não importa, para a caridade, que Deus esteja ou não em quem é amado por causa dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A não encarnação de Deus, em si mesma considerada, era possível, mesmo depois do tempo de Abraão. Mas, enquanto objeto da presciência divina, ela tem uma certa e infalível necessidade, como se demonstrou na Primeira Parte E, deste modo, é objeto da fé. Portanto, como tal, não é susceptível de falsidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À fé do crente pertenceria crer, depois da natividade de Cristo, que ele havia de nascer um dia. Mas a delimitação do tempo, em que se enganava, não procederia da fé, mas da conjectura humana. Pois é possível, por conjectura humana, o fiel cair em alguma falsidade. Mas é impossível, em virtude da fé, afirmar qualquer falsidade.

RESPOSTA À QUARTA. – A fé do crente não se refere a estas ou àquelas espécies de pão; mas a que o verdadeiro corpo de Cristo está sob as espécies do pão sensível, quando convenientemente consagrado. Por onde, sendo inconvenientemente consagrado, nem por isso conterá a fé qualquer falsidade.

Art. 4 - Se é o objeto da fé algo de visível.

O quarto discute-se assim. – Parece que é o objeto da fé algo de visível.

1. – Pois, o Senhor disse a Tomé: Tu crestes, porque me viste: Logo, a visão e a fé tem o mesmo objeto.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Nós agora vemos como por um espelho, em enigmas; e refere-se ao conhecimento pela fé. Logo, vemos aquilo mesmo em que cremos.

3. Demais. – É a fé um certo lume espiritual. Ora, qualquer luz nos faz ver. Logo, tem a fé por objeto as coisas visíveis.

4. Demais. – Todo sentido se chama visão, como diz Agostinho. Ora, a fé diz respeito ao que é ouvido, conforme aquilo da Escritura. A fé é pelo ouvido. Logo, a fé refere-se às coisas visíveis.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: é a fé um argumento das causas que não aparecem.

SOLUÇÃO. – A fé implica o assentimento do intelecto aquilo em que cremos. Ora, a inteligência pode assentir a alguma coisa, de dois modos. - De um modo, quando movido pelo objeto mesmo, ou conhecido, em si, como é claro no caso dos primeiros princípios, objeto do intelecto; ou mediatamente, como é claro no caso das conclusões, objeto da ciência. – De outro modo, o assentimento da inteligência não se funda em ser ela suficientemente movida pelo seu objeto próprio, mas por uma certa eleição, inclinada voluntariamente mais para um lado do que para outro. E então, se isso se der com dúvida e temor não vá a outra parte ser verdadeira, haverá opinião. Se porém, houver certeza, sem qualquer temor, existirá a fé. Ora, vistas são as coisas que, por si mesmas, movem o nosso intelecto, ou os sentidos, ao conhecimento delas. Por onde, é manifesto que nem a fé nem a opinião podem ter por objeto o visível, seja este sensível ou intelectual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tomé viu uma causa e acreditou em outra: viu um homem e, confessou crer em Deus, quando disse - meu Senhor e meu Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As verdades da fé podem ser consideradas à dupla luz. - Primeiro em especial. E, não podem então ser simultaneamente vistas e cridas, como já se disse. - De outro modo, em geral, isto é, sob uma noção geral de credibilidade. E nesse caso, são vistas pelo crente. Pois, não acreditaria nelas, se não visse que devem ser acreditadas, quer pela evidência dos sinais, quer por meio semelhante.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O lume da fé faz-nos ver a credibilidade das verdades em que acreditamos. Pois, assim como peles outros hábitos virtuosos vemos o que nos convém, de conformidade com eles, assim também pelo hábito da fé, a nossa mente se inclina a assentir ao que convém à fé reta e não, a outras coisas.

RESPOSTA À QUARTA. – O ouvido se refere às palavras significativas das verdades da fé; e não, às verdades mesmas constitutivas do objeto da fé. E assim, não é necessário sejam elas vistas.

Art. 5 - Se as verdades da fé podem ser objeto de ciência.

O quinto discute-se assim. – Parece que as verdades da fé podem ser objeto de ciência:

1. – Pois, o que não sabemos ignoramos, por opor-se a ignorância à ciência. Ora, as verdades da fé não são ignoradas, pois ignorá-las é próprio da infidelidade, conforme aquilo da Escritura: Fiz por ignorância na incredulidade. Logo, as verdades da fé podem ser objeto de ciência.

2. Demais. – A ciência se adquire por meio de razões. Ora, os autores sagrados apoiam em razões as verdades da fé. Logo, tais verdades podem ser objeto de ciência.

3. Demais. – O que se prova demonstrativamente constitui ciência, pois a demonstração é um silogismo que gera a ciência. Ora, certas verdades de fé, como a existência, a unidade de Deus e outras semelhantes, as provam demonstrativamente os filósofos. Logo, tais verdades podem ser objeto de ciência.

4. Demais. – A fé, sendo termo médio entre a opinião e a ciência, a opinião dista mais da ciência que a fé. Ora, a opinião e a ciência podem, de certo modo, incidir sob o mesmo objeto, como diz Aristóteles. Logo, o mesmo também se dá com a fé e a ciência.

Mas, *em contrário*, diz Gregório que as causas visíveis são objeto, não da fé, mas de conhecimento. Logo, as verdades da fé não são objeto de conhecimento. Ora, o que sabemos é objeto de conhecimento. Logo, o objeto de ciência não pode sê-lo da fé.

SOLUÇÃO. – Toda ciência é adquirida por meio de certos princípios evidentes e, por consequência, intuitivos. Logo e necessariamente, tudo o que é sabido há de ser, de algum modo, intuitivo. Ora, não é possível um mesmo sujeito ter intuição e crença, relativamente a um mesmo objeto como já se disse. Por onde, impossível também é ter ciência e crença em relação a esse mesmo objeto. - Por dar-se porém, que o visto ou sabido por um seja crido por outro. Assim, as verdades sobre a Trindade, em que cremos, esperamos haver de vê-las, conforme a Escritura. Nós agora vemos a Deus como por um espelho, em enigmas; mas então face a face. Ora, essa visão já os anjos a têm. Portanto, o que cremos eles veem. E assim, semelhantemente, pode dar-se que o visto ou sabido por um homem, mesmo no estado da vida presente, seja crido por outro, que tal não conhece demonstrativamente. Contudo o comumente proposto a todos os homens para ser crido é, comumente, não sabido. Ora, essas verdades são em absoluto, as da fé. Logo, fé e ciência não tem o mesmo objeto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os infiéis ignoram as verdades da fé, pelas não ver ou conhecer em si mesmas, nem lhes apreender a credibilidade. Ora, deste modo é que os fiéis têm conhecimento delas; não quase demonstrativamente, mas enquanto veem, pelo lume da fé, que devem ser cridas, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As razões aduzidas pelos Santos Padres para provar as verdades da fé não são demonstrativas; mas, certas persuasões manifestativas da não impossibilidade do que a fé propõe. Ou procedem dos princípios da fé, isto é, das autoridades da Sagrada Escritura, como diz Dionísio. Pois, com tais princípios chegam os fiéis a uma certa prova, assim como a certas outras chegam outros, partindo dos princípios evidentes. Por isso, a teologia também é uma ciência, como se disse no princípio desta obra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que se pode provar demonstrativamente inclui-se entre as verdades que se devem crer, não, por terem todos nelas fé absoluta, mas, por ser tal preexigido pelas verdades da fé. E, no mínimo, isso deve ser pressuposto pela fé ao menos por quem não pode de tal ter a demonstração.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz o Filósofo, no lugar aduzido, homens diversos podem ter ciência e opinião de um objeto absolutamente o mesmo, como agora o afirmamos sobre a ciência e a fé. Mas um determinado homem pode, certo, ter fé e ciência de um objeto relativamente o mesmo, por exemplo, de um mesmo sujeito, mas, não sob igual aspecto. Pois, de um mesmo objeto pode alguém saber uma coisa e opinar outra. E de modo semelhante, podemos saber, demonstrativamente, que Deus existe e crer que é trino. Mas, de um mesmo objeto e sob o mesmo aspecto, não pode um mesmo homem, simultaneamente, ter ciência e opinião, nem ciência e fé. Por diferentes razões, porém. Pois, a ciência não pode, absolutamente falando, e em relação ao mesmo objeto, ser simultânea com a opinião. Porque, a ciência consiste, essencialmente, em admitirmos a impossibilidade de ser de outro modo aquilo que sabemos; ao contrário, é da essência da opinião admitirmos a possibilidade de ser de outro modo aquilo que opinamos. Por seu lado, do que sabemos pela fé admitimos a impossibilidade de ser de outro modo, por causa da certeza da fé; mas, um mesmo objeto não pode, simultaneamente, e sob o mesmo aspecto, ser sabido e crido, porque o sabido é visto e o crido é não visto, como se disse.

Art. 6 - Se as verdades da fé devem distinguir-se em certos artigos.

O sexto discute-se assim. – Parece que as verdades da fé não devem distinguir-se em certos artigos.

1. – Pois, todo o conteúdo da Sagrada Escritura deve ser admitido pela fé. Mas, esse conteúdo, pela sua extensão, não pode ser reduzido a um número certo. Logo, é supérfluo distinguir artigos na fé.

2. Demais. – A distinção material, podendo ser levada ao infinito, não na deve levar em conta a arte. Ora, a razão formal do objeto da credibilidade, sendo a verdade primeira, é uma e indivisível como já se disse. Por onde, as verdades da fé não as pode distinguir a razão formal. Logo, deve-se deixar de lado a distinção material, em artigos, das verdades da fé.

3. Demais. – Como certos dizem um artigo é uma verdade indivisível, a respeito de Deus, que nos coarcta a crer. Ora, crer é um ato voluntário, pois, no dizer de Agostinho só crê quem quer. Logo, parece inconveniente distinguir as verdades da fé em artigos.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro: Um artigo é a percepção da verdade divina, que tende para a mesma. Ora, por certas distinções é que podemos perceber a verdade divina; pois, o que em Deus tem unidade multiplica-se em nosso intelecto. Logo, as verdades da fé devem distinguir-se em artigos.

SOLUÇÃO. – Parece que a denominação latina de articulus (artigo) deriva do grego; pois, apopoy, em grego, correspondente ao latim ariiculus (artigo), significa uma certa coaptação de partes distintas. Por isso, as partículas do corpo, coaptadas umas às outras, chamam-se articulações dos membros. Semelhantemente, a gramática grega chama artigos a certas partes da oração coaptadas às demais

palavras para exprimir-lhes o gênero, o número ou o caso. E do mesmo modo, em retórica chamam-se artigos a certas coaptações de partes. Assim, diz Túlio: chama-se artigo à distinção das palavras, umas das outras, por intervalos, que cortam a oração, do modo requinte - pela acrimónia, pela voz, pelo semblante, encheste de espanto os adversários.

Por isso se diz que as verdades da fé cristã se distinguem em artigos, por se dividirem em determinadas partes com certa coaptação, umas às outras. Ora, são objeto da fé as realidades, divinas invisíveis como já dissemos. Portanto, sempre que se trate do invisível, por uma razão especial, isso constitui um artigo especial; quando porém, forem muitas as realidades desconhecidas, mas fundadas na mesma razão, não haverá distinção de artigos. Assim, há uma dificuldade em entender que Deus sofreu; outra, em que, depois de morto, ressurgiu; logo, o artigo da ressurreição deve ser distinto do da paixão. Mas, que sofresse, morresse e fosse sepultado, tudo encerra a mesma dificuldade, de modo que, aceitando-se um desses fatos, não é difícil aceitar os outros; portanto, todas essas verdades constituem um mesmo artigo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certas verdades da fé são por si mesma objeto da credibilidade; outras, porém, em dependência de terceiras : assim como também as demais ciências propõem determinadas verdades como buscadas por si mesmas e outras, como manifestativas de terceiras. Ora, versa a fé, principalmente, sobre as realidades que esperamos ver na pátria, conforme a Escritura. A fé é a substância das causas que se devem esperar. Portanto, pertence por si mesmo à fé tudo o que nos ordena diretamente à vida eterna, como, a existência das três Pessoas de Deus Omnipotente, o mistério da encarnação de Cristo e verdades semelhantes. E, por elas se distinguem os artigos da fé. Outras verdades, porém, a Sagrada Escritura nos propõe à crença, não como principalmente visadas, mas para a manifestação das supra-referidas. Assim, que Abraão teve dois filhos, que um morto ressuscitou ao contato dos ossos de Eliseu, e fatos semelhantes, narrados pela Sagrada Escritura, afim de manifestarem a majestade divina ou a encarnação de Cristo. E, em relação a ela, não há necessidade de se fazer distinção de artigos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão formal do objeto da fé pode ser considerada em dupla acepção. - Primeiro, em relação àquilo mesmo em que se acredita. E então, a razão formal de todas as verdades da fé é a mesma, a saber, a verdade primeira. E por aí, não há distinção de artigos. - Noutra acepção, a razão formal das verdades da fé pode ser considerada em relação a nós. E então, essa razão formal da credibilidade está em ter esta por objeto a inevidência. E por aí há distinção entre os artigos da fé, como se viu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A definição citada do artigo se funda mais na etimologia do nome, enquanto de derivação latina, do que na sua verdadeira significação, enquanto derivada do grego. Por isso, não é tal definição de grande peso. - Pode-se, contudo dizer que, sendo a crença voluntária, ninguém é coarctado a crer por necessidade de coação; somos coarctados, contudo, pela necessidade do fim, pois, como diz o Apóstolo, é necessário que o que se chega a Deus creia, e sem fé é impossível agradar a Deus.

Art. 7 - Se os artigos da fé aumentaram na sucessão dos tempos.

O sétimo discute-se assim. – Parece que os artigos da fé não aumentaram na sucessão dos tempos.

1. – Pois, como diz o Apóstolo, é a fé a substância das causas que se devem esperar. Ora, em todo tempo esperamos sempre as mesmas coisas. Logo, em todo tempo devemos crer sempre nas mesmas.

2. Demais. – As ciências ordenadas pelo homem recebem acréscimo, na sucessão dos tempos, por causa dá deficiência do conhecimento dos primeiros que as descobriram, como se vê claramente no Filósofo. Ora, a doutrina da fé não foi descoberta pelo homem, mas dada por Deus; porque é um dom de Deus, diz a Escritura. Ora, como a ciência de Deus não padece nenhuma deficiência, resulta que desde o princípio o conhecimento das verdades da fé foi perfeito, e não aumentou, na sucessão dos tempos.

3. Demais. – A obra da graça não procede menos ordenadamente que a da natureza. Ora, esta toma o seu início sempre do que é perfeito, como diz Boécio. Logo, também a obra da graça há de ter o seu início no que é perfeito; e assim os que primeiro transmitiram a fé a conheceram perfeitissimamente.

4. Demais. – Assim como a fé em Cristo nos chegou por meio dos Apóstolos, assim também, no Antigo Testamento, o conhecimento dela chegou aos patriarcas posteriores por meio dos primeiros, conforme aquilo da Escritura. Pergunta a teu pai e ele te informará. Ora, os Apóstolos foram plenissimamente instruídos sobre os mistérios; pois, receberam-nos, assim como com prioridade temporal, assim também, mais abundantemente que os outros, conforme a Glosa sobre aquilo da Escritura. Nós mesmos que temos as primícias do Espírito. Logo, conclui-se, que o conhecimento das verdades da fé não aumentou na sucessão dos tempos.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Com o andar dos tempos cresceu a ciência dos Padres espirituais; e quanto mais vizinhos se achavam do advento do Salvador, tanto mais plenamente receberam os sacramentos da salvação.

SOLUÇÃO. – Na doutrina da fé, os artigos desempenham o mesmo papel que os princípios evidentes na ciência adquirida pela razão natural. Ora, nesses princípios descobre-se uma certa ordem, pela qual uns estão implicitamente contidos nos outros, assim como todos se reduzem ao seguinte, como primeiro - é impossível afirmar e negar simultaneamente conforme está claro no Filósofo. Semelhantemente, todos os artigos estão implicitamente contidos em certas verdades primeiras da fé, a saber: devemos crer na existência de Deus e na sua Providência relativa à salvação dos homens, segundo aquilo da Escritura é necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus e que é remunerador dos que o buscam. Pois, na existência divina se inclui tudo o que cremos existir eternamente em Deus, em que consiste a nossa felicidade. Por seu lado, na fé da Providência se incluem todas as coisas, temporalmente dispensadas por Deus para a salvação dos homens e que são a via para a felicidade. E deste modo, dos demais artigos subsequentes, uns se incluem nos outros; assim, a fé na redenção humana compreende implicitamente a encarnação de Cristo, a sua Paixão e fatos semelhantes.

Por onde, devemos concluir que, na sua substância, os artigos de fé não receberam acréscimo, na sucessão dos tempos; porque, tudo quanto os patriarcas posteriores acreditaram estava contido na fé dos precedentes, embora implicitamente. Mas, quanto à sua explicação, o número dos artigos aumentou; porque certos foram conhecidos explicitamente pelos patriarcas posteriores, que os anteriores assim não conheceram. Por isso, o Senhor diz a Moisés: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó; mas eu não lhes declarei o meu nome Adonai. E Davis: Mais que os anciãos entendi: E o Apóstolo: O mistério de Cristo em outras gerações não foi conhecido, assim como agora tem sido revelado aos seus santos Apóstolos e profetas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todos os homens sempre esperaram as mesmas coisas. Como, porém só por Cristo tiveram essas esperanças, quanto mais afastados estavam de Cristo no tempo, tanto mais longe se achavam da consecução dos bens esperados. Por isso, o Apóstolo diz: Na fé morreram todas estes, sem terem recebido as promessas, mas, vendo-as de longe. Ora, quanto mais

uma coisa é vista de longe tanto menos distintamente o é. Por isso, os que estiveram mais vizinhos do advento de Cristo conheceram mais distintamente os bens esperados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O progresso do conhecimento pode dar-se de dois modos. Primeiro, por parte de quem ensina, quer seja só, quer vários, e que progridem no conhecimento, na sucessão dos tempos. E esta é a razão do progresso das ciências descobertas pela razão humana. - De outro modo, por parte do discente. Assim, o mestre, conhecedor de toda a ciência, não a transmite toda, desde o princípio, ao discípulo, que não poderia compreendê-la, mas, a pouco e pouco, adaptando-lhe à capacidade. E deste modo os homens progrediram no conhecimento da fé, na sucessão dos tempos. Donde o comparar o Apóstolo estado, dos que viveram no regime do Velho Testamento, ao da puerícia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Duas são as causas preexigidas à geração natural: o agente e a matéria. Ora, na ordem da causa agente, é naturalmente anterior o que é mais perfeito; assim, a natureza começa pelo perfeito, pois o imperfeito não chega à perfeição senão por agentes perfeitos preexistentes. Na ordem, porém da causa material, vem primeiro o imperfeito. E por aí, a natureza procede do imperfeito para o perfeito. - Ora, no manifestar a fé, Deus é como o agente de ciência abeterno perfeita; e o homem, como a matéria receptiva do influxo do agente divino. Por onde, cumpria que o conhecimento humano da fé partisse do imperfeito para o perfeito. E embora certos homens, que foram os doutores da fé, se comportassem a modo de causa agente, contudo a tais a manifestação do Espírito foi dada para a utilidade comum, como diz a Escritura: Por isso, aos Patriarcas, que foram os instituidores da fé, foi ministrado dela um conhecimento tão suficiente quanto era necessário que transmitissem ao povo, nesse tempo, clara ou figuradamente.

RESPOSTA À QUARTA. – A consumação última da graça foi feita por Cristo; por isso, o seu tempo se chama tempo da plenitude. Por isso, os que mais próximos estiveram de Cristo, quer antes, como João Batista, quer depois, como os Apóstolos, conheceram mais plenamente os mistérios da fé. Assim vemos se dar o mesmo com os diversos estados da vida humana: a perfeição é própria da juventude; e tanto mais perfeito é o estado do homem, quanto mais está próximo da juventude, por anterioridade ou posterioridade.

Art. 8 - Se os artigos da fé estão convenientemente enumerados.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os artigos da fé estão inconvenientemente enumerados.

1. – Pois, o que pode ser conhecido por meio da razão demonstrativa não pertence à fé, de modo a ser para todos, objeto de fé, como já se disse. Ora, a unidade de Deus pode ser conhecida por demonstração; pois, o Filósofo prova, e muitos outros filósofos aduziram razões que a demonstram. Logo, a unidade de Deus não deve ser tida como um artigo de fé.

2. Demais. – Assim como, por força da fé, havemos de crer em Deus omnipotente, assim também, por força da mesma, havemos de crer-lhe na omnisciência e na sua universal Providência; e muitos erraram quanto a estes dois pontos. Logo, entre os artigos da fé, devia ter-se feito menção tanto da sabedoria e da Providência divina, como da omnipotência.

3. Demais. – O conhecimento do Pai é o mesmo que o do Filho, conforme aquilo da Escritura. Quem me vê a mim vê também o Pai. Logo, deveria haver só um artigo relativo ao Pai e ao Filho e, pela mesma razão, ao Espírito Santo.

4. Demais. – A pessoa do Pai não é menor que a do Filho e do Espírito Santo Ora, vários artigos foram enumerados relativos à pessoa do Espírito Santo e, semelhantemente, à do Filho. Logo, vários também deviam ser os artigos relativos à pessoa do Pai.

5. Demais. – Assim como há algo de próprio à pessoa do Pai e à do Espírito Santo, assim também à do Filho, quanto à divindade. Ora, os artigos da fé atribuem uma obra própria ao Pai, que é a da criação; e semelhantemente, outra própria ao Espírito Santo, que é a de ter falado por meio dos profetas. Logo, os artigos da fé deviam também atribuir uma obra própria ao Filho, quanto à divindade.

6. Demais. – O Sacramento da Eucaristia tem as suas dificuldades próprias comparada com muitos artigos. Logo, devia ter-se feito um artigo especial sobre ela. Portanto, os artigos da fé não foram suficientemente enumerados.

Mas, *em contrário*, está a autoridade da Igreja que fez a enumeração.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, à fé essencialmente pertence aquilo de que gozaremos a visão na vida eterna, e que a ela nos conduz. Ora, duas coisas se nos propõem a serem vistas nessa vida: a divindade, que nos estava velada, e cuja visão nos torna felizes; e o mistério da humanidade de Cristo; pelo qual temos acesso à gloria dos filhos de Deus, conforme o Apóstolo. Por isso, diz o Evangelho: A vida eterna consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti, e a Jesus Cristo, que tu enviaste. Por onde, a primeira distinção das verdades da fé está em certas dizerem respeito à majestade divina; outras, ao mistério da humanidade de Cristo, que é o sacramento da piedade, como diz a Escritura.

Ora, sobre a majestade divina três artigos se nos propõem a crer. - O primeiro é a unidade divina. E a esta pertence o primeiro artigo. O segundo, a Trindade das pessoas. - Em terceiro lugar são nos propostas as obras próprias da divindade. Das quais a primeira pertence à existência da natureza. E por isso é nos proposto o artigo da criação. - A segunda pertence à existência da graça. E por isso num mesmo artigo nos propõe tudo o que pertence à santificação humana. - A terceira enfim, à existência da glória; e por isso é nos proposto outro artigo sobre a ressurreição da carne e a vida eterna. E assim, há sete artigos pertencentes à divindade.

Semelhantemente, no tocante à divindade de Cristo se estabeleceram sete artigos. - Desses o primeiro versa sobre a encarnação ou a concepção de Cristo. - O segundo, sobre a sua natividade, da Virgem. - O terceiro, sobre a sua paixão, morte e sepultura. - O quarto sobre a descida aos infernos. - O quinto sobre a ressurreição. - O sexto, sobre a ascensão. - O sétimo, sobre o seu advento para o juízo.

E assim, são ao todo quatorze.

Certos, porém distinguem doze artigos de fé: seis pertencentes à divindade e seis, à humanidade. Resumem num só os três artigos sobre as três pessoas, porque o mesmo é o conhecimento delas três. Quanto ao artigo sobre obra da glorificação, dividem-no em dois: a ressurreição da carne e a glória da alma. Semelhantemente, reduzem a um os artigos sobre a concepção e a natividade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Conhecemos pela fé muitas verdades a respeito de Deus, que os filósofos não puderam investigar, pela razão natural. Por exemplo, sobre a sua providência, sobre a omnipotência, e que só a Ele devemos adorar. O que tudo está contido no artigo sobre a unidade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nome mesmo da divindade implica uma certa previsão, como se disse no Primeiro livro. Ora, a potência, no ser inteligente, não obra senão pela vontade e pelo conhecimento.

Por onde, a omnipotência de Deus inclui, de certo modo, a ciência e a universal providência. Pois, não poderia fazer tudo o que quer, nos seres deste mundo, se não os conhecesse e exercesse sobre eles a sua providência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O conhecimento do Padre, do Filho e do Espírito Santo é o mesmo, quanto à unidade essencial, pertencente ao primeiro artigo. Quanto porém à distinção das Pessoas, fundada nas relações de origem, o conhecimento do Filho está, de certo modo, incluído na do Padre. Pois, não seria Pai se não tivesse o Filho, sendo o nexo entre ambos o Espírito Santo. E sendo assim, bem andaram os que estabeleceram um só artigo relativo às três Pessoas. Mas como relativamente a cada uma das Pessoas, devemos atender a certos pontos sobre os quais é possível erro, podem estabelecer-se três artigos relativos às três Pessoas. Assim, Ario acreditava no Pai omnipotente e eterno, mas não que o Filho fosse coigual e consubstancial ao Pai; por isso, foi necessário acrescentar um artigo sobre a pessoa do Filho, para determinar o ponto em questão. E pela mesma razão foi necessário introduzir o artigo terceiro, contra Macedónio, sobre a pessoa do Espírito Santo. E semelhantemente, a concepção de Cristo, a sua natividade e ainda a ressurreição e a vida eterna podem ser compreendidas sob uma mesma noção, num mesmo artigo, enquanto tendo uma mesma ordenação. Mas, sob outra noção podem se distinguir,· enquanto tendo, cada uma, dificuldades especiais.

RESPOSTA À QUARTA. – Ao Filho e ao Espírito Santo é próprio serem enviados para santificar a criatura. Havendo, pois, mais verdades que devemos crer, sobre a pessoa do Filho e do Espírito Santo, são mais os artigos, que sobre a Pessoa do Pai, que nunca é enviado, conforme se disse na Primeira Parte.

RESPOSTA À QUINTA. – A santificação da criatura, pela graça, e a consumação, pela glória, também se operam pelo dom da caridade, próprio do Espírito Santo, e pelo da sapiência, próprio do Filho. Por onde, ambas essas obras propriamente pertencem ao Filho e ao Espírito Santo, sendo disso, porém, diversas as razões.

RESPOSTA À SEXTA. – Duas coisas podemos considerar, no sacramento da Eucaristia. Primeiro, que é um sacramento; e portanto, com o mesmo fundamento que os outros efeitos da graça santificante. Depois, que contém milagrosamente o corpo de Cristo, e então está compreendido na omnipotência, como todos os outros milagres à omnipotência atribuídos.

Art. 9 - Se os artigos da fé estão convenientemente dispostos no símbolo.

O nono discute-se assim. – Parece que os artigos da fé estão inconvenientemente dispostos no símbolo.

1. – Pois, a Sagrada Escritura é a regra da fé, à qual não podemos acrescentar nem subtrair nada, como ela própria o diz: Vós não ajustareis nem tirareis nada às palavras que eu vos digo. Logo, é ilícito erigir-se qualquer outro símbolo em regra de fé, depois de ter sido outorgada a Sagrada Escritura.

2. Demais. – Como diz o Apóstolo, uma é a fé. Ora, o símbolo é a profissão da fé. Logo, foi conveniente terem-se feito vários símbolos.

3. Demais. – A confissão da fé, contida no símbolo, diz respeito a todos os fiéis. Ora, nem a todos cabe crer em Deus, mas só aos de fé informada. Logo, inconvenientemente foi outorgado o símbolo da fé sob a forma destas palavras: Creio em um só Deus.

4. Demais. – A descida aos infernos é um dos artigos de fé, como já se disse. Ora, o símbolo dos Padres não faz menção da descida aos infernos. Logo, parece que foi inconvenientemente acrescentado.

5. Demais. – Como diz Agostinho, expondo aquilo do Evangelho Credes em Deus, crede também em mim - cremos em Pedro ou em Paulo; ora, crer só o dizemos em relação a Deus. Logo, sendo a Igreja católica algo de puramente criado, resulta que é inconveniente dizer: Numa, santa, católica e apostólica Igreja.

6. Demais. – O símbolo foi dado para regra de fé. Ora, esta deve ser proposta a todos e publicamente. Logo, devia cantar-se, na missa, qualquer símbolo, como o dos Padres. Portanto, não parece conveniente a disposição dos artigos da fé no símbolo.

Mas, *em contrário*, a igreja universal não pode errar, por ser governada pelo Espírito Santo, que é o Espírito de verdade. Pois. assim o prometeu o Senhor aos discípulos, dizendo: Quando vier aquele Espírito de verdade, ele vós ensinará todas as verdades. Ora, o símbolo foi dado por autoridade da Igreja universal. Logo, nada contém de inconveniente.

SOLUÇÃO. – Como diz o Apóstolo, é necessário que o que se chega a Deus creia. Ora, ninguém pode crer senão numa verdade que lhe seja proposta à crença. Por isso, foi necessário coligir as verdades da fé, para mais facilmente poderem ser propostas a todos, afim de ninguém ficar privado da verdade, por ignorância da fé. Ora, tal coleção dos artigos da fé recebeu o nome de símbolo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Sagrada Escritura contém as verdades da fé difusamente, sob modo diversos e, certas, obscuramente. De modo que, para extraí-las dela é necessário longo estudo e exercício, que nem todos os que têm necessidade de conhecê-las podem dispender; pois a maior parte, tomados por outras ocupações, não tem tempo de se dedicar a esse estudo. Por isso, foi necessário se fizesse sumariamente uma coleção clara das sentenças da Sagrada Escritura, para ser proposta à crença de todos. O que - porém não foi nenhum acréscimo à Sagrada Escritura, mas antes um extrato da mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os símbolos ensinam as mesmas verdades da fé. Mas, há necessidade de instruir mais diligentemente o povo sobre elas, quando ocorrem erros, afim de não ser a fé dos simples corrompida pelos heréticos. Tal a causa de ter sido necessário comporem-se vários símbolos, só diferentes por explicar um, mais plenamente, o que outro contém implicitamente, conforme o exigia a instância dos heréticos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É como que a pessoa de toda a Igreja, unida pela fé, que propõe a confissão desta, no símbolo. Ora, a fé da Igreja é uma fé informada, que também se encontra em todos os membros da Igreja, pelo número e pelo mérito. Por onde, o símbolo transmite a confissão da fé enquanto conveniente à fé informada, de modo que se algum fiel não a tiver informada pode esforçar-se por alcançar essa forma.

RESPOSTA À QUARTA. – Como os heréticos não caíram em nenhum erro a respeito da descida aos infernos, não foi necessária nenhuma explicação sobre esse ponto. E por isso, não é repetido no símbolo dos Padres, mas suposto, como predeterminado, no dos Apóstolos. Pois, o símbolo subsequente não abole, antes, expõe o precedente, como já se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – Quando se diz - na santa Igreja católica - devemos entendê-lo como significando ser a nossa fé referida ao Espírito Santo, que santifica a Igreja, de modo que o sentido é: Creio no Espírito Santo, que santifica a Igreja. Mas é melhor, segundo o uso comum, não se colocar aí a partícula na, mas dizer simplesmente, a santa Igreja católica, como diz também o Papa Leão.

RESPOSTA À SEXTA. – Sendo o símbolo dos Padres explicativo do dos Apóstolos, e tendo sido composto depois da fé já manifestada e quando a Igreja estava em paz, por isso é cantado publicamente na missa. Ao passo que o símbolo dos Apóstolos, composto no tempo da perseguição, quando a fé ainda não estava disseminada, é dito privadamente na Prima e no Completório, como que contra as trevas dos erros passados e futuros.

Art. 10 - Se pertence ao Sumo Pontífice ordenar o símbolo da fé.

O décimo discute-se assim. – Parece que não pertence ao Sumo Pontífice ordenar o símbolo da fé.

1. – Pois, uma nova ordenação do símbolo foi necessária, por causa da explicação dos artigos da fé, como já se disse. Ora, no regime do Velho Testamento eram cada vez melhor explicados, conforme a sucessão dos tempos, pois as verdades da fé tornam-se tanto mais manifestas quanto maior for a proximidade de Cristo conforme já se disse. Ora, cessando essa causa, no regime da Lei Nova, não era necessário dar uma explicação cada vez mais clara dos artigos da fé. Logo, parece não pertencer à autoridade do Sumo Pontífice uma nova ordenação do símbolo.

2. Demais. – O que foi interdito, sob pena de anátema, pela Igreja Universal, não depende do poder de nenhum homem. Ora, uma nova ordenação do símbolo foi interdita, sob pena de anátema, por autoridade da Igreja Universal. Pois, dizem as atas do primeiro sínodo efesino: Uma vez lido até ao fim o símbolo do sínodo de Nicéia, o santo sínodo declarou não ser licito a ninguém professar, subscrever ou compor outra fé, que não a definida pelos Santos Padres reunidos em Nicéia sob a inspiração do Espírito Santo. E acrescenta-se a pena de anátema; sendo o mesmo repetido nas atas do sínodo calcedonense. Logo, parece não pertencer à autoridade do Sumo Pontífice ordenar de novo o símbolo.

3. Demais. – Atanásio não foi Sumo Pontífice, mas patriarca de Alexandria; e contudo, constituiu um símbolo cantado na Igreja. Logo, parece não pertencer, antes, ao Sumo Pontífice que aos outros, a constituição do símbolo.

Mas, *em contrário*, a organização do símbolo foi feita no sínodo geral. Ora, tal sínodo só pode se reunir pela autoridade do Sumo Pontífice, como está nas Decretais. Logo, a organização do símbolo pertence à autoridade do Sumo Pontífice.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, uma nova ordenação do símbolo é necessária para obviar aos erros ocorrentes. Portanto, tem autoridade para ordená-lo quem pode determinar o que é matéria de fé, para que todos a esta adiram inconcussamente. Ora, tal é a autoridade do Sumo Pontífice, aquém são deferidas as maiores e mais difíceis questões da Igreja, como determinam as Decretais. Por isso, o Senhor disse a Pedro: a quem constituiu Sumo Pontífice: Eu roguei por ti para que a tua fé não falte; e tu, enfim, depois de convertido conforta a teus irmãos. E a razão disto é que toda a Igreja deve ter a mesma fé, conforme aquilo da Escritura. Todos digais uma mesma coisa, e que não haja entre vós cismas. Ora, isto não poderia ser observado se uma questão sobre a fé não fosse resolvida por quem governa toda a Igreja, de modo a ser a sua decisão aceita firmemente por toda ela. Por onde, só o Sumo Pontífice tem autoridade para fazer nova ordenação do símbolo, bem assim tudo o mais respeitante à Igreja universal, como reunir um sínodo geral e coisas semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na doutrina de Cristo e dos Apóstolos as verdades da fé estão suficientemente explicadas. Mas, os maus pervertem a doutrina apostólica e as outras verdades da Escritura, para perdição deles próprios, no dizer da Escritura. Por isso, foi necessário, no decurso do tempo, fazer uma explanação da fé, contra os erros ocorrentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que o símbolo proíbe e declara se aplica os particulares, que não podem decidir sobre a fé. Mas tal declaração do sínodo geral não tirou o poder, ao sínodo seguinte, de decretar um novo símbolo, contendo, não certo, fé nova, senão a mesma, porém, mais desenvolvida. Por isso, todo sínodo sempre deixou ao seguinte a liberdade de acrescentar qualquer exposição às do precedente, havendo necessidade de se opor a alguma heresia sobrevinda. O que, pertence ao Sumo Pontífice, por cuja autoridade o sínodo se reúne e a sua sentença se confirma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Atanásio não compôs uma declaração da fé a modo de símbolo, mas antes, a modo de doutrina, conforme se colhe da sua maneira mesma de exprimir-se. Mas como a sua doutrina continha em resumo as verdades íntegras da fé, foi recebida, pela autoridade do Sumo Pontífice, de modo a ser tida por uma como regra da fé.

Questão 2: Do ato de Fé.

Em seguida devemos tratar do ato de fé.

E primeiro, do ato interior. Segundo, do ato exterior.

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 - Se crer é cogitar com assentimento.

O primeiro discute-se assim. – Parece que crer não é cogitar com assentimento.

1. – Pois, a cogitação implica investigação; porque cogitar é quase coagitar, ou agitar simultaneamente. Ora, Damasceno diz ser a fé um assentimento não indagativo. Logo, cogitar não pertence ao ato de fé.

2. Demais. – A fé se funda na razão, como a seguir se dirá. Ora, cogitar é ato da potência cogitativa, que pertence à parte sensitiva, como se disse na Primeira Parte. Logo, a cogitação não pertence à fé.

3. Demais. – Crer é ato do intelecto, porque o seu objeto é a verdade. Ore, parece que assentir, como consentir, não é ato do intelecto, mas da vontade conforme já se disse. Logo, crer não é cogitar com assentimento.

Mas, *em contrário*, Agostinho define assim crer.

SOLUÇÃO. - A palavra cogitar pode tomarse em triplíce acepção. – Primeiro, em comum, para significar qualquer consideração atual do intelecto, Assim, Agostinho diz: Pela que denomino inteligência é que inteligimos cogitando. –Noutra e mais própria acepção, chama-se cogitar à consideração do intelecto acompanhada de uma certa investigação, antes de alcançada a perfeição do mesmo, pela certeza da visão. E neste sentido Agostinho ensina não se diz que o Filho de Deus é cogitação, mas sim, o verbo de Deus. Porque, quando a nossa cogitação, alcança o objeto da ciência e é por ele informada, o nosso verbo é verdadeiro. Por onde, o Verbo de Deus deve ser compreendido como sem cogitação, sem nada de formal, que possa ser informe. E assim sendo, chama-se propriamente cogitação ao movimento da alma, que delibera, ainda não tornado perfeito pela plena visão da verdade. Ora, esse movimento pode ser da alma, que delibera sobre intenções universais, o que pertence à parte intelectiva, ou sobre intenções particulares, o que pertence à parte sensitiva. Por onde, cogitar, na segunda acepção, é tomado pelo ato do intelecto deliberante; na terceira, pelo ato da virtude cogitativa.

Se pois tomarmos a palavra cogitar em comum, conforme à primeira acepção, a expressão - cogitar com assentimento - não significa tudo quanto a crença essencialmente implica. Pois, nessa acepção, também quem considera no que sabe ou intelige cogita com assentimento. – Tomado porém na segunda acepção, cogitar implica na essência total o ato da crença. Pois, certos dos atos pertinentes ao intelecto implicam um firme assentimento, sem a tal cogitação. Assim, quando consideramos o que sabemos ou inteligimos, essa consideração já é informada. Outros atos do intelecto porém importam, por certo, numa cogitação informe sem firme assentimento. Quer por não penderem para nenhuma parte, como se dá com quem duvida; quer, por penderem mais para uma parte, mas dependerem de algum leve sinal, como sucede com quem suspeita; quer, por aderirem a uma parte, mas com temor de que a outra seja a verdadeira, como acontece com quem opina. Ora, o ato de crer implica e adesão firme a uma das partes. Por aí, o crente convém com o que sabe e intelige. E, contudo, o seu conhecimento não é perfeito, pela visão manifesta; por onde, convém com o de quem duvida, suspeita e opina. E, assim, é próprio de quem crê cogitar com assentimento. E por isso, o ato de crer distingue-se de todos os atos do intelecto, relativos à verdade e à falsidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A fé não implica a investigação da razão natural, demonstrativa daquilo em que se crê. Implica porém uma certa investigação daquilo pelo que o homem é levado a crer; por exemplo, por ter sido dito por Deus e confirmado por milagres.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Cogitar, aqui, não se toma como ato da virtude cogitativa, mas enquanto pertencente ao intelecto, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O intelecto do crente é determinado a um só objeto, não racional, mas voluntariamente. Por onde, assentimento, aqui, se toma pelo ato do intelecto, enquanto é, pela vontade, determinado a um objeto.

Art. 2 - Se o ato da fé se distingue convenientemente em ato de crer a Deus, crer Deus e crer em Deus.

O segundo discute-se assim. – Parece que se distingue inconvenientemente o ato de fé em ato de crer a Deus, crer Deus e crer em Deus.

1. – Pois, a cada hábito corresponde um ato. Ora, a fé, sendo virtude, é um hábito. Logo, é inconveniente admitirem-se vários atos de fé.

2. Demais. – O comum a todos os atos de fé não deve ser considerado como um ato de fé particular. Ora, crer a Deus está compreendido em geral em todo ato de fé, porque esta se funda na verdade primeira. Logo, parece inconveniente distingui-la de outros atos também de fé.

3. Demais. – O que também convém aos infiéis não pode ser considerado de fé. Ora, crer na existência de Deus também os infiéis o creem. Logo, não deve ser considerado ato de fé.

4. Demais. – Mover-se para o fim é próprio da vontade, cujo objeto é o bem e o fim. Ora, crer é ato, não da vontade, mas do intelecto. Logo, não se deve estabelecer diferença nenhuma no ato de crer em Deus, o que implica movimento para o fim.

Mas, *em contrário*, Agostinho faz a distinção referida.

SOLUÇÃO. – O ato de toda potência ou hábito é considerado relativamente à ordem entre a potência ou o hábito e o seu objeto. Ora, o objeto da fé pode ser considerado à tríplice luz. Pois, crer, sendo ato próprio do intelecto, enquanto movido pela vontade a assentir, como já dissemos objeto da fé pode ser considerado, quer em relação ao intelecto mesmo, quer à vontade motora do intelecto. Ora, se o considerarmos em relação ao intelecto, dois elementos podemos distinguir no ato de fé, como dissemos. Um é o seu objeto material, e então se diz que é um ato de fé crer Deus; porque, como já dissemos nada nos é proposto a crer senão enquanto diz respeito a Deus. Outro é a razão formal do objeto, que é como o meio pelo qual assertimos nele, como crível; e então se considera ato de fé crer a Deus; pois conforme já dissemos, o objeto formal da fé a verdade primeira a que o homem adere, afim de por ela assentir no que crê. - Se porém considerarmos, ao terceiro modo, o objeto da fé, enquanto é o intelecto movido pela vontade, então consideramos ato de fé crer em Deus, Pois, a verdade primeira de refere à vontade, enquanto ela exerce a função de fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As três distinções feitas não designam atos diversos de fé, mas um só e mesmo ato mantendo relações diversas com o objeto da fé.

Donde se deduz a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Crer Deus não cabe aos infiéis, enquanto considerado ato de fé. Pois, não creem Deus existente dependentemente das condições determinadas pela fé. Por onde, nem creem verdadeiramente Deus, pois, no dizer do Filósofo, ausência do nosso conhecimento, em relação aos seres simples, consiste só em totalmente não os atingirmos.

RESPOSTA À QUARTA. – Como já se disse, a vontade move o intelecto e as mais potências da alma para o fim; e neste sentido é considerado ato de fé crer em Deus.

Art. 3 - Se crer é necessário à salvação.

O terceiro discute-se assim. - Parece que crer não é necessário à salvação.

1 – Pois, à conservação e à perfeição de um ser basta o que lhe convém à natureza. Ora, as verdades da fé excedem a razão natural dos, homem, por lhe não serem manifestas, como já se disse. Logo, crer não é necessário à salvação.

2. Demais. – É arriscado darmos nosso assentimento quando não podemos julgar da verdade ou falsidade do que nos propõem, conforme a Escritura: Porventura o ouvido não julga das palavras? Ora, ele não pode julgar as verdades de fé pelas não poder resolver nos princípios primeiros pelos quais julga de tudo. Logo, é arriscado dar fé a tais verdades. Portanto, crer não é necessário à salvação.

3. Demais. – A salvação o homem está em Deus, conforme a Escritura. A salvação dos justos vem do Senhor. Ora, as causas invisíveis de Deus se veem consideradas pelas obras que foram feitas; ainda a sua virtude sempiterna e a sua divindade, no dizer do Apóstolo. Ora, no que vemos, pelo intelecto, não cremos. Logo, não é necessário, para nossa salvação, crermos em nada.

Mas, *em contrário*, a Escritura: sem fé é impossível agradar a Deus.

SOLUÇÃO. – Duas coisas existem, em todas as naturezas ordenadas, concorrentes à perfeição de uma natureza inferior; uma, conforme ao seu movimento próprio; outra, ao da natureza superior. Assim, a água, por movimento próprio, move-se para o centro; porém, pelo movimento da lua, move-se em torno do centro, pelo fluxo e refluxo. Semelhantemente, os orbes planetários movem-se, por movimento próprio, do ocidente para o oriente; mas, em virtude do movimento do primeiro orbe, do oriente para o ocidente. Só a natureza racional criada se ordena imediatamente para Deus. Porque as outras criaturas não atingem a nenhum termo universal, senão só particular, participantes da divina bondade, quer pela existência somente, como os seres inanimados, quer ainda pelo viver, e pelo conhecimento do particular, como as plantas e os animais. A natureza racional, porém, conhecendo a noção universal de bem e de ser, ordena-se imediatamente ao princípio universal do ser. Logo, a perfeição da criatura racional consiste, não somente no que lhe convém à natureza, mas também no que lhe advém por uma certa participação sobrenatural da divina bondade, por isso, como dissemos antes, a felicidade última do homem consiste numa certa visão sobrenatural de Deus, mas que ele não pode alcançar senão por uma como instrução do mestre divino, conforme àquilo da Escritura. Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim. Ora, o homem torna-se participante dessa ciência, não imediata, mas sucessivamente, ao modo da sua natureza. E todo o que a aprende há de por força crer, para alcançar a ciência perfeita, como também o Filósofo o diz: é necessário que quem aprende creia. Por onde, para o homem chegar à visão perfeita da felicidade, é necessário, antes, crer em Deus, como o discípulo crê no mestre que ensina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como a natureza do homem depende de uma natureza superior, não lhe basta à sua perfeição o conhecimento natural, mas é necessário outro, sobrenatural, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como o homem, pelo natural lume do intelecto, assente aos princípios, assim o virtuoso adquire pelo hábito da virtude, o juízo reto sobre o que lhe à virtude convém. E deste modo também, pelo lume da fé, infundido divinamente, o homem assente às verdades da fé e não, ao que lhe é contrário. Por onde, não incorrem em nenhum perigo de danação os que creem em Cristo Jesus, iluminados por ele, por meio da fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé percebe mais, das coisas invisíveis de Deus, e de modo mais alto, do que a razão natural, que parte das criaturas para chegar a Deus. Por isso, diz a Escritura: Muitas causas em grande número - te têm sido patenteadas, que excedem o entendimento do homens.

Art. 4 - Se é necessário crer no que a razão natural pode provar.

O quarto discute-se assim. – Parece não ser necessário crer no que a razão natural pode provar.

1. – Pois, se nas obras da natureza nada há de supérfluo, com maioria de razão nas de Deus. Ora, o que se pode fazer de um modo é inútil fazer-se também de outro. Logo, o que se pode conhecer pela razão natural inutilmente se haveria de receber da fé.

2. Demais. – Precisamos crer naquilo que é objeto da fé. Ora, ciência e fé não recaem sobre o mesmo objeto, como se estabeleceu. Logo, versando a ciência sobre tudo o que pode ser conhecido pela razão natural, resulta não ser necessário crer no que se prova pela razão natural.

3. Demais. – Todos os objetos cognoscíveis têm a mesma razão. Se pois certos deles nos são propostos para serem cridos, pela mesma razão seriamos forçados a crer em todos. Ora, isto é falso. Pois, não é necessário crermos no que podemos conhecer pela razão natural.

Mas, *em contrário*, é necessário crer em Deus uno e incorpóreo, o que é provado pelos filósofos, por meio da razão natural.

SOLUÇÃO. – É forçoso aceitemos, pela fé não só o que é superior à razão, mas também o que por esta podemos conhecer. E isto por três razões. - Primeiro, para chegarmos mais prontamente ao conhecimento da verdade divina. Pois, a ciência a que pertence provar a existência, de Deus, e o mais que a Ele diz respeito, é nos proposta ao estudo em último lugar, pressupostas antes muitas outras ciências. Por onde, só depois de muitos anos de vida poderíamos chegar ao conhecimento de Deus. – Em segundo lugar, para ser mais geral o conhecimento de Deus. Pois, muitos não podem adiantar-se no estudo das ciências, quer pelo embotamento do engenho, quer pelas ocupações e necessidades da vida temporal; quer ainda por serem tardes no aprender. Ora, esses tais ficariam absolutamente privados do conhecimento de Deus, se as verdades divinas não lhes fossem propostas pela fé. – Em terceiro lugar, por causa da certeza. Pois, a razão humana é muito deficiente; aplicada às coisas divinas. E a prova está em terem os filósofos, que as perscrutaram por uma investigação natural, errado em muitos pontos, e opinado uns contrariamente aos outros. Logo, para os homens terem de Deus um conhecimento isento de dúvidas e certo, foi necessário lhes fossem as verdades divinas transmitidas por meio da fé; como ditada por Deus, que não pode mentir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A investigação da razão natural não basta ao gênero humano para conhecer as coisas divinas, mesmo as que podem ser demonstradas pela razão. Logo, não é supérfluo crermos nas verdades da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um mesmo sujeito não pode ter ciência e fé de um mesmo objeto. Mas, o sabido por um pode ser acreditado por outro, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora todos os objetos cognoscíveis convenham entre si, quanto à noção de ciência, não convêm, contudo em se ordenarem igualmente à felicidade. Por isso nem todos são igualmente propostos a serem cridos.

Art. 5 - Se estamos obrigados a crer em alguma coisa explicitamente.

O quinto discute-se assim. – Parece não estarmos obrigados a crer em nada explicitamente.

1. – Pois, ninguém está obrigado ao que lhe está fora do poder. Ora, crer em alguma coisa explicitamente não está no poder do homem, conforme diz a Escritura. Como creram aqueles que não ouviram? Como ouviram sem pregador? Porém como pregarão eles se não forem enviados? Logo, não estamos obrigados a crer em nada explicitamente.

2. Demais. – Nós nos ordenamos a Deus, tanto pela fé, como pela caridade. Ora, não estamos obrigados a guardar os preceitos sobre a caridade, bastando-nos só a preparação do ânimo, como bem o demonstra o preceito do Senhor assim formulado: Se alguém te ferir na tua face direita, oferece-lhe também a outra. O mesmo se vê em preceitos semelhantes, como expõe Agostinho. Logo, também não estamos obrigados a crer em nada explicitamente, bastando-nos só ter a alma preparada para crer as coisas propostas por Deus.

3. Demais. – O bem da fé consiste numa certa obediência, conforme a Escritura: Para que se obedeça à fé em todas as gentes. Ora, a virtude da obediência não exige que o homem observe certos e determinados preceitos, bastando-lhe só ter o ânimo pronto a obedecer, conforme a Escritura: Pronto estou, e em nada me tenho perturbado, para guardar os teus mandamentos. Logo, parece também bastar, para a fé, tenhamos o ânimo pronto a crer tudo o que nos for proposto por Deus, sem crer em nada explicitamente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura. É necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus, e que é remunerador dos que o buscam.

SOLUÇÃO. – Os preceitos da lei, que o homem está obrigado a cumprir, regulam os atos das virtudes, que são a via para chegarmos à salvação. Ora, o ato de virtude, como já se disse, se funda na relação do hábito com o objeto; e no objeto de qualquer virtude podemos distinguir os dois elementos seguintes. O que propriamente e em si o constitui e necessariamente existe em todo ato virtuoso; e além disso o que acidental ou consequentemente se relaciona com a essência própria do objeto.

Assim, ao objeto da fortaleza, propriamente e em si mesmo, pertence afrontar um perigo mortal e arrostar o inimigo, correndo perigo por causa do bem comum. Mas o armar-se o homem ou ferir a outrem numa guerra justa, ou cometer qualquer ato semelhante, reduz-se certo ao objeto da fortaleza, mas por acidente. Logo, a determinação do ato virtuoso, quanto ao objeto próprio e essencial da virtude, depende necessariamente de um preceito, assim como o ato mesmo da virtude. Mas, a determinação, desse ato, quanto ao que diz respeito acidental ou secundariamente ao objeto próprio e essencial da virtude, não depende necessariamente de um preceito, salvo em certos lugares e tempos.

Logo, devemos concluir, que o objeto essencial da fé é tornar o homem feliz, como já dissemos. Acidental e secundariamente porém, relaciona-se com o objeto da fé tudo quanto contém a Sagrada Escritura, transmitido por Deus, como: Abraão teve dois filhos, Davi foi filho de Isai, e coisas semelhantes. Quanto, pois às primeiras coisas que devemos crer que são os artigos de fé, estamos explicitamente obrigados a crê-las, assim como estamos obrigados a ter fé. Quanto ao mais, que constitui objeto de crença, não estamos obrigados a crê-lo, explicita, mas só implicitamente, ou como preparação do ânimo, dispondo-nos a crer tudo o que a divina Escritura contém. Mas estamos obrigados a crê-lo explicitamente quando nos constar esteja incluído em matéria de fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando dizemos que alguma coisa está no poder do homem, prescindindo do auxílio da graça, torná-lo-emos obrigado ao que não pode conseguir sem esse auxílio, como, amar a Deus e ao próximo e, semelhantemente, crer nos artigos de fé. Ora, isto ele o pode, com o auxílio da graça. E tal auxílio Deus o dá a uns, misericordiosamente, e nega a outros pela sua justiça, como pena de algum pecado precedente ou, pelo menos, do pecado original, conforme Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem está obrigado a amar, determinadamente, tudo quanto é amável e constitui própria e essencialmente objeto da caridade - Deus e o próximo. Mas a objeção colhe quanto aos preceitos de caridade que, quase consequentemente, se incluem no objeto da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A virtude da obediência reside propriamente, na vontade. Por onde, para o ato de obediência basta a prontidão da vontade sujeita a quem ordena, a qual é o objeto próprio e essencial da obediência. Mas tal preceito ou tal outro se relaciona acidental ou consequentemente com o objeto próprio e essencial da obediência.

Art. 6 - Se todos estão obrigados igualmente a ter fé explícita.

O sexto discute-se assim. – Parece que nem todos estão obrigados a ter fé explícita.

1. – Pois, todos estão obrigados ao necessário à salvação como é claro relativamente aos preceitos da caridade. Ora, o conhecimento explícito das verdades da fé é necessário para a salvação, como já se disse. Logo, todos estão igualmente obrigados a crer explicitamente.

2. Demais. – Ninguém deve examinar o que não está obrigado a crer explicitamente. Ora, às vezes também os simples são examinados sobre os mínimos artigos de fé. Logo, todos são obrigados a crer todas as verdades explicitamente.

3. Demais. – Se os simples não estão obrigados a ter fé explícita, mas só implícita, é forçoso tenham fé implícita na fé dos entendidos. Ora, isto é arriscado, pois pode dar-se que os entendidos errem. Logo, também os simples devem ter a fé explícita. Portanto, todos estão obrigados por igual a crer explicitamente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Os bois aravam e as jumentas pastavam junto a eles, porque os simples, simbolizados pelas jumentas, devem no atinente às coisas da fé, aderir aos entendidos, simbolizados pelos bois, como o expõe Gregório.

SOLUÇÃO. – A explicação das verdades da fé faz-se pela revelação divina, porque essas verdades excedem à razão natural. Ora, a revelação divina se transmite numa certa ordem, pelos entendidos aos ignorantes, assim como, aos homens, pelos anjos e aos anjos inferiores, pelos superiores, como está claro em Dionísio. Logo, por igual razão, é necessário chegue a explicação da fé aos ignorantes pelos

entendidos. Portanto, assim como os anjos superiores, que iluminam os inferiores, tem conhecimento mais pleno das coisas divinas, do que estes, conforme diz Dionísio, assim também os entendidos, a quem pertence ensinar os outros, são obrigados a um conhecimento mais pleno das verdades da fé e a crer nelas mais explicitamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ter fé explícita nas verdades da fé não é igualmente necessário a todos, para a salvação. Pois, são obrigados a ter explicitamente fé mais ampla, que os outros, os entendidos, que têm a obrigação de instrui-los.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os simples não devem ser examinados sobre as subtilezas da fé, salvo quando há suspeita de estarem corrompidos pelos heréticos que de ordinário lhes corrompem a fé no que respeita às subtilezas desta. Se contudo, se reconhecer que não aderem pertinazmente à doutrina perversa, e erram em tais questões por simplicidade, tais erros não se lhes podem imputar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os ignorantes não têm fé implícita na fé dos esclarecidos, senão enquanto estes aderem à doutrina divina. Donde o dizer o Apóstolo: Sede meus imitadores, como também eu o sou de Cristo, Por onde, não é o conhecimento humano a regra da fé, mas a verdade divina. E se alguns entendidos perderem a fé, não prejudicam a dos simples, que creem terem na aqueles reta, salvo se aderirem pertinazmente e em particular aos erros deles, contra a fé da Igreja Universal, que não pode errar, conforme o diz o Senhor. Mas eu roguei por ti para que a tua fé não falte.

Art. 7 - Se crer explicitamente no mistério de Cristo é necessário à salvação, para todos.

O sétimo discute-se assim. – Parece que crer explicitamente no mistério de Cristo não é necessário à salvação, para todos.

1 – Pois, o homem não está obrigado a crer no que os anjos ignoram, porque a fé é exposta explicitamente pela revelação divina, que chegou aos homens mediante os anjos, como já se disse. Ora, também os anjos ignoraram o mistério da encarnação, e por isso perguntava. Quem é este rei da glória? E noutro lugar: Quem é este que vem de Edom? Conforme a exposição de Dionísio. Logo, os homens não estavam obrigados a crer explicitamente no mistério da encarnação.

2. Demais. – É certo que João Batista era homem esclarecido e muitíssimo próximo de Cristo; dele disse o Senhor: entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior que João Batista. Ora, parece que João Batista não conheceu explicitamente o mistério de Cristo, pois lhe perguntou: Tu és o que hás de vir ou é outro o que esperamos? Logo, os esclarecidos também não estavam obrigados a ter fé explícita em Cristo.

3. Demais. – Muitos gentios alcançaram a salvação pelo ministério dos anjos, como diz Dionísio. Ora, os gentios não tiveram em Cristo fé, nem explícita nem implícita, segundo parece, porque nenhuma revelação lhes foi feita. Logo, parece que crer explicitamente o mistério de Cristo não era necessário a todos, para a salvação.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: É sã a fé com a qual cremos que, nenhum homem, de maior ou menor idade, podia libertar-se do contágio da morte e da contaminação do pecado, senão por Jesus Cristo, mediador único entre Deus e os homens.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, própria e essencialmente pertence ao objeto da fé aquilo pelo que o homem alcança a felicidade. Ora, a via para os homens chegarem à felicidade é o mistério da

encarnação e da paixão de Cristo, pois, diz a Escritura, o céu abaixo nenhum outro nome foi dado aos homens pelo qual nós devamos ser salvos, Por onde, no mistério da encarnação de Cristo todos deviam de algum modo crer em todos os tempos, embora diversamente, segundo a diversidade dos tempos e das pessoas.

Pois, antes do estado do pecado, o homem tinha fé explícita na encarnação de Cristo, enquanto ordenada à consumação da glória; mas não, enquanto ordenada à libertação do pecado, pela paixão e pela ressurreição, porque o homem não tinha preciência do pecado futuro. Mas tinha preciência da encarnação de Cristo, pelo dito da Escritura: Por isso deixará o homem o seu pai e a sua mãe e se unirá à sua mulher; e o Apóstolo: Este sacramento é grande em Cristo e na Igreja. Ora, não é crível ignorasse o primeiro homem tal sacramento.

Depois do pecado porém, o mistério de Cristo foi crido explicitamente, não só quanto à encarnação, mas também quanto à paixão e à ressurreição, pelas quais o gênero humano foi libertado do pecado e da morte. Pois, do contrário, não teria sido figurada a paixão de Cristo por certos sacrifícios, tanto antes da lei como sob o regime dela. E o significado desses sacrifícios os instruídos conheciam explicitamente; mas os simples, crendo, embora veladamente, terem tais sacrifícios sido ordenados por Deus para significarem a Cristo, que devia vir, tinham, de certo modo, um conhecimento velado. E como já dissemos, conheceram tanto mais distintamente o pertencente ao mistério de Cristo quanto mais próximos se achavam dele.

Mas, uma vez a graça revelada, tanto os instruídos como os simples estão obrigados a ter fé explícita nos mistérios de Cristo; sobretudo quanto ao que a Igreja soleniza em geral e propõe publicamente, como são os artigos da encarnação, a que já nos referimos. E quanto às subtilezas sobre os artigos da encarnação estamos obrigados a crê-los mais ou menos explicitamente, conforme ao que convém ao estado e às obrigações de cada um de nós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aos anjos não escapou de todo o mistério do reino de Deus, como diz Agostinho. Mas, com a revelação de Cristo, conheceram mais perfeitamente certas razões desse mistério.

RESPOSTA À SEGUNDA. – João Batista não perguntou sobre o advento de Cristo encarnado, como se o ignorasse, pois ele o confessou expressamente, dizendo: Eu o vi e dei testemunho de que Ele é o Filho de Deus. Por isso, não interrogou: Tu és o que vieste? mas: Tu és o que hás de vir? Perguntando no futuro e não, no pretérito. - Semelhantemente, não se deve crer ignorasse que Ele viria para a paixão, pois, ele mesmo o disse: Ele aqui o cordeiro de Deus, eis aqui o que tira o pecado do mundo, prenunciando-lhe a imolação futura. Demais disso, os outros profetas já o tinham predito, como está claro, sobretudo em Isaias. - Logo, pode-se dizer, segundo Gregório que interrogou ignorando se havia de descer em pessoa própria ao inferno. Pois sabia que a virtude da sua paixão havia de estender-se até aos que estavam encerrados no limbo, conforme a Escritura: Tu também pelo sangue do teu testamento fizeste sair os teus presos do lago em que não há água. Nem estava obrigado a crer nisso explicitamente antes de ter cumprido o dever, a si mesmo imposto, de descer. - Ou pode-se dizer, conforme Ambrósio, que não perguntou por dúvida ou ignorância, mas antes, por piedade. - Ou pode-se admitir, com Crisóstomo, que não perguntou como se ignorasse, mas para, por meio de Cristo, satisfazer-lhe aos discípulos; e por isso Cristo respondeu, para instrução deles, mostrando os sinais das obras.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A muitos dos gentios foi feita revelação de Cristo, como claramente o demonstra o que predisseram. Assim, num lugar a Escritura diz: Sei que o meu redentor vive. Também a Sibila prenunciou certas coisas a respeito de Cristo, como diz Agostinho. E outrossim se lê na história dos

romanos, que, no tempo de Constantino Augusto e de Irene, sua mãe, se descobriu certo sepulcro onde jazia um homem tendo uma lâmina de ouro no peito, na qual estava escrito: Cristo nascerá da Virgem e eu creio nele. Ó Sol, nos tempos de Irene e de Constantino, de novo me verás. - Se porém houve que foram salvos, a quem não foi feita a revelação, não o foram sem a fé no Mediador. Porque, embora não tivessem tido fé explícita, tiveram-na porém implícita na Divina Providência, crendo que Deus é o libertador dos homens, por modos que lhe aprazem, e que Ele mesmo revelou a certos, que conheceram a verdade, conforme àquilo da Escritura: O qual nos instrui mais que aos animais da terra.

Art. 8 - Se crer na Trindade explicitamente é de necessidade para a salvação.

O oitavo discute-se assim. – Parece que crer na Trindade explicitamente, não é de necessidade para a salvação.

1. – Pois, diz o Apóstolo: é necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus, e que é remunerador dos que o buscam. Ora, isso podemos crer sem ter fé na Trindade, Logo, não é necessário ter fé explícita na Trindade.

2. Demais. – O Senhor diz. Pai, eu manifestei o teu nome aos homens. O que expõe Agostinho: E o meu nome aquele pelo qual és chamado, não Deus, mas, Pai meu. E em seguida acrescenta: Por ter feito este mundo, Deus foi conhecido de todas as gentes, por não dever ser adorado com os falsos deuses, foi conhecido na Judéia; enfim, enquanto Pai de Cristo, por quem tira o pecado do mundo, manifestou aos homens esse seu nome, que antes lhes era oculto. Logo, antes do advento de Cristo, não se sabia, que a divindade incluía a paternidade e a filiação. Portanto a Trindade não era explicitamente crida.

3. Demais. – Devemos crer explicitamente que Deus é o objeto da felicidade. Ora, o objeto da felicidade é a suma bondade, que pode entender-se existente em Deus mesmo, sem a distinção de pessoas. Logo, não é necessário crer explicitamente na Trindade.

Mas, *em contrário*, no Testamento Velho está muitas vezes expressa a Trindade das Pessoas. Assim, no principio, para exprimi-la diz: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Logo, desde o princípio, era necessário, para a salvação, crer explicitamente na Trindade.

SOLUÇÃO. – Não se pode crer o mistério de Cristo, explicitamente, sem ter fé na Trindade. Pois, esse mistério implica a encarnação do Filho de Deus, que renovou o mundo pela graça do Espírito Santo; e além disso, que foi concebido pelo Espírito Santo. Por onde, do mesmo modo que o mistério de Cristo foi antes ele Cristo, explicitamente crido 'pelos homens instruídos e, implícita e quase obumbradamente, pelas pessoas simples, assim também o mistério da Trindade. Portanto, mesmo depois do tempo em que a graça foi divulgada, todos estão obrigados a crer explicitamente no mistério da Trindade. E todos os renascidos em Cristo o alcançam, invocando a Trindade, conforme aquilo da Escritura: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essas duas verdades citadas devem-nas crer explicitamente, de Deus, todos e em todo tempo. Mas, não basta as creiam todos e em todo tempo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Antes do advento de Cristo, a fé na Trindade estava incluída na fé dos antigos, instruídos. Mas Cristo a manifestou ao mundo pelos Apóstolos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A suma bondade de Deus, ao modo pelo qual agora, pelos seus efeitos, a compreendemos, pode ser inteligida sem a Trindade das Pessoas. Mas, considerada em si mesma,

enquanto vista pelos bem-aventurados, não o pode, sem a Trindade das Pessoas. Demais disso, a missão mesma das Pessoas divinas nos conduz à felicidade.

Art. 9 - Se crer é meritório.

O nono discute-se assim. – Parece que crer não é meritório.

1. – Pois, o princípio do mérito é a caridade, como já se disse: Ora, a fé - como a natureza - é um preâmbulo à: caridade. Logo, assim como um ato natural não é meritório, porque pelas nossas faculdades naturais não merecemos, também não o é o ato de fé.

2. Demais. – Crer é meio termo entre opinar e saber ou considerar no que se sabe. Ora, a indagação científica não é meritória, como também não o é a opinião. Logo, também não é meritório crer.

3. Demais. – Quem assente pela fé em algum princípio, ou tem causa suficiente que induz a crer, ou não a tem. Se tem causa suficiente que o leva a crer, essa crença não lhe é meritória, por já não ser livre de crer ou não. Se ao contrário, não tem causa suficiente, que o leve a crer, a. sua crença é uma leviandade, conforme àquilo da Escritura: Aquele que crê de leve é leviano de coração; e, portanto, a crença não lhe é meritória. Logo, de nenhum modo, é meritório crer.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: os santos, pela fé, alcançarão as promessas, – Ora, tal não se daria se, crendo, não merecêssemos. Logo, o ato mesmo de crer é meritório.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, os nossos atos são meritórios, enquanto procedentes do livre arbítrio movido pela graça de Deus. Por onde, todo ato humano, dependente do livre arbítrio e referido a Deus, pode ser meritório. Pois, crer é ato do intelecto, que assente à verdade divina, por império da vontade, movida pela graça de Deus; e assim, depende do livre arbítrio ordenado para Deus. Logo, o ato de fé pode ser meritório.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A natureza está para a caridade, princípio do mérito, como está a matéria para a forma; ao passo que a fé está para a caridade como disposição precedente à última forma. Ora, é manifesto que o sujeito ou matéria, nem qualquer disposição precedente, pode agir em virtude da forma, antes de recebê-la. Mas depois de havê-la recebido, tanto o sujeito como a disposição precedente age em virtude dela, princípio principal do agir. Assim, o calor do fogo age em virtude da forma substancial. Por onde, nem a natureza nem a fé, sem a caridade, podem produzir um ato meritório; mas, a caridade sobreveniente torna meritório o ato de fé, bem como o da natureza e do livre arbítrio natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dois elementos podemos considerar na ciência: o assentimento, que dá o sujeito, que sabe, àquilo que sabe, e a consideração da coisa sabida. O assentimento à ciência não depende do livre arbítrio, porque o ciente está obrigado a assentir, por força da demonstração. Logo, o assentimento à ciência não é meritório. Porém, a consideração atual da coisa sabida depende do livre arbítrio, pois, o homem pode considerar ou não. Portanto, a consideração da ciência pode ser meritória, quando referida ao fim da caridade, isto é, à honra de Deus ou à utilidade do próximo, Ora, na fé, tanto esta utilidade como a honra de Deus dependem do livre arbítrio. Logo, tanto em relação à esta como àquela, o ato de fé pode ser meritório. A opinião, porém, não implica firme assentimento, por ser débil e fraca, segundo o Filósofo. Por isso não procede da vontade perfeita; e portanto, quanto ao assentimento, não participa quase da essência do mérito. Mas, por parte da consideração atual, pode ser meritória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem crê tem razão suficiente que o leva a crer; pois é levado a tal pela autoridade da doutrina divina, confirmada pelos milagres: e o que mais é pela moção interior e convidativa de Deus. Portanto, não crê com leviandade. Contudo, não tem causa suficiente que o leve a saber o que portanto, não elimina essencialmente o mérito.

Art. 10 - Se a razão conducente às verdades da fé diminui o mérito desta.

O décimo discute-se assim. – Parece que a razão conducente às verdades da fé, diminui o mérito desta.

1 – Pois, diz Gregório: a fé fundada na experiência da razão humana não é meritória. Se portanto a razão humana, fundando suficientemente a experiência, exclui totalmente o mérito da fé, resulta que qualquer razão humana, aduzida para levar às verdades da fé, diminui o mérito desta.

2. Demais. – Tudo o que diminui essencialmente a virtude diminui o mérito, porque a felicidade é o prémio da virtude, como diz o Filósofo. Ora, parece que a razão humana diminui essencialmente a virtude mesma da fé, porque consiste a essência desta em recair sobre o que não aparece como se disse antes. Ora, quanto mais razões se aduzem para provar alguma verdade, tanto mais esta deixa de ser não aparente. Logo, a razão humana, aduzida para fundar as verdades da fé, diminui o mérito desta.

3. Demais. – Os contrários têm causas contrárias. Ora, o que se aduz *em contrário* à fé aumenta-lhe o mérito, quer se trate de uma perseguição, forçando a abandonar a fé, quer de alguma razão que tal persuada. Logo, a razão, que coadjuva a fé, diminui-lhe o mérito.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Aparelhados sempre para responder a lodo o que vos pedir razão daquela esperança que há em vós. Ora, o Apóstolo não induziria a isso se tal diminuísse o mérito da fé. Logo, a razão não diminui esse mérito.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o ato de fé pode ser meritório, enquanto dependente da vontade, não só quanto ao uso, mas também quanto ao assentimento. Ora, a razão humana aduzida para provar as verdades da fé, pode manter dupla relação com a vontade do crente. - Uma, enquanto precedente; como quando alguém não tem vontade, ou não tem vontade pronta para crer, sem a tal ser induzido por uma razão humana. E então, a razão humana aduzida diminui o mérito da fé. Porque, como já dissemos, a paixão precedente à eleição, nas virtudes morais, diminui o mérito do ato virtuoso. Pois, assim como o homem deve exercer os atos das virtudes morais guiando-se pelo juízo da razão e não, pela paixão, assim também deve crer as verdades da fé, não por causa da razão humana, mas da autoridade divina. – De outro modo, a razão humana pode comportar-se como consequente em relação à vontade do crente. Pois, quando o homem tem a vontade pronta para crer, ama a verdade crida, medita sobre ela e a abraça, se descobrir razões que o levem a tal. E neste sentido, não exclui a razão humana o mérito da fé; antes, é sinal de maior mérito; assim como também a paixão consequente, nas virtudes morais, revela uma vontade mais pronta, como já dissemos. E é isto o que significa o lugar da Escritura referente ao que disseram os Samaritanos à mulher, figurativa da razão humana: Não é sobre o teu dito que cremos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório se refere ao caso de o homem não ter vontade de crer, senão por causa da razão aduzida. Pois, quando tem vontade de crer as verdades da fé, só pela autoridade divina, mesmo se tiver alguma razão demonstrativa de alguma dessas verdades, por exemplo, que Deus existe isso não lhe elimina nem diminui o mérito da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As razões aduzidas para fundar a autoridade da fé não são demonstrações, que possam ser reduzidas à visão inteligível do intelecto humano. Por onde, não deixam de ser relativas ao não aparente. Mas removem os obstáculos à fé, mostrando não ser impossível o que ela propõe. Por isso, tais razões não diminuem o mérito nem a essência da fé. Porém as razões demonstrativas aduzidas para fundar essas verdades, e que são apenas preâmbulos para os artigos da fé, embora diminuam essencialmente esta, por tornarem aparente o que ela propõe, não diminuem, contudo essencialmente a caridade, que torna a vontade pronta a crê-las, embora não apareçam. Portanto, também não diminuem essencialmente o mérito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que repugna à fé, no que respeita, quer à reflexão humana, quer às perseguições externas, aumenta o mérito da mesma na medida em que revela uma vontade mais pronta e firme em crer. Por isso também os mártires tiveram maior mérito na fé, não a abandonando por causa das perseguições. E também os sapientes tem, maior mérito em crer, não abandonando a fé por causa das razões dos filósofos ou dos heréticos aduzidas contra ela. Mas o que convém à fé nem sempre diminui a prontidão da vontade em crer; e, portanto, nem sempre diminui o mérito da fé.

Questão 3: Do ato exterior da Fé.

Em seguida devemos tratar do ato exterior da fé, que é a confissão.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a confissão é um ato de fé.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é a confissão um ato de fé.

1. – Pois, um mesmo ato não pode pertencer a virtudes diversas. Ora, a confissão depende da penitência, de que é parte. Logo não é ato de fé.

2. Demais. – O temor e também a confusão retraem às vezes o homem de confessar a fé. Por isso, o Apóstolo pede que orem por ele para que lhe seja dado com confiança fazer conhecer o mistério do Evangelho. Ora, não afastar-se do bem, por confusão ou temor, procede da fortaleza, que modera a audácia e o temor. Logo, parece que não é a confissão um ato de fé, mas antes, de fortaleza ou constância.

3. Demais. – Assim como o fervor da fé nos leva a confessá-la exteriormente, assim também a praticar outras obras externas; pois, diz o Apóstolo, a fé obra pela caridade. Ora, há outras obras externas, que não são consideradas atos de fé. Logo, também não a confissão.

Mas, *em contrário*, sobre aquilo da Escritura - e a obra de fé pelo seu poder - diz a Glosa: Isto é, a confissão, que é propriamente obra de fé.

SOLUÇÃO. – Os atos exteriores são propriamente atos da virtude a cujo fim especificamente se referem. Assim, jejuar entra especificamente no fim da abstinência, consistente em reprimir a carne; portanto, é ato de abstinência. Ora, a confissão das verdades da fé se ordena, especificamente, como ao fim, ao que à fé pertence, conforme aquilo da Escritura: Nós cremos lendo um mesmo espírito de fé, e por isto é que falei. Ora, a palavra exterior se ordena a significar o que concebemos na mente. Por onde, assim como o conceito interior das coisas da fé é propriamente ato de fé, assim também o é a confissão exterior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Escritura louva três espécies de confissão. Uma, as das verdades da fé; e essa constitui propriamente o ato de fé, como referente ao fim da mesma, segundo se disse. – Outra é a confissão de ação de graças ou de louvor. E esta constitui o ato de latria; pois se ordena à honra de Deus, a quem se deve atribuir exteriormente, o que constitui o fim da latria. – A terceira é a confissão dos pecados. E esta se ordena a deli-los, o que constitui o fim da penitência, à qual portanto, pertence.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que remove o obstáculo não é causa essencial, mas acidentalmente falando, como está claro no Filósofo. Por onde, a fortaleza, que remove o obstáculo à confissão da fé, isto é, o temor ou a vergonha, não é causa própria e essencial da confissão, mas acidental.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé interna, mediante o amor, causa todos os atos virtuosos exteriores, mediante todas as outras virtudes, imperadas e não elícitas. Mas produz a confissão como ato próprio, sem mediação de nenhuma outra virtude.

Art. 2 - Se a confissão da fé é necessária à salvação.

O segundo discute-se assim. – Parece que a confissão da fé não é necessária à salvação.

1. – Pois, parece que basta para a salvação aquilo pelo que o homem atinge o fim da virtude. Ora, é o fim próprio da fé a união da mente humana com a verdade divina, o que se pode dar mesmo sem a confissão exterior. Logo, a confissão da fé não é necessária à salvação.

2. Demais. – Pela confissão exterior o homem manifesta a sua fé aos outros. Ora, isto só é necessário aos que devem instruí-los na fé. Logo, os simples não são obrigados à confissão da fé.

3. Demais. – O que pode contribuir para escândalo e turbação dos outros não é necessário à salvação. Pois, diz o Apóstolo: Portai-vos sem dar escândalo nem aos judeus, nem aos gentios, nem à Igreja de Deus. Ora, a confissão da fé provoca às vezes perturbações nos infiéis. Logo, a confissão da fé não é necessária à salvação.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Com o coração se crê, para alcançar a justiça; mas com a boca se faz a confissão para conseguir a salvação.

SOLUÇÃO. – As coisas necessárias à salvação são da alçada dos preceitos da lei divina. Ora, a confissão da fé, sendo algo de afirmativo, não pode ser da alçada senão dum preceito afirmativo. Por onde, é das coisas necessárias à salvação, na medida mesma em que pode ser da alçada de um preceito afirmativo da lei divina. Ora, os preceitos afirmativos, como já dissemos, não obrigam para sempre embora obriguem sempre. Pois obrigam conforme o lugar, o tempo e outras circunstâncias devidas, pelas quais o ato humano deve ser limitado para ser virtuoso. Portanto, confessar a fé não é sempre e em toda parte necessário à salvação, senão em lugar e tempo determinados. Assim quando, omitindo essa confissão, tirariamos a honra devida a Deus e também a utilidade que poderia proporcionar ao próximo. Por exemplo, se alguém, interrogado sobre a fé; calasse e isso fizesse crer, ou que não tem fé, ou que a fé não fosse verdadeira; ou, calando, desviasse outros da fé. Por onde, em tais casos, é a confissão da fé necessária para a salvação,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fim da fé, como das outras virtudes, deve referir-se ao da caridade, que é o amor de Deus e do próximo. E portanto quando a honra de Deus ou a utilidade do próximo o exige, não devemos nos contentar em pela nossa fé, estarmos unidos à verdade divina, mas devemos confessá-la exteriormente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Em caso de necessidade, onde a fé periclita, todos estão obrigados a propalar aos outros a sua fé, quer para a instrução ou confirmação dos outros fiéis, quer para reprimir os insultos dos infiéis. Mas, em tempo ordinário, instruir os homens na fé não pertence a todos os fiéis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se a perturbação dos infiéis nascer da confissão manifesta da fé, sem nenhuma utilidade para a mesma ou para os fiéis, não é louvável, em tal caso, confessá-la publicamente. Por isso, diz o Senhor: Não deis aos cães o que é santo, nem lanceis aos porcos as vossas pérolas, para que não suceda que, tornando-se contra vós, vos despedacem. Mas, se se esperar alguma utilidade, ou for necessário devemos confessar a fé publicamente, desprezando a perturbação dos infiéis por isso, diz o Evangelho que, tendo os discípulos dito ao Senhor, que os Fariseus, depois de ouvidas as suas palavras, ficaram escandalizados, ele respondeu: Deixei-os, isto é, perturbarem-se: cegos são e condutores de cegos.

Questão 4: Da fé em si mesma.

Em seguida devemos tratar da virtude mesma da fé. E primeiro, da fé em si mesma. Segundo, dos que têm fé. Terceiro, da causa da fé. Quarto, dos seus efeitos.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se é uma definição exata da fé a que dá o Apóstolo quando diz: É a fé a substância das coisas que se devem esperar um argumento das coisas que não aparecem.

O primeiro discute-se assim. – Parece inexata a definição da fé que dá o Apóstolo, quando diz: É a fé a substância das coisas que se devem esperar, um argumento das causas que não aparecem.

1. – Pois, nenhuma qualidade é substância. Ora, a fé, sendo uma virtude teologal, como já se demonstrou, é uma qualidade. Logo, não é substância.

2. Demais. – Virtudes diversas têm objetos diversos. Ora, o que esperamos é objeto da esperança. Logo, não deve entrar na definição da fé, como seu objeto.

3. Demais. – A fé mais se aperfeiçoa pela caridade do que pela esperança, porque a caridade é a forma da fé, como a seguir se dirá. Logo, devia-se introduzir, na definição da fé, a coisa que devemos amar, de preferência à que devemos esperar.

4. Demais. – Uma mesma coisa não deve entrar em gêneros diversos. Ora, substância e argumento, são gêneros diversos sem subalternação. Logo, inconveniente é dizer que é a fé substância e argumento.

5. Demais. – Um argumento manifesta a verdade daquilo a que se aplica. Ora, chama-se aparente ao que é de verdade manifesta. Logo, há uma oposição implicada no dito – argumento das causas que não aparecem. Portanto, a fé está inconvenientemente definida.

Mas, *em contrário*, basta à autoridade do Apóstolo.

SOLUÇÃO. – Muitos dizem que as palavras citadas do Apóstolo não constituem definição da fé. Quem as considerar, porém retamente, verá que encerram tudo o que entra em tal definição, embora não estejam ordenadas em forma de definição. Assim também os filósofos aplicam os princípios dos silogismos, pondo de parte a forma silogística.

E para evidenciá-lo, devemos considerar que, sendo os hábitos conhecidos pelos atos e estes, pelos seus objetos, a fé, sendo hábito, deve ser definida pelo seu ato próprio posto em relação com o seu objeto próprio. Ora, é o ato da fé crer, que como já dissemos, é ato do intelecto determinado a um objeto, por império da vontade. Assim, pois, o ato de fé se ordena, de um lado, ao objeto da vontade, que é o bem e o fim, e, de outro, ao do intelecto, que é a verdade. E sendo a fé uma virtude teologal, como já dissemos, o seu objeto se identifica com o seu fim. Por onde, é necessário que o objeto e o fim da fé se correspondam proporcionalmente. Ora, como já foi dito, a verdade primeira enquanto inevidente e as verdades a que, por causa dela, aderimos constituem o objeto da fé. E deste modo, é necessário que a verdade primeira se comporte, em relação ao ato de fé, como fim, enquanto realiza a essência da realidade não vista. Ora, isto é essencialmente o que esperamos, conforme aquilo do Apóstolo. O que não vemos esperamos. Pois, ver a verdade é possui-la. Mas, ninguém espera o que já tem; pois que a esperança se refere ao que ainda não possuímos como já dissemos.

Assim, pois, a relação entre o ato de fé e o fim o qual é o objeto da vontade, está expressa pelas palavras: E a fé a substância das coisas que se devem esperar. Pois, de ordinário se chama substância à primeira incoação de uma coisa qualquer, e sobretudo, quando no princípio primeiro está contido, virtualmente, tudo quanto dele se segue. Por exemplo, se dissermos que os primeiros princípios indemonstráveis são a substância da ciência, por serem os primeiros elementos, que temos da ciência, esses princípios, que a contêm virtualmente toda. Ora, é deste modo que se diz - é a fé a substância das coisas esperadas, Pois onde a primeira incoação das coisas esperadas, em nós, depende do assentimento da fé, que contém virtualmente tudo o que esperamos. Pois, esperamos que havemos de ser felizes por vermos, com visão plena, a verdade a que aderimos pela fé como é claro pelo que já dissemos antes sobre a felicidade.

Por outro lado, a relação entre o ato de fé e o objeto do intelecto, enquanto objeto da fé, é designada pela expressão: argumento das coisas que não aparecem. E toma-se o argumento, pelo seu efeito. Pois, pelo argumento, a inteligência é levada a aderir a alguma verdade; por onde, à mesma adesão firme do intelecto à verdade da fé que não aparece, chama-se, no caso, argumento. Por isso, outra versão diz - convicção; pois, pela autoridade divina, o intelecto do crente é convencido a assentir ao que não vê.

Quem quiser, pois, reduzir as palavras referidas à forma de definição, poderá dizer: é a fé um hábito da mente, pela qual começa a vida eterna em nós, e que faz a inteligência assentir ao que não aparece. - Por onde, a fé distingue-se de tudo o mais que pertence ao intelecto. Assim, chamando-se - argumento - distingue-se da opinião, da suspeita e da dúvida, pelas quais não é firme a primeira adesão ela inteligência a nada. Quando se diz - Das coisas que não aparecem distingue-se a fé da ciência e do intelecto, que tornam as coisas aparentes. - E enfim, quando se diz - substância das coisas que se devem esperar - distingue-se a fé virtude, da fé comumente considerada, que não se ordena à beatitude esperada.

Quanto a quaisquer outras definições dadas da fé, elas são explicações da que dá o Apóstolo. Assim, Agostinho. É a fé uma virtude pela qual cremos o que não vemos, Damasceno é a fé um consentimento que não indaga. E outros: É a fé uma determinada certeza da alma; sobre objetos ausentes, superior a opinião e inferior a ciência. Ora, todas estas definições se identificam com o dito do Apóstolo: Argumento das coisas que não aparecem. Enfim, a definição de Dionísio - é a fé um fundamento permanente dos crentes, que os faz ter a verdade e, por eles, a manifesta - é a mesma que a referida: substância das coisas que se devem esperar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No texto em questão não se toma substância como gênero generalíssimo, dividido, por oposição, dos outros gêneros. Mas enquanto que, em qualquer gênero, se encontra uma certa semelhança de substância. Assim, ao primeiro, em qualquer gênero, que contém virtualmente, em si, as mais subdivisões dele, se chama substância delas.

RESPOSTÃ À SEGUNDA. – Pertencendo a fé ao intelecto, enquanto imperado pela vontade, há de necessariamente ordenar-se, como ao fim, aos objetos das virtudes por que se a vontade aperfeiçoa. Entre elas está a esperança, como a seguir se dirá. Por onde, na definição da fé inclui-se o objeto da esperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O amor pode recair tanto sobre o visível como sobre o invisível, sobre o presente como sobre o ausente. Por isso, o amável não se adapta à fé tão propriamente como o esperado, porque a esperança recai sempre sobre um objeto ausente e invisível.

RESPOSTA À QUARTA. – A substância e o argumento, enquanto incluídos na definição da fé, não implicam gêneros diversos dela, nem atos diversos. Mas relações diversas de um ato para objetos diversos, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À QUINTA. – O argumento fundado nos princípios próprios de uma verdade fá-la aparente. Mas o fundado na autoridade divina não a torna tal. Ora, é um argumento dessa espécie que entra na definição da fé.

Art. 2 - Se a fé está na inteligência como no sujeito.

O segundo discute-se assim. – Parece que a fé não está no intelecto, como no seu sujeito.

1. – Pois, como diz Agostinho, a fé consiste na vontade dos crentes. Ora, a vontade é uma faculdade diferente do intelecto. Logo, a fé não está no intelecto como no seu sujeito.

2. Demais. – O assentimento da fé, com que cremos alguma verdade, provém da vontade obediente a Deus. Logo, todo o mérito da fé parece fundar-se na obediência. Ora, esta reside na vontade. Portanto, também a fé, que, por conseguinte, não está na inteligência.

3. Demais. – O intelecto ou é especulativo ou prático. Mas, a fé não reside no intelecto especulativo; pois, como não se pronuncia sobre nada a ser evitado ou de que devemos fugir como diz Aristóteles, não é princípio de operação. Ora, é a fé que obra por caridade, no dizer do Apóstolo, Sernelhantemente, não reside no intelecto prático, cujo objeto é a verdade contingente, factível ou agível; pois é o objeto da fé a verdade eterna, como do sobredito se colhe. Logo, a fé não esta no intelecto como no seu sujeito.

Mas, *em contrário*, a fé sucede a visão na pátria, conforme aquilo da Escritura. Nós agora vemos como por um espelho, em enigma; mas, então, face a face. Ora, a visão pertence ao intelecto. Logo, também a fé.

SOLUÇÃO. – Sendo a fé uma virtude, há de o seu ato necessariamente ser perfeito. Ora, a perfeição de um ato procedente de dois princípios ativos exige sejam esses dois princípios perfeitos. Assim, não pode cortar bem senão quem tem arte e uma serra bem disposta para cortar. Ora, a disposição para agir bem, nas potências da alma capazes de tender para termos opostos, é o hábito, como dissemos. Logo, é necessário que o ato procedente de duas potências tais seja perfeito, em virtude de um hábito preexistente em ambas as potências. Ora, como já dissemos crer é ato do intelecto, enquanto movido pela vontade a assentir. Mas esse ato procede da vontade e do intelecto, aos quais é natural aperfeiçoar-se pelo hábito, conforme já dissemos. Logo, é necessário haver algum hábito, tanto no intelecto como na vontade, se deve ser perfeito o ato de fé. Assim como também, para ser perfeito o ato concupiscível, é necessário haver o hábito da prudência na razão, e o da temperança, no concupiscível. Ora, crer é ato imediato do intelecto; pois, o objeto desse ato é a verdade que, propriamente, reside no intelecto. Portanto, é necessário resida no intelecto, como no seu sujeito, a fé, princípio próprio desse ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho considera a fé na acepção de ato de fé, que diz consistir na vontade dos crentes, enquanto que, pelo império da vontade, o intelecto assente às verdades da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não só é necessário seja a vontade pronta a obedecer, mas também há de estar o intelecto bem disposto a seguir o império da vontade. Assim como é necessário esteja o

concupiscível bem disposto para obedecer ao império da razão. Portanto, não só é necessário o hábito da virtude na vontade que impera, mas também no intelecto que assente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé reside no intelecto especulativo como no seu sujeito, conforme é manifesto pelo objeto da mesma. Mas, sendo a verdade primeira objeto da fé, o fim de todos os nossos desejos e de todas as nossas ações, segundo se vê claramente em Agostinho isso nos leva a agir por amor. Assim também o intelecto especulativo, por extensão, torna-se prático, como diz Aristóteles.

Art. 3 - Se a caridade é a forma da fé.

O terceiro discute-se assim – Parece que a caridade não é a forma da fé.

1. – Pois, um ser se especifica pela sua forma. Logo, de coisas que se dividem por oposição, como espécies diversas de um mesmo gênero, uma não pode ser forma de outra. Ora, a fé se divide da caridade, por oposição como espécies diversas da virtude. Logo, a caridade não pode ser forma da fé.

2. Demais. – A forma e o ser ao que ela pertence constituem um mesmo sujeito, porque formam um mesmo ente; absolutamente falando. Ora, a fé reside no intelecto, ao passo que a caridade, na vontade, Logo, a caridade não é a forma da fé.

3. Demais. – A forma é o princípio do ser. Ora, o princípio da crença, no concernente à vontade, parece mais ser obediência que caridade, conforme aquilo do Apóstolo. Para que se obedeça à fé em todas as gentes. Logo, a obediência é mais que a caridade, forma da fé.

Mas, *em contrário*, todo ser obra pela sua forma. Ora, a fé obra pelo amor. Logo, o amor da caridade é a forma da fé.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, atos voluntários se especificam pelo fim, objeto da vontade. Ora, o princípio da especificação de um ser se comporta, nos seres naturais, ao modo de forma. Portanto, a forma de qualquer ato voluntário é, de certo modo, o fim a que ela se ordena. Seja porque se especifica por este: seja também porque o modo da ação há de, por força, corresponder proporcionalmente ao fim. Ora, é manifesto, pelo que já se disse, que o ato de fé se ordena ao objeto da vontade, que é o bem, como ao fim. E o bem, fim da fé, a saber, o bem divino, é o objeto próprio da caridade. Logo, a caridade é considerada forma da fé, enquanto que, por ela, o ato de fé, se aperfeiçoa e informa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chama-se a caridade forma da fé por lhe informar o ato. Pois nada impede seja um mesmo ato informado por diversos hábitos; e portanto, reduzir-se a diversas espécies, numa certa ordem, como dissemos, ao tratarmos em geral dos atos humanos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto à forma intrínseca. Assim, pois, a caridade não é a forma da fé, senão enquanto lhe informa o ato, como dissemos acima.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obediência mesma, como a esperança e qualquer outra virtude, que possa preceder ao ato de fé é informada pela caridade, como a seguir ficará claro. Por onde, a caridade, em si mesma, é posta como forma da fé.

Art. 4 - Se a fé informe pode vir a ser informada e inversamente.

O quarto discute-se assim. – Parece que a fé informe não pode vir a ser informada e inversamente.

1. – Pois, como diz a Escritura quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Ora, a fé informe é imperfeita em relação à informada. Logo, sobrevindo a esta, fica excluída a informe, por não terem um hábito numeradamente o mesmo.

2. Demais. – O morto não pode vir a ser vivo. Ora, a fé informe é morta, conforme aquilo da Escritura, A fé sem obras é morta. Logo, a fé informe não pode vir a ser informada.

3. Demais. – A graça de Deus sobreveniente não tem menos efeito, no fiel, que no infiel. Ora, sobrevindo ao infiel produz-lhe o hábito da fé. Logo, quando sobrevém ao fiel, que antes tinha o hábito da fé informe, também causa nele outro hábito de fé.

4. Demais. – Como diz Boéci os acidentes não podem alterar-se. Ora, é a fé um acidente. Logo, não pode a mesma fé ser, ora, informada e, ora, informe.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura: A fé sem obras é morta - diz a Glosa - pelas quais revivesce. Logo, a fé, antes morta e informe torna-se informada e viva.

SOLUÇÃO. – Várias opiniões houve sobre este assunto. – Uns disseram que o hábito da fé informada é diferente do da informe; mas, sobrevindo a fé informada, desaparece a informe.

E, semelhantemente, ao homem que peca mortalmente, depois de ter a fé informada, sucede outro hábito, o da fé informe, infundido por Deus. Mas não é admissível, que a graça, sobreveniente exclua qualquer dom de Deus; nem, por outro lado, que qualquer dom de Deus seja infundido no homem pelo pecado mortal. - Por isso outros disseram, que a fé informada e a informe tem, certo, hábitos diversos; contudo, sobrevindo a fé informada, não fica eliminado o hábito da fé informe, mas continua coexistindo no mesmo sujeito, com o da fé informada. Mas, também é inadmissível, que o hábito da fé informe venha a ser vão, no que tem a fé informada. - E portanto, devemos dizer, de outro modo, que a fé informada e a informe tem o mesmo hábito. E a razão é que os hábitos se diversificam pelo que essencialmente lhes pertence. Ora, sendo a fé uma perfeição do intelecto, pertence-lhe a ela essencialmente o que pertence ao intelecto. O que porém pertence à vontade não pertence essencialmente à fé, de modo a poder diversificar o hábito desta. Ora, a distinção entre fé informada e informe funda-se no pertencente à vontade, isto é na caridade, e não no pertencente ao intelecto. Logo, a fé informada e a informe não pertencem a hábitos diversos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras do Apóstolo devem aplicar-se ao caso de ser a imperfeição da essência do ser imperfeito. Pois então e necessariamente, a sobreveniência do perfeito exclui o imperfeito; assim, quando tivermos a visão clara ficará excluída a fé, que essencialmente se refere às coisas que não aparecem. Quando porém não é a imperfeição, da essência do ser imperfeito, então, o ser numericamente o mesmo, que era imperfeito, torna-se perfeito. Assim, a puerícia não é essencialmente o homem, e por isso o ser numericamente o mesmo, que era criança, se torna homem. Ora, a informidade não é da essência da fé, pois, existe acidentalmente, como dissemos. Por onde, é a própria fé informe que se torna informada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que constitui a vida do animal, isto é, a alma, forma essencial dele, pertence-lhe por isso, à essência. Por onde, o morto não pode tornar-se vivo, porque diferem entre si especificamente. Ao contrário, o que torna a fé informada ou viva não é da essência dela. Logo, não há símile, no caso aduzido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A graça produz a fé, não somente quando esta começa, inicialmente, a existir no homem, mas também enquanto durar. Pois, como dissemos, Deus sempre opera a justificação do homem assim como o sol sempre opera a iluminação do ar. Por onde, a graça não obra menos, sobrevindo ao fiel, que ao infiel. Pois, em um e outro produz a fé: naquele, confirmando-a e aperfeiçoando-a; neste, causando-a inicialmente. - Ou pode-se dizer que por acidente, isto é, por causa da disposição do sujeito, é que a graça não causa a fé no crente. Assim como, ao contrário, o pecado mortal não priva da fé aquele que a perdeu por um pecado mortal precedente.

RESPOSTA À QUARTA. – A fé, em si mesma, não se muda, por tornar-se de informada, informe; mas se muda o sujeito dela, que é a alma. Pois esta às vezes tem a fé sem a caridade e outras, com a caridade.

Art. 5 - Se é a fé uma virtude.

O quinto discute-se assim. – Parece que não é a fé uma virtude.

1 – Pois, a virtude, tornando bom quem a possui, como diz o Filósofo, ordena para o bem. Ora, a fé ordena para a verdade. Logo, não é virtude.

2. Demais. – Mais perfeita é a virtude infusa, que a adquirida. Ora, a fé, pela sua imperfeição, não é considerada virtude intelectual adquirida, segundo claramente o diz o Filósofo. Logo, com maior razão, não pode ser considerada virtude infusa.

3. Demais. – A fé informada e a informe são da mesma espécie, como já se disse. Ora, a informe não é virtude, por não ter conexão com as demais virtudes. Logo, também não o é a fé informada.

4. Demais. – A graça gratuita e o fruto distinguem-se das virtudes. Ora, a fé está enumerada entre as graças gratuita e também entre os frutos. Logo, não é a fé uma virtude.

Mas, *em contrário*, o homem se justifica pelas virtudes; pois, a justiça é a virtude total, como diz Aristóteles. Ora, o homem se justifica pela fé, no dizer da Escritura: Justificados pois pela fé, tenhamos paz, etc. Logo, é a fé uma virtude.

SOLUÇÃO. –Como do sobredito resulta, a virtude humana torna bom o ato humano. Por onde, todo hábito, que for sempre princípio de atos bons, pode considerar-se como virtude humana. Ora, tal hábito é a fé informada. Pois, sendo crer um ato do intelecto, que assente à verdade, por império da vontade, duas condições se requerem para esse ser perfeito. Uma, que o intelecto tenda infalivelmente para o seu bem, que é a verdade; outra, que infalivelmente se ordene ao fim último, por causa do qual a vontade assente à verdade. Ora, ambos esses elementos se encontram na fé informada. Pois, é da essência mesma da fé, que o intelecto seja sempre levado para a verdade, pois a fé não é susceptível de falsidades como já estabelecemos. Ora, pela caridade, que informa a fé, a alma tem uma vontade que se ordena infalivelmente para um fim bom. Logo, é virtude a fé informada.

A fé informe, porém não é virtude, porque, embora tenha o ato de fé informe a perfeição devida, por parte, do intelecto, não a tem contudo por parte da vontade. Assim como se a temperança existisse no concupiscíel, e não existisse no racional a prudência, não seria a temperança virtude como já dissemos. Porque o ato de temperança exige um ato de razão e outro do concupiscível, assim como o ato de fé exige o ato da vontade e o do intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A verdade, em si mesma, é o bem do intelecto, pois é a perfeição dele. Por onde, enquanto que pela fé, o intelecto é determinado para o verdadeiro, a fé se

ordena para um certo bem. Mas ulteriormente, enquanto informada pela caridade, também se ordena para o bem, como objeto da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé de que fala o Filósofo se apoia na razão humana que não conclui necessariamente e é susceptível de falsidade. Por onde, essa fé não é virtude. Ao contrário, a fé de que tratamos, funda-se na verdade divina infalível e portanto, não é susceptível de falsidade. Portanto, tal fé pode ser virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. –A fé informada e a informe não diferem especificamente, como se pertencessem a espécies diversas. Diferem porém como, na mesma espécie, o perfeito, do imperfeito. Por onde, a fé informe, sendo imperfeita, não realiza perfeitamente a essência da virtude, pois, a virtude é uma certa perfeição, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À QUARTA. – Certos ensinam, que a fé, enumerada entre as graças gratuitas, é a fé informe. – Mas não é esta opinião fundada, porque as graças gratuitas, no caso enumeradas, não são comuns a todos os membros da Igreja. Donde o dizer o Apóstolo: Há repartição de graças; e ainda: a um é dado isto, a outro, aquilo. Ora. a fé informe é comum a todos os membros da Igreja; porque o ser informe não lhe pertence à substância, enquanto dom gratuito. Por onde, devemos dizer que fé, no caso vertente, deve ser tomada por alguma excelência dela, por exemplo, pela constância, como diz a Glosa, ou pela linguagem da fé. Por outro lado, é a fé considerada como fruto, enquanto o seu ato produz certo deleite, em razão da certeza. Por isso, quando o Apóstolo numera os frutos, a Glosa explica que é a fé a certeza do invisível.

Art. 6 - Se é a fé uma só.

O sexto discute-se assim. – Parece que não é uma só a fé.

1. –Pois, assim como é a fé um dom de Deus, conforme diz o Apóstolo, assim também a sabedoria e a ciência são enumeradas entre os dons de Deus, consoante à Escritura. Ora, a sabedoria e a ciência diferem, por versar aquela sobre o eterno e esta, sobre o temporal, como está claro em Agostinho. Ora; versando a fé sobre o eterno e também sobre certas coisas temporais, resulta que a fé não é uma só, mas consta de partes.

2. Demais. –A confissão é um ato de fé, como já se disse. Ora, nem todos confessam uma mesma fé; assim, o que nós confessamos como realizado, os antigos padres confessavam como futuro, conforme está claro nas Escrituras: Eis que uma virgem conceberá. Logo, não é só uma a fé.

3. Demais. –É a fé comum a todos os fiéis de Cristo. Ora, um mesmo acidente não pode existir em diversos sujeitos. Logo, nem todos podem ter a mesma fé.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Um Senhor, uma fé.

SOLUÇÃO. – Considerada como hábito, a fé pode ser tomada em dupla acepção. Primeiro, em relação ao objeto, havendo então uma só fé. Pois, é o objeto formal da fé a verdade primeira, aderindo à qual cremos tudo o que a fé contém. Noutra acepção, relativamente ao sujeito; e então a fé se diversifica com a diversidade dos sujeitos. Ora, é manifesto, que a fé, como qualquer outro hábito, se especifica pela razão formal do objeto, mas se individua pelo sujeito. Portanto, considerada como hábito, pelo qual cremos, é especificamente una e numericamente, diferente, nos diversos sujeitos. - Considerada porém como aquilo em que cremos, embora diversas as suas verdades, acreditadas comumente por todos, contudo todas se reduzem a uma só.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que a fé propõe de temporal não lhes pertence ao objeto, senão ordenadamente a algo de eterno, que é a verdade primeira, como já se disse. Logo, a mesma fé se refere ao temporal e ao eterno, ao contrário do que se dá com a sabedoria e a ciência, que consideram o temporal e o eterno conforme a essência própria de um e outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A diferença assinalada entre o pretérito e o futuro não provém de qualquer diversidade existente no objeto da fé, mas nas relações diversas dos crentes para com a mesma verdade crida como também já se estabeleceu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à diversidade numérica da fé.

Art. 7 - Se é a fé a primeira das virtudes.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não é a fé a primeira das virtudes.

1 – Pois, aquilo do Evangelho - A vós outros, amigos meus, vos digo - diz a Glosa: a fortaleza é o fundamento da fé. Ora, o fundamento é anterior aquilo que funda. Logo, não é a fé a primeira das virtudes.

2. Demais. – Aquilo da Escritura - Não queiras imitar - diz a Glosa, que a esperança serve de introdução à fé. – Ora, a esperança é uma virtude como a seguir se dirá. Logo, não é a fé a primeira das virtudes.

3. Demais. – Como já se disse, o intelecto do crente se inclina a assentir às verdades da fé, por obediência a Deus. Ora, também a obediência é uma virtude. Logo, não é a fé a primeira das virtudes.

4. Demais. – Não a fé informe é o fundamento, mas a informada, como diz a Glosa a um lugar da Escritura. Ora, é a fé informada pela caridade, como já se disse. Logo, pela caridade é que a fé vem a ser o fundamento. Portanto, é a caridade mais que a fé, fundamento; pois, o fundamento é a primeira parte do edifício. Por consequência, há de ter prioridade sobre a fé.

5. Demais. – Pela ordem dos atos se intelige a dos hábitos. Ora, no ato da fé, o ato da vontade, aperfeiçoado pela caridade, precede ao do intelecto, que a fé aperfeiçoa, como causa, que precede o efeito. Logo, a caridade precede à fé e, portanto, esta não é a primeira das virtudes.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo que é a fé a substância das causas que se devem esperar. Ora, a substância vem, por essência, em primeiro lugar. Logo, é a fé a primeira das virtudes.

SOLUÇÃO. –De dois modos pode uma coisa ser primeira que outra: por essência ou por acidente. Ora, por essência, é a fé a primeira das virtudes. Pois, sendo o fim o princípio das ações como já dissemos, hão de necessariamente as virtudes teologais, cujo objeto é o fim último, ter prioridade sobre as outras virtudes. Ora, em si mesmo, é necessário resida o fim último no intelecto, antes de estar na vontade; pois, a vontade não quer nada senão depois de apreendido pelo intelecto. Ora, está o último fim na vontade pela esperança e pela caridade, e no intelecto, pela fé. Por onde é necessariamente, é a fé a primeira de todas as virtudes, porque o conhecimento natural não pode alcançar a Deus, enquanto objeto da beatitude, para o qual tendem a esperança e a caridade.

Acidentalmente, porém, qualquer virtude pode ter prioridade sobre a fé; mas, uma causa acidental tem prioridade acidental. Ora, é próprio dessa causa remover o obstáculo, como está claro no Filósofo. E por aí, certas virtudes podem ser consideradas acidentalmente como anteriores à fé, por removerem os obstáculos à crença. Assim, a fortaleza remove o temor desordenado, que impede a fé; a humildade, por seu lado, a soberba, que leva o intelecto à recusa de submeter-se à verdade da fé. E o mesmo pode

dizer-se de certas outras virtudes, embora não sejam verdadeiramente tais, senão pressuposta a fé, como se vê claramente em Agostinho.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança não pode levar, universalmente, a fé. Pois, não se pode ter esperança na eterna beatitude, se não é esta crida como possível, pois o impossível não constitui objeto da esperança, segundo do sobredito se colhe. Mas pela esperança pode alguém ser levado a perseverar na fé ou a ela aderir firmemente; e neste sentido se diz que a esperança conduz à fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obediência é susceptível de dupla acepção. - Às vezes implica a inclinação da vontade a cumprir os mandamentos divinos. E então, não é uma virtude especial, mas se acha geralmente incluída em todas as virtudes, porque todos os atos virtuosos se compreendem nos preceitos da lei divina, como já se disse. E neste sentido a obediência é necessária à fé. - Noutro sentido, a obediência pode ser considerada como implicando uma certa inclinação o cumprir os mandamentos, enquanto tem a natureza de débito. E então a obediência é uma virtude especial e faz parte da justiça; pois, dá o devido ao superior, obedecendo-lhe. Segue-se então, neste sentido, à fé, que manifesta ao homem que Deus é um superior a quem devemos obedecer.

RESPOSTA À QUARTA. – A essência do fundamento não somente exige tenha prioridade, mas também que seja conexo às outras partes do edifício. Pois fundamento não seria se com ele não estivessem coesas as outras partes. Ora, a conexão espiritual do edifício se realiza pela caridade, conforme a Escritura: Sobre tudo isto, revesti-vos da caridade, que é o vínculo da perfeição. Logo, a fé não pode, sem a caridade, ser fundamento; mas isso não implica seja a caridade anterior à fé.

RESPOSTA À QUINTA – O ato de vontade é pré-exigido à fé; não porém o ato da vontade informado pela caridade. Pois tal ato pressupõe a fé; porque a vontade não pode tender para Deus com perfeito amor, se o intelecto não tiver fé reta relativamente a ele.

Art. 8 - Se é mais certa a fé que a ciência e as outras virtudes intelectuais.

Parece que não é mais certa a fé, que a ciência e as outras virtudes intelectuais.

1. –Pois, a dúvida se opõe à certeza; portanto, está mais certo quem pode duvidar menos, assim como é mais branco o que tem menos mistura de preto. Ora, o intelecto, a ciência e também a sapiência não tem dúvida a respeito dos seus objetos. O crente, porém, pode, às vezes, padecer um movimento de dúvida e duvidar das verdades da fé. Logo, não é mais certa a fé que as virtudes intelectuais.

2. Demais. –A visão é mais certa que a audição. Ora, a fé é pelo ouvido, como diz o Apóstolo mas o intelecto, a ciência e a sapiência implicam uma certa visão intelectual. Logo, mais certa é a ciência ou o intelecto, que a fé.

3. Demais. –Quanto mais perfeição há no que pertence ao intelecto, tanto maior certeza existe. Ora, o intelecto é mais perfeito que a fé, pois, por esta é que se chega aquele, conforme a Escritura. Se não crerdes não entendereis, segundo outra letra. E também Agostinho diz, que pela ciência e fortifica a fé. Logo, mais certa é a ciência ou o intelecto, que a fé.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Quando ouvindo-nos, isto é, pela fé, recebestes de nós outros a palavra de Deus, vós a recebestes, não como palavra de homens, mas (segundo é verdade) como

palavra de Deus, Ora, nada é mais certo que a palavra de Deus. Logo, a ciência não é mais certa que a fé, nem nenhuma outra virtude intelectual.

SOLUÇÃO. –Como já dissemos, duas das virtudes intelectuais, a prudência e a arte, versam sobre o contingente. Ora, a fé tem prioridade sobre elas, quanto à certeza, em razão da sua matéria, que são as verdades eternas, não susceptíveis de mudança. Quanto às três outras virtudes intelectuais - a sapiência, a ciência e o intelecto - elas versam sobre o necessário como já dissemos. Devemos, porém, saber, que a sapiência, a ciência e o intelecto tem dupla acepção: enquanto consideradas pelo Filósofo virtudes intelectuais; e enquanto dons do Espírito Santo. Ora, na primeira acepção, devemos admitir que a certeza pode ser considerada à dupla luz. Primeiro, na sua causa; assim, dizemos ser mais certo o que tem causa mais certa. E a esta luz é mais certa a fé, que as três virtudes referidas, porque se funda na verdade divina, ao passo que estas, na razão humana. À outra luz podemos considerar a certeza relativamente ao sujeito. E então dizemos que é mais certo o que o intelecto humano apreende mais plenamente. Ora, deste modo, são as verdades da fé superiores ao intelecto humano, e não, as que são do alcance das três sobretidas virtudes. Por onde, a esta luz, é a fé menos certa. Mas uma coisa é julgada, absolutamente, quando se lhe considera a causa; e acidentalmente, quando se leva em conta a disposição do sujeito.

Donde, absolutamente considerada, é mais certa a fé; ao passo que as outras virtudes são mais certas acidentalmente, isto é, em relação a nós. Semelhantemente, consideradas as três virtudes referidas, como dons da vida presente, estão para a fé como para o princípio que pressupõem. Por onde, ainda por este lado é mais certa a fé que elas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A dúvida em questão não se funda na fé, mas em nós, por não podermos alcançar plenamente as verdades da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. –Todas as condições iguais, a vista é mais certa que o ouvido; mas se aquele, de quem ouvimos, tem uma vista, que excede muito a capacidade da nossa, então o ouvido é mais certo que a vista, Assim, quem tiver pouca ciência se certificará mais, ouvindo um sábio, do que pelas verdades vistas pela razão própria. E com maior razão, o homem mais se certificará ouvindo a Deus, que não pode se enganar, apoiando-se no que vê com a sua razão própria, susceptível de engano.

RESPOSTA À TERCEIRA. –A perfeição do intelecto e da ciência excede o conhecimento da fé, por ter maior clareza, não porém por ter mais certa a adesão. Pois, toda a certeza do intelecto ou da ciência, enquanto dons, procede da certeza da fé, assim como a do conhecimento, das conclusões, da certeza dos princípios. Enquanto porém virtudes intelectuais, a ciência, a sapiência e o intelecto se apoiam na luz natural da razão, que não tem a certeza da palavra de Deus, em que se baseia a fé.

Questão 5: Dos que tem a Fé.

Em seguida devemos tratar dos que tem a fé.

E nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se nem o anjo, nem o homem, na sua condição primitiva, tinham fé.

O primeiro discute-se assim. –Parece que nem o anjo, nem o homem, na sua condição primitiva, tinham fé.

1. –Pois, como diz Hugo de S. Victor, não tendo o homem olhos contemplativos, não pode ver a Deus nem o que em Deus existe. Ora, o anjo, no estado da sua condição primitiva, antes da confirmação ou da queda, não tinha vista contemplativa, pois, via as coisas no verbo, como diz Agostinho. Semelhantemente, o primeiro homem, no estado de inocência, parece tinha os olhos abertos à contemplação, conforme Hugo de S. Victor, nas suas Sentenças. O homem, diz, no seu primitivo estado, conhecia o seu Criador, não por um conhecimento exterior alcançado só por ouvir dizer, mas antes, pelo que ministra a inspiração interior; não, ao modo por que, nesta vida, os crentes buscam pela fé, a Deus ausente, mas como, então, era visto, mais manifestamente, ela presença da contemplação. Logo, nem o homem nem o anjo tinham fé, no estado da condição primitiva.

2. Demais. –O conhecimento da fé é enigmático e obscuro, conforme a Escritura: Nós agora vemos como por um espelho, em enigmas. Ora, no estado da condição primitiva, nenhuma obscuridade havia no homem nem no anjo, porque a obscuridade é pena do pecado. Logo, a fé, no estado dessa condição, não podia existir nem no homem nem no anjo.

3. Demais. –O Apóstolo diz: a fé é pelo ouvido. Ora, como no estado primitivo da sua condição, nem o anjo nem o homem podiam ouvir nada de outrem, não havia lugar para a fé. Logo, neste estado, não tinha fé nem o homem nem o anjo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: é necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus, e que é remunerador dos que o buscam. Ora, o anjo e o homem, na sua condição primitiva, achavam-se em estado de se chegar a Deus. Logo, não tinham fé.

SOLUÇÃO. –Certos dizem, que os anjos, antes da confirmação e da queda, e os homens, antes do pecado, não tinham fé por gozarem então da contemplação clara das coisas divinas. Mas é a fé argumento das causas, que não aparecem, segundo o Apóstolo; e cremos, pela fé, o que não vemos, no dizer de Agostinho. Por onde, exclui a fé, por essência, só aquela clareza que torna aparente ou visto o objeto sobre que principalmente recai. Ora, é o objeto principal da fé a verdade primeira, cuja visão, que sucede à fé, nos torna felizes. Portanto, não tendo o anjo, antes da confirmação, nem o homem, antes do pecado, a beatitude pela qual vissem a Deus por essência, é manifesto que não tinham conhecimento tão claro que excluísse a fé, na sua essência. Portanto, o não terem fé não podia ser senão por lhes ser completamente desconhecido o objeto da mesma. Porém se o homem e o anjo foram criados no estado de pura natureza, como certos dizem, talvez se pudesse admitir que não tinham fé, nem este, antes da confirmação, nem aquele, antes do pecado. Pois, é o conhecimento da fé superior ao natural que, não só o homem, mas também o anjo tem de Deus.

Ora, já estabelecemos, na Primeira Parte, que o homem e o anjo foram criados com o dom da graça. Portanto, é necessário admitir-se que, pela graça recebida e ainda não consumada, tinham uma certa

incoação da felicidade esperada. Pois esta, começa na vontade pela esperança e pela caridade e no intelecto, pela fé como já dissemos. Logo, devemos concluir, que tanto o anjo, antes da confirmação, como o homem, antes do pecado, tinham fé.

É preciso entretanto notar-se, que o objeto da fé tem um elemento quase formal, que é a verdade primeira, superior a todo conhecimento natural da criatura; e outro, material, como aquilo a que assentimos, aderindo à verdade primeira. Quanto ao primeiro destes elementos, a fé existe comumente em todos os que tem conhecimento de Deus, mas ainda não alcançaram a felicidade futura, unindo-se à verdade primeira. Quanto porém às verdades propostas para serem materialmente cridas, certos acreditam o que outros sabem claramente, mesmo no estado da vida presente como já dissemos. E assim sendo, também podemos dizer que o anjo, antes da confirmação, e o homem, antes do pecado, tiveram conhecimento claro de certos aspectos dos mistérios divinos, que agora só podemos conhecer, crendo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora as palavras de Hugo de S. Victor sejam magistrais e tenham a força da autoridade, podemos, contudo dizer, que a contemplação incompatível com a necessidade da fé é a da pátria, onde será a verdade sobrenatural vista por essência. Ora, esta visão não tinha o anjo, antes da confirmação, nem o homem, antes do pecado. A contemplação deles, porém, era mais alta que a nossa; pois, aproximando-se, por ela, mais de Deus, podiam conhecer mais verdades, manifestamente, sobre os divinos efeitos e os mistérios, do que podemos nós. Portanto, não existia neles fé com que buscassem a Deus ausente, como nós buscamos; pois Deus lhes era presente pelo lume da sabedoria, mais que a nós, embora nem a eles fosse de tal modo presente como o é aos bem aventurados pelo lume da glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. –No estado da condição primitiva do homem ou do anjo não havia a obscuridade da culpa nem ao da pena. Havia porém no intelecto humano ou angélico, uma certa obscuridade natural, pela qual toda criatura é treva comparada à imensidade da luz divina. Ora, tal obscuridade basta para existir, em essência, a fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. –No estado da condição primitiva, o homem não ouvia a ninguém que exteriormente lhe falasse, senão a Deus inspirando interiormente. Assim também os profetas ouviam, conforme aquilo da Escritura. Ouvirei o que o Senhor Deus me falar.

Art. 2 - Se os demônios tem fé.

O segundo discute-se assim. – Parece que os demônios não tem fé.

1 – Pois, como diz Agostinho, a fé consiste na vontade dos crentes, Ora, boa é a vontade pela qual queremos crer em Deus. Não havendo porém nos demônios nenhuma vontade deliberadamente boa, como já se disse, resulta que neles não há fé.

2. Demais. –É a fé um dom da graça divina, segundo a Escritura. Pela graça é que sois salvos, mediante a fé, porque é um dom de Deus. Ora, os demônios perderam os dons gratuitos, pelo pecado, como diz a Glosa àquilo da Escritura: Eles põem os olhos nuns deuses estrangeiros e gostam do bagaço das uvas. Logo, a fé não subsistiu nos demônios, depois do pecado.

3. Demais. –A infidelidade é considerada o mais grave dos pecados, como claramente o diz Agostinho sobre aquilo da Escritura: Se eu não viera e não lhes tivera falado, não teriam eles pecado ; mas agora não tem desculpa no seu pecado. Ora, certos homens cometem o pecado de infidelidade. Portanto, se

os demônios tivessem fé, certos homens cometeriam um pecado mais grave que o deles, o que é inadmissível. Logo, os demônios não tem fé.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Os demônios creem e estremecem.

SOLUÇÃO. –Como já dissemos, o intelecto de quem crê assente no objeto em que crê, não por que o veja, em si mesmo, ou pela resolução aos primeiros princípios intuitivos, mas por império da vontade. Ora, de dois modos pode a vontade mover o intelecto a assentir. Primeiro, pela ordenação dela para o bem, e então crer é ato louvável. De outro modo, por ficar o intelecto convencido, de maneira a julgar que deve crer naquilo que foi dito, embora não esteja convencido da evidência disso. Tal o caso do profeta, que prenunciasse, em nome de Deus, um acontecimento futuro e mostrasse um sinal, ressuscitando um morto. Então esse sinal convenceria o intelecto, de quem o visse, que manifestamente conheceria a predição como vinda de Deus, que não mente, embora não fosse tal acontecimento do futuro evidente em si mesmo. Portanto, não ficaria desse modo, eliminada a fé, na sua essência. Por onde, devemos concluir, que dos fiéis é a fé louvável ao primeiro modo, pelo qual não existe nos demônios, em que só do segundo modo existe. Pois veem muitos indícios manifestos por onde percebem que a doutrina da Igreja vem de Deus, embora não vejam as verdades mesmas que a Igreja ensina, por exemplo, que Deus é trino e uno e outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A fé, nos demônios, é de certo modo, forçada pela evidência dos sinais. Por onde, o que creem não lhes redunda em mérito para a vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A fé que é dom da graça inclina o homem a crer, por algum desejo do bem, embora informe. Por onde, a fé, nos demônios, não é dom da graça, pois ao contrário, são forçados a crer pela perspicácia do intelecto natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. –O que desagrada aos demônios é serem compelidos a crer nos sinais da fé, tão evidente são eles. Portanto, o que creem de nenhum modo lhes diminui a malícia.

Art. 3 - Se o herético, que não crê num artigo de fé, pode ter fé informe nos outros.

O terceiro discute-se assim. –Parece que o herético, que não crê num artigo de fé, pode ter fé informe nos outros.

1. –Pois, o intelecto natural do herético não é mais potente que o do católico. Ora, este, para crer em qualquer artigo de fé, precisa ser ajudado pelo dom da mesma. Logo, também os heréticos não podem, sem o dom da fé informe, crer em nenhum artigo de fé.

2. Demais. –Assim como a fé contém muitos artigos, assim também uma mesma ciência, por exemplo, a geometria, abrange muitas conclusões. Ora, qualquer pode ter a ciência de certas conclusões geométricas, ignorando as outras. Logo, também pode ter fé em uns artigos, e não em outros.

3. Demais. –Assim como o homem obedece a Deus, para crer em certos artigos, assim também, para observar os mandamentos da lei. Ora, pode ser obediente em relação a uns mandamentos e não, a outros. Logo, pode ter fé nuns artigos e não, em outros.

Mas, *em contrário*. –Assim como um pecado mortal contraria a caridade, assim descrer num artigo contraria à fé. Ora, a caridade não subsiste no homem depois do pecado mortal. Logo, nem a fé, em quem não crê num artigo.

SOLUÇÃO. –O herético, que descrê um artigo, não tem o hábito da fé informada, nem o da informe. E a razão é que a espécie de qualquer hábito depende da razão formal do objeto, a qual, desaparecida, a espécie do hábito não pode subsistir. Ora, é o objeto formal da fé a verdade primeira manifestada pelas Sagradas Escrituras e pela doutrina da Igreja. Por onde, quem quer que não adira, como a uma regra infalível e divina, à doutrina da Igreja, procedente da verdade primeira manifestada pela Sagrada Escritura, não tem o hábito da fé. Aceita, porém as verdades da fé de modo diferente do que, por ela as aceitaria. Assim como quem admitisse mentalmente alguma conclusão, sem lhe conhecer o meio por que é demonstrada, manifestamente não tem dela a ciência, mas só a opinião. Ora, é claro que quem adere à doutrina da Igreja, como à regra infalível, assente a, tudo o que a Igreja ensina. Do contrário, se, do que ela ensina, aceitasse como lhe apraz, umas coisas e não, outras, já não aderiria a essa doutrina, como à regra infalível, mas à vontade própria. E assim é manifesto que o herético descrendo pertinazmente um artigo, não está disposto a seguir em tudo a doutrina da Igreja; se porém, não houver pertinácia, já não é herético, mas apenas errado. Por onde, é claro que tal herético, em relação a um artigo, não tem fé nos outros, mas uma certa opinião fundada na vontade própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O herético não admite os artigos de fé, em relação aos quais não erra, como os admite o fiel, isto é, aderindo absolutamente à verdade primeira, para possuir a qual o homem precisa ser ajudado pelo hábito da fé, Mas, as admite por vontade e juízo próprios.

RESPOSTA À SEGUNDA. –As diversas conclusões de uma mesma ciência são provadas por meios diversos, dos quais um pode ser conhecido sem o serem os outros. Por isso podemos conhecer certas conclusões de uma ciência sem conhecer as outras. Mas a todos os seus artigos a fé adere por um só meio, a saber, por causa da verdade primeira que nos é a proposta pela Escritura, conforme à doutrina da Igreja, entendidas retamente. Logo, quem rejeita esse meio carece totalmente da fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Preceitos diversos de lei podem referir-se a motivos diversos próprios e próximos, e então, um pode ser observado sem os outros; ou, a um motivo primeiro, que é obedecer a Deus perfeitamente. Ora, deste se afasta quem transgride um preceito, conforme a Escritura. Quem faltar em um só ponto faz-se réu de ter violado todos.

Art. 4 - Se pode um ter maior fé que outro.

O quarto discute-se assim. – Parece que não pode um ter maior fé que outro.

1 – Pois, um hábito depende quantitativamente do seu objeto. Ora, quem tem fé crê em todas as verdades dela, porque, se não crê em alguma, perde totalmente a fé, como já se disse. Logo, parece que não pode um ter maior fé que outro.

2. Demais. –O que está no lugar supremo não é susceptível de mais nem de menos. Ora, a fé, por essência, está em supremo lugar, pois, para tê-la, deve o homem aderir à primeira verdade, acima de tudo. Logo, não é a fé susceptível de mais e de menos.

3. Demais. – A fé desempenha, no conhecimento, quanto à ordem da graça, o mesmo papel que o intelecto, faculdade dos princípios, no conhecimento natural, porque os artigos da fé são os princípios primeiros do conhecimento, na ordem da graça, como do sobredito resulta. Ora, o intelecto, faculdade dos princípios, a tem igualmente todos os homens. Logo, também a fé hão de tê-la igualmente todos os fiéis.

Mas, *em contrário*. –Onde quer que haja pequeno e grande há de também haver maior e menor. Ora, na fé há grande e pequeno; pois, diz o Senhor a Pedro: Homem de pouca fé, porque duvidastes? E à mulher: Ó mulher, grande é a tua fé. Logo pode a fé ser maior em um que em outro.

SOLUÇÃO. –Como já dissemos, um hábito pode quantitativamente ser considerado à dupla luz: quanto ao seu objeto e quanto à participação do sujeito. - Ora, o objeto da fé pode ser considerado sob dois aspectos: quanto à sua razão formal e quanto ao materialmente proposto para ser crido. Quanto ao seu objeto formal, ele é uno e simples, a saber, a verdade primeira, como já se disse. E assim, por este lado, a fé não se diversifica nos seus crentes, mas é especificamente a mesma em todos, como já dissemos. Ao contrário, o que é materialmente proposto para ser crido é múltiplo e susceptível, explicitamente, de mais ou menos. E sendo assim, pode um homem crer, explicitamente, em mais verdades, que outro e, portanto, ter maior fé, conforme a maior explicitação dela. - Considerada porém a fé na participação do sujeito, o mesmo pode se dar, de dois modos, porque o ato de fé procede tanto do intelecto como da vontade. como já dissemos. Portanto, pode-se dizer que um tem maior fé que outro quer por ter o intelecto maior certeza e segurança, quer por ter a vontade mais pronta, devota ou confiante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem descrê pertinazmente alguma verdade de fé não tem o hábito da mesma, que tem, ao contrário, quem, não crendo em todas explicitamente, está contudo pronto a crê-las. E deste modo, quanto ao objeto, tem fé maior que outro quem crê explicitamente em mais artigos, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É da essência da fé antepor a verdade primeira a todas as outras. Contudo, dos que a antepõem a tudo o mais, uns se lhe sujeitam mais certa e devotamente que outros. E por aí tem fé maior que outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. –O intelecto dos princípios resulta da natureza humana como tal, que existe igualmente em todos. Ao passo que é a fé um dom da graça, que em todos não existe, igualmente. Logo, o caso não é o mesmo. – E, contudo conforme a maior capacidade do intelecto, um conhece mais a virtude dos princípios, que outro.

Questão 6: Da causa da Fé.

Em seguida devemos tratar da causa da fé.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se é a fé infundida no homem por Deus.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é a fé infundida no homem por Deus.

1. –Pois, como diz Agostinho pela ciência gera-se, nutre-se, defende-se e fortifica-se em nós a fé. Ora, o que é gerado em nós pela ciência parece, antes, adquirido que infuso. Logo, não temos fé por infusão divina.

2. Demais. –O que o homem alcança, ouvindo e vendo, considera-se como adquirido por ele. Ora, ele adquire a fé vendo os milagres e ouvindo doutrina da mesma, conforme diz a Escritura: Conheceu o pai ser aquela mesma hora em que Jesus lhe dissera : Teu filho vive. E creu ele, e toda a sua casa ainda: a fé é pelo ouvido. Logo, tem a fé por aquisição.

3. Demais. –O que lhe está ao alcance da vontade o homem pode adquirir. Ora, a fé depende da vontade de quem crê, como diz Agostinho. Logo, podemos adquiri-la.

Mas, *em contrário*, a Escritura pela graça é que sois salvo mediante a fé, e isto não vem de vós porque é um dom de Deus.

SOLUÇÃO. –Duas condições exige a fé: ser-nos proposto o que devemos crer, para crermos explicitamente; e o assentimento ao que nos é proposto.

Pela primeira condição ela vem necessariamente de Deus. Pois, as verdades da fé, excedendo a razão humana, não são susceptíveis de contemplação pelo homem, se Deus não as revelar. Ora, a certos, como aos Apóstolos e aos profetas, Deus as revelou imediatamente; a outros, as propõe mediante pregadores da fé, como o diz a Escritura: Como pregarão eles se não forem enviados?

Em relação à segunda, isto é, ao assentimento do homem às verdades da fé, podemos considerar-lhe dupla causa. Uma inducente à fé, exteriormente, como um milagre presenciado ou a persuasão de uma pessoa, que leva a ter fé. Nem uma nem outra, porém, é causa suficiente, pois, dos que veem um mesmo milagre e dos que ouvem a mesma pregação, uns creem e outros, não. Portanto, é preciso admitir-se outra causa interior, que mova o homem, de dentro, a assentir nas verdades da fé. E essa os Pelagianos consideravam como sendo só o livre arbítrio. E diziam, por isso, que o início da fé está em nós, pois por nós mesmos nos preparamos a assentir às verdades dela. Porém a consumação da fé vem de Deus, que nos propõe o que devemos crer. Mas esta doutrina é falsa. Porque, o homem, assentindo nas verdades da fé, eleva-se acima da sua natureza, o que não pode se dar senão por um princípio sobrenatural, que move de dentro e que é Deus. Logo, a fé, quanto ao assentimento, que é o principal, no ato da mesma, vem de Deus, movendo interiormente, pela graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –A ciência que obra a modo de persuasão exterior, gera e nutre a fé. Mas, a causa principal e própria da fé é a que move, interiormente, a assentir.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A objeção feita também procede, quanto à causa, que propõe exteriormente as verdades da fé, ou que persuade a crer por palavras ou obras.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Crer depende, sem dúvida, da vontade do crente. Mas, é necessário seja a sua vontade preparada pela graça de Deus, para poder elevar-se ao que lhe excede à natureza, como já dissemos.

Art. 2 - Se é a fé informe um dom de Deus.

O segundo discute-se assim. – Parece que a fé informe não é um dom de Deus.

1. –Pois, como diz a Escritura; as obras de Deus são perfeitas, Ora, a fé informe é imperfeita. Logo, não é obra de Deus.

2. Demais. –Assim como se chama disforme a um ato que não tem a forma devida, assim também informe se chama à fé sem a devida forma. Ora, o ato disforme do pecado não vem de Deus como já se disse. Logo, também de Deus não vem a fé informe.

3. Demais. –Deus cura totalmente a quem cura, conforme a Escritura. Se recebe um homem a circuncisão em dia de sábado, por não se violar a lei de Moisés, porque vos indignais vós de que eu em dia de sábado curasse a todo um homem? Ora, pela fé o homem se cura da infidelidade. Logo, quem quer que receba de Deus o dom da fé fica imediatamente purificado de todos os pecados. Mas, isto não se opera senão pela fé informada. Portanto, só a fé informada é dom de Deus, com exclusão da fé informe.

Mas, *em contrário*, uma certa Glosa diz: a fé sem a caridade é que é um dom de Deus. Ora, esta é informe. Logo, a fé informe é um dom de Deus.

SOLUÇÃO. – A informidade é uma privação. Ora, devemos atender a que a privação respeita umas vezes, à essência específica; outras, não, mas sobrevém ao ser já constituído na sua espécie própria. Assim, a privação do equilíbrio devido dos humores concerne à essência mesma específica da doença; ao contrário, a obscuridade não pertence à essência específica mesma do que é diáfano, mas lhe sobrevém. Ora, quando se determina a causa de um ser, entendemos assinalá-la relativamente à espécie própria do mesmo. Por onde, o que não pode ser considerado causa da privação também não o pode, do ser a que a privação diz respeito especificamente. Assim, não pode ser considerada causa da doença a que não o é do desiquilíbrio dos humores. Pode, contudo ser considerada causa da diafaneidade o que não o é da obscuridade, que não concerne à essência específica daquela. Ora, a informidade da fé não lhe respeita à essência específica, pois informe se chama à fé a que falta uma certa forma exterior, como já dissemos. Por onde, a causa da fé informe é a causa da fé em si mesma considerada. E essa é Deus, segundo já foi dito. Donde se conclui ser a fé informe um dom de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a fé informe não tenha, absolutamente falando, a perfeição da virtude, é perfeita, contudo, de uma certa perfeição, que basta à da fé, na sua essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A disformidade de um ato moral diz-lhe respeito à essência específica, como já dissemos. Pois, chama-se disforme o ato privado da sua forma intrínseca, que é a proporção devida entre as circunstâncias dele. Logo, Deus não pode ser considerado causa do ato disforme. Ele, que não é causa da disformidade, embora o seja do ato como tal. - Ou, devemos dizer que a disformidade implica, não só a privação da forma devida, mas ainda, uma disposição contrária. Por onde, está a disformidade para o ato como a falsidade, para o fim. Logo, como o ato disforme, também nenhuma fé falsa vem de Deus. E assim como de Deus procede a fé informe, assim também os atos genericamente bons, embora não informados pela caridade, como frequentemente se dá com os pecadores.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Quem recebe de Deus a fé, sem a caridade, não fica, absolutamente falando, resguardado de ser infiel, por não ficar removida a culpa da infidelidade precedente; mas o fica relativamente, de modo que se liberte desse pecado. Pois frequentemente acontece que, por ação divina, deixamos de praticar um ato pecaminoso sem contudo deixarmos a prática de outro ato dessa natureza, por sugestão da nossa própria iniquidade. E também, deste modo, Deus concede a um a fé sem lhe dar o dom da caridade; como, ainda dá a certos, sem a caridade, o dom da profecia e outros semelhantes.

Questão 7: Dos efeitos da Fé.

Em seguida devemos tratar dos efeitos da fé.

E nesta questão, discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se o temor é efeito da fé.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o temor não é efeito da fé.

1. – Pois, o efeito não precede à causa. Ora, o temor precede à fé, no dizer da Escritura: Vós os que temeis ao Senhor, crede-o. Logo, não é o temor efeito da fé.

2. Demais. – Os contrários não podem ter a mesma causa. Ora, temor e esperança são contrários, orno se disse, pois, a fé gera a esperança, conforme uma Glosa. Logo, não é causa do temor.

3. Demais. – Um contrário não pode ser causa de outro. Ora, o objeto da fé é o bem da verdade primeira; ao passo, que o do temor é o mal, conforme se disse. E como os atos se especificam pelos seus objetos, segundo já foi estabelecido resulta que não é a fé a causa do temor.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Os demônios creem e estremecem.

SOLUÇÃO. – O temor é um movimento da virtude apetitiva, como já dissemos. Ora, o princípio de todos os movimentos apetitivos é o bem ou o mal apreendido. Por onde e necessariamente será alguma apreensão o princípio do temor e de todos os movimentos apetitivos. Ora, a fé causa em nós uma apreensão de certos males penais aplicados pelo juízo divino. E desse modo é a fé causa do temor, que nos faz temer a punição de Deus; e tal temor é servil. É também a causa do temor filial, pelo qual tememos a separação de Deus, ou pelo qual evitamos compararmo-nos com Ele, pelo reverenciar, considerando-o como o bem imenso e altíssimo, do qual é péssimo o separar-se e mau querermos com Ele nos igualar. Da primeira espécie de temor porém, isto é, do servil, é a causa a fé informe; e do temor filial, que é o da segunda espécie, é a causa a fé informada que, pela caridade, leva o homem a unir-se e a submeter-se a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor de Deus não pode, universalmente, preceder a fé, porque, se lhe ignorassemos de todo os prêmios ou as penas, que conhecemos pela fé, de nenhum modo o temeríamos. Mas, suposta a fé em certos artigos, por exemplo, na excelência divina, daí resulta o temor de reverência; donde se segue, ulteriormente, que o homem deve sujeitar a inteligência a Deus para crer tudo o que Ele prometeu. Por isso, o texto citado acrescenta: E não vós faltará a sua recompensa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os contrários podem ter a mesma causa, em pontos de vista opostos, não porém no mesmo ponto de vista. Assim, a fé gera a esperança, fazendo-nos levar em conta os prémios com que Deus retribui os justos; e, por outro lado, gera o temor, fazendonos levar em conta as penas que inflige aos pecadores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O objeto primário e formal da fé é o bem que é a verdade primeira; mas, materialmente, também são propostos à fé certos males. Por exemplo, que é mau não se sujeitar a Deus ou separar-se dele; e que os pecadores sofrerão males penais infligidos por Deus. E assim, pode a fé ser causa do temor.

Art. 2 - Se a purificação do coração é efeito da fé.

O segundo discute-se assim. – Parece que a purificação do coração não é efeito da fé.

1. – Pois, a pureza do coração reside precipuamente no afeto. Ora, a fé reside na inteligência. Logo, não causa a purificação do coração.

2. Demais. – Não pode a causa da purificação do coração coexistir com a impureza. Ora, a fé pode coexistir com a impureza do pecado, como o demonstram os que têm a fé informe. Logo, a fé não purifica o coração.

3. Demais. – Se a fé purificasse de algum modo, o coração humano, purificar-nos-ia sobretudo a inteligência. Ora, sendo um conhecimento enigmático, não pode, com a sua obscuridade, purificar o intelecto. Logo, a fé de nenhum modo purifica o coração.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura. Purificando com a fé os seus corações.

SOLUÇÃO. – A impureza de qualquer ser está em mesclar-se com o que lhe é inferior. Assim, não se diz que a prata fica impura por misturar-se com o ouro, que a torna melhor, mas, quando se mistura com o chumbo ou o estanho. Ora, é manifesto, que a criatura racional é mais digna que todas as criaturas temporais e corpóreas. Por isso, torna-se impura quando se une, pelo amor, ao que é temporal. E dessa impureza se purifica pelo movimento contrário, tendendo para Deus, que lhe é superior. Ora, desse movimento o princípio primeiro é a fé, conforme a Escritura: é necessário que o que se chega a Deus; creia logo, o primeiro princípio da purificação do coração é a fé que, quando aperfeiçoada pela caridade informada, causa a purificação perfeita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que pertence ao intelecto é princípio do que pertence ao afeto, por mover a este o bem do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé, ainda a informe, exclui a impureza do erro, que lhe é oposta. E esta consiste em o intelecto humano unir-se desordenadamente ao que lhe é inferior, querendo medir o divino pelas essências das coisas sensíveis. Mas, quando informado pela caridade, não se compadece com nenhuma impureza, porque, no dizer da Escritura, a caridade cobre todos os delitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obscuridade da fé não depende da impureza da culpa, mas antes, da deficiência natural ao intelecto humano, no estado da vida presente.

Questão 8: Do dom do intelecto.

Em seguida devemos tratar do dom do intelecto e da ciência, que correspondem à virtude da fé.

E quanto ao dom do intelecto, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se o intelecto é um dom do Espírito Santo.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é o intelecto um dom do Espírito Santo.

1. – Pois, os dons gratuitos distinguem-se dos sobrenaturais, a que se acrescentam. Ora, o intelecto é um dom natural da alma, pelo qual conhecemos os princípios evidentes, como o demonstra o Filósofo. Logo, não deve ser considerado dom do Espírito Santo.

2. Demais. – As criaturas participam, ao seu modo e proporção, dos dons divinos, como está claro em Dionísio. Ora, pelo seu modo, a natureza humana não conhece intuitivamente a verdade, o que é por essência próprio do intelecto, mas discursivamente, o que é próprio da razão, conforme está claro em Dionísio. Logo, o conhecimento divino concedido aos homens deve ser considerado dom, antes, da razão que do intelecto.

3. Demais. – Na divisão das potências da alma, o intelecto se contrapõe à vontade, como claramente o diz Aristóteles. Ora, nenhum dom do Espírito Santo se chama vontade. Logo, também nenhum deve chamar-se intelecto.

Mas, *em contrário*, a Escritura. E descansará sobre ele o Espírito do Senhor; espírito de sabedoria e de entendimento.

SOLUÇÃO. – O nome de intelecto implica um conhecimento íntimo; pois, inteligir significa quase ler interiormente. E isto aparecerá claro a quem considerar na diferença entre intelecto e sentido, Pois, o conhecimento sensível tem por objeto as qualidades exteriores sensíveis; ao contrário, o conhecimento intelectual penetra até a essência das coisas, porquanto o seu objeto é a quididade das mesma como diz Aristóteles. Ora, por muitos gêneros se distribui a constituição íntima das coisas, que o conhecimento humano deve penetrar até o que tem de mais intrínseco. Assim, sob os acidentes se oculta a natureza substancial dos seres; nas palavras se ocultam as suas significações; nas semelhanças e nas figuras, a verdade figurada. Também o inteligível é, de certo modo, interno, em relação ao sensível, apreendido externamente; e as causas compreendem os efeitos, e reciprocamente. Por onde, podemos considerar o intelecto como concernente a tudo isso. Mas, começando o conhecimento do homem pelos sentidos, como pelo que é quase exterior, é manifesto que, quanto mais forte for a luz do intelecto, tanto mais profunda será a sua penetração. Ora, o lume do nosso intelecto, sendo de virtude finita, tem um grau limitado de penetração. Por isso o homem necessita de um lume sobrenatural, para chegar a certos conhecimentos que não pode alcançar pelo só lume natural. E esse lume sobrenatural dado ao homem chama-se dom do intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelo lume natural infuso em nós conhecemos somente certos princípios gerais, naturalmente conhecidos. Mas, como o homem se ordena a uma felicidade sobrenatural, segundo já se disse, é forçoso, alcance certas noções mais elevadas. E para isso é necessário o dom do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O discurso da razão sempre começa pelo intelecto e no intelecto termina; pois, raciocinamos partindo de certos objetos inteligidos. E o discurso da razão se completa quando chegamos a inteligir o que, antes, nos era desconhecido. Portanto, o nosso raciocínio se baseia numa

intelecção precedente. Ora, o dom da graça não procede do lume natural, mas se lhe acrescenta, quase para o aperfeiçoar. Por onde, a esse acréscimo não se chama razão, mas antes, intelecto, pois, o lume acrescentado está para o que conhecemos sobrenaturalmente, como o lume natural ao que primordialmente conhecemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vontade designa simplesmente um apetite movido, sem determinação de nenhuma excelência. Ao passo que o intelecto designa uma certa excelência do conhecimento, de penetrar até ao íntimo. Por onde, o dom sobrenatural recebe, antes, a denominação de intelecto, que a de vontade.

Art. 2 - Se temos o dom do intelecto simultaneamente com o da fé.

O segundo discute-se assim. – Parece que o dom do intelecto não pode ser possuído simultaneamente com o da fé.

1. – Pois, como diz Agostinho: O que é entendido é delimitado pela compreensão de quem entende. Ora, não cremos o que compreendemos, conforme àquilo do Apóstolo. Não que a tenha eu já alcançado, ou que seja já perfeito. Logo, fé e intelecto não podem coexistir no mesmo sujeito.

2. Demais. – Tudo o que é inteligido é visto pelo intelecto. Ora, é a fé relativa às coisas que não aparecem, como já se disse. Logo, a fé não pode coexistir num mesmo sujeito com o intelecto.

3. Demais. – O intelecto é susceptível de maior certeza que a ciência. Ora, ciência e fé não podem coexistir num mesmo sujeito como já se disse. Logo, com maior razão, o intelecto e a fé.

Mas, *em contrário*, Gregório diz, que o intelecto, pelas coisas ouvidas, ilumina a mente. Ora, quem tem fé pode ter a mente iluminada relativamente a essas coisas; donde o dizer a Escritura: o Senhor lhe abriu o entendimento aos discípulos, para alcançarem o sentido das Escrituras. Logo, o intelecto pode coexistir com a fé.

SOLUÇÃO. – A questão vertente exige dupla distinção: uma relativa à fé e a outra, ao intelecto. – Quanto à fé, devemos distinguir o que lhe pertence essencial e diretamente e excede a razão natural - como a Trindade e a unidade divinas e a encarnação do Filho de Deus - do que lhe pertence por lhe estar ordenado, de certo modo, como tudo o que contém a divina Escritura. – No concernente ao intelecto, devemos distinguir a dupla acepção em que podemos tomar a palavra inteligir. De um modo, em sentido perfeito, isto é, quando chegamos a conhecer a essência da coisa inteligida e a verdade da proposição inteligida, como em si mesma é. E deste modo não podemos inteligir, por força da fé, o que diretamente a ela pertence. Mas o podemos quanto a certas coisas à fé ordenadas. De outro modo, podemos inteligir uma coisa imperfeitamente, isto é, quando não conhecemos o que é ou de que modo é a essência mesma dela, ou a verdade da proposição; contudo, conhecemos que as aparências externas não contrariam a verdade. Isto é, quando inteligimos que, por causa das aparências externas, não precisamos nos afastar das verdades da fé. E deste modo nada impede intelijamos, enquanto temos fé, também o que essencialmente lhe pertence.

E daqui se **DEDUZEM CLARAS AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** – Pois, as primeiras três objeções colhem, no sentido em que inteligimos perfeitamente. E a última procede, quanto ao intelecto das coisas ordenadas à fé.

Art. 3 - Se o intelecto, considerado dom do Espírito Santo, é prático ou somente especulativo.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o intelecto, dom do Espírito Santo, não é prático, mas somente especulativo.

1. – Pois, o intelecto, como diz Gregório: peneira certas coisas mais alias, Ora, o objeto do intelecto prático não é alto, mas ao contrário, o que há de ínfimo, a saber, o singular, sobre o que versam os atos. Logo, o intelecto, considerado como dom, não é intelecto prático.

2. Demais. – O intelecto, dom, é algo de mais digno que o intelecto, virtude intelectual. Ora, o intelecto, virtude intelectual, só versa sobre o necessário, como está claro no Filósofo. Logo, com maior razão, o intelecto, dom, versará somente sobre o necessário. Por outro lado, o intelecto prático não versa sobre o necessário, mas sobre o susceptível de mudança e que pode ser objeto da ação humana. Logo, o intelecto, dom, não é intelecto prático.

3. Demais. – O dom do intelecto ilumina a mente para o que excede a razão natural. Ora, as obras humanas, sobre que versa o intelecto prático, não excedem a razão natural, que dirige as ações, como do sobredito resulta. Logo, o intelecto, que é dom, não é intelecto prático.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: É bom entendimento o de todos os que obram como ele.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o dom do intelecto diz respeito não só ao que primária e principalmente é da alçada da fé, mas também a tudo que a ela se ordena. Ora, as boas obras se ordenam, de certo modo, para a fé. Pois, a fé obra por caridade no dizer do Apóstolo. Logo, o dom do intelecto também se estende a certas obras, não por versar principalmente sobre elas, mas porque, ao agir, nós vos regulamos pelas razões eternas às quais adere a razão superior, que é aperfeiçoada pelo dom do intelecto, considerando-as e consultando-as, segundo Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As obras humanas, em si mesmas consideradas, não tem nenhuma alta excelência. Mas a tem, podendo então o intelecto versar sobre elas quando relativas à regra da lei eterna e ao fim da beatitude divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – À dignidade mesma do dom do intelecto pertence inteligir o inteligível eterno ou considerar as verdades necessárias, não só naquilo mesmo que são, mas também enquanto regras determinadas dos atos humanos. Pois, quanto mais capaz é a virtude cognoscitiva, tanto mais nobre ela é.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A regra dos atos humanos é tanto a razão humana como a lei eterna conforme já dissemos. Ora, a lei eterna excede a razão natural. Por onde, o conhecimento dos atos humanos, enquanto regulados pela lei eterna, excede a razão natural e precisa da luz sobrenatural do dom do Espírito Santo.

Art. 4 - Se o dom do intelecto é infuso em todos os que tem a graça.

O quarto discute-se assim. – Parece que o dom do intelecto não é infuso em todos os que tem a graça.

1. – Pois, como diz Gregório, o dom do intelecto é dado contra o embotamento da mente. Ora, muitos dos que tem a graça ainda padecem desse embotamento. Logo, nem todos os que tem a graça tem o dom do intelecto.

2. Demais. – Entre as coisas que dizem respeito ao conhecimento, só é necessária para a salvação a fé, porque como diz a Escritura, Cristo habita pela fé nos vossos corações. Ora, nem todos os que tem fé tem o dom do intelecto; antes, os que creem devem orar para que entendam, como diz Agostinho. Logo, o dom do intelecto não é necessário para a salvação, e portanto não o tem todos os que estão em graça.

3. Demais. – O que é comum a todos os que tem a graça nunca lhes pode faltar. Ora, a graça do intelecto, e de outros dons, perdemo-la às vezes utilmente; pois às vezes a alma, que compreende coisas sublimes, se eleva pela soberba e, por isso, fica embotada gravemente para atingir causas ínfimas e vis, no dizer de Gregório. Logo, o dom do intelecto não o tem todos os que tem a graça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não souberam nem entenderam, andam em trevas. Ora, ninguém, que tenha a graça, anda nas trevas, conforme àquilo do Evangelho: O que me segue não anda em trevas. Logo, ninguém, que tenha a graça, carece do dom do intelecto.

SOLUÇÃO. – Todos os que tem a graça hão de necessariamente ter a retidão da vontade; pois que, pela graça, prepara-se a vontade do homem para o bem, como diz Agostinho. Ora, a vontade não pode ordenar-se retamente para o bem, sem que nela preexista algum conhecimento da verdade, pois o objeto da vontade é o bem conhecido, como diz Aristóteles, Assim como, pois, pelo dom da caridade, o Espírito Santo ordena a vontade do homem a mover-se diretamente para um certo bem sobrenatural, assim, pelo dom do intelecto ilumina-lhe a mente para conhecer uma certa verdade sobrenatural a que deve tender a vontade reta. Por onde, assim como o dom da caridade existe em todos os que tem a graça santificante, assim também o dom do intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certos dos que tem a graça santificante podem sofrer embotamento relativo ao que não é necessário à salvação. Mas, no concernente ao necessário, são suficientemente instruídos pelo Espírito Santo, conforme àquilo da Escritura. A sua unção vos ensina em todas as causas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora nem todos os que tem a fé entendam plenamente o que se lhes propõe para crerem, entendem contudo que em tais verdades devem crer e em nada devem desviar-se delas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dom do intelecto nunca falta aos santos, relativamente ao necessário à salvação. Mas falta às vezes em relação a outras coisas, de modo que não podem penetrar perfeitamente tudo, pelo intelecto, para que se livrem da contaminação da soberba.

Art. 5 - Se o dom do intelecto existe mesmo nos que não tem a graça santificante.

Parece que o dom do intelecto existe mesmo nos que não tem a graça santificante.

1 – Pois, diz Agostinho, explicando aquilo da Escritura - A minha alma desejou ansiosa as tuas justificações - O intelecto voa rápido, seguindo-o tardo, ou mesmo não o seguindo, o afeto. Ora, todos os que tem a graça santificante tem pronto o afeto, por via da caridade. Logo, pode existir o dom do intelecto nos que não tem a graça santificante.

2. Demais. – A Escritura diz, que é necessário haver inteligência nas visões proféticas; donde se conclui não ir a profecia sem o dom do intelecto. Ora, a profecia pode existir sem a graça santificante, como

está claro no evangelho, onde aos que dizem - profetizamos em teu nome - responde-se: eu nunca vos conheci. Logo, o dom do intelecto pode existir sem a graça santificante.

3. Demais. – O dom do intelecto responde à virtude da fé, conforme aquilo da Escritura, de acordo com outra lição: Se o não crerdes não entendereis. Ora, a fé pode existir sem a graça santificante. Logo, também o dom do intelecto.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim. Ora, pelo intelecto, apreendemos e penetramos o que ouvimos, como o diz claramente Gregório. Logo, todo o que tem o dom do intelecto vem a Cristo, o que não é possível sem a graça santificante. Portanto, sem esta, não existe tal dom.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos os dons do Espírito Santo aperfeiçoam a alma, levando esta a deixar-se facilmente mover pelo mesmo. Por onde, o lume intelectual da graça é considerado dom do intelecto, enquanto o intelecto humano se torna bem disposto para ser movido pelo Espírito Santo. Ora, consiste a influência dessa moção em fazer-nos apreender a verdade relativa ao fim. Por isso, enquanto o Espírito Santo não mover a inteligência humana para ter apreciação exata do fim, não consegue ela o dom do intelecto embora conheça por iluminação do mesmo Espírito outros preâmbulos a esse dom. Ora, essa apreciação exata do último fim só a possui aquele que não erra, relativamente a ele, ao qual esta unido, como ao que é ótimo. E isto só o consegue quem tem a graça santificante, assim como, na ordem moral, o homem exerce uma apreciação reta do fim pelo hábito da virtude. Por onde, ninguém tem o dom do intelecto sem a graça santificante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho chama intelecto a qualquer iluminação intelectual, que contudo não realiza o dom na sua essência perfeita, se não nos levar a inteligência a apreciar com retidão o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A inteligência necessária à profecia é uma iluminação da mente relativa ao que é revelado aos profetas; não o é, porém, relativamente à apreciação reta do fim último, o que pertence ao dom do intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé implica somente um assentimento ao que lhe é proposto. Enquanto que o intelecto implica uma certa percepção da verdade, que não pode ser relativa ao fim senão em quem possui a graça santificante, como se disse. Logo, o caso não é o mesmo, no tocante ao intelecto e à fé.

Art. 6 - Se o dom do intelecto se distingue dos outros dons.

O sexto discute-se assim. – Parece que o dom do intelecto não se distingue dos outros dons.

1 – Coisas com contrários iguais são iguais. Ora, a sabedoria se opõe à estultícia; ao embotamento, o intelecto; à precipitação, o conselho; à ignorância, a ciência, como está claro em Gregório Ora, a estultícia, o embotamento, a ignorância e a precipitação não diferem entre si. Logo, nem o intelecto se distingue dos demais dons.

2. Demais. – O intelecto, enquanto virtude intelectual difere das outras virtudes intelectuais, por lhe ser próprio versar sobre os princípios evidentes. Ora, o dom do intelecto não versa sobre nenhum princípio evidente. Pois, para conhecer o que naturalmente e em si mesmo é cognoscível basta o hábito natural dos primeiros princípios. E, para o sobrenatural, basta a fé, porque os artigos de fé versam sobre os como que primeiros princípios do conhecimento sobrenatural conforme se disse. Logo, o dom do intelecto não se distingue dos outros dons intelectuais.

3. Demais. – Todo conhecimento intelectual é especulativo ou prático. Ora, o dom do intelecto diz respeito a um e outro, como se disse. Logo, não se distingue dos outros dons intelectuais, mas os abrange a todos.

Mas, *em contrário*, todos os membros de uma enumeração devem, de certo modo, distinguir-se uns dos outros, pois a distinção é o princípio do numero. Ora, o dom do intelecto é enumerado entre os outros dons, segundo se vê na Escritura. Logo, o dom do intelecto é distinto dos outros.

SOLUÇÃO. – É manifesta a distinção entre o dom do intelecto e os outros três dons - a piedade, a fortaleza e o temor. Porque aquele pertence à potência cognitiva, ao passo que estes três, à potência apetitiva. Mas a diferença entre o dom do intelecto e os três seguintes - o da sabedoria, da ciência e do conselho, - que também pertencem à potência cognoscitiva, não é do mesmo modo manifesta. Assim, certos distinguem o dom do intelecto do da ciência e do conselho, por pertencerem os dois últimos ao conhecimento prático, e o primeiro, ao especulativo. E por outro lado, distinguem-no do dom da sabedoria, que também versa sobre o conhecimento especulativo, por versar sobre o juízo, ao passo que o intelecto respeita à capacidade de inteligir os objetos que lhe são propostos, ou, de lhes penetrar o íntimo. a esta luz fizemos antes a enumeração dos dons. – Mas quem considerar diligentemente verá que o dom do intelecto versa, não só sobre a especulação, mas ainda sobre as ações, como dissemos. E semelhantemente, também o dom da ciência versa sobre aquela e sobre estas, como a seguir se dirá. Por onde, é preciso fundar de outro modo a distinção entre os dons. Pois todos os quatro dons referidos se ordenam ao conhecimento sobrenatural, infundido em nós pela fé. Ora, como diz a Escritura, a fé é pelo ouvido Por onde, certas verdades devem ser propostas a serem cridas pelo homem, não enquanto objetos de intuição, mas, enquanto ouvidas e às quais ele adere pela fé. Ora, a fé, primária e principalmente, versa sobre a verdade primeira; secundariamente, sobre certas verdades relativas às criaturas; e enfim, também se estende à direção das ações humanas, enquanto praticadas pela caridade, como do sobredito e colhe. Por onde, em relação aos artigos propostos a serem cridos pela fé, duas condições são exigidas de nós. Primeiro, que sejam penetradas ou apreendidas pela inteligência; e isto constitui o dom do intelecto. Segundo, que as julguemos retamente, considerando que lhes devemos aderir, afastando-nos do que lhes é oposto. Ora, esse juízo, no concernente às coisas divinas, pertence ao dom da sabedoria; no relativo às coisas criadas, ao dom da ciência; e enfim, quanto à aplicação às ações particulares, ao dom do conselho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida diferença entre os quatro dons convém manifestamente à distinção entre as oposições aos mesmos, segundo Gregório. - Pois, o embotamento se opõe à acuidade. Por isso, se chama por semelhança, agudo ao intelecto, quando pode penetrar o íntimo dos objetos que lhes são propostos; ao contrário, o embotamento faz com que a mente não lhes possa penetrar esse íntimo. - Em seguida, estulto se chama ao intelecto, que julga erradamente sobre o fim comum da vida. Por isso, opõe-se propriamente à sabedoria, que torna reto o juízo sobre a causa universal. - A ignorância, por seu lado, implica deficiência da mente, mesmo em relação a quaisquer particularidades. Por isso se opõe à ciência, que possibilite ao homem o juízo reto sobre as causas particulares, isto é, sobre as criaturas. - A precipitação, enfim, manifestamente se opõe ao conselho, que nos leva a não agirmos antes da deliberação racional.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O dom do intelecto é relativo aos primeiros princípios do conhecimento gratuito. De modo diferente, porém, que a fé. Pois, esta faz assentir neles; ao passo que ao dom do intelecto pertence penetrar pela mente o que é dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dom do intelecto versa tanto sobre o conhecimento especulativo como sobre o prático. Não, quanto ao juízo, mas quanto à apreensão, para que seja compreendido o que é dito.

Art. 7 - Se ao dom do intelecto corresponde a sexta bem-aventurança, a saber: Bem-aventurados os limpos de coração porque eles viram a Deus.

O sétimo discute-se assim. – Parece que ao dom do intelecto não corresponde a sexta bem-aventurança, a saber: Bem-aventurados os limpos de coração porque eles verão a Deus.

1 – Pois, a limpeza do coração parece dizer respeito sobretudo ao afeto, Ora, o dom do intelecto não pertence ao afeto, mas antes à potência intelectiva, Logo, a referida bem-aventurança não corresponde ao dom do intelecto.

2. Demais. – A Escritura diz: Purificando com a fé os seus corações, Ora, pela purificação do coração adquire-se a limpeza do mesmo. Logo, a referida bem-aventurança pertence mais à virtude da fé que ao dom do intelecto.

3. Demais. – Os dons do Espírito Santo aperfeiçoam o homem na vida presente. Ora, na vida presente não temos a visão de Deus, que nos torna bem-aventurados, como já se estabeleceu. Logo, a sexta bem-aventurança, implicando a visão de Deus, não pertence ao dom do intelecto.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho. A sexta operação do Espírito Santo, que é o intelecto, convém aos limpos de coração, que, com os olhos purificados, poderão ver o que os olhos não veem.

SOLUÇÃO. – A sexta bem-aventurança, como as outras, contém duas coisas: uma, a modo de mérito, que é a pureza do coração; outra, a modo de prêmio, que é a visão de Deus como já dissemos. E ambas pertencem, de alguma maneira, ao dom do intelecto. Pois, há dupla espécie de pureza. – Uma, preambular e dispositiva à visão de Deus, a saber, a depuração do afeto, das afeições desordenadas. E essa pureza do coração opera-se pelas virtudes e pelos dons pertencentes à potência apetitiva. – Outra espécie de pureza do coração é a quase completiva, relativamente à visão divina. E essa é a pureza da mente, depurada dos fantasmas e dos erros, de modo que as verdades propostas por Deus não sejam recebidas a modo dos fantasmas corporais, nem segundo as falsidades heréticas. E esta pureza provém do dom do intelecto.

Semelhantemente, também há duas espécies de visão de Deus: uma perfeita, pela qual vemos a essência divina; outra, imperfeita, pela qual, embora não vejamos quem seja Deus, vemos contudo o que não é. E nesta vida, tanto mais perfeitamente o conheceremos, quanto mais compreendermos que excede a tudo quanto podemos apreender pelo intelecto. Ora, ambas essas visões pertencem ao dom do intelecto: a primeira, ao dom consumado do intelecto, tal como existirá na pátria; a segunda, ao dom do intelecto incoado, tal como o temos na via.

Donde se **DEDUZEM CLARAS AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** – Pois, as duas primeiras se fundam na primeira espécie de pureza; e a terceira, na perfeita visão de Deus. Ora, os dons, que nos aperfeiçoam, nesta vida, incoativamente, terão a sua plenitude no futuro, como já antes dissemos.

Art. 8 - Se, dentre os frutos, a fé corresponde ao dom do intelecto.

O oitavo discute-se assim. – Parece que, dentre os frutos, a fé não corresponde ao dom do intelecto.

1. – Pois, o intelecto é fruto da fé, conforme a Escritura: Não crereis se não compreenderdes, segundo uma lição diferente da que temos: Se o não crerdes não permanecereis. Logo, não é a fé fruto do intelecto.

2. Demais. – O que está antes não pode ser fruto do que vem depois. Ora, é a fé anterior ao intelecto, porque é o fundamento de todo o edifício espiritual, como já se disse. Logo, não é a fé fruto do intelecto.

3. Demais. – Mais são os dons pertencentes ao intelecto que ao apetite. Ora, entre os frutos, só um, a fé, é considerado como pertencente ao intelecto; ao passo que todos os outros pertencem ao apetite. Logo, a fé não corresponde mais ao intelecto, do que à sabedoria, à ciência ou ao conselho.

Mas, *em contrário*, o fim de um ser é o seu fruto. Ora, o dom do intelecto ordena-se principalmente à certeza da fé, considerada como um fruto. Pois, diz a Glosa a fé, que é um fruto, é a certeza do invisível. Logo, dentre os frutos, a fé corresponde ao dom do intelecto.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos dos frutos, chamam-se frutos do Espírito Santo certos efeitos últimos e deleitáveis que nos proveem da virtude desse Espírito.

Ora, o que é último e deleitável é, essencialmente, fim, objeto próprio da vontade. Por onde e necessariamente, o último e deleitável, na vontade, é de certo modo, fruto de tudo o mais que pertence às outras potências. Sendo pois assim, podemos distinguir duas espécies de frutos do dom ou da virtude, que aperfeiçoa uma potência: um próprio da potência, outro, quase último, próprio da vontade. E a esta luz, devemos dizer, que ao dom do intelecto corresponde, como fruto próprio, a fé, isto é, a certeza da fé; e, como último fruto, a alegria, que pertence à vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O intelecto é fruto da fé, que é uma virtude. Ora, não é assim considerada a fé, quando tomada como fruto; mas sim, como uma determinada certeza da fé, a que chegamos pelo dom do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé não pode, universalmente, preceder ao intelecto; pois o homem não poderia assentir, crendo, a certos artigos que lhe são propostos, sem, de certo modo, compreendê-los. Mas a perfeição do intelecto resulta da fé, que é uma virtude; de cuja perfeição procede uma determinada certeza da fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. –O conhecimento prático não pode conter em si o seu próprio fruto, porque não vale para si mesmo, mas para outro. Ao contrário, o conhecimento especulativo encerra em si mesmo o seu fruto, a saber, a certeza daquilo a que se refere. Por onde, ao dom do conselho, que só pertence ao conhecimento prático, não corresponde nenhum fruto próprio. Aos dons, porém, da sabedoria, do intelecto e da ciência, que também podem pertencer ao conhecimento especulativo, só corresponde um fruto, que é o da certeza, expressa pelo nome da fé. Vários são os frutos, porém, considerados como pertencentes à parte apetitiva; porque, como já dissemos, a essência do fim, que implica o nome de fruto, pertence mais à virtude apetitiva que à intelectiva.

Questão 9: Do dom da ciência.

Em seguida devemos tratar do dom da ciência.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a ciência é um dom.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a ciência não é um dom.

1. – Pois, os dons do Espírito Santo excedem às faculdades naturais. Ora, a ciência implica em resultado da razão natural; pois, como diz o Filósofo, a demonstração é um silogismo que produz a ciência. Logo, a ciência não é um dom do Espírito Santo.

2. Demais. – Os dons do Espírito Santo são comuns a todos os santos, como se disse. Ora, Agostinho diz: muitos fiéis, não eminentes pela ciência, são no pela fé. Logo, a ciência não é um dom.

3. Demais. – O dom é mais perfeito que a virtude, como se disse antes. Logo, um dom basta à perfeição de uma virtude. Ora, à virtude da fé cor responde o dom do intelecto como já se disse. Logo, não lhe corresponde o dom da ciência. Nem se vê a que outra virtude corresponda. Logo, sendo os dons perfeições das virtudes, segundo ficou dito, resulta que a ciência não é um dom.

Mas, *em contrário*, a Escritura, a considera como um dos sete dons.

SOLUÇÃO. – A graça é mais perfeita que a natureza. Por onde, não pode ser deficiente quando o homem pode aperfeiçoar-se pela natureza. Ora, quando ele assente pela razão natural e segundo o intelecto a alguma verdade, por essa verdade aperfeiçoa-se, de duplo modo. Primeiro, pela apreender; segundo, porque tem por ela um juízo certo. Por isso duas condições se exigem para o intelecto humano assentir perfeitamente à verdade da fé. Uma, compreender bem o objeto proposto, o que pertence ao dom do intelecto, como já se disse. Outra, fazer, do objeto proposto, juízo certo e reto, discernindo o que deve crer, do que não o deve. E para tal é necessário o dom da ciência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os diversos seres, segundo a diversidade das suas condições, tem certezas diversas no conhecimento. Assim, o homem julga com certeza da verdade pelo discurso da razão; e por isso a ciência humana é adquirida pela razão demonstrativa. Mas Deus julga com certeza da verdade por simples intuição, sem nenhum discurso, como dissemos na Primeira Parte. Por isso a ciência divina não é discursiva ou raciocinativa, mas absoluta e simples. E a ela é semelhante a ciência considerada como dom do Espírito Santo, por ser uma semelhança participada do mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sobre o objeto da fé podemos ter duas espécies de ciência. Uma pela qual sabemos o que devemos crer, discernindo-o do que não o devemos. E neste sentido a ciência é um dom e a tem todos os santos. - Outra é a ciência sobre o objeto da fé, pela qual, sabemos não só o que devemos crer, mas também como manifestar a fé, levar outros a crerem e refutar os adversários. E essa ciência é considerada parte das graças gratuitas, dadas, não a todos, mas só a certos. Por isso, Agostinho acrescenta às palavras citadas: Uma causa é saber somente o que o homem deve crer; outra, como, com isso mesmo que crê, socorra aos que tem fé e a defenda contra os ímpios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os dons são mais perfeitos que as virtudes morais e intelectuais. Mas não mais que as virtudes teologais: antes, todos os dons se ordenam, como a fim, à perfeição das virtudes teologais. Logo, não há incongruência em dons diversos se ordenarem a uma mesma virtude teologal.

Art. 2 - Se o dom da ciência versa sobre as coisas divinas.

O segundo discute-se assim. – Parece que o dom da ciência versa sobre as coisas divinas.

1. – Pois, como diz Agostinho, é a fé gerada, nutrida e fortificada pela ciência. Ora, a fé diz respeito às coisas divinas, porque o seu objeto é a verdade primeira como se estabeleceu. Logo, também o dom da ciência versa sobre as coisas divinas.

2. Demais. – O dom da ciência é mais digno que a ciência adquirida. Ora, há uma ciência adquirida - a metafísica - que versa sobre as coisas divinas. Logo, com maior razão, sobre elas versa o dom da ciência.

3. Demais. – Como diz a Escritura as causas invisíveis de Deus se veem, consideradas pelas obras que foram feitas. Se pois há ciência das coisas criadas, também o haverá das divinas.

Mas, *em contrário*, Agostinho. A ciência das causas divinas se chama propriamente sabedoria; a das causas humanas, por seu lado, tem a denominação própria de ciência.

SOLUÇÃO. – Formamos um juízo reto sobre uma coisa quando lhe consideramos a causa. Por onde, a ordem dos juízos há por força de depender da ordem das causas. Ora, assim como a causa primeira o é da segunda, assim por aquela julgamos desta. Ao contrário, da causa primeira não podemos julgar por meio de nenhuma outra. Por isso o juízo feito por meio da causa primeira é o primeiro e perfeitíssimo. Sempre porém que existe um ser perfeitíssimo, o nome comum de gênero se apropria ao que se afasta por deficiência, desse ser, ao qual se aplica outra espécie de nome, como se vê na lógica. Assim, no gênero das proposições convertíveis, à que significa a quididade se dá o nome especial de definição, mas as proposições convertíveis, que dela se afastam por deficiência, conservam a denominação comum e chamam-se propriedades,

Ora, implicando o nome de ciência uma determinada certeza do juízo, como se disse: quando obtida por meio da causa altíssima, tal certeza tem o nome especial de sabedoria. Assim, sábio se chama, em cada gênero de sabedoria, quem conhece a causa altíssima desse gênero, pela qual pode julgar de tudo o mais, que dele depende. - Sábio, absolutamente falando, chama-se, porém, quem conhece a causa altíssima absoluta, Deus. Por isso, o conhecimento das coisas divinas se chama sabedoria. Ao passo que o das humanas se denomina ciência, denominação quase comum, que implica a certeza do juízo, apropriada ao que é baseado nas causas segundas. Por onde, tomado nessa acepção, o nome de ciência é considerado um dom distinto do da sabedoria. Por isso, tal dom só versa sobre as coisas humanas ou sobre as criadas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora verse a fé sobre as coisas divinas e eternas, contudo, em si mesma, é um bem temporal da alma do crente. Por isso, saber o que devemos crer é próprio do dom da ciência. Ao passo que conhecer as verdades que cremos, em si mesmas, por uma certa união com elas, pertence ao dom da sabedoria. Por onde, este dom corresponde antes à caridade, que une a mente do homem a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A objeção colhe quando o nome de ciência é tomado em acepção comum. Pois, nesse sentido, não é considerada um dom especial, restringindo-se ao juízo baseado nas coisas criadas.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Como já dissemos todo hábito cognoscitivo diz respeito, formalmente, ao meio pelo qual um objeto é conhecido; e materialmente, ao que é conhecido por tal meio. E tendo prioridade o que é formal, as ciências que concluem, partindo de princípios matemáticos, em relação à matéria natural, consideram-se, antes como matemáticas, a que mais se assemelham, embora, pela matéria,

mais se aproximem das ciências naturais. E por isso, Aristóteles diz que são sobretudo naturais. Por onde, como o homem conhece a Deus por meio das coisas criadas, esse conhecimento constitui, antes, ciência, a que formalmente diz respeito, que sabedoria, a que só materialmente pertence. E ao inverso, quando pelas coisas divinas julgamos dos seres criados, isso constitui antes sabedoria, que ciência.

Art. 3 - Se a ciência, considerada como dom, é uma ciência prática.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a ciência, considerada como dom, é uma ciência prática.

1 – Pois, como diz Agostinho, a ação pela qual usamos das coisas externas depende da ciência. Ora, a ciência, de que a ação depende, é prática. Logo, a ciência, como dom, é prática.

2. Demais. – Gregório diz. De nada serve a ciência, de que nenhuma utilidade tira a piedade; e mui inútil é a piedade, que carece do discernimento da ciência. Dessa citação se conclui que a ciência dirige a piedade. Ora, isto não pode caber à ciência especulativa. Logo, a ciência, como dom, não é especulativa, mas prática.

3. Demais. – Só os justos tem o dom do Espírito Santo como já se estabeleceu. Ora, também os injustos podem ter a ciência especulativa, conforme a Escritura. Aquele que sabe fazer o bem, e não o faz, peca. Logo, a ciência, como dom, não é especulativa, mas prática.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: A ciência prepara um banquete para o seu dia próprio, porque, no mais íntimo do intelecto vence o jejum da ignorância. Ora, a ignorância não fica totalmente eliminada senão pelas duas ciências - a especulativa e a prática. Logo, a ciência, considerada como dom, é especulativa e prática.

SOLUÇÃO. – Conforme já se disse, o dom da ciência, como o do intelecto, se ordena à certeza da fé. Ora esta, primária e principalmente, consiste na especulação, isto é, na união à verdade primeira. Mas sendo esta também o fim último por causa do qual obramos, dai vem que a fé também se estende à operação, conforme aquilo da Escritura: A fé obra por caridade. Por onde, o dom da ciência há de, primária e principalmente, implicar na especulação, pela qual o homem sabe o que deve, pela fé, admitir; secundariamente porém, se estende também à operação, porque, pela ciência das verdades da fé e do que delas resulta, nos dirigimos nas nossas ações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho se refere ao dom da ciência enquanto extensivo às obras; pois, atribui-lhe a ação, mas, não só ela, nem primariamente. E deste modo também dirige a piedade.

Donde **SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Conforme o que já dissemos a respeito do dom do intelecto, nem todos os que compreendem têm esse dom, mas só quem compreende por hábito da graça. Assim também, quanto ao dom da ciência, devemos entender, que só o possuem os que, por infusão da graça, fazem juízo reto do que devem crer e agir, de modo a não se desviarem em nada da retidão da justiça. E esta é a ciência dos santos, de que fala a Escritura. O justo o Senhor o guiou por caminhos direitos e lhe deu a ciência dos santos.

Art. 4 - Se ao dom da ciência corresponde a terceira bem-aventurança, que é: Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados.

O quarto discute-se assim. – Parece que ao dom da ciência não corresponde a terceira bem-aventurança, que é: Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados.

1. – Pois, assim como é o mal a causa da tristeza e das lágrimas, assim, é o bem a causa da alegria. Ora, pela ciência, manifestam-se mais principalmente os bens, que os males, que pelos bens se conhecem; pois, o reto é juiz de si mesmo e também do incorreto, como diz Aristóteles. Logo, a referida bem-aventurança não corresponde convenientemente ao dom da ciência.

2. Demais. – A consideração da verdade é um ato de ciência. Ora, nessa consideração não há tristeza, mas antes, alegria, conforme a Escritura a sua conversação não em nada de desagradável, nem a sua companhia nada de fastidioso, mas o que nela se acha é a satisfação e prazer. Logo, a referida bem-aventurança não corresponde convenientemente ao dom da ciência.

3. Demais. – O dom da ciência consiste antes na especulação que na operação. Ora, enquanto consistente na especulação, não lhe correspondem as lágrimas, porque o intelecto especulativo nada diz sobre o que se deve imitar e fugir, como afirma Aristóteles, nem implica nada de alegre e de triste. Logo, não se pode dizer, que a referida bem-aventurança corresponda ao dom da ciência.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A ciência convém aos que choram, que souberam os males a que estão adstritos e os pediram como bem.

SOLUÇÃO. – À ciência propriamente pertence o reto juízo sobre as criaturas. Ora, há criaturas pelas quais o homem se desvia, ocasionalmente, de Deus, conforme aquilo da Escritura: As criaturas se fizeram um objeto de abominação e um laço para os pés dos insensatos, isto é, dos que não as julgam retamente, pensando existir nelas o bem perfeito; e por isso, nelas constituindo o seu fim, pecam e perdem o verdadeiro bem. Ora, este dano o homem o conhece julgando retamente das criaturas, o que faz pelo dom da ciência. Por isso, a bem-aventurança das lágrimas é considerada como correspondente ao dom da ciência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os bens criados não provocam a alegria espiritual senão enquanto referidos ao bem divino, donde propriamente resulta aquela alegria. Por onde e diretamente, a paz espiritual e a alegria consequente correspondem ao dom da sabedoria. Por outro lado, ao dom da ciência correspondem, primeiro, as lágrimas provocadas pelos erros passados; e por consequência, a consolação, quando o homem, pelo juízo reto da ciência, ordena as criaturas ao bem divino. Por isso, nessa bem-aventurança, consideram-se as lágrimas como mérito e a consolação consequente, como prêmio, a qual, começada nesta vida, perfaz-se na futura.

RESPOSTA À SEGUNDA. –O homem se alegra com o pensamento mesmo da verdade. Ao passo que, pode às vezes contristar-se por causa daquilo cuja verdade considera. E neste sentido, as lágrimas atribuem-se à ciência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À ciência, enquanto consistente na especulação, não corresponde nenhuma bem-aventurança. Porque a felicidade do homem não consiste na consideração das criaturas, mas na contemplação de Deus. Mas, de algum modo, essa felicidade consiste no uso devido das criaturas e na afeição ordenada para com elas. Mas digo isto, quanto à felicidade desta vida. Por onde, à ciência não é atribuída nenhuma bem-aventurança pertinente à contemplação, mas, sim, ao intelecto e à sabedoria, que versam sobre as coisas divinas.

Questão 10: Da infidelidade em comum.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos. E primeiro, da infidelidade, oposta à fé. Segundo, da blasfêmia, oposta à confissão. Terceiro, da ignorância e do embotamento, opostos à ciência e ao intelecto.

Na primeira questão, devemos tratar da infidelidade em comum; na segunda, da heresia; na terceira, da apostasia da fé.

Na primeira, discutem-se doze artigos:

Art. 1 - Se a infidelidade é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a infidelidade não é pecado.

1. – Pois, todo pecado é contra a natureza, como claramente o diz Damasceno. Ora, a infidelidade não é contra a natureza, segundo Agostinho: é próprio à natureza de todos os homens ter tanto a fé como a caridade; mas ter a fé, bem como a caridade, é próprio da graça dos fiéis. Logo, não ter fé, o que é ser infiel, não é contra a natureza; e portanto não é pecado.

2. Demais. – Ninguém peca pelo que não pode evitar, por ser todo pecado voluntário. Ora, não está no poder do homem evitar a infidelidade, pois, só tendo fé pode evitá-la, conforme ao dito do Apóstolo: Como crerão aquele que não ouviram? E como ouvirão sem pregador? Logo, a infidelidade não é pecado.

3. Demais. –Como já se disse, sete são os vícios capitais a que todos os pecados se reduzem. Ora, a infidelidade não está contida em nenhum deles. Logo, não é pecado.

Mas, *em contrário*. – À virtude é contrário o vício. Ora, é a fé uma virtude, a que é contrária a infidelidade, Logo, a infidelidade é pecado.

SOLUÇÃO. – A infidelidade pode ser considerada em duplo sentido: como pura negação, chamando-se nesse caso infiel uma pessoa, só pelo fato de não ter fé; ou como contrária à fé, quando, por exemplo, a alguém repugna ouvir-lhe a doutrina, ou ainda, a despreza, conforme aquilo da Escritura: Quem deu crédito ao que nos ouviu? E é isto que constitui própria e essencialmente a infidelidade: que, neste sentido, é pecado.

Considerada, porém enquanto negação pura, como no caso dos que nunca ouviram falar nas verdades da fé, não implica essencialmente pecado, mas antes, pena, porque tal ignorância das coisas divinas é resultante do pecado do primeiro pai. Assim, os infiéis, dessa maneira, condenam-se, certo, por causa de outros pecados, que não podem, sem a fé, ser perdoados; não porém pelo pecado de infidelidade. Por isso, o Senhor diz: Se eu não viera e não lhes tivera falado, não teriam eles pecado; o que Agostinho explica como referente aquele pecado pelo qual não creram em Crido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é próprio à natureza humana ter fé, mas, sim, que a mente do homem não repugne à moção interna e à pregação externa da verdade. Por onde, neste último caso, a infidelidade é contra a natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quando a infidelidade é tomada no sentido de simples negação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A infidelidade, como pecado, nasce da soberba, que leva o homem a não querer submeter o seu intelecto às regras da fé e à sã inteligência dos Padres. Por isso, Gregório diz, que, da vanglória nascem as presunções da novidade. – Embora se possa dizer que, assim como as virtudes teologais não se reduzem às cardeais, mas lhes são anteriores; assim também os vícios opostos às virtudes teologais não se reduzem aos vícios capitais.

Art. 2 - Se a infidelidade está no intelecto como no sujeito.

O segundo discute-se assim. – Parece que a infidelidade não está no intelecto como no sujeito.

1. – Pois, como diz Agostinho, todo pecado depende da vontade. Ora, a infidelidade é um pecado, como já, se estabeleceu. Logo, a infidelidade está na vontade, como no sujeito, e não no intelecto.

2. Demais. – A infidelidade é, essencialmente, pecado, por desprezar a pregação da fé. Ora, o desprezo depende da vontade. Logo, na vontade está a infidelidade.

3. Demais. – Àquilo da Escritura - Satanás se transforma em anjo de luz - diz a Glosa: Não é erro perigoso e nocivo, crer que um anjo mau, fingindo-se de bom, seja bom, se fizer ou disser o que é próprio dos anjos bons, E a razão esta na retidão da vontade de quem aceita o que faz esse anjo, pensando aceitar o que faz um anjo bom. Logo, todo o pecado de infidelidade depende da vontade pervertida. Portanto, não está no intelecto como no sujeito.

Mas, *em contrário*. – Os contrários tem o mesmo sujeito. Ora, a fé, a que é contrária a infidelidade, tem no intelecto o seu sujeito. Logo, também é o intelecto o sujeito da infidelidade.

SOLUÇÃO. – Conforme já dissemos, considera-se o pecado como residindo na potência que é o princípio do ato pecaminoso. Ora, este ato pode ter duplo princípio. Um, primeiro e universal, de que dependem todos os atos pecaminosos; e tal princípio é a vontade, por ser todo pecado voluntário. Outro é o princípio próprio e próximo do ato pecaminoso, donde procede ilicitamente esse ato: assim, sendo. 0 concupiscível o princípio da gula e da luxúria, dizemos que esta e aquela nele residem. Ora, dissentir, que é o ato próprio da infidelidade, é, como o assentir, ato do intelecto, movido porém pela vontade. Por onde, a infidelidade, como a fé, tem, certo, no intelecto o seu sujeito próximo, mas na vontade o seu primeiro motor. E deste modo se diz que todo pecado procede da vontade.

Donde **SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – O desprezo da vontade causa o dissentimento do intelecto, o que torna completa a infidelidade em essência. Por onde, a causa da infidelidade está na vontade, mas a infidelidade mesma está no intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem crê ser um anjo mau, bom, não dissente do que é de fé; porque embora o sentido corpóreo falhe, a mente não se afasta da doutrina verdadeira e reta, como, no mesmo lugar, diz a Glosa. Mas quem aderisse a Satanás, quando começa a provocar a obras que lhe são próprias, isto é, a obras más e falsas, não o faria pecado, como no mesmo passo se diz.

Art. 3 - Se a infidelidade é o máximo dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a infidelidade não é o máximo dos pecados.

1. – Pois, diz Agostinho: Não ouso julgar precipitadamente se devemos preferir um católico de péssimos costumes a um herético, em cuja vida, além de ser herético, nada encontremos de repreensível. Ora, o herético é infiel. Logo, não é exato dizer, que a infidelidade é, absolutamente falando, o máximo dos pecados.

2. Demais. – O que diminui ou excusa o pecado não pode ser o máximo dos pecados. Ora, a infidelidade excusa ou diminui o pecado, conforme aquilo do Apóstolo: A mim, que havia sido antes blasfemo e perseguidor é injuriador; mas alcancei a misericórdia de Deus, porque o fiz por ignorância na incredulidade. Logo, a infidelidade não é o máximo dos pecados.

3. Demais. – Ao maior pecado é devida maior pena, conforme àquilo da Escritura: O número dos golpes reqular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, maior pena merecem os fiéis, que pecam, que os infiéis, segundo o Apóstolo: Quanto maiores tormentos credes vós que merece o que pisar aos pés ao Filho de Deus, e tiver em conta o sangue do testamento em que foi santificado? Logo, a infidelidade não é o maior dos pecados.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, expondo aquilo da Escritura – Se eu não viera e não lhes tivera falado, não teriam eles pecado – Quer dar a entender, sob um nome geral, um grande pecado. Pois, este pecado, isto é, o de infidelidade, é o de que dependem todos. Logo, a infidelidade é o máximo dos pecados.

SOLUÇÃO. – Todo pecado consiste, formalmente, na aversão de Deus, como já dissemos. Por onde, o pecado é tanto mais grave quanto mais leva o homem a separar-se de Deus. Ora, pela infidelidade o homem se afasta de Deus em sumo grau, porque, de um lado, não tem o verdadeiro conhecimento de Deus; e por outro, o falso conhecimento que dele tem leva-o, não a aproximar-se, mas, ao contrário, a afastar-se do mesmo. Nem é possível que, de algum modo, conheça a Deus quem d'Ele tem ideia falsa, pois, o que pensa ser Deus, não o é. Por onde é manifesto, que o pecado de infidelidade é maior que todos os concernentes à perversão dos costumes. Mas é diferente o que se dá com os pecados opostos às outras virtudes teologais, como se dirá mais abaixo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede seja um pecado, de maior gravidade genérica, menos grave em virtude de certas circunstâncias. Por isso, Agostinho não quis formar opinião precipitada, do mau católico e do herético, que no mais, não peca. Porque o pecado do herético, embora genericamente mais grave, pode contudo, ser aligeirado por alguma circunstância; e ao inverso, o pecado do católico pode agravar-se por alguma circunstância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A infidelidade implica uma ignorância adjunta e a resistência ao que é de fé. Ora, por este lado, inclui o que a torna essencialmente pecado gravíssimo. Quanto à ignorância, porém, merece alguma excusa, e sobretudo quando não se peca por malícia, como foi o caso do Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O infiel é punido mais gravemente pelo pecado de infidelidade, do que outro pecador, por qualquer outro pecado, considerado este genericamente. Mas, cometendo outro pecado, por exemplo o de adultério, o fiel peca, em igualdade de circunstâncias, mais gravemente que o infiel. Isso, quer, por causa do conhecimento da verdade da fé; quer também, pelos sacramentos da mesma, que recebeu, e a que ofende, pecando.

Art. 4 - Se qualquer ação do infiel é pecado.

O quarto discute-se assim. – Parece que toda ação do infiel é pecado.

1. – Pois, aquilo do Apóstolo - Tudo o que não é segundo a fé é pecado - diz a Glosa: Toda a vida dos infiéis é pecaminosa. Ora, à vida dos infiéis pertence tudo o que fazem. Logo, toda ação do infiel é pecado.

2. Demais. – A fé dirige a intenção. Ora, nenhum bem pode provir senão da intenção reta. Logo, os infiéis não podem praticar nenhuma boa ação.

3. Demais. – Corrupto o anterior, corrompido fica o posterior. Ora, o ato de fé precede os atos de todas as virtudes. Logo, não podendo os infiéis fazer ato de fé, nenhuma boa obra podem fazer e pecam em todas as que praticam.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, que Deus aceitou as esmolas que fez Cornélio, ainda infiel. Logo, nem toda ação do infiel é pecado, mas alguma pode dar boa.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, o pecado mortal priva da graça santificante, mas não corrompe totalmente o bem da natureza. Por isso, sendo a infidelidade pecado mortal, os infiéis estão privados da graça; mas, neles permanece algum bem da natureza. Por onde é manifesto, que não podem praticar as boas obras dependentes da graça e as meritórias. Mas podem, de algum modo, praticar as boas obras para que basta o bem da natureza. Por onde, não pecam necessariamente em tudo o que fazem. Mas sempre que fazem alguma obra procedente da infidelidade, então pecam. Pois assim como o que tem a fé pode pecar, venial ou mesmo mortalmente, praticando um ato que não se coaduna com o fim da fé; assim também pode o infiel praticar um ato bom qualquer, que não se coaduna com o fim da infidelidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado é possível entendê-la como significando, que a vida dos infiéis não pode ser sem pecado, desde que sem fé os pecados não podem ser eliminados; ou que tudo o que fazem por infidelidade é pecado. Por isso, no mesmo lugar se acrescenta: Porque todo o que vive ou age na infidelidade peca veementemente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé rege a intenção relativamente ao fim último sobrenatural. Mas, também o lume da razão natural pode dirigir a intenção relativamente a qualquer bem que lhe seja conatural.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A infidelidade não corrompe totalmente a razão natural dos infiéis, de modo a privá-los de qualquer conhecimento da verdade, pela qual podem praticar certas obras genericamente boas. Quanto a Cornélio, importa saber que não era infiel; do contrário, Deus, a quem ninguém pode agradecer sem a fé, não lhe aceitaria o ato. Pois tinha fé implícita, ainda não manifestada pela verdade do Evangelho. Por isso foi-lhe mandado Pedro, afim de instrui-lo mais plenamente na fé.

Art. 5 - Se há várias espécies de infidelidade.

O quinto discute-se assim. – Parece que não há várias espécies de infidelidade.

1 – Pois, sendo a fé e a infidelidade contrárias, hão de ter o mesmo objeto. Ora, é o objeto formal da fé a verdade primeira, donde ela tira a sua unidade, embora recaia sobre muitas coisas materialmente. Logo, também o objeto da infidelidade é a verdade primeira.

Porém, aquilo em que o infiel não crê se inclui materialmente na infidelidade. Ora, a diferença específica se funda não em princípios materiais, mas, formais. Logo, não há diversas espécies de infidelidade, conforme aos diversos pontos em que os infiéis erram.

2. Demais. – De infinitos modos podemos nos desviar das verdades da fé. Se pois, conforme aos diversos erros, são diversas as espécies de infidelidade, resulta que estas espécies são infinitas. E portanto, não são susceptíveis de consideração.

3. Demais. – Uma mesma coisa não pode pertencer a espécies diversas. Ora, alguém pode ser infiel por errar em matérias diversas. Logo, a diversidade dos erros não acarreta as diversas espécies de infidelidade. Portanto, não há várias espécies de infidelidade.

Mas, *em contrário*, a cada virtude se opõem várias espécies de vícios; pois, o bem só se realiza de um modo, e o mal, ao contrário, de muitos, como se vê claramente em Dionísio e no Filósofo. Ora, é a fé uma virtude. Logo, a ela se lhe opõem muitas espécies de infidelidade.

SOLUÇÃO. – Toda virtude consiste na obediência a uma regra do conhecimento ou da ação humana, como se disse. Ora, em cada matéria, há um só modo de obedecer à regra; ao contrário, de muitos modos é possível desviar dela, e portanto, a uma virtude se opõem muitos vícios. Ora, a diversidade dos vícios, que se opõem a cada virtude, pode ser considerada à dupla luz. – Primeiro, quanto às suas relações diversas com a virtude. E então, há certas e determinadas espécies de vícios que se opõem a uma mesma virtude; assim, à virtude moral se opõe um vício, que peca contra ela por excesso, e outro, por defeito. – De outro modo, podemos considerar a diversidade dos vícios opostos a uma virtude, relativamente à corrupção das diversas circunstâncias exigidas pela virtude. E então, a uma mesma virtude, por exemplo, à temperança ou à fortaleza, opõem-se vícios infinitos, porque de infinitos modos podem corromper-se as diversas circunstâncias da virtude, e portanto dar-se o afastamento, da retidão da mesma. Por isso, os Pitagóricos ensinavam que o mal é infinito.

Por onde devemos dizer que, considerada a infidelidade relativamente ao fim, são diversas as espécies e determinado o número delas. Pois, a resistência à fé, que constitui o pecado da infidelidade, pode se dar de dois modos. Pois, ou se resiste à fé ainda não recebida, e essa é a infidelidade dos pagãos ou gentios. Ou se resiste à fé cristã já recebida, quer em figura, e tal é a infidelidade dos judeus; quer, na manifestação mesma da verdade, e tal é a dos heréticos. Por onde e em geral, podemos considerar como três as referidas espécies de infidelidade. - Se porém distinguirmos as espécies de infidelidade relativamente aos erros diversos em matéria de fé, então essas espécies não são determinadas, pois os erros podem multiplicar-se ao infinito, como se vê claramente em Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A razão formal de um pecado pode ser considerada à dupla luz. Ou dependentemente da intenção do pecador, e nesse caso aquilo que ele busca é o objeto formal do pecado e lhe diversifica as espécies. Ou relativamente à noção do mal, e então o bem de que ele se afasta é o objeto formal do pecado. Mas isto não lhe dá a espécie, mas antes, a priva dela. Por onde devemos dizer, que o objeto da infidelidade é a verdade primeira, como aquilo de que ela se afasta; mas o seu objeto formal, como aquilo para o que se converte; é a ciência falsa que ela segue, e por este lado se lhe diversificam as espécies. Portanto, assim como a caridade é uma só, a que se une ao sumo bem; mas diversos os vícios a ela opostos não só por buscarem bens temporais diversos, afastando-se do sumo bem, mas, além disso, por causa das relações diversas desordenadas, para com Deus; assim também é a fé uma virtude só, por unir-se à verdade primeira única, ao passo que as espécies de infidelidade são muitas, por seguirem os infiéis opiniões falsas diversas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto à distinção das espécies de infidelidade, relativamente aos pontos diversos em que se erra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como é a fé uma só, porque crê em muitas verdades ordenadas a uma só, assim a infidelidade pode ser una, mesmo se errar em muitos pontos, enquanto todos estes se ordenam a um só. Nada porém impede que alguém erre, caindo em diversas espécies de infidelidade, assim como também pode um homem ser dominado por diversos vícios e sofrer diversas doenças do corpo.

Art. 6 - Se a infidelidade dos gentios ou dos pagãos é mais grave que as outras.

O sexto discute-se assim. – Parece que a infidelidade dos gentios ou dos pagãos é mais grave que as outras.

1. – Pois, assim como a doença corporal é tanto mais grave quanto mais contraria à saúde de um membro de maior importância, assim também o pecado é considerado tanto mais grave quanto mais contraria ao que é de maior importância para a virtude. Ora, o que há de principal na fé é crer na unidade divina, o que não fazem os infiéis. crendo em uma multidão de deuses. Logo, a infidelidade deles é gravíssima.

2. Demais. – A heresia de um herético é tanto mais detestável quanto mais contradiz a mais numerosas e importantes verdades da fé. Assim. a heresia de Ario, que privou da divindade, a pessoa do Filho de Deus, é mais detestável que a de Nestório, que privou, dessa pessoa, a humanidade de Cristo, Ora, os gentios afastam-se de verdades da fé mais numerosas e principais, que os judeus e os heréticos, porque não aceitam nada, absolutamente, da fé. Logo, a infidelidades deles é a mais grave de todas.

3. Demais. – Todo bem diminui o mal. Ora, há algum bem nos judeus, que confessam ter vindo de Deus o Antigo Testamento; e por outro lado, há bem nos heréticos, que veneram o Novo Testamento. Logo, pecam menos que os gentios, que detestam ambos os Testamentos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Melhor lhes era não ter conhecido o caminho da justiça, do que, depois de o ter conhecido, tornar para trás. Ora, os gentios não conheceram o caminho da justiça; os heréticos e os judeus, por seu lado, de certo modo conhecendo-o, abandonaram-no. Logo, o pecado deles é mais grave.

SOLUÇÃO. – Na infidelidade, como já dissemos, duas coisas podem considerar-se. Uma é a sua relação com a fé. E por este lado, peca mais gravemente contra a fé quem se opõe à que já recebeu, do que quem se opõe à que ainda não recebeu; assim como peca mais gravemente quem não cumpre o que prometeu, do que quem não compre o que nunca prometeu.

E sendo assim, a infidelidade dos heréticos, que confessam a fé no Evangelho e se lhe opõem, corrompendo-a, é pecado mais grave que o dos judeus, que nunca receberam essa fé. Mas, como receberam a figura dela, na Lei Antiga, que corromperam, interpretando-a mal, por isso também a infidelidade deles é mais grave pecado que a dos gentios, que, de nenhum modo, receberam a fé no Evangelho. - Além disso, considera-se na infidelidade a corrupção do conteúdo da fé. E por este lado, como os gentios erram em relação a maior número de verdades, que os judeus, e os judeus, que os heréticos, mais grave é a infidelidade dos gentios que a dos judeus, e a destes que a dos heréticos; salvo a de alguns heréticos, como os Maniquuns, que, em relação às verdades da fé, erram ainda mais que os

gentios. - Destas duas espécies de gravidades, porém, a primeira prepondera sobre a segunda, quanto ao que é essencialmente culpa. Pois, a culpa essencial a infidelidade consiste, sobretudo, como já se disse, em se opor à fé, mais do que em não lhe aceitar as verdades, porque isto, conforme já dissemos; (a.1), constitui, mais essencialmente, a pena. Por onde, absolutamente falando, a infidelidade dos heréticos é a péssima.

E daqui se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 7 - Se se deve disputar publicamente com os infiéis.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não se deve disputar publicamente com os infiéis.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Foge de contendas de palavras, que para nada aproveitam, senão para perverter os que as ouvem. Ora, não é possível disputar publicamente com os infiéis sem contenção de palavras. Logo, não se deve disputar publicamente com eles.

2. Demais. – A lei de Marciano Augusto, confirmada pelos cânone declara: Faz injúria ao juízo religiosíssimo do Sínodo quem alguma vez se puser a revolver o que já foi retamente julgado e disposto, e a disputar publicamente. Ora, tudo o que pertence à fé já foi determinado pelos sagrados concílios. Logo, gravemente peca, fazendo injúria aos sínodos, quem se puser publicamente a discutir o que é de fé.

3. Demais. – A disputa há de apoiar-se em argumentos. Ora, o argumento é um meio de convencer em matéria duvidosa. Mas, as verdades da fé, sendo certíssimas, não dão lugar à dúvida. Logo, sobre elas não se deve disputar publicamente.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz: Saulo muito mais se esforçava, e confundia aos judeus: e falava com os gentios e disputava com os gregos.

SOLUÇÃO. – Duas coisas se devem distinguir nas discussões sobre a fé: uma relativa a quem discute; outra, aos ouvintes. – Relativamente aquele, é preciso que se lhe leve em conta a intenção. Se discutir, duvidando da fé e não lhe tendo como certas as verdades, que procura examinar por meio de argumentos, por certo peca, como dúbio na fé e infiel. Digno de louvor será, porém, se discutir sobre a fé para refutar erros, ou mesmo como exercício.

Relativamente aos ouvintes, devemos distinguir se os assistentes à discussão são instruídos e firmes na fé, ou se simples, e a tem vacilante. Pois certamente, nenhum perigo há em se discutir na presença de sábios e firmes na fé. Quanto aos simples, porém, é mister distinguir. Porque, ou são provocados e repelidos pelos infiéis, como os judeus, os heréticos ou os pagãos, que se esforçam por lhes corromper a fé; ou de nenhum modo são provocados, nessas questões, como nas terras onde não existem infiéis. - No primeiro caso, é necessário discutir sobre a fé publicamente, desde que se encontre quem seja idôneo e capaz para tal e possa refutar os erros. Pois assim, os simples na fé se fortalecerão e os infiéis ficarão privados do poder de enganar; e ao contrário, o fato mesmo de se calarem os que deviam se opor aos corruptores da verdade da fé seria confirmação do erro. Por isso, Gregório diz: Assim como falar incautamente incrementa o erro, assim o silêncio indiscreto abandona ao erro os que deviam ser ensinados. - No segundo caso porém, é perigoso disputar sobre a fé na presença dos simples, cuja crença é mais firme quando nada ouviram diverso daquilo que creem. Por isso não convém ouçam as palavras dos infiéis, que disputam contra a fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo não proíbe totalmente a discussão, senão só a desordenada, que se faz, antes, pela contenção das palavras do que pela firmeza das expressões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei citada proíbe à discussão pública sobre a fé, procedente de dúvidas relativamente a esta; não porém a que visa conservá-la.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se deve discutir sobre os artigos da fé, como duvidando deles; mas para manifestar-lhes a verdade e refutar os erros. Por isso é necessário, para a confirmação da fé, disputar às vezes com os infiéis; ora, defendendo a fé, conforme aquilo da Escritura: Sempre aparelhados para responder a todo o que vos pedir razão daquela esperança que há em vós. Ora, para convencer os errados, segundo ainda a Escritura: Para que passa exortar conforme à sã doutrina, e convencer aos que contradizem.

Art. 8 - Se os infiéis devem, de algum modo, ser compelidos a aceitar a fé.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os infiéis de nenhum modo devem ser compelidos a aceitar a fé.

1. – Pois, diz o Evangelho, que os servos do pai de famílias, em cujo campo foi semeada a cisânia, perguntaram-lhe: Querer tu que nós vamos e a arranquemos? Ao que ele respondeu: Não, para que talvez não suceda que, arrancando a cisânia, arranqueis juntamente com ela também o trigo. E comenta Crisóstomo: Isto diz o Senhor para proibir que se perpetrem mortes. Nem se devem matar os heréticos, pois se o fizerdes, fareis, necessária e simultaneamente, desaparecer muitos santos. Logo, pela mesma razão, nenhum infiel deve ser obrigado a aceitar a fé.

2. Demais. – Uma Decretal diz: O santo Sinodo ordena, em seguida, que não se obrigue nenhum judeu a crer por força. Logo, pela mesma razão, nem os demais infiéis devem ser obrigados a aceitar a fé.

3. Demais. – Agostinho diz: tudo o homem pode, não querendo; menos crer, que só por vontade o quer. Ora, a vontade não pode ser obrigada. Logo, os infiéis não devem ser obrigados a aceitar a fé.

4. Demais. – A Escritura diz; da pessoa de Deus: Eu não quero a morte do pecador. Ora, nós devemos conformar a nossa com a vontade divina, como já se estabeleceu. Logo, também não devemos querer que os infiéis sejam condenados à morte.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Sai por esses caminhos e cercos e força-os a entrar, para que fique cheia a minha casa. Ora, na casa de Deus, isto é, na santa Igreja, os homens entram pela fé. Logo, certos podem ser forçados a aceitá-la.

SOLUÇÃO. – Há certos infiéis, como os gentios e os judeus, que nunca receberam a fé; e esses de nenhum modo devem ser compelidos a crer, pois crer depende da vontade. Podem porém ser obrigados pelos fiéis, se estes tiverem poder para tal, a não lhes impedirem a fé, com blasfêmias, mas persuasões ou mesmo com perseguições francas. E por isso, os fiéis de Cristo movem frequentemente guerra aos infiéis; não pelos obrigar a crer, pois ainda que os tivessem vencidos e cativos deixar-lhes-iam a liberdade de quererem crer ou não; mas pelos compelir a não impedir a fé em Cristo. - Outro é o caso porém, dos infiéis, que outrora tiveram fé e ainda a confessam, como os heréticos e todos os apóstatas. E esses devem ser forçados, mesmo com violência física, a cumprir o que prometeram e a conservar o que uma vez receberam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelo lugar citado, entenderam alguns ser proibido não, certo, a excomunhão, mas a morte dos heréticos, como é claro pelo passo citado de Crisóstomo. E Agostinho diz, de si: Minha primeira opinião era que não se deve forçar ninguém a fazer parte da unidade de Cristo, senão persuadindo com palavras e lutando com discussões. Mas esta minha opinião fica excluída, não pelas palavras dos que me contradizem, mas pelos fatos demonstrativos do contrário. Pois o terror das leis só serviu para levar muito a dizerem: Graças ao Senhor, que nos rompeu os vínculos. Quando, portanto, o Senhor diz: Deixai crescer uma e outra coisa até a ceifa - a sequência do texto mostra claramente como deve ser entendido: Para que talvez não suceda que, arrancando a cizânia, arranqueis juntamente com ela também o trigo. - Por onde suficientemente se mostra diz Agostinho que quando isto não se deve temer, isto é, quando os crimes de um são tão conhecidos e execrados por todos, que não acha nenhum defensor ou, pelo menos, defensor tal, que possa causar cisma, então não pode dormir a severidade da disciplina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os judeus, que de nenhum modo receberam a fé, não devem ser forçados a aceitá-la. Os que, porém a receberam devem ser obrigados à força a conservar a fé, como se diz no mesmo capítulo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como prometer é próprio da vontade e cumprir o exige a necessidade, assim também, próprio da vontade é receber a fé, e, de outro lado, é imposição da necessidade conservar a fé já recebida. Por onde, os heréticos devem ser compelidos a conservar a fé. Pois, diz Agostinho: Porque costumavam este: a clamar - somos livre: de crer ou não? Contra quem Cristo empregou a força? - Saibam, pois, que Cristo forçou, primeiro, Paulo, e depois o ensinou.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho na mesma Epistola, ninguém de nós quer que nenhum herético pereça. Mas a casa de Davi não pode ter paz senão pela morte do seu filho Absalão, na guerra que movia contra o Pai. Assim, a Igreja católica, se salva uns com a perdição de outros, cura a dor do coração materno com a libertação de tantos povos.

Art. 9 - Se se pode ter comunhão com os infiéis.

O nono discute-se assim. – Parece que se pode ter comunhão com os infiéis.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Se algum dos infiéis vos convida e quereis ir, comei de tudo o que se vos põe diante. E Crisóstomo diz: Permitimos, sem nenhuma proibição, que possais tomar parte nas refeições dos pagãos, Ora, com quem comemos temos comunhão. Logo, é lícito ter comunhão com os infiéis.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Porque, que me vai a mim em julgar daqueles que estão fora? Ora, os infiéis estão fora. Por onde, como, por juízo da Igreja, os fiéis estão proibidos de ter comunhão com certos, resulta que não estão proibidos de a ter com os infiéis.

3. Demais. – O Senhor não pode ter comunhão com o escravo senão comunicando-se com ele, ao menos verbalmente; porque o senhor manda no escravo, ordenando. Ora, os Cristãos podem ter escravos infiéis, judeus, ou ainda pagãos ou sarracenos. Logo, podem licitamente ter comunhão com eles.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não celebrarás concerto algum com elas, nem as tratarás com compaixão, nem contrairás com elas matrimônios. E comentando o outro lugar. - A mulher, que padece o fluxo mensal etc. – diz a Glosa: Devemos nos abster de tal modo da idolatria, que não tenhamos contato com os idólatras, nem com os seus discípulos, nem tenhamos comunhão com eles.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode ser interdito aos infiéis ter comunhão com uma pessoa: como pena imposta aquele com quem se proíbe aos fiéis comunicar, ou como cautela para aqueles a quem se proíbe a comunhão. E ambas essas causas podem se fundar nas palavras do Apóstolo. Assim, depois de ter proferido a sentença de excomunhão, dá-lhe como fundamento: Não sabeis que um pouco de fermento corrompe toda a massa? E em seguida, dá a razão da pena infligida, por juízo da Igreja, quando diz: Por ventura não julgais vós daqueles que estão dentro?

Por isso, do primeiro modo, a Igreja não proíbe as fiéis a comunhão com os infiéis, pagãos ou judeus, que nunca receberam a fé cristã. Porque não deve proferir, sobre eles, nenhum juízo espiritual, mas temporal, em determinado caso, quando, vivendo entre Cristãos, cometam alguma culpa e sejam punidos pelos fiéis temporalmente. Mas, deste modo, isto é, como pena, a Igreja proíbe aos fiéis ter comunhão com os infiéis, que se desviaram da fé recebida, quer corrompendo-a, como os heréticos, quer totalmente abandonando-a, como os apóstatas. Em ambos estes casos a Igreja profere contra eles a sentença de excomunhão.

Mas do segundo modo, é mister distinguir entre as diversas condições das pessoas, dos negócios e dos tempos. – Assim, certos estão de tal modo firmes na fé, que se pode esperar, da sua convivência com os infiéis, que antes, os convertam do que percam a fé. Por onde, não se lhes deve proibir comuniquem-se com os infiéis, pagãos ou judeus, que ainda não receberam a fé; e sobretudo urgindo a necessidade. - Aos que porém forem simples e fracos na fé, cuja subversão possa provavelmente temer-se, se lhes deve proibir comunicar com os infiéis; e sobretudo para que não venham a ter com eles grande familiaridade ou com eles comuniquem, sem necessidade.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Igreja não tem que proferir juízo contra os infiéis, de modo a lhes infligir uma pena espiritual; pode porém proferir um juízo sobre certos dentre eles, para infligir uma pena temporal. Daí vem que às vezes a Igreja, por certas culpas especiais, priva certos infiéis da comunhão com os fiéis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É mais provável a conversão do escravo, submetido às ordens do senhor, fiel à fé, que este tem, do que inversamente. Por isso não é proibido aos fiéis terem escravos infiéis. O senhor porém que correr perigo iminente, convivendo com tal escravo, deve despedi-lo, conforme à ordem de Deus: Se o teu pé te escandaliza, corta-o e lança fora de ti.

RESPOSTA AO ARGUMENTO CONTRÁRIO. – Essa ordem do Senhor se refere aos gentios, em cujas terras os judeus entraram; pois estes inclinados à idolatria, era de temer não perdessem a fé pela convivência continuada com aqueles. Por isso, no mesmo lugar se acrescenta: Porque ela seduzirá a teu filho para que me não siga.

Art. 10 - Se os infiéis podem ter governo ou domínio sobre os fiéis.

O décimo discute-se assim. – Parece que os infiéis podem ter governo ou domínio sobre os fiéis.

1. – Pois, diz o Apóstolo. Todos os servos que estão debaixo do jugo estimem a seus amos por dignos de toda honra. E o lugar seguinte mostra que este se refere aos infiéis: E os que temem senhores fiéis não os desprezem. E noutro passo diz a Escritura: Servos, sede obedientes aos vossos senhores com todo o temor, não somente aos bons e moderados, mas também aos de dura condição. Ora, a doutrina

apostólica não ordenaria tal se os infiéis não pudessem governar os fiéis. Logo, aqueles podem governar a estes.

2. Demais. – Todos os que pertencem à família de um príncipe devem obedecer-lhe. Ora, certos fiéis eram da família de príncipes infiéis, donde o dizer a Escritura. Todos os santos vos saúdam, mas com muita especialidade os que são da família de César, isto é, de Nero, que era infiel. Logo, os infiéis podem governar os fiéis.

3. Demais. – Como diz o Filósofo, o escravo é o instrumento do Senhor, no atinente à vida humana, assim como o ajudante do artífice é o instrumento deste no concernente à obra de arte. Ora, nessas condições, pode o fiel estar sujeito ao infiel, pois os fiéis podem ser trabalhadores dos infiéis. Logo, os infiéis podem governar os fiéis e mesmo ter domínio sobre estes.

Mas, *em contrário*, quem governa deve julgar os governados. Ora, os infiéis não podem julgar os fiéis, conforme o Apóstolo: Atreve-se algum de vós, tendo negócio contra outro, ir a juízo perante os iníquos, isto é, os infiéis, e não à presença dos santos? Logo, os infiéis não podem governar os fiéis.

SOLUÇÃO. - De dois modos podemos considerar este assunto. - Primeiro, quanto ao domínio ou o governo, a ser instituído, dos infiéis sobre os fiéis. O que de nenhum modo deve ser permitido, porque causaria escândalo e perigo para a fé. Pois facilmente os que estão sujeitos à jurisdição de outros podem ser influenciados por eles de maneira a lhes seguir as ordens, a menos que sejam os súditos dotados de grande virtude. E semelhantemente, os infiéis desprezarão a fé, se conhecerem os desfalecimentos dos fiéis. Por isso o Apóstolo proibiu aos fiéis discutir em juízo perante um juiz infiel. Por isso de nenhum modo a Igreja permite aos infiéis exercerem domínio sobre os fiéis, ou de qualquer modo os governarem, em qualquer ministério. – De outra maneira, podemos considerar o domínio ou governo já existente.

Nesse caso, devemos notar que o domínio e o governo foram introduzidos por direito humano, ao passo que a distinção entre fiéis e infiéis é de direito divino. Ora, o direito divino, fundado na graça, não elimina o direito humano, fundado em a natureza racional. Logo, a distinção entre fiéis e infiéis, em si mesmo considerada, não elimina o domínio e o governo dos infiéis sobre os fiéis. Pode porém justamente, por sentença ou ordem da Igreja, que tem de Deus a sua autoridade, ser eliminado esse direito de domínio ou governo. Porque os infiéis, como castigo da sua infidelidade, merecem perder o governo dos fiéis, transformados em filhos de Deus. Mas isto a Igreja faz umas vezes e, outras, não. – Assim, quanto aos infiéis a ela sujeitos, mesmo temporalmente, e aos seus membros, estabeleceu o direito seguinte. O escravo de judeus, uma vez tornado Cristão, seja libertado da escravidão, sem nenhuma recompensa, se for escravo crioulo, isto é, nascido tal; e semelhantemente, se foi comprado como escravo, quando ainda era infiel. Se porém foi comprado para ser vendido, deve ser exposto à venda durante três meses. E nisto não comete a Igreja nenhuma injustiça, porque, sendo os judeus seus escravos, pode dispor das coisas deles, assim como também os príncipes seculares fizeram muitas leis sobre os seus súditos, no interesse da liberdade. – Para os infiéis porém, que não lhe estão sujeitos, nem aos seus membros, temporalmente, a Igreja não aplicou essa legislação, embora pudesse, de direito, instituí-la. E isto o fez para evitar escândalo. Assim também o Senhor mostrou que podia excusar-se do tributo, porque os filhos são livres; contudo mandou pagálo, afim de não dar escândalo. Por isso também Paulo, depois de ter mandado que os escravos estimem aos seus amos, acrescenta: Para que o nome do Senhor e a sua doutrina não seja blasfemada.

E daqui se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – O referido governo de César preexistia à distinção entre fiéis e infiéis. Por isso não se dissolvia pela conversão de um infiel à fé. E era útil que alguns fiéis tivessem lugar na família do imperador, para defender os demais fiéis. Assim, S. Sebastião confortava o ânimo dos Cristãos, que via prestes a desfalecerem nos tormentos, e continuava, oculto pela clâmide militar, a fazer parte da família de Diocleciano.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os escravos estão sujeitos ao senhor por toda a vida; e os súditos, aos chefes, em todos os negócios. Mas os ajudantes dos artífices estão-lhes sujeitos quanto a certas obras especiais. Por onde, é mais perigoso os infiéis terem o domínio ou o governo sobre os fiéis, que receberem deles o ministério de algum serviço especial. Por isso, a Igreja permite possam os Cristãos cultivar as terras dos judeus, pelos não levar isso necessariamente a conviver com eles. E Salomão também pediu ao rei de Tiro mestres de obra para cortarem madeira, como se lê na Escritura. – E contudo, essa comunicação e convivência deve ser totalmente proibida, se se temer que dela provenham perigos da subversão da fé dos fiéis.

Art. 11 - Se se devem tolerar os ritos dos infiéis.

O undécimo discute-se assim. – Parece, que não se devem tolerar os ritos dos infiéis.

1 – Pois, é manifesto que os infiéis, praticando os seus ritos, pecam. Ora, consente no pecado quem, podendo impedi-lo, não o impede como diz a Glosa aquilo do Apóstolo: não somente os que estas causas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem. Logo, pecam os que lhes toleram os ritos.

2. Demais. – Os ritos dos judeus se assimilam aos da idolatria. Pois, aquilo do Apóstolo Não vos metais outra vez debaixo do jugo da escravidão - diz a Glosa: Não é mais leve esta lei da escravidão do que a da idolatria. Ora, não se admitiria que qualquer pessoa praticasse o rito de idolatria; antes, os príncipes cristãos faziam primeiro fechar os templos dos ídolos, e depois demoli-los, como o narra Agostinho. Logo, e do mesmo modo, não devem ser tolerados os ritos dos judeus.

3. Demais. – O pecado de infidelidade é gravíssimo, como já se disse. Ora, os demais pecados, como o adultério, o furto e outros, não são tolerados, mas punidos por lei. Logo, também não se devem tolerar os ritos dos infiéis.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, dos judeus: Todos tenham plena liberdade de observar e celebrar todas as suas festividades, como o fizeram até aqui, e as observaram os antepassados, por muito tempo.

SOLUÇÃO. – O governo humano deriva do divino e deve imitá-lo. Ora, Deus, embora omnipotente e o sumo bem, permite, contudo existam no universo certos males, que poderia impedir, afim de que, a eliminação deles não acarretasse também a de maiores bens, ou resultassem males piores. Assim também, os chefes do governo humano toleram com razão certos males, para não ficarem impedidos certos bens, ou ainda, para não caírem em males piores, como diz Agostinho: Suprime as meretrizes, da sociedade humana, e perturbarás tudo com a libidinosidade. Por onde, embora pequem em seus ritos os infiéis, podem ser tolerados, ou por causa de algum bem deles proveniente, ou por algum mal evitado.

Por outro lado, de observarem os judeus os seus ritos, que outrora prefiguravam a verdade da nossa fé, resulta o bem de termos, dos inimigos, um testemunho dessa mesma fé, e de nos ser representado, quase em figura, o que cremos. Por isso, são tolerados, com os seus ritos. Outros ritos porém, dos

infiéis, que nenhuma verdade ou utilidade tenham, não devem, do mesmo modo, ser tolerados, senão talvez para evitar algum mal, isto é, o escândalo ou o dissídio, que da proibição poderia provir, ou o impedimento à salvação dos que, assim tolerados, se converteriam à fé a pouco e pouco. E por isso também a Igreja tolerou, às vezes, quando era grande a multidão dos infiéis, os ritos, dos heréticos e dos pagãos.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 12 - Se os filhos dos judeus e demais infiéis devem ser batizados contra a vontade dos pais.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que os filhos dos judeus e demais infiéis devem ser batizados contra a vontade dos pais.

1 – Pois, é mais forte o vínculo matrimonial do que o direito do pátrio poder sobre o filho. Porque este direito pode ser dissolvido pelo homem, quando, de filho-família, vem a emancipar-se; ao contrário, os homens não podem dissolver o vínculo matrimonial, conforme a Escritura: Não separe o homem o que Deus ajuntou. Ora, por infidelidade, dissolve-se o vínculo matrimonial, conforme o Apóstolo. Porém se o infiel se retira que se retire; porque neste caso já o nosso irmão ou a nossa irmã não estão mais sujeitos à escravidão. E um Cânon dispõe que se um cônjuge infiel não quer, sem ofensa do seu Criador, coabitar com o outro, então este não deve fazê-lo. Logo, com maior razão, por infidelidade, perde-se o direito do pátrio poder sobre os filhos. Podem portanto, os filhos dos infiéis ser batizados contra a vontade deles.

2. Demais. – Devemos auxiliar os outros, quando há perigo de morte eterna, mais que quando esse perigo é apenas de morte temporal. Ora, pecaríamos não socorrendo a quem víssemos correr perigo de morte temporal. Como, pois os filhos dos judeus e demais infiéis corram perigo de morte eterna, se forem abandonados aos pais, que os educarão na infidelidade, resulta que devem esses filhos ser-lhes tirados, batizados e instruídos na fé.

3. Demais. – Os filhos dos escravos são escravos e estão sob o poder do senhor. Ora, os judeus são escravos dos reis e dos príncipes. Logo, também os seus filhos. Portanto, os reis e os príncipes podem fazer dos filhos dos judeus o que quiserem, e, por consequência nenhuma injustiça farão batizando-lhes os filhos, contra a vontade deles.

4. Demais. – Todos, pertencemos mais a Deus, criador da nossa alma, que aos pais carnais, de quem temos o corpo. Logo, não é injusto tirar os filhos dos judeus aos pais carnais e consagrá-los a Deus pelo batismo.

5. Demais. – O batismo é mais eficaz à salvação do que a pregação, porque purifica imediatamente da mácula do pecado, do reato da pena, e abre as portas do céu. Ora, o perigo proveniente da falta de pregação é imputado ao que não pregou, como se lê na Escritura falando do que vê vir vindo a espada e não toca a trombeta. Logo, com maior razão, se os filhos dos judeus se condenarem, por falta de batismo, tal será imputado, como pecado aos que podiam batizá-los e não o fizeram.

Mas, *em contrário*, não se deve fazer injustiça a ninguém. Ora, fa-la-íamos aos judeus se lhes batizássemos os filhos contra a vontade deles; porque então perderiam o direito do pátrio poder sobre os filhos já fiéis. Logo, não lhos devemos batizar contra a vontade deles.

SOLUÇÃO. – O costume, na Igreja, goza da máxima autoridade e deve ser preferido a tudo o mais, pois a própria doutrina dos doutores católicos tira da Igreja a sua autoridade. Por onde, devemos nos apoiar,

antes, na autoridade da Igreja do que na de Agostinho, de Jerônimo ou de qualquer outro doutor. Ora, nunca foi uso da Igreja batizar os filhos dos judeus, contra a vontade deles. Pois, nos tempos passados, muitos e santíssimos bispos, familiares de muitos príncipes católicos e poderosíssimos, como Silvestre, de Constantino, e Ambrósio, de Teodósio, de nenhum modo deixariam de lhes pedir mandassem proceder a esse batismo, se tal estivesse de acordo com a razão. Por onde, é perigoso introduzir essa nova doutrina e batizar os filhos dos judeus, contra a vontade deles, e contra o costume da Igreja, até agora observado.

E disto pode dar-se dupla razão. – Uma, por causa do perigo da fé. Se, pois, as crianças, ainda sem o uso da razão, recebessem o batismo, depois, chegados à idade adulta, facilmente poderiam ser induzidos pelos pais a abandonarem o que receberam ignorando; o que reverteria em detrimento da fé. – A outra razão está em essa prática repugnar à justiça natural. Pois o filho é naturalmente, parte do pai. E, ao princípio, dos pais não se distingue corporalmente, enquanto no ventre materno. Em seguida, vindo à luz, antes de ter uso do livre arbítrio, depende dos cuidados paternos, como de um ventre espiritual. Pois enquanto não tem uso da razão, a criança não difere do animal irracional. Por onde, assim como o dono de um boi ou um cavalo pode usar dele como quiser, nos termos da lei civil, como de instrumento próprio; assim também é de direito natural esteja o filho, antes do uso da razão, sob os cuidados do pai. Portanto, seria contra a justiça natural, subtrair a criança, antes do uso da razão, a esses cuidados, ou fazerlhes qualquer coisa, contra a vontade dos mesmos. Quando, porém começar a ter o uso do livre arbítrio, já começará a ser senhor de si e pode prover-se a si mesmo, no pertencente ao direito divino ou natural. E então, deve ser induzido à fé, não coagida, mas persuadida. E pode, mesmo contra a vontade dos pais, receber a fé e ser batizada; não porém enquanto sem o uso da razão. Por isso, se disse que os filhos dos antigos patriarcas foram salvos pela fé dos pais; querendo-se com isso significar, que aos pais pertence velar pela salvação dos filhos, sobretudo antes de terem o uso da razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No vínculo matrimonial ambos os cônjuges, tem o uso do livre arbítrio, e pode um, contra a vontade do outro, assentir na fé. Ora, isto não se dá com a criança, antes de ter o uso da razão. Porém, depois que tiver esse uso, então a comparação colhe, se quiser converter-se.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém deve ser subtraído à morte natural contra a ordem do direito civil. Assim, ninguém deve livrar violentamente da morte o condenado pelo juiz à morte temporal. Por onde, ninguém deve violar a ordem do direito natural, pela qual o filho está sob os cuidados paternos, para libertá-la do perigo da morte eterna.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os judeus são escravos dos príncipes por escravidão civil, que não exclui a ordem do direito natural ou divino.

RESPOSTA À QUARTA. – O homem se ordena a Deus pela razão, pela qual pode conhecê-la. Por isso, a criança, antes do uso da razão, se ordena naturalmente a Deus pela razão dos pais, de cujos cuidados por natureza depende; e conforme a disposição deles é que se deve tratar com ela das causas divinas.

RESPOSTA À QUINTA. – O perigo resultante da pregação omitida não é iminente senão aqueles que tem obrigação de pregar. Por isso a Escritura disse antes: Eu te dei por atalaia à casa de Israel. Ora, velar pelos filhos dos infiéis, quanto aos sacramentos da salvação, pertencelhes aos pais. Por onde, corre-lhes o perigo iminente se, pela privação dos sacramentos, os filhos vierem a sofrer detrimento na salvação.

Questão 11: Da heresia.

Em seguida devemos tratar da heresia. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a heresia é uma espécie de infidelidade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a heresia não é uma espécie de infidelidade.

1. – Pois, a infidelidade está no intelecto como já se disse. Ora, a heresia não reside no intelecto, mas antes na potência apetitiva, porquanto, como comenta Jerônimo aquilo da Escritura - As obras da carne estão patentes e está em Decret. - Heresia, em grego, vem de eleição, porque cada qual escolhe para si a doutrina que julga melhor. Ora, a eleição é ato da potência apetitiva, como já se disse. Logo, a heresia não é uma espécie de infidelidade.

2. Demais. – O vício principalmente se especifica pelo fim; donde o dizer o Filósofo: quem fornica para roubar é mais ladrão que fornicador. Ora, o fim da heresia é a vantagem temporal, e sobretudo o governo e a glória. Pois, como diz Agostinho herético é o que, por causa de alguma vantagem temporal, e sobretudo da glória e do governo, emite ou regue opiniões falsas e novas. Logo, a heresia não é uma espécie de infidelidade, mas antes, de soberba.

3. Demais. – A infidelidade, residindo no intelecto, não pode depender da carne. Ora, a heresia depende das obras da carne, consoante ao dito do Apóstolo: As obras da carne estão patentes, como são a fornicação, a impureza; e entre outras acrescenta depois: as contendas, as seitas, que são o mesmo que heresias. Logo, não é a heresia uma espécie de infidelidade.

Mas, *em contrário*, a falsidade se opõe à verdade. Ora, herético é quem emite ou segue opiniões falsas e novas. Logo, opõe-se à verdade, em que se funda a fé. Portanto, está compreendida na infidelidade.

SOLUÇÃO. – O nome de heresia, como se disse implica a eleição, que, conforme já dissemos, visa os meios, pressuposto o fim. Ora, na crença, a vontade assente a uma verdade como a um bem próprio, segundo do sobredito e colhe. Por onde, o que é principalmente verdadeiro tem a natureza de fim último; e o que é secundário, a de meio. Ora, como quem crê assente na palavra de outrem é considerado como principal e quase fim, em qualquer espécie de crença, aquele em cuja palavra assentimos; e como quase secundário aquele que admitimos por querermos assentir na palavra de outrem. Assim, pois, quem retamente possui a fé cristã, assente por vontade própria ao que verdadeiramente pertence à doutrina de Cristo. Ora, da retidão da fé cristã podemos nos desviar de dois modos. Primeiro, por não querermos assentir na doutrina de Cristo; o que implica a quase má vontade relativamente ao próprio fim, e constitui a espécie de infidelidade dos pagãos e dos judeus. De outro modo, podemos desviar da retidão da fé, quando, embora tendo a intenção de assentir na doutrina de Cristo, erramos ao escolher aquilo pelo que aceitamos a Cristo elegendo, não o que Cristo verdadeiramente ensinou, mas o que é sugerido pela mente própria. Por onde, a heresia é uma espécie de infidelidade, própria dos que, embora confessando a fé em Cristo, viciam-lhe os dogmas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A eleição diz respeito à infidelidade, como a vontade à fé, segundo já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os vícios se especificam pelo fim próximo; mas no fim remoto haurem o gênero e a causa. Assim, em quem fornica para roubar, a fornicação se especifica pelo seu fim próprio e pelo objeto; mas, pelo fim último, mostra-se como a fornicação nasceu do furto e nele está contida, como o efeito na causa ou a espécie no gênero conforme resulta claramente do que já dissemos sobre

os atos em geral. E o mesmo se dá no caso vertente: o fim próximo da heresia é aderir a uma falsa opinião própria, o que a especifica; mas o fim remoto lhe manifesta a causa, isto é, que nasce da soberba e da cobiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como heresia vem de eleger, assim seita vem de seguir, no dizer de Isidoro. Por onde, heresia e seita se identificam. E ambas pertencem às obras da carne, não certo quanto ao ato mesmo de infidelidade, relativamente ao objeto próximo, mas em razão da causa, que é ou o apetite do fim indevido, quando nasce da soberba ou da cobiça; como dissemos ou então, alguma ilusão fantástica, que é o princípio do erro, segundo também o Filósofo o diz. Ora, a fantasia, de certo modo, pertence à carne, por ser o seu ato dependente de um órgão corpóreo.

Art. 2 - Se a heresia versa propriamente sobre matéria de fé.

O segundo discute-se assim. – Parece que a heresia não versa propriamente sobre matéria de fé.

1. – Pois, como entre os Cristãos, também entre os judeus e os fariseus houve heresias e seitas, conforme o diz Isidoro. Ora, as dissensões deles não versavam sobre matéria de fé. Logo, a heresia não versa sobre matéria de fé como matéria própria.

2. Demais. – Matéria de fé são as realidades em que cremos. Ora, a heresia versa, não sobre realidades somente, mas também sobre palavras e a interpretação da Sagrada Escritura. – Pois, como diz Jerônimo, quem quer que entenda a Escritura diferentemente do sentido em que o exige o Espírito Santo, de acordo com o qual foi escrita, embora não se aparte da Igreja, pode contudo chamar-se herético: e noutro lugar: a heresia provém de palavras desordenadamente proferidas. Logo, a heresia não versa propriamente sobre matéria de fé.

3. Demais. – Acontece às vezes dissentirem os santos doutores mesmo em matéria de fé. Assim, Jerônimo e Agostinho, sobre a cessação do regime da lei. Contudo não há nisso nenhum vício de heresia. Logo a heresia não versa propriamente sobre matéria de fé.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, contra os Maniqueus: Os que, na Igreja de Cristo, pendem para o que é corrupto e mau, e, corrigidos, para virem a pensar sã e retamente, resistem contumazmente e não querem emendar os seus dogmas pestilentos e mortíferos, mas persistem em defendêlos, são heréticos, Ora, pestilentos e mortíferos dogmas são os que se opõem aos da fé, pela qual o justo vive, como diz a Escritura. Logo, a matéria própria da heresia é o que pertence à fé.

SOLUÇÃO. – Tratamos agora da heresia enquanto implica corrupção da fé cristã. Ora, não implica essa corrupção termos opinião falsa sobre o que não é de fé, como as proposições geométricas, ou ciências semelhantes, que de nenhum modo podem a ela pertencer; mas só quando professarmos falsa opinião em matéria de fé. Ora, uma doutrina pode ser de fé, de dois modos, como já dissemos: direta e principalmente, como os artigos da mesma; ou indireta e secundariamente, como aqueles princípios que, sendo negados, acarretam a alteração de algum desses artigos. Ora, de ambos esses modos pode ha ver heresia, da mesma maneira que pode haver fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como as heresias dos judeus e dos Fariseus versavam sobre certas opiniões pertencentes ao judaísmo ou ao farisaísmo, assim também as heresias dos cristãos versam sobre o que respeita à fé de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que interpreta a Sagrada Escritura, de modo diferente do exigido pelo Espírito Santo, quem lhe perverte o sentido de modo a contrariar o que foi revelado pelo mesmo. Por

isso, a Escritura diz, que os falsos profetas perseveraram em afirmar o que uma vez disseram, isto é, por falsas interpretações da Escritura. Semelhantemente, pelas palavras que proferimos, confessamos a nossa fé; pois, a confissão é um ato de fé, como já dissemos. Por onde, se nos manifestarmos inconvenientemente sobre matéria de fé, daí pode resultar que ela se corrompa. Por isso, o Papa Leão, em certa epístola diz: Porque os inimigos da fé de Cristo armam ciladas com todos os nossos atos, palavras e silabas, não lhe devemos dar nenhuma ocasião, por leve que seja, para que, mentindo, digam que estamos de acordo com os ensinamentos de Nestório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho e dispõem as decretais, não devem de nenhum modo ser considerados heréticos os que, procurando a verdade com cautelosa solicitude, defendem, sem nenhuma pertinaz animosidade, a opinião própria, embora falsa e pervertida, e estão prontos a se emendarem quando encontrarem a verdade. Pois, não têm a intenção de contradizer a doutrina da Igreja. Por isso, certos doutores dissentiram entre si sobre opiniões que nada importam à fé, sejam entendidas como forem, ou mesmo sobre certas questões pertinentes à fé, mas ainda não definidas pela Igreja. Mas, depois de definidas pela autoridade da Igreja universal, quem as impugnasse pertinazmente seria considerado herético. E essa autoridade reside principalmente no Sumo Pontífice. Pois, está determinado: Todas as vezes que se ventilarem questões de fé, julgo que todos os nossos irmãos e colegas no episcopado devem ser deferidos a Pedro, isto é, à autoridade do seu nome. E contra essa autoridade, nem Jerônimo, nem Agostinho, nem nenhum dos santos doutores defende a opinião própria. Por isso, diz Jerônimo: Esta é a fé, beatíssimo Papa, que aprendemos na Igreja católica. Na qual, se, menos doula ou pouco cautamente, introduzimos alguma causa, desejamos seja emendada por ti, que tens a fé e a sede de Pedro. Se, porém, esta nossa confissão for comprovada pelo teu juízo, quem quer que pretenda me culpar, mostrar-se-á indoulo, ou malévolo, ou ainda, não católico, mas herético.

Art. 3 - Se se devem tolerar os heréticos.

O terceiro discute-se assim. – Parece que se devem tolerar os heréticos.

1. – Pois, diz o Apóstolo. É necessário que o servo do Senhor seja manso, corrija com modéstia aos que resistem à verdade, na esperança de que poderá Deus algum dia dar-lhe o dom da penitência para Lhe fazer conhecer a verdade, e que raiam dos laços do diabo. Ora, se os heréticos não forem tolerados, mas condenados à morte, tirar-se-lhes-á a faculdade de fazerem penitência. Logo, esse proceder encontra o preceito do Apóstolo.

2. Demais. – O necessário à Igreja deve ser tolerado. Ora, à Igreja são necessárias as heresias, no dizer do Apóstolo: É necessário que haja heresias, para que também os que são provados fiquem manifestos entre heréticos devem ser tolerados.

3. Demais. – O Senhor mandou que os seus servos deixassem crescer a cizânia até a messe, que é o fim do mundo, como nesse mesmo lugar se diz. Ora, a cizânia significa os heréticos, conforme a interpretação dos Santos Padres. Logo, devem-se tolerar os heréticos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Foge do homem hereje depois da primeira correção, sabendo que o que é tal está pervertido.

SOLUÇÃO. – Os heréticos devem ser considerados à dupla luz: em si mesmos e em relação à Igreja.

Em si mesmos, estão em estado de pecado, pelo que merecem ser separados por excomunhão, não só da Igreja, mas também, do mundo, pela morte. Pois, é muito mais grave perverter a fé, vida da alma, do

que falsificar o dinheiro, ajuda da vida temporal. Ora, se os príncipes seculares logo condenam justamente à morte os falsificadores de moedas ou outros malfeitores, com maior razão os heréticos, desde que são convencidos de heresia, podem logo ser, não só excomungados, mas também justamente condenados à morte.

A Igreja porém usa de misericórdia, para obter a conversão dos errados. Por isso, não condena imediatamente, senão só depois da primeira e segunda correção; como ensina o Apóstolo. Se porém depois disso, permanecer o herético pertinaz, a Igreja, não mais lhe esperando a conversão, provê à salvação dos outros, separando-o do seu grêmio por sentença de excomunhão. E ulteriormente, abandona-o ao juízo secular para exterminá-lo do mundo pela morte. Pois, diz Jerônimo: Devem ser cortadas as carnes pútridas e a ovelha sarnenta deve ser separada do redil, afim de que toda a cara, a massa, o corpo e o rebanho não ardam, corrompamse, apodreçam e morram: Ario em Alexandria foi uma centelha; mas, por não ter sido imediatamente reprimido, a sua chama devastou iodo o orbe.

DONDE À RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em virtude da referida modéstia é o herético corrigido a primeira e a segunda vez. Mas, se não quiser retratar-se, já será considerado pervertido, como é claro pelo lugar citado do Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A utilidade proveniente das heresias está fora da intenção dos heréticos; pois ela põe à prova a constância dos fiéis, conforme diz o Apóstolo; e serve para nos livrar da preguiça, fazendo-nos considerar mais solicitamente as divinas Escrituras, como diz Agostinho. Mas, a intenção dos heréticos é perverter a fé, mal máximo. Por onde, devemos levar em conta mais a intenção deles em si mesma, para serem excluídos, do que o que lhes está fora dela, para serem tolerados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como está numa decretal uma coisa é a excomunhão e outra, a erradicação. Pois, alguém é excomungado, como diz o Apóstolo, afim de que a sua alma seja salva no dia do Senhor. Além disso, serem os heréticos totalmente erradicados pela morte, não fere o mandamento do Senhor; que se deve aplicar, no caso, de não poder extirpar-se a cizânia sem a extirpação do trigo, como já dissemos, ao tratar dos infiéis em geral.

Art. 4 - Se os convertidos da heresia devem, absolutamente, ser recebidos pela Igreja.

O quarto discute-se assim. – Parece que os convertidos da heresia devem, absolutamente, ser recebidos pela Igreja.

1. – Pois, diz a Escritura, falando da pessoa do Senhor: Tu te tens prostituído a muitos amadores; ainda assim, torna para mim, diz o Senhor: Ora o juízo da Igreja é o juízo de Deus, conforme outro lugar da Escritura: Do mesmo modo ouvireis o pequeno que o grande, nem tereis acepção de pessoa alguma, porque este é o juízo de Deus. Logo, os que fornicarem por infidelidade, que é a fornicação espiritual, nem por isso devem deixar de ser recebidos pela Igreja.

2. Demais. – O Senhor manda a Pedro perdoar ao irmão que peca não só sete vezes, mas até setenta vezes sete vezes. O que quer dizer, segundo a interpretação de Jerônimo (a este lugar), que devemos perdoar tantas quantas vezes alguém pecar. Logo, tantas vezes quantas alguém pecar, caindo em heresia, deve ser recebido pela Igreja.

3. Demais. – A heresia é uma espécie de infidelidade. Ora, os outros infiéis, querendo converter-se, serão recebidos pela Igreja: Logo, também os heréticos devem sê-lo,

Mas, *em contrário*, diz uma Decretal: Os que, depois da abjuração do erro, vierem a reincidir na heresia abjurada, devem ser entregues ao juízo secular. Logo, não devem ser recebidos pela Igreja.

SOLUÇÃO. – Segundo a instituição do Senhor, a Igreja estende a sua caridade a todos, não só aos amigos, mas também, aos inimigos e perseguidores, conforme aquilo da Escritura: Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos tem ódio. Ora, a caridade exige queiramos e façamos bem ao próximo; e este bem pode ser de duas espécies. – Um, espiritual, que é a salvação da alma, fim principal da caridade; pois, pela caridade, devemos querer esse bem aos outros. Por onde, neste ponto, os heréticos, convertendo-se, tantas vezes quantas tiverem caído, são recebidos pela Igreja afim de fazerem penitência, que os porá de novo no caminho da salvação. – Mas, a caridade também visa, secundariamente, outro bem, que é o temporal, como, a vida corpórea, a posse de bens materiais, a boa fama, a dignidade eclesiástica ou secular. Pois, a caridade não nos obriga a querer esses bens aos outros, senão para o fim da salvação deles. Por onde, se alguém, possuindo qualquer desses bens, vier a impedir a salvação eterna de muitos, a caridade não exige que lhe queiramos, mas ao contrário, que queiramos seja privado deles, porque a salvação eterna deve preferir aos bens temporais; ou porque o bem de muitos deve preferir ao de um só. Se portanto os heréticos, sempre que voltassem fossem recebidos, de modo a lhes ser conservada a vida e os demais bens temporais, daí podia resultar perigo para a salvação dos outros. Quer pelos contaminarem, se viessem a recair; quer também porque, se nenhuma pena sofressem tornariam a cair mais seguramente na heresia. Porquanto, como diz a Escritura o não se proferir logo sentença contra os maus é causa de cometerem os filhos dos homens crimes sem temor algum. Por isso a Igreja, primeiro, não só recebe, para fazerem penitência, os que voltam da heresia, mas ainda lhes conserva a vida. E às vezes restitui-os por dispensa, às dignidades eclesiásticas, que antes tinham, se os considerar como deveras convertidos. E lemos que isto foi frequentemente feito, para conservar a paz. Mas, considera prova de inconstância na fé se, depois de recebidos, vierem de novo a cair. Por isso, ulteriormente, os que voltam são recebidos, por certo, para fazerem penitência; não porém para serem libertados da sentença de morte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os que voltam são sempre recebidos, no juízo de Deus, por ser Deus o verdadeiro perscrutador dos corações e conhecer os que verdadeiramente voltam. Mas isso a Igreja não pode imitar. Daí o presumir que não voltam verdadeiramente os que, depois de recebidos, de novo vieram a cair. Por onde, sem lhes trancar a via da salvação, não os livra do perigo da morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor fala com Pedro sobre o pecado cometido contra este, que devia ser sempre perdoado, de modo a se compadecer do irmão arrependido. Isso porém, não se aplica ao pecado cometido contra o próximo ou contra Deus, que não está em nosso arbítrio perdoar, como diz Jerônimo. Pois, neste caso, o modo de perdoar foi estatuído pela lei, conforme o exige a honra de Deus e a utilidade do próximo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os outros infiéis, que nunca receberam a fé, quando convertidos a ela, não mostram nenhum sinal de inconstância, relativamente à mesma, como o fazem os heréticos relapsos. Logo, o caso não é o mesmo.

Questão 12: Da apostasia.

Em seguida devemos tratar da apostasia.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a apostasia pertence à infidelidade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a apostasia não pertence à infidelidade.

1. – Pois, o que é considerado como princípio de todo pecado não pode pertencer à infidelidade, porque, além desta, existem muitos outros pecados. Ora, a apostasia é considerada o princípio de muitos pecados, conforme a Escritura: O princípio da soberba do homem é apostatar de Deus, e em seguida acrescenta: O princípio de todo pecado é a soberba. Logo, a apostasia não pertence à infidelidade.

2. Demais. – A infidelidade reside no intelecto. Ora, a apostasia consiste, mais, em obras externas, em palavras, ou mesmo na vontade interior. Pois, diz a Escritura: O homem apostata é um homem inútil; caminha com boca perversa; faz sinais com os olhos, bate com o pé, fala com os dedos, com depravado coração maquina o mal, e em todo o tempo semeia distúrbios. E ainda, quem se circuncidasse ou adorasse o sepulcro de Maomé seria considerado apóstata. Logo, a apostasia não pertence diretamente à infidelidade.

3. Demais. – A heresia pertence à infidelidade, da qual é uma determinada espécie. Ora, se a apostasia pertencesse à infidelidade, seguir-se-ia que é dela uma determinada espécie e contudo não o é, segundo o que já se disse. Logo, a apostasia não pertence à infidelidade.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Muitos dos seus discípulos tornaram-se atrás, o que é apostatar: e deles já antes o Senhor dissera: Há alguns de vós outros que não creem. Logo, a apostasia pertence à infidelidade.

SOLUÇÃO. – A apostasia implica a renegação de Deus, o que pode dar-se de diversos modos, segundo os modos diversos pelos quais o homem se une a Deus. Ora, o homem se une a Deus, primeiro, pela fé; segundo, pela vontade devida e sujeita a lhe obedecer aos preceitos; terceiro, por certos estados especiais e superrogatórios, como, o da religião, de clericatura ou ordens sacras. Ora, removido o posterior, removido fica o anterior, mas não inversamente. Por onde, pode alguém aposta tal de Deus, renegando a religião que professava ou a ordem que recebeu; e a esta se chama apostasia da ordem ou da religião. Mas alguém também pode aposta tal de Deus, pela mente, que repugna aos mandamentos divinos. Apesar, porém, dessas duas apostasias, o homem ainda pode continuar unido a Deus pela fé. Mas, se a abandonar, então separa-se completamente de Deus. Por onde, a simples e absoluta apostasia é aquela pela qual alguém abandona a fé, e a essa apostasia se chama perfídia. E neste sentido, a apostasia absolutamente considerada pertence à infidelidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe; quanto à segunda forma da apostasia, que implica o rompimento da vontade com os mandamentos de Deus e que existe em todo pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – À fé implica não só a convicção íntima, mas ainda a declaração interna manifestada por palavras e obras externas; pois a confissão é um ato de fé. E também, deste modo, certas palavras externas ou obras podem implicar a infidelidade, enquanto sinais desta, no mesmo sentido em que se diz que estar são é sinal da saúde. E embora o lugar citado possa ser entendido de

toda apostasia, convém entretanto, do modo mais verdadeiro, ao apóstata da fé. Pois, é a fé a substância das causas que se devem esperar, e sem fé é impossível agradar a Deus. Por onde, perdida ela, nada mais tem o homem de útil à salvação eterna. E por isso diz a Escritura: O homem apóstata é um homem inútil. Ao contrário, é a fé a vida da alma, conforme aquilo do Apóstolo: O justo vive da fé! Por onde, assim como, perdida a vida do corpo, todos os membros e partes do homem perdem a disposição devida, assim também, perdida a vida da justiça, que vem da fé, surge a desordem em todos os membros. E, primeiro, na boca, por onde sobretudo se manifesta o pensamento; depois, nos olhos; em terceiro lugar, nos órgãos do movimento; em quarto, na vontade, que tende para o mal. Donde se segue, que o apóstata semeia distúrbios, visando separar os outros dá fé, como ele próprio se separou.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As espécies ele uma qualidade ou forma não se diversificam pelo termo de origem ou de chegada do movimento. Mas antes ao inverso, as espécies do movimento dependem dos termos. Ora, a apostasia respeita a infidelidade, como o termo final para que tende o movimento de quem abandona a fé. Por onde, não implica uma espécie determinada de infidelidade, senão uma certa circunstância agravante, conforme aquilo da Escritura. Melhor lhes era não ter conhecido a verdade do que, depois de a ter conhecido, tornar atrás.

Art. 2 - Se o príncipe, por apostasia da fé, perde o governo dos súditos, de modo a estes já não estarem obrigados a lhe obedecer.

O segundo discute-se assim. – Parece que o príncipe, por apostasia da fé, não perde o governo dos súditos, que continuam obrigados a lhe obedecer.

1. – Pois, diz Ambrósio: Juliano imperador, embora apostata, governava soldados cristãos, e quando lhes dizia - Preparai um exército para a defesa da república - eles lhe obedeciam. Logo, por apostasia do príncipe, os súditos não ficam desligados do seu governo.

2. Demais. – O apóstata da fé é infiel. Ora, houve certos varões santos que serviram fielmente a senhores infiéis, como José, o Faraó; Daniel, a Nabucodonosor e Mardoqueu, a Assuero. Logo, por apostasia da fé, não se pode permitir deixe o príncipe de ser obedecido pelos súditos.

3. Demais. – Tanto a apostasia, como qualquer pecado, faz afastarmo-nos de Deus. Se, pois, por apostasia da fé, os príncipes perdessem o direito de governar súditos fiéis, pela mesma razão o perderiam por causa de outros pecados. Ora, isto é claramente falso. Logo, por apostasia da fé, não devem deixar de lhes obedecer.

Mas, *em contrário*, Gregório: Nós, observando o que foi estatuído pelos nossos santos predecessores, desligamos, pela nossa autoridade apostólica, do juramento, aqueles que são dependentes de excomungados por fidelidade ou pela santidade do que juraram e proibimos de lodos os modos lhes guardem fidelidade, até virem a dar satisfação. Ora, os apóstatas da fé são excomungados, bem como os heréticos, segundo diz uma Decretal. Logo, não devem os súditos obedecer aos príncipes apóstatas da fé.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a infidelidade em si mesma não exclui o governo. Pois este foi introduzido pelo direito das gentes, que é um direito humano; ao passo que a distinção entre fiéis e infiéis é fundada no direito divino, que não exclui o direito humano. Ora, quem peca por infidelidade pode perder o direito de governar, em virtude de uma sentença, assim como pode também perdê-lo, outras vezes, por outras culpas. A Igreja, porém, não pertence punir a infidelidade dos que nunca receberam a fé, conforme à palavra do Apóstolo: Que me vai a mim em julgar daqueles que estão fora?

Mas a infidelidade dos que a receberam pode ser punida por uma sentença. Assim, os chefes são convenientemente punidos, sendo proibidos de continuar a governar súditos fiéis. Pois, tal governo poderia causar grande detrimento à fé, porque, como se disse, o homem apóstata com depravado coração maquina o mal e semeia distúrbios, visando separar os homens da fé. Por onde, logo que, por sentença, alguém é declarado excomungado, por apostasia da fé, por isso mesmo os seus súbditos são-lhe desligados do governo e do juramento de fidelidade, que a ele os ligava.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No tempo em questão a Igreja, ainda recente, não tinha o poder de reprimir os príncipes terrenos. Por isso, tolerava que os fiéis obedecessem a Juliano o Apóstata, no que não era contrário à fé, para evitar que esta corresse maiores perigos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É diferente a situação dos outros infiéis, que nunca receberam a fé, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A apostasia da fé separa totalmente o homem de Deus, como se disse, o que não se dá com certos outros pecados.

Questão 13: Da blasfêmia em geral.

Em seguida devemos tratar do pecado de blasfêmia, que se opõe à confissão da fé. E primeiro, da blasfêmia em geral. Segundo, da blasfêmia chamada pecado contra o Espírito Santo.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a blasfêmia se opõe à confissão da fé.

O primeiro discute-se assim. - Parece que a blasfêmia não se opõe à confissão da fé.

1. – Pois, blasfemar é assacar uma injúria ou um insulto contra o Criador. Ora, isso implica antes malevolência contra Deus, que infidelidade. Logo, a blasfêmia não se opõe à confissão da fé.

2. Demais. – Aquilo da Escritura - a blasfêmia seja desterrada dentre vós - diz a Glosa: a que é dirigida contra Deus ou os santos. Ora, a confissão da fé não se refere senão ao concernente a Deus, objeto da fé. Logo a blasfêmia nem sempre se opõe à confissão da fé.

3. Demais. – Certos dizem que há três espécies de blasfêmias. Uma atribui a Deus o que lhe não convém; outra dele remove o que lhe convém; a terceira atribui à criatura o que só é próprio de Deus. Por onde, a blasfêmia não é relativa só a Deus, mas também às criaturas. Ora, a fé tem Deus como objeto. Logo, a blasfêmia não se opõe à confissão da fé.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Antes fui blasfemo e injuriador; e acrescenta: Fi-lo por ignorância na incredulidade. Donde se colhe que a blasfêmia se inclui a incredulidade.

SOLUÇÃO. – A blasfêmia, por denominação, implica um certo detrimento à excelência da bondade, sobretudo da divina. Ora, Deus, como diz Dionísio é a bondade mesma essencial. Por onde tudo o que convém a Deus pertence-lhe à bondade; e tudo o que não lhe pertence muito longe está da essência da bondade perfeita que é a sua essência. Portanto, negar o que convém a Deus ou atribuir-lhe o que lhe não convém é em detrimento da sua bondade. E isto pode se dar de dois modos: ou só por afirmação da inteligência, ou de mistura com uma detestação afetiva; assim como, ao contrário, a fé em Deus se aperfeiçoa pelo amor do mesmo. Logo, esse detrimento à bondade divina é por obra só do intelecto, ou também do afeto. Se residir só na inteligência é blasfêmia mental. Se porém se manifestar exteriormente pela palavra, a blasfêmia será por palavras. E deste modo a blasfêmia se opõe à confissão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem fala contra Deus, com intenção de injuriá-lo ofende a bondade divina, não só quanto à verdade do intelecto, mas também pela pravidade da vontade, que detesta e abate quanto lhe é possível, a honra divina. O que constitui a blasfêmia perfeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como Deus é louvado nos seus santos, enquanto são louvadas as obras que neles realizou; assim a blasfêmia dirigida contra eles redunda para. Deus, por via de consequência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por esse tríplice critério não se podem propriamente falando, distinguir as diversas espécies de pecado de blasfêmia. Pois, atribuir a Deus o que lhe convém não difere, senão por ser uma afirmação, de remover dele o que lhe convém, que é uma negação. Ora, essa diversidade não distingue as espécies de hábito; pois, pela mesma ciência conhecemos a falsidade das afirmações e das negações; e pela mesma ignorância erramos de um e de outro modo; porque a nega ão se prova pela afirmação, como diz Aristóteles: Ora, atribuir às criaturas o que é próprio de Deus implica em lhe

atribuir o que lhe não convém; pois, o que é próprio de Deus é Deus mesmo. Logo, atribuir a uma criatura o que é próprio só de Deus, é igualar Deus, em si mesmo, à criatura.

Art. 2 - Se a blasfêmia é sempre pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a blasfêmia nem sempre é pecado mortal.

1 – Pois, aquilo do Apóstolo – Mas agora deixai também vós todas estas coisas, etc. - diz a Glosa: depois das coisas maiores proíbe as menores; e nestas inclui as blasfêmias. Logo, a blasfêmia é considerada entre os pecados menores, que são veniais.

2. Demais. – Todo pecado mortal se opõe a algum preceito do Decálogo. Ora, a blasfêmia não se opõe a nenhum deles. Logo, não é pecado mortal.

3. Demais. – Não são pecados mortais os cometidos sem deliberação; por isso os movimentos subitamente primários da nossa vontade não são pecados mortais, precederem o movimento da razão, como do sobredito claramente resulta. Ora, a blasfêmia às vezes precede toda deliberação. Logo, nem sempre é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O que blasfemar o nome do Senhor morra de morte. Ora, a pena de morte não é imposta senão ao pecado mortal. Logo, pecado mortal é a blasfêmia.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos pelo pecado mortal o homem separa-se do princípio primeiro da vida espiritual, que é a caridade para com Deus. Por onde, tudo o que contraria a caridade ê genericamente pecado mortal. Ora, a blasfêmia contraria genericamente a caridade para com Deus, por lhe causar detrimento à bondade, como já dissemos, que é o objeto da caridade. Logo, a blasfêmia é genericamente pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se deve entender a Glosa citada, como considerando pecados menores tudo o mais quanto acrescenta ao que antes disse; mas que, não tendo enumerado antes senão os pecados maiores, acrescenta depois alguns menores, entre os quais enumera também alguns dentre os maiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Opondo-se a blasfêmia à confissão da fé, como já se disse a sua proibição reduz-se à da infidelidade, compreendida no dito da Escritura: Eu sou o Senhor teu Deus, etc. Ou está proibida por aquele outro lugar: Não tomarás em vão o nome de teu Deus. Ora, mais toma em vão o nome de Deus quem dele afirma uma falsidade, que quem confirma qualquer falsidade invocando esse nome.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A blasfêmia pode, sem deliberação, surgir subrepticiamente, de dois modos. – De um modo, quando não advertimos ser blasfêmia o que dizemos. E isso pode se dar quando, subitamente, levados da paixão prorrompemos nas palavras imaginadas, em cuja significação não refletimos. E então é a blasfêmia pecado venial e não é essencial e propriamente blasfêmia. – De outro modo, quando advertimos na blasfêmia , considerando-lhe os significados das palavras. E então não ficamos isentos de pecado mortal, como não o fica quem mata levado por um movimento súbito de ira, alguém que lhe está sentado ao lado.

Art. 3 - Se o pecado de blasfêmia é o maior dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o pecado de blasfêmia não é o maior dos pecados.

1. – Pois, chama-se mal o que é nocivo, segundo Agostinho. Ora, ê mais nocivo o pecado de homicídio, que priva o homem da vida, que o da blasfêmia, que nenhum dano pode causar a Deus. Logo, o pecado de homicídio é mais grave que o da blasfêmia.

2. Demais. – Quem perjura toma a Deus como testemunha da falsidade, e portanto afirma que Ele é falso. Ora, nem todo blasfemo vai até a afirmar que Deus é falso. Logo, o perjúrio é mais grave pecado que a blasfêmia.

3. Demais. – Àquilo da Escritura - Não queirais levantar ao alto vosso poder - diz a Glosa: O maior vício é o de desculpar o pecado. Logo, não é a blasfêmia o máximo pecado.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – A um povo terrível, etc., diz a Glosa: Todo pecado, comparado com a blasfêmia, é leve.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a blasfêmia se opõe à confissão da fé. Por onde, implica a graveza da infidelidade; ficando este pecado mais grave, se for acompanhado da aversão da vontade; e ainda mais, se se prorromper em palavras; assim como, por seu lado, também o louvor da fé aumenta pelo amor e pela confissão. Portanto, sendo a infidelidade o máximo pecado, genericamente, como já dissemos, resulta, por consequência, que também a blasfêmia é o máximo pecado, pertencente que é ao mesmo gênero, e agravando a infidelidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Comparados os objetos, é manifesto que a blasfêmia, pecado que vai diretamente contra Deus, é mais grave que o pecado de homicídio, que atinge o próximo. Comparados, porém os seus efeitos danosos, o homicídio é mais grave, por mais danoso ao próximo, que a blasfêmia, a Deus. Ora, na gravidade da culpa se atende mais à intenção da vontade perversa, que ao efeito do ato, como do sobredito resulta. Por onde, sendo intenção do blasfemo causar dano à honra divina, peca, absolutamente falando, mais gravemente que o homicida. Contudo, entre os pecados cometidos contra o próximo, o homicídio ocupa o primeiro lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Aquilo da Escritura a blasfêmia seja desterrada dentre vós - diz a Glosa: é pior blasfemar que perjurar. Pois, o perjuro não diz nem sente, como o blasfemo, nada de falso sobre Deus; mas toma a Deus por testemunha da falsidade; não por julgar que Deus é testemunha falsa, mas esperando que Deus não testemunhe o contrário por algum sinal evidente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Desculpar o pecado é uma circunstância que agrava todo pecado, inclusive o da blasfêmia. Por isso, é considerada o máximo pecado, por tornar os outros maiores.

Art. 4 - Se os condenados blasfemam.

O quarto discute-se assim. – Parece que os condenados não blasfemam.

1. – Pois, certas pessoas más abstêm-se de blasfemar, por medo das penas futuras. Ora, os condenados sofrem essas penas, e por isso mais as aborrecem. Logo e com maior razão são impedidos de blasfemar.

2. Demais. – A blasfêmia, sendo o gravíssimo dos pecados, é o mais demeritório. Ora, na vida futura já não é possível merecer nem desmerecer. Logo, não haverá possibilidade da blasfêmia.

3. Demais. – A Escritura diz: Em qualquer lugar onde a árvore cair, ai ficará. Por onde é claro, que depois desta vida o homem não terá outro mérito nem outro pecado, além do que nela teve. Ora, muitos serão condenados, que nesta vida não foram blasfemos. Logo, também não blasfemarão na vida futura.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Os homens se abrasaram com um calor devorante e blasfemaram o nome de Deus, que tem poder sobre estas praças, Ao que diz a Glosa: Os que estão no inferno, embora saibam que merecem o castiço, que sofrem, aborrecem contudo, o poder tão grande que Deus tem de castigá-lo. Ora, isto já seria blasfêmia nesta vida; logo, também na futura.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a blasfêmia consiste essencialmente em detestar a bondade divina. Ora, os que estão no inferno conservam a vontade perversa, divorciada da justiça de Deus; por amarem os pecados por que são punidos, quereriam cometê-los de novo, se o pudessem, e odeiam as penas que, por esses pecados lhes são infligidas, Arrependem-se também contudo, de tais pecados cometidos, não pelos odiarem, mas por serem punidos por causa deles. Por onde, há no íntimo do coração deles a blasfêmia, consistente nesse detestar a divina bondade. E é de crer, que depois da ressurreição blasfemarão vocalmente, assim como, vocalmente, os santos louvarão a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os homens abstêm-se, nesta vida, da blasfêmia, pelo temor das penas de que presumem livrar-se. Ora, os condenados, no inferno, não têm esperança de virem a livrar-se. Por onde, como desesperados, são levados a tudo o que lhes sugere a vontade perversa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Só nesta vida podemos merecer e desmerecer; por isso, durante ela, os nossos bons atos são meritórios e os maus, demeritórios. Dos bem-aventurados, porém, os bens não são meritórios, mas lhes pertencem ao prêmio da bem-aventurança. Do mesmo modo, os males dos condenados não lhes são demeritórios, mas lhes pertencem à pena da condenação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem morre em estado de pecado mortal conserva, de certo modo, a vontade de detestar a divina justiça. E por aí pode ser susceptível de blasfêmia.

Questão 14: Da blasfêmia contra o Espírito Santo.

Em seguida devemos tratar especialmente da blasfêmia contra o Espírito Santo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o pecado contra o Espírito Santo é o mesmo que o pecado de pura malícia.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o pecado contra o Espírito Santo não é o mesmo que o pecado de pura malícia.

1. – Pois, o pecado contra o Espírito Santo é o de blasfêmia, como se lê na Escritura. Ora, nem todo pecado de pura malícia é pecado de blasfêmia, pois, além deste, podemos cometer muitos outros pecados sem essa malícia. Logo, o pecado contra o Espírito Santo não é de pura malícia.

2. Demais. – O pecado por malícia certa divide-se, por oposição, dos pecados por ignorância e por fraqueza. Ora, o pecado contra o Espírito Santo divide-se, por oposição, do pecado contra o Filho do homem, como está claro na Escritura. Logo, o pecado contra o Espírito Santo não é o mesmo que o por pura malícia; porque coisas, cujos contrários são diversos, são também diversas entre si.

3. Demais. – O pecado contra o Espírito Santo é um gênero de pecado, que tem as suas espécies determinadas. Ora, o pecado de pura malícia não é um gênero especial de pecado, mas uma certa condição ou circunstância geral, que pode ser relativa a todos os gêneros de pecado. Logo, o pecado contra o Espírito Santo não é o mesmo que o de pura malícia.

Mas, *em contrário*, diz o Mestre das Sentenças, que o pecado contra o Espírito Santo é aquele cuja malicia por si mesma nos aprazo Ora, isto é pecar por pura malícia. Logo, o pecado de pura malícia é o mesmo que o pecado contra o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. - Ha três opiniões sobre o pecado ou blasfêmia contra o Espírito Santo.

Assim, os antigos Doutores - Atanásio, Hilário, Ambrósio, Jerônimo e Crisóstomo dizem que há pecado contra o Espírito Santo, quando contra Ele se profere, literalmente, uma blasfêmia. Quer se considere o Espírito Santo como um nome essencial próprio de toda a Trindade, cada Pessoa da qual é espírito e é santo; quer como nome pessoal de uma das Pessoas da Trindade. E assim, a Escritura distingue a blasfêmia contra o Espírito Santo, da que vai contra o Filho do homem. Pois Cristo, enquanto, homem, praticava certos atos, como, comer, beber, e outros semelhantes. Mas também praticava outros como Deus; assim, quando expulsava os demônios, ressuscitava os mortos e outros tais. E estes os praticava por virtude da divindade própria e por obra do Espírito Santo, do qual tinha a sua humanidade a plenitude. Ora, os judeus, primeiro, blasfemaram contra o Filho do homem, chamando-lhe glutão, bebedor de pinho e amigo dos publicanos, como se lê na Escritura. Mas depois blasfemaram contra o Espírito Santo, atribuindo ao príncipe dos demônios as obras que ele fazia por virtude da divindade própria e por operação do Espírito Santo. E por isso diz-se que blasfemaram contra o Espírito Santo.

Agostinho, por seu lado, diz que a blasfêmia ou pecado contra o Espírito Santo é a impenitência final, consistente em perseverar no pecado mortal até a morte. O que se dá não só por palavra da boca, mas também, da mente, e das obras, não uma só, senão muitas. Tais palavras, pois, assim entendidas, consideram-se como contrárias ao Espírito Santo, por serem contra a remissão dos pecados, operada por esse Espírito, que é a caridade do Pai e do Filho. E nem o Senhor disse aos judeus que eles pecaram

contra o Espírito Santo pois ainda não tinham caído na impenitência final; mas lhes advertiu que não fossem, continuando a falar como o faziam, a cometer o pecado contra tal Espírito. E esse é o sentido em que se deve entender o lugar da Escritura, onde, depois de o Evangelista ter dito - Mas o que blasfemar contra o Espírito Santo, etc. - acrescenta: Porquanto diziam: Está possesso do Espírito imundo. Outros porém são de opinião diferente e dizem que o pecado ou blasfêmia contra o Espírito Santo consiste em pecar contra o bem próprio d'Ele; pois a Ele é própria a bondade, como ao Pai, o poder, e ao Filho, a sabedoria. Por onde, o pecado contra o Pai consideram-no como pecado por fraqueza; o contrário ao Filho, por ignorância; e o que é contra o Espírito Santo, por pura malícia, isto é, pela eleição do mal, como já expusemos. E isto pode se dar de dois modos. Primeiro, por inclinação de um hábito vicioso, chamado malícia; e portanto pecar por malícia não é o mesmo que pecar contra o Espírito Santo. De outro modo, esse pecado pode ser cometido quando, por desprezo, rejeitamos e pomos de lado o que podia impedir a eleição do pecado; assim, quando rejeitamos a esperança, pelo desespero; o temor, pela presunção e procedemos de modos semelhantes, como a seguir se dirá. Ora, todos esses recursos que impedem a eleição do pecado, são efeitos do Espírito Santo em nós. Por onde, pecar assim, por malícia, é pecar contra o Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a confissão da fé consiste não só em afirmações orais, mas também nas das obras; assim, a blasfêmia contra o Espírito Santo pode ser considerada enquanto expressa pela boca, pela mente e pelas obras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na terceira acepção, a blasfêmia contra o Espírito Santo se distingue da que é contra o Filho do homem, por ser o Filho do homem também filho de Deus, isto é, a virtude e a sabedoria de Deus. Por onde, o pecado contra o Filho do homem será pecado de ignorância ou de fraqueza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado de pura malícia, quando proveniente de uma inclinação habitual, não é pecado especial, mas uma condição geral do pecado. Quando porém o cometemos por um desprezo especial do efeito do Espírito Santo em nós, constitui essencialmente um pecado especial. E a esta luz, também o pecado contra o Espírito Santo é um gênero especial de pecado. E do mesmo modo, quanto à primeira acepção. Mas quanto à segunda, não é um gênero especial de pecado; pois, a impenitência final pode ser circunstância de qualquer gênero de pecado.

Art. 2 - Se são convenientemente assinaladas as seis espécies de pecado contra o Espírito Santo: o desespero, a presunção, a impenitência, a obstinação, a impugnação da verdade conhecida e a inveja da graça fraterna.

O segundo discute-se assim. – Parece que são inconvenientemente assinaladas seis espécies de pecado contra o Espírito Santo: desespero, presunção, impenitência, obstinação, impugnação da verdade conhecida e a inveja da graça fraterna. Essas espécies são as que dá o Mestre das Sentenças.

1. – Pois, negar a divina justiça ou a misericórdia é próprio da infidelidade. Ora, pelo desespero, rejeitamos a divina misericórdia, e pela presunção, a divina justiça. Logo, cada uma das espécies de pecado supra-referidas é, antes, espécie de infidelidade que de pecado contra o Espírito Santo.

2. Demais. – A impenitência diz respeito ao pecado passado, e a obstinação, ao futuro. Ora, o passado ou o futuro não diversificam espécies de virtudes ou de vícios; pois, pela mesma fé cremos que Cristo

nasceu que havia de nascer. Logo, a obstinação e a impenitência não devem ser consideradas espécies de pecado contra o Espírito Santo.

3. Demais. – A graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo, diz a Escritura . Logo, a impugnação da verdade conhecida e a inveja da graça fraterna se incluem antes na blasfêmia contra o Filho do homem do que na contrária ao Espírito Santo.

4. Demais. – Bernardo diz: não querer obedecer é resistir ao Espírito Santo. E a Glosa também diz que a penitência simulada é blasfêmia contra o Espírito Santo. E por seu lado, o cisma se opõe diretamente ao Espírito Santo, que opera a união da Igreja. Donde resulta que não estão suficientemente estabelecidas as espécies de pecado contra o Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que os que desesperam do perdão dos pecados, ou os que, sem méritos, presumem da misericórdia de Deus, pecam contra o Espírito Santo. E ainda quem morre na obstinação do coração é réu de pecado contra o Espírito Santo. E noutra obra afirma que a impenitência é pecado contra o Espírito Santo. E noutra: lesar a um nosso irmão com olhos invejosos é pecado contra o Espírito Santo. E ainda quem despreza a verdade é maldoso para com os irmãos a quem a verdade foi revelada, ou ingrato para com Deus, cuja inspiração dirige a Igreja, pecam todos, assim, contra o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Tomado o pecado contra o Espírito Santo na terceira acepção, as seis espécies referidas estão convenientemente enumeradas; pois, distinguem-se umas das outras pela rejeição ou desprezo dos meios que podem livrar o homem de cair no pecado. E essas dependem do juízo divino, ou dos dons de Deus, ou ainda do próprio pecado.

Assim, o homem se livra de cair no pecado considerando no juízo divino, que aplica a justiça juntamente com a misericórdia. E isto pela esperança, fundada na consideração da misericórdia, que perdoa os pecados e premia as boas obras; ora, a esperança é eliminada pelo desespero. Depois, pelo temor, fundado na consideração da divina justiça, que pune os pecados, e que é totalmente eliminado pela presunção, que nos faz presumir podermos alcançar a glória, sem méritos e mesmo sem penitência.

Por outro lado, os dons de Deus, que perdemos pelo pecado, são dois. Um é o conhecimento da verdade, contrariado pela impugnação da verdade conhecida, pela qual negamos a verdade conhecida para pecarmos mais livremente. Outro é o auxílio da graça interior, contrariado pela inveja da graça fraterna, que nos leva a invejar não somente a pessoa de nosso irmão, mas ainda o aumento da graça de Deus, no mundo.

Quanto ao pecado, por fim, duas são as causas que podem dele livrar o homem. Uma é a desordem e a torpeza do ato, cuja consideração de ordinário leva o homem à penitência do pecado cometido. E isto é contrariado pela impenitência. Porém a impenitência aqui, não é tomada na mesma acepção de antes, como sendo a obstinação no pecado até a morte, pois nesse sentido não constituiria um pecado especial, mas uma circunstância do pecado. Mas é tomada no sentido de implicar o propósito de não se arrepender. Em segundo lugar, está a mesquinhesa e a brevidade do bem que, pelo pecado, buscamos, conforme aquilo da Escritura: Que fruto, pois, tivestes então naquelas causas, de que agora vos envergonhais? E essa consideração de ordinário leva o homem a não firmar a sua vontade no pecado. Mas ela fica eliminada pela obstinação, que o faz firmar o propósito, apegando-se ao pecado. E destas duas coisas fala a Escritura. Da primeira: Nenhum há que faça penitência do seu pecado, dizendo: Que fiz eu? Da segunda: Todos voltam para onde a sua paixão os leva, como um cavalo que corre a toda a brida para o combate.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pecado do desespero ou da presunção não consiste em não crermos na justiça ou na misericórdia de Deus, mas em desprezá-las.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A obstinação e a impenitência não diferem só pelo passado e pelo futuro, mas por certas razões formais, fundadas nas considerações diversas dos elementos que podemos levar em canta no pecado, como já foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo manifestou a graça e a verdade pelos dons do Espírito Santo, que deu aos homens.

RESPOSTA À QUARTA. – Não querer obedecer é próprio da obstinação; a simulação da penitência, da impenitência: o cisma, do invejar a graça fraterna, que une os membros da Igreja.

Art. 3 - Se o pecado contra o Espírito Santo é irremissível.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o pecado contra o Espírito Santo não é irremissível.

1. – Pois, diz Agostinho. De ninguém devemos desesperar, porque a paciência do Senhor pode levar à penitência. Ora, se algum pecado fosse irremissível, poderíamos desesperar de certos pecadores. Logo, o pecado contra o Espírito Santo não é irremissível.

2. Demais. – Nenhum pecado pode ser perdoado se Deus não restituir a vida espiritual à alma. Ora, não há doença que um médico onipotente não possa curar, diz a Glosa aquilo da Escritura. O que perdoa todas as luas maldades, Logo, o pecado contra o Espírito Santo não é irremissível.

3. Demais. – Pelo livre arbítrio podemos buscar tanto o bem como o mal. Ora, durante a vida, podemos abandonar a prática da virtude, pois até os anjos do céu caíram. Donde o dizer a Escritura Entre os seus anjos achou crime; quanto mais aqueles que moram em casas de lodo? Logo e pela mesma razão, podemos, depois de cometido qualquer pecado, voltar ao estado de justiça. Portanto, o pecado contra o Espírito Santo não é irremissível.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Todo o que disser alguma palavra contra o Espírito Santo não se Lhe perdoará nem neste mundo nem no outro. E Agostinho: Tão grande é a gravidade deste pecado que exclui a humildade que nos leva à súplica.

SOLUÇÃO. – De tantos modos se considera irremissível o pecado contra o Espírito Santo, quantas as acepções em que pode ser tomado. Assim, se considerarmos como pecado contra o Espírito Santo a impenitência final, então é irremissível, porque não pode de nenhum modo ser perdoado. Pois, o pecado mortal em que o homem persevera até a morte, não sendo perdoado nesta vida, pela penitência, não o será também na futura.

Nas outras duas acepções, porém, é considerado irremissível; não que não possa de nenhum modo ser perdoado, mas, porque, por natureza, não merece o perdão. E isto de dois modos. – Primeiro, quanto à pena. Pois, quem peca por ignorância ou fraqueza merece menor pena que quem peca por pura malícia, que não tem nenhuma desculpa por onde se lhe minore a pena. Semelhantemente, quem blasfema contra o Filho do homem, cuja divindade não reconhece, pode merecer uma certa desculpa, por causa da fraqueza da carne, que nele via. E, por isso, merece pena menor que quem blasfema contra a divindade mesma atribuindo ao diabo as obras do Espírito Santo; pois esse nenhuma desculpa tem para que lhe seja minorada a pena. Por isso, se diz, segundo a exposição de Crisóstomo que aos judeus não se lhes perdoou esse pecado, nem nesta vida nem na outra. Pois, nesta, sofreram, por ele, a pena que lhes

infligiram os romanos; e na futura, a pena do inferno. Também Atanásio dá o exemplo dos antepassados deles que, primeiro, se opuseram a Moisés, por falta de água e de pão, o que o Senhor suportou pacientemente, pois tinham desculpa na fraqueza da carne. Mas depois pecaram mais gravemente, quase blasfemando contra o Espírito Santo, por atribuírem aos ídolos os benefícios de Deus, que os tirara do Egito, dizendo. Estes são, ó Israel, os teus deuses que te tiraram da terra do Egito. Por isso, o Senhor fez com que fossem punidos temporalmente, pois, foram quase vinte e três mil homens os que caíram mortos naquele dia. E além disso ameaçou-as da pena futura, dizendo: Eu, porém, no dia da vingança visitarei também este pecado deles.

De outro modo, podemos entender que esse pecado não merece perdão, por causa da culpa. Pois dizemos que uma doença é incurável, por natureza, quando exclui tudo o que poderia curá-la; por exemplo, quando priva da virtude da natureza ou produz a repulsa do alimento e do remédio; embora Deus possa curar tal doença. Assim também, considera-se irremissível, por natureza, o pecado contra o Espírito Santo, por excluir os meios que levam à remissão dos pecados. Mas isto não impede possa perdoá-lo e saná-lo a omnipotência e a misericórdia de Deus, que às vezes restitui a tais pecadores, quase miraculosamente, a saúde espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De ninguém devemos desesperar, nesta vida, considerando a omnipotência e a misericórdia de Deus. Mas considerando a natureza do pecado, certos são chamados pela Escritura, filhos da infidelidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe, quanto à omnipotência de Deus e não, quanto à condição do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelo livre arbítrio, somos nesta vida, sempre convertíveis; contudo às vezes rejeitamos na medida em que nos é possível, os meios que poderiam converter-nos ao bem. Por onde, a esta luz, o pecado é irremissível, embora Deus possa perdoá-lo.

Art. 4 - Se o homem pode pecar contra o Espírito Santo, sem ter cometido antes outros pecados.

O quarto discute-se assim. – Parece que o homem não pode pecar contra o Espírito Santo, sem ter cometido antes outros pecados.

1. – Pois, pela ordem natural devemos passar do perfeito para o imperfeito; o que bem o mostram os bons, conforme aquilo da Escritura: A vereda dos justos, como luz que resplandece, vai adiante e cresce até o dia perfeito. Mas, para os maus, chama-se dia perfeito ao mal máximo, como está claro no Filósofo. Ora, sendo gravíssimo o pecado contra o Espírito Santo, resulta que o homem só pode chegar a cometê-lo depois de ter cometido outros menores.

2. Demais. – Pecar contra o Espírito Santo é pecar por pura malícia, ou por eleição. Ora, isso o homem não o pode, antes de ter pecado muitas vezes. Pois, como diz o Filósofo, embora todo homem possa praticar atos injustos, não o pode, contudo, inicialmente e por eleição, como o injusto. Logo, o pecado contra o Espírito Santo não pode ser cometido senão depois de cometidos outros pecados.

3. Demais. – A penitência e a impenitência têm o mesmo objeto. Ora, aquela é própria aos pecados passados. Logo, também esta, que é uma espécie de pecado contra o Espírito Santo. Portanto, o pecado contra o Espírito Santo pressupõe pecados anteriores.

Mas, *em contrário*, como diz a Escritura, a Deus é fácil o enriquecer de repente ao pobre. Logo e ao contrário, é possível que a malícia sugerida pelo demônio subitamente nos leve a cometer o pecado gravíssimo contra o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos pecar contra o Espírito Santo é, de certo modo, pecar por puríl malícia. Ora, de dois modos podemos pecar por pura malícia, segundo já foi dito. Primeiro, por inclinação habitual, o que não é propriamente pecar contra o Espírito Santo. E deste modo, não podemos, inicialmente, pecar por pura malícia; pois, é necessário tenham precedido outros atos pecaminosos, causas do hábito que inclina ao pecado. – De outro modo, podemos pecar por pura malícia, rejeitando, por desprezo, os meios que nos livrariam do pecado; o que é propriamente pecar contra o Espírito Santo, como já dissemos. Mas isto também pressupõe, quase sempre outros pecados; pois, como diz a Escritura, o ímpio, depois de haver chegado ao profundo dos pecados, despreza tudo. Pode contudo acontecer que, no primeiro ato do pecado, pequemos contra o Espírito Santo por desprezo: em seguida, pela liberdade do arbítrio; depois, por muitas disposições precedentes, ou ainda, por algum motivo conducente veementemente ao mal e por um débil afeto pelo bem. Por isso, os varões perfeitos, nunca, ou só uma ou outra vez, pode acontecer que pequem, inicialmente, contra o Espírito Santo. Donde o dizer Orígenes. Penso que, quem um posto no sumo grau de perfeição, não pode abandoná-lo ou cair subitamente, senão aos poucos e por partes. E a mesma razão vale se considerarmos o pecado contra o Espírito Santo, literalmente, como blasfêmia contra o mesmo. Pois, tal blasfêmia, de que fala o Senhor, procede sempre da malícia do desprezo. Se porém, considerarmos o pecado contra o Espírito Santo como a impenitência final, segundo o entende Agostinho, desaparece a questão; porque, o pecado contra o Espírito Santo exige a prática continuada dos pecados, até ao fim da vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se dá geralmente, também o mal e o bem começam do imperfeito para o perfeito, quando o homem progride tanto neste como naquele; mas isto não impede que uma pessoa comece por um bem ou um mal, maior ou menor, do que aquele por onde começa outra. Por onde, um começo, considerado genericamente pode ser perfeito, tanto na ordem do bem como na do mal, embora seja imperfeito quanto à série na qual o homem progride tanto no bem como no mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto ao pecado por malícia, quando procedente de uma inclinação habitual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Considerada a impenitência no sentido que lhe dá Agostinho, enquanto implica a obstinação no pecado até o fim, então é claro que, tanto ela como a penitência pressupõe pecados anteriores. Mas, se tomarmos a impenitência enquanto habitual, considerada como uma espécie de pecado contra o Espírito Santo, então é manifesto que pode existir a impenitência, mesmo antes de qualquer pecado. Pois, quem nunca pecou pode ter o propósito de, se vier a pecar, fazer ou não penitência.

Questão 15: Da cegueira da mente e do embotamento do sentido.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à ciência e ao intelecto. E como já tratávamos da ignorância, oposta à ciência, quando estudamos as causas dos pecados, devemos examinar agora a cegueira da mente e o embotamento do sentido, opostos ao dom da inteligência.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 - Se a cegueira da mente é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a cegueira da mente não é pecado.

1 – Pois, o que escusa o pecado não pode ser pecado. Ora, a cegueira da mente o escusa, segundo a Escritura. Se vós fôsseis cegos, não teríeis culpa. Logo, a cegueira da mente não é pecado.

2. Demais. – A pena difere da culpa. Ora, a cegueira da mente é uma pena, como claramente o diz a Escritura: Obseca o coração deste povo. Pois, sendo um mal e provindo de Deus, não pode ser senão pena. Logo, a cegueira da mente não é pecado.

3. Demais. – Todo pecado é voluntário, como diz Agostinho. Ora, a cegueira da mente não é voluntária, porque, no dizer do mesmo todos gostam de conhecer a verdade luminosa; o que está concorde com a Escritura. A luz é doce e é coisa deleitável aos olhos ao ver o sol. Logo, a cegueira da mente não é pecado.

Mas, *em contrário*, Gregório a cegueira da mente é considerada um dos vícios causados pela luxúria.

SOLUÇÃO. – Assim como a cegueira corporal é privação do princípio da visão corpórea, assim também a da mente é a privação do princípio da visão mental ou intelectual. – Ora, este princípio é tríplice. – Um é o lume da razão natural, o qual, pertencendo à natureza específica da alma racional, esta nunca fica privada dele. Pode porém às vezes ficar-lhe impedido o ato próprio pelas potências inferiores, de que o intelecto humano precisa para inteligir, como bem o mostram os dementes e os furiosos, segundo foi dito na Primeira Parte. Outro princípio da visão intelectual é um certo lume habitual acrescentado ao lume natural da razão. E desse a alma pode ficar às vezes privada, e isso constitui a cegueira, que é uma pena, pois considera-se pena a privação do lume da graça. Por isso, de certos diz a Escritura: A sua malicia os cegou. – O terceiro princípio da visão intelectual é um princípio inteligível, por meio do qual o homem intelige os objetos. Ora, esse princípio inteligível a mente humana pode levar em conta ou não. Neste último caso, por dois motivos. Ou por a vontade espontaneamente se desviar da consideração desse princípio, conforme aquilo da Escritura. Não quis instruir-se para fazer o bem. Ou por ocupar-se a mente com coisas que, sendo mais amadas a desviam da contemplação de tal princípio segundo aquilo da Escritura. Caiu jogo de cima, isto é, o da concupiscência, e não viram o sol. Ora, de um e de outro modo a cegueira da mente é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A cegueira que escusa o pecado é a proveniente do defeito natural de não poder ver.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto à cegueira como pena.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Inteligir a verdade é, em si mesmo, agradável a todos. Pode porém, acidentalmente, ser odioso a alguém, quando é impedimento do que é mais amado.

Art. 2 - Se o embotamento do sentido difere da cegueira da mente.

O segundo discute-se assim. – Parece que o embotamento do sentido não difere da cegueira da mente.

1. –Pois, a cada contrário se opõe um só contrário. Ora, ao dom do intelecto se opõe o embotamento, como claramente o diz Gregório. Mas também se lhe opõe a cegueira da mente, porque o intelecto designa um princípio compreensivo. Logo, o embotamento do sentido é o mesmo que a cegueira da mente.

2. Demais. – Gregório, falando do embotamento, chama-lhe embotamento do sentido intelectual. Ora, ter esse sentido embotado não é senão ter deficiente a inteligência, o que é próprio da cegueira da mente. Logo, o embotamento do sentido é o mesmo que esta cegueira.

3. Demais. – Se a cegueira da mente e o embotamento do sentido diferem, hão de diferir sobretudo por ser aquela voluntária como já se disse e este, um defeito natural. Ora, defeito natural não é pecado. Logo, sendo assim, o embotamento da mente não constituiria pecado; o que vai contra Gregório que o enumera entre os vícios nascidos da gula.

Mas, *em contrário*, causas diversas produzem efeitos diversos. Ora, Gregório, no mesmo lugar, diz, que o embotamento do sentido nasce da gula; e a cegueira da mente, da luxúria. Ora, são vícios diferentes a luxúria e a gula. Logo, também o embotamento do sentido e a cegueira da mente.

SOLUÇÃO. – O embotamento se opõe à agudeza. Ora, chama-se agudo ao que é penetrante; por isso denomina-se boto o que é obtuso e não pode penetrar. Mas, se diz, por uma certa semelhança, que os sentidos corpóreos penetram o meio, por perceberem, à distância, o objeto, ou por poderem, como penetrando, perceber o que há de mínimo e mais íntimo no objeto. Por isso diz-se que tem sentidos corpóreos agudos quem pode perceber de longe o sensível, vendo, ouvindo ou cheirando. E ao contrário, de sentidos embotados é quem só percebe, de perto, objetos sensíveis grandes.

Ora, por semelhança com os sentidos do corpo, também se diz que há um sentido intelectual, cujo objeto são certos extremos primeiros, no dizer de Aristóteles; como também os sentidos conhecem os sensíveis, que são uns como princípios do conhecimento. O sentido intelectual porém não percebe o seu objeto por meio da distância corpórea mas, por certos outros meios. Assim, pelas propriedades de um ser, percebe-lhe a essência e, pelo efeito, a causa. Donde o dizerse que é agudo de sentido intelectual quem, apreendendo as propriedades de um ser, ou ainda os efeitos, compreende-lhe a natureza e pode atingir até às mínimas condições a serem nele consideradas. Boto, de inteligência, ao contrário, se chama a quem não pode alcançar o conhecimento da verdade de um objeto senão por abundante exposição que dele se lhe faça; e portanto não pode também atingir a compreensão perfeita de tudo o que constitui a essência do objeto.

Por onde, o embotamento do sentido intelectual implica uma certa debilidade da mente no considerar os bens espirituais; e a cegueira da mente importa na omnímoda privação do conhecimento deles. E uma e outra coisa se opõem ao dom do intelecto, pelo qual o homem conhece os bens espirituais, apreendendo-os, e penetra-lhes subtilmente o íntimo. O embotamento, porém, tem natureza de pecado, assim como a cegueira da mente, por serem voluntários; isso bem o mostra quem, preso pelo afeto às coisas carnais, enfada-se ou descura-se de penetrar com agudeza os bens espirituais.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 - Se a cegueira da mente e o embotamento do sentido não nascem dos vícios carnais.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a cegueira da mente e o embotamento do sentido não nascem de vícios carnais.

1 – Pois, Agostinho retratando-se do que escrevera: - Deus, que só aos puros permitiste conhecer a verdade - diz: pode-se responder que muitos, embora imundos, podem conhecer muitas verdades. Ora, os vícios carnais é que nos tornam imundos. Logo, a cegueira da mente e o embotamento do sentido não são causados pelos vícios carnais.

2. Demais. – A cegueira da mente e o embotamento do sentido são defeitos da parte intelectiva da alma, ao passo que os vícios carnais vêm da corrupção da carne. Ora, a carne não age sobre a alma, mas antes, ao contrário. Logo, os vícios carnais não causam a cegueira da mente e o embotamento do sentido.

3. Demais. – Um ser sofre mais fortemente a ação de um agente próximo do que de um afastado. Ora, mais próximos da mente são os vícios espirituais, que os carnais. Logo, a cegueira da mente e o embotamento do sentido são causados, mais, pelos vícios espirituais que pelos carnais.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que o embotamento do sentido intelectual nasce da gula; e a cegueira da mente, da luxúria.

SOLUÇÃO. – A perfeição da operação intelectual do homem vem da abstração dos fantasmas sensíveis. Por onde, quanto mais o seu intelecto se libertar desses fantasmas, tanto mais poderá penetrar o inteligível e ordenar todos os sensíveis. Por isso, Anaxágoras diz, que há de o intelecto ser puro, para imperar; e há de o agente dominar a matéria para poder movê-la, como diz o Filósofo. Ora, é manifesto que o prazer concentra-se no objeto com que nos deleitamos. Donde o dizer o Filósofo, que cada um faz otimamente aquilo em que se compraz e de nenhum modo, ou debilmente, o que lhe é contrário. Ora, os vícios carnais - a gula e a luxúria - consistem nos prazeres do tacto, isto é, nos da mesa e nos venéreos, os veementíssimos de todos os prazeres corpóreos. Por isso, esses vícios levam o homem a concentrar o seu afeto sobretudo nas coisas corpóreas, o que, por consequência, lhe debilita a atividade intelectual. Tanto mais, porém, a debilita a luxúria do que a gula, quanto mais os prazeres venéreos são de veemência superior aos da mesa. Por isso, da luxúria nasce a cegueira da mente, que exclui quase totalmente o conhecimento dos bens espirituais; e da gula, o embotamento do sentido, que torna o homem fraco para apreender esses inteligíveis. E inversamente, as virtudes opostas - a abstinência e a castidade - dispõem o homem soberanamente para a perfeição da atividade intelectual. Donde o dizer a Escritura Deus deu a estes meninos, isto é, aos abstinentes, a ciência e o conhecimento de todos os livros e de toda a sabedoria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os que se entregam aos vícios carnais podem, por vezes, especular subtilmente sobre certos inteligíveis, por causa da agudeza do engenho natural ou de um hábito adquirido. Mas necessária e frequentemente, a tendência deles há se de desviar dessa contemplação, pelos prazeres corpóreos. Por onde, os imundos, embora possam conhecer certas verdades, a imundície os impede.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A carne não age sobre a parte intelectiva, alterando-a; mas impedindo-lhe a operação, da maneira supradita.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quanto mais contrários à mente forem os vícios carnais, tanto mais profundamente lhe perturbam as tendências. E portanto, tanto mais lhe impedem a contemplação.

Questão 16: Dos preceitos sobre a fé, a ciência e o intelecto.

Em seguida devemos tratar dos preceitos relativos à fé, à ciência e ao intelecto.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a lei antiga devia estabelecer preceitos relativos à crença.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a lei antiga devia estabelecer preceitos relativos à crença.

1. – Pois, um preceito é relativo ao que é devido e necessário. Ora, sobretudo é necessário ao homem crer, conforme aquilo da Escritura: sem fé é impossível agradar a Deus. Logo, era muito necessário dar preceitos sobre a fé.

2. Demais. – O Novo Testamento está contido no Velho, como o figurado, na figura, segundo já se viu. Ora, o Novo Testamento estabelece expressamente mandamentos sobre a fé, como se vê claro pelo lugar seguinte: Credes em Deus, crede também a mim. Logo, a Lei Antiga devia também dai preceitos sobre a fé.

3. Demais. – Pela mesma razão por que se ordena um ato de virtude, proíbem-se os vícios opostos. Ora, a Lei Antiga estabelece muitos preceitos que proíbem a infidelidade, como, por exemplo: Não terás deuses estrangeiros diante de mim. E noutro lugar manda que os judeus não ouçam as palavras de profeta, ou de sonhador que os queira desviar da fidelidade a Deus. Logo, a Lei Antiga também devia dar preceitos sobre a fé.

4. Demais. – A confissão é um ato de fé, como se disse. Ora, a Lei Antiga dá preceitos sobre a confissão e a promulgação dos artigos da fé. Assim, manda que, os judeus deem aos filhos que interrogarem, a razão da observância pascal; que seja morto quem disseminar doutrinas contra a fé. Logo, a Lei Antiga devia conter preceitos de fé.

5. Demais. – Todos os livros do Antigo Testamento estão contidos na Lei Antiga. Por isso, o Senhor diz que está escrito na Lei: Com ódio injusto me tem em aborrecimento; o que está de fato na Escritura. Ora, na mesma se diz. Vós os que temeis ao Senhor, crede-o. Logo, a Lei Antiga deu preceitos sobre a fé.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo chama à Lei Antiga Lei das obras, e a divide, por oposição, da Lei da fé. Logo, a Lei Antiga não deu preceitos sobre a fé.

SOLUÇÃO. – Só para os seus súditos é que um senhor dá leis; por onde, os preceitos de qualquer lei pressupõem a sujeição de quem recebe a quem dá. Ora, o homem está sujeito a Deus, primeiramente, pela fé, conforme aquilo da Escritura. É necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus, Logo, os preceitos da lei pressupõem a fé. E por isso que é de fé vem antes, dos preceitos da Lei, segundo está dito: Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei da terra do Egito; e, semelhantemente outro lugar diz primeiro: Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor; e logo em seguida começa a dar os preceitos. Ora, a fé contém muitos ensinamentos ordenados à crença em Deus, em quem devemos acima de tudo crer, primária e principalmente, conforme já dissemos Por onde, pressuposta a fé em Deus, pela qual a nossa mente se lhe sujeita, podem ser dados preceitos sobre as outras matérias de fé. Assim, Agostinho diz que muitos mandamentos nos foram dados sobre a fé, explicando aquele lugar: Ele é o meu mandamento. Mas no regime da Lei Antiga as verdades ocultas da fé não deviam ser reveladas ao povo. Por isso, suposta a fé num Deus único, a Lei Antiga não estabeleceu mais nenhum preceito sobre o que se devia crer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – E a fé necessária, como princípio da vida espiritual. Por isso, deve ser pressuposta ao recebimento da Lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado também o Senhor pressupõe algo da fé, a saber, a crença em um só Deus, quando diz – Credes em Deus: mas ordena ainda que se tenha fé na encarnação, pela qual um mesmo Deus é homem; fé que se tomou explícita pela do Novo Testamento. Por isso acrescenta: Crede também a mim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os preceitos proibitivos dizem respeito aos pecados, que corrompem a virtude. Ora esta se corrompe por defeitos particulares como já dissemos. Por onde, pressuposta a fé num Deus único, a Lei Antiga estabeleceu preceitos proibitivos para afastar os homens desses defeitos particulares, que poderiam corromper a fé.

RESPOSTA À QUARTA. – Mesmo a confissão ou a doutrina da fé pressupõe, por esta, o homem sujeito a Deus. Por isso foi possível à Lei Antiga estabelecer preceitos relativos, antes, à confissão ou à doutrina da fé, do que a esta em si mesma.

RESPOSTA À QUINTA. – Também o lugar aduzido pressupõe a fé, pela qual cremos na existência de Deus. Por isso, o texto começa dizendo – Vós, os que temeis o Senhor - o que não poderia ser sem a fé. E o que se segue crede-o - refere-se a certas e especiais verdades da fé e sobretudo à promessa de Deus aos que lhe obedecerem. Por isso, acrescenta: E não vos faltará a vossa recompensa.

Art. 2 - Se a Lei Antiga estabeleceu convenientemente os preceitos relativos à ciência e ao intelecto.

O segundo discute-se assim. – Parece que a Lei Antiga estabeleceu inconvenientemente os preceitos relativos à ciência e ao intelecto.

1. – Pois, ciência e intelecto dizem respeito ao conhecimento. Ora, este precede a ação e a dirige. Logo, os preceitos pertinentes à ciência e ao intelecto devem preceder aos que respeitam a ação. Mas sendo os primeiros preceitos da Lei os do decálogo, conclui-se que, entre estes, deviam estabelecer-se alguns pertinentes à ciência e ao intelecto.

2. Demais. – Devemos aprender antes de ensinar; pois, antes de ensinarmos aos outros, aprendemos de outrem. Ora, a Lei Antiga estabeleceu certos preceitos sobre o ensino. Uns, afirmativos, como quando preceitua. Tu as ensinarás a teus filhos e a teus netos, Outros proibitivos, como quando diz: Vós não ajuntareis nem tirareis nada às palavras que eu vos digo.

3. Demais. – A ciência e o intelecto são mais necessários ao sacerdote que ao rei. Por isso, diz a Escritura: Os lábios do sacerdote serão os guardas da ciência e da sua boca é que os mais buscarão a inteligência da lei. E noutro lugar: Porque tu rejeitaste a ciência, também eu te rejeitarei a ti, para não exerceres as funções do meu sacerdócio. Ora, ao rei a Escritura manda, que aprenda a ciência da lei. Logo, com muito maior razão deveria mandar os sacerdotes estudarem a lei.

4. Demais. – Quem está dormindo não pode meditar no que pertence à ciência e ao intelecto; e também fica impedido dessa meditação por ocupações estranhas a ela. Logo, a lei ordena inconvenientemente. E tu as meditarás assentado em sua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te para dormir e ao levantar-te. Logo, a Lei Antiga estabeleceu inconvenientemente os preceitos atinentes à ciência e ao intelecto.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ouvindo todos estes preceitos digam: Eis aqui um povo sábio e entendido.

SOLUÇÃO. – Três coisas podemos considerar relativas à ciência e ao intelecto: primeiro, a aceitação deles; segundo, o seu uso; terceiro, a sua conservação. – Assim, são aceitos pelo ensino e pela aprendizagem; e sobre uma e outra coisa a Lei estabeleceu ordenações. Pois, diz: E estas palavras, que eu hoje te intimo, estarão gravadas no teu coração; o que é atinente à aprendizagem, pois, é próprio do discípulo aplicar a mente ao que se lhe diz. E o que se acrescenta. E tu as referirás a teus filhos - diz respeito ao ensino. – Em segundo lugar, o uso da ciência e do intelecto consiste em meditarmos no que sabemos ou inteligimos, E por isso a Lei acrescenta: E as meditarás assentado em tua casa. – Por fim, a conservação se faz pela memória. E por isso diz mais a Lei: E as alarás como um sinal na tua mão; e elas atarão e se moverão diante dos teus olhos; e as escreverás no limiar e nas portar da tua casa. E todas estas disposições levam à memória perene dos mandamentos de Deus. Pois, o que nos ocorre sempre aos sentidos, quer ao do tato - quando temos sempre uma coisa nas mãos; quer ao da vista como as coisas que nos estão sempre ante os olhos da mente; ou aquilo a que sempre e muitas vezes devemos recorrer, como a porta da casa; tudo isso não pode delir-se da nossa memória. Por onde, diz a Lei mais manifestamente: Não te esqueças das causas que teus olhos viram, e elas se não apaguem do teu coração por todos os dias da tua vida. E esses mandamentos se lêm, ainda mais abundantemente, no Testamento Novo, tanto no ensino evangélico como no apostólico.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz a Lei isto mostrareis a vossa sabedoria e inteligência aos poucos. Querendo dar a entender que a ciência e o intelecto dos fiéis de Deus consistem nos preceitos da Lei. Por onde, devem-se propor, primeiro, os preceitos da Lei e, depois, os homens devem ser levados à ciência - ou inteligência deles. Por isso, os referidos preceitos não deviam ser postos entre os do decálogo, que são os primeiros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também a Lei estabeleceu preceitos atinentes ao ensino, como se disse. Mas o ensino é ordenado mais expressamente que a aprendizagem, porque, pertence aos maiores, que usam do seu direito e dependem imediatamente da Lei, aos quais devem ser dados os preceitos da mesma. Ao passo que a aprendizagem pertence aos menores, que devem receber dos maiores os preceitos da lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ciência da Lei faz de tal modo parte dos deveres do sacerdote, que se deve entender que quando lhe foi imposta a sua obrigação, lhe foi também imposta essa ciência. Por onde, não havia necessidade de se estabelecerem preceitos especiais sobre a instrução dos sacerdotes. Ora, o ensino da lei de Deus não faz parte, assim, das obrigações do rei, por ser ele constituído chefe temporal do povo. Por isso a Lei preceitua especialmente seja o rei instruído, pelos sacerdotes, no pertencente à lei de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – O preceito citado da Lei não deve ser entendido como significando que o homem deva, mesmo dormindo, meditar na lei de Deus. Mas que, dormindo, isto é, quando vai dormir, medite nela, porque então, quando estiver dormindo, surgir-lhe-ão melhores fantasmas, porque os movimentos do estado de vigília perduram durante o sono, como claramente o diz o Filósofo. Semelhantemente, ordenado está que, em todos os seus atos, medite o homem na Lei; não que sempre medite nela, atualmente, mas por ela regule tudo o que fizer.

Tratado sobre a Esperança

Questão 17: Da esperança em si mesma.

Em seguida, depois de termos tratado da fé, devemos tratar da esperança. E primeiro da esperança em si mesma. Segundo, do dom do temor. Terceiro, dos vícios opostos. Quarto, dos preceitos atinentes à esperança. No primeiro ponto, devemos tratar, primeiro, da esperança em si mesma. Segundo, do seu sujeito.

Na primeira questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a esperança é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece não ser a esperança uma virtude.

1. – Pois, ninguém pode usar mal da virtude, como diz Agostinho: Ora, podemos usar mal da esperança, porque ela comporta, como as outras paixões, um meio e dois extremos. Logo, a esperança não é uma virtude.

2. Demais. – Nenhuma virtude procede do mérito, porque, como diz Agostinho: Deus obra em nós a virtude, sem a nossa cooperação. Ora, a esperança provém da graça e do mérito, no dizer do Mestre das Sentenças. Logo, a esperança não é uma virtude.

3. Demais. – A virtude é uma disposição do que é perfeito, diz Aristóteles Ora, a esperança é uma disposição de quem é imperfeito, porque ainda não tem o que espera. Logo, a esperança não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, Gregório diz, que as três filhas de Job significam as três virtudes: fé, esperança e caridade. Logo, a esperança é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a virtude torna bom quem a tem, e a sua obra. Logo e necessariamente, todo ato humano bom há de corresponder a alguma virtude humana. Mas o bem de tudo o que é regulado e medido consiste na observância da regra própria; assim, chamamos boa à roupa que não vai além nem fica aquem da medida devida. Ora, como já dissemos, os atos humanos têm dupla medida: uma próxima e homogênea, que é a razão; outra, suprema e sem igual, que é Deus. Logo, todo ato humano que esteja de acordo com a razão ou que se refira a Deus é bom. Ora, o ato da esperança, de que agora tratamos, refere-se a Deus. Pois, como já dissemos quando tratamos da paixão da esperança. o seu objeto é um bem futuro, difícil, porém, possível de ser obtido. Mas, uma coisa pode nos ser possível de dois modos: por nós mesmos, ou por outrem como se vê claramente em Aristóteles. Ora, quando esperamos uma coisa, como nos sendo possível, por meio do auxílio divino, a nossa esperança se refere a Deus mesmo, em cujo auxilio confiamos. Por onde é claro, que a esperança é uma virtude, pois, torna bom o homem e fá-lo obedecer à regra devida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas paixões, o meio termo da virtude consiste na obediência à razão reta: ora, nisto mesmo também consiste a essência da virtude. Por onde, o homem atinge o bem da virtude da esperança, quando por ela busca a regra devida, que é Deus. Portanto, ninguém pode usar mal da esperança, que busca a Deus, como não o pode, da virtude moral obediente

à razão; pois, o fato mesmo de se lhe submeter já é usar bem da virtude. Embora a esperança, de que agora tratamos não seja uma paixão, mas um hábito do intelecto, como a seguir se demonstrará.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que a esperança provém do mérito, levando-se em consideração aquilo mesmo que é esperado; isto é, quando esperamos alcançar a felicidade, por graça ou por mérito. Ou levando-se em consideração o ato da esperança perfeita. Mas o hábito mesmo da esperança, pelo qual esperamos a felicidade, não é causado pelo mérito, mas puramente pela graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem espera é, certo, imperfeito, relativamente ao que espera obter e que ainda não tem. Mas é perfeito por já se haver submetido à regra própria, que é Deus, com cujo auxílio conta.

Art. 2 - Se a felicidade eterna é o objeto próprio da esperança.

O segundo discute-se assim. – Parece que a felicidade eterna não é o objeto próprio da esperança.

1. – Pois, o homem não espera o que lhe excede totalmente a capacidade da alma, como o é o ato da esperança. Ora, a felicidade eterna excede totalmente a capacidade da alma humana, conforme ao Apóstolo, quando diz, que nem jamais veio ao coração do homem. Logo, a felicidade não é o objeto próprio da esperança.

2. Demais. – Um pedido traduz a esperança, conforme a Escritura: Descobre ao Senhor o teu caminho e espera nele e ele fará. Ora, o homem pede licitamente a Deus, não só a felicidade eterna, mas ainda os bens da vida presente, tanto espirituais como temporais; e também o ficar livre de males - conforme claramente o diz a Oração Dominical, males que não existirão na felicidade eterna. Logo, esta não é o objeto próprio da esperança.

3. Demais. – O objeto da esperança é um bem difícil. Ora, para o homem, há bens mais difíceis de serem alcançados, que a felicidade eterna. Logo, esta não é o objeto próprio da esperança.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Temos uma esperança que peneira, isto é, que faz penetrar, até as causas do interior do véu, isto é, a felicidade celeste, como o expõe a Glosa a esse lugar. Logo; o objeto da esperança é a felicidade eterna.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a esperança, de que agora tratamos se reporta a Deus, em cujo auxílio confia para conseguir o bem esperado. Ora, o efeito há de ser proporcionado à causa. Portanto, o bem que própria e principalmente devemos esperar de Deus é o bem infinito, proporcionado à virtude divina, que nos auxilia; pois, da virtude infinita é próprio levar ao bem infinito. E este bem é a vida eterna, consistente no gozo do próprio Deus. Mas, de Deus não lhe podemos esperar nada menos que o que ele próprio é; pois, a sua bondade, pela qual comunica o bem às criaturas, não é menor que a sua essência. Por onde, o objeto próprio e principal da esperança é a felicidade eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A felicidade eterna não penetra tão perfeitamente o coração do homem, durante esta vida, que ele a possa conhecer tal qual é; mas, pela ideia geral do bem perfeito, pode ele apreendê-la, o que provoca o movimento da esperança para essa felicidade. Por isso, o Apóstolo diz sinaladamente que a esperança penetra até as causas do interior do véu. Pois, o que esperamos ainda nos está velado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quaisquer outros bens não devemos pedir a Deus senão ordenadamente à felicidade eterna. Por onde, a esperança, principalmente, visa tal felicidade; ao passo que os demais

bens, que pedimos a Deus, a visam secundariamente e em dependência dela. Assim, a fé busca a Deus, principalmente; e secundariamente, o que se ordena a Deus, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem aspira a algo de grande, parece-lhe pequeno tudo quanto seja menor que o objeto dessa aspiração. Assim também, a quem espera a felicidade eterna, nada é difícil comparado com essa esperança. Mas, pode haver dificuldades, se se leva em consideração a capacidade de quem espera. E assim sendo, podemos esperar essas coisas difíceis, ordenadamente ao objeto principal.

Art. 2 - Se a felicidade eterna é o objeto próprio da esperança.

O segundo discute-se assim. – Parece que a felicidade eterna não é o objeto próprio da esperança.

1. – Pois, o homem não espera o que lhe excede totalmente a capacidade da alma, como o é o ato da esperança. Ora, a felicidade eterna excede totalmente a capacidade da alma humana, conforme ao Apóstolo, quando diz, que nem jamais veio ao coração do homem. Logo, a felicidade não é o objeto próprio da esperança.

2. Demais. – Um pedido traduz a esperança, conforme a Escritura: Descobre ao Senhor o teu caminho e espera nele e ele fará. Ora, o homem pede licitamente a Deus, não só a felicidade eterna, mas ainda os bens da vida presente, tanto espirituais como temporais; e também o ficar livre de males - conforme claramente o diz a Oração Dominical, males que não existirão na felicidade eterna. Logo, esta não é o objeto próprio da esperança.

3. Demais. – O objeto da esperança é um bem difícil. Ora, para o homem, há bens mais difíceis de serem alcançados, que a felicidade eterna. Logo, esta não é o objeto próprio da esperança.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Temos uma esperança que peneira, isto é, que faz penetrar, até as causas do interior do véu, isto é, a felicidade celeste, como o expõe a Glosa a esse lugar. Logo; o objeto da esperança é a felicidade eterna.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a esperança, de que agora tratamos se reporta a Deus, em cujo auxílio confia para conseguir o bem esperado. Ora, o efeito há de ser proporcionado à causa. Portanto, o bem que própria e principalmente devemos esperar de Deus é o bem infinito, proporcionado à virtude divina, que nos auxilia; pois, da virtude infinita é próprio levar ao bem infinito. E este bem é a vida eterna, consistente no gozo do próprio Deus. Mas, de Deus não lhe podemos esperar nada menos que o que ele próprio é; pois, a sua bondade, pela qual comunica o bem às criaturas, não é menor que a sua essência. Por onde, o objeto próprio e principal da esperança é a felicidade eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A felicidade eterna não penetra tão perfeitamente o coração do homem, durante esta vida, que ele a possa conhecer tal qual é; mas, pela ideia geral do bem perfeito, pode ele apreendê-la, o que provoca o movimento da esperança para essa felicidade. Por isso, o Apóstolo diz sinaladamente que a esperança penetra até as causas do interior do véu. Pois, o que esperamos ainda nos está velado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quaisquer outros bens não devemos pedir a Deus senão ordenadamente à felicidade eterna. Por onde, a esperança, principalmente, visa tal felicidade; ao passo que os demais bens, que pedimos a Deus, a visam secundariamente e em dependência dela. Assim, a fé busca a Deus, principalmente; e secundariamente, o que se ordena a Deus, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem aspira a algo de grande, parece-lhe pequeno tudo quanto seja menor que o objeto dessa aspiração. Assim também, a quem espera a felicidade eterna, nada é difícil comparado com essa esperança. Mas, pode haver dificuldades, se se leva em consideração a capacidade de quem espera. E assim sendo, podemos esperar essas coisas difíceis, ordenadamente ao objeto principal.

Art. 3 - Se podemos esperar para outrem a felicidade eterna.

O terceiro discute-se assim. – Parece que podemos esperar para outrem a felicidade eterna.

1. – Pois, diz o Apóstolo. Tendo por certo isto mesmo que quem começou em vós a boa obra a aperfeiçoará até ao dia de Jesus Cristo. Ora, a perfeição desse dia será a felicidade eterna. Logo, podemos esperar para outrem essa felicidade.

2. Demais. – O que pedimos a Deus esperamos haver de alcançar dele. Ora, pedimos a Deus que leve os outros à felicidade eterna, conforme àquilo da Escritura: Orai uns pelos outros, para serdes salvos. Logo, podemos esperar para outrem a felicidade eterna.

3. Demais. – A esperança e o desespero têm o mesmo objeto. Ora, podemos desesperar da felicidade eterna alheia; do contrário, Agostinho teria dito inutilmente: de ninguém devemos desesperar, enquanto viver. Logo, também podemos esperar para outrem a vida eterna.

Mas, *em contrário*, Agostinho: só pode haver esperança daquilo que interessa à pessoa a quem a atribuímos.

SOLUÇÃO. – Podemos ter esperança de urna coisa, de dois modos. Primeiro, de modo absoluto; e então ela só pode ser a de um bem difícil que nos diga respeito. De outro modo, por pressuposição de outrem; e então, pode haver esperança também do que a outrem pertence. Para evidenciá-lo, devemos saber que o amor e a esperança diferem em o amor implicar a união do amante com o objeto amado; ao passo que a esperança implica um certo movimento ou tendência do apetite para um bem difícil. Ora, a união, operando-se entre seres distintos, o amor pode dizer diretamente respeito a outrem, a quem por ele nos unimos, considerando-o como nós mesmos. O movimento, porém, sempre tende para o termo próprio proporcionado ao móvel. Por onde, a esperança visa diretamente o bem próprio, e não o pertencente a outrem. Mas, pressuposta a união do amor com outrem, já então podemos desejar e esperar para ele, como para nós mesmos. E sendo assim, podemos esperar para outrem a vida eterna, quando com ele estamos unidos pelo amor. E como, pela mesma virtude da caridade, amamos a Deus, a nós mesmos e ao próximo, assim também, pela mesma virtude da esperança, esperamos para nós e para outrem.

E daqui se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 - Se podemos licitamente esperar no homem.

O quarto discute-se assim. – Parece que podemos licitamente esperar no homem.

1 – Pois, o objeto da esperança é a felicidade eterna. Ora, para alcançar a felicidade eterna, somos ajudados pelo patrocínio dos santos; porquanto, no dizer de Gregório, a predestinação é auxiliada pelas preces dos santos. Logo, podemos esperar no homem.

2. Demais. – Se não podemos esperar no homem, não é lícito imputarmos como vício a ninguém o não poder ser objeto da esperança. Ora, isso é imputado a certos, conforme a Escritura claramente o faz. Cada um se guarde do seu próximo e não se fie de nenhum de seus irmãos, Logo, podemos licitamente esperar no homem.

3. Demais. – O pedido traduz a esperança, como já se disse. Ora, podemos licitamente pedir a outrem. Logo, podemos licitamente esperar nele.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Maldito o homem que confia no homem.

SOLUÇÃO. – A esperança como já dissemos, visa duas coisas: o bem que pretendemos alcançar e o auxílio por meio do qual o obteremos. Ora, aquele tem natureza de causa final; e este, de causa eficiente. Ora, em ambos esses gêneros de causas há um elemento principal e outro, secundário. Assim, o fim principal é o fim último; o secundário é o bem conducente ao fim. Semelhantemente, a causa agente principal é o primeiro agente; e a causa eficiente secundária é o agente secundário instrumental. Ora, a esperança busca a felicidade eterna, como fim último; e o auxílio divino, como a causa primeira conducente à felicidade. Por onde, assim como não é lícito esperar nenhum bem, a não ser a felicidade, como fim último, mas só como o que é ordenado ao fim da felicidade; assim também não é lícito esperar em nenhum homem, ou em qualquer criatura, como se fosse a causa primeira conducente à felicidade. É lícito, porém esperar num homem ou numa criatura, como num agente secundário e instrumental, que nos ajuda a conseguir certos bens subordinados à felicidade. - E, deste modo nos socorremos dos santos, também pedimos certas coisas aos homens e maldizemos aqueles em quem não podemos confiar para obter qualquer auxílio.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 5 - Se a esperança é uma virtude teologal.

O quinto discute-se assim. – Parece que a esperança não é uma virtude teologal.

1. – Pois, a virtude teologal tem Deus por objeto. Ora, a esperança não tem só a Deus por objeto, mas também os outros bens que d'Ele esperamos obter. Logo, a esperança não é uma virtude teologal.

2. Demais. – A virtude teologal não é um meio termo entre dois vícios, como se estabeleceu. Ora, a esperança consiste num meio termo entre a presunção e o desespero. Logo, não é uma virtude teologal.

3. Demais. – A expectativa é própria da longaminidade, que faz parte da fortaleza. Ora, sendo a esperança uma expectativa, resulta que não é uma virtude teologal, mas moral.

4. Demais. – O objeto da esperança é difícil. Ora, buscar o difícil é próprio da magnanimidade, que é uma virtude moral. Logo, a esperança é uma virtude moral e, não, teologal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera a fé e a caridade entre as virtudes teologais.

SOLUÇÃO. – Como as diferenças específicas dividem, por si mesmas, o gênero, é preciso examinar o que torna essencialmente a esperança uma virtude, para sabermos que espécie de virtude é. Ora, como dissemos a esperança é essencialmente uma virtude, por depender da regra suprema dos atos humanos. Esta lhe é a causa eficiente, a esperança com o seu auxílio; e causa final última, porque espera, gozando-a, ter a felicidade. Por onde é claro que, como virtude, a esperança tem por objeto principal Deus. Ora, consistindo a essência da virtude teologal em ter Deus como objeto; segundo já dissemos, é claro que a esperança é uma virtude teologal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tudo o que a esperança almeja alcançar é em dependência de Deus, como fim último ou como causa eficiente primeira, segundo dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O meio termo do que é regulado e medido está na sujeição à regra ou à medida; sendo supérfluo o que a exceder e deficiente o que não a atinge. Mas a regra mesma ou a medida não é susceptível de meio nem de extremos. Ora, a virtude moral tem como objeto próprio o que é regulado pela razão; e portanto convém-lhe essencialmente ser um meio termo, quanto ao seu objeto próprio. A virtude teologal, porém, tem como objeto próprio a regra primeira mesma, não dependente de nenhuma outra regra. Por onde, essencialmente e quanto ao seu objeto próprio, não convém à virtude teologal ser um meio termo; mas, tal pode lhe convir por acidente, em razão do que é ordenado ao objeto principal. Assim, a fé não pode ter meio termo e extremos, por fundar-se na verdade primeira, da qual nunca podemos suficientemente depender. Mas, considerando-se o que ela crê, pode ter meio e extremos, assim como uma mesma verdade é meio termo entre duas falsidades. Semelhantemente, a esperança, quanto ao seu objeto principal, não tem meio nem extremos, porque nunca podemos suficientemente confiar no auxilio divino. Mas, quanto ao que temos confiança de alcançar, pode ser susceptível tanto de meio como de extremos, quer por presumirmos o que nos excede a capacidade, ou por desesperarmos do que nos é proporcionado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A expectativa incluída na definição da esperança não implica a dilação, como se dá com a expectativa própria da longanimidade, Mas, implica uma relação com o auxílio divino, quer seja concedido o que é esperado, quer não.

RESPOSTA À QUARTA. – A magnanimidade busca o que é difícil, esperando o que lhe está ao alcance; por isso, implica, propriamente, em fazer certas grandes obras. A esperança, porém, enquanto virtude teologal, visa o difícil, buscando-o com auxílio estranho, como dissemos.

Art. 6 - Se a esperança é uma virtude distinta das outras virtudes teologais.

O sexto discute-se assim. – Parece que a esperança não é uma virtude distinta das outras virtudes teologais.

1. – Pois, os hábitos distinguem-se pelos seus objetos, como já se disse. Ora, o objeto da esperança é o mesmo que o das outras virtudes teologais. Logo, a esperança não se distingue das outras virtudes teologais.

2. Demais. – No Símbolo, no qual confessamos a fé, dizemos: Espero a ressurreição dos mortos e a ida do século futuro. Ora, esperar a felicidade futura é próprio da esperança, como já se disse. Logo, a esperança não se distingue da fé.

3. Demais. – Pela esperança o homem tende para Deus. Ora, isto propriamente pertence à caridade. Logo, a esperança não difere da caridade.

Mas, *em contrário*. – Onde não há distinção não há número. Ora, a esperança é enumerada entre as outras virtudes teologais; pois, diz Gregório, há três virtudes teologais: a esperança, a fé e a caridade. Logo, a esperança é uma virtude distinta das outras virtudes teologais.

SOLUÇÃO. – Chama-se teologal à virtude que tem Deus por objeto, com o qual se une. Ora, um ser pode unir-se a outro de dois modos: considerado este último em si mesmo, ou, como meio para chegar a um terceiro. Ora, a caridade leva o homem, a unir-se a Deus em si mesmo, unindo-lhe o coração pelo afeto

do amor. A esperança porém, e a fé fazem-no unir-se a Deus, como ao princípio donde lhe decorrem certos bens. Assim, de Deus nos provém o conhecimento da verdade e a consecução da bondade perfeita. Por onde, a fé leva o homem a unir-se a Deus como o princípio pelo qual conhecemos a verdade; pois, cremos ser verdade o que Deus nos disse. A esperança, por seu lado, leva-nos à união com Deus, como princípio, para nós, da bondade perfeita; isto é, enquanto, pela esperança, confiamos no auxílio divino para obter a felicidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus é objeto das referidas virtudes, por diferentes razões, como dissemos. Ora, para haver distinção entre os hábitos basta que a natureza dos seus objetos seja diversa, segundo demonstramos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança entra no símbolo da fé, não por ser um ato próprio desta, mas por pressupor o ato de esperança a fé, como a seguir se dirá. E assim, o ato de fé manifesta-se pelo da esperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança faz nos tender para Deus como um bem final que devemos alcançar e como um auxílio eficaz para nos socorrer. A caridade, porém, faz propriamente tender para Deus, unindo-nos com Ele pelo afeto, de modo a vivermos, não para nós, mas para Deus.

Art. 7 - Se a esperança precede a fé.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a esperança precede a fé.

1 – Pois, aquilo da Escritura - Espera no Senhor e faze obras boas - diz a Glosa: A esperança é o introito à fé, o inicio da salvação. Ora, a salvação se opera pela fé, que nos justifica. Logo, a esperança precede a fé.

2. Demais. – O que entra na definição de uma coisa deve ser algo de primário e de mais conhecido que ela. Ora, a esperança entra na definição da fé, como claramente o diz a Escritura: É a fé a substância das causas que se devem esperar. Logo, a esperança é anterior à fé.

3. Demais. – A esperança precede o ato meritório; pois, diz o Apóstolo, o que lavra deve lavrar com esperança de perceber os frutos. Ora, o ato de fé é meritório. Logo, a esperança precede a fé.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Abraão gerou a Isaac, isto é, a fé, à esperança - diz a Glosa.

SOLUÇÃO. – A fé, absolutamente falando, precede a esperança. Pois, o objeto desta é um bem futuro difícil, mas possível de ser adquirido. Por onde, para esperarmos é preciso o objeto da esperança nos seja proposto como possível. Ora, esse objeto é, de um modo a felicidade eterna; e de outro, o auxílio divino, como do sobredito resulta. E ambos esses objetos é a fé que nô-los propõe, fazendo-nos saber, que podemos alcançar a vida eterna, e que, para isso, somos socorridos pelo auxílio divino conforme àquilo da Escritura: É necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus, e que é remunerador dos que o buscam. Por onde é manifesto que a fé precede a esperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como acrescenta a Glosa, no mesmo lugar, chama-se à esperança introito à fé, isto é, ao que é crido, porque pela esperança entramos a ver o em que acreditamos, - Ou se pode dizer que é um introito à fé, porque pela esperança somos levados a nos firmar e aperfeiçoar nesta última.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que esperamos é introduzido na definição da fé, porque o objeto próprio desta não é por si mesmo, aparente. Por isso é necessário, por um circunlóquio, seja designado pelo que dela resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nem todo ato meritório implica a esperança precedente, mas basta que a tenha concomitante ou consequente.

Art. 8 - Se a caridade é anterior à esperança.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a caridade é anterior à esperança.

1. – Pois, aquilo do Evangelho - Se tiverdes fé como um grão de mostarda, etc., - diz Ambrósio: Da fé procede a caridade; da caridade, a esperança. Logo, a fé é anterior à caridade e portanto, esta o é à esperança.

2. Demais. – Agostinho diz: os bons movimentos e afetos veem do amor e da santa caridade. Ora, esperar, enquanto constitui ato da esperança, é um bom movimento da alma. Logo, deriva da caridade.

3. Demais. – O Mestre das Sentenças diz: a esperança provém do mérito, o qual não somente precede o objeto esperado, mas também a esperança, precedida pela caridade, em virtude da natureza mesma desta. Logo, a caridade é anterior à esperança.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O fim do preceito é a caridade nascida de um coração puro e duma boa consciência; isto é, da esperança, diz a Glosa. Logo, a esperança é anterior à caridade.

SOLUÇÃO. – Há uma dupla ordem: uma a da geração e da matéria, na qual o imperfeito é anterior ao perfeito; outra a da perfeição e da forma, na qual o perfeito é naturalmente anterior ao imperfeito. Ora, pela ordem no primeiro sentido, a esperança é anterior à caridade, o que assim se demonstra. A esperança, como todo movimento apetitivo, deriva do amor, conforme já vimos quando tratamos das paixões. Ora, há um amor perfeito e outro, imperfeito. Perfeito é o amor pelo qual alguém é amado em si mesmo; assim quando queremos o bem a uma pessoa, em si mesma considerada, como no caso do amigo que ama a seu amigo. Imperfeito é o amor pelo qual amamos um objeto, não em si mesmo, mas para virmos a possuir o bem que ele constitui; assim amamos aquilo que desejamos. Ora, no primeiro sentido o amor de Deus é próprio da caridade, que se une a Deus, em si mesmo. Ao passo que a esperança pertence ao amor, no segundo sentido, porque quem espera tem a intenção de obter alguma coisa para si. Por onde, na via da geração, a esperança é anterior à caridade. Pois, assim como uma pessoa é levada a amar a Deus, porque, temendo ser punido por ele, cessa de pecar, conforme diz Agostinho: assim também a esperança conduz à caridade, enquanto que, esperando sermos remunerados por Deus, somos excitados a amá-lo e a lhe observar os preceitos. Mas, na ordem da perfeição, a caridade é naturalmente anterior. Por onde advindo-lhe a caridade, a esperança torna-se mais perfeita, porque dos amigos é que principalmente esperamos. E, neste sentido, diz Ambrósio, que a esperança provém da caridade.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança, como todo movimento apetitivo, provém de algum amor, pelo qual amamos o bem que esperamos. Mas nem toda esperança provém da caridade, senão só o movimento da esperança informada pela caridade, pela qual esperamos o bem, de Deus, como de amigo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Mestre se refere à esperança informada, a que naturalmente precede a caridade, e aos méritos por esta causados.

Questão 18: Do sujeito da esperança.

Em seguida devemos tratar do sujeito da esperança.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a esperança tem a vontade, como sujeito.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a esperança não tem a vontade como sujeito.

1. – Pois, o objeto da esperança é um bem difícil, conforme se disse. Ora, o difícil não é objeto da vontade, mas do apetite irascível. Logo, a esperança tem como sujeito, não a vontade, mas esse apetite.

2. Demais. – Quando uma só coisa é suficiente, não se lhe deve acrescentar outra. Ora, basta a caridade, a perfeitíssima das virtudes, para aperfeiçoar a potência da vontade. Logo, a esperança não tem na vontade o seu sujeito.

3. Demais. – Uma potência não pode exercer-se simultaneamente em dois atos; assim, o intelecto não pode inteligir muitas coisas ao mesmo tempo. Ora, o ato da esperança pode coexistir com o da caridade; e portanto, residindo manifestamente o ato de caridade na vontade, a esta não pertence o ato da esperança. Por onde, a vontade não tem como sujeito a caridade.

Mas, *em contrário*. – A alma não é capaz de atingir a Deus senão pelo espírito, que compreende a memória, a inteligência e a vontade, como se vê claramente em Agostinho. Ora, a esperança é uma virtude teologal, cujo objeto é Deus. Mas como a esperança não tem como sujeito nem a memória, nem a inteligência, pertencentes à potência cognoscitiva, resulta que o seu sujeito é a vontade.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, os hábitos conhecem-se pelos atos. Ora, o ato da esperança é um movimento da parte apetitiva, pois o seu objeto é o bem. Ora, o homem tem um duplo apetite: o sensitivo, que se divide em irascível e concupiscível, e o intelectual, chamado vontade, como já estabelecemos na Primeira Parte. Por onde, os mesmos movimentos, que coexistem com as paixões, no apetite inferior, existem sem elas, no superior, conforme do sobredito se, colige. Mas o ato da virtude da esperança não pode pertencer ao apetite sensitivo; porque o bem - objeto principal desta virtude - não é o bem sensível, mas o divino. Por onde, a esperança reside no apetite superior, chamado vontade, como no sujeito e não, no inferior, a que pertence o apetite irascível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O objeto do apetite irascível é o bem difícil sensível. Ao passo que o objeto da virtude da esperança é o bem difícil inteligível, ou antes, um bem difícil, superior à inteligência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade aperfeiçoa suficientemente a vontade só quanto ao ato do amor. Por isso, é necessária outra virtude para aperfeiçoá-la em vista de outro ato, e essa é a da esperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O movimento da esperança e o da caridade ordenam-se um para o outro, como do sobredito resulta. Por isso nada impede existam ambos simultaneamente na mesma potência. Assim, o intelecto pode inteligir simultaneamente muitas coisas ordenadas umas para as outras, como estabelecemos na Primeira Parte.

Art. 2 - Se os bem-aventurados têm esperança.

O segundo discute-se assim. – Parece que os bem-aventurados têm esperança.

1. – Pois, Cristo foi, desde o princípio da sua concepção, um perfeito vidente. Ora, Ele teve esperança, conforme diz a Glosa expondo aquilo da Escritura: Em ti, Senhor, esperei, Logo, os bem-aventurados podem ter esperança.

2. Demais. – Assim como alcançar a felicidade constitui um bem difícil, assim também, a sua continuação. Ora, antes de alcançar a felicidade, os homens tem a esperança de alcançá-la. Portanto, uma vez que a possuem, podem esperar a continuação da mesma.

3. Demais. – Pela virtude da esperança podemos esperar a felicidade, não só para nós, como também para os outros, segundo já se disse. Ora, os bem-aventurados, no céu, esperam a felicidade para os outros; do contrário, não rogariam por eles. Logo, podem ter esperança.

4. Demais. – A felicidade dos santos abrange, não só a glória da alma, como também a do corpo. Ora, as almas dos santos, no céu, ainda esperam a glória do corpo, conforme a Escritura e Agostinho Logo, os bem-aventurados podem ter esperança.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O que qualquer vê como o espera? Ora, os bem-aventurados gozam da visão de Deus. Logo, não é possível tenham esperança.

SOLUÇÃO. – Eliminado o que especifica uma causa, desaparece a espécie e a coisa não pode continuar a ser o que era. Assim, removida a sua forma, o corpo natural não continua a ser especificamente o mesmo. Ora, segundo dissemos, a esperança, como as outras virtudes, especifica-se pelo seu objeto principal. E este é a felicidade eterna, enquanto possível de ser alcançada, com o auxílio divino, conforme ficou dito. Mas, como um bem possível, mas difícil, não pode ser especificado, senão enquanto futuro, e com a felicidade dos bem-aventurados já não é futura, mas presente não podem ter a virtude da esperança. Por isso, na pátria, não haverá esperança e nem fé e nem os bem-aventurados podem ter essas virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora vidente e, por consequência feliz, quanto ao gozo de Deus, Cristo, contudo estava também em caminho para a pátria, quanto à passibilidade da natureza, de que se achava revestido. Por isso podia esperar a glória da impassibilidade e da imortalidade. Não, porém de modo que tivesse a virtude da esperança, cujo objeto principal não é a glória do corpo, mas antes, o gozo divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Chama-se vida eterna à felicidade dos santos, porque, gozando de Deus, tornam-se, de certo modo participantes da eternidade divina, que sobreleva a todos os tempos: E assim, a continuação da felicidade não se divide pelo presente, pelo passado e pelo futuro. Por onde, os bem-aventurados não têm esperança na continuação da felicidade, mas possuem a realidade mesma, onde não pode haver a noção de futuro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Enquanto perdura a virtude da esperança, podemos, por ela mesma, esperar a felicidade para nós e para outrem. Os bem-aventurados, porém, que já não a têm, pela qual para si esperavam a felicidade, esperam-na então para os outros. Não pela virtude da esperança, mas antes, pelo amor da caridade. Assim como, quem possui a caridade de Deus, por ela mesma ama também ao próximo; e contudo sem ter a virtude da caridade, pode amar ao próximo por meio de outro amor.

RESPOSTA À QUARTA. – Sendo a esperança uma virtude teologal, cujo objeto é Deus, o principal objeto dela é a glória da alma, consistente no gozo divino, e não a glória do corpo. Mas também esta, embora constitua um bem difícil, relativamente à natureza humana, não o constitui, contudo, a quem possui a glória da alma. Quer pela glória do corpo ser mínima, comparada com a da alma, quer, porque, quem possui a glória da alma já tem suficientemente a causa da glória do corpo.

Art. 3 - Se os condenados têm esperança.

O terceiro discute-se assim. – Parece que os condenados têm esperança.

1. – Pois, o diabo é condenado, e é mesmo o chefe dos condenados, conforme aquilo da Escritura: Apartai-vos de mim, malditos, para o jogo eterno, que está aparelhado para o diabo e para os seus anjos, Ora, o diabo tem esperança, segundo o diz a Escritura: Ele se enganará nas suas esperanças, Logo, parece que os condenados têm esperança.

2. Demais. – Assim como a fé pode ser informada e informe, assim também a esperança. Ora, os demônios e os condenados podem ter fé informe, conforme aquilo da Escritura: Os demônios creem e estremecem. Logo, parece que os condenados também podem ter a esperança informe.

3. Demais. – Nenhum homem pode depois da morte, acrescentar ao mérito ou ao demérito que teve em vida, segundo aquilo da Escritura: Se a árvore cair para a parte do meio-dia ou para a do norte, em qualquer lugar onde cair aí ficará. Ora, muitos condenados tiveram esperança, nesta vida, e nunca desesperaram. Logo, também terão esperança, na vida futura.

Mas, *em contrário*, a esperança causa a alegria, segundo aquilo do Apóstolo: Na esperança alegres. Ora, os condenados não estão na alegria, mas na dor e nos prantos, conforme a Escritura o diz: Os meus servos cantarão louvores pela exultação do seu coração, e vós dareis gritos pela dor do vosso mesmo coração, e pelo quebrantamento do vosso Espírito vivareis, Logo, os condenados não têm esperança.

SOLUÇÃO. – Assim como a felicidade, por essência, causa a quietação da vontade, assim, por essência, o que é infligido como pena repugna à mesma vontade. Ora, não pode o que é ignorado aquietar a vontade ou lhe repugnar. E por isso, Agostinho diz que os anjos não podiam ser perfeitamente felizes, no primeiro estado, antes da confirmação, nem miseráveis, antes da queda; porque não tinham presciência do que lhes ia suceder. Pois a perfeita e verdadeira felicidade exige estejamos certos da perpetuidade dela; do contrário, a vontade não se aquietaria. Semelhantemente, a perpetuidade da condenação faz parte da pena dos condenados; por onde, não seria verdadeira e essencialmente pena se não repugnasse à vontade; e isso não se daria se eles ignorassem a perpetuidade da sua condenação. Portanto, a condição miserável dos condenados implica-lhes a ciência, que de nenhum modo poderão escapar à condenação e alcançar a felicidade. Donde o dizer a Escritura: Não crê que se possa voltar das trevas à luz. Por onde é claro, que não podem conceber a felicidade como um bem possível, assim como não o podem os bem-aventurados, como um bem futuro. Logo, nem os bem-aventurados nem os condenados têm esperança. Mas podem tê-la os viadores ou os que estão no purgatório, pois, em ambas essas condições, concebem a felicidade como um futuro possível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Gregório, o lugar alegado se aplica aos membros do diabo, cuia esperança será aniquilada. Ou, se o entendermos aplicado ao diabo mesmo, pode referir-se à esperança pela qual espera obter vitória sobre os santos, conforme ao que antes fora dito: Ele se promete que o Jordão entrará pela sua boca. Ora, esta não é a esperança de que agora tratamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho: a fé pode ler por objeto tanto as causas más como as boas, as passadas como as presentes e as futuras, as próprias e as alheias; mas esperança não podemos tê-la senão das causas boas futuras, e para nós mesmos. Por onde, poderiam ter os condenados, antes, fé informe, do que esperança, porque os bens divinos não se lhes apresentam como futuros possíveis, mas como ausentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A falta de esperança nos condenados não lhes faz variar o demérito, assim como a disparição da mesma, nos bem-aventurados, não lhes aumenta o mérito. Mas uma e outra coisa se dá pela mudança de estado.

Art. 4 - Se a esperança dos viadores é susceptível de certeza.

O quarto discute-se assim. – Parece que a esperança dos viadores não é susceptível de certeza.

1. – Pois, a esperança tem como sujeito a vontade. Ora, a certeza é própria, não da vontade, mas da inteligência. Logo, a esperança não é susceptível de certeza.

2. Demais. – A esperança provém da graça e do mérito, como já se disse. Ora, nesta vida não podemos saber com certeza se temos a graça, segundo foi estabelecido. Logo, a esperança dos viadores não é susceptível de certeza.

3. Demais. – Não podemos ter certeza do que pode falhar. Ora, muitos vivos, que têm esperança, não chegam à consecução da felicidade. Logo, a esperança dos viadores não é susceptível de certeza.

Mas, *em contrário*, a esperança é a expectação da felicidade futura, no dizer do Mestre das Sentenças o que pode se fundar no lugar seguinte da Escritura. Sei a quem tenho crido e estou certo de que ele é poderoso para guardar o meu deposito.

SOLUÇÃO. – Podemos ter certeza de duas maneiras: essencial e participativamente. A essencial reside na potência cognoscitiva; a participativa, em tudo o que a potência cognoscitiva move infalivelmente para o seu fim. E deste modo dizemos que a natureza obra com certeza, enquanto movida pelo intelecto divino, que com certeza move cada ser para o seu fim. Do mesmo modo, dizemos que as virtudes morais obram de maneira mais certa que a arte, enquanto movidos aos seus atos pela razão, a modo da natureza. E assim, também a esperança tende com certeza para o seu fim, como participando da certeza da fé, que tem a sua sede na potência cognoscitiva.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança não se apoia principalmente na graça já adquirida, mas na divina omnipotência e misericórdia, que levam a alcançar a graça mesmo o que não a tem, para assim, chegar à vida eterna. Ora, todos os que tem fé estão certos da omnipotência de Deus e da sua misericórdia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ter fé e, contudo, não conseguir a felicidade se explica por um defeito do livre arbítrio, que opõe o obstáculo do pecado; e não porque falhe a omnipotência divina ou a misericórdia, em que confia a esperança. Isto pois, não prejudica a certeza da esperança.

Questão 19: Do dom do temor.

Em seguida devemos tratar do dom do temor.

E nesta questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 - Se Deus pode ser temido.

O primeiro discute-se assim. – Parece que Deus não pode ser temido.

1. – Pois, o objeto do temor é um mal futuro, como já se estabeleceu, Ora, Deus, a bondade mesma, é isento de todo mal. Logo, Deus não pode ser temido.

2. Demais. – O temor opõe-se à esperança. Ora, temos esperança em Deus. Logo, não podemos simultaneamente, temê-la.

3. Demais. – Como diz o Filósofo, tememos aquilo que nos causa mal. Ora, Deus não nos causa nenhum mal, mas sim, nós mesmos, conforme aquilo da Escritura. A tua perdição, ó Israel, toda vem de ti; só em mim está o teu auxilio, Logo, Deus não deve ser temido.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Quem não te temerá, ó rei das gentes? E, noutro lugar: Se eu sou o Senhor, onde está o temor que se me deve?

SOLUÇÃO. – A esperança tem duplo objeto: um é o bem futuro em si mesmo, que esperamos alcançar; o outro, o auxílio de alguém com o qual contamos para obter o que esperamos. Por onde, também o temor pode ter duplo objeto: um, o mal mesmo, que queremos evitar; o outro, a realidade donde esse mal pode proceder. Ora, do primeiro modo, Deus, que é a bondade mesma, não pode ser objeto do temor; mas o pode, do segundo, porque podemos ser ameaçados de um mal, quer proveniente dele, quer relativamente a ele. – Proveniente dele, pode nos ameaçar o mal da pena, que não é um mal absoluto, mas relativo, e, ao contrário, um bem absoluto. Pois, como o bem implica ordem para o fim, de que o mal é a privação, mal absoluto é o que exclui a ordem para o fim último, e esse é o mal da culpa. Por seu lado, o mal da pena é certamente um mal, por privar de um bem particular; mas é um bem absoluto, por depender da ordem do fim último. - Relativamente a Deus porém, podemos cair no mal da culpa se nos separarmos dele. - Ora, deste modo Deus pode e deve ser temido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe se o mal que procuramos evitar é o objeto do temor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Devemos distinguir em Deus a justiça pela qual pune os pecadores e a misericórdia, pela qual nos salva. Ora, a consideração da sua justiça provoca-nos o temor; e a da misericórdia, a esperança. E assim, a luzes diversas, Deus é o objeto da esperança e do temor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mal da culpa não tem por autor Deus, mas a nós mesmos, por nos afastarmos dele. O mal da pena, ao contrário, tem Deus como autor, por ter a natureza de bem; pois é justo, porque é justamente que uma pena nos é infligida, embora seja, primordialmente, a paga merecida pelo nosso pecado. E nesse sentido diz a Escritura: Deus não fez a morte, mas os ímpios a chamaram para si com mãos e palavras:

Art. 2 - Se o temor se divide convenientemente em temor filial, inicial, servil e do mundo.

O segundo discute-se assim. – Parece que o temor é inconvenientemente dividido em filial, inicial, servil e do mundo.

1. – Pois, Damasceno cita seis espécies de temor: a indolência, a confusão e outras, a que já fez referência, e que não se encontram na divisão presente. Logo, parece ser esta divisão inconveniente.

2. Demais. – Qualquer desses temores é bom ou mau. Ora, um deles - o natural - não é moralmente bom, pois existe nos demônios, conforme a Escriturar. Os demônios creem e estremecem. Nem, por outro lado, é mau, pois existe em Cristo, segundo ainda a Escritura: Jesus começou a ter pavor e a angustiar-se. Logo, é inconveniente a divisão supra referida, do temor.

3. Demais. – Uma é a relação entre o filho e o pai; outra, entre a mulher e o marido, e outra entre o escravo e o senhor. Ora, o temor filial, que é o do filho para com o pai, distingue-se do servil, que é o do escravo para com o Senhor. Logo, também o temor casto, próprio da esposa para com o esposo, deve distinguir-se dos outros temores citados.

4. Demais. – Como o temor servil, também o inicial e o do mundo temem a pena. Logo, esses temores não deviam ser distintos uns dos outros.

5. Demais. – Como a concupiscência busca o bem, assim o temor, o mal. Ora, uma é a concupiscência dos olhos, pela qual desejamos os bens do mundo, e outra, a da carne, pela qual desejamos o nosso prazer próprio. Logo, também o temor mundano, pelo qual tememos perder os bens externos, difere do humano, pelo qual tememos sofrer qualquer detrimento na nossa própria pessoa.

Mas, *em contrário*, a autoridade do Mestre das Sentenças.

SOLUÇÃO. – Tratamos agora do temor, enquanto que, de certo modo, nos orienta para Deus ou nos desvia dele. Ora, sendo o mal o objeto do temor, o homem às vezes, por causa do mal que teme, afasta-se de Deus; e este temor se chama humano ou do mundo. Outras vezes, porém, por causa do mal que teme voltase para Deus e com ele se une. E esse mal é duplo: o da pena e o da culpa. Por onde, pelo temor servil e temendo a pena, orientamo-nos para Deus e com ele nos unimos. Se porém assim fizermos por temor da culpa, esse será o temor filial; pois é próprio do filho temer ofender ao pai. Se por fim agirmos de modo referido, por causa de ambos esses temores, haverá o temor inicial, meio termo entre os dois outros. E se o mal da culpa pode ser temido, já o dissemos quando tratamos da paixão do temor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Damasceno divide o temor considerado como paixão da alma. Ora, a divisão atual é referida a Deus, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem moral consiste principalmente em nos orientarmos para Deus e o mal, em nos afastarmos dele. Por onde, todos os temores referidos implicam um mal moral, ou um bem. Mas o temor natural é pressuposto ao bem e ao mau moral. Por isso não está enumerado entre os temores referidos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A relação, entre o escravo e o senhor se funda no poder deste, que sujeita a si aquele; ao passo que a relação entre filho e pai ou entre esposa e esposo se fundam, ao contrário, no afeto do filho, que se sujeita ao pai, ou da esposa, que se sujeita ao esposo, pela união do amor. Por onde, o temor filial e o casto são concernentes a uma mesma realidade. Pois, pelo amor de caridade,

Deus se torna nosso pai, conforme aquilo da Escritura: Recebestes o espírito de adopção de filho, segundo o qual clamamos, dizendo: Pai, Pai. E por essa mesma caridade, Deus é também chamado nosso esposo, conforme aquele lugar: Eu vos tenho desposado para vos apresentar como virgem pura ao único esposo, Cristo. Ora, o temor servil é de outra ordem, por não incluir, por essência, a caridade.

RESPOSTA À QUARTA. – Os três referidos temores respeitam a pena, mas diversamente. Assim, o do mundo ou humano respeita a pena que afasta de Deus, a qual às vezes é infligida ou cominada pelos seus inimigos. O temor inicial, porém, e o servil, respeitam a pena, pela qual os homens são atraídos para Deus, divinamente infligida ou cominada; e a essa pena se refere o temor servil, principalmente, e o inicial, secundariamente.

RESPOSTA À QUINTA. – Pela mesma razão o homem se afasta de Deus, tanto pelo temor de perder os bens do mundo, como pelo de perder a integridade do corpo. Pois os bens exteriores pertencem ao corpo. Por onde, um e outro temor constituem, no caso vertente, um só, embora os males temidos sejam diversos, assim como os bens desejados. E dessa diversidade provém a diversidade específica dos pecados, embora lhes seja comum a todos o afastar de Deus.

Art. 3 - Se o temor do mundo é sempre mau.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o temor do mundo nem sempre é um mal.

1. – Pois, o que constitui o temor do mundo é o nosso respeito dos homens. Ora, certos são recriminados pelos não respeitarem, como aquele juiz iníquo, de que fala o Evangelho, que não temia a Deus nem respeitava os homens. Logo, parece que o temor do mundo nem sempre é um mal.

2. Demais. – No temor do mundo parece se fundarem as penas infligidas pelo poder secular. Ora, essas penas levam a bem agir, conforme o diz a Escritura Querer tu não temer a potestade? Obra bem e terás louvor dela mesma. Logo, o temor do mundo nem sempre é mau.

3. Demais. – O que existe em nós naturalmente não parece ser mau, porque os nossos dons naturais procedem de Deus. Ora, é nos natural temer detrimento em nosso próprio corpo e a perda dos bens temporais, com que se sustenta a vida presente. Logo, parece que o temor do mundo nem sempre é mau.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não temais aos que matam ao corpo, proibindo assim o temor do mundo. Ora, Deus não proíbe senão o mal. Logo, o temor do mundo é mau.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, os atos morais denominam-se e especificam-se pelos seus objetos. Ora, o objeto próprio do movimento apetitivo é o bem final. Por onde, todo movimento apetitivo especifica-se e denomina-se pelo fim próprio. Assim, quem chamasse cobiça ao amor do trabalho, porque por cobiça é que os homens trabalham não lhe daria uma denominação própria. Pois os cobiçosos não buscam o trabalho como fim, mas como meio, pois o fim que têm em vista são as riquezas. Por onde, chama-se propriamente cobiça ao desejo ou amor das riquezas, o que é um mal. E deste modo, amor do mundo se chama propriamente aquele que põe no mundo a sua finalidade. Portanto, o amor do mundo é sempre um mal. Ora, o temor nasce do amor pois tememos perder o que amamos, como com clareza o diz Agostinho. Por onde, o temor do mundo é o procedente do amor do mundo, como de má raiz. E por isso este temor, em si mesmo, é sempre um mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podemos respeitar os homens de dois modos. Enquanto há neles algo de divino, como, por exemplo, o bem da graça ou da virtude, ou, pelo menos, o da imagem

natural de Deus; e a esta luz são recriminados os que não os respeitam. De outro modo, podemos respeitá-los, quando agem contra Deus. E neste sentido são louvados os que não os respeitam, como o diz a Escritura, de Elias ou Eliseu: Este não temeu a príncipe algum em seus dias.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando as potestades seculares infligem penas para fazer afastarem-se os homens do pecado, são ministros, de Deus, conforme aquilo da Escritura. Porquanto ele é ministro de Deus, vingador em ira contra aquele que obra mal. E assim sendo, temer o poder secular não é próprio do temor do mundo, mas do temor servil ou do inicial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É natural ao homem procurar evitar sofra detrimento no seu próprio corpo e danos nos seus bens temporais. Mas que, por esse motivo, se divorcie da justiça, encontra a razão natural. Por isso, o Filósofo diz que há certas coisas as obras do pecado às quais nenhum temor deve nos obrigar. Pois seria pior cometer tais pecados que sofrer quaisquer penas.

Art. 4 - Se o temor servil é bom.

O quarto discute-se assim. – Parece que o temor servil não é bom.

1. – Pois, é mau aquilo cuja atividade é má. Ora, a atividade do temor servil é má; porque, como diz a Glosa, quem age com temor, embora seja bom o que faz, não o faz bem. Logo, o temor servil não é bom.

2. Demais. – O que provém radicalmente do pecado não é bom. Ora, o temor servil nasce radicalmente do pecado; pois, aquilo da Escritura - Porque não morri eu dentro do ventre de minha mãe - diz Gregório: Quando tememos a pena presente, consequência do pecado, e não amamos o rosto perdido, de Deus, o temor vem do orgulho e não da humildade, Logo, o temor servil é mau.

3. Demais. – Assim como o amor mercenário se opõe ao da caridade, assim parece que o temor servil se opõe ao temor casto. Ora, o amor mercenário é sempre um mal. Logo, também o temor servil o é.

Mas, *em contrário*. – Nenhum mal vem do Espírito Santo. Ora, do Espírito Santo provém o temor servil; pois, aquilo da Escritura Não recebestes o Espírito de escravidão - diz a Glosa: Um mesmo Espírito é o que causa as duas espécies de temor - o servil e o casto. Logo, o temor servil não é mau.

SOLUÇÃO. – O temor servil, pelo seu caráter de servilidade, é mau, pois esta se opõe à liberdade. Por onde, sendo livre quem é senhor de si, como diz Aristóteles escravo é quem não obra por si mesmo, senão quase movido por uma causa externa. Ora, quem age por amor age como por si mesmo, pois é levado ao ato por uma inclinação própria. Portanto, é contra a natureza da servilidade agir por amor. Assim pois o temor servil, enquanto servil, é contrário à caridade. Se portanto a servilidade fosse da essência do temor servil, necessariamente haveria este de ser mau, assim como o adultério é em si mesmo mau pelo especificar a sua oposição à caridade. Ora, a servilidade em questão não pertence à espécie do temor servil, assim como a falta de informação não pertence à da fé informe. Pois um hábito moral ou um ato se especifica pelo seu objeto. Ora, o objeto do temor servil é a pena. E a esta é acidental que o bem, que ela contraria, seja amado como fim último, e por consequência seja ela temida como o mal principal; o que se dá com quem não tem caridade. Ou que seja ordenado para Deus, como fim, e por consequência não seja temida como mal principal, o que sucede com quem tem caridade. Ora, um hábito não muda de espécie por ser o seu objeto ou o seu fim ordenado a um fim ulterior. Logo, o temor servil é substancialmente bom; mas a sua servilidade é má.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas de Agostinho entendem-se de quem age por temor servil, como tal, de modo que não ame a justiça, mas somente tema a pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor servil, na sua substância, não procede do orgulho, mas sim, a sua servilidade, por não querer o homem sujeitar o seu afeto, por amor, ao jugo da justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Chama-se amor mercenário o que ama a Deus por causa dos bens temporais, o que em si mesmo encontra a caridade. Por isso, tal amor é sempre mau. Mas o temor servil, na sua substância, não implica senão o temor da pena quer seja esta temida como o mal principal, quer não.

Art. 5 - Se o temor servil é substancialmente o mesmo que o temor filial.

O quinto discute-se assim. – Parece que o temor servil é substancialmente o mesmo que o temor filial.

1. – Pois, parece que o temor filial está para o servil como a fé informada para a informe, podendo tanto o temor servil como a fé informe coexistir com o pecado mortal, ao contrário do que se dá com o temor filial e a fé informada pela caridade. Logo, o temor servil e o filial são substancialmente idênticos.

2. Demais. – Os hábitos se diversificam pelos seus objetos. Ora, o temor servil e o filial têm o mesmo objeto, porque por um e outro tememos a Deus. Logo o temor servil é substancialmente idêntico ao filial.

3. Demais. – Assim como o homem espera gozar de Deus e alcançar dele benefícios, assim também teme dele separar-se e sofrer-lhe as penas. Ora, a esperança pela qual esperamos gozar de Deus é a mesma pela qual esperamos receber os seus benefícios, como já se disse. Logo, também o temor filial, pelo qual tememos nos separar de Deus, é idêntico ao temor servil, pelo qual tememos ser punidos por ele.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que há dois temores: um servil e outro, filial ou casto.

SOLUÇÃO. – O objeto próprio do temor é o mal. E como os atos e os hábitos distinguem-se pelos seus objetos, segundo do sobre dito resulta, necessariamente pela diversidade dos males, os temores se especificam, Ora, especificamente o mal da pena, a que o temor servil procura escapar, difere do mal da culpa, o que procura evitar o temor filial, como se colhe do que já foi dito. Por onde é manifesto, que o temor servil e o filial não são substancialmente idênticos, mas diferem especificamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A fé informada e a informe não diferem pelos seus objetos, pois uma e outra fé crê a Deus e crê Deus. Mas só diferem extrinsecamente, isto é, conforme a presença e a ausência da caridade. Logo, não diferem substancialmente. Ora o temor servil e o filial diferindo pelos seus objetos a comparação não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor servil e o filial não mantêm a mesma relação com Deus. Pois aquele o considera corno o princípio ativo das penas; ao passo que este o considera, não como o princípio ativo da culpa, mas antes, como o termo de que tememos, por ela, nos separar. Logo, considerando-se esse objeto, que é Deus, não se identificam especificamente esses temores. Pois, mesmo os movimentos naturais se diversificam especificamente pelas relações diversas com um mesmo termo; assim, o movimento que vem da brancura não é especificamente o mesmo que outro, que para ela tende.

RESPOSTA À TERCEIRA. –A esperança vê em Deus o princípio, tanto do gozo divino como de qualquer outro benefício. Ora, o mesmo não se dá com o temor. Logo, a comparação claudica.

Art. 6 - Se o temor servil coexiste com a caridade.

O sexto discute-se assim. – Parece que o temor servil não coexiste com a caridade.

1 – Pois, como diz Agostinho, desde que a caridade começa a habitar na alma, ela expulsa o temor, que lhe preparou o lugar.

2. Demais. – A caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado, diz a Escritura. Ora, onde há o Espírito do Senhor, aí há a liberdade, como diz ainda o Apóstolo. Ora, a liberdade, excluindo a servidão, parece que a presença da caridade exclui o temor servil.

3. Demais. – O temor servil é causado pelo amor de nós mesmos, pois a pena diminui o nosso bem próprio. Ora, o amor de Deus exclui o amor próprio, pois faz-nos desprezar a nós mesmos, como claramente o afirma Agostinho, dizendo que o amor de Deus, até o desprezo de si próprio, é que constitui a cidade de Deus. Logo, parece que, com a sua presença, a caridade exclui o temor servil.

Mas, *em contrário*, o temor servil é um dom do Espírito Santo, como já dissemos. Ora, a caridade presente não exclui os dons do Espírito Santo, pelos quais ele habita em nós. Logo, presente, também ela não exclui o temor servil.

SOLUÇÃO. – O temor servil é causado pelo amor de nós mesmos, pois, é o temor da pena, que constitui detrimento a esse bem. Por onde, o temor da pena pode coexistir com a caridade, do mesmo modo que o pode o amor de nós mesmos; pois, pela mesma razão por que desejamos o nosso bem, tememos ser privados dele. Ora, o amor próprio pode manter tríplice relação com a caridade. Assim, de um modo, contraria a caridade, quando pomos o nosso fim no amor do bem próprio. De outro modo, inclui-se na caridade, quando nós nos amamos a nós mesmos por causa de Deus e em Deus. De um terceiro modo, distingue-se da caridade, sem a encontrar. Assim, quando nós nos amamos levados pela ideia do nosso bem próprio, sem contudo pormos nesse bem o nosso fim. E caso idêntico ao daquele em que temos amor especial pelo nosso próximo, além do amor de caridade, fundado em Deus, quando o amamos em razão da consanguinidade, ou de qualquer outra condição humana, contudo referível à caridade.

Portanto, o temor da pena está, de um modo, incluso na caridade; pois, separarmo-nos de Deus é uma pena, que a caridade teme sobretudo; e isto constitui o temor casto. De outro modo, encontrar a caridade, quando procuramos evitar a pena contrária ao nosso bem natural, como sendo o mal principal contrário ao bem que amamos como fim, e então o temor da pena não coexiste com a caridade. De outro modo, enfim, o temor da pena distingue-se substancialmente do temor casto, quando tememos o mal da pena, não por causa da separação de Deus, mas por ser nocivo ao nosso bem próprio. E, contudo não fazemos desse bem o nosso fim, e por isso não tememos o referido mal como um mal principal. Ora, esse temor da pena pode coexistir com a caridade. Mas não se chama servil senão quando a pena é temida como o mal principal, conforme do sobredito se colhe. Por onde o temor servil, como tal, não coexiste com a caridade; mas, a substância desse temor pode com ela coexistir, assim como o amor próprio pode coexistir com a mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, Agostinho se refere ao temor enquanto servil.

E do mesmo modo argumentam as duas outras objeções.

Art. 7 - Se o temor é o início da sabedoria.

O sétimo discute-se assim. – Parece que o temor não é o início da sabedoria.

1. – Pois, início é o princípio de uma coisa. Ora, o temor não faz parte da sabedoria; porque pertence à potência apetitiva, ao passo que a sabedoria pertence à intelectiva. Logo, parece que o temor não é o início da sabedoria.

2. Demais. – Nada pode ser principio de si mesmo. Ora, o temor de Deus é a mesma sabedoria, no dizer da Escritura. Logo, parece que o temor de Deus não é o início da sabedoria.

3. Demais. – Nada é anterior ao princípio. Ora, é a fé anterior ao temor; pelo preceder. Logo, parece que o temor não é o início da sabedoria.

Mas, *em contrário*, a Escritura. O temor do Senhor é ó princípio da sabedoria.

SOLUÇÃO. – A expressão - início da sabedoria - pode ser tomada em duplo sentido: como o início da sabedoria mesma, na sua essência, ou quanto ao seu efeito. Assim, o início de uma arte, na sua essência, são os princípios de que ela procede; e o início, quanto ao seu efeito, é o ponto de partida da realização da obra artística. Nesse sentido dizemos que o princípio da arte de edificar é o fundamento, porque por ele começa o construtor a sua obra.

Ora, sendo a sabedoria o conhecimento das coisas divinas, como a seguir se dirá, ela é considerada pelos teólogos e pelos filósofos a luzes diversas. Pois, ordenando-se a nossa vida para o gozo de Deus, por uma certa participação da natureza divina, conferida pela graça, a sabedoria, para os teólogos, é considerada, não só como cognoscitiva de Deus, no dizer dos filósofos, mas também como diretiva da vida humana, dirigida não somente das razões humanas, mas também, das divinas, como claramente o expõe Agostinho.

Assim, pois, o inicio da sabedoria, na sua essência, são os princípios primeiros da mesma, que são artigos de fé. E neste sentido, consideramos a fé o início da sabedoria. Mas, quanto ao efeito, início da sabedoria é o início da sua operação. E neste sentido o temor é o início da mesma; mas, de um modo, o temor servil e, de outro, o filial. O temor servil é como o princípio extrínseco, que dispõe para ela, e nos faz, pelo temor da pena, abandonar o pecado, e assim nos torna capazes para receber o efeito da sabedoria, conforme aquilo da Escritura: O temor do Senhor lança fora o pecado. Por seu lado, o temor casto ou filial é o início da sabedoria, como o primeiro efeito da mesma. Pois, sendo próprio da sabedoria fazer com que a vida humana seja regulada pelas razões divinas, aí devemos ir buscar o princípio da nossa reverência e da nossa submissão para com Deus. E assim, em tudo o mais nos regularemos por Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção mostra que o temor não é o princípio da sabedoria, quanto à essência desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor de Deus está para a totalidade da vida humana, regulada pela sabedoria de Deus, como a raiz, para a árvore. Por isso, diz a Escritura: A raiz da sabedoria é temer ao Senhor, e os seus ramos são de muita dura. Portanto, assim como se diz que a raiz é virtualmente toda a árvore, assim, que o temor de Deus é a sabedoria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já dissemos de um modo é a fé o princípio da sabedoria e, de outro, o temor. Donde o dizer a Escritura: O temor de Deus é o princípio do seu amor; mas inseparavelmente se lhe deve ajuntar um princípio de fé.

Art. 8 - Se o temor inicial difere substancialmente do temor filial.

O oitavo discute-se assim. – Parece que o temor inicial difere substancialmente do temor filial.

1. – Pois, o temor filial é causado pelo amor. Ora, o temor inicial é o princípio do amor, conforme a Escritura: O temor de Deus é o principio do seu amor. Logo, o temor inicial é diferente do filial.

2. Demais. – O temor inicial teme a pena, objeto do temor servil; donde, parece que aquele é o mesmo que este. Ora, o temor servil difere do filial. Logo, também o temor inicial difere substancialmente do filial.

3. Demais. – O meio termo difere, pela mesma razão, de ambos os extremos. Ora, o temor inicial é um termo médio entre o servil e o filial. Logo, difere destes dois últimos.

Mas, *em contrário*, o perfeito e o imperfeito não diversificam a substância das coisas. Ora, o temor inicial e o filial diferem pela perfeição e pela imperfeição da caridade, como claramente o mostra Agostinho. Logo, o temor inicial não difere substancialmente do filial.

SOLUÇÃO. – O temor inicial assim se chama por ser um início. Mas, como o temor servil e o filial sejam, de certo modo, início da sabedoria, um e outro podem, de algum modo, ser chamados iniciais. Mas não é nesta acepção que é considerado o temor inicial, quando o distinguimos do temor servil e do filial. Mas, como o temor próprio dos principiantes, que, embora tenham o início do temor filial, sob a influência da caridade, não o têm contudo perfeitamente, porque ainda não chegaram à perfeição da caridade. Por onde, o temor inicial está para o filial, como a caridade imperfeita, para a perfeita. Ora, a caridade perfeita não difere essencialmente da imperfeita, mas só como estados diversos da caridade. E portanto devemos concluir que também o temor inicial, na acepção em que aqui o tomamos, não difere essencialmente do temor filial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor, que é inicio do amor é o temor servil, que introduz a caridade como a crina faz passar o fio, no dizer de Agostinho. Ou, se se faz referir o texto da Escritura ao temor inicial, o temor é chamado início do amor, não absolutamente, mas em relação ao estado da caridade perfeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor inicial não teme a pena como seu objeto próprio, mas enquanto lhe resta algo do temor servil, que, em substância, coexiste com a caridade, mas sem a servilidade. Mas o seu ato (servil) coexiste com a caridade imperfeita naquele que é levado a agir bem, não só pelo amor da justiça, mas também pelo temor da pena. Porém, esse ato cessa em quem tem a caridade perfeita, que lança fora ao temor acompanhado da pena, como diz a Escritura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O temor inicial é um termo médio entre o servil e o filial; não como se dá entre realidades do mesmo gênero, mas como o imperfeito é meio termo entre o ser perfeito e o não ser, na expressão de Aristóteles. Mas esse ser imperfeito é substancialmente idêntico ao perfeito, e difere totalmente do não ser.

Art. 9 - Se o temor é um dom do Espírito Santo.

O nono discute-se assim. – Parece que o temor não é um dom do Espírito Santo.

1 – Pois, nenhum dom do Espírito Santo se opõe à virtude, que também é um desses dons; do contrário o Espírito Santo seria oposto a si mesmo. Ora, o temor se opõe à esperança, que é uma virtude. Logo, o temor não é um dom do Espírito Santo.

2. Demais. – É próprio da virtude teologal, ter Deus como objeto. Ora, o temor, temendo a Deus, tem-no como objeto. Logo, não é um dom, mas uma virtude teologal.

3. Demais. – O temor resulta do amor. Ora, este é considerado como virtude teologal. Logo, também o temor, que tem o mesmo objeto, é uma virtude teologal.

4. Demais. – Gregório diz, que o temor nos é dado para combatermos a soberba. - Ora, a esta se opõe a virtude da humildade. Logo, também o temor está compreendido Dessa virtude.

5. Demais. – Os dons são mais perfeitos que as virtudes, pois, são dados para as auxiliar como diz Gregório. Ora, a esperança é mais perfeita que o temor, porque tem por objeto um bem, ao passo que o objeto do temor é um mal. Ora, sendo a esperança uma virtude, não podemos considerar o temor como um dom.

Mas, *em contrário*, a Escritura enumera o temor de Deus entre os sete dons do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – O temor é múltiplo, como já dissemos. Ora, o temor humano não é um dom de Deus, como diz Agostinho, pois, por esse temor, Pedro negou a Cristo. Mas é o temor de que fala a Escritura: Temei ao que pede lançar no inferno tanto a alma como o corpo.

Semelhantemente, também o temor servil não deve ser enumerado entre os sete dons do Espírito Santo, embora dele proceda. Pois, como diz Agostinho, pode coexistir com a vontade de pecar. Ora, os dons do Espírito Santo não o podem, por não existirem sem a caridade, como já dissemos.

Donde se conclui que o temor de Deus, enumerado entre os dons do Espírito Santo é o temor filial ou casto. Pois, como já dissemos, os dons do Espírito Santo são umas perfeições habituais das potências da alma, que as tornam facilmente movidas desse Espírito, assim como, as virtudes morais tornam as potências apetitivas facilmente movidas pela razão. Ora, para que um móvel seja facilmente movido por um motor, é primeiramente necessário que lhe esteja sujeito e sem repugnância; porque a repugnância entre o móvel e o motor impede o movimento. Ora, esta submissão sem repugnância o temor filial ou casto a produz, fazendo-nos reverenciar a Deus e temer separarmo-nos dele. Por onde, o temor filial tem quase o primeiro lugar, na ordem ascendente, entre os dons do Espírito Santo; mas o último, na ordem descendente, como o diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor filial não contraria a virtude da esperança. Pois, por ele, não tememos que venha a nos faltar o que esperamos obter pelo auxílio divino, mas tememos que, por nossa culpa, venhamos a perder esse auxílio. Por onde, o temor filial e a esperança formam um todo e se completam mutuamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O objeto próprio e principal do temor é o mal que procuramos evitar. E deste modo Deus não pode ser objeto do temor, como já estabelecemos. Mas é, desse modo, objeto da esperança e das outras virtudes teologais. Porque, pela virtude da esperança, confiamos no auxílio divino, não somente para alcançar qualquer bem que seja, mas, sobretudo para chegarmos à posse de Deus, como o nosso principal bem. E o mesmo se dá com as outras virtudes teologais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De ser o amor o objeto do temor não se segue que o temor de Deus não seja um hábito distinto da caridade, que é o amor de Deus. Pois, o amor é o princípio de todas as afeições, e contudo as nossas diversas afeições se aperfeiçoam por hábitos diversos. Entretanto, o amor realiza a essência da virtude, mais que o temor; por ter como objeto o bem, para o qual a virtude principal e essencialmente se ordena, como do sobredito resulta. Donde, a esperança é também considerada como

virtude. Ora, o temor tem principalmente por objeto um mal, cuja fuga implica. Por onde, é algo menos que uma virtude teologal.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz a Escritura, o principio da soberba do homem é apostatar de Deus, isto é, não querer submeter-se a Deus, o que se opõe ao temor filial, pelo qual o reverenciamos. E assim, o temor exclui o princípio da soberba, por isso é nos dado para combatê-la. Mas daí não se segue seja idêntico à virtude da humildade, mas sim, que é o princípio dela. Pois, os dons do Espírito Santo são princípios das virtudes intelectuais e morais como já dissemos; mas as virtudes teologais o são princípios dos dons segundo também já estabelecemos.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA Á QUINTA OBJEÇÃO.**

Art. 10 - Se o temor diminui com o aumento da caridade.

O décimo discute-se assim. – Parece que o temor diminui com o aumento da caridade.

1. – Pois, como diz Agostinho, quanto mais cresce a caridade, tanto mais diminui o temor.

2. Demais. – Aumentando a esperança, diminui o temor. Ora, aumentando a caridade, aumenta a esperança, como já se estabeleceu. Logo, aumentando a caridade, diminui o temor.

3. Demais. – O amor implica a união e o temor, a separação. Ora, o aumento daquela faz diminuir este. Logo, aumentando o amor de caridade, diminui o temor.

Mas, *em contrário*, Agostinho: O temor não só dá o começo, mas também a perfeição à sabedoria, pela qual amamos sobretudo a Deus, e ao próximo como a nós mesmos.

SOLUÇÃO. – Há duplo temor de Deus, como já dissemos: um filial, pelo qual tememos ofendê-la ou dele nos separar; outro, servil, pelo qual tememos a pena. Ora, o temor filial há de necessariamente aumentar, aumentando a caridade, assim como aumenta o efeito o aumento da causa. Pois, quanto mais amamos a alguém, tanto mais tememos ofendê-lo e dele nos separar. Mas o temor servil, quanto à sua servilidade, desaparece totalmente quando sobrevém a caridade; permanece porém em substância o temor da pena, como dissemos. E este temor diminui com o aumento da caridade, sobretudo no seu ato: pois quanto mais amamos a Deus tanto menos tememos a pena. Primeiro, porque damos menor atenção ao nosso bem próprio, ao qual vai de encontro a pena. Segundo, porque, unindo-nos a Deus mais fortemente, mais confiamos no prémio e por conseguinte menos tememos a pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho se refere ao temor da pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor da pena é o que diminui, quando aumenta a esperança. Mas o aumento desta faz crescer o temor filial. Pois, quanto mais certamente esperamos conseguir um bem, com o auxilio de outrem, tanto mais tememos ofendê-la ou dele nos separar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O temor filial não implica a separação, mas antes a submissão; e teme separar-se dessa sujeição a Deus. Mas de algum modo denota uma separação, pois, longe de termos a presunção de nos igualar a Deus, submetemo-nos a ele. E essa separação também se encontra na caridade, pela qual amamos a Deus mais que a nós mesmos e acima de todas as coisas. Por onde, o amor de caridade, crescendo, não diminui a reverência do temor, mas antes, a aumenta.

Art. 11 - Se o temor subsiste na pátria.

O undécimo discute-se assim. – Parece que o temor não subsiste na pátria.

1. – Pois, diz a Escritura: Gozará da abundância, sem temor de nenhum mal; o que se entende de quem já goza da sabedoria, na felicidade eterna. Ora, todo temor é relativo a algum mal, pois o mal é o seu objeto, como já se disse. Logo, nenhum temor haverá na pátria.

2. Demais. – Na pátria os homens se assemelharão a Deus, segundo aquilo da Escritura. Quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele. Ora, Deus não teme nada. Logo, na pátria, os homens não terão nenhum temor.

3. Demais. – A esperança é mais perfeita que o temor, por ter por objeto um bem, ao passo que o objeto do temor é um mal. Ora, não haverá esperança na pátria. Logo, também não haverá temor.

Mas, *em contrário*, a Escritura. – O temor do Senhor é santo, que permanece por séculos de séculos.

SOLUÇÃO. – O temor servil ou o da pena de nenhum modo existirá na pátria; pois tal temor fica excluído pela segurança da felicidade eterna, o que é da essência mesma da felicidade como já dissemos. Mas o temor filial, como aumenta com a caridade, também se aperfeiçoa com a caridade perfeita. Por onde, não terá na pátria exatamente o mesmo ato que tem na vida presente.

Para evidenciá-lo cumpre saber que o objeto próprio do temor é um mal possível, assim como um bem possível é o objeto próprio da esperança. E sendo o movimento próprio do temor uma quase fuga, ele implica a fuga de um mal árduo possível, pois males pequenos não produzem o temor: Demais, como o bem de todo ser consiste em permanecer na sua ordem, assim o abandono dela constitui um mal. Ora, a ordem da criatura racional consiste na submissão a Deus e em dominar as outras criaturas. Por onde, assim como é um mal para a criatura racional submeter-se, por amor, a uma criatura inferior, assim também lho é não se submeter a Deus, mas ao contrário, insultá-lo presunçosamente ou desprezá-lo. Ora, esse mal é possível na criatura racional, considerada na sua natureza mesma, por causa da natural flexibilidade do livre arbítrio; mas não o é para os bem-aventurados, por causa da perfeição da glória. Portanto, a fuga do mal, consistente em pão submeter-se a Deus, mal possível à natureza, mas impossível à felicidade, subsistirá na pátria. Mas nesta vida, tal fuga é a de um mal absolutamente possível.

E por isso, comentando aquilo da Escritura. - As colunas do céu estremecem e tremem ao seu aceno - Gregório diz: As próprias virtudes celestes, que contemplam a Deus sem cessar, tremem nessa contemplação mama. Mas esse tremer, longe de lha ser uma pena, provém-lhes, não do temor, mas da admiração; isto é, por admirarem a Deus na sua existência transcendental e para elas incompreensível. Por seu lado, Agostinho admite a existência de um tal temor, na pátria, embora deixe a questão duvidosa. Esse temor casto, diz, que permanece sempre, pelos séculos dos séculos, se tiver ainda de existir no século futuro, já não será o temor receioso de um mal possível, mas o que até fixo num bem impossível de perder. Pois, onde o amor do bem já alcançado é imutável, é certo, se podemos assim dizer, ser o temor do mal, contra o qual devemos nos acautelar, uma segurança. Ora, essa denominação de temor casto significa a vontade, que nos leva necessariamente a não querer pecar; e isso, não pela inquietação de uma fraqueza ainda temerosa de pecar, mas por uma tranquila caridade a salvo do pecado. Ou, se temor de gênero absolutamente nenhum pode existir na pátria, talvez se quisesse fazer a referência a um temor, subsistente sempre, por todos os séculos, para dizer que subsistirá até onde puder chegar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado exclui dos bem-aventurados o temor cheio de inquietação e de cautelas contra o mal; não porém o fundado na segurança, como diz Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Dionísio tu mesmas causas são semelhantes e dissemelhantes a Deus; semelhantes, pela imitação contingente do inimitável, isto é, enquanto, na medida do possível, imitam a Deus, que não pode ser perfeitamente imitado. Dissemelhante, por ficarem as causas criadas aquém da sua causa, deficientes em relação às suas medidas infinitas e incomparáveis. Por onde, de não convir o temor a Deus, sem superior a quem deva submeter-se, não se segue não convenha aos bem-aventurados, cuja felicidade consiste na perfeita sujeição a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança implica uma certa falta, a saber, a de uma felicidade futura, que desaparece com a presença desta. Ao passo que o temor implica uma falta natural à criatura, por distar infinitamente de Deus, o que ainda continuará a se dar na pátria. E por isso, o temor não desaparecerá totalmente na pátria.

Art. 12 - Se a pobreza de espírito é a bem-aventurança correspondente ao dom do temor.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que a pobreza de espírito não é a bem-aventurança correspondente ao dom do temor.

1. – Pois, o temor é o início da vida espiritual, como do sobredito resulta. Ora, a pobreza faz parte da perfeição da vida espiritual, conforme aquilo da Escritura. Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres. Logo, a pobreza de espírito não corresponde ao dom do temor.

2. Demais. – A Escritura diz: Traspassa com o teu temor as minhas carnes. Por onde se vê ser: próprio do temor reprimir a carne. Ora, parece, a beatitude a que pertence por excelência reprimir a carne, é a das lágrimas. Logo, esta bem-aventurança, mais que a da pobreza, corresponde ao dom do temor.

3. Demais. – O dom do temor corresponde à virtude da esperança, como já se disse. Ora, parece que à esperança corresponde sobretudo a última bem-aventurança, que é: Bem-aventurados os pacíficos, porque eles serão chamados filhos de Deus. Logo, essa bem-aventurança corresponde, mais que a pobreza de espírito, ao dom do temor.

4. Demais. – Como se disse ante, às bem-aventuranças correspondem os frutos. Ora, nenhum fruto corresponde ao dom do temor. Logo, também não lhe corresponde nenhuma das bem-aventuranças.

Mas, *em contrário*, Agostinho: O temor de Deus é próprio dos humildes, dos quais se diz: Bem-aventurados os pobres de espírito.

SOLUÇÃO. – Ao temor propriamente corresponde a pobreza de espírito. Pois, sendo próprio do temor filial prestar reverência e sujeição a Deus, o que resulta dessa sujeição pertence ao dom do temor. Porque, quem se submete a Deus deixa por isso mesmo de se magnificar em si próprio ou em qualquer outro ser que não seja Deus. O contrário repugnaria à perfeita submissão a Deus, conforme aquilo da Escritura: Estes confiam nas suas carroças e aqueles, nos seus cavalos; mas nós invocaremos o nome do Senhor nosso Deus. Por onde, quem teme a Deus perfeitamente, não procura, por consequência, magnificar-se em si mesmo, pela soberba, nem pelos bens exteriores das honras e das riquezas. Ora, o que faz agir de ambos esses modos é a pobreza de espírito, podendo esta ser entendida como um aniquilamento do espírito entumecido e soberbo, na interpretação de Agostinho; ou também como um

desprezo dos bens temporais, causado pelo espírito, isto é, pela vontade própria, movida pelo Espírito Santo, segundo as interpretações de Ambrósio e Jerônimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo a felicidade um ato de virtude perfeita, todas as bem-aventuranças pertencem à perfeição da vida espiritual. E o começo dessa perfeição parece realizar-se quando, tendendo à perfeita participação dos bens espirituais, desprezamos os bens da terra, assim como também o temor ocupa o primeiro lugar, entre os dons. Mas a perfeição não consiste no abandono mesmo dos bens temporais, que é somente uma via para a perfeição. Contudo o temor filial, a que corresponde a bem-aventurança da pobreza, subsiste mesmo com a perfeição da sabedoria, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A magnificação indébita do homem, em si mesmo, ou nos outros seres, se opõe mais diretamente à submissão a Deus, causada pelo temor filial, do que a busca dos prazeres externos. Estes, porém se opõem ao temor pelas suas consequências. Pois, quem presta reverência e submissão a Deus, não se compraz em outras coisas, senão em Deus. Contudo, o prazer não implica a ideia de dificuldade, que caracteriza o objeto do temor, como o implica a magnificação de si próprio. E portanto, a bem-aventurança da pobreza corresponde ao temor diretamente, e a das lágrimas, consequentemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança implica movimento relativamente ao termo para que tende. Mas o temor o implica sobretudo, relativamente ao ponto de partida, donde se afasta. Por isso a última bem-aventurança, termo da perfeição espiritual, corresponde propriamente à esperança, como objeto último da mesma. Ao passo que a primeira bem-aventurança, que implica o afastamento das coisas externas, obstáculos à submissão a Deus, corresponde propriamente ao temor.

RESPOSTA À QUARTA. – Os frutos, concernentes ao uso moderado ou à abstinência dos bens temporais parece convir ao dom do temor; tais são a modéstia, a continência e a castidade.

Questão 20: Do desespero.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos. E primeiro, do desespero. Segundo, da presunção.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o desespero é pecado.

O primeiro discute-se assim – Parece que o desespero não é pecado.

1 – Pois, todo pecado implica a conversão a um bem perecível e a aversão do bem imutável, como se vê claramente em Agostinho. Ora, o desespero não implica conversão a nenhum bem perecível. Logo, não é pecado.

2. Demais. – O que nasce de boa raiz parece não ser pecado, pois, no dizer da Escritura, não pode a árvore boa dar maus frutos; Ora, parece que o desespero nasce de boa raiz, isto é, do temor de Deus, ou do horror da grandeza dos nossos próprios pecados. Logo, o desespero não é pecado.

3. Demais. – Se o desespero fosse pecado, também cometeriam pecado os condenados, por desesperarem. Ora, isto não lhes é imputado por culpa, mas antes, por danação. Logo, também não pode ser imputado por culpa aos viadores e portanto não é pecado.

Mas, *em contrário*. – O que leva os homens ao pecado parece não somente ser pecado, mas o princípio dos pecados. Ora, tal é o desespero; pois, diz o Apóstolo de certos: Que, desesperando, se entregaram a si mesmos à dissolução, à obra de toda a impureza, à avareza. Logo, o desespero não só é pecado, mas princípio de todos os outros pecados.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, à afirmação ou à negação no intelecto corresponde a busca ou a fuga no apetite; e ao verdadeiro ou falso no intelecto corresponde, bem e mal no apetite. Por onde, todo movimento apetitivo, realizado de conformidade com o intelecto verdadeiro, é em si mesmo bom; e todo movimento do apetite, realizado de conformidade com o intelecto falso é, em si mesmo mal e pecado. Ora, relativamente a Deus, o juízo verdadeiro da inteligência consiste em pensar que dele provém à salvação do homem e o perdão dos pecadores, conforme aquilo da Escritura: Não quero a morte do pecador, mas que se converta e viva. E a opinião falsa é que Deus negue o perdão ao pecador arrependido, ou não converta para si os pecadores, pela graça justificante. Por onde, assim como o movimento da esperança, concorde com um juízo verdadeiro, é louvável e virtuoso, assim, o movimento do desespero, conforme a um juízo falso sobre Deus, é vicioso e constitui pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todo pecado mortal implica de certo modo a aversão do bem imutável e a conversão a um bem transitório, mas· de diferentes maneiras. Pois, os pecados opostos às virtudes teologais, como o ódio de Deus, o desespero e a infidelidade consistem principalmente na aversão do bem imutável, por terem essas virtudes Deus como objeto, E por consequência, tais pecados implicam a conversão a um bem transitório, pois a alma, abandonando a Deus, há de, consequente e necessariamente, voltar-se para outros objetos. Ao passo que os outros pecados consistem principalmente na conversão a um bem transitório; mas, por via de consequência, na aversão do bem imutável. Assim quem fornica não tem a intenção de separar-se de Deus, mas de gozar do prazer carnal, donde resulta o separar-se de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos pode um efeito resultar radicalmente da virtude. - Diretamente, por parte da virtude mesmo; assim, o ato procede do hábito. E deste modo, da virtude não pode radicalmente resultar nenhum pecado; sendo neste sentido o dito de Agostinho, que ninguém

pode usar mal da virtude. - Doutro modo, um efeito resulta da virtude indireta ou ocasionalmente. E então, nada impede resulte um pecado de uma virtude; assim, certos se ensoberbecem com suas virtudes, conforme aquilo de Agostinho: A soberba arma ciladas às boas obras, para que pereçam. E neste sentido pode nascer o desespero, do temor de Deus ou do horror dos pecados próprios, por usarmos mal desses bens e tirarmos deles ocasião de desesperar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os condenados não estão em condições de esperar, pela impossibilidade de voltarem à felicidade. Por isso, o não esperarem não lhes é imputado por culpa, mas constitui a danação mesma deles. Assim como também no estado da via não seria pecado desesperarmos do que não podemos ou não nos é devido alcançar. Tal o caso do médico que desesperasse da cura de um doente, ou de quem desesperasse poder possuir riquezas.

Art. 2 - Se o desespero pode existir sem a infidelidade.

O segundo discute-se assim. – Parece que o desespero não pode existir sem a infidelidade.

1. – Pois, a certeza da esperança deriva da fé. Ora, permanecendo a causa, não desaparece o efeito. Logo, ninguém pode, sem perder a fé, perder, pelo desespero, a certeza da esperança,

2. Demais. – Antepor a culpa própria à bondade ou à misericórdia divina é negar a infinidade dessa divina misericórdia ou bondade. O que constitui a infidelidade. Ora, quem desespera antepõe a sua culpa à misericórdia ou à bondade divina, conforme aquilo da Escritura. O meu pecado é muito grande para eu poder alcançar perdão, Logo, todo aquele que desespera é infiel.

3. Demais. –- Todo aquele que incide numa heresia condenada é infiel. Ora, parece que quem desespera cai na heresia condenada dos Novacianos, que dizem não se remi tirem os pecados, depois do batismo. Logo, parece que todo aquele que desespera é infiel.

Mas, *em contrário*, a disparição de uma realidade posterior não acarreta a da anterior. Ora, a esperança é posterior à fé, orno já se disse. Logo, desaparecida a esperança, a fé pode continuar a existir. Portanto, nem todo o que desespera é infiel.

SOLUÇÃO. – A infidelidade pertence ao intelecto; ao passo que o desespero, à potência apetitiva. Ora, enquanto o intelecto tem por objeto o universal, a potência apetitiva busca o particular, pois o movimento apetitivo: procede da alma para as coisas, e estas em si mesmas são particulares. Ora, pode acontecer tenha alguém um modo reto de julgar, universalmente, sem o seu movimento apetitivo proceder retamente, pela falsidade do seu juízo num caso particular. Pois, necessariamente, deve passar do juízo universal para o apetite de um objeto particular, mediante um juízo particular, como diz Aristóteles. Assim, de uma proposição universal não se deduz nenhuma conclusão particular, senão recorrendo à mediação de uma proposição particular. Donde, pode alguém ter fé reta, universalmente falando, e errar pelo movimento apetitivo, que busca o particular, por ter o juízo particular corrupto pelo hábito ou pela paixão. Assim, quem fornica, considerando a fornicação como um bem para si, num caso presente, tem um juízo corrupto em relação a esse caso particular, embora conserve, pela fé, um juízo universal verdadeiro, pelo qual a fornicação é um pecado mortal. E semelhantemente, pode alguém, fazendo um juízo universal verdadeiro em matéria de fé, que ensina haver na Igreja a remissão dos pecados, sofrer, contudo um movimento de desespero, que o leva a não esperar o perdão, no estado em que se encontra na sua existência, por fazer um juízo errado particular. E deste modo, pode haver desespero, bem como outros pecados mortais, sem infidelidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um efeito desaparece, não somente com a disparição da causa primeira, mas também com a da causa segunda. Por onde, o movimento da esperança pode ser eliminado, não só pela disparição do juízo universal da fé, que é como a causa primeira da certeza da esperança, mas também com a disparição do juízo particular, que é como a causa segunda.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem julgasse, universalmente, não infinita a misericórdia de Deus seria infiel. Ora, tal não julga quem desespera; senão que, estando num determinado estado, não deve, por alguma particular disposição sua, esperar na divina misericórdia.

E o mesmo devemos **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO** que os Novacianos negam, universalmente, seja na Igreja feita a remissão dos pecados.

Art. 3 - Se o desespero é o máximo dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o desespero não é o máximo dos pecados.

1. – Pois, pode haver desespero sem infidelidade, como já se disse. Ora, a infidelidade é o máximo dos pecados, por destruir o fundamento do edifício espiritual. Logo, o desespero não é o máximo dos pecados.

2. Demais. – Ao maior bem se opõe o maior mal, como claro está no Filósofo. Ora, a caridade é maior que a esperança, no dizer da Escritura. Logo, o ódio de Deus é maior pecado que o desespero.

3. Demais. – No pecado do desespero há só a desordenada aversão de Deus. Ora, nos outros pecados há, não só essa aversão desordenada, mas também, uma desordenada conversão. Logo, o pecado do desespero não é mais grave, mas menos grave que os outros.

Mas, *em contrário* – O pecado incurável é o gravíssimo, conforme a Escritura. Incurável é a lua fractura, maliqníssima a lua chaga. Ora, o pecado do desespero é incurável, segundo ainda a Escritura: a minha chaga maligna recusou ser curada. Logo, o desespero é o mais grave dos pecados.

SOLUÇÃO. – Os pecados opostos às virtudes teologais são, no seu gênero, mais graves que os outros. Pois, tendo as virtudes teologais Deus como objeto, os pecados que se lhes opõem implicam direta e principalmente aversão de Deus. Ora, a razão principal do mal e a gravidade de todo pecado mortal está em nos causarem a aversão de Deus. Pois não seria pecado mortal a conversão, embora desordenada, a um bem temporal, se não implicasse a aversão de Deus. Por onde, o pecado que, primariamente e em si mesmo, implica a aversão de Deus é o mais grave de todos os pecados mortais.

Ora, às virtudes teologais se opõem a infidelidade, o desespero e o ódio de Deus. Entre estes pecados, o ódio e a infidelidade, comparados com o desespero, são mais graves, em si mesmos considerados, isto é, por natureza da espécie própria deles. Pois, a infidelidade consiste em não crermos na verdade divina; o ódio, em a nossa vontade contrariar a mesma divina bondade; o desespero, enfim, em não esperarmos participar da bondade de Deus. Por onde, como é claro, a infidelidade e o ódio de Deus se opõem a Deus em si mesmo considerado; o desespero, porém, enquanto a sua bondade é participada por nós. Portanto, maior pecado, absolutamente falando, é não crer na verdade de Deus, ou odiá-lo, do que não esperar alcançar dele a glória.

Comparado, porém, o desespero com os outros dois pecados, relativamente a nós, então o desespero é mais perigoso. Pois, pela esperança evitamos o mal e somos levados a buscar o bem. Por onde, desaparecida ela, caímos desenfreadamente nos vícios e abandonamos todas as boas obras. Por isso,

aquilo da Escritura. - Se tu perdes a esperança, descorçoado no dia da angústia, será minguada a tua fortaleza - diz a Glosa : Nada há de mais execrável que o desespero, pois a presa dele perde a constância, tanto nos trabalhos desta vida, como, o que é pior, nos combates da fé. E Isidoro diz: Perpetrar um crime é a morte da alma; mas desesperar é descer ao inferno.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 - Se o desespero nasce da acédia.

O quarto discute-se assim. – Parece que o desespero não nasce da acédia.

1. – Pois, uma mesma realidade não vem de causas diversas. Ora, desesperar da vida futura procede da luxúria, como diz Gregório Logo, não procede da acedia.

2. Demais. – Assim como à esperança se opõe o desespero, assim, à alegria espiritual, a acedia. Ora, a alegria espiritual procede da esperança, conforme àquilo da Escritura. Na esperança alegres. Logo, a acedia nasce do desespero e não inversamente.

3. Demais. – Os contrários tem causas contrárias. Ora, parece que a esperança, a que se opõe o desespero, nasce da consideração dos benefícios divinos, e sobretudo de considerarmos na encarnação. Pois, diz Agostinho: Nada era tão necessário para exaltar nossa esperança, que nos ser manifestado quanto Deus nos amava. Ora, que prova há mais clara desse amor, senão o ter-se dignado o Filho de Deus entrar em união com a nossa natureza? Logo, o desespero nasce, antes da negligência em fazermos essa consideração, do que da acedia.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera o desespero entre os vícios nascidos da acedia.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o objeto da esperança é um bem difícil de alcançar, mas que podemos obter por nós mesmos ou por outrem. Por onde, de dois modos podemos perder a esperança de obter a felicidade: ou pela não reputarmos um bem difícil, ou pela não reputarmos possível de alcançar, quer por nós mesmos, quer por outrem. Ora, se os bens espirituais não os apreciamos como tais, ou se não nos parecem grandes bens, é por a isso nos levar o nosso afeto contaminado pelo amor dos prazeres corpóreos, entre os quais ocupam o primeiro lugar os venéreos. Pois, o afeto por esses prazeres faz-nos aborrecer os bens espirituais e não esperá-los, como bens difíceis de alcançar. E a esta luz, o desespero é causado pela luxúria. Ora, o não esperar o homem que lhe seja um bem difícil possível de alcançar, quer por si, quer por ou trem, vem da nímia depressão, que, quando lhe domina o afeto, faz-lhe parecer que nunca jamais possa elevar-se, na prática do bem. Por isso a acedia, sendo uma tristeza, que abate o espírito, produz o desespero. Ora, o objeto próprio da esperança é buscar um bem possível; pois, buscar um bem e difícil de alcançar é também próprio das outras paixões. Por onde, o desespero nasce, mais especialmente, da acedia. Pode contudo, nascer também da luxúria, pela razão já exposta.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo diz o Filosofo, assim como a esperança gera o prazer, assim também o gozo deste aumenta a esperança do homem. E do mesmo modo o homem tomado da tristeza, facilmente cai no desespero, conforme àquilo da Escritura: Para que não seja consumido de demasiada tristeza quem se acha em tais circunstâncias. Contudo, como o objeto da esperança é um bem, para onde naturalmente tende o apetite e do qual não foge naturalmente, senão só por algum obstáculo superveniente, por isso, mais diretamente da esperança nasce a alegria, e, ao contrário, o desespero nasce da tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A negligência mesma, em considerar os benefícios divinos nasce da acedia. Pois o homem, dominado pela paixão pensa principalmente no que lhe a ela diz respeito. Por isso quem é tomado da tristeza não pensa facilmente em nada de grande e belo, senão só em coisas tristes salvo se, com grande esforço, livrar-se dela.

Questão 21: Da presunção.

Em seguida devemos tratar da presunção.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a presunção, pecado contra o Espírito Santo, se funda em Deus ou nas nossas próprias forças.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a presunção, pecado contra o Espírito Santo, não se funda em Deus, mas nas nossas próprias forças.

1. – Pois, quanto menor for uma potência, tanto mais peca quem nela se funda demasiadamente. Ora, o poder humano é menor que o divino. Logo, peca mais gravemente quem presume do poder humano, que quem presume do divino. Ora, o pecado contra o Espírito Santo é de todo o mais grave. Logo, a presunção, considerada como espécie do pecado contra o Espírito Santo, se apoia no poder humano, mais que no divino.

2. Demais. – Do pecado contra o Espírito Santo nascem outros pecados: pois tal pecado é considerado como a malícia, pela qual pecamos. Ora, parece que os outros pecados nascem antes da presunção pela qual presumimos de nós mesmos, do que de outra, pela qual presumimos de Deus. Pois, o amor de si mesmo é o princípio do pecado, como diz Agostinho. Logo, parece que a presunção, pecado contra o Espírito Santo, funda-se, sobretudo no poder humano.

3. Demais. – O pecado provém da conversão desordenada a um bem transitório. Ora, a presunção é pecado. Logo, provém, antes, da conversão ao poder humano, bem transitório, do que da conversão à virtude divina, bem imutável.

Mas, *em contrário*, assim como pelo desespero desprezamos a misericórdia divina, onde se funda a esperança, assim pela presunção desprezamos a justiça divina, que pune os pecadores. Ora, assim como tem misericórdia, também Deus tem justiça. Logo, assim como o desespero vem da aversão de Deus, assim a presunção, da desordenada conversão para ele.

SOLUÇÃO. – A presunção implica uma certa e imoderada esperança. Pois, o objeto desta é um bem possível, mas difícil de alcançar. Ora, um bem pode ser difícil ao homem de dois modos: em relação ao seu poder próprio, ou só em relação ao poder divino. Por isso pode haver presunção pelo que houver de imoderado relativamente a ambas essas esperanças. - Assim, a presunção relativa à esperança, que nos leva a confiar em nossas próprias forças, se funda em buscarmos como possível um bem que as excede. Por isso diz a Escritura: Humilhas aos que presumem de si mesmos. E tal presunção se opõe à virtude da magnanimidade, que estabelece o justo meio à esperança humana. - Relativamente à esperança pela qual nos apoiamos no poder divino, pode, por falta de moderação, haver presunção, quando buscamos como possível, ao poder e à misericórdia divina, o que não o é. Assim, se esperamos obter perdão sem penitência, ou a glória, sem méritos. E esta é a presunção que é propriamente uma espécie de pecado contra o Espírito Santo; pois, por ela, rejeitamos ou desprezamos os auxílios do Espírito Santo, que nos livra do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos o pecado contra Deus é, genericamente, mais grave que os outros pecados. Por onde, a presunção, pela qual confiamos desordenadamente em Deus, é mais grave pecado de que aquela pela qual confiamos nas nossas próprias forças. Pois, confiarmos no poder divino, para conseguir o que não convém a Deus, é diminuir-

lhe o poder. Por onde é claro que peca mais gravemente quem diminui Q poder divino que quem exalta as próprias forças.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A presunção mesma, pela qual presumimos de Deus desordenadamente, implica o amor de nós próprios, que nos leva a desejar desordenadamente o nosso bem próprio. Pois, o que desejamos muito, estimamos alcançar facilmente, por meio de outrem, mesmo se não o pudermos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A presunção fundada na misericórdia divina implica, a conversão a um bem transitório, enquanto procedente do desejo desordenado do nosso bem próprio; e a aversão do bem imutável, por atribuirmos ao poder divino o que lhe não convém; e isso nos leva a afastarmo-nos da divina verdade.

Art. 2 - Se a presunção é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que a presunção não é pecado.

1. – Pois, nenhum pecado é razão para o homem ser ouvido por Deus. Ora, a presunção faz certos serem ouvidos por ele, conforme a Escritura: Ouve a esta miserável que te suplica e que presume da tua misericórdia. Logo, presumir da misericórdia divina não é pecado.

2. Demais. – A presunção implica um superexcesso de esperança. Ora, não é possível haver superexcesso na esperança que temos em Deus; pois, o seu poder e a sua misericórdia são infinitos. Logo, parece que a presunção não é pecado.

3. Demais. – O pecado não escusa do pecado. Ora, a presunção o escusa. Pois, como diz o Mestre das Sentenças Adão pecou menos, por haver pecado com esperança de perdão; e isso implica a presunção, segundo parece. Logo, a presunção não é pecado.

Mas, *em contrário*, a presunção é considerada uma espécie de pecado contra o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos relativamente ao desespero, todo movimento aperitivo, que se realiza de conformidade com um intelecto falso é, em si mesmo, um mal e um pecado. Ora, a presunção é um movimento aperitivo, por implicar uma esperança desordenada. Além disso, realiza-se de conformidade com um intelecto falso, como o desespero. Pois assim como é falso, não tenha Deus perdão para os arrependidos, ou não converta os pecadores à penitência, assim também o é conceda perdão aos obstinados no pecado e recompense com a: glória aos que deixaram de praticar boas obras. E é de conformidade com esta opinião que se realiza o movimento da presunção. Logo, a presunção é pecado. Menor porém, que o desespero, e isto na medida mesma em que é mais próprio de Deus ter misericórdia e compadecer-se, por causa da sua infinita bondade, do que punir. Pois ser misericordioso é próprio de Deus por natureza; e punir lhe é por causa dos nossos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A palavra - presumir - toma-se às vezes por - esperar - porque a nossa verdadeira esperança em Deus é considerada como presunção, se for medida pela condição humana. Não o será porém, se atendermos ao imenso da bondade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A presunção não implica em superexcesso de esperança, por esperarmos demasiado em Deus, mas por esperarmos dele o que não lhe convém. E isso também é nele esperar pouco, pois proceder assim é, de certo modo, diminuir-lhe o poder,

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pecar, no propósito de perseverar no pecado, com esperança de perdão, é próprio da presunção; e isso não diminui, mas aumenta o pecado. Porém pecar, na esperança de ser um

dia perdoado, com o propósito de abster-se do pecado e arrepender-se dele, não implica presunção, mas diminui o pecado, por indicar termos a vontade menos presa a ele.

Art. 3 - Se a presunção se opõe mais ao temor que à esperança.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a presunção se opõe mais ao temor que à esperança.

1 – Pois, o temor desordenado se opõe ao temor reto. Ora, a presunção parece fazer parte do temor desordenado, conforme aquilo da Escritura: Sempre uma consciência perturbada presume coisas cruéis; e ainda: o temor é um auxiliar da presunção, Logo, a presunção se opõe ao temor, mais que à esperança.

2. Demais. – Os contrários distam em máximo grau. Ora, a presunção dista mais do temor do que da esperança, pois implica movimento para o seu objeto, como a esperança; ao contrário, o temor implica um afastamento do objeto. Logo, a presunção contraria mais ao temor que à esperança.

3. Demais. – A presunção exclui totalmente o temor, não porém a esperança, senão só a retidão desta. Ora, como os contrários mutuamente se destroem, parece que a presunção se opõe mais ao temor que à esperança.

Mas, *em contrário*, dois vícios opostos entre si são contrários a uma mesma virtude; assim a timidez e a audácia, à fortaleza. Ora, o pecado da presunção é contrário ao do desespero, diretamente oposto à esperança. Logo, parece também a presunção se opõe mais diretamente à esperança.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a todas as virtudes são contrários não só os vícios, que delas difiram manifestamente, como à prudência a temeridade, mas também os que, sob algum aspecto, lhes são vizinhos é se lhes assemelham, não verdadeiramente, mas sob uma aparência falaciosa, como à prudência a astúcia. E também o Filósofo diz que a virtude tem maior semelhança com um do que com outro dos vícios opostos; assim a temperança, com a insensibilidade, e a fortaleza, com a audácia. Por onde, a presunção tem oposição manifesta com o temor, sobretudo o servil, relativo à pena proveniente da justiça de Deus, cujo perdão a presunção espera. Mas, por semelhança aparente, contraria, antes, à esperança, por implicar uma certa esperança desordenada em Deus. E como se opõem mais diretamente as realidades de um mesmo gênero, que as de gêneros diversos, por serem os contrários do mesmo gênero, por isso, mais diretamente a presunção se opõe à esperança que ao temor. Pois, uma e outra se fundam no mesmo objeto; mas a esperança, ordenada, e a presunção, desordenadamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A esperança é, referida ao mal, abusivamente, e ao bem, em sentido próprio. Assim também a presunção. E a esta luz o temor desordenado chama-se presunção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Contrários são os termos mais distantes entre si, no mesmo gênero. Ora, a presunção e a esperança implicam um movimento do mesmo gênero, que pode ser ordenado ou desordenado. Por isso a presunção contraria mais diretamente à esperança que ao temor. Pois à esperança contraria em razão da diferença própria, como o desordenado, ao ordenado; enquanto que ao temor, em razão da sua diferença genérica, que é um movimento da esperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A presunção contraria ao temor por contrariedade genérica; mas à virtude da esperança por contrariedade de diferença. Por isso, a presunção exclui totalmente o temor, mesmo genericamente; mas não exclui a esperança, senão em razão da diferença, excluindo-lhe o ser desordenado.

Art. 4 - Se a presunção é causada pela vanglória.

O quarto discute-se assim. – Parece que a presunção não é causada pela vanglória.

1. – Pois, a presunção parece apoiar-se sobretudo na misericórdia divina. Ora, a misericórdia tem por objeto a miséria, oposta à glória. Logo, a presunção não nasce da vanglória.

2. Demais. – A presunção se opõe ao desespero. Ora, o desespero nasce da tristeza, como já se disse. E tendo os contrários causas contrárias, parece que a presunção nasce do prazer. Por onde parece que nasce dos vícios carnais, cujos prazeres são os mais veementes.

3. Demais. – O vício da presunção consiste em tendermos para um bem impossível, como se nos fosse possível. Ora, por ignorância julgamos o impossível, possível. Logo, a presunção provém, antes, da ignorância, que da vanglória.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: a presunção das novidades é feita da vanglória.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, há uma dupla presunção. - Uma, confiante nas nossas próprias forças, quando tentamos como possível o que nô-las excede. E essa presunção nasce manifestamente da vanglória. Pois de muito desejarmos a glória, resulta tentarmos alcançar uma glória superior às nossas forças. E essa glória compreende sobretudo as novidades, que provocam maior admiração. E por isso Gregório indica assinaladamente a presunção como filha da vanglória. - Outra presunção é a fundada desordenadamente na misericórdia ou no poder divinos, por onde esperamos obter a glória, sem méritos, ou o perdão, sem penitência. E tal presunção nasce diretamente da soberba, causa de o homem se estimar, a ponto de esperar que Deus não o punirá, nem o excluirá da glória, mesmo que peque.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 22: Dos preceitos relativos a esperança e ao temor.

Em seguida devemos tratar dos preceitos relativos à esperança e ao temor.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se se deve estabelecer algum preceito relativo à virtude da esperança.

O primeiro discute-se assim. – Parece não se deve estabelecer nenhum preceito relativo à virtude da esperança.

1. – Pois, o que pode realizar-se por um só princípio não tem necessidade de apoiar-se em mais outro. Ora, pela própria inclinação da sua natureza, o homem é levado suficientemente a esperar o bem. Logo, não é necessário a isso seja levado por nenhum preceito de lei.

2. Demais. – Sendo os preceitos dados para regular os atos virtuosos, os preceitos principais devem ser os que são dados para os atos das virtudes principais. Ora, de todas as virtudes, as principais são as três teologais, a saber, a esperança, a fé e a caridade. Por onde, sendo os principais preceitos da Lei os do Decálogo, a que se reduzem todos os outros como já disse, parece que se algum preceito fosse dado relativo à virtude da esperança, esse deveria estar contido nos do Decálogo. Ora, não está contido nele. Logo, parece que nenhum preceito legal deve ser dado relativo à virtude da esperança.

3. Demais. – Pela mesma razão preceituase um ato de virtude e se proíbe o ato do vício oposto. Ora, não há nenhum preceito dado que proíba o desespero, contrário à esperança. Logo, parece que também não se deve dar nenhum preceito relativo à esperança.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura - O meu preceito é este, que vos ameis uns aos outros - diz Agostinho: Quantos preceitos não nos foram dados sobre a fé, e quantos sobre a esperança. Logo, convém dar certos preceitos sobre a esperança.

SOLUÇÃO. – Dos preceitos encontrados na Sagrada Escritura, uns são da substância da lei, outros, preâmbulos dela. Preâmbulos são aqueles sem os quais a lei não pode existir. Tais os preceitos sobre o ato de fé e o da esperança; pois, pelo ato de fé, a mente do homem se inclina a reconhecer o autor da lei, como sendo aquele a quem deve submeter-se; e pela esperança do prêmio é levado à observância dos preceitos. Os preceitos relativos à substância da lei são os impostos ao homem já submetido e pronto a obedecer, e relativos à retidão da vida. Por onde, tais preceitos são propostos, no ato da promulgação da lei, imediatamente, como preceitos. Ora, os preceitos relativos à fé e à esperança não deviam ser propostos de modo preceptivo, pois, se o homem já não cresse e esperasse a lei lhe seria dada em vão. Mas assim como o preceito sobre a fé foi proposto a modo de declaração ou de lembrança, como já dissemos, assim também o preceito sobre a esperança, na primeira promulgação da Lei, foi dado a modo de promessa. Pois, quem promete prêmios ao obediente, por isso mesmo incita-o à esperança. Por onde, todas as promessas contidas na Lei tem por fim despertar a esperança.

Porém, depois de ter sido estabelecida a lei pertence aos homens prudentes, não só induzir os demais a lhe observar os preceitos, mas, e sobretudo a conservar-lhe o fundamento. Por isso, depois da primeira promulgação da Lei, a Sagrada Escritura muitas vezes induz os homens a esperar, mesmo a modo de admoestação ou preceito, e não somente fazendo promessas, como a Lei, e como se vê claramente no lugar onde diz - Esperai nele, toda a congregação do povo - e em muitos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A natureza inclina suficientemente a esperar o bem proporcionado à natureza humana. Mas para esperar um bem sobrenatural, era preciso fosse o homem levado pela autoridade da lei divina, e em parte, por promessas, em parte, por admoestações ou por preceitos. E contudo, mesmo para aquilo a que a razão natural inclina, como os atos das virtudes morais, foi necessário se dessem os preceitos da lei divina, para maior firmeza, e sobretudo, porque a razão natural do homem estava obscurecida pelas concupiscências do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os preceitos do Decálogo pertencem à primeira promulgação da Lei. Por isso, entre os preceitos dele, não se devia incluir nenhum sobre a esperança; mas bastou, por certas promessas feitas, infundir no homem a esperança, como claramente o faz o primeiro e o quarto preceitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nos casos em que a observação é exigida do homem como um dever, basta estabelecer um preceito afirmativo sobre o que ele deve fazer em que se entende estar incluída a proibição daquilo que deve evitar. Assim, foi estabelecido o preceito de honrar os pais, sem que se proibisse desonrá-los, senão porque a lei estabeleceu uma pena para quem os desonrasse. E como, para a sua salvação; o homem deve esperar em Deus, a isso o induz uma das maneiras supras referidas, quase afirmativamente, onde se entende incluída a proibição do contrário.

Art. 2 - Se a Lei devia estabelecer algum preceito relativo ao temor.

O segundo discute-se assim. – Parece que a Lei não devia dar nenhum preceito relativo ao temor.

1. – Pois, o temor de Deus tem por objeto os preâmbulos da lei, porque é o início da sabedoria. Ora, os preâmbulos da Lei não podem ser objeto dos preceitos da mesma. Logo, a Lei não devia dar nenhum preceito sobre o temor.

2. Demais. – Posta a causa, posto fica o efeito. Ora, o amor é causa do temor, pois todo temor procede de algum amor, como diz Agostinho: Logo, estabelecido o preceito do amor, seria necessário estabelecer outro sobre o temor.

3. Demais. – Ao temor se opõe, de certo modo, a presunção. Ora, a Lei não estabeleceu nenhuma proibição relativa à presunção. Logo, também não devia dai nenhum preceito sobre o temor.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Agora, pois, ó Israel, que é o que o Senhor teu Deus pede de ti, senão que temas o Senhor teu Deus? Ora, ele requer de nós o que nos mandou observar. Logo, temermos a Deus é objeto de preceito.

SOLUÇÃO. – Há um duplo temor: o servil e o filial. Ora, assim como somos levados à observância dos preceitos da lei pela esperança do prêmio, assim também somos levados à observância da lei pelo temor das penas, o que constitui o temor servil. Por onde, como já dissemos, na promulgação mesma da Lei não se devia dar nenhum preceito relativo ao ato da esperança, ao que os homens eram induzidos só pelas promessas. Assim também, nada se devia determinar, a modo de preceito, sobre o temor relativo à pena, pois a isso os homens eram levados pela cominação das penas; o que foi feito pelos preceitos mesmos do Decálogo e depois e consequentemente, pelos preceitos secundários da Lei. Mas, como, mais tarde, os sábios e os profetas, visando firmar os homens na observância da Lei, ministraram ensinamentos relativos à esperança, a modo de admoestação ou de preceito, assim também o mesmo se deu com o temor. Ora, o temor filial, que presta reverência a Deus, é um como gênero, relativamente ao amor de Deus, e um como princípio de tudo o que é observado para reverenciar a Deus. Por isso a Lei

estabeleceu preceitos, tanto sobre o temor filial como sobre o amor; porque um e outro são preâmbulos dos atos exteriores, preceituados pela Lei, e aos quais dizem respeito os preceitos do Decálogo. Por onde, a autoridade da Lei, invocada no caso presente, requer do homem o temor, tanto para que ande nosso caminhos do Senhor, adorando-o, como para que o ame.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor filial é um certo preâmbulo da Lei, não como algo de extrínseco a ela, mas como o princípio da mesma, como também o é o amor. Por isso, sobre um e outro estabeleceram-se preceitos, que são uns quase princípios comuns de toda a lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Do amor resulta o temor filial bem como outras boas obras feitas pela caridade. - Por isso, assim como, depois do preceito sobre a caridade se dão outros preceitos sobre os demais atos das virtudes, assim também simultaneamente se estabelecem preceitos sobre o temor e o amor de caridade. Assim como nas ciências demonstrativas não basta formular os princípios primeiros, se também não se estabelecem as conclusões deles próxima ou remotamente subsequentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Induzir ao temor basta para excluir a presunção; assim como induzir à esperança basta para excluir o desespero, como se disse.

Tratado sobre a Caridade

Questão 23: Da caridade em si mesma.

Em seguida devemos tratar da caridade. Primeiro, da caridade em si mesma. Segundo, do dom correspondente da sabedoria.

Na primeira questão há seis pontos a se considerarem. Primeiro, da caridade em si mesma. Segundo, do objeto da caridade. Terceiro, dos seus atos. Quarto, dos vícios opostos. Quinto, dos preceitos relativos à caridade.

Na primeira destas questões devemos tratar de dois pontos. Primeiro, da caridade em si mesma considerada. Segundo, da caridade comparada com o seu sujeito.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a caridade é amizade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a caridade não é a amizade.

1 – Pois, nada é mais próprio à amizade do que conviver com o amigo, no dizer do Filósofo. Ora, o homem pratica a caridade para com Deus e os anjos, que não tem comércio com os homens, segundo a Escritura. Logo, a caridade não é a amizade.

2. Demais. – A amizade implica a retribuição no amar, como diz Aristóteles: Ora, podemos praticar a caridade também para com os inimigos, conforme aquilo da Escritura: A amai a vossos inimigos, Logo, a caridade não é amizade.

3. Demais. – Há segundo o Filósofo três espécies de amizade a deleitável, a útil e a honesta. Ora, a caridade não é amizade útil nem deleitável. Pois, diz Jerónimo: a amizade verdadeira, a amizade fundada em Cristo, não repousa em nenhum interesse temporal, nem na só presença dos amigos, nem nas adulações pérfidas e lisonjeiras, mas no temor de Deus e no amor às divinas Escrituras. Semelhantemente, não é a amizade honesta, porque pela caridade amamos também os pecadores, ao passo que a amizade honesta tem por objeto só os virtuosos, como diz Aristóteles. Logo, a caridade não é a amizade.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Já vos não chamarei servos, mas amigos meus. Ora, isto só se podia dizer em razão da caridade. Logo, a caridade não é a amizade.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, não é qualquer amor que realiza a noção de amizade, senão o amor de benevolência, pelo qual queremos bem a quem amamos. Se porém não queremos bem aos seres que amamos, e antes, queremos para nós o bem que há neles como quando amamos o vinho, um cavalo, ou causas semelhantes - não há amor de amizade, mas de concupiscência. Pois seria ridículo dizer que alguém tenha amizade ao vinho ou a um cavalo. Mas também não basta a benevolência para haver a amizade: é preciso um certo amor mútuo, porque um amigo é amigo de seu amigo. Ora, essa mútua benevolência se funda em alguma comunicação. E tal é o caso do homem que comunica com Deus, porque ele nos comunica a sua felicidade; e dessa comunicação, em que há de fundar-se a amizade, diz a Escritura: Fiel é Deus, pelo qual fostes chamados à companhia de seu Filho. Ora, o amor fundado nessa comunicação é a caridade. Por onde é manifesto, que a caridade é a amizade entre o homem e Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem tem dupla vida, - Uma exterior, a sensível e corpórea. E, por esta, não comunicamos nem temos sociedade com Deus e os anjos. - Outra a do espírito. E por esta temos sociedade com Deus e com os anjos. Na vida presente, de modo imperfeito; donde o dizer a Escritura: a nossa conversação está nos céus. Essa conversação porém há de ser perfeita na pátria, quando os seus servos servirão a Deus e verão a sua face, como diz a Escritura: assim, imperfeita nesta vida, a caridade será perfeita na pátria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A amizade pode ser relativa a uma pessoa, de dois modos. Primeiro, no atinente a ela mesma; e então, nunca haverá amizade senão para com um amigo. - De outro modo, no que diz respeito a terceiros; assim quando, tendo amizade por uma pessoa, amamos, por causa dela, tudo o que lhe pertence, como os filhos, os criados e tudo o que lhe concerne. E tão grande pode, ser o amor pelo amigo, que, por causa dele, sejam amadas as pessoas que lhe digam respeito, mesmo que nos ofendam ou odeiem. E deste modo a amizade de caridade se estende até aos inimigos, que amamos, por caridade, por causa de Deus, a quem se dirige principalmente a amizade de caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A amizade honesta não tem por objeto senão o homem virtuoso, como pessoa principal; mas, por causa dele, amamos também as pessoas que lhe dizem respeito, mesmo sem serem virtuosas. E deste modo, a caridade, que é por excelência uma amizade honesta, estende-se aos pecadores, que amamos com, caridade, por amor de Deus.

Art. 2 - Se a caridade é uma realidade criada na alma.

O segundo discute-se assim. – Parece que a caridade não é uma realidade criada na alma.

1 – Pois, diz Agostinho: Quem ama ao próximo, há de, por consequência, amar ao próprio amor. Ora, Deus é amor. Logo e consequentemente há de amar sobretudo a Deus. E, noutro lugar: Dizer que Deus é caridade é o mesmo que dizer que Deus é espírito. Logo, a caridade não é nenhuma realidade criada na alma, mas é o próprio Deus.

2. Demais. – Deus é espiritualmente a vida da alma, assim como a alma é a vida do corpo conforme aquilo da Escritura: Ele mesmo é a lua vida. Ora, a alma dá vida ao corpo por si mesma. Logo, Deus também lhe dá vida a ela por si mesmo. Mas, como a vivifica pela caridade, segundo a Escritura. - Nós sabemos que nós fomos trasladados da morte para a vida, porque amamos a nossos irmãos resulta que Deus é a caridade mesma.

3. Demais. – Nada de criado tem virtude infinita; antes, toda criatura é vaidade. Ora, longe de ser vaidade, esta repugna à caridade; e tem uma virtude infinita, porque leva a alma do homem ao bem infinito. Logo, a caridade não é nada de criado na alma.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Chamo caridade ao movimento da alma que nos leva a gozar de Deus em si mesmo, Ora, um movimento da alma é uma realidade criada nela. Logo, a caridade é algo de criado na alma.

SOLUÇÃO. – O Mestre das Sentenças trata desta questão no seu livro e ensina que a caridade não é nenhuma realidade criada na alma, mas é o próprio Espírito Santo, que habita o nosso espírito. Não quer com isso dizer seja esse movimento de amor, pelo qual amamos a Deus, o Espírito Santo mesmo, mas que vem do Espírito Santo. E tal se dá não mediante qualquer hábito, como acontece com os outros atos virtuosos, oriundos do Espírito Santo mediante os hábitos das suas respectivas virtudes ; por

exemplo, pelo hábito da fé, da esperança, ou de qualquer outra virtude. E isto ensinava ele por causa da excelência da caridade.

Mas quem refletir atentamente nesta doutrina ve-la-á redundar, antes, em detrimento da caridade. - Pois, o movimento da caridade não procede do Espírito Santo, que moveria a mente humana de modo a ser ela somente movida, sem ser de maneira nenhuma princípio desse movimento, como se dá com o corpo, movido por um motor externo. Mas isto colide com a noção de voluntário, que, por força, há de ter em si mesmo o seu princípio, como já dissemos, por isso, da referida doutrina seguir-se-ia, que amar não é uma atividade voluntária. Ora, tal implica contradição, pois o amor é por essência um ato da vontade. Semelhantemente, também não se pode dizer que o Espírito Santo mova á vontade a amar, como é movido um instrumento, que embora seja o princípio do ato, não pode contudo, por si mesmo agir ou deixar de agir. Pois então desapareceria totalmente o que constitui o voluntário e por consequência, o mérito; e entretanto já o estabelecemos, o amor de caridade é a raiz do mérito. Por onde e necessariamente, a vontade há de ser movida pelo Espírito Santo a amar, sem deixar de ser, ela mesma, a causa eficiente do seu ato.

Ora, nenhum ato é perfeitamente produzido por uma potência ativa, sem lhe ser conatural a ela, em virtude de uma forma, princípio da ação. Por isso Deus, que move todos os seres para os seus devidos fins, infundiu em cada um deles as formas pelas quais se inclinem aos fins que Ele mesmo lhes determinou. E por aí, dispõe todas as coisas com suavidade, como diz a Escritura. Ora, como é manifesto, o ato de caridade excede a natureza da potência da vontade. Por isso, se não se lhe acrescentasse nenhuma forma a essa potência natural, que a leve a inclinar-se ao ato de amor, este ato seria mais imperfeito que os atos naturais e as das demais virtudes, e nem seria fácil e deleitável, o que é evidentemente falso, porque nenhuma virtude tem tão grande inclinação para o seu ato como a caridade; e nem há nenhuma, que opere de tão deleitável maneira. Donde o ser forçoso o ato de caridade apoiar-se, em máximo grau, em alguma forma habitual, acrescentada à potência natural, que a incline a esse ato, e leve a potência a agir pronta e deleitavelmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A essência divina, em si mesma, é caridade, assim como é sabedoria e bondade. Ora, consideramo-nos bons, pela bondade, que é Deus, e sábios pela sabedoria, que é Deus, porque a bondade que nos torna bons formalmente é uma participação da bondade divina; e a sabedoria, pela qual somos formalmente sábios, é uma participação da sabedoria divina. Por onde, também a caridade, pela qual formalmente amamos o próximo, é uma participação da caridade divina. Mas este modo de exprimirse é habitual aos platónicos, de cuja doutrina estava imbuído S. Agostinho; e por não estarem disso advertidos, certos hauriram, nas palavras dele, ocasião de erro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus é efetivamente vida da alma pela caridade; e do corpo, pela alma; mas formalmente, a caridade é a vida da alma, assim como esta é a do corpo. Por onde, pode concluir-se que, assim como a alma está imediatamente unida ao corpo, assim, a caridade, à alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A caridade obra formalmente. Ora, a eficácia da forma depende da virtude do agente que a introduz. Por isso, não sendo a caridade uma vaidade, mas produzindo um efeito infinito, por unir a alma com Deus, justificando-a, isso demonstra a infinidade da virtude de Deus, autor da caridade.

Art. 3 - Se a caridade é uma virtude.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a caridade não é uma virtude.

1. – Pois, a caridade é uma forma da amizade. Ora, os filósofos não consideram a amizade uma virtude, como se vê em Aristóteles, nem a enumeram entre as virtudes morais; nem entre as intelectuais. Logo, também não é a caridade uma virtude.

2. Demais. – A virtude de uma potência é o que nela vem em último lugar, diz Aristóteles. Ora, a caridade não vem em último lugar, mas antes, a alegria e a paz. Logo, parece que a caridade não é virtude, mas antes, a alegria e a paz.

3. Demais. – Toda virtude é um hábito acidental. Ora, a caridade, sendo mais nobre que a própria alma, não é um hábito acidental; pois, nenhum acidente é mais nobre que o seu sujeito. Logo, a caridade não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A caridade é uma virtude, que, quando o nosso afeto for absolutamente reto, nos faz amar a Deus e nos unir com ele.

SOLUÇÃO. – A bondade dos atos humanos consiste em serem regulados pela regra e medida devidas. Por onde, a virtude humana, que é o princípio de todos os atos bons do homem, consiste em obedecer à regra dos atos humanos. Ora, esta é dupla, como já dissemos a razão humana e Deus. Por isso, como a virtude moral se define - o que esta de acordo com a razão reta, segundo Aristóteles assim também, obedecer a Deus constitui a essência da virtude, conforme já dissemos antes ao tratarmos da fé e da esperança. E portanto, sendo a caridade relativa a Deus, com o qual nos une, conforme é claro pelo lugar citado de Agostinho, resulta o ser ela uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo não nega seja a amizade uma virtude; mas, ensina: é uma virtude, ou é acompanhada de virtude. Assim, poderíamos considerá-la uma virtude moral, cujo objeto são os atos relativos a outrem, a luzes diversas, entretanto, do que se dá com a justiça. Pois, a justiça tem por objeto os atos relativos a outrem, mas levando-se em conta o débito legal; ao passo que a amizade leva em conta um débito amigável e moral, ou melhor, o benefício gratuito, como diz o Filósofo. Podemos, porém dizer, que não é virtude distinta, em si mesma, das outras. Pois, não é louvável e honesta senão pelo seu objeto, isto é, por fundar-se na honestidade das virtudes; o que é claro, por não ser qualquer amizade louvável e honesta, como bem o mostra a amizade deleitável e a útil. Por onde, a amizade virtuosa é, antes, uma consequência da virtude, que propriamente virtude. Mas não se pode dizer o mesmo da caridade, que não se funda principalmente na virtude humana, mas na bondade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Da mesma virtude é próprio amar uma pessoa e alegrar-se com ela, pois a alegria resulta do amor, como já estabelecemos ao tratarmos das paixões. Por isso considera-se como virtude o amor, de preferência à alegria, efeito dele. Ora, o que vem em último lugar, em a noção de virtude, não implica a ideia de efeito, mas antes, a de um certo superexcesso: assim, cem libras excedem quarenta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todo acidente é por essência inferior à substância, por ser esta um ser subsistente por si mesmo, ao passo que aquele existe em outro ser. Mas, quanto à noção específica, o acidente causado pelos princípios do sujeito é menos digno que este, como o efeito é menos digno que a causa. O acidente: porém, causado pela participação de uma natureza superior, é mais digno que o sujeito, por ser semelhança dessa natureza; assim, a luz sobrepuja em dignidade o diáfano. E deste modo a caridade é mais digna que a alma, por ser uma certa participação do Espírito Santo.

Art. 4 - Se a caridade é uma virtude especial.

O quarto discute-se assim. – Parece que a caridade não é uma virtude especial.

1. – Pois, diz Jerônimo: Para completar breve e totalmente a definição da caridade, direi que é uma virtude pela qual amamos a Deus e ao próximo. E Agostinho: a virtude é a ordem do amor. Ora, nenhuma virtude especial entra na definição da virtude em geral. Logo, a caridade não é uma virtude especial.

2. Demais. – O que abrange todos os atos virtuosos não pode ser uma virtude especial. Ora, a caridade os abrange a todos, conforme aquilo da Escritura: A caridade é paciente, é benigna etc. Abrange mesmo todas as obras humanas, segundo ainda a Escritura: Todas as vossas obras sejam feitas em caridade. Logo, a caridade não é uma virtude especial.

3. Demais. – Os preceitos da lei correspondem aos atos das virtudes. Ora, Agostinho diz: é um mandamento geral o de amar; e uma proibição geral, a de não ceder à concupiscência. Logo, a caridade é uma virtude geral.

Mas, *em contrário*, o geral não pode entrar numa mesma divisão com o particular. Ora, a caridade entra na mesma divisão que a esperança e a fé, virtudes especiais, conforme a Escritura. Agora, pois permanecem a fé, a esperança, a caridade, estas três virtude. Logo, a caridade é uma virtude especial.

S0LUÇÃO. – Os atos e os hábitos especificam-se pelos seus objetos, como do sobredito resulta. Ora, o objeto próprio do amor é o bem, segundo estabelecemos. Por onde, onde há uma espécie determinada de bem há uma espécie determinada de amor. Ora, o bem divino, enquanto objeto da felicidade, é uma espécie determinada de bem. Logo, o amor de caridade, que é o amor desse bem, é um amor especial, e portanto a caridade é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade entra na definição de todas as virtudes, não que se identifique essencialmente com elas, mas por, de certo modo, todas dependerem dela, como a seguir se dirá. Assim também a prudência entra na definição das virtudes morais, como se vê em Aristóteles, por dependerem elas da prudência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virtude ou a arte, a que pertence o fim último, domina as virtudes ou as artes a que pertencem os fins secundários; assim, a arte militar domina a equestre, como diz Aristóteles. Por onde, sendo o objeto da caridade o fim último da vida humana, isto é, a felicidade eterna, há de a caridade abranger, de modo imperativo, todos os atos da vida humana, e não porque seja a causa produtora imediata de todos os atos virtuosos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O preceito de amar é considerado um mandamento geral, porque a ele, como ao fim, se reduzem todos os outros preceitos, conforme aquilo da Escritura. O fim do preceito é a caridade.

Art. 5 - Se a caridade é uma só virtude.

O quinto discute-se assim. – Parece que a caridade não é uma só virtude.

1 – Pois, os hábitos se distinguem pelos seus objetos. Ora, dois são os objetos da caridade: Deus e o próximo, distantes infinitamente um do outro. Logo, a caridade não é uma só virtude.

2. Demais. – As razões diversas do objeto diversificam o hábito, embora o objeto seja realmente um só, como do sobredito resulta. Ora, muitas são as razões de amarmos a Deus, pois devemos amá-lo por todos os benefícios que dele recebemos. Logo, a caridade não é uma só virtude.

3. Demais. – Na caridade se inclui a amizade ao próximo. Ora, o Filósofo distingue diversas espécies de amizade. Logo, a caridade não é uma só virtude, mas se multiplica com as diversas espécies delas.

Mas, *em contrário*. – Assim como o objeto da fé é Deus, assim também o da caridade. Ora, é a fé uma só virtude, por causa da unidade da verdade divina, conforme aquilo da Escritura: Uma fé. Logo, também a caridade é uma só virtude, por causa da unidade da bondade divina.

SOLUÇÃO. – A caridade, como já dissemos, é uma amizade entre o homem e Deus. Ora, há tantas amizades diversas quantos são os seus diversos fins. Daí, três espécies de amizade: a útil, a deleitável e a honesta. De outro modo, a amizade se diversifica pela diversidade de comunicação dos sujeitos em que ela se funda. Assim, uma é a amizade para com os consanguíneos; outra, para com os concidadãos ou os estrangeiros. Das quais, a primeira se funda na comunicação natural; a outra na comunicação civil, ou na que é própria dos estrangeiros, como claramente o diz o Filósofo. Ora, de nenhum destes modos a caridade é susceptível de divisões. Pois o seu fim é um só, que é a divina bondade; e também uma só é a comunicação da felicidade eterna, na qual a referida amizade se funda. Donde se conclui que a caridade é, absolutamente falando, uma só virtude, não diversificada por várias espécies.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colheria se Deus e o próximo fossem, ao mesmo título, objetos da caridade. O que não é verdade; pois, Deus é o seu principal objeto: e a caridade ama ao próximo por amor de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade ama a Deus por si mesmo. Por onde, ama só por um fundamento principal, que é a sua substância, e que é a bondade divina, conforme aquilo da Escritura. Louvai ao Senhor porque ele é bom. E as outras razões aduzidas para amar, ou que constituem o dever de amar, são secundárias e resultantes da primeira.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A amizade humana, de que fala o Filósofo, tem fim e comunicação diversos. O que não se dá com a caridade, como dissemos. Logo, a comparação é imprópria.

Art. 6 - Se a caridade é a mais excelente das virtudes.

O sexto discute-se assim. – Parece que a caridade não é a mais excelente das virtudes.

1 – Pois, uma potência mais nobre tem virtude e operação mais alta. Ora, a inteligência é mais nobre que a vontade e a dirige. Logo, a fé, residente no intelecto, sobrepuja em excelência a caridade, residente na vontade.

2. Demais. – O instrumento pelo qual um agente opera lhe é inferior a ele; assim, um criado, por meio do qual o senhor pode agir, é lhe inferior a ele. Ora, a fé obra por caridade, como diz o Apóstolo. Logo, é mais excelente que a caridade.

3. Demais. – O que é adicionado é mais perfeito que aquilo a que se o adiciona. Ora, a esperança se acrescenta à caridade, pois, o objeto desta é o bem, ao passo que o daquela é o bem difícil. Logo, a esperança ê mais excelente que a caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A maior delas é a caridade.

SOLUÇÃO. – A bondade dos atos humanos consiste em se pautarem pela regra devida. Por isso, a virtude humana, princípio dos atos bons, há de necessariamente consistir em pautar-se pela regra dos atos humanos. Ora, esta é dupla, como já dissemos a razão humana e Deus, sendo Deus a regra primeira a que mesmo a razão humana deve obedecer. Por onde, as virtudes teologais, que consistem em pautaremse por essa regra primeira, por terem Deus como objeto, são mais excelentes que as virtudes morais ou intelectuais, consistentes em pautarem-se pela razão humana. Por isso e necessariamente, mesmo entre as virtudes teologais é mais importante a que mais de perto tem Deus por objeto. Pois sempre o existente por si mesmo é mais importante que o existente por outro. Ora, a fé e a esperança tem Deus por objeto enquanto que, por ele, podemos conhecer a verdade ou alcançar o bem. Enquanto que a caridade o busca para nele satisfazer-se e não para dele nos resultar algum bem. Por onde, a caridade sobreleva em excelência a fé e a esperança, e por consequência, todas as outras virtudes. Assim como a prudência, concernente à razão, em si mesma, vence em excelência todas as outras virtudes morais, referentes à razão, enquanto estabelece um meio termo nas ações e nas obras humanas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A operação intelectual se perfaz quando o objeto inteligido está no sujeito que intelige; por isso, a nobreza dessa operação depende da medida do intelecto. A operação da vontade, porém, e de qualquer virtude apetitiva, completa-se pela inclinação do sujeito apetente ao objeto, como termo; de aí o fundar-se a dignidade dessa operação na coisa, que e o seu objeto. Ora, as coisas inferiores à alma estão nela de maneira mais digna do que a pela qual existem em si mesmas; porque o ser existente em outro deste recebe o modo da sua existência, como diz o livro De causis. Os seres superiores à alma, porém, existem em si mesmos de maneira mais digna do que aquela pela qual estão na alma. Por isso, o conhecimento dos seres inferiores a nós é mais nobre que o amor dos mesmos; e assim segundo o Filósofo preferem as virtudes intelectuais às morais. Mas o amor dos seres que nos são superiores, e sobretudo de Deus, é preferível ao conhecimento deles. Portanto, a caridade é mais excelente que a fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé não obra pelo amor, a modo de instrumento, como o senhor pelo escravo; mas a modo de forma própria. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mesmo bem é objeto da caridade e da esperança; mas, ao passo que a caridade implica união com ele, a esperança implica afastamento. Donde vem que a caridade não considera esse bem difícil, como o faz a esperança; pois, o que já está unido não implica a ideia de dificuldade. E daí resulta o ser a caridade mais perfeita que a esperança.

Art. 7 - Se sem a caridade pode haver verdadeira virtude.

O sétimo discute-se assim. – Parece que sem a caridade não pode haver verdadeira virtude.

1. – A propriedade da virtude é produzir um ato bom. Ora, os que não têm caridade praticam certos atos bons, como, vestir os nus, dar de comer aos famintos, e outros. Logo, sem caridade pode haver verdadeira virtude.

2. Demais. – A caridade não pode existir sem a fé; pois ela procede duma fé não fingida, como diz o Apóstolo. Ora, os infiéis podem praticar a verdadeira castidade, coibindo a concupiscência; e a verdadeira justiça, agindo retamente. Logo, pode haver verdadeira virtude, sem caridade.

3. Demais. – A ciência e a arte são virtudes, como se vê claramente em Aristóteles. Ora, tanto uma como outra se encontram nos pecadores, despidos de caridade. Logo, pode haver virtude sem caridade.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. 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. Ora, a virtude verdadeira aproveita muito, conforme a Escritura. Ensina a temperança e a prudência e a justiça e a fortaleza, que é o mais útil que há na vida para os homens. Logo, sem a caridade não pode haver verdadeira virtude.

SOLUÇÃO. – A virtude se ordena para o bem, como já estabelecemos. Ora, o bem exerce principalmente a função de fim; pois, os meios não são bons senão relativamente ao fim. Mas, havendo um duplo fim - o último e o próximo, haverá também duplo bem - um último, e outro, próximo e particular. Ora, o bem último e principal do homem é o gozo de Deus, conforme a Escritura: Para mim me é bom unirme a Deus. E a isto o homem se ordena pela caridade. Por outro lado, o bem secundário e quase particular do homem pode ser duplo. Um é o verdadeiro bem, por se ordenar, por natureza, ao bem principal, que é o fim último. Outro é um bem aparente e não verdadeiro por desviar do bem final.

É, pois, claro que a verdadeira virtude, absolutamente falando, é a ordenada ao bem principal do homem; assim, o Filósofo também diz que a virtude é a disposição do perfeito para o ótimo. Considerada porém, como ordenada para um fim particular, então pode uma virtude existir sem a caridade, enquanto ordena a para um bem particular. Se porém, esse bem particular não for verdadeiro, mas aparente, também a virtude ordenada para ele não será verdadeira virtude, mas falsa semelhança dela. Assim, como diz Agostinho, não é verdadeira virtude a prudência do avarento, que anda à cata de todos os lucros insignificante; nem a sua justiça, pela qual, por medo de danos graves, despreza os bens: alheios; nem a temperança do mamo, pela qual coíbe o apetite da luxúria, por ser cara; e por fim, nem a fortaleza, pela qual, como diz Horâcio, Foge da pobreza, pelo mar, pelas pedras e pelo jogo. Se porém esse bem particular for verdadeiro, exemplo, a salvação da república, ou qualquer outro, será por certo verdadeira a virtude, mas imperfeita; salvo, se referir-se ao bem final e perfeito. E sendo assim, verdadeira virtude, absolutamente falando, não pode existir sem caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os atos de quem não tem caridade podem revestir dupla modalidade. - Uma, enquanto os pratica sem caridade; assim, quando faz alguma coisa em dependência dessa falta de caridade. E tal ato sempre é mau; e Agostinho diz que o ato do infiel, como tal, é sempre pecado, mesmo que vista um nu, ou pratique qualquer ato semelhante, ordenando-o ao fim da sua infidelidade. - De outro modo quem não tem caridade pode praticar um ato, que não dependa dessa falta de caridade, mas enquanto ornado por algum outro dom de Deus como a fé, a esperança, ou mesmo, algum bem natural - não totalmente eliminado pelo pecado, como já dissemos. E deste modo um ato pode ser genérica, mas não perfeitamente bom, sem a caridade, por lhe faltar a ordenação devida ao fim último.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na ordem prática, o fim desempenha a mesma função que o princípio, na ordem especulativa. Ora, assim como não pode haver ciência absolutamente verdadeira se faltar o conhecimento reto do princípio primeiro e indemonstrável, assim também não pode haver justiça ou castidade absolutamente verdadeiras se faltar a ordenação devida para o fim, produzida pela caridade, embora o agente se comporte retamente em tudo o mais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ciência e a arte ordenam-se, por natureza, a algum bem particular não porém ao fim último da vida humana, como as virtudes morais que, absolutamente falando, tornam o homem bom, como dissemos. Logo, não há semelhança de razões.

Art. 8 - Se a caridade é a forma das virtudes.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a caridade não é a forma das virtudes.

1. – Pois, a forma de um ser ou é exemplar ou essencial. Ora, a caridade não é forma exemplar das outras virtudes, porque então estas seriam necessariamente da mesma espécie que ela. E também não é a forma essencial delas, porque não poderia delas se distinguir. Logo, de nenhum modo é forma das virtudes.

2. Demais. – A caridade está para as outras virtudes como raiz e fundamento, conforme aquilo da Escritura: Arraigados e fundados em caridade. Ora, a raiz e o fundamento não têm natureza de forma, mas antes, de matéria, por constituir a parte primeira, na geração. Logo, a caridade não é a forma das virtudes.

3. Demais. – À forma, o fim e a eficiência não coincidem numericamente, como diz Aristóteles. Ora, a caridade é considerada fim e mãe das virtudes. Logo, não pode ser considerada forma delas.

Mas, *em contrário*, Ambrósio diz, que a caridade é a forma das virtudes.

SOLUÇÃO. – Na ordem moral, a forma do ato depende principalmente do fim. E a razão disso é que a vontade é o princípio dos atos morais, cujo objeto e como que forma é o fim. Ora, a forma de um ato resulta da forma do agente. Por onde e necessariamente, na ordem moral, o que ordena o ato para o fim dá-lhe também a forma. Ora, é manifesto, pelo já dito, que a caridade ordena os atos de todas as outras virtudes para o fim. E assim sendo, também dá forma aos atos de todas as outras virtudes. E por isso é considerada a forma delas; pois, as virtudes são mesmo assim chamadas por se ordenarem a atos informados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade é considerada forma das outras virtudes, não exemplar, nem essencialmente, mas antes, efetivamente, isto é, por impor-lhes a forma, do modo referido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade é comparada ao fundamento e à raiz, por dela se sustentarem e nutrirem todas as outras virtudes; e não por se levar em conta a natureza de causa material, do fundamento e da raiz.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que a caridade é fim das outras virtudes pelas ordenar todas para os seus fins próprios. E sendo a mãe a que concebe, de outrem, chama-se ela por isso mãe das outras virtudes, porque, pelo desejo do fim último concebe, ordenando-os, os atos das outras.

Questão 24: Da caridade relativamente ao seu sujeito.

Em seguida devemos tratar da caridade relativamente ao seu sujeito.

E, nesta questão, discutem-se doze artigos:

Art. 1 - Se a vontade é o sujeito da caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a vontade não é o sujeito da caridade.

1. – Pois, caridade é amor. Ora, o amor, segundo o Filósofo, reside no concupiscível. Logo, também a vontade tem o seu sujeito no concupiscível, e não na vontade.

2. Demais. – A caridade é das virtudes, a principal. Ora, o sujeito da virtude é a razão. Logo, parece que o sujeito da caridade também é a razão e não a vontade.

3. Demais. – A caridade estende-se a todos os atos humanos, conforme a Escritura: Todas as vossas obras sejam feitas em caridade. Ora, o princípio dos atos humanos é o livre arbítrio. Logo, parece que a caridade tem principalmente como sujeito o livre arbítrio e não a vontade.

Mas, *em contrário*, o objeto da caridade é o bem, também objeto da vontade. Logo, a caridade tem o seu sujeito na vontade.

SOLUÇÃO. – Há duas sortes de apetite: o sensitivo e o intelectual, chamado vontade, como já estabelecemos na Primeira Parte. E ambos tem por objeto o bem, mas diversamente. Pois o objeto do apetite sensitivo é o bem apreendido pelo sentidos; e o do apetite intelectual ou vontade o bem sob uma noção gera, como é apreendido pelo intelecto. Ora, o objeto da caridade não é nenhum bem sensível, mas o bem divino, conhecido só pelo intelecto. Por onde, o sujeito da caridade não é o apetite sensitivo, mas o intelectual, isto é, a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O concupiscível faz parte do apetite sensitivo, não porém o apetite intelectual, como já dissemos na Primeira Parte. Por onde, o amor, existente no concupiscível é o amor do bem sensível. Ora, não pode o concupiscível estender-se ao bem divino, que é inteligível, mas só à vontade. Logo, o concupiscível não pode ser sujeito da caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também a vontade, segundo o Filósofo, está na razão. Por isso, residindo a caridade na vontade, não é alheia à razão. Contudo, esta não é a regra da caridade, como o é das virtudes humanas; mas ela é regulada pela sabedoria de Deus a excede a regra da razão humana, conforme a Escritura. A caridade de Cristo, que excede todo o entendimento. Por onde, como a prudência, a caridade não tem na razão o seu sujeito; nem como sendo ela a sua regra, como o é da justiça ou da temperança; mas só por uma certa afinidade entre a vontade e a razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O livre arbítrio não é uma potência diferente da vontade, como já estabelecemos na Primeira Parte. E contudo, a caridade não está na vontade, em dependência do seu livre arbítrio, cujo ato próprio é eleger. Pois, como diz o Filósofo, a eleição visa os meios, e a vontade, o fim em si mesmo. Ora, sendo o objeto da caridade o fim último, devemos concluir que ela reside, antes, na vontade, do que no livre arbítrio.

Art. 2 - Se a caridade é causada em nós por infusão.

O segundo discute-se assim. – Parece que a caridade não é causada em nós por infusão.

1. – Pois, o que é comum a todas as criaturas existe naturalmente no homem. Ora, como diz Dionísio, todos tem dilecção e amor pelo bem divino, objeto da caridade. Logo, a caridade existe em nós naturalmente e não por infusão.

2. Demais. – Quanto mais amável é um ser, tanto mais facilmente pode ser amado. Ora, Deus, sendo o sumo bem, é amável por excelência. Logo, é mais fácil amá-lo a ele que aos outros seres. Ora, para amar aos outros não precisamos de nenhum hábito infuso. Portanto, também não o precisamos para amar a Deus.

3. Demais. – O Apóstolo diz: O fim do preceito é a caridade nascida de um coração puro, e duma boa consciência e duma fé não fingida. Ora, esses três elementos pertencem aos atos humanos. Logo, a caridade é causada em nós por atos precedentes e não, por infusão.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: A caridade de Deus esta derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, caridade é amizade entre Deus e o homem, fundada na comunicação da felicidade eterna. Ora, essa comunicação não se faz provocada por dons naturais, mas gratuitamente, conforme ao Apóstolo: A graça de Deus é a vida perdurável. Por onde a caridade excede a capacidade da natureza. Ora, o que a excede não pode ser natural, nem adquirido pelas potências naturais, porque um efeito natural não transcende a sua causa. Por isso a caridade não pode existir em nós naturalmente, nem ser adquirida por virtudes naturais, mas por infusão do Espírito Santo, que é o amor do Pai e do Filho, e cuja participação em nós é a caridade criada como já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dionísio se refere ao amor de Deus, fundado na comunicação dos bens naturais, que, portanto, existe naturalmente em todos. Ora, a caridade se funda numa comunicação sobrenatural, E portanto, a comparação não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus é, em si mesmo considerado, o ser cognoscível por excelência, embora não o seja por nós, por causa da deficiência do nosso conhecimento, dependente das coisas sensíveis. Assim também, Deus é, em si mesmo, amável por excelência, enquanto objeto da felicidade; mas, do mesmo modo, não é para nós o ser amável sobre todas as coisas, por causa da inclinação do nosso afeto para os bens visíveis. Por onde, para amarmos a Deus sobre todas as coisas, é necessário seja infundida a caridade nos nossos corações.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando o Apóstolo diz, que a caridade procede em nós de um coração puro, e duma boa consciência e de uma fé não fingida, quer referir-se ao ato de caridade provocado pelas causas já referidas. Ou também pode querer dizer, que tais atos dispõem o homem para receber a infusão da caridade. E o mesmo também devemos dizer do lugar de Agostinho: o temor introduz a caridade; e do que diz a Glosa, que a fé gera a esperança e a esperança, a caridade.

Art. 3 - Se a caridade é infundida conforme a capacidade das faculdades naturais.

A terceira discute-se assim. – Parece que a caridade é infundida conforme a capacidade das faculdades naturais.

1 – Pois, como diz a Escritura, deu a cada um segundo a sua capacidade. Ora, nenhuma virtude, senão a natural, precede, no homem, à caridade; porque sem a caridade não há nenhuma virtude, como já se disse. Logo, segundo a capacidade da virtude natural, Deus infunde no homem a caridade.

2. Demais. – Em todas as coisas ordenadas umas para as outras, a que está em segundo lugar é proporcionada a que está em primeiro. Assim, vemos, na ordem natural, a forma proporcionar-se à matéria; e, na ordem dos dons gratuitos, a glória proporcionar-se à graça. Ora, a caridade, sendo a perfeição da natureza, está para a capacidade natural, como o que é segundo está para o que é primeiro. Logo, parece que a caridade é infundida segundo a capacidade das faculdades naturais.

3. Demais. – O homem e o anjo participam da caridade do mesmo modo, porque, em ambos, a felicidade tem a mesma natureza, segundo se lê na Escritura. Ora, aos anjos a caridade e os outros dons gratuitos foram-lhes conferidos segundo a capacidade das faculdades naturais deles, como diz o Mestre das Sentenças. Logo, parece que também o mesmo há se de dar com os homens.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O Espírito assopra onde quer; e Todas estas coisas obra só um e ao mesmo Espírito, repartindo a cada um como quer. Logo, a caridade é dada, não segundo a capacidade das faculdades naturais, mas segundo a vontade do Espírito que distribui os seus dons.

SOLUÇÃO. – A grandeza do efeito depende da sua causa própria, pois, quanto mais universal for a causa tanto maior será o seu efeito. Ora, a caridade, sobre excedendo à capacidade da natureza humana, como já dissemos, não depende de nenhuma virtude natural, mas só da graça do Espírito Santo infusor. Por onde, a sua grandeza não depende da condição da natureza, ou da capacidade da virtude natural, mas só da vontade do Espírito Santo, que distribui os seus dons como quer. Por isso, diz a Escritura: cada um de nós foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude segundo a qual Deus distribui os seus dons a cada um, é uma disposição ou preparação precedente, ou um conato de quem recebe a graça. Mas, mesmo essa disposição ou esse conato são preparados pelo Espírito Santo, que, segundo a sua vontade, move mais ou menos a mente humana. Por isso, o Apóstolo diz: Que nos fez dignos de participar da sorte dos santos em luz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A forma não excede a capacidade da matéria, mas são do mesmo gênero. Semelhantemente, a graça e a glória referem-se ao mesmo gênero; porque a graça não é senão um começo da glória em nós. A caridade, porém, e a natureza não pertencem ao mesmo gênero. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O anjo tem uma natureza intelectual e, segundo a sua condição, é lhe próprio tender de maneira total, para o seu objeto, como já estabelecemos. Por onde, nos anjos superiores foi maior o conato para o bem, nos que perseveravam, e para o mal, nos que caíram. Por isso, os anjos superiores, que perseveraram, tornaram-se melhores que os outros; e os que caíram piores. Mas o homem tem uma natureza racional a que é próprio estar, ora em potência, ora em ato. Portanto, não tende totalmente para nenhum objeto: mas, os que tem melhores capacidades naturais podem ter menor o conato, e inversamente. Logo, a comparação não colhe.

Art. 4 - Se a caridade pode aumentar.

O quarto discute-se assim. – Parece que a caridade não pode aumentar.

1 – Pois, só aumenta o que tem quantidade que pode ser dimensiva ou virtual. Ora, aquela não convém à caridade, que é uma perfeição espiritual. Por outro lado, a quantidade virtual se funda no objeto: e relativamente a este a caridade não cresce, porque uma caridade mínima ama tudo o que deve ser amado pela caridade. Logo, a caridade não aumenta.

2. Demais. – O que está no termo não pode receber aumento. Ora, a caridade está no termo, pois, é a maior das virtudes e o sumo amor do bem ótimo, Logo, a caridade não pode aumentar .

3 Demais. – Aumento é movimento. Logo, o que aumenta se move; e, portanto, o que aumenta essencialmente se move essencialmente. Mas não se move essencialmente senão o que é susceptível de corrupção ou de geração. Logo, a caridade não pode aumentar essencialmente, salvo se de novo gerar-se e corromper-se, o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a caridade merece aumentar para que, aumentada, também mereça aperfeiçoar-se.

SOLUÇÃO. – A caridade, na via, pode aumentar. Pois, somos viandantes, por tendermos para Deus, fim último da nossa felicidade. Ora, nesta via, tanto mais progredimos quanto mais nos aproximamos de Deus; e dele não nos aproximamos pelos passos do corpo, mas, pelos afetos da mente. Mas, é a caridade que opera essa aproximação, pois, por ela o nosso espírito se une a Deus. Por onde, a caridade desta via é, por natureza, susceptível de aumento; pois, se não o fosse, cessaria o nosso progredir na via. Por isso, o Apóstolo lhe chama via à caridade, dizendo: Ainda vou a mostrar-vos outra via mais excelente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade não cabe a quantidade dimensiva, mas só a virtual. E esta depende, não só do número dos objetos, de modo que os amemos em maior ou menor número; mas também da intensidade do ato, de modo a os amarmos mais ou menos. E neste sentido a quantidade virtual da caridade pode aumentar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade é a suma virtude, pelo seu objeto, que é o sumo bem; donde resulta ser a excelentíssima das virtudes. Mas nem toda caridade é virtude suma, quanto à intensidade do ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Alguns disseram que a caridade não pode aumentar na sua essência, mas só quanto à sua radicação no sujeito, ou ao fervor. - Mas estes ignoravam a própria opinião. Pois, sendo a caridade um acidente, tem, por essência, o existir noutro ser. Por onde, o seu aumento, em essência, não é mais do que ser mais estreitamente existente no sujeito, o que é nele radicar-se mais fundo. E também, essencialmente, é uma virtude ordenada ao ato. Por onde, o mesmo é aumentar ela em essência, que ter eficácia para produzir atos de amor mais fervoroso. Logo, pode aumentar essencialmente; não por começar ou deixar de existir no sujeito, caso em que a objeção colheria; mas por começar a existir mais estreitamente nele.

Art. 5 - Se a caridade aumenta por adição.

O quinto discute-se assim. – Parece que a caridade aumenta por adição.

1. – Pois, como o aumento quantitativo corpóreo, assim, o virtual. Ora, a quantidade corpórea aumenta pela adição; pois, como diz o Filósofo, o aumento é a adição a uma grandeza preexistente. Logo, também o aumento da caridade, que é a quantitativa virtual, se realiza por adição.

2. Demais. – A caridade é um como lume espiritual da alma, conforme aquilo da Escritura: O que ama a seu irmão permanece na luz. Ora, a luz cresce no ar por adição, como cresce numa casa, quando se acende mais uma lâmpada. Logo, também a caridade cresce na alma por adição.

3. Demais. – Aumentar a caridade e causá-la pertence a Deus, conforme a Escritura: Aumentará os acrescentamentos dos frutos da vossa justiça. Ora, infundindo a caridade, pela primeira vez, Deus produz na alma o que antes nela não existia. Logo, também, aumentando-a, causa na alma um efeito antes nela não existente. Logo, a caridade aumenta por adição.

Mas, *em contrário*, a caridade é uma forma simples. Ora, o simples acrescentado ao simples não produz nenhum efeito maior, como o prova Aristóteles, Logo, a caridade não aumenta por adição.

SOLUÇÃO. – Toda adição implica o acréscimo de uma coisa a outra; por isso, antes de toda adição, importa, pelo menos, distinguir os elementos acrescentados um ao outro. Se, pois, a caridade se acrescenta à caridade, devemos distinguir, primeiro, a acrescentada, como distinta da outra, que recebe o acréscimo. Essa distinção não há de por certo e necessariamente, existir na realidade corpórea: mas, deve ao menos existir na razão. Pois, Deus poderia aumentar a quantidade corpórea acrescentandolhe uma grandeza não preexistente, mas criada no momento; e essa, embora, antes, não tivesse existência, como ser da natureza, teria, em si, fundamento, por onde pudéssemos distinguíla da quantidade a que foi acrescentada. Se portanto, a caridade pode ser acrescentada à caridade, é mister pressupor, ao menos racionalmente, a distinção entre uma e outra caridade.

Ora, as formas são susceptíveis de dupla distinção: uma específica; outra, numérica. A distinção específica dos hábitos depende da diversidade dos seus objetos: e a numérica, da diversidade do sujeito. Por onde, pode um hábito aumentar por adição, por vir a abranger certos objetos que, antes, não abrangia. Assim, a ciência da geometria aumenta em quem vem a conhecer verdades geométricas, que antes não conhecia. Ora, tal não se pode dizer da caridade, pois, embora mínima, abrange tudo o que deve amar. Logo, não se pode admitir uma adição dessa espécie, no aumento da caridade, pressupondo-se a distinção específica entre a caridade acrescentada e a que recebe o acréscimo.

Resta, pois, se pode a caridade adicionarse à caridade, que essa adição se fará, pressuposta a distinção numérica, fundada na diversidade dos sujeitos. Assim, a brancura aumenta, acrescentando-se um corpo branco a outro branco, embora daí não resulte um terceiro corpo mais branco. Ora, tal não se pode admitir, no caso vertente, porque o sujeito da caridade não pode ser outro senão o espírito racional. Por onde, esse aumento da caridade não poderia dar-se senão pelo acréscimo de um espírito racional a outro, o que é impossível. Mas, ainda que possível, esse aumento tornaria maior o amante mas não, mais amante. Logo, resta que de nenhum modo a caridade pode aumentar adicionando-se uma caridade a outra, como certos ensinam.

Portanto, a caridade aumenta só pelo sujeito participar dela cada vez mais, isto é, por sujeitar-se cada vez mais à sua ação e cada vez mais dela fazer-se dependente. Pois, este é o modo de aumento próprio de uma forma dotada de intensidade porque a essência de tal forma consiste em unir-se totalmente ao

sujeito que a recebe. Por onde, como a grandeza de um ser resulta da sua essência, o tornar-se maior uma forma é unir-se mais intimamente ao sujeito que a recebe e não, o se lhe acrescentar outra forma. Este último caso se daria se a forma tivesse alguma quantidade, em si mesma, e não, relativamente ao sujeito. Assim, pois, a caridade aumenta por aplicar-se com intensidade ao sujeito, o que é aumentar essencialmente, e não, por acrescentar-se uma caridade à outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A quantidade corpórea, como tal, tem uma propriedade; e enquanto forma acidental, outra. Enquanto quantidade é lhe próprio ter uma distinção local ou numérica. E, assim, a esta luz é que se considera o aumento da grandeza por adição, como se dá com os animais. Mas, enquanto forma acidental, a quantidade é susceptível de distinção só relativamente ao sujeito. E assim, pode receber um aumento próprio, como as outras formas acidentais, Conforme a sua intensidade no sujeito; o que bem se vê nos corpos que se rarefazem, segundo o prova Aristóteles. Semelhantemente, a ciência é susceptível de quantidade, como hábito que é no concernente ao seu objeto: e assim, aumenta por adição, quando conhecemos várias coisas. Também é susceptível de quantidade, enquanto forma acidental, por existir em um sujeito; e assim, aumenta quando conhecemos de maneira mais certa os mesmos objetos, que antes conhecíamos. Do mesmo modo, também a caridade é susceptível de dupla quantidade. Mas pela relativa ao objeto, não aumenta, como dissemos. Donde se conclui que só aumenta na sua intensidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pode-se entender que a causa de se adicionar uma luz à outra, no ar, é a diversidade das fontes luminosas que a produzem. Ora, essa distinção não tem lugar no caso vertente, por não haver senão uma fonte luminosa donde flui o lume da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A infusão da caridade implica uma certa mudança consistente em vir-se a ter uma caridade que não se tinha. E assim, veio a ser acrescentado o que, antes, não estava infuso. Ao passo que o aumento da caridade implica uma mudança de mais para menos. Por onde, não é necessário exista na alma uma realidade que, antes, nela não existia, mas, que exista mais intensamente o que, antes, menos intensamente existia. E é o que faz Deus, quando aumenta a caridade, fazendo que exista mais intensamente na alma e que esta participe de maneira mais perfeita a semelhança do Espírito Santo.

Art. 6 - Se a caridade aumenta por qualquer ato da mesma.

O sexto discute-se assim. – Parece que a caridade aumenta com qualquer ato da mesma.

1. – Pois, o que pode o mais pode o menos. Ora, qualquer ato de caridade pode merecer a vida eterna, a qual é mais que um simples aumento de caridade, por a vida eterna incluir a perfeição da mesma. Logo, com maior razão, qualquer ato de caridade a aumenta.

2. Demais. – Assim como o hábito das virtudes adquiridas é gerado pelos seus atos, assim também o aumento da caridade é causado pelos atos da mesma. Ora, qualquer ato virtuoso contribui para gerar a virtude. Logo, também qualquer ato de caridade contribui para o aumento da mesma.

3. Demais. – Gregório (isto é Bernardo), diz, que parar, na busca de Deus, é retroceder. Ora, ninguém, que seja movido pelo ato da caridade, retrocede. Logo, quem é levado por esse ato, progride, no caminhar para Deus. Portanto, a caridade aumenta com qualquer ato da mesma.

Mas, *em contrário*, o efeito não excede a virtude da causa. Ora, às vezes, praticamos certos atos de caridade com tibieza ou intermitência. E esses, portanto, não conduzem a uma caridade mais perfeita, mas antes, a uma menos perfeita.

SOLUÇÃO. – O aumento da caridade espiritual é, de certo modo, semelhante ao crescimento corpóreo. Ora, o crescimento corpóreo, nos animais e nas plantas, não é um movimento contínuo, de modo que se o corpo cresceu tanto, num determinado tempo, houvesse, por força, de crescer, proporcionalmente, em cada parte do tempo, como se dá com o movimento local. Mas a natureza obra, durante um certo tempo dispondo para o aumento, e nada operando em ato; e, em seguida, produz no efeito aquilo para o que o dispusera, aumentando, em ato, o animal ou a planta. Assim também, a caridade aumenta não por qualquer ato da mesma; mas, qualquer ato dispõe para o aumento da caridade, tornando, quem dela pratica um ato, mais pronto para agir, em seguida, caridosamente. E, desenvolvendo-se-lhe o hábito, o homem prorrompe em atos mais fervorosos de amor, pelos quais se esforça por progredir na caridade; e então esta aumenta em ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Qualquer ato de caridade merece a vida eterna, não imediatamente outorgada, mas a seu tempo. Semelhantemente, qualquer ato de caridade merece o aumento da mesma, que, porém, não aumenta imediatamente, mas, quando nos esforçamos por obter esse aumento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mesmo em relação à virtude adquirida, qualquer ato não causa a geração dela; mas obra, dispondo, para ela; e o último ato, que é o mais perfeito e opera em virtude de todos os atos precedentes, a atualiza. O mesmo se dá com as muitas gotas que cavam uma pedra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Progredimos no amor de Deus, não só quando a nossa caridade aumenta atualmente, mas também quando estamos dispostos para esse aumento.

Art. 7 - Se a caridade aumenta ao infinito.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a caridade não aumenta ao infinito.

1. – Pois, todo movimento tende para um fim ou termo, como diz Aristóteles: Ora, o aumento da caridade é um movimento. Logo, tende para algum fim e termo e, portanto, a caridade não aumenta ao infinito.

2. Demais. – Nenhuma forma excede a capacidade do seu sujeito. Ora, a capacidade da criatura racional, que é o sujeito da caridade, é finita. Logo, a caridade não pode aumentar ao infinito.

3. Demais. – Todo finito pode, por um aumento contínuo, igualar a quantidade de outro infinito, embora maior; salvo, se o que acrescer, pelo aumento, for cada vez menor. Assim, como diz o Filósofo, se se acrescentar a uma linha o subtraído a outra, dividida ao infinito, a adição feita, ao infinito, não atingirá nunca a uma determinada quantidade, composta de duas linhas, a saber - a dividida e aquela à qual se acrescenta o subtraído à outra. Ora, isto não se dá no caso vertente; pois, não é necessariamente o segundo aumento da caridade menor que o primeiro; mas, é mais provável seja igualou maior. Por onde, sendo finita a caridade, na pátria, se a desta vida pudesse aumentar ao infinito, resultaria que esta última poderia igualar-se à da pátria, o que é inadmissível. Logo, a caridade desta vida não pode aumentar ao infinito.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não que a tenha eu já alcançado, ou que seja já perfeito; mas eu prossigo para ver se de algum modo poderei alcançar. Ao que diz a Glosa: Nenhum fiel, embora muito

adiantado em perfeição diga: Basta-me. Pois, quem o disser, sairá do caminho antes do fim. Logo, nesta vida a caridade pode sempre e cada vez mais aumentar.

SOLUÇÃO. – De três modos podemos impor um limite ao aumento de uma forma. Primeiro, relativamente à essência mesma da forma, que tem uma determinada medida, e esta, uma vez atingida, não pode ser ultrapassada; pois, se o for, essa forma se transformará em outra.

Assim, quem, por contínua alteração, ultrapassar os limites da cor amarela, chegará à cor branca ou à preta. De outro modo, relativamente ao agente, cuja virtude não pode aumentar ulteriormente a forma do sujeito. Em terceiro lugar, relativamente ao sujeito, que não é capaz de uma perfeição mais ampla.

Ora, de nenhum destes modos, pode ser imposto um limite ao aumento da caridade, nesta vida. Pois, a caridade, em si mesma, pela sua essência específica, não tem limites no seu aumento; pois, é uma participação da caridade infinita, o Espírito Santo. Semelhantemente, a causa do aumento da caridade, que é Deus, tem infinita virtude. Também relativamente ao sujeito, não se pode estabelecer nenhum termo ao aumento da caridade; pois, sempre, o seu aumento. é acompanhado da capacidade para um aumento ulterior. Donde se conclui, que ao aumento da caridade não se pode fixar nenhum limite, nesta vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O aumento da caridade é em vista de um fim, que não está nesta vida, mas, na futura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A capacidade da criatura racional aumenta com a caridade, porque esta dilata o coração, conforme a Escritura. O nosso coração se tem dilatado. E, por isso, ainda permanece, ulteriormente, a capacidade para maior aumento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe em relação às coisas que tem quantidade da mesma natureza, e não, às que a tem de natureza diversa; assim, uma linha, por mais que cresça, não atinge à quantidade da superfície. Ora, a caridade desta vida, que é consequência do conhecimento da fé, não tem quantidade da mesma natureza que a caridade da pátria, resultante da visão clara. Por onde, a objeção não colhe.

Art. 8 - Se a caridade nesta vida pode ser perfeita.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a caridade nesta vida não pode ser perfeita.

1 – Pois, a máxima perfeição dos Apóstolos foi a caridade, que, contudo não foi perfeita, conforme o diz a Escritura: Não que a tenha eu já alcançado, ou que seja já perfeito. Logo, a caridade nesta vida não poda ser perfeita.

2. Demais. – Agostinho diz: o alimento da caridade é a diminuição da cobiça; ora, onde há caridade perfeita, não pode haver cobiça. Mas, isto é impossível na vida presente, em que não podemos viver sem pecado, conforme a Escritura: Se dissermos que estamos sem pecado, nós mesmos nos enganarmos. Ora, todo pecado procede de alguma cobiça, desordenada. Logo, nesta vida não pode haver caridade perfeita.

3. Demais. – O que já é perfeito não pode crescer mais. Ora, a caridade nesta vida pode aumentar sempre, como já dissemos. Logo, não pode, nesta vida, ser perfeita.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A caridade, quando fortificada, aperfeiçoa-se; e, chegada à perfeição, diz: Desejo dissolver-me e estar com Cristo. Ora, isto é possível na vida presente, como o foi para Paulo. Logo, nesta vida pode haver caridade perfeita.

SOLUÇÃO. – De dois modos se pode entender a perfeição da caridade: em relação ao objeto amado e em relação ao amante. - Em relação ao objeto amado, a caridade é perfeita quando o amamos tanto quanto ele merece. Ora, Deus é tanto amável quanto é bom. E sendo a sua bondade infinita, é infinitamente amável. Mas, sendo toda virtude criada, finita, nenhuma criatura pode amá-lo infinitamente. E portanto deste modo, a caridade de nenhuma criatura pode ser perfeita, mas, só a de Deus, pela qual se ama a si mesmo.

Em relação ao amante, a caridade é perfeita quando ama o quanto pode. O que é possível de três modos. - Primeiro, quando o homem sempre e atualmente busca a Deus, com todo o seu coração. E esta é a perfeição da caridade no céu, impossível nesta vida, onde, foi causa das misérias dela, não podemos pensar sempre e atualmente em Deus e buscá-lo com amor. - De outro modo, quando o homem põe todo o seu esforço em buscar a Deus e as coisas divinas, deixando de parte tudo o mais, salvo o exigido pelas necessidades da vida presente. E tal é a perfeição da caridade possível nesta vida, mas que não é comum em todos que tem caridade. - De um terceiro modo, enfim, quando habitualmente o homem põe toda a sua mente em Deus, de maneira a não pensar nem querer nada contrário ao divino amor. E essa perfeição é comum a todos, os que tem caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo nega que tenha a perfeição da pátria. Donde o dizer a Glosa: como viandante era perfeito, mas sem ainda ter chegado à perfeição de quem já atingiu o fim da via.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho assim se expressa, por causa dos pecados veniais, que não contrariam ao hábito, mas, ao ato da caridade; e assim, não repugnam à perfeição da via, mas à da pátria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A perfeição desta vida não é a absoluta, e portanto pode crescer sempre.

Art. 9 - Se se distinguem convenientemente três graus de caridade: a incipiente, a proficiente e a perfeita.

O nono discute-se assim. – Parece que inconvenientemente se distinguem três graus na caridade - a incipiente, a proficiente e a perfeita.

1. – Pois, entre o princípio da caridade e a sua última perfeição, há muitos graus intermediários. Logo, não se deve dizer que só há um.

2. Demais. –- A caridade, desde que existe, começa a progredir. Logo, não se deve distinguir a caridade proficiente da incipiente,

3. Demais. – Por mais que neste mundo seja perfeita a nossa caridade, é sempre susceptível de aumento, como já dissemos. Ora, o aumentar da caridade é progredir. Logo, a caridade perfeita não deve distinguir-se da proficiente. Portanto, são inconvenientemente atribuídos três graus à caridade.

Mas, *em contrário*, Agostinho. A caridade, uma vez nascida, cresce, o que é próprio dos incipientes; uma vez crescida, fortifica-se, o que é próprio dos que progridem; uma vez fortificada, aperfeiçoa-se, o que é próprio dos perfeitos. Logo, há três graus de caridade.

SOLUÇÃO. – O aumento espiritual da caridade pode ser considerado à luz do crescimento do corpo humano. Ora, este crescimento, embora possa distinguir-se em várias partes é contudo susceptível de certas e determinada distinções, relativas a determinadas ações ou esforços que provoca no homem. Assim, chamase idade infantil em que o homem ainda não tem o uso da razão. Depois, distinguem-se-lhe outro estado, quando já começa a falar e usar da razão. O terceiro estado é o da puberdade, quando já é capaz de gerar. E assim por diante, até chegar à perfeição. Ora, do mesmo modo, os diversos graus da caridade distinguem-se pelos diversos esforços que o aumento da mesma provoca no homem. - Assim, há de ele aplicar-se primeira e principalmente, a abandonar o pecado e a lhe resistir aos atrativos, que o levam para o que é contrário da caridade. E isto é próprio dos incipientes, que devem alimentar e estimular a caridade, para que não pereça. - A este sucede o segundo esforço, que leva o homem principalmente a progredir no bem. E este é próprio dos adiantados, que visam sobretudo fortificar a caridade, aumentando-a. - Em terceiro lugar, o homem esforçase, principalmente, por unir-se com Deus e gozá-lo. E isto é próprio dos perfeitos, que desejam dissolver-se e estar com Cristo. - Pois, do mesmo modo, vemos que a alteração do corpo primeiro afasta-o da origem; depois, aproxima-o do termo; enfim, repousa-o nele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todas essas distinções determinadas que se podem descobrir no aumento da caridade, estão compreendidas nas três que acabamos de fazer. Assim como todas as divisões do contínuo se compreendem nessas três - o princípio, o meio e o fim, no dizer do Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os incipientes na caridade progridam, contudo empregam particular estudo em resistir aos pecados, que, pelos seus ataques, os inquietam. Em seguida, sentindo menos esses ataques, buscam já a perfeição como que mais seguramente. Por um lado, praticando obras; por outro, tendo a espada na mão, como diz a Escritura: falando dos edificadores de Jerusalém.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os de caridade perfeita também progridem, mas não é isso o que principalmente visam; senão que o esforço próprio deles consiste, sobretudo, em unir-se com Deus. E embora esse fim também o visem os incipientes e os proficientes, dirigem contudo principalmente os seus esforços para outros fins: os incipientes, para o de evitar o pecado; os proficientes, para o de progredir nas virtudes.

Art. 10 - Se a caridade pode diminuir.

O décimo discute-se assim. – Parece que a caridade pode diminuir.

1. – Pois, os contrários tem naturalmente o mesmo objeto. Ora, diminuição e aumento são contrários. Logo, como a caridade é susceptível de aumento, segundo se disse, resulta que também o é de diminuição.

2. Demais. – Agostinho, dirigindo-se a Deus, diz: Ama-te menos quem, juntamente contigo, ama também a outro ser; e o alimento da caridade é a diminuição da cobiça. Donde se colhe que também, inversamente, o aumento da cobiça implica na diminuição da caridade. Ora, a cobiça, que leva a amar outro ser que não Deus, pode crescer no homem. Logo, a caridade pode diminuir.

3. Demais. – Como diz Agostinho, Deus não torna um homem justo, justificando-o de modo tal que, mesmo que ele venha a abandona-lo, nele permaneça o que Deus obrou. Donde se pode concluir, por semelhança, que Deus, conservando no homem a sua caridade, nele obra do mesmo modo que quando lha infundiu de novo. Ora, quando infundiu a caridade de novo, infundiu-a Deus, menos, em quem

menos preparado estava. Logo, também ao conservála, menos, a conserva em quem menos para ela se prepara. Portanto, a caridade pode diminuir.

Mas, em contrario, a Escritura compara a caridade ao fogo: as suas lâmpadas, isto é, as da caridade, são umas lâmpadas de jogo e de chamas. Ora, o fogo, enquanto permanece, sempre sobe. Logo, a caridade pode subir, enquanto subsistir; mas, descer, isto é, diminuir, não pode.

SOLUÇÃO. – A quantidade que tem a caridade, relativamente ao seu objeto próprio, não pode nem diminuir nem aumentar, como já dissemos. Mas, como pode aumentar a quantidade que ela tem, relativamente ao sujeito, devemos então considerar se, também por esse lado, pode diminuir. Ora, se o pode, há de sê-lo por um ato ou pelo cessar do ato. Pela cessação do ato diminuem as virtudes adquiridas pelo atos, que também às vezes se corrompem, como já dissemos. Por isso, tratando da amizade, o Filósofo diz que o não buscar, isto é, o não chamar mais pelo amigo ou não falar com ele, dissolve muitas amizades. - E isto se dá porque a conservação de um efeito depende da sua causa. Ora, a causa da virtude adquirida é o ato humano. Por onde, cessando os atos humanos, a virtude adquirida diminui, e afinal desaparece totalmente. O que não sucede com a caridade, não causada por atos humanos, mas só por Deus como já dissemos. Donde se conclui que, mesmo cessando o ato, ela nem por isso diminui ou desaparece, se o cessar do ato não for causado por algum pecado.

Donde se conclui que a diminuição da caridade só pode ser causada por Deus ou por algum pecado. Ora, Deus não causa em nós nenhuma deficiência, senão como pena, quando nos priva da graça, em punição do pecado. Por onde, só pode diminuir a caridade; para infligir uma pena; e esta só é devida ao pecado. Donde se conclui que se a caridade diminuir, a causa dessa diminuição há de ser o pecado, afetiva ou meritôriamente. - Ora, de nenhum desses modos, o pecado mortal diminui a caridade, pois a elimina de todo: efetivamente, por todo pecado mortal contrariar à caridade, como a seguir se dirá; e também meritoriamente, pois quem encontra a caridade, pecando mortalmente, faz-se digno de Deus o privar dela. - Semelhantemente, também a caridade não pode diminuir pecado venial, nem e efetiva, nem meritoriamente. Efetivamente não, porque esse pecado não atinge a caridade, cujo objeto é o fim último. Ora, o pecado venial é uma desordem relativa aos meios conducentes ao fim. E não fica diminuído o amor do fim por agirmos desordenadamente em relação aos meios. Assim, pode se dar que um enfermo, por amar demais a saúde, proceda desordenadamente no observar a dieta. E também, nas ciências especulativas, as falsas opiniões, relativas às deduções dos princípios, não lhes diminuem a certeza. Semelhantemente, o pecado venial não merece a diminuição da caridade. Pois, quem comete um delito de pouca monta não merece sofrer pena a ele desproporcionada. Nem Deus se afasta do homem, mais que o homem, dele. Por onde, quem procede desordenadamente em relação aos meios não merece sofrer detrimento na caridade, pela qual se ordena ao fim último.

Por isso e consequentemente, a caridade não pode de nenhum modo diminuir, diretamente falando. Indiretamente porém, pode se chamar diminuição da caridade a uma disposição para a corrupção da mesma, causada pelo pecado venial ou também pelo cessar do exercício das obras de caridade.

DONDE RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os contrários tem o mesmo objeto, quando o sujeito se comporta igualmente em relação a ambos. Ora, a caridade não se composta igualmente em relação ao aumento e à diminuição; pois, pode haver uma causa de ela aumentar, mas não, de diminuir, como já dissemos. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há uma dupla cobiça; A que põe o seu fito nas criaturas. E esta causa totalmente a morte da caridade, sendo para ela um veneno, como diz Agostinho: E isso faz Deus ser menos amado do que deve sê-lo, pela caridade; e não diminuindo-a, mas, eliminando-a totalmente. E

assim deve entender-se o lugar citado: Ama-te menos quem, juntamente contigo, ama também a outro ser; pois, Agostinho acrescenta: porque não o ama por causa de ti. Ora, tal não se dá com o pecado venial, mas só com o mortal. Pois, o que amamos, cometendo um pecado venial, por Deus o amamos, habitual, embora não, atualmente, - Há, porém, outra cobiça do pecado venial, que sempre diminui pela caridade. Mas, essa não pode diminuí-la pela razão já exposta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A infusão da caridade supõe o movimento do livre arbítrio, como já dissemos. Por onde, o que diminui a intensidade do livre arbítrio, provoca uma disposição para ser menor a caridade infundida. Mas, para a conservação da caridade não é necessário a intervenção do livre arbítrio; pois, do contrário, ela não subsistiria nos adormecidos. Por onde, um impedimento à intensidade da intervenção do livre arbítrio não diminui a caridade.

Art. 11 - Se a caridade, uma vez possuída, pode perder-se.

O undécimo discute-se assim. – Parece que a caridade, uma vez possuída, não pode perder-se.

1. – Pois, perdida não pode sê-lo senão pelo pecado. Ora, quem tem a caridade não pode pecar, conforme o diz a Escritura: Todo o que é nascido de Deus não com ele o pecado, porque a semente de Deus permanece nele; e não pode pecar porque é nascido de Deus. Ora, só os filhos de Deus tem caridade, pois, é ela a que distingue os filhos do reino, dos da perdição, como diz Agostinho. Logo, quem tem a caridade não pode perdê-la.

2. Demais. – Agostinho diz: o amor, se não for verdadeiro, não deve ser considerado como tal. Ora, como ainda ele próprio o diz, a caridade que pode ser abandonada, nunca foi verdadeira. Logo, nunca foi caridade; e portanto aquela que foi vez possuída não pode nunca vir a perder-se.

3. Demais. – Gregório diz: O amor de Deus obra grandes coisas, se existe, se deixar de obrar, não é caridade. Ora, ninguém que obre grandes coisas perde a caridade. Logo, uma vez existente em alguém, a caridade não pode ser perdida.

4. Demais. – O livre arbítrio não se inclina ao pecado senão por algum motivo de pecar. Ora, a caridade exclui todos os motivos de pecar, tais como o amor de si, a cobiça e outros. Logo, a caridade não pode ser perdida.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Tenho contra ti que deixaste a tua primeira caridade.

SOLUÇÃO. – Pela caridade o Espírito Santo habita em nós como do sobredito resulta. Logo, podemos considerá-la a uma tríplice luz. Primeiro, em relação ao Espírito Santo que move a alma a amar a Deus. E então a caridade tem a impecabilidade por virtude do Espírito Santo, que opera infalivelmente tudo quanto quer. Por onde é impossível seja ao mesmo tempo verdadeiro que, de um lado, o Espírito queira mover alguém a um ato de caridade e, por outro, que essa pessoa a perca, pecando. Pois, o dom da perseverança conta-se entre os benefícios de Deus, com os quais certissimamente se salvam os que se salvam, como diz Agostinho. De outro modo, podemos considerar a caridade na sua essência mesmo. E então ela não pode senão o que se lhe inclui na essência. E portanto de nenhum modo pode pecar, assim como o calor não pode esfriar e nem a injustiça, fazer o bem, no dizer de Agostinho. De um terceiro modo, a caridade pode ser considerada relativamente ao sujeito, capaz de decidir-se, pelo livre arbítrio. Ora, ela pode referir-se ao seu sujeito, por uma razão universal, como aquela pela qual a forma é referida à matéria; ou por uma razão particular, como aquela pela qual o hábito se refere à potência. Ora, é da essência da forma existir num sujeito que pode, todavia vir a perdê-la, quando era não atualiza

toda a potencialidade da matéria. Tal o caso das formas dos seres sujeitos à geração e à corrupção cuja matéria recebe uma forma, mas conservando a possibilidade de receber outra, por não ficar atualizada por uma só forma toda a potencialidade da matéria. E por isso, pode uma forma desaparecer com o advento de outra. Mas a forma do corpo celeste, que atualiza toda a potencialidade da matéria, de modo a não mais existir nela a possibilidade de receber outra forma, permanece inamissivelrnente. Assim, pois a caridade da pátria, que atualiza toda a potencialidade da alma racional, porque todos os seus movimentos dirigem-se atualmente para Deus, permanece inamissivelmente no sujeito. A caridade da via porém não atualiza desse modo a potencialidade do sujeito, por não ser dirigida sempre e atualmente para Deus. Por isso, quando não o busca, em ato, pode sobrevir alguma ocorrência que leve o sujeito a perdê-la. Ao hábito, por seu lado, é próprio inclinar a potência para o ato, fazendo-a considerar como bom aquilo que lhe convém, e como mal, o que lhe repugna. Pois, assim como o gosto julga dos sabores conforme a sua disposição, assim a mente do homem julga do que deve fazer, segundo a sua disposição habitual. Por isso, o Filósofo diz, que assim como somos, assim consideramos o fim. Portanto, a caridade não pode ser perdida, quando o que lhe convém não lhe pode parecer senão bom; o que se dá na pátria, onde Deus, que é essencialmente bom, é contemplado em essência. Logo, a caridade da pátria não pode ser perdida. Pode-o, porém, sê-lo a da via, em que não vemos a essência de Deus, que é a essência da bondade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade aduzida refere-se ao poder do Espírito Santo, pela conservação do qual tornam-se imunes do pecado os que ele move quanto quer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade que pode afastar-se da essência mesma da caridade, não é verdadeira. E tal seria o caso se o seu amor consistisse em amar durante algum tempo e, depois, deixa, de fazê-lo: o que não seria verdadeiro amor. Mas, o perder-se a caridade pela mudança do sujeito, fazendo consistir o seu ato em agir contra o que ela propõe isso não repugna à verdade da mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O amor de Deus propõe-se sempre a obrar grandes coisas, o que pertence à essência da caridade. Nem sempre, porém, obra grandes coisas, em ato, por causa da condição do sujeito.

RESPOSTA À QUARTA. – A caridade, pela essência mesma do seu ato, exclui todo motivo de pecar. Mas, às vezes, acontece que ela não age atualmente. E então pode intervir algum motivo que leve a pecar e, se consentirmos nele, perderemos a caridade.

Art. 12 - Se a caridade se perde por um só ato de pecado mortal.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que não se perde a caridade, por um só ato de pecado mortal.

1. – Pois, diz Orígenes: Não penso que se algum daqueles que pairam, no sumo grau da perfeição, for, porventura, tomado do tédio, percase ou caia de súbito; senão que há de cair paulatinamente e por partes. Ora, cai quem perde a caridade. Logo, esta não se perde por um só ato de pecado mortal.

2. Demais. – O Papa Leão diz, dirigindose a Pedro: O Senhor viu que em ti a fé não foi vencida, nem o amor destruído, mas, a constância perturbada. Abundaram as lágrimas onde não faleceu o afeto, e a fonte da caridade lavou as palavras de temor. E inspirado nessas palavras, o abade Bernardo Guilherme disse que em Pedro, a caridade ficou não extinta, mas, adormecida. Ora, Pedro, negando a Cristo, pecou mortalmente. Logo, a caridade não se perde por um só pecado mortal.

3. Demais. – A caridade é mais forte que uma virtude adquirida. Ora, o hábito da virtude adquirida não o elimina um só ato contrário pecaminoso. Logo, com maior razão, a caridade não é eliminada pelo ato contrário do pecado mortal.

4. Demais. – A caridade implica o amor de Deus e do próximo. Ora, quem comete um pecado mortal parece que conserva o amor de Deus e do próximo. Pois, a desordem do afeto relativa aos meios, não elimina o amor do fim, como já se disse. Logo, a caridade para com Deus pode coexistir com o pecado mortal, consistente no amor desordenado de algum bem temporal.

5. Demais. – O objeto das virtudes teologais é o fim último. Ora, certas delas, como a fé e a esperança, não ficam excluídas por um só ato de pecado mortal; mas permanecem informes. Logo, também a caridade pode permanecer informe, mesmo depois de perpetrado um pecado mortal.

Mas, *em contrário*. – O pecado mortal torna o homem digno da pena eterna, conforme a Escritura: O eslipêndio do pecado é a morte. Ora, quem quer que tenha caridade merece a vida eterna; pois, diz a Escritura: Aquele que me ama será amado de meu Pai, e eu o amarei também e me manifestarei a ele. E nessa manifestação consiste a vida eterna, conforme outro lugar. A vida eterna consiste a que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti e a Jesus Cristo, que tu enviaste. Mas ninguém pode ao mesmo tempo ser digno da vida e da morte eternas. Logo, é impossível alguém, em estado de pecado mortal, poder ter a caridade. Portanto, um só ato de pecado mortal fá-la desaparecer.

SOLUÇÃO. – Um contrário fica eliminado por outro sobreveniente. Ora, todo ato de pecado mortal contraria à caridade na sua essência mesmo, consistente em amar a Deus sobre todas as coisas e em nos sujeitarmos totalmente a Ele, a quem devemos tudo referir. É, pois da essência da caridade amarmos a Deus de modo que a nossa vontade se lhe submeta em tudo e sigamos em tudo a regra dos seus preceitos. Ora, tudo o que lhe contraria aos preceitos manifestamente contraria à caridade, e portanto pode, por isso mesmo, excluí-la. Se porém a caridade fosse um hábito adquirido, dependente da virtude do sujeito, não havia ela de necessária e imediatamente desaparecer, por um só ato contrário. Pois, um ato não é diretamente contrariado por um hábito, mas, por outro ato. Portanto, a continuação de um hábito no sujeito não exige a continuidade do ato. Por onde, um hábito adquirido não fica imediatamente excluído pela sobreveniência de um ato contrário. Ora, a caridade, sendo um habito infuso depende da ação de Deus, que a infunde, e que está, para a infusão e a conservação dela, como o sol, para a iluminação do ar, conforme já dissemos. E portanto assim como a luz imediatamente desapareceria do ar se algum obstáculo viesse impedir a sua iluminação pelo sol; assim também a caridade desapareceria imediatamente da alma se algum obstáculo viesse impedir que Deus lha infundisse. Ora, é manifesto que qualquer pecado mortal, contrário aos preceitos divinos, põe obstáculo a essa infusão. Pois, por isso mesmo que o homem deliberadamente prefere o pecado à amizade divina, necessária para poder obedecer à vontade de Deus, há de, consequente e imediatamente, por um só ato de pecado mortal, perder o hábito da caridade. Por isso, Agostinho diz: a presença de Deus ilumina o homem; se se ausenta, logo este fica envolvido em trevas; e dele o homem se afasta, não por distância local, mas, pela aversão da vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Orígenes podem entender-se como significando que o homem, no estado de perfeição, não vem a praticar imediatamente um ato de pecado mortal, mas a ele se dispõe por alguma negligência precedente. Por isso também os pecados veniais se consideram como disposição para o mortal, conforme já dissemos. Contudo, se cometer um só ato de pecado mortal, cai, perdida a caridade. Mas, como Orígenes acrescenta - quem lhe acontecer escorregar de leve, e logo se arrepender, não caiu de todo - pode-se dizer que, com as palavras supra-

citadas, quer significar que se perde de todo e cai, quem cai a ponto de pecar por malícia; o que não se pode dar, imediata e inicialmente, com um varão perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos pode a caridade ser perdida. - Primeiro, diretamente, pelo desprezo atual. E, desta maneira, Pedra não a perdeu. - De outro modo, indiretamente, quando praticamos um ato contrário a ela, levados por alguma paixão da concupiscência ou do temor. E, deste modo, Pedro, procedendo contra a caridade, perdeu-a mas, logo a recuperou.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É clara pelo que já ficou dito.

RESPOSTA À QUARTA. – Não qualquer afeto desordenado relativo aos meios, isto é, aos bens criados, constitui pecado mortal. Mas só quando há uma desordem tal que repugne à vontade divina; e tal desordem contraria diretamente à caridade, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – A caridade implica uma certa união com Deus; não porém a fé nem a esperança. Todo pecado mortal, porém, importa na aversão de Deus, como dissemos. Portanto, todo pecado mortal contraria à caridade. Mas, nem todo contraria à fé ou à esperança senão apenas certos e determinados, que eliminam o hábito da fé e o da esperança; assim como todo pecado mortal faz desaparecer o hábito da caridade. Por onde, é claro que a caridade não pode permanecer informe, por ser a forma última das virtudes, pois tem por objeto Deus, sob a noção de fim último, como dissemos.

Questão 25: Do objetivo da caridade.

Em seguida devemos tratar do objeto da caridade. E neste assunto, ocorrem duas questões a serem consideradas. Primeiro, do que devemos amar com caridade. Segundo, da ordem no que devemos amar.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 - Se o amor de caridade só se limita a Deus e não se estende ao próximo.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o amor de caridade só se limita a Deus e não se estende ao próximo.

1. – Pois, assim como a Deus devemos o amor, assim também o temor, conforme aquilo da Escritura: Agora, pois, ó Israel, que é que o Senhor teu Deus pede de ti, senão que os temas e o ames? Mas, um é o temor humano, pelo qual tememos o homem; e outro o pelo que tememos a Deus, que é servil ou filial, como do sobredito se colhe. Logo, também um é o amor pelo qual Deus é amado e outro, o pelo qual amamos o próximo.

2. Demais. – O Filósofo diz que ser amado é ser honrado. Mas, uma é a honra devida a Deus, que é a de latria; e outra a devida à criatura, que é a de dulia. Logo, também um é o amor pelo qual Deus é amado e outro, o pelo qual amamos ao próximo.

3. Demais. – A esperança gera a caridade, como se lê na Glosa. Ora, a esperança que temos em Deus é tal, que torna dignos de repreensão os que esperam no homem, conforme aquilo da Escritura: Maldito o homem que confia no homem. Logo, a caridade é de tal modo devida a Deus que não se estende ao próximo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nós temos de Deus este mandamento, que o que ama a Deus ame também a seu irmão.

SOLUÇÃO. – Como já se disse os hábitos só se diversificam porque fazem variar a espécie do ato; pois, todos os atos de uma mesma espécie pertencem a um mesmo hábito. Ora, como os atos se especificam pela essência formal dos seus objetos, o ato que busca o objeto na sua essência mesma é especificamente idêntico ao que o busca sob determinado aspecto. Assim como a visão pela qual vemos a luz é especificamente idêntica a pela qual vemos a cor sob o aspecto de luz. Ora, a razão de amarmos o próximo é Deus, pois, o que devemos amar no próximo é que ele esteja unido com Deus. Por onde, é manifesto que o ato pelo qual amamos a Deus é especificamente o mesmo pelo qual amamos o próximo. E por isso o hábito da caridade não só se estende ao amor de Deus, mas também, ao do próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O próximo pode ser temido, bem como amado, de dois modos. - De um modo, por causa do que lhe é próprio; assim, quando tememos um tirano por causa da sua crueldade, ou o amamos, pelo desejo de conseguir dele alguma coisa. E esse temor humano difere do temor de Deus, o mesmo se dando com o amor. De outro modo o homem é temido e amado pelo que há nele de divino; assim, tememos o poder secular, por causa do ministério divino, que exerce para punir os malfeitores; e o amamos por causa da justiça. E esse temor do homem não difere do temor de Deus, o que também se dá com o amor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor visa o bem em geral; ao passo que a honra, o bem mesmo de quem é honrado, pois é prestada a alguém em testemunho da sua virtude. Por onde, o amor não se diversifica especificamente pela quantidade diversa da bondade dos seus diversos objetos, pois, é referido a um bem comum; enquanto que a honra se diversifica pelos bens próprios de cada um. Por isso, amamos todos os próximos com o mesmo amor de caridade, enquanto referidos a um só bem comum, que é Deus; mas a cada um prestamos honras diversas, conforme a virtude de cada. E, semelhantemente, prestamos a Deus a honra especial da latria, por causa da sua especial santidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – São repreendidos os que esperam no homem, como no autor principal da sua salvação; não porém os que nele esperam como ajutórios subordinados aos desígnios de Deus. E semelhantemente, seria repreensível quem amasse ao próximo como fim principal; não porém quem o ama por amor de Deus - o que é próprio da caridade.

Art. 2 - Se a caridade deve ser amada com caridade.

O segundo discute-se assim. – Parece que a caridade não pode ser amada com caridade.

1. – Pois, tudo o que devemos amar com caridade está incluído em dois preceitos que a ela dizem respeito, como se vê no Evangelho. Ora, em nenhum deles está incluída a caridade, porque nem Deus é caridade, nem o próximo. Logo, a caridade não deve ser amada com caridade.

2. Demais. – A caridade se funda na participação da felicidade, como já se disse. Ora, a caridade não pode ser participante da felicidade. Logo, não deve ser amada com caridade.

3. Demais. – A caridade é uma espécie de amizade, como já se disse. Ora, ninguém pode ter amizade pela caridade e por nenhum acidente, pois, acidentes não podem retribuí-la, o que é exigido pela essência da amizade, como diz Aristóteles. Logo, a caridade não deve ser amada com caridade.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz. Quem ama ao próximo há de, consequentemente, amar ao próprio amor. Ora, o próximo é amado com caridade. Logo, e por consequência, também a caridade há de ser amada com caridade.

SOLUÇÃO. – A caridade é uma espécie de amor. Ora, o amor, pela natureza da potência da qual é ato, tem o poder de refletir sobre si mesmo. Pois, sendo o objeto da vontade o bem universal, tudo o que se inclui na noção de bem pode ser objeto de um ato de vontade; e sendo o próprio querer um bem, pode querer a si mesmo. Assim como o intelecto, cujo objeto é a verdade, intelige a sua intelecção, porque é também e certo modo verdade. Ora, também o amor, pela sua essência específica, pode refletir sobre si mesmo; por ser um movimento espontâneo do amante para com o amado, pois, quem ama por isso mesmo ama o seu amor. A caridade, porém, não é o amor, absolutamente falando, mas está compreendida na ideia da amizade, como dissemos. Ora, pela amizade, podemos amar de dois modos. Ou amamos o nosso amigo em si mesmo, como aquele por quem temos amizade e a quem queremos bem. Ou amamos um bem que queremos, para o amigo. E deste modo a caridade é amada pela caridade, e não, do primeiro modo. Pois, ela é o bem que desejamos a todos os que amamos com caridade. E o mesmo se dá com a felicidade e as outras virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podemos ter amizade para com Deus e o próximo. Ora, na amizade para com Deus e o nosso próximo inclui-se o amor de caridade. Pois, os amamos porque amamos que, conosco, o próximo tenha amor por Deus, o que é ter caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade é a participação mesma da vida espiritual, pela qual chegamos à felicidade. E por isso a amamos como o bem desejado a todos os que amamos com caridade,

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, quando amamos com amizade aqueles por quem a temos.

Art. 3 - Se também as criaturas irracionais devem ser amadas com caridade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que também as criaturas irracionais devem ser amadas com caridade.

1. – Pois, pela caridade assemelhamo-nos, por excelência, com Deus. Ora, Deus ama com caridade as criaturas irracionais; porque ama todas as causas que existem, diz a Escritura; e tudo o que ama para si mesmo o ama, pois, é a caridade. Logo, também nós devemos amar com caridade as criaturas irracionais.

2. Demais. – A caridade tem, sobretudo, Deus por objeto: e aos demais seres se estende enquanto pertencentes a Deus. Ora, assim como a criatura racional pertence a Deus, por ter com ele semelhança de imagem, assim também a irracional por ter semelhança fundada no vestígio. Logo, a caridade também se estende às criaturas irracionais.

3. Demais. – Assim como o objeto da caridade é Deus, assim também o da fé. Ora, a fé abrange as criaturas irracionais, pois, cremos que o céu e a terra foram criados por Deus; que os peixes e as aves nasceram das águas; e os animais, que se movem, e as plantas, da terra. Logo, a caridade também se estende às criaturas irracionais.

Mas, *em contrário*, o amor de caridade só se estende a Deus e ao próximo. Ora, pela denominação de próximo não se pode entender a criatura irracional, pois, não participa, com o homem, da vida racional. Logo, a caridade não se estende às criaturas irracionais.

SOLUÇÃO. – A caridade, conforme o que ja dissemos, é uma espécie de amizade. Ora, com amizade podemos amar de dois modos: ou o amigo, por quem a temos, ou o bem que lhe desejamos.

Ora, do primeiro modo, nenhuma criatura irracional pode ser amada com caridade. E por tríplice razão, das quais duas pertencem, em geral, à amizade que não podemos ter para com as criaturas irracionais. - A primeira é que temos amizade a quem queremos bem. Ora, não podemos, propriamente, querer bem à criatura irracional, que não é capaz de possuir nenhum bem; mas, só à racional, capaz de, pelo livre arbítrio. usar o bem que tem. E, por isso, o Filósofo diz, que a tais seres não podemos fazer bem ou mal, senão por semelhança. - Segundo, porque toda amizade se funda nalguma comunhão de vida; pois, nada é tão próprio à amizade como conviver, segundo claramente diz o Filósofo. Ora, as criaturas irracionais, não podem participar da vida humana, que é racional. Por onde, não podemos ter nenhuma amizade para com as criaturas irracionais, senão talvez metaforicamente. - A terceira razão é própria da caridade, que se funda na participação da felicidade eterna, da qual não é capaz a criatura irracional. Por onde, não é possível termos amor de caridade para com a criatura irracional.

Mas podemos, com caridade, amar as criaturas irracionais, como bens que queremos para os outros; enquanto que, pela caridade, queremos que elas sejam conservadas para honra de Deus e utilidade dos homens. E assim também Deus as ama com caridade.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – A semelhança fundada no vestígio não torna capaz da vida eterna, mas só a semelhança de imagem. Por onde, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé pode estender-se a tudo o que é, de certo modo, verdadeiro. Mas a amizade de caridade só se estende aos seres que podem, por natureza, alcançar o bem da vida eterna. Logo, a comparação não procede.

Art. 4 - Se o homem ama-se a si mesmo com caridade.

O quarto discute-se assim. – Parece que o homem não se ama a si mesmo com caridade.

1. – Pois, diz Gregório: a caridade não pode existir senão entre duas pessoas. Logo, ninguém pode ter caridade para consigo próprio.

2. Demais. – A amizade implica, por essência, a retribuição e a igualdade, como diz Aristóteles o que não pode existir em ninguém em relação a si mesmo. Ora, a caridade é uma espécie de amizade, como já se disse. Logo, é possível termos caridade para conosco mesmos.

3. Demais. – O que pertence à caridade não pode ser digno de vitupério, porque a caridade não obra temerariamente, como diz a Escritura. Ora, amar-se a si mesmo é digno de vitupério, conforme a Escritura: Nos últimos dias virão uns tempos perigosos e haverá homens amantes de si mesmos, Logo, o homem não pode amar a si mesmo com caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amarás a teu amigo como a ti mesmo, Ora, amamos nossos amigos com caridade. Logo, também com caridade devemos nos amar a nós mesmos.

SOLUÇÃO. – Sendo a caridade uma espécie de amizade, como já dissemos, de dois modos podemos considerá-la. - De um modo, sob a noção geral de amizade. E a esta luz, não é possível ter amizade para conosco mesmos, propriamente falando; senão um sentimento maior que a amizade. Porque a amizade implica uma certa união; pois, no dizer de Dionísio, o amor é uma virtude unitiva. Ora, cada um de nós está unido a si mesmo, sendo essa a mais forte das uniões. Por onde, assim como a unidade é o princípio da união, assim o amor com o qual nos amamos a nós mesmos é a forma e a raiz da amizade. Pois, se temos amizade para com os outros, é pelos considerarmos como se fossem nós mesmos, consoante ao que diz Aristóteles: os sentimentos de amizade que temos para com os outros vem dos que temos para conosco. Assim também os princípios não são objeto da ciência, mas, do intelecto, que lhe é superior. De outro modo, podemos considerar a caridade na essência mesmo dela; isto é, enquanto amizade do homem para com Deus, principalmente e, por consequência, para com as causas de Deus, entre as quais está o homem, que tem caridade. E assim, entre os outros seres, como que pertencentes a Deus, que amamos com caridade, estamos também nós incluídos, que com o mesmo amor nos amamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório se refere à caridade sob a noção geral de amizade.

E a esta luz, também colhe a **SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que se amam a si mesmos são dignos de vitupério, por se amarem segundo a natureza sensível, a que obedecem. Ora, isso não é amarem-se a si mesmos, verdadeiramente, segundo a natureza racional, de modo a quererem para si os bens próprios à perfeição racional. Pois deste modo e precipuamente, é que é próprio da caridade amar-se a si mesma.

Art. 5 - Se o homem deve amar o seu corpo com caridade.

O quinto discute-se assim. – Parece que o homem não deve amar o seu corpo com caridade.

1 – Pois, não amamos uma pessoa com quem não podemos conviver. Ora, os que tem caridade desejam separar-se do corpo, conforme a Escritura: Quem me livrará do corpo desta morte? E noutro lugar: Tendo desejo de ser desatado da carne e estar com Cristo. Logo, não devemos amar o nosso corpo com caridade.

2. Demais. – A amizade de caridade se funda na participação do gozo divino. Ora, desse gozo o corpo não pode participar. Logo, não devemos amá-lo com caridade.

3. Demais. – A caridade, sendo uma espécie de amizade, só podem tê-la os que podem retribuir a amizade. Ora, o nosso corpo não pode nos retribuir a caridade. Logo, não deve ser amado com caridade.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que são quatro os objetos que devemos amar com caridade; e um deles é o nosso próprio corpo.

SOLUÇÃO. – O nosso corpo pode ser considerado à dupla luz: na sua natureza mesma, e enquanto, pela sua corrupção, está sujeito à culpa e à pena. Ora, a natureza dele não foi criada pelo princípio do mal, como imaginaram os maniqueus, mas por Deus. Por isso, podemos usá-lo para o serviço de Deus, conforme aquilo da Escritura: Oferecei os vossos membros a Deus como instrumentos da justiça. Por onde, pelo amor de caridade, com que amamos a Deus, devemos também amar o nosso corpo. Mas não devemos amar nele a contaminação da culpa e a corrupção da pena; mas antes, anular, com o desejo da caridade, a remoção de uma e de outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo não queria separar-se do corpo, por causa da natureza mesmo deste; antes, levando-a em conta, não queria ser despojado dele, conforme o diz: não desejamos ser despojados dele, mas sim, ser revestidos por cima. Mas queria ficar livre da contaminação da concupiscência, que subsiste com ele; e da sua corrupção, que faz pesada a alma, e faz com que não possa ver a Deus. Por isso, diz sinaladamente: Do corpo desta morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o nosso corpo não possa gozar de Deus, conhecendo-o e amando-o, contudo, pelas obras, que por meio dele praticamos, podemos chegar ao gozo perfeito de Deus. E assim do gozo da alma redunda uma certa felicidade no corpo, a saber, o vigor da saúde e da incorrupção, como diz Agostinho. Portanto, como o corpo participa, decerto modo, da felicidade, pode ser amado com amor de caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A retribuição da amizade se dá quando a temos para com outrem, mas, não, na que temos para conosco mesmo, quer quanto à alma, quer, quanto ao corpo.

Art. 6 - Se devemos amar os pecadores com caridade.

O sexto discute-se assim. – Parece que os pecadores não devem ser amados com caridade.

1. – Pois, diz a Escritura: Tenho aborrecido os iniquos, Ora, Davide tinha caridade. Logo, com caridade devemos, antes, odiar os pecadores, que amá-las.

2. Demais. – A amizade se prova com obras, diz Gregório. Ora, para com os pecadores os justos não praticam obras de amor, mas antes, obras que parecem ser de ódio, conforme aquilo da Escritura: Pela

manhã entregava à morte todos os pecadores da terra. E o Senhor ordena: Não sofrerás que vivam os feiticeiros. Logo, os pecadores não devem ser amados com caridade.

3. Demais. – É próprio da amizade desejarmos e querermos bens para os amigos. Ora, os santos desejam, com caridade, males para os pecadores, conforme aquilo da Escritura: Sejam precipitados os pecadores no inferno. Logo, os pecadores não devem ser amados com caridade.

4. Demais. – É próprio dos amigos alegrarem-se com as mesmas causas e querê-las. Ora, a caridade não faz querer o que os pecadores querem, nem alegrar-se com o que eles se alegram; antes, ao contrário. Logo, os pecadores não devem ser amados com caridade.

5. Demais. – É próprio dos amigos terem convivência, como diz Aristóteles: Ora, não devemos conviver com os pecadores, conforme a Escritura: Saí do meio deles, Logo, os pecadores nâo devem ser amados com caridade.

Mas, *em contrário*, Agostinho ensina que quando se diz: Amarás o teu próximo, é claro que se deve considerar todo homem como próximo. Ora, os pecadores não deixam de ser homens, pois o pecado não destrói a natureza. Logo, os pecadores devem ser amados com caridade.

SOLUÇÃO. – Duas coisas, podemos considerar no pecador: a natureza e a culpa. Pela natureza, que receberam de Deus, são capazes da felicidade, na participação da qual se funda a caridade, como já dissemos. E portanto, considerada a natureza deles, devem ser amados com caridade. Mas a culpa dos mesmos é contrária a Deus e obstáculo à caridade. Por onde, pela culpa com que se opõem a Deus, todos os pecadores são dignos de ódio, mesmo que sejam nossos pais, mães e parentes, como diz o Evangelho. Assim, pois, devemos odiar nos pecadores o serem tais, e amá-los como homens, capazes da felicidade. E isto é amá-las verdadeiramente com caridade, por amor de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os profetas odiavam os iníquos, como tais, odiando-lhes a iniquidade, que é o mal deles. E este é o ódio perfeito, de que fala a Escritura: Com ódio consumado eu os aborrecia. Ora, pela mesma razão com que odiamos o mal de alguém, amamos-lhe o bem. Por onde esse ódio perfeito também faz parte da caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. –- Não devemos privar dos benefícios da amizade os amigos que pecam, enquanto tivermos esperança de virem a emendar-se, como diz o Filósofo. Antes, devemos auxiliá-los para recuperarem a virtude, mais do que os ajudariamos a recuperar o dinheiro que tivessem perdido, e tanto mais quanto a virtude tem mais afinidades com a amizade do que o dinheiro. Mas quando caírem em malícia máxima e se tornarem insanáveis, então não devemos ter a familiaridade da amizade para com eles. E portanto, esses pecadores, de que se presume serão antes causa de dano que de emenda para os outros, a lei divina e a humana ordenam que sejam postos à morte. E isto o juiz o faz, não por ódio deles, mas por amor de caridade, que manda preferir o bem público à vida do particular. E, contudo, a morte infligida pelo juiz, aproveita ao pecador: se se converter, para expiar a culpa; se não, para por termo a esta, ficando assim privado do poder de continuar a pecar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa increpação da Sagrada Escritura pode se entender em três sentidos. - Primeiro como prenúncio e não, como opção, sendo o sentido: Sejam precipitados os pecadores no inferno, isto é, serão precipitados. - Ou como opção, mas de modo a o desejo de quem opta não se referir à pena humana, mas à justiça do que pune, conforme aquele outro lugar. Alegrar-se-á o justo quando vir a vingança. Porque nem o próprio Deus quando. pune se alegra na perdição dos vivos, como diz o Sábio; mas na sua justiça, porque o Senhor é justo e ele amou a justiça. - Enfim, é o sentido, que o

desejo se refira à remoção da culpa e não, da pena; isto é, que os pecados sejam destruídos e os homens permaneçam.

RESPOSTA À QUARTA. – Amamos os pecadores com caridade, não por querermos o que eles querem ou nos alegrarmos com o que eles se alegram. Mas para os levarmos a querer o que nós queremos, e alegrarem-se com o que nos alegramos. Donde o dizer a Escritura: Voltarse-ão eles para ti e tu não te voltarás para eles.

RESPOSTA À QUINTA. – Conviver com os pecadores devem evitá-lo os fracos pelo perigo que correm de ser pervertidos por eles. Os perfeitos, porém, por não temerem ser pervertidos, é louvável conviver com eles pelos converterem. É assim que o Senhor comia e bebia com os pecadores, como diz a Escritura. Mas todos devem evitar o convívio dos pecadores, para participar-lhes dos pecados. E por isso diz a Escritura: Sai do meio deles e não toqueis o que é imundo, isto é, consentindo nos pecados deles.

Art. 7 - Se os pecadores se amam a si mesmos.

O sétimo discute-se assim. – Parece que os pecadores amam-se a si mesmos.

1. – Pois, o principio do pecado existe, por excelência, nos pecadores. Ora, o amor de si é princípio do pecado, porque é ele, no dizer de Agostinho que constitui a cidade de Babilônia. Logo, os pecadores amam-se, por excelência, a si mesmos.

2. Demais. – O pecado não destrói a natureza. Ora, a cada um é próprio, por natureza; amar-se a si mesmo; por isso, até as criaturas irracionais desejam naturalmente o bem próprio, por exemplo, a conservação do próprio ser e bens semelhantes. Logo, os pecadores amam-se a si mesmos.

3. Demais. – O bem é amável para todos, como diz Dionísio. Ora, muitos pecadores se consideram bons. Logo, muitos amam-se a si mesmos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: daquele que ama a iniquidade aborrece a sua alma.

SOLUÇÃO. – Amar-se a si mesmo é, de um modo, comum a todos; de outro, próprio dos bons; e de um terceiro modo, próprio dos maus.

Pois, o amar alguém aquilo mesmo que presume ser é comum a todos. Ora, o homem é considerado ser, de dois modos. - Primeiro, pela sua substância e natureza. E a esta luz, todos julgam ser o que são, isto é, compostos de alma e corpo. E assim, também todos os homens, bons e maus, amam-se a si mesmos, na medida em que amam a própria conservação. De outro modo se diz que o homem é um ser, pelo que há nele de principal assim, por ser o chefe do Estado, o Estado, dizemos que o que faz o chefe faz o Estado. E, neste sentido, nem todos se julgam ser o que são. Ora, o que há principal no homem é o espírito racional, sendo secundária a natureza sensitiva e corpórea. E desses dois elementos o Apóstolo chama ao primeiro homem interior, ao segundo, exterior. Ora, os bons consideram como o que tem de principal a natureza racional, ou, o homem interior; e assim julgando, consideram-se como sendo o que são. Os maus porém julgam ter como elemento principal a natureza sensitiva e corpórea, isto é, o homem exterior. Por onde, não se conhecendo bem a si mesmos, a si mesmos não se amam verdadeiramente, mas, amam-se pelo que se julgam ser. Ao contrário, os bons, conhecendo-se verdadeiramente a si mesmos, verdadeiramente a si mesmos se amam. E isto o Filósofo o prova pelos cinco elementos próprios à amizade. Pois e primeiramente cada amigo quer que o amigo exista e viva; segundo, quer-lhe bens; terceiro, faz-lhe bens; quarto tem prazer em conviver com ele; quinto, concorda com ele, alegrando-se e entristecendo-se ambos com as mesmas coisas. E assim sendo, os

bons amam-se a si mesmos, no concernente ao homem interior, por quererem conservá-lo na sua integridade. E lhe desejam os bens próprios dele, que são os espirituais; e também se esforçam para que os consiga. E tem prazer em se concentrar no seu espírito porque nele encontram os bons pensamentos, no presente; a memória dos bens passados e a esperança dos futuros, que lhes é causa de prazer. Semelhantemente, não padecem dissensão na vontade, por toda a alma deles tender para a unidade.

Ao contrário, os maus não querem conservar a integridade do homem interior; nem lhe desejam os bens espirituais; nem se esforçam por tal; nem tem prazer em conviver consigo mesmos, concentrando-se no seu espírito, porque nele encontram males presentes, passados e futuros, que aborrecem. Nem vivem em concórdia consigo mesmos, por causa da consciência que os remorde, conforme aquilo da Escritura: Arguir-te-ei e to porei diante da tua cara.

E pela mesma via pode-se provar que os maus se amam a si mesmos, no concernente à corrupção do homem exterior. Ora, em tal sentido, os bons não se amam a si mesmos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O amor de si, que é o princípio do pecado, é próprio dos maus e chega até o desprezo de Deus, como no mesmo lugar diz Agostinho. Porque os maus amam os bens externos a ponto de desprezarem os espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os maus não fiquem totalmente privados do amor natural, têm-no, contudo, pervertido, da maneira já exposta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os maus, na medida em que se consideram bons, participam algo do amor de si mesmos. Mas esse não é o verdadeiro amor de si, senão só aparente. Mas, nem mesmo esse é possível ter os que são muito maus.

Art. 8 - Se a caridade exige necessariamente que amemos aos nossos inimigos.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a caridade não. exige necessariamente que amemos os nossos inimigos.

1. – Pois, diz, Agostinho: Esse tão grande bem, isto é, amar os inimigos, não é próprio de tanta gente quanto pensamos ser ouvida por Deus, ao rezarem na oração. Perdoai-no as nossas dividas, Ora, a ninguém se lhe perdoa o pecado, sem a caridade, como diz a Escritura. A caridade cobre todos os delitos. Logo, a caridade não exige necessariamente que amemos os nossos inimigos.

2. Demais. – A caridade não elimina a natureza. Ora, todos os seres, mesmo os irracionais, odeiam naturalmente o que lhes é contrário. Assim, o lobo, a ovelha; e a água, o fogo. Logo, a caridade não nos faz amar os inimigos.

3. Demais. – A caridade não obra temerariamente, diz o Apóstolo. Ora, parece que é perversidade amar os inimigos, tanto como odiar os amigos. Donde na Escritura, o exprobar Joabe a Daví: Amar aos que te aborrecem e aborreces aos que te amam. Logo, a caridade não nos faz amar os inimigos.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Amai a vossos inimigos.

SOLUÇÃO. – O amor para com os inimigos pode ser considerado a triplice luz. - Primeiro, que sejam amados, como inimigos. E isto é perverso e contrário à caridade, pois seria amar o mal de outrem. De outro modo, a amizade pelos inimigos pode ser considerada relativamente à natureza, mas

universalmente. E então o amor pelos inimigos é uma necessidade exigida pela caridade, de modo tal que, quem amar a Deus e ao próximo, não exclua os inimigos desse amor geral que tem para com o próximo. De um terceiro modo, o amor pelos inimigos pode ser considerado em especial, de modo que sejamos movidos ao amor do inimigo por um movimento especial de amor. E isto a caridade não exige necessária e absolutamente. Porque, por necessidade absoluta nem ela exige que sejamos movidos por uma tendência especial de amor a amar qualquer homem, singularmente, porque tal seria impossível. Contudo, a caridade o exige necessariamente, para a preparação da alma, isto é, que a tenhamos preparada a amarmos particularmente um inimigo, se ocorrer a necessidade de o fazermos. Mas, sem pressão da necessidade, quem praticar o ato de amar um inimigo por amor de Deus, pratica a caridade na sua perfeição. Pois, quando amamos ao próximo com caridade, por amor de Deus, quanto mais amarmos a Deus, tanto mais mostraremos amizade para com o próximo, de modo que nenhuma inimizade o poderá impedir, Assim como quem amar muito a um determinado homem, amará, por amor dele, os filhos, mesmo que os tenha como inimigos. Ora, é neste sentido que fala Agostinho.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todo ser odeia naturalmente o que lhe é contrário, como tal. Ora, os inimigos, como tais, nos são contrários. Por isso devemos odiar isso neles; pois, deve nos desagradar o serem nossos inimigos. Não nos são contrários, porém, enquanto homens e capazes da felicidade. E, por aí, devemos amá-los.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Amar os inimigos, como tais, é repreensível. Ora, isso não o faz a caridade como dissemos.

Art. 9 - Se a caridade exige necessariamente que manifestemos aos inimigos sinais ou efeitos da nossa amizade.

O nono discute-se assim. – Parece que a caridade exige necessariamente que manifestemos aos inimigos sinais ou efeitos da nossa amizade.

1. – Pois, diz a Escritura: Não amemos de palavra nem de língua, mas por obra e em verdade. Ora, amamos a alguém por obra manifestando-lhe os sinais e efeitos da nossa amizade. Logo, a caridade exige necessariamente que manifestemos aos inimigos esses mesmos sinais e efeitos.

2. Demais. – No Evangelho, o Senhor diz ao mesmo tempo: Amai a vossos inimigos; e: Fazei bem aos que vós tem ódio. Ora, a caridade exige necessariamente que amemos os inimigos. Logo, também exige que lhes façamos bem.

3. Demais. – Pela caridade amamos, não só a Deus, mas também ao próximo. Ora, Gregório diz: O amor de Deus não pode ser ocioso, pois, se existe, obra grandes coisas: e se recusa obrar, não é amor. Logo, a caridade que temos para com o próximo não pode existir sem produzir efeito. Ora, a caridade exige necessariamente que amemos todo próximo, mesmo sendo inimigo. Logo, necessariamente exige que manifestemos também aos inimigos os sinais e os efeitos do amor.

Mas, *em contrário*, aquilo do Evangelho. – Fazei bem aos que vós tem ódio - diz a Glosa: fazer bem aos inimigos é o cúmulo da perfeição. Ora, a caridade não exige necessariamente o que constitui a sua perfeição. Logo, não exige necessariamente que manifestemos aos inimigos sinais e efeitos de amor.

SOLUÇÃO. – Os efeitos e os sinais da caridade procedem do amor interno e a ele se proporcionam. Ora, amar, em nosso íntimo, o inimigo em geral, é absoluta e necessariamente exigido pelo preceito; em

particular, porém, não absolutamente, mas, como preparação da alma, segundo já dissemos. Assim, pois, devemos dizer, sobre a manifestação externa do efeito e do sinal do amor, o seguinte. Há certos sinais ou benefícios do amor que manifestamos ao próximo em geral, como, quando oramos por todos os fiéis ou por todo o povo; ou quando fazemos um benefício a toda a comunidade. E tais benefícios ou sinais de amor o preceito exige necessariamente que os manifestemos aos inimigos. Pois, se não lhos manifestassemos isso implicaria a maldade da vingança, contra o que diz a Escritura: Não procures vinqar-te, nem te lembrarás das injúrias de teus concidadãos. Há outros benefícios, porém, ou sinais de amor que manifestamos particularmente a certas pessoas. E manifestar esses benefícios ou sinais de amor aos inimigos não é de necessidade para a salvação, senão só como preparação da alma, que lhes venha a prestar auxílio na premência da necessidade, conforme aquilo da Escritura: Se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer; se tiver sede, dá-lhe água para beber: Mas só por perfeição da caridade é que, fora da premência da necessidade, lhes faremos tais benefícios. Por essa perfeição, não só nos acautelamos, por não nos deixarmos vencer pelo mal, o que é de necessidade, mas também queremos vencer o mal como bem, o que é próprio da perfeição. Pois, em virtude desta, não só não nos deixamos levar do ódio, por causa de uma injúria que nos foi assacada, mas ainda, com os nossos benefícios, visamos atrair o inimigo ao nosso amor.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 10 - Se devemos amar os anjos com caridade.

O décimo discute-se assim. – Parece que não devemos amar os anjos com caridade.

1. – Pois, como diz Agostinho: o amor de caridade tem um duplo objeto - Deus e o próximo.

Ora, o amor dos anjos, que são substâncias criadas, não está incluído no amor de Deus; nem parece estar contido no amor do próximo, porque não pertencem à mesma espécie que nós. Logo, não devem ser amados com caridade.

2. Demais. – Os brutos tem mais afinidade conosco do que os anjos, porque também nós somos animais pelo mesmo gênero próximo. Ora, para com os brutos não temos caridade, como já se disse. Logo, nem para com os anjos.

3. Demais. – Nada há de mais próprio aos amigos do que a convivência, diz Aristóteles. Ora, os anjos não convivem conosco e nem os podemos ver. Logo, não podemos ter para com eles a amizade de caridade.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que se chama legitimamente próximo aquele para com quem devemos cumprir um dever de misericórdia, ou que deve cumpri-lo para conosco. Pois, é manifesto, que o preceito que nos manda amar ao próximo também inclui os santos anjos, que desempenham muitos deveres de misericórdia para conosco.

SOLUÇÃO. – A amizade de caridade como já dissemos, funda-se na participação da felicidade eterna, da qual os anjos participam com os homens, segundo o dito da Escritura depois da ressurreição serão os homens como os anjos no céu. Por onde é manifesto que a amizade de caridade estende-se até os anjos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chamamos próximo não somente ao que participa da mesma espécie, mas também aos que participam dos benefícios pertinentes à vida eterna, em cuja participação se funda a amizade de caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os animais irracionais pertencem ao mesmo gênero próximo que nós, em razão da natureza sensitiva, que não nos torna participantes da felicidade eterna; pois, é pelo espírito racional, que temos de comum com os anjos, que dela participamos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os anjos não mantêm conosco convivência visível, concorde com a nossa natureza sensitiva. Convivemos, porém, com eles pelo espírito, nesta vida, mas perfeitamente já dissemos.

Art. 11 - Se devemos amar os demônios com caridade.

O undécimo discute-se assim. – Parece que devemos amar os demônios com caridade.

1. – Pois, os anjos são nossos próximos, por termos de comum com eles o espírito racional. Ora, também os demônios tem conosco essa comunidade, porque os dons naturais, como o ser, a vida e a inteligência, permanecem íntegros neles, segundo diz Dionísio. Logo, devemos amar os demônios com caridade.

2. Demais. – Os demônios diferem dos santos anjos pelo pecado, assim como os homens pecadores, dos justos. Ora, os justos amam os pecadores com caridade. Logo, também com caridade devem amar os demônios.

3. Demais. – Os que nos fazem benefícios devemos amá-los com caridade, como nossos próximos, conforme se deduz do lugar de Agostinho supra-citado. Ora, os demônios são-nos muito úteis, quando, tentando-nos, preparam-nos coroas, como diz Agostinho. Logo, devemos amá-los com caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Será apagado o vosso concerto com a morte e o vosso pacto com o inferno não subsistirá. Ora, a caridade é que torna perfeita a paz e o pacto. Logo, não devemos ter caridade para com os demônios, habitantes do inferno e concertadores da morte.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, devemos amar a natureza dos pecadores e odiar-lhes o pecado. Ora, o nome de demônio significa a natureza deformada pelo pecado. Logo, os demônios não devem ser amados com caridade. Mas, se não se levar em consideração o nome, e a questão for se devemos amar com caridade os espíritos chamados demônios, devemos responder, segundo o que já foi dito que um ente pode ser amado com caridade, de dois modos. - Primeiro, como um ente para com o qual temos amizade. E então, não podemos ter amizade de caridade para com tais espíritos. Pois, é da essência da amizade o querermos bem aos nossos amigos. Ora, não podemos, com caridade, querer o objeto da mesma, que é o bem da vida eterna, para esses espíritos condenados por Deus à pena eterna. Pois isso repugna à caridade para com Deus, pela qual lhe aprovamos à justiça.

De outro modo, amamos um ente, por querermos que permaneça como bem de outrem; e desse modo amamos com caridade as criaturas irracionais, querendo que permaneçam, para a glória de Deus e a utilidade dos homens, como já dissemos. E deste modo podemos amar, mesmo com caridade, a natureza dos demônios, querendo que esses espíritos sejam conservados com os seus dons naturais para a glória de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao espírito dos bons anjos não é impossível obter a felicidade eterna, como o é ao dos demônios. Por onde, a amizade de caridade, fundada na participação da vida eterna, mais do que na comunhão de natureza, nós a temos para com os bons anjos e não, para com os demônios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os pecadores tem, nesta vida, a possibilidade de alcançar a felicidade eterna, que não tem os condenados no inferno. Por onde, com estes se dá a mesma coisa que com os demónios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A utilidade que nos advém dos demônios não é por intenção deles, mas por ordem da divina Providência. E portanto, isso nos induz a ter amizade não, para com eles mas para com Deus, que lhes converte a intenção perversa em utilidade nossa.

Art. 12 - Se se enumerarem convenientemente os quatro objetos que devemos amar com caridade - Deus, o próximo, o nosso corpo e nós mesmos.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que se enumeram inconvenientemente os quatro objetos que devemos amar com caridade Deus, o próximo, o nosso corpo e nós mesmos.

1. – Pois, como diz Agostinho quem não ama a Deus também não se ama a si mesmo. Logo, o amor de Deus inclui o de nós mesmos. Portanto, o amor de nós mesmos não difere do amor de Deus.

2. Demais. – A parte não se divide do todo, por oposição. Ora, o nosso corpo faz parte de nós. Logo, não deve ser considerado como algo diferente de nós e constituindo objeto de diferente amor.

3. Demais. – Como nós temos corpo, também o próximo o tem. Portanto; assim como o nosso amor para com o próximo difere do com que nos amamos a nós mesmos, assim o amor que temos pelo corpo do próximo deve diferir daquele com que amamos o nosso próprio corpo. Logo, não se distinguem convenientemente quatro objetos a serem amados com caridade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Há quatro seres que devemos amar: um que nos é superior, e é Deus; outro, que somos nós mesmos; o terceiro está junto de nós, isto é, o próximo; o quarto, que nos é inferior, e é o nosso próprio corpo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a amizade de caridade se funda na participação da felicidade. E essa participação implica um ser que é o princípio causador da felicidade e que é Deus; outro, diretamente participante dela, que é o homem e o anjo; o terceiro é aquele para o qual a felicidade deriva, por uma como redundância e é o corpo humano. Ora, o que influi a felicidade deve ser amado pela razão mesma de ser a causa dela. O ser participante da felicidade pode ser objeto de amor, de dois modos: ou por constituir um mesmo ser conosco, ou, por ser nosso associado na participação da felicidade. E a esta luz, dois seres há que devem ser amados com caridade; pois, nós a nós mesmos nos amamos, e o próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As diversas relações entre o amante e os vários objetos amados causam razões diversas de amor. E assim como o homem que ama tem com Deus uma relação diversa da que tem para consigo mesmo, considera-se duplo o objeto do seu amor, por ser o amor de um a causa do amor do outro. E por isso, removido aquele, removido fica este.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sujeito da caridade é o espírito racional, capaz de felicidade, que o corpo não pode alcançar diretamente, mas só por uma certa redundância. E por isso o homem, pelo espírito racional, que é o seu principal atributo, de um modo, ama-se com caridade e, de outro, o seu corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem ama a alma e o corpo do próximo em razão de uma certa co-participação da felicidade. E por isso, havendo só uma razão de amar ao próximo, o seu corpo não é considerado objeto especial de amor.

Questão 26: Da ordem da caridade.

Em seguida devemos tratar da ordem da caridade.

E nesta questão discutem-se treze artigos:

Art. 1 - Se há alguma ordem na caridade

O primeiro discute-se assim. – Parece que não há nenhuma ordem na caridade.

1. – Pois, a caridade é uma virtude. Ora, não se estabelece nenhuma ordem nas outras virtudes. Logo, também não se deve estabelecer nenhuma na caridade.

2. Demais. – Assim como a verdade primeira é o objeto da fé, assim o objeto da caridade é a suma bondade. Ora, não há nenhuma ordem estabelecida na fé, mas todas as suas verdades são igualmente acreditadas. Logo, não se deve também por nenhuma ordem na caridade.

3. Demais. – A caridade está na vontade. Ora, ordenar não é próprio da vontade, mas da razão. Logo, não se deve atribuir nenhuma ordem à caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O rei me fez entrar na adega onde mete o seu vinho; ordenou em mim a caridade.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, prioridade e posterioridade supõem relação com um princípio. Ora, a ordem inclui em si de certo modo, anterioridade e posterioridade. Por onde, é necessário que onde quer que haja um princípio haja também uma ordem. Ora, como já dissemos, o amor da caridade tem por objeto Deus, como princípio da felicidade, na participação da qual se funda a amizade de caridade. Por isso, é necessário atendermos a uma certa ordem, no que amamos com caridade, conforme a relação com o princípio primeiro desse amor, que é Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade tem por objeto o fim último, como tal o que não convém a nenhuma outra virtude, como já se disse. Ora, na ordem do apetite e da ação, o fim exerce a função de princípio, como do sobredito se colhe. Por onde, a caridade implica sobretudo relação com o princípio primeiro. Por isso, a ordem nela se considera sobretudo relativamente ao primeiro princípio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fim é próprio da potência cognoscitiva, por cuja operação o objeto conhecido está no sujeito conhecente. Ao passo que a caridade reside na potência afetiva, cuja operação consiste no tender da alma para as coisas mesmas. Ora, a ordem se manifesta principalmente nas próprias coisas, e delas deriva para o nosso conhecimento. Por onde, é mais própria da caridade que da fé; embora nesta também haja uma certa ordem, enquanto diz respeito principalmente a Deus, e secundariamente ao que a Deus se refere.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ordem é própria da razão, como ordenadora que ela é. A potência apetitiva pertence, como ordenada. E deste modo se estabelece a ordem na caridade.

Art. 2 - Se devemos amar mais a Deus que ao próximo.

O segundo discute-se assim. – Parece que não devemos amar mais a Deus que ao próximo.

1. – Pois, diz a Escritura: Aquele que não ama a seu irmão, a quem vê, como pode amar a Deus a quem não vê? Por onde, parece mais amável o mais visível, por ser a vista o princípio do amor, como diz

Aristóteles. Ora, Deus é menos visível que o próximo. Logo, também devemos ter menos caridade para com ele.

2. Demais. – A semelhança é a causa do amor, conforme aquilo da Escritura: Todo animal ama ao seu semelhante: Ora, maior é a semelhança nossa com o próximo do que com Deus. Logo, amamos com caridade mais ao próximo do que a Deus.

3. Demais. – Quem a caridade ama no próximo é Deus, como diz Agostinho. Ora, Deus não é maior em si mesmo do que no próximo. Logo, não devemos amá-lo mais em si mesmo do que no próximo; e portanto não devemos amar mais a Deus que ao próximo.

Mas, *em contrário* – Devemos amar mais aquilo por causa do que odiamos outros seres. Ora, devemos odiar ao próximo, por causa de Deus, quando nos afasta deste, conforme a Escritura. Se alguém vem a mim e não aborrece a seu pai e mãe e mulher e filhos e irmãos e irmãs, não pode ser meu discípulo.

SOLUÇÃO. – Toda amizade tem como objeto principal aquele que principalmente encerra o bem em cuja participação ela se funda. Assim a amizade política tem por objeto principal o chefe da república, do qual depende todo o bem da mesma; por isso, os cidadãos lhe devem sobretudo a fidelidade e a obediência. Ora, a amizade de caridade se funda na participação da felicidade, que consiste, essencialmente, em Deus como princípio primeiro; e dela deriva para todos os capazes da felicidade. Por onde devemos, principalmente e em máximo grau, amar a Deus com caridade. Pois, a ele o amamos como causa da felicidade; e, ao próximo, como quem lhe participa, conosco, da felicidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos pode um objeto ser causa de amor. - Primeiro como o que é a razão de amar. E deste modo o bem é causa de amor, porque, um ser é amado na razão direta do que tem de bom. - De outro modo, como via para adquirir o amor. E deste modo a vista é causa de amor, não por ser amável o visível, mas nos levar a vista ao amor. Por onde, o mais visível não é necessariamente o mais amável, mas, o que se nos ofereceu em primeiro lugar ao amor. E neste sentido é que fala o Apóstolo. Pois o próximo, por nos ser mais visível se nos apresenta primeiro ao amor; porque, como diz Gregório numa homilia, pelo que a, alma conhece aprende a amar o desconhecido. Por onde, quem não amar ao próximo pode ser acusado de também não amar a Deus; não porque o próximo seja mais digno. de ser amado, mas por se nos oferecer primeiro ao nosso amor. Deus, porém, é mais digno de amor por causa da sua maior bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A semelhança que temos com Deus é anterior a que temos com o próximo e causa desta. Pois, tornamo-nos semelhantes ao próximo por participarmos de Deus o que ele também participa. Por onde, em razão da semelhança, devemos amar mais a Deus que ao próximo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus, considerado na sua substância, é sempre o mesmo, esteja em que ser estiver; porque não fica diminuído por estar em algum. Mas nem por isso tem o próximo a bondade de Deus como ele mesmo a tem; pois Deus a tem essencialmente e o próximo, participativamente.

Art. 3 - Se o homem deve amar com caridade mais a Deus que a si mesmo.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o homem não deve amar com caridade mais a Deus que a si mesmo.

1. – Pois, como diz o Filósofo, os sentimentos de amizade que temos para com os outros vem dos que temos para conosco mesmo. Ora, a causa tem mais poder que o efeito. Logo, o homem tem maior

amizade para consigo mesmo do que para com qualquer outro ser; e portanto, deve amar-se mais a si mesmo que a Deus.

2. Demais. – Amamos o nosso bem próprio. Ora, a razão de amar é amada mais do que aquilo que por causa dela se ama, assim como são mais conhecidos os princípios que são a razão do conhecimento. Logo, o homem mais ama a si mesmo do que a qualquer outro objeto amável e, portanto, não ama a Deus mais que a si mesmo.

3. Demais – Quanto mais amamos a Deus tanto mais queremos gozá-lo. Ora, quanto mais queremos gozar de Deus, tanto mais nos amamos a nós mesmos, por ser ele o sumo bem que para nós mesmos podemos querer. Logo, o homem não deve amar com caridade mais a Deus que a si mesmo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Se não deves te amar por causa de ti mesmo, mas, por causa daquele que é o fim justíssimo do teu amor, que ninguém se encolerize se o amarmos por causa de Deus. Ora, a causa é de natureza mais perfeita que o efeito. Logo, devemos amar mais a Deus que a nós mesmos.

SOLUÇÃO. – De Deus podemos receber duas espécies de bens: o da natureza e o da graça. Na participação dos bens naturais, que Deus nos deu, funda-se o amor natural, pelo qual não somente o homem, na integridade da sua natureza, ama a Deus sobre todas as coisas, e mais que a si mesmo, mas também qualquer outra criatura, como as pedras ou outros, que não tem conhecimento a seu modo, isto é, com amor intelectual, racional, animal ou, pelo menos, natural. Porque toda parte ama naturalmente mais o bem comum do todo do que o seu bem particular próprio. E isso as obras o manifestam, pois toda parte tem inclinação principal para a ação geral em utilidade do todo. E o mesmo o mostram as virtudes políticas, que levam às vezes os cidadãos a despenderem os próprios bens e pessoas, pelo bem comum. Logo, e com maioria de razão, isso há de verificar-se na amizade de caridade, fundada na participação dos dons da graça. Portanto, o homem deve, com caridade, amar a Deus, bem comum de todos, mais que a si mesmo; pois a felicidade está em Deus como no princípio comum e fontal de todos os que dela podem participar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo se refere aos sentimentos de amizade relativos a outrem, em quem existe o bem, que é o objeto da amizade, de algum modo particular; e não, dos sentimentos de amizade para com outrem, em quem o referido bem existe na sua essência total.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A parte ama o bem do todo, por este lhe ser conveniente; mas, não pelo referir a si, mas ao contrário, por se referir ela ao bem do todo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É por amarmos a Deus com amor de concupiscência que queremos gozar de Deus. Ora, nós amamos mais a Deus com amor de amizade do que com amor de concupiscência; por ser o bem de Deus, em si mesmo, superior ao de que podemos participar, gozando-o. Por isso, absolutamente falando, amamos, com caridade, mais a Deus que a nós mesmos.

Art. 4 - Se o homem deve, com caridade, amar mais a si mesmo que ao próximo.

O quarto discute-se assim. – Parece que o homem não deve, com caridade, amar mais a si mesmo que ao próximo.

1. – Pois, o objeto principal da caridade é Deus como já se disse. Ora, às vezes, o próximo está mais unido a Deus que nós mesmos. Logo, devemos amá-la, então, mais que a nós mesmos.

2. Demais. – Evitamos mais o mal aquele a quem mais amamos. Ora, pela caridade, sofremos danos pelo nosso próximo, conforme aquilo da Escritura: Aquele que por amor do seu amigo não faz caso de passar por alguma perda é justo. Logo, o homem deve, com caridade, amar mais a outrem que a si mesmo.

3. Demais. – A Escritura diz, que a caridade não busca os seus próprios interesses. Ora, mais amamos aquilo de que mais buscamos o bem. Logo, ninguém se ama, com caridade, mais a si mesmo que ao próximo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amarás a teu próximo como a ti mesmo. Por onde, parece que o amor do homem para consigo mesmo é como que o exemplar do amor que tem para com outrem. Ora, o exemplar é anterior ao exemplado. Logo, o homem deve, com caridade, amar mais a si mesmo que ao próximo.

SOLUÇÃO. – No homem há duas naturezas - a espiritual e a corpórea. Ora, dizemos que ele se ama a si mesmo quando se ama na sua natureza espiritual, como já dissemos. E a esta luz, deve amar-se a si mesmo, depois de Deus, mais que a quem quer que seja. E isto é claro pela própria razão desse amor. Pois, conforme já dissemos, Deus é amado como o princípio do bem no qual se funda o amor de caridade. Ora, o homem se ama a si mesmo com caridade, pela razão de ser participante do referido bem; o próximo, porém, é amado por lhe ser associado nessa participação. Ora, a co-associação é razão do amor fundada numa certa união, relativamente a Deus. Por onde, assim como a unidade é mais forte que a união, assim o participar o homem do bem divino é mais forte razão de amar do que o associar-se outro com ele nessa participação. Portanto, o homem deve, com caridade, amar mais a si mesmo que ao próximo. E isto é sinal que não deve submeter-se a nenhum mal do pecado, que contrarie à participação da felicidade, para que livre o próximo do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O amor de caridade é susceptível de quantidade não só por parte do objeto que é Deus, mas também por parte do amante, que é aquele mesmo que tem a caridade; assim, também a quantidade de qualquer ação depende: de certo modo, do próprio sujeito. E portanto, embora o próximo mais unido com Deus seja melhor, como porém não é tão próximo ao que tem caridade, como este a si mesmo, não se segue devamos amar mais ao próximo que a nós mesmos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Devemos sofrer danos corpóreos pelo nosso amigo. E assim agindo, amamos mais a nós mesmos na ordem espiritual, pois isso constitui a perfeição da virtude, que é o bem do espírito. Mas o homem não deve, pecando, sofrer dano nos seus bens espirituais, para livrar o próximo do pecado, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo Agostinho, quando a Escritura diz - a caridade não busca os seus próprios interesses - isso significa que ela antepõe o geral ao particular. Pois, sempre o bem geral nos é mais amável que o nosso bem próprio, assim como também a parte mais ama o bem do todo, que o bem particular dela, como já dissemos.

Art. 5 - Se o homem deve amar ao próximo mais que ao próprio corpo.

O quinto discute-se assim. – Parece que o homem não deve amar mais ao próximo que ao próprio corpo.

1. – Pois, por próximo se lhe entende o corpo. Logo, se devemos amar ao próximo mais que ao nosso próprio corpo, devemos amar o corpo do próximo mais que o nosso.

2. Demais. – Devemos amar a nossa alma, mais que o próximo, como já se disse: Ora, o nosso próprio corpo é mais próximo à nossa alma do que o próximo. Logo, devemos amar o nosso próprio corpo mais que o próximo.

3. Demais. – Todos expõem o que menos amam para salvar o que mais amam. Ora, nem todos somos obrigados a expor o nosso próprio corpo, para a salvação do próximo, mas só o fazem os que são perfeitos, conforme aquilo da Escritura. Ninguém tem maior amor do que este de dar um a própria vida por seus amigos. Logo, o homem não é obrigado a amar mais o próximo do que o próprio corpo.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que devemos amar ao próximo mais que o nosso próprio corpo.

SOLUÇÃO. – Devemos amar mais, com caridade, aquilo que tem mais razão de ser desse modo amado, como já dissemos; Ora, a coassociação na participação plena da felicidade, que é a razão de amarmos ao próximo, é maior razão de amar, do que a participação da felicidade, com redundância, que é a razão de amarmos o nosso próprio corpo. E portanto, ao próximo, quanto à salvação da alma, devemos amar mais que ao nosso próprio corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo o Filósofo, cada ente é considerado como sendo o que é nele principal. Por isso, quando dizemos que o próximo deve ser mais amado que o nosso próprio corpo, isso se refere à alma, que é a parte principal dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nosso corpo esta mais unido à nossa alma do que o próximo, no referente à constituição da nossa natureza própria. Mas quanto à participação da felicidade, a alma do próximo está mais co-associada à nossa, do que mesmo o nosso próprio corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todo homem tem a obrigação de cuidar do próprio corpo; não, porém, da salvação do próximo, salvo talvez em caso de necessidade. - Portanto, a caridade não exige exponhamos o nosso próprio corpo pela salvação do próximo, senão em caso em que sejamos obrigados a tratar-lhe da salvação. E só por perfeição da caridade é que alguém se ofereceria para tal espontaneamente.

Art. 6 - Se devemos amar mais a um próximo que a outro.

O sexto discute-se assim. – Parece que não devemos amar mais a um próximo que a outro.

1. – Pois, diz Agostinho: Devemos amar igualmente a todos os homens. Mas, como não poder ser útil a todos, deves servir principalmente aqueles que te estão unidos, como que pela sorte, mais estreitamente, e conforme as circunstâncias de lugar, de tempo ou qualquer outra. Logo, não devemos amar a um próximo mais que outro.

2. Demais. – Quando a razão de amar a diversos é a mesma não deve haver desigualdade no amor. Ora, uma mesma razão temos de amar a todos os próximos, e é Deus, como claramente o expõe Agostinho. Logo, devemos amar igualmente a todos os próximos.

3. Demais. – Amar é querer bem a outrem, diz o Filósofo. Ora, devemos querer igualmente a todos os próximos o bem da vida eterna. Logo, devemos amá-los igualmente a todos.

Mas, *em contrário*. – Um próximo deve ser tanto mais amado, quanto mais gravemente pecar quem contrariar esse amor. Ora, peca mais gravemente quem contraria o amor de certos próximos do que quem contraria o de outros. Por isso a Escritura preceitua: O que amaldiçoar a seu pai ou a sua mãe morra de morte; o que não é preceituado aos que amaldiçoam os outros homens. Logo, devemos amar certos próximos mais que outros.

SOLUÇÃO. – Duas opiniões se emitiram relativamente a este assunto. Uns disseram que devemos amar igualmente a todos os próximos, com caridade, mas quanto ao afeto e não, quanto ao efeito externo. E consideram a ordem do amor como devendo ser entendida em dependência dos benefícios externos, que devemos fazer, mais, aos próximos que aos estranhos; e não, em dependência do afeto interior, que devemos ter igualmente para com todos, mesmo para com os inimigos.

Mas esta opinião é irracional. Pois, o afeto da caridade, inclinação da graça, não é menos ordenado que o apetite natural, inclinação da natureza; pois uma e outra inclinação precedem da sabedoria divina. Ora, vemos, na ordem da natureza, a inclinação natural proporcionarse ao ato ou ao movimento conveniente à natureza de cada ser. Assim, a terra tem maior inclinação da gravidade que a água, por lhe ser natural estar debaixo da água. Por onde e necessariamente, também a inclinação da graça, que é o afeto da caridade, há de proporcionar-se ao que devemos praticar externamente; de modo a termos mais intenso afeto de caridade para com os credores de maior beneficência nossa.

Portanto, devemos concluir, mesmo quanto ao afeto, devemos amar mais a um próximo que a outro. E a razão é que sendo os princípios do amor, Deus e quem ama, segundo a maior proximidade em relação a um desses princípios, há de necessariamente ser maior o afeto do amor. Pois, como já dissemos, em tudo o relativo a um princípio, a ordem há de depender da referência a esse principio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O amor pode ser desigual de dois modos. Ou relativamente ao bem que desejamos ao amigo e então amamos, com caridade, igualmente a todos os homens, por a todos desejarmos o mesmo bem genérico da felicidade eterna. - De outro modo, dizemos que o amor é maior por ser o seu ato mais intenso. E então não é necessário amemos igualmente a todos. Ou, devemos dizer, diferentemente, que podemos amar com desigualdade a certos, de dois modos. - Primeiro, por amarmos a uns e não, a outros, devendo conservar essa desigualdade nos benefícios, porque não podemos servir a todos. Mas tal desigualdade não deve existir na benevolência do amor. - Outra porém é a desigualdade do amor quando uns são mais amados que outros: Ora, Agostinho não pretende excluir esta desigualdade, mas a primeira, como é claro pelo que diz da beneficência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem todos os próximos mantêm a mesma relação com Deus; mas uns lhe são mais próximos, por terem maior bondade; e a esses devemos amar mais, com caridade, do que outros que lhe são menos chegados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à quantidade do amor, relativamente ao bem que desejamos aos amigos.

Art. 7 - Se devemos amar mais os melhores do que os mais chegados a nós.

O sétimo discute-se assim. – Parece devamos amar mais os melhores do que os mais chegados a nós.

1. – Pois, parece dever ser mais amado o que não tem nenhuma razão para ser odiado, do que aquilo que, por alguma, deve sê-lo. Assim como é mais branco o que não tem nenhuma mistura de preto. Ora, as pessoas que nos são chegadas devem, por alguma razão, ser odiadas, conforme a Escritura: e alguém vem a mim e não aborrece a seu pai, etc.; ora, os homens não devem, por nenhuma razão, ser odiados. Logo, parece que os melhores devem ser mais amados que os mais chegados a nós.

2. Demais. – Pela caridade o homem mais se assemelha a Deus. Ora, Deus mais ama quem é melhor. Logo, devemos, com caridade, amar mais quem é melhor do que o mais chegado a nós.

3. Demais. – O que está mais intimamente unido ao fundamento mesmo da amizade deve ser mais amado, conforme as várias espécies dela. Pois, pela amizade natural amamos mais os que nos são mais chegados por natureza, como, os pais ou os filhos. Ora, a amizade de caridade se funda na participação da felicidade, que mais participam os melhores que os mais chegados a nós. Logo, devemos amar, com caridade, mais os melhores que os mais chegados a nós.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura. E se alguém não tem cuidado dos seus e, principalmente, dos de sua casa, esse negou a fé e é pior que um infiel.

SOLUÇÃO. – Todo ato deve ser proporcionado ao objeto e ao agente; mas, do objeto tira a sua espécie e, da virtude do agente, o modo da sua intensidade. Assim também o movimento se especifica pelo termo a que se dirige; mas, a intensidade da sua rapidez provém da disposição do móvel e da virtude do motor. Assim, pois, o amor se especifica pelo seu objeto, sendo-lhe a intensidade proveniente do próprio agente. Ora, o objeto do amor de caridade é Deus, e o homem é o amante. - Logo, a diversidade específica do amor de caridade que devemos ter para com o próximo, há de ser referida a Deus, de modo a querermos, com caridade, maior bem aquele que está mais unido com Deus. Porque, embora o bem que a caridade quer para todos - a felicidade eterna - seja essencialmente único, tem contudo graus diversos, conforme os modos diversos de ser participada a felicidade. E é próprio da caridade querer conservar a justiça de Deus e esta exige que os melhores participem mais da felicidade. E isto especifica o amor, pois, são tantas as diversas espécies de amor quantos os bens diversos que desejamos aos que amamos. - Quanto à intensidade dele, deve ser considerada com referência a quem ama. E assim, aos que nos são mais chegados, amamos com afeto mais intenso, quanto ao bem, relativamente ao qual os amamos, do que aos melhores, relativamente a um maior bem.

Mas há ainda, nesta questão, outra diferença a que devemos atender. Pois, certos próximos nos são chegados por origem natural, da qual não podem divorciar-se, pelos tornar ela o que são. Ora, a bondade da virtude, pela qual nos aproximamos de Deus, pode ter maior ou menor proximidade, pode aumentar e diminuir, como do sobredito se colhe. Portanto posso, com caridade, querer seja a pessoa, que me é chegada, melhor que outra, e assim possa chegar a um maior grau de felicidade.

Mas há, outro modo pelo qual amamos mais, com caridade, os que nos são mais chegados, pois, os amamos de muitos modos. Para com aqueles, porém, que não nos são chegados, só temos a amizade de caridade. Ao contrário, para com aqueles que nô-lo são, dedicamos certas outras amizades, conforme o modo pelo qual nos são chegados. Ora, o bem, no qual se funda qualquer outra amizade honesta, ordenando-se, como para o fim, ao bem no qual se funda a caridade, há de esta, consequentemente, imperar o ato de qualquer outra amizade, assim como a arte cujo objeto é o fim rege a relativa aos meios. Por onde, a caridade pode nos ordenar amemos alguém, por ser nosso consanguíneo ou chegado a nós, por ser concidadão ou por qualquer outro desses motivos lícitos, ordenado ao fim da caridade. E assim, tanto pela caridade lícita como pela imperada, amamos mais, e de muitos modos, os mais chegados a nós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se nos ordena que odiemos os nossos próximos pelo fato mesmo de o serem, mas só por nos impedirem de nos unirmos a Deus. E por aí não nos são próximos, mas inimigos, conforme a Escritura: Os inimigos do homem são os seus mesmos domésticos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade faz o homem asemelhar-se a Deus proporcionalmente, de modo que esteja para o que lhe é próprio, como Deus para o que lho é. Pois, podemos, com caridade, querer certas coisas, que nos convêm, que, contudo Deus não quer por não lhe convir querê-la, como já estabelecemos, quando tratamos da bondade da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não somente é elícito o ato de amor da caridade relativamente ao objeto, mas também quanto ao amante, como já se disse. Donde se conclui ser o mais chegado a nós mais amado.

Art. 8 - Se devemos amar mais aquele que nos é mais chegado pela origem carnal.

O oitavo discute-se assim. – Parece que não devemos amar mais aquele que nos é mais chegado pela origem carnal.

1. – Pois, diz a Escritura: O homem amável no trato será mais amigo do que um irmão. E Valério Máximo diz, que o vínculo da amizade é fortíssimo e de nenhum modo inferior aos laços do sangue. Pois, é mui certo e sabido de todos que estes são obra fortuita da sorte do nascimento; aquele é contraído pela vontade livre, fundado no juízo sólido de cada um. Logo, não devemos amar os que nos são chegados pelo sangue mais que os outros.

2. Demais. – Diz Ambrósio: Não vos amo, a vós que gerei para o Evangelho, menos do que se os tivesse como filhos carnais: pois, a natureza, no amar, não é mais diligente que a graça. Certamente devemos amar mais aos que consideramos como havendo de existir perpetuamente conosco, do que aqueles que só nesta vida conosco conviverão. Logo, os que nos são chegados pelo sangue não devemos amá-los mais do que os que nô-lo são de qualquer outro modo.

3. Demais. – O amor se prova por obras, diz Gregório. Ora, há certos para com os quais devemos provar, por obras, o nosso amor, mais do que para com os chegados pelo sangue; assim como, num exército, devemos amar mais ao chefe que ao pai. Logo, os que nos são chegados pelo sangue não são os que mais devemos amar.

Mas, *em contrário*, um dos preceitos do Decálogo ordena especialmente que honremos os pais, como se vê na Escritura. Logo, os que nos são chegados por origem carnal devemos amá-los mais especialmente.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, devemos amar mais, com caridade, os que nos são mais chegados, quer por serem mais intensamente amados, quer por serem amados por maior número de razões. Ora, a intensidade do amor depende da união entre amante e amado. Portanto, o amor que devotamos a pessoas diversas deve ser medido pelas razões diversas da união; de modo que cada um seja amado mais pela razão que funda a união por causa da qual é amado. E ulteriormente, um amor tem para com outro a mesma relação que uma, com outra união.

Por onde, devemos dizer que a amizade aos que nos são chegados pelo sangue se funda na união da origem natural; a dos concidadãos, na comunhão civil; a amizade dos companheiros de armas, na comunhão bélica. Portanto, no que pertence à natureza, devemos amar mais os que nos são consanguíneos; no pertencente à convivência social, os concidadãos: e, no concernente à guerra, os companheiros de armas. Por isso, o Filósofo diz, que a cada relação devemos atribuir o que lhe é próprio e conveniente. E é assim que se faz ordinariamente: convidamos os parentes as solenidades do

casamento, e ainda somos obrigados, acima de tudo, a garantir a subsistência dos pais e a honrálos. E o mesmo se dá em outros casos.

E assim também, se compararmos as uniões umas com as outras, vemos que a união fundada na origem natural é a principal e a mais estável, por se fundar no pertencente à substância mesmo dela. Ao passo que as outras uniões são supervenientes e podem desvanecerse. Por onde, a amizade pelos nossos consanguíneos é mais estável; mas as outras amizades podem ser mais fortes conforme ao que cada uma tem de próprio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A amizade pelos companheiros é contraída por eleição própria nossa. Por isso, nos atos dependentes da nossa eleição, essa amizade prepondera sobre a dos consanguíneos, de modo que combinamos mais com eles pelos nossos atos. Mas a amizade pelos consanguíneos é mais estável, como tendo existência mais natural e prevalecendo, no atinente à natureza. Por isso, somos mais obrigados a provê-los com o necessário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ambrósio se refere ao amor quanto aos benefícios advenientes da participação da graça, isto é, da educação dos costumes. E a esta luz, devemos cuidar, antes, dos nossos filhos espirituais, que geramos espiritualmente, do que dos filhos pelo corpo, que estamos mais obrigados a prover com subsídios materiais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ser o chefe do exército mais obedecido, na guerra, que o pai, não prova seja este, absolutamente falando, menos amado. Mas é, relativamente, menos amado, isto é, no referente ao amor fundado na comunhão bélica.

Art. 9 - Se devemos amar com caridade, mais aos filhos que aos pais.

O nono discute-se assim. – Parece que devemos amar, com caridade, mais aos filhos que os pais.

1. – Pois, devemos amar mais a quem mais devemos beneficiar. Ora, devemos beneficiar mais aos filhos que aos pais, conforme a Escritura: Não são os filhos os que devem entesourar para os pais, mas os pais, para os filhos. Logo, devemos amar mais os filhos que os pais.

2. Demais. – A graça aperfeiçoa a natureza. Ora, naturalmente os pais, amam mais aos filhos do que são amados por eles, como diz o Filósofo. Logo, devemos amar mais aos filhos que aos pais.

3. Demais. – Pela caridade o nosso afeto. Mais se assemelha ao de Deus. Ora, Deus ama seus filhos, mais do que é amado por eles. Logo, também nós devemos amar aos filhos mais que aos pais.

Mas, *em contrário*, Ambrósio diz: Em primeiro lugar devemos amar a Deus; em segundo, aos pais; em terceiro, aos filhos e, depois, aos criados.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, os graus do amor podem ser considerados à dupla luz. Primeiro, relativamente ao objeto. E por aqui, devemos amar mais o que é mais essencialmente bom e mais semelhante a Deus. E assim, devemos amar mais ao pais do que aos filhos, por amarmos aqueles como sendo o nosso princípio e, portanto, bom, de maneira mais eminente e mais semelhante a Deus. De outro modo, considerase o grau do amor relativamente ao amante. E então, amamos mais ao que nos é mais chegado. Por onde, devemos amar mais aos filhos, que aos pais, como diz o Filósofo. Primeiro, pelos amarem os pais aos filhos como parte deles; ao passo que o pai não é parte do filho. Portanto, o amor paterno para com o filho é mais semelhante ao amor para conosco mesmos. Segundo, por conhecerem os pais melhor os filhos, que inversamente. Terceiro, por o filho, sendo parte do pai, ser-lhe

mais chegado, do que o pai ao filho, em relação ao qual exerce a função de princípio. Quarto, por os pais amarem mais longamente; pois, o pai ama ao filho desde que ele existe; ao passo que o filho começa a amar ao pai só depois de decorrido algum tempo. Ora, o amor, quanto mais longo mais forte é, conforme aquilo da Escritura. Não deixes o amigo antigo, porque o novo não será semelhante a ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao princípio é devida a sujeição, a reverência e a honra; ao efeito, porém, cabe receber, proporcionalmente, a influência e a providência do princípio. Por isso, os filhos devem, sobretudo, honrar aos pais; e dos filhos devem os pais cuidar, sobretudo, em velar sobre eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pai ama naturalmente mais ao filho, por causa da afinidade com ele; mas o filho ama naturalmente mais ao pai por ser este um bem mais eminente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, Deus nos ama para nossa utilidade e para a sua honra. Ora, como o pai mantém com o filho a relação de princípio, como Deus, é pertinente que os filhos lhe tributem maior honra; e que os pais cuidem em lhes prover às necessidades. Embora, em artigo de necessidade, o filho tenha a suma obrigação de prover às necessidade paternas, por causa dos benefícios recebidos.

Art. 10 - Se devemos, amar mais à mãe que ao pai.

O décimo discute-se assim. – Parece que devemos amar mais à mãe que ao pai.

1. – Pois como diz o Filósofo, a fêmea é a que dá o corpo, na geração. Ora a alma não a recebemos do pai, mas de Deus, por criação, conforme já se estabeleceu, na primeira parte. Logo, recebemos mais da mãe, que do pai e portanto, devemos amar mais aquela que a este.

2. Demais. – Devemos amar mais a quem é mais amante. Ora, a mãe ama ao filho, mais que o pai; pois, como diz o Filósofo as mães são mais amantes dos filhos, por ser a geração mais laboriosa para as mães e elas saberem, mais que os pais, que os filhos são delas, Logo, devemos amar mais à mãe que ao pai.

3. Demais. – Devemos devotar maior afeto de amor a quem trabalhou mais por nós, conforme aquilo da Escritura: Saudai a Maria, a qual trabalhou muito entre vós. Ora, a mãe trabalha, na geração e na educação, mais que o pai; donde o dizer a Escritura: Não te esqueças dos gemidos de tua mãe. Logo, devemos amar mais à mãe que ao pai.

Mas, *em contrário*, Jerónimo diz: Depois de Deus, Pai de todos, devemos amar o pai; e a seguir, refere-se à mãe.

SOLUÇÃO. – O sentido implicado nessas comparações deve ser interpretado, em si mesmo, de modo a entendermos ser pergunta: se o pai, como tal deve ser mais amado do que a mãe, como tal. Pois, em todos os casos como esses, pode haver tanta diferença de virtude e de malícia, a ponto de a amizade desaparecer ou diminuir, no dizer do Filósofo. E portanto, como diz Ambrósio, os bons criados devem ser preferidas aos maus filhos, Mas, considerada a questão em si mesma, devemos amar mais ao pai que à mãe. Pois, a esta e aquele amamos como os princípios da nossa origem natural. Pois o pai realiza a noção de princípio de maneira mais excelente que a mãe, por ser principio ao modo de agente ao passo que a mãe o é, a modo de paciente e matéria. Logo, absolutamente falando, devemos amar mais ao pai.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na geração humana a mãe ministra a matéria informe do corpo, que se forma pela virtude formativa existente no sémen paterno. E embora esta virtude não possa criar a alma racional, contudo, dispõe a matéria corpórea para receber essa forma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor pelo qual se ama ao amante tem fundamento diverso; pois, a amizade com que o amamos é diversa da com que amamos os progenitores. Ora, agora tratamos da amizade devida ao pai e à mãe, como progenitores.

Donde se deduz claramente a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 11 – Se devemos amar mais a mulher que o pai e a mãe.

O undécimo discute-se assim. – Parece que devemos amar mais a mulher que o pai e a mãe.

1. - Pois, ninguém troca uma coisa senão por outra que mais ama. Ora, a Escritura diz que, por causa da mulher, deixará o homem a seu pai e a sua mãe. Logo, devemos amar mais à mulher que ao pai e à mãe.

2. Demais. – O Apóstolo diz os maridos devem amar às suas mulheres como a si mesmos. Ora, devemos amar a nós mesmos mais que aos pais. Logo, também, mais que aos pais, devemos amar à mulher.

3. Demais. – É maior o amor fundado em várias razões de amar. Ora, a amizade pela mulher se funda em várias razões; pois, como diz o Filósofo, essa amizade é considerada como útil deleitável e virtuosa, se os cônjuges forem virtuosos. Logo, o amor pela mulher deve ser maior que o pelos pais.

Mas, *em contrário*, o homem deve amar à sua mulher como à sua própria carne. Ora, devemos amar menos o nosso corpo do que o próximo, como já se disse. E dentre os próximos, devemos amar mais os pais. Logo, devemos amálos mais que à mulher.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o grau do amor pode ser considerado relativamente à ideia do bem e à união com o amante. - Assim, quanto à ideia do bem, objeto do amor, devemos amar mais aos pais que à mulher porque são amados pela razão de serem princípio e um bem mais eminente. - Quanto porém, à ideia de união, devemos amar mais à mulher, porque ela se une ao homem de modo a formar com ele uma só carne, conforme aquilo da Escritura. Assim, já não são dous, mas uma sócarne. Por isso, a mulher é amada mais intensamente, mas devemos manifestar maior reverência aos pais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é de todos os modos que deixamos o pai e a mãe por causa da mulher; pois, em certos casos, devemos prestar maior assistência aos pais do que à mulher. Mas, quanto à união da cópula carnal e da coabitação, unimo-nos à mulher, deixando de parte os pais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pelas palavras do Apóstolo não devemos entender deva o homem amar a mulher do mesmo modo que a si próprio; mas, que, o amor por nós mesmos é a razão do que temos de amar a mulher que conosco está unida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a amizade paterna se funda em muitas razões de amor. E a certos respeitos, isto é, quanto à ideia do bem, preponderam sobre as razões em que se funda o amor pela mulher; embora estas preponderem quanto à ideia da união.

RESPOSTA À QUARTA. – Também nesse lugar citado não se deve entender o como de modo a implicar igualdade, mas a razão do amor. Pois, o homem ama à sua mulher, principalmente, pela razão da união carnal.

Art. 12 - Se devemos amar mais o benfeitor que o beneficiado.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que o homem deve amar mais o benfeitor que o beneficiado.

1. – Pois, diz Agostinho: Não há nenhum estimulo maior ao amor do que prevenir em amar; e é muito dura a alma que, além de não querer dedicar amor, não quer retribuí-lo. Ora, os benfeitores nos previnem pelo benefício da caridade. Logo, devemos amá-los por excelência.

2. Demais. – Tanto mais devemos amar a outrem, quanto mais gravemente pecarmos se deixarmos de o amar ou agirmos contra ele. Ora, peca mais gravemente quem não ama o benfeitor, ou age contra ele, do que se deixar de amar quem até então lhe foi benfeitor. Logo, devemos amar mais aos benfeitores do que aqueles a quem fizemos benefícios.

3. Demais. – Entre todos os objetos do nosso amor, Deus é o que mais devemos amar; e depois dele, o pai, como diz Jerônimo: Ora, esses dois seres são os nossos maiores benfeitores. Logo, ao benfeitor é que devemos mais amar.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: parece que os benfeitores amam mais aos beneficiados do que inversamente.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, podemos amar uma coisa mais que outra, de dois modos: ou por ser, por natureza, um bem mais excelente; ou, em razão de maior união.

Do primeiro modo, amamos mais o benfeitor, porque, sendo ele o princípio do bem do beneficiado, é por natureza um bem mais excelente, como acima se disse do pai.

Ora, do segundo modo, amamos mais aos beneficiados, como o Filósofo prova, por quatro razões. - Primeiro, porque o beneficiado é como que obra do benfeitor, donde o costume de dizer-se de um indivíduo: Este é feitura daquele. Ora, naturalmente cada um ama a sua obra; assim, vemos que os poetas amam os seus poemas. E isto porque cada qual ama o seu ser e a sua vida, que se manifestam sobretudo, pelo agir. - Segundo, porque cada qual naturalmente ama aquilo em que descobre o seu bem. Ora, o benfeitor tem algum bem seu no beneficiado, e inversamente; mas, o benfeitor considera no beneficiado o seu em honesto; e o beneficiado, no benfeitor, o seu bem útil. Ora, o bem honesto é considerado mais deleitável do que o bem útil, quer por ser mais estável, pois, a utilidade desaparece rapidamente, e o prazer da memória não é como o que temos com a coisa presente: quer também pelos conservarmos os bens honestos, com maior prazer, o que as utilidades provenientes dos outros. - Terceiro, porque ao amante pertence agir, pois, quer e faz o bem para o amado; ao amado, porém, pertence receber o bem. Logo, amar é próprio de quem é mais excelente. E por isso, é próprio do benfeitor amar mais. - Quarto, porque é mais difícil fazer benefícios do que recebê-los. Ora, mais amamos aquilo em que mais trabalhamos; ao contrário, o que obtemos com facilidade de certo modo desprezamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O benfeitor é quem estimula o beneficiado a amá-lo. Ao passo que o benfeitor, para amar ao beneficiado, não precisa ser estimulado por este, pois é movido por si mesmo. Ora, o existente por si mesmo tem prioridade sobre o existente por outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O beneficiado é que deve, sobretudo, amar ao benfeitor; e portanto, o que a isso contraria tem natureza de maior pecado. Mas o amor do benfeitor para com o beneficiado é mais espontâneo, e, portanto, tem maior presteza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também Deus nos ama a nós mais que nós a ele; e os pais amam aos filhos mais do que são deles amados. Mas isso não importa que amemos a quaisquer beneficiados mais que a quaisquer benfeitores. Pois, os benfeitores de quem recebemos os máximos benefícios, isto é, Deus e os pais, nós os preferimos aqueles a que fizemos menores benefícios.

Art. 13 - Se a ordem da caridade subsiste na pátria.

O décimo terceiro discute-se assim. – Parece que a ordem da caridade não subsiste na pátria.

1. – Pois, diz Agostinho: A caridade perfeita consiste em amarmos mais os bens maiores e, menos, os menores, Ora, na pátria, a caridade será perfeita. Logo, amaremos lá, mais, ao melhor que nós ou ao que nos for chegado.

2. Demais. – Amamos mais aquele a quem maior bem queremos. Ora, quem está na pátria quer maior bem ao que já o tem mais; do contrário a sua vontade não se conformaria em tudo com a vontade divina. Porque, na pátria, goza ele maior bem quem for melhor. Logo, nela, cada um amará o que for melhor e, portanto, mais a outrem, que a si mesmo, e mais a um estranho que a um parente.

3. Demais. – Na pátria, Deus será a razão total de amar, pois, então, se cumprirá aquilo da Escritura: Para que Deus seja tudo em todos. Logo, mais amado será quem estiver mais próximo de Deus. E portanto, cada um amará mais o que for melhor e ao estranho mais que o parente.

Mas, *em contrário*, a glória não destrói, mas aperfeiçoa a natureza. Ora, a ordem da caridade, supra-estabelecida, procede da natureza mesma; pois, todos os seres se amam a si mesmos mais que aos outros. Logo, a referida ordem da caridade subsistirá na pátria.

SOLUÇÃO. – A ordem da caridade, no concernente ao amor de Deus sobre todas as coisas, há de necessariamente subsistir na pátria. E isto se dará, de modo perfeito, quando o homem gozar perfeitamente de Deus. Mas, quanto a ordem que regula a cada um, mas suas relações, com os outros, é necessário distinguir. Porque, como já dissemos, podemos distinguir os graus do amor, ou pelos diferentes bens que desejamos, ou pela intensidade dele. Pelo primeiro modo, amamos mais os melhores que nós e menos, os menos bons. Pois, cada bemaventurado quer que os outros tenham o que lhes é devido pela divina justiça, por causa da perfeita conformidade da vontade humana com a divina. E nem, então, será tempo de ganhar, pelo mérito, maior prêmio, como se dá nesta vida, em que podemos desejar melhor virtude e melhor prêmio; pois, na pátria, a nossa vontade se fixará no determinado por Deus. Do segundo modo, porém, nós nos amaremos a nós mesmos mais que o próximo, ainda o melhor que nós; pois a intensidade do ato de amor provém do sujeito amante, como já dissemos. E por isso, Deus também confere a cada um de nós o dom da caridade, para, primeiro, ordenarmos para ele a nossa mente, o que constitui o amor de nós mesmos; e segundo, para querermos que os outros se ordenem para Deus, ou, que essa ordem opere conforme o seu modo devido.

Quanto à ordem dos próximos, um para com os outros, amaremos, absolutamente falando, com amor de caridade, o melhor que nós. Pois, toda a vida da bem-aventurança consiste no ordenar-se da mente para Deus. Por onde, toda a ordem do amor dos bem-aventurados será observada relativamente a Deus, de modo a cada um amar mais e ter como lhe sendo mais chegado o que estiver mais próximo de

Deus. Cessará, então, a Providência, imprescindível nesta vida, e que nos obriga a prover, mais que a outro, ao que nos for mais chegado em virtude de alguma necessidade. Por cuja razão, nesta vida, pela inclinação mesma da caridade mais o que nos é mais chegado, e quem devemos consagrar maior afeto da caridade. Poderá dar-se, porém, que, no céu, amemos quem nos for chegado, por muitas razões, pois, da alma do bemaventurado não desaparecerão as causas honestas do amor. Contudo, a todas essas razões sobrelevará incomparavelmente a razão de amar fundada na proximidade de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quanto aos que nos são chegados, a objeção deve ser concedida. Mas, quanto a nós mesmos, havemos de nos amar mais que aos outros, e tanto mais quanto mais perfeita for a caridade. Porque a perfeição desta ordena o homem perfeitamente para Deus, o que implica o amor de si próprio, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe relativamente à ordem do amor, quanto ao grau do bem que queremos ao amado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cada um terá em Deus a razão total de amar, por ser ele o bem total do homem. Dado porém por impossível que Deus não fosse o bem do homem, não teríamos razão de amá-lo. E, portanto na ordem do amor, é necessário que, depois de Deus, o homem se ame sobretudo a si mesmo.

Questão 27: Do principal ato de caridade que é o amor.

Em seguida devemos tratar do ato da caridade. E primeiro, do ato principal de caridade, que é o amor. Segundo dos outros atos ou efeitos consequentes.

Na primeira questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se é mais próprio da caridade amar ou ser amado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que é mais próprio da caridade ser amado que amar.

1. – Pois, os melhores tem maior caridade. Ora, os melhores devem ser mais amados. Logo, mais próprio da caridade é o ser amado.

2. Demais. – O que existe mais frequentemente parece ser mais conveniente à natureza e, por consequência, melhor. Ora, como diz o Filósofo, são muito mais os que querem ser amados do que os que querem amar, sendo por isso muitos os amantes da adulação. Logo, melhor é ser amado que amar e, por conseguinte, mais conveniente à caridade.

3. Demais. – Uma causa tem maior plenitude de ser do que o efeito. Ora, por serem amados os homens amam; pois, no dizer de Agostinho, nenhum estimulo para amar é maior do que prevenir, amando. Logo, a caridade consiste mais em ser amado do que amar.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo; a amizade consiste mais em amar do que em ser amado. Ora, a caridade é uma espécie de amizade. Logo, insiste mais em amar que ser amado.

SOLUÇÃO. – Amar é próprio da caridade, como tal. Pois, sendo uma virtude, essencialmente se inclina para o seu ato próprio. Ora, o ato próprio de caridade do amado é amar e não ser amado; pois, ser amado lhe cabe segundo uma ideia geral do bem, enquanto outrem é movido pelo ato da caridade, ao bem que naquele descobre. Por onde é claro, que à caridade é mais próprio amar que ser amado. Porque a um ser lhe convém mais o que lhe convém: essencial e substancialmente, do que o que lhe convém mediante outro ser. E disto há dupla prova. A primeira esta em os amigos serem mais louvados por amarem que por serem amados; e por isso, não amando e sendo amados, são objeto de vitupério. Segundo, por as mães mais amantes preferirem amar a serem amadas; pois, como diz o Filosofo, certas confiam os filhos a uma ama, e amam, seguramente sem buscarem retribuição do amor, não sendo possível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os melhores, como tais, são mais dignos de amor. Mas por terem caridade mais perfeita, sao mais amantes; proporcionalmente, porém, ao amado. Pois, o melhor não ama, ao que lhe é inferior, menos do que este o merece; ao contrário, o menos bom, não chega a amar ao melhor o quanto ele merece.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o Filósofo no mesmo lugar, os homens querem ser amados na medida mesma em que querem ser honrados. Ora, assim como a honra é prestada a alguém como testemunho do bem que nele é honrado, assim o amarmos a outrem é prova de que há nele algum bem, pois só o bem é amável. Assim, pois, os homens buscam ser amados e honrados por uma causa ulterior, isto é, para manifestar o bem existente no amado. Os que tem caridade, porém, querem o amar, em si mesmo, quase sendo este o bem da caridade, assim como qualquer ato de virtude é o bem dessa virtude. Por onde, é mais pertinente à caridade querer amar que querer ser amado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos amam por serem amados, não que o ser amado seja o fim do amar, mas a via conducente a amar.

Art. 2 - Se amar, enquanto ato de caridade, difere da benevolência.

O segundo discute-se assim. – Parece que amar, enquanto ato de caridade, não difere da benevolência.

1 – Pois, como diz o Filósofo, amar é querer bem a alguém. Ora, isto é benevolência. Logo, o ato de caridade em nada difere da benevolência.

2. Demais. – O ato depende do mesmo sujeito a que pertence o hábito. Ora, o sujeito do hábito da caridade é a potência da vontade, como já se disse. Logo, também o ato de caridade é um ato da vontade. Ora, este ato não pode tender senão para o bem, como a benevolência. Portanto, o ato de caridade não difere da benevolência.

3. Demais – O Filósofo estabelece cinco condições para haver amizade. A primeira é querermos bem ao amigo; a segunda, que lhe queiramos a existência e a vida; a terceira, convivermos com ele; a quarta, elegermos as mesmas coisas que ele; a quinta, sofrermos e gozarmos com ele. Ora, as duas primeiras condições pertencem à benevolência. Logo, o primeiro ato de caridade é a benevolência.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que a benevolência não é amizade nem amor, mas é o principio da amizade. Ora, a caridade é amizade, como já dissemos. Logo, a benevolência não é o mesmo que o amor, ato da caridade.

SOLUÇÃO. – Chama-se propriamente benevolência ao ato da vontade pelo qual queremos bem a outrem. Ora, esse ato de vontade difere do amor atual, tanto do existente no apetite sensitivo, como do existente no apetite intelectual, que é a vontade. - Pois, o amor existente no apetite sensitivo é uma paixão. Ora, toda paixão inclina com um certo ímpeto para o seu objeto. A paixão do amor, porém, é próprio não surgir subitamente, mas nascer da contemplação assídua do objeto amado. Por isso, o Filósofo, mostrando a diferença entre a benevolência e o amor-paixão, diz, que na benevolência não há expansão e apetite, isto é, nenhuma inclinação impetuosa, mas só pelo juízo da razão é que queremos bem a outrem. Semelhantemente, esse amor resulta de uma certa convivência, ao passo que a benevolência nasce, às vezes, repentinamente, como quando ao vermos dois pugilistas em luta, querermos que um vença o outro.- O amor, porém, cuja sede é o apetite intelectivo, também difere da benevolência. Pois, implica uma certa união fundada no afeto do amante para com o amado, enquanto considera a este como, de certo modo, unido a si ou a si pertencente, e por isso, move-se para ele. Ao passo que a benevolência é um ato simples da vontade, pelo qual queremos algum bem a outrem mesmo sem pressupor a predita união afetuosa com ele. Assim, pois, o amor, enquanto ato da caridade, inclui por certo a benevolência; mas a dileção ou amor acrescenta a união do afeto. E por isso o Filósofo diz, no mesmo lugar, que a benevolência é o princípio da amizade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo, no mesmo lugar, define o amar, sem incluir na definição a essência total desse ato, senão só algo de pertencente à essência, por onde se manifesta sobretudo o ato de amar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor é ato da vontade tendente para o bem; mas implicando uma certa união com o amado, o que a benevolência não implica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os elementos que o Filósofo enumera, no lugar citado, constituem a amizade, enquanto procedentes do amor que temos por nós mesmos, conforme aí mesmo o diz. De modo que façamos tudo quanto ele enumera, para com o amigo, como se fosse outro eu; o que se inclui na supradita união do afeto.

Art. 3 - Se Deus deve ser amado, com caridade, por causa dele mesmo e não, por causa de outro ser.

O terceiro discute-se assim. – Parece que Deus deve ser amado com caridade, não por causa dele mesmo, mas por causa de outro ser.

1. – Pois, diz Gregório: Pelo que conhece, a alma aprende a amar o desconhecido. E chama desconhecido aos objetos inteligíveis e às coisas divinas; conhecido, ao sensível. Logo, Deus deve ser amado por causa de outro ser.

2. Demais. – O amor resulta do conhecimento. Ora, Deus é conhecido mediante outros seres, conforme aquilo da Escritura: As coisas de Deus invisíveis se veem, consideradas pelas obras que foram feitas. Logo, é amado por causa de outro ser e não por si mesmo.

3. Demais. – A esperança gera a caridade, como diz a glosa. E também o temor introduz a caridade, no dizer de Agostinho. Ora, a esperança tem a expectativa de alcançar algo de Deus; por seu lado, o temor procura evitar alguma pena que Deus pode infligir. Logo, parece que Deus deve ser amado por causa de algum bem esperado ou por algum mal temido. Portanto, não deve ser amado por si mesmo.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: fruir é unir-se, por amor, a um objeto, em si mesmo considerado. Ora, devemos fruir de Deus, como no mesmo lugar diz Agostinho. Logo, devemos amar a Deus por si mesmo.

SOLUÇÃO. – A expressão - por causa implica uma relação causal. Ora, há quatro gêneros de causas: a final, a formal, a eficiente e a material, à qual reduz também a disposição material, causa não absoluta, mas relativamente. E segundo esses quatro gêneros de causas, dizemos que uma coisa deve ser amada por causa de outra. Pelo gênero da causa final, como quando amamos um remédio por causa da saúde. Pelo da causa formal, quando amamos alguém por causa da virtude, isto é, por ser bom formalmente, por causa da virtude, e por consequência amável. Pela causa eficiente, quando amamos certos por serem filhos de um determinado pai. E quanto à disposição, que se reduz ao gênero da causa material, dizemos que amamos uma coisa por causa daquilo que nos dispõe ao amor dela. Assim, por causa de certos benefícios recebidos, embora, depois de termos começado a amar, amemos o amigo, não por causa desses benefícios mas por causa da sua virtude.

Ora, dos três primeiros modos não amamos a Deus por causa de outro ser, mas por causa dele mesmo. Pois, ele não se ordena a nenhum outro ser, como para o fim, mas ao contrário, é o fim último de todos os seres. Nem, para ser bom, é informado por nenhum outro ser; mas a sua substância é a sua bondade, pela qual e exemplarmente todos os seres são bons. Nem por fim, a sua bondade lhe advém de outro ser, senão dele, para todos os outros. - Mas, do quarto modo, Deus pode ser amado por causa de outras causas; pois, por meio de certos outros, nos dispomos a progredir no amor de Deus; Por exemplo, pelos benefícios dele recebidos, ou pelos prêmios esperados, ou ainda pelas penas que, por ele, buscamos evitar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dito - pelo que conhece, a alma aprende a amar o desconhecido - não significa que os objetos conhecidos sejam a razão de amarmos os desconhecidos a modo de causa formal, final ou eficiente; mas, que assim, o homem se dispõe a amar o desconhecido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por certo que alcançamos o conhecimento de Deus por meio de outros seres; mas depois de já o conhecermos, não o conhecemos por outros, mas por si mesmo, conforme aquilo da Escritura: Não é já sobre o teu dito que nós cremos nele; mas é porque nós mesmos o ouvimos e porque sabemos ser este verdadeiramente o Salvador do mundo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança e o temor conduzem à caridade a modo de uma certa disposição, como do sobredito se colhe.

Art. 4 - Se Deus pode ser imediatamente amado nesta vida.

O quarto discute-se assim – Parece que Deus não pode ser imediatamente amado nesta vida.

1. – Pois, o desconhecido não pode ser amado, como diz Agostinho. Ora, nós não conhecemos Deus imediatamente nesta vida, porque agora o vemos como por um espelho, em enigmas, como diz a Escritura. Logo, também não o amamos imediatamente.

2. Demais. – Quem não pode o menos não pode o mais. Ora, amar a Deus é mais que conhecê-lo pois, o que está unido ao Senhor, pelo amor, é um mesmo espírito com ele. Ora, o homem não pode conhecer a Deus imediatamente. Logo e muito menos, amá-lo.

3. Demais. – O homem separa-se de Deus pelo pecado, conforme aquilo da Escritura: As vossas iniquidades são as que fizeram uma separação entre vós e o vosso Deus. Ora, o pecado esta antes na vontade que no intelecto. Logo, o homem pode amar a Deus imediatamente, mas menos, do que imediatamente conhecê-lo.

Mas, *em contrário*, o conhecimento mediato de Deus é chamado enigmático e desaparecerá na pátria, como se vê na Escritura. Ora, a caridade não desaparecerá, conforme no mesmo lugar se lê. Logo, a caridade da via nos une diretamente a Deus.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o ato da virtude cognoscitiva torna-se completo por estar o objeto conhecido no sujeito conhecente: ao passo que completo se torna o ato da virtude apetitiva pelo inclinar-se do apetite ao seu objeto. Por onde e necessariamente, o movimento da potência apetitiva há de tender para o objeto tal como ele é na sua natureza mesma; ao passo que o ato da potência cognoscitiva se consuma ao modo do sujeito conhecente. Ora, a ordem das coisas em si mesmas é tal, que Deus, em si mesmo, é cognoscível e amável, por ser a verdade e a bondade essenciais, pelas quais conhecemos e amamos os outros seres. Mas, nascendo dos sentidos o nosso conhecimento, nós conhecemos em primeiro lugar o que nos está mais próximo dele; e o último termo do nosso conhecimento é o que está em máximo grau deles afastado. Assim sendo, devemos concluir que o amor, enquanto ato da potência apetitiva, tende, mesmo na condição da vida presente, primariamente, para Deus, dele derivando para os outros seres; e portanto, a caridade ama a Deus imediatamente e, aos outros seres, mediante Deus. O contrário porém se dá com o conhecimento, porque conhecemos Deus por meio dos outros seres, como a causa pelo efeito; ou por meio de eminência ou de negação, conforme claramente o ensina Dionísio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora não possa o desconhecido ser amado, isso não implica seja a ordem do amor a mesma do conhecimento. Pois, o amor é o termo do conhecimento.

Portanto, quando acaba este, isto é, na coisa mesma, conhecida mediante outra, logo pode começar o amor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor de Deus sendo algo de maior que o conhecimento do mesmo, sobretudo nesta vida, pressupõe esse conhecimento. E como o conhecimento não termina nas coisas criadas, mas, por elas, tende para outro termo, neste começa o amor, do qual deriva para outros seres. E realiza assim uma como circulação, pela qual o conhecimento, começando pelas criaturas, tende para Deus; e o amor, começando em Deus, como do fim último, deriva para as criaturas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A caridade nos livra de nos separarmos de Deus, separação que é consequência do pecado; mas disso não nos livra só o conhecimento. Por onde, é a caridade que, amando à alma, imediatamente une com Deus, pelo vínculo da união espiritual.

Art. 5 - Se Deus pode ser totalmente amado.

O quinto discute-se assim. – Parece que Deus não pode ser totalmente amado.

1. – Pois, o amor resulta do conhecimento. Ora, Deus não pode ser totalmente conhecido por nós, porque então o compreendemos. Logo, não pode ser totalmente amado por nós.

2. Demais. – O amor é uma união, como está claro em Dionísio. Ora, o coração do homem não pode unir-se totalmente com Deus, porque Deus é maior que o nosso coração, como diz a Escritura. Logo, Deus não pode ser totalmente amado.

3. Demais. – Deus ama-se totalmente a si mesmo. Logo, se for também totalmente amado por outrem, esse amá-lo-á tanto quanto ele se ama a si mesmo, o que é inadmissível. Logo, Deus não pode ser totalmente amado por nenhuma escritura.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração.

SOLUÇÃO. – Entendendo-se o amor como um meio entre o amante e o amado, a questão se Deus pode ser totalmente amado, pode ser compreendida em tríplice sentido. - Num sentido tal que o modo se refira totalmente ao ser amado. E então Deus deve ser totalmente amado, porque o homem deve amar tudo o concernente a Deus. - Noutro sentido pode a questão ser entendida de modo que a totalidade se refira ao amante. E assim, ainda Deus deve ser totalmente amado, porque o homem deve amá-la com todas as suas forças e deve ordenar ao amor de Deus tudo o que tem, conforme aquilo da Escritura: Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração. - Num terceiro sentido a questão pode ser entendida quanto à relação entre o amante e a causa amada, de maneira que o modo do amante seja adequado ao da causa amada. O que não pode se dar, no caso vertente. Pois, sendo qualquer ser amável na medida em que é bom, Deus, tendo uma bondade infinita, é infinitamente amável. E nenhuma criatura pode amá-la infinitamente, porque toda virtude da criatura, natural ou infusa, é finita.

Donde se deduzem claramente as **RESPOSTAS AS OBJEÇÕES** – Pois, as três primeiras, fundadas neste terceiro sentido, são procedentes. - E a ultima é procedente, fundada no segundo sentido.

Art. 6 - Se deve haver algum modo no amor divino.

O sexto discute-se assim. – Parece que deve haver algum modo no amor divino.

1. – Pois, a essência do bem consiste no modo, na espécie e na ordem, como se vê claramente em Agostinho. Ora, o amor de Deus é o que há de melhor no homem, segundo aquilo do Apóstolo: Sobre tudo isto revesti-vos da caridade. Logo, deve haver modo no amor divino.

2. Demais. – Agostinho diz: Dize-me, peço-te, qual é o modo no amar. Pois, temo não me inflame, mais ou menos do que o necessário, no desejo e no amor do meu Senhor. Ora, buscaria em vão o modo, se nenhum houvesse no amor divino. Logo, há nesse amor algum modo.

3. Demais. – Como diz Agostinho, o modo é o que a medida própria de cada ser lhe determina. Ora, a medida da vontade humana, como a da ação exterior, é a razão. Logo, assim como o efeito exterior da caridade deve ter um modo estabelecido pela razão, conforme aquilo da Escritura - o vosso culto racional - assim também o amor interno de Deus deve ter modo.

Mas, *em contrário*, Bernardo diz, a causa de amar a Deus é Deus; o modo é amá-lo sem modo.

SOLUÇÃO. – Como resulta claro do lugar citado de Agostinho, o modo implica uma certa determinação de medida. Ora, essa determinação se encontra tanto na medida como no medido, mas de maneiras diversas. Na medida, essencialmente, porque ela, por essência, determina e impõe o modo às outras causas. Nas coisas medidas a medida existe de outra maneira, isto é, enquanto elas se lhe subordinam. Logo, na medida não se pode conceber nenhuma falta de modo; mas no medido não há modo, se não estiver subordinado, quer por deficiência, quer por excesso, à medida.

Ora, de todos os objetos de desejo e de ação, a medida é o fim; pois a razão própria do que desejamos e fazemos deve ser fundada no fim, como claramente o diz o Filósofo. Logo, o fim, em si mesmo, tem modo; os meios, porém, o tem enquanto proporcionados ao fim. Pois onde, como diz o Filósofo, o desejo do fim, em todas as artes, não tem fim nem limite; mais há um limite nos meios, Assim, o médico não impõe nenhum limite à saúde, mas se esforça pela tornar perfeita; impõem-no porém ao remédio, pela dar totalmente, senão só o necessário à recuperação da saúde; e se o remédio excedesse essa finalidade, ou não a alcançasse, seria sem modo.

Ora, o fim de todos os atos humanos e afetos é o amor de Deus, que nos leva, por excelência, a alcançar o fim último, como já dissemos. Logo, não se pode admitir modo, no amor de Deus, como em coisa medida, de maneira que seja susceptível de mais e de menos; mas sim, como o modo existe na medida, em que não pode haver excesso, mas, quanto mais subordinado à regra, tanto melhor será. Portanto, quanto mais amado for Deus, tanto mais perfeito será o amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O existente por si tem prioridade sobre o existente por outro. Por onde, a bondade da medida, que tem modo por si mesma, tem prioridade sobre a do medido, que tem modo mediato. E assim também a caridade, que tem modo como medida, tem preeminência sobre as outras virtudes, que tem modo como medidas que são.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No mesmo lugar Agostinho acrescenta, que o modo de amar a Deus é amá-lo de todo o coração, isto é, amá-lo o quanto podemos. Ora, este é o modo próprio da medida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esse afeto, cujo objeto depende do juízo da razão, deve ser medido por esta. Ora, Deus, objeto do amor divino, excede o juízo da razão; logo, pela exceder, não pode ser medido por ela. Mas, o mesmo não se dá com o ato interior de caridade e com os atos externos. Pois, o ato interior

de caridade tem natureza de fim, porque o bem último do homem consiste em a sua alma unir-se a Deus, conforme aquilo da Escritura: Para mim é bom unir-me a Deus. Ao passo que os atos exteriores tem natureza de meios. E portanto devem ser comensurados tanto pela caridade como pela razão.

Art. 7 - Se é mais meritório amar o inimigo que o amigo.

O sétimo discute-se assim. – Parece mais meritório amar o inimigo que o amigo.

1. - Pois, diz a Escritura. Se vós não amais senão os que vós amam, que recompensa haveis de ter? Logo, amar ao amigo não merece recompensa; mas, amar aos inimigos, sim, como no mesmo lugar se diz. Portanto, é mais meritório amar aos inimigos, que aos amigos.

2. Demais. – Um ato é tanto mais meritório quanto maior é a caridade donde procede. Ora, amar os inimigos é próprio dos filhos perfeitos de Deus, como diz. Agostinho; ao passo que mesmo a caridade imperfeita pode amar o amigo. Logo, há maior mérito em amar o inimigo que o amigo.

3. Demais. – Quanto o bem custa mais parece que há maior mérito, pois cada um receberá a sua recompensa particular segundo o seu trabalho, como diz a Escritura. Ora, precisamos fazer mais esforço para amar o inimigo do que para amar o amigo, por ser mais difícil. Logo, parece que amar o inimigo é mais meritório que amar o amigo.

Mas, *em contrário*, o melhor é mais meritório. Mas é melhor amar o amigo, por ser melhor amar ao melhor; ora, o amigo, que ama, é melhor que o inimigo, que odeia. Logo, amar ao amigo é mais meritório que amar o inimigo.

SOLUÇÃO. – A razão de amar ao próximo, com caridade, se funda em Deus, como já dissemos. Logo, quando se indaga se é melhor ou mais meritório amar o amigo ou o inimigo, o amor de um e o de outro são susceptíveis de dupla relação: uma concernente ao próximo amado; outra, à razão de ser amado. Ora, pela primeira relação, o amor do amigo tem preeminência sobre a do inimigo, por ser o amigo melhor e nos ser mais chegado; portanto, é matéria mais própria do amor e, por isso, o ato de amor que a tem como objeto, é melhor. Logo, o contrário é pior; pois, é pior odiar o amigo que o inimigo.

Pela segunda, porém, o amor ao inimigo tem preeminência, por duas razões. - A primeira é que a razão de amarmos ao amigo pode ser outra que não Deus; ao passo que só Deus pode ser a razão de amarmos ao inimigo. A segunda é que, pressuposto seja tanto um como outro amado por amor de Deus, mais forte se manifesta o amor de Deus, quando torna a alma humana capaz de atingir objetos mais elevados, isto é, de chegar até ao amor dos inimigos; assim como a virtude do fogo se manifesta tanto mais forte quanto maior for o número de objetos em que difunde o seu calor. E também tanto mais forte se mostra o amor divino quanto mais nós, por causa dele, fizermos coisas mais difíceis; assim como a virtude do fogo é tanto mais forte quanto mais pode queimar matéria menos combustível.

Mas assim como um mesmo fogo age sobre o que lhe está próximo mais fortemente do que sobre um objeto remoto, assim também, a caridade mais fervorosamente ama os que nos são chegados do que os que nos são afastados. E neste ponto, o amor dos amigos, em si considerados, é mais fervoroso e melhor que o dos inimigos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras do Senhor devem entender-se em sentido próprio. Pois, o amor dos amigos não tem recompensa, junto de Deus, quando são amados somente por serem amigos. E isto se dá quando os amamos de modo que não amamos os inimigos. E porém meritório o amor dos amigos se forem amados por causa de Deus e não só por serem amigos.

Às outras objeções são **CLARAS AS RESPOSTAS**, pelo que fica dito. - Pois, as duas seguintes procedem fundadas na razão de amar. - E a última, fundada nos que são amados.

Art. 8 - Se é mais meritório amar ao próximo que a Deus.

O oitavo discute-se assim. – Parece mais meritório amar ao próximo que a Deus.

1. – Pois, parece mais meritório o que o Apóstolo sobretudo prefere. Ora, o Apóstolo prefere o amor do próximo ao de Deus, conforme o diz: - Eu desejara ser anátema por Cristo, por amor de meus irmãos, Logo, é mais meritório amar ao próximo que a Deus.

2. Demais. – De certo modo parece menos meritório amar ao amigo, como se disse. Ora, Deus é o amigo por excelência, ele que foi o primeiro que nos amou a nós, como diz a Escritura. Logo, amar a Deus parece menos meritório.

3. Demais. – O mais difícil é mais virtuoso e meritório, pois a virtude versa sobre a dificuldade e o bem como diz Aristóteles. Ora, é mais fácil amar a Deus, que o próximo, quer por todos os seres naturalmente amarem a Deus, quer por não haver em Deus nada que não seja digno de ser amado - o que não se dá com o próximo. Logo, é mais meritório amar ao próximo, que a Deus.

Mas, *em contrário*, o que faz com que uma coisa seja o que é, é essa coisa mesma de maneira mais eminente. Ora, o amor do próximo não é meritório, senão por ser amado por causa de Deus. Logo, o amor de Deus é mais meritório que o do próximo.

SOLUÇÂO. – A comparação do amor do próximo com o de Deus pode ser entendida de duplo modo. - De um, considerando-se um e outro amor separadamente. E então nenhuma dúvida há que o amor de Deus não seja mais meritório; pois, em si mesmo, é devida recompensa a esse amor, porque a última recompensa é o gozo de Deus, para o qual tende o movimento do amor divino. Por isso ao amante de Deus é prometida, na Escritura, uma recompensa: aquele que me ama, será amado de meu Pai e me manifestarei a ele. De outro modo, essa comparação pode ser entendida de modo que o amor de Deus seja considerado no sentido em que só Deus é amado; e o amor do próximo, no sentido em que ele seja amado por causa de Deus, E assim, o amor do próximo inclui o de Deus; mas o de Deus não inclui o do próximo. Por onde, a comparação se faz entre o amor perfeito de Deus, que abrange também o do próximo, e um amor de Deus insuficiente e imperfeito; pois, nós temos de Deus este mandamento. Que o que ama a Deus, ame também a seu irmão. E neste sentido, o amor do próximo tem preeminência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo uma exposição da Glosa, o Apóstolo, quando em estado de graça, não desejava separar-se de Cristo, por amor de seus irmãos; mas o desejava, quando no estado de infidelidade. Por onde, nesse ponto, não deve ser imitado. Ou podemos dizer, segundo Crisóstomo, que essas palavras não significam amasse o Apóstolo mais ao próximo, que a Deus; mas que amava a Deus mais que a si mesmo. Queria assim ser privado por algum tempo do gozo divino, que é próprio ao amor de si, para buscar, no próximo, a honra divina, o que é próprio ao amor de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor do amigo é às vezes menos meritório só por ser o amigo amado como tal; e portanto, afasta-se da verdadeira essência do amor de caridade, que é Deus. Logo, o ser Deus amado, por si mesmo não diminui o mérito; antes, constitui a essência total deste.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A bondade constitui a essência do mérito e da virtude, mais que a dificuldade. Por onde, não é necessário seja tudo o que é mais difícil mais meritório; mas, sim, que seja mais difícil de modo a também ser melhor.

Questão 28: Da alegria.

Em seguida devemos tratar dos efeitos resultantes do ato principal, que é o amor. E primeiro, dos efeitos internos. Segundo, dos externos.

No primeiro ponto, há três questões a serem consideradas. Primeiro, da alegria. Segundo, da paz. Terceiro, da misericórdia.

Na primeira questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a alegria é um efeito da caridade em nós.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a alegria não é efeito da caridade em nós.

1. – Pois, da ausência da coisa amada resulta antes a tristeza que a alegria. Ora, Deus, que amamos com caridade, está ausente de nós, enquanto vivemos nesta vida; pois, enquanto estamos no corpo, vivemos ausentes do Senhor, como diz a Escritura. Logo, a caridade não nos causa, mais a tristeza que a alegria.

2. Demais. – Pela caridade, sobretudo merecemos a bem-aventurança. Ora, entre as condições pelas quais merecemos a bem-aventurança está o pranto, próprio da tristeza, conforme a Escritura: Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados, Logo, é efeito da caridade antes a tristeza, que a alegria.

3. Demais. – A caridade é uma virtude distinta da esperança, como do sobredito resulta. Ora, a alegria é causada pela esperança, conforme aquilo da Escritura: Na esperança, alegres. Logo, não é causada pela caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A caridade de Deus esta derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Ora, a alegria é causada em nós pelo Espírito Santo, conforme a Escritura: O reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça e paz e gozo no Espírito Santo. Logo, a caridade é causa de alegria.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos das paixões, do amor procede a alegria e a tristeza, mas de modo contrário. Pois, a alegria é causada pelo amor, quer por causa da presença do bem amado, quer porque no bem amado mesmo existe e é conservado o bem próprio dele. E este segundo amor é o que constitui por excelência o amor de benevolência, que leva anos alegrarmos com o amigo próspero, embora ausente. Ao contrário, porém, do amor resulta a tristeza, quer pela ausência do amado, ou porque o amado, a quem queremos o bem, está dele privado, ou é de qualquer modo deprimido. Ora, a caridade é o amor de Deus, cujo bem é imutável, porque ele é a sua bondade mesma. E por isso mesmo que é amado, está no amante por um nobilíssimo efeito seu, conforme aquilo da Escritura: Aquele que permanece na caridade permanece em Deus e Deus nele. Logo, a alegria espiritual que temos relativamente a Deus é causada pela caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Enquanto estamos no corpo, somos considerados como vivendo ausentes do Senhor, por comparação com a presença que o manifesta a certos, por uma espécie de visão. Por isso, o Apóstolo acrescenta, no mesmo lugar: Porque andamos por fé, e não na visão. Mas, ele está presente aos que o amam, mesmo nesta vida, habitando neles pela graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pranto, que merece a bem-aventurança, refere-se aquilo que é a ela contrário. Por onde, a mesma razão que leva a caridade a causar esse pranto, produz a alegria espiritual

que tem Deus como objeto; pois, pela mesma razão por que gozamos de um bem, contristamo-nos com o que lhe é contrário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De dois modos podemos ter alegria espiritual fundada em Deus: gozando do bem divino em si mesmo considerado; ou gozando-o enquanto participado por nós. A primeira alegria é a melhor e procede principalmente da caridade. Mas, a segunda procede também da esperança, que nos dá a expectativa da fruição do bem divino; embora também essa fruição, perfeita ou imperfeita, seja obtida conforme a medida da caridade.

Art. 2 - Se a alegria espiritual, causada pela caridade, pode ser mesclada de tristeza.

O segundo discute-se assim. – Parece que a alegria espiritual, causada pela caridade, pode ser mesclada de tristeza.

1. – Pois, é próprio da caridade folgar com os bens do próximo, conforme a Escritura: A caridade não folga com a injustiça, mas folga com a verdade. Ora, esta alegria pode mesclarse de tristeza, no dizer do Apóstolo: Alegrai-vos com os que se alegram, chora com os que choram. Logo, a alegria espiritual da caridade pode mesclar-se de tristeza.

2. Demais. – A penitência, diz Gregório, consiste em chorarmos os males cometidos e não praticarmos de novo atos que devamos lamentar. Ora, não há verdadeira penitência sem caridade. Logo, a alegria da caridade pode mesclar-se de tristeza.

3. Demais. – A caridade nos leva a desejarmos estar com Cristo, conforme ao Apóstolo: Tendo desejo de ser desatado da carne, e estar com Cristo, Ora, esse desejo produz em nós uma certa tristeza, como o diz a Escritura: Ai de mim, que o meu desterro se prolongou. Logo, a alegria da caridade pode mesclar-se de tristeza.

Mas, *em contrário*, a alegria da caridade consiste em alegrar-se com a sabedoria divina. Ora, essa alegria não vai de mistura com a tristeza, conforme aquilo da Escritura: A sua conversação nada tem de desagradável. Logo, a alegria da caridade não pode mesclar-se de tristeza.

SOLUÇÃO. – A caridade causa uma dupla alegria, relativamente a Deus, como já dissemos. - Uma principal e própria da caridade, que nos leva a nos alegrar com o bem divino em si mesmo considerado. E essa alegria da caridade não pode mesclar-se de tristeza, como também não pode ir de mistura com o mal o bem com que ela se alegra. Por isso o Apóstolo diz: Alegrai-vos incessantemente no Senhor. Outra alegria da caridade é a pela qual nos alegramos com o bem divino enquanto participado por nós. Ora, essa participação pode ser impedida por alguma contrariedade. E por aí a caridade pode mesclar-se de tristeza, quando nos entristecemos com o que contraria à nossa participação do bem divino, ou a do próximo, a que amamos como a nós mesmos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As lágrimas do próximo só podem provir de algum mal. Ora, todo mal implica falta na participação do sumo bem. Por onde, a caridade nos faz condoermo-nos com o próximo, na medida em que estão impedidos de participar do bem divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As iniquidades são as que fazem uma separação entre nós e Deus, como diz a Escritura. Por onde, a razão de nos condoermos por causa dos nossos pecados passados, ou mesmo pelos dos outros, é esses pecados nos impedirem a participação do bem divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora no miserável desterro desta vida participemos, de certo modo, do bem divino, pelo conhecimento e pelo amor, essa miséria contudo, impede a participação perfeita desse bem, tal como se dará na pátria. Por onde, essa tristeza mesma que nos leva a chorar, por causa da dilação da glória, constitui um impedimento à participação do bem divino.

Art. 3 - Se a nossa alegria espiritual, causada pela caridade, pode ser completa.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a nossa alegria espiritual causada pela caridade não pode ser completa.

1. – Pois, quanto maior for a alegria que sentirmos por causa de Deus, tanto mais completa ela será em nós. Ora, nunca poderemos nos alegrar tanto, por causa de Deus, quanto ele é digno; porque sempre a sua bondade, que é infinita, excede a alegria do ser criado, que é finita. Logo, a nossa alegria, por causa de Deus, não pode ser completa.

2. Demais. – O que já é completo não pode ser maior. Ora, a alegria, mesmo a dos bem aventurados, pode ser maior, porque a de um é maior que a de outro. Logo, a alegria por causa de Deus não pode ser completa, na criatura.

3. Demais. – A compreensão não é senão a plenitude do conhecimento. Ora, assim como a potência cognoscitiva da criatura é finita, assim também a sua potência apetitiva. E como Deus não pode ser compreendido por nenhuma criatura, resulta a alegria de nenhuma, por causa de Deus, pode ser completa.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz aos discípulos: Para que o meu gozo fique em vós, e para que o vosso gozo seja completo.

SOLUÇÃO. – A plenitude da alegria pode ser entendida de dois modos. - De um modo, relativamente ao objeto com que nos alegramos; isto é, que nos alegremos com ele tanto quanto ele é digno dessa alegria. E assim só é completa a alegria que Deus tem consigo mesmo; porque sendo infinita é condigna da sua infinita bondade; ao passo que a alegria e quer criatura há de por força ser finita. - Doutro modo pode-se entender a plenitude da alegria relativamente a quem a tem. Ora, a alegria está para o desejo, como o repouso, para o movimento, como já dissemos quando tratamos das paixões. Ora, o repouso é completo quando nada mais resta do movimento. Logo, também a alegria é completa quando nada mais resta a desejar. Mas enquanto estamos neste mundo, não cessa em nós o movimento do desejo, porque ainda resta que nos aproximemos mais de Deus pela graça, como do sobredito resulta. Quando porém já tivermos chegado à beatitude perfeita, nada mais restará para desejar; porque então haverá o gozo completo de Deus, na qual o homem obterá tudo quanto desejar relativamente a outros bens, conforme aquilo da Escritura; O que enche de bens o teu desejo, E então há de aquietar-se não só o desejo de Deus, mas qualquer outro. E por isso a alegria dos bem-aventurados será perfeitamente completa. E mesmo supercompleta, porque obterão mais do que o que são capazes de desejar. Pois, como diz o Apóstolo, nem jamais veio ao coração do homem o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. E é isto mesmo que diz o Evangelista: No seio vos meterão uma boa medida e bem cheia. Como porém nenhuma criatura é capaz da alegria, por causa de Deus, que lhe seja condigna, daí resulta que o homem não é capaz de comportar essa alegria absolutamente completa; mas, antes, entra nela, conforme a Escritura Entra no gozo de teu Senhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe, quanto à plenitude da alegria concernente ao objeto com que nos alegramos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Alcançada a beatitude, cada um terá atingido o termo que lhe foi prefixado pela predestinação divina, nem restará nenhum outro termo a atingir; embora, alcançado o termo, um chegue a maior proximidade de Deus e outro, a menor. Por onde, a alegria de cada um, como sujeito dela, será completa, porque os desejos se lhe aquietarão completamente. Será, porém maior a de um que a de outro, conforme a participação mais completa da beatitude divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A compreensão implica a plenitude do conhecimento relativamente ao objeto conhecido, de modo que seja conhecido tanto quanto pode sê-lo. Mas o conhecimento também é susceptível de plenitude por parte do sujeito que conhece, como já o dissemos também a propósito da alegria. Por isso, o Apóstolo diz: Somos cheios do conhecimento da sua vontade, em toda a sabedoria e inteligência espiritual.

Art. 4 - Se a alegria é uma virtude.

O quarto discute-se assim. – Parece que a alegria é uma virtude.

1. – Pois, o vício é contrário à virtude. Ora, a tristeza é considerada um vício, como claramente o mostra a acédia e a inveja. Logo, também a alegria deve ser considerada virtude.

2. Demais. – Como o amor e a esperança são paixões, cujo objeto é o bem; assim também a alegria. Ora, o amor e a esperança são considerados virtudes. Logo, também virtude deve ser considerada a alegria.

3. Demais. – Os preceitos da lei são relativos aos atos das virtudes. Ora, é nos ordenado alegrarmo-nos em Deus, conforme aquilo da Escritura. Alegrai-vos incessantemente no Senhor. Logo, a alegria é uma virtude.

Mas, *em contrário*, a alegria não está enumerada entre as virtudes teologais, nem entre as morais, nem entre as intelectuais, como do sobre dito se colhe.

SOLUÇÃO. – A virtude, como já dissemos, é um hábito operativo: e portanto tem, por essência, inclinação para o ato. Ora, de um mesmo hábito podem provir vários atos da mesma ordem relacionados e de modo a resultar do outro. E como os atos posteriores não procedem do hábito da virtude senão mediante um ato anterior, daí vem que a virtude não recebe a sua definição nem a sua denominação senão de um ato anterior, embora também outros atos resultem dela. Ora, é manifesto, pelo que já dissemos das paixões que o amor é a primeira afeição da potência apetitiva, da qual resulta também o desejo e a alegria. Por onde, o hábito da virtude que inclina a amar inclina também a desejar o bem amado e a alegrar-se com a posse dele. Mas - como entre esses atos o amor é o primeiro, daí resulta que a virtude não recebe a sua denominação da alegria, nem do desejo, mas, do amor, e se chama caridade. Assim, pois, a alegria não é uma virtude distinta da caridade, mas, um ato ou efeito da caridade. E, por isso, o Apóstolo a enumera entre os frutos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A tristeza, vício, é causada pelo amor desordenado de nós mesmos, que não é um vício especial, mas uma como raiz geral de todos, segundo já dissemos. Por isso é mister se considerem como vícios especiais, certas tristezas particulares, porque não derivam de nenhum vício especial, mas de um geral. Mas, o amor de Deus é considerado uma virtude especial, à qual se reduz a alegria, conforme dissemos, como ato próprio dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança, como a alegria, resulta do amor; mas a esperança acrescenta, pelo seu objeto, a ideia especial - a de um bem árduo, mas possível de ser alcançado; e por isso é considerada uma virtude especial. Ao passo que a alegria concernente ao objeto não acrescenta nenhuma ideia especial, além do amor, que possa causar uma virtude especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O preceito da lei sobre a alegria foi dado, considerando-a ato de caridade, embora não seja o primeiro ato desta.

Questão 29: Da paz.

Em seguida devemos tratar da paz.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a paz é o mesmo que a concórdia.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a paz é o mesmo que a concórdia.

1. – Pois, como diz Agostinho, a paz dos homens é a concórdia ordenada. Ora, o de que agora se trata é da paz dos homens. Logo, a paz é o mesmo que a concórdia.

2. Demais. – A concórdia é uma união das vontades. Ora, a essência da paz consiste nessa união; pois, como diz Dionísio a paz une a todos e produz a concórdia. Logo, a paz é o mesmo que a concórdia.

3. Demais. – Coisas que tem o mesmo contrário são idênticas. Ora um mesmo contrário - a dissenção - se opõe à concórdia e à paz; donde o dizer a Escritura· Não é Deus de dissensão, senão de paz. Logo, a paz é o mesmo que a concórdia.

Mas, *em contrário*, pode haver concórdia de certos ímpios, no mal. Ora, para os ímpios não há paz, diz a Escritura. Logo, a paz não é o mesmo que a concórdia.

SOLUÇÃO. – A paz inclui a concórdia e lhe acrescenta algo. Logo, onde há paz há concórdia, mas nem sempre há concórdia onde há paz, se tomarmos este nome no seu sentido próprio. Pois, a concórdia, no sentido próprio, é sempre relativa a outrem; pois, ela faz as vontades de diversos corações convirem num mesmo consenso. Mas também pode se dar que a vontade de um mesmo homem tenda para objetos diversos; e isto, de dois modos. De um modo, quanto às diversas potências apetitivas assim, o apetite ensitivo muitas vezes busca o contrário do apetite racional, conforme aquilo da Escritura: A carne deseja contra o espírito. De outro modo, quando uma mesma potência apetitiva tende para diversos objetos desejáveis, que não podem ser obtidos simultaneamente. E portanto, há de necessariamente haver contrariedade entre os movimentos do apetite. Ora, unir esses movimentos pertence essencialmente à paz pois o homem ainda não tem o coração pacificado, enquanto, embora já tenha algo do que quer, ainda lhe resta a vontade de outra coisa, que não pode ter simultaneamente com a que já tem. Ora, operar essa união não pertence essencialmente à concórdia. Por onde, a concórdia implica a união dos diversos apetites dos que desejam; ao passo que a paz, além dessa união, implica também a união dos apetites de um mesmo homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho, no lugar citado, refere-se à paz entre um homem e outro. E a essa paz chama concórdia, não qualquer, mas, ordenada; isto é, enquanto que um homem concorda com outro relativamente ao que convém a ambos. Pois, se um concorda com outro, não por espontânea vontade, mas quase coagido pelo temor de um mal iminente, essa concórdia não é verdadeiramente paz, porque a ordem entre os que concordam não é observada, mas antes, é perturbada por uma causa que veio trazer o temor. E por isso Agostinho disse antes, que a paz é a tranquilidade da ordem, cuja tranquilidade consiste em todos os apetites sensitivos de um mesmo homem estarem em quietação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se um homem estiver de acordo com outro relativamente a um mesmo objeto, nem por isso o seu acordo implica união completa, se não estiverem também em mútuo consenso todos os movimentos apetitivos do mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À paz se opõe dupla dissensão: a de um homem para consigo mesmo, e a para com outro. Ora, à concórdia se opõe só esta segunda espécie de dissensão.

Art. 2 - Se todos os seres desejam a paz.

O segundo discute-se assim. – Parece que nem todos os seres desejam a paz.

1. – Pois, a paz, segundo Dionísio, opera a união, dos consensos, Ora, em seres sem conhecimento, o consenso não é susceptível de união. Logo, não podem desejar tal paz.

2. Demais. – Um apetite não pode tender simultaneamente para termos contrários. Ora, muitos desejam a guerra e a dissensão. Logo, nem todos desejam a paz.

3. Demais. – Só o bem é desejável. Ora, há uma certa paz que parece má; do contrário o Senhor não dirá: Não vim trazer a paz. Logo, nem todos os seres desejam a paz.

4. Demais. – O que todos os seres desejam é o sumo bem, que é o fim último. Ora, tal fim não é a paz, pois, nós a temos, mesmo, nas condições da vida atual; do contrário, o Senhor teria ordenado em vão: Guardai paz entre vós. Logo, nem todos os seres desejam a paz.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que todos os seres desejam a paz. E o mesmo também diz Dionísio.

SOLUÇÃO. – Por isso mesmo que desejamos uma coisa havemos de desejar a consecução dela; e portanto a remoção dos obstáculos capazes de impedi-la. Ora, a consecução de um bem desejado pode ser impedida por um apetite contrário nosso ou de outrem, e ambos esses obstáculos a paz os elimina como já dissemos. Logo e necessariamente todos os seres que desejam hão de desejar a paz, por todos esses desejarem alcançar tranquilamente e sem impedimentos o que desejam; ora, nisso consiste essencialmente a paz, que Agostinho define a tranquilidade da ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A paz implica a união não só do apetite intelectual ou racional e do animal, que são susceptíveis de consenso, mas também, do apetite natural. E por isso, Dionísio diz, que a paz é operativa do consenso e da co-naturalidade; implicando o consenso a união dos apetites procedentes do conhecimento, e a co-naturalidade, a dos apetites naturais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mesmo os que procuram a guerra e as dissensões não desejam senão a paz, que consideram não possuir. Pois, como dissemos, não há paz quando concordamos com alguém, contrariando ao que mais queremos. Por isso, os homens procuram romper essa concórdia, onde há falta de paz, guerreando, afim de conseguirem uma paz em que nada lhes contrarie à vontade. Por onde, todos os que guerreiam procuram, com a guerra, alcançar uma paz mais perfeita do que a anteriormente possuída.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paz consiste na quietação e na união do apetite. Ora, assim como o apetite pode buscar o bem real ou o aparente, assim também a paz pode ser verdadeira, e aparente. A verdadeira não pode existir sem o apetite do verdadeiro bem; porque todo mal, embora, de algum modo, pareça bem, e possa, por isso, aquietar o apetite, encerra contudo, muitas deficiências, que trazem o apetite inquieto e perturbado. Por isso paz verdadeira não pode ser senão a fundada no bem e a dos bons. Donde o ser a paz dos maus aparente e não verdadeira; e de aí o dizer a Escritura: Vivendo em grande guerra de ignorância, chamam paz a tantos e tão grande males.

RESPOSTA À QUARTA. – A verdadeira paz não podendo fundar-se senão no bem; e assim como possuirmos o verdadeiro bem de dois modos - perfeita e imperfeitamente, assim também dupla é a

verdadeira paz. - Uma, perfeita, consistente no gozo perfeito do sumo bem, pelo qual todos os apetites se unem na quietude da união. E este é o fim último da criatura racional, conforme aquilo da Escritura. O que estabeleceu a paz nos seus limita. - Outra é a paz imperfeita, possuída neste mundo; porque embora a tendência principal da alma descanse em Deus, há contudo, certos obstáculos internos e externos, que perturbam essa paz.

Art. 3 - Se a paz é um efeito próprio da caridade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a paz não é um efeito próprio da caridade.

1. – Pois, não podemos ter a caridade sem a graça santificante. Ora, certos tem paz sem terem essa graça; assim, os gentios tem às vezes paz. Logo, a paz não é efeito da caridade.

2. Demais. – Não é efeito da caridade aquilo cujo contrário pode coexistir com ela. Ora, a dissensão, contrária à paz, pode co-existir com a caridade; pois, vemos até mesmo santos doutores, como Jerônimo e Agostinho, dissentirem em certas opiniões. E também se lê na Escritura que Paulo e Barnabé dissentiram. Logo, parece que a paz não é efeito da caridade.

3. Demais. – Um mesmo efeito não pode provir de causas diversas. Ora, a paz é efeito da justiça, conforme a Escritura: A paz é obra da justiça. Logo, não é efeito da caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Gozam muita paz os que amam tua Lei.

SOLUÇÃO. – Dupla união exige, por essência, a paz, como dissemos. A primeira se funda na ordenação dos nossos próprios apetites à unidade; a outra, na união do nosso próprio apetite com o de outrem. E ambas essas uniões a caridade as produz. A primeira, quando amamos a Deus de todo o nosso coração de modo a lhe referirmos tudo; e, assim, todo os nossos apetites se reduzem à unidade. A outra, quando amamos ao próximo como a nós mesmos, donde resulta querermos satisfazer-lhe a vontade como se fosse a nossa própria; por isso, Aristóteles considera como um dos sinais da amizade a identidade de eleição; e Túlio (Salústio) diz, que é próprio dos amigos quererem e não quererem as mesmas causas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A graça santificante não falta a ninguém senão por causa do pecado, que leva o homem a afastar-se do fim devido, constituindo o seu fim nalguma coisa que lhe é contrária. E assim sendo, o seu apetite não adere principalmente ao verdadeiro bem final, mas a um bem aparente. E por isso, sem a graça santificante não pode haver verdadeira paz, mas só aparente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o Filósofo, a amizade não exige a concórdia nas opiniões, mas a nos bens concernentes à vida, sobretudo nos grandes; pois, dissentir em coisas pequenas não é, a bem dizer, dissentir. E por isso nada impede dissintam nas suas opiniões os que tem caridade mútua. E nem isto repugna à paz, porque as opiniões são relativas ao intelecto, que precede o apetite, unido pela paz. Semelhantemente, quando existe a concórdia em relação a bens importantes, a dissensão relativamente a pequenos bens não é contra a caridade. Pois essa dissensão procede da diversidade de opiniões, pensando um que o objeto da dissensão diz respeito ao bem relativamente ao qual estão de acordo, e o outro, que não diz respeito a tal bem. E sendo assim, tal dissensão fundada em pequenas coisas e em opiniões, contraria por certo à paz perfeita, no regime da qual a verdade será plenamente conhecida e todo apetite satisfeito; não repugna, porém à paz imperfeita, como a temos nesta vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paz é indiretamente obra da justiça, enquanto remove o obstáculo. Mas é diretamente obra da caridade, causa, por essência, da paz. Pois, o amor é uma força unitiva, como diz Dionísio. Ora, a paz é a união das inclinações apetitivas.

Art. 4 - Se a paz é uma virtude.

O quarto discute-se assim. – Parece que a paz é uma virtude.

1. – Pois, não se dão preceitos senão para regular os atos de virtude. Ora, há preceitos estabelecidos sobre a paz que devemos guardar como está claro no Evangelho: Guardai paz entre nós. Logo, a paz é uma virtude.

2. Demais. – Nós não merecemos senão por atos virtuosos. Ora, fazer paz é meritório, conforme aquilo da Escritura Bem-aventurados os pacíficos, porque eles serão chamados filhos de Deus. Logo, a paz é uma virtude.

3. Demais. – Os vícios se opõem às virtudes. Ora, as dissensões, que se opõem à paz, a Escritura as enumera entre os vícios. Logo, a paz não é uma virtude.

Mas, *em contrário*. - A virtude não é o fim último, mas caminho para ele. Ora, a paz é, de certo modo, o fim último, como diz Agostinho. Logo, a paz não é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos quando determinados atos resultam uns dos outros, procedentes do agente, dependentemente de uma mesma razão, todos esses atos procedem da mesma virtude, e não, cada um de uma virtude particular, como bem se vê na ordem material. Assim, o fogo, aquecendo, liquefaz e rarefaz, sem ser nele uma a virtude liquefativa e outra, a rarefativa; mas, todos esses efeitos o fogo os produz pela sua só virtude calefativa. Ora, sendo a paz causada pela caridade, subordinada à razão do amor de Deus e do próximo, como demonstramos não há outra virtude, de que a paz seja o ato próprio, senão a caridade como também já dissemos, a propósito da alegria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Estabeleceu-se um preceito sobre a paz que devemos guardar porque ela é um ato de caridade. E por isso é também ato meritório. Por isso é colocada entre as bem-aventuranças, atos de virtude perfeita como já dissemos. E também entre os frutos por ser um bem final, acarretando consigo a doçura espiritual.

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

RESPOSTA À TERCEIRA. – A uma mesma virtude se opõem muitos vícios, conforme os diversos atos dela. E assim, à caridade não só se opõe o ódio, em razão do ato do amor, mas também, a acédia ou a inveja, em razão da alegria; e a dissensão, em razão da paz.

Questão 30: Da misericórdia.

Em seguida devemos tratar da misericórdia.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o mal propriamente incita à misericórdia.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o mal não incita propriamente à misericórdia.

1. – Pois, como já demonstramos a culpa é maior mal que a pena. Ora, a culpa não desperta a misericórdia, mas antes, a indignação. Logo, o mal não incita à misericórdia.

2. Demais. – As coisas cruéis ou terríveis comportam um excesso de mal. Ora, como diz o Filósofo, o terrível difere do lamentável e exclui mesmo a compaixão. Logo, o mal, como tal, não incita à misericórdia.

3. Demais. – Os sinais dos males não são verdadeiros males. Ora esses sinais provocam a misericórdia, como se lê claramente no Filósofo. Logo, o mal não incita propriamente à misericórdia.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que a misericórdia é uma espécie de tristeza. Ora, o que move à tristeza é o mal. Logo, o mal incita à misericórdia.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a misericórdia é a compaixão do nosso coração pela miséria alheia, que nos leva a socorrê-la, se o pudermos. Pois, a misericórdia é assim chamada de termos o coração comiserado pela miséria alheia. Ora, a miséria se opõe à felicidade; e em a natureza da beatitude ou felicidade está podermos o que quisermos. Pois, no dizer de Agostinho: feliz é quem tem tudo o que quer e não quer nada de mau. Logo e ao contrário, a miséria implica em sofrermos o que não queremos. Ora de três modos podemos querer uma coisa. De um modo, com desejo natural; assim, todos os homens querem existir e viver. De outro modo, escolhendo e por uma certa premeditação. De terceiro modo, podemos querer uma coisa, não em si, mas na sua causa; assim, dizemos que quem quer comer o que é nocivo, quer, de certo modo, adoecer. Por isso, incita à misericórdia, por implicar a miséria: - primeiro o que contraria ao apetite natural de quem quer uma coisa, isto é, o mal que perde e aflige, cujo contrário os homens naturalmente desejam. Donde o dizer o Filósofo a misericórdia é uma tristeza causada por um mal que presenciamos e é capaz de nos perder ou de afligir. - Segundo esses males movem mais à misericórdia se contrariam a vontade da escolha. Por isso, diz o Filósofo no mesmo lugar, que são dignos de compaixão os males, dos quais a fortuna é a causa; por exemplo, quando acontece um mal em lugar do bem que esperávamos. - Terceiro esses males são ainda mais dignos de compaixão se contrariam totalmente a vontade; por exemplo, quando acontece mal a quem sempre buscou o bem. Donde o dizer ainda o Filósofo, que a misericórdia tem sobretudo por objeto os males de quem os sofre sem as merecer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É da essência da culpa ser voluntária. E assim, ela não provoca essencialmente a misericórdia, mas antes, a punição. Mas como a culpa pode, de certo modo, ser uma pena, por trazer consigo um elemento contrário à vontade do pecador, isso faz com que ela também possa ser essencialmente digna de misericórdia. E assim que temos misericórdia dos pecadores; pois, como diz Gregório, a verdadeira justiça não vota desprezo, mas antes compaixão pelos pecadores. E a Escritura: E olhando Jesus para aquelas gentes, se compadeceu delas, porque estavam fatigadas e quebrantadas como ovelhas que não tem pastor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sendo a misericórdia compaixão pela miséria alheia, é propriamente relativa a outrem e não a nós mesmos, senão por certa semelhança, assim como se dá com a justiça, quando se consideram no homem diversas partes, segundo Aristóteles.- E neste sentido, diz a Escritura. Tem piedade com a tua alma, fazendo-te agradável a Deus, Assim, pois, não sendo a misericórdia relativa a nós mesmos, mas sim a dor, como quando, por exemplo, sofrermos algo de doloroso, assim também não temos misericórdia, mas nos condoemos, como se nos fossem próprios, com os males das pessoas que nos são chegadas, como se fossem elas partes de nós mesmos, tais como os filhos ou os pais. E por isso o Filósofo diz: o que é lamentável exclui a misericórdia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como da esperança e da recordação dos bens resulta o prazer, assim, da esperança e da recordação dos males, a tristeza; não porém, tão veemente, como quando resulta da sensação do objeto presente. Por isso os sinais dos males, quando nos representam como atuais males dignos de compaixão, incitam-nos à misericórdia.

Art. 2 - Se os nossos defeitos são a razão pela qual temos misericórdia.

O segundo discute-se assim. – Parece que os nossos defeitos não são a razão pela qual temos misericórdia.

1. – Pois, é próprio de Deus ter misericórdia, donde o dizer a Escritura As suas misericórdias são sobre todas as suas obras, Ora, Deus não tem nenhum defeito. Logo, os nossos defeitos não podem ser a razão de termos misericórdia.

2. Demais. – Se os nossos defeitos fossem a razão de termos misericórdia, necessariamente os que mais defeitos tivessem teriam também mais misericórdia. Ora, isto é falso, pois, como diz o Filósofo, os que se perderam totalmente não tem misericórdia. Logo, parece que os nossos defeitos não são a razão de termos misericórdia.

3. Demais. – É por termos defeitos que suportamos as injúrias. Ora, como diz o Filósofo no mesmo lugar os que tem disposição a injuriar não tem misericórdia. Logo, o ter defeitos não é a razão de termos misericórdia.

Mas, *em contrário*, a misericórdia é uma espécie de tristeza. Ora, dos nossos defeitos vem o padecermos tristeza, e por isso os fracos se contristam mais facilmente. Logo, a razão de termos misericórdia são os nossos defeitos.

SOLUÇÃO. – Sendo a misericórdia compaixão pela miséria alheia, como dissemos daí resulta que nos compadecemos quando nos condoemos com tais misérias. Ora, como a tristeza ou a dor tem por objeto o nosso mal próprio, nós nos entristecemos ou condoemos, quando consideramos nossa a miséria alheia, o que pode dar-se de dois modos. - De um modo, pela união do afeto, operada pelo amor. Pois, é porque o amante considera o amigo como outro eu, que reputa o mal dele por seu próprio, e portanto, sofre com esse mal como sofreria com o seu. E por isso, o Filósofo entre as outras condições da amizade, põe a de nos condoermos com o amigo. E o Apóstolo diz: Alegrai-vos com os que se alegram, chorai com os que choram. - De outro modo, pela união real, quando o mal de certos nos esta tão próximo que nos pode atingir. E por isso o Filósofo diz que nós nos compadecemos com os que nos são chegados e semelhantes, porque estes nos levam a pensar que também poderíamos vir a sofrer idênticos males. E daí também procede serem os velhos e os sábios, os fracos e os medrosos, que se consideram como podendo vir a sofrer males, mais misericordiosos. Pelo contrário, os que se tem por felizes, e a tal ponto poderosos, que se julgam livres de sofrer qualquer mal, não se compadecem do

mesmo modo. - Assim, pois, sempre o defeito é a razão da misericórdia: quer por considerarmos o defeito de outrem, como nosso, por causa da união do amor; quer pela possibilidade de virmos a padecer sofrimentos semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus só se compadece por amor, por nos amar como criaturas suas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que já estão imersos em males infinitos, não temem sofrer mais nada, e por isso não se comiseram. Nem, semelhantemente, os que muito temem, porque estão a tal ponto entregues à paixão própria, que não se importam com a miséria alheia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que tem disposição injuriosa, quer por terem sofrido injúrias, quer por quererem assacá-las, são incitados à ira, e à audácia, paixões que implicam virilidade, exaltando o ânimo do homem para coisas árduas e, por isso, privando-o de ponderarem do que hão de sofrer no futuro. E por isso esses tais, quando nessa disposição, não se comiseram, conforme aquilo da Escritura. A ira não tem misericórdia, nem o furor que rompe. E pela mesma razão, os soberbos não tem comiseração, por desprezarem os outros e os considerarem maus, reputando-os assim dignos de padecerem o que sofrem. Donde o dizer Gregório: falsa justiça, isto é, a dos soberbos, não tem compaixão, mas desprezo.

Art. 3 - Se a misericórdia é uma virtude.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a misericórdia não é uma virtude.

1. – Pois, o que há de principal na virtude é a eleição, como diz o Filósofo. Ora, a eleição é o apetite premeditado, segundo se lê no mesmo autor. Logo, ao que impede a deliberação não pode chamar-se virtude. Ora, a misericórdia a impede, conforme aquilo de Salústio: Todos os homens que deliberam sobre coisas duvidosas devem ser isentos de ira e de misericórdia; pois, o ânimo em que dominam esses afetos não atina facilmente com a verdade. Logo, a misericórdia não é uma virtude.

2. Demais. – Tudo o contrário à virtude não é louvável. Ora, a némese encontra a misericórdia, como diz o Filósofo. Mas, a némese é uma paixão louvável, como ele também o afirma. Logo, a misericórdia não é virtude.

3. Demais. – A alegria e a paz não são virtudes especiais, porque resultam da caridade, como já se disse. Ora, também a misericórdia resulta da caridade; pois, a caridade nos faz chorar com os que choram e alegrarmo-nos com os que se alegram. Logo, a misericórdia não é uma virtude especial.

4. Demais. – Pertencendo a misericórdia à potência apetitiva, não é virtude intelectual. Nem é virtude teologal, por não ter Deus como objeto. Não é também virtude moral, por não concernir aos atos, o que é próprio da justiça; nem concerne às paixões, pois não se reduz a nenhuma das dez medianias enumeradas pelo Filósofo. Logo, a misericórdia não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Muito melhor, mais humano e mais acomodado ao sentir dos homens pios é o que Cicero disse, ao fazer o elogio de César: Nenhuma das tuas virtudes é mais admirável nem mais grata, que a tua misericórdia. Logo, a misericórdia é uma virtude.

SOLUÇÃO. – A misericórdia implica a dor para com a miséria alheia. Ora, esta dor pode ser, de algum modo, considerada um movimento do apetite sensitivo; e a esta luz, a misericórdia é paixão e não, virtude. De outro modo, porém, pode ser considerada movimento do apetite intelectivo enquanto nos desagrada o mal de outrem. Ora, este movimento pode ser regulado pela razão; e pode, uma vez assim

regulado, regular também o movimento do apetite inferior. Donde o dizer Agostinho, este movimento da alma, isto é, a misericórdia, serve à razão, quando nós a dispensamos para conservar a justiça, quer dando ao necessitado, quer perdoando ao arrependido. Ora, a virtude humana consistindo essencialmente num movimento da alma regulado pela razão, como do sobredito resulta, a misericórdia é, por consequência, virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado de Salústio entende-se da misericórdia, enquanto paixão não regulada pela razão; pois, assim, ela impede o conselho racional, fazendo-nos apartar da justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Filósofo se refere, no lugar aduzido, à misericórdia e a némese, considerando-as como paixões. Ora, como tais, implicam contrariedade relativamente ao julgamento dos males alheios, com os quais o misericordioso se compadece, julgando-os como sofridos por outrem imerecidamente; ao passo que o nemésico se alegra quando julga outrem sofrê-los pelos merecer; e se entristece quando as coisas correm bem aos que disso não são dignos. Ora, ambos esses afetos são louváveis e procedem do mesmo sentimento moral, como no mesmo lugar diz Aristóteles. Mas, propriamente, a misericórdia se opõe à inveja, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A alegria e a paz nada acrescentam à ideia do bem, que é o objeto da caridade; e portanto, não exigem outras virtudes diferentes da caridade. Ao passo que a misericórdia concerne uma ideia especial, a saber: a miséria daquele de quem nos compadecemos.

RESPOSTA À QUARTA. – A misericórdia é uma virtude moral concernente às paixões e se reduz à mediania chamada némese, porque ambas procedem do mesmo sentimento moral, como diz Aristóteles. Ora, essas medianias o Filósofo não as considera virtudes, mas paixões; pois, mesmo como paixões, são louváveis. Nada impede, porém, que provenham de hábito eletivo. E então são, por essência, virtudes.

Art. 4 - Se a misericórdia é a máxima das virtudes.

O quarto discute-se assim. – Parece que a misericórdia é a máxima das virtudes.

1. – Pois, à virtude é próprio, por excelência, o culto divino. Ora, a misericórdia tem preferência sobre o culto divino, conforme um lugar de Oséas e outro do Evangelho. Misericórdia quero e não sacrifício. Logo, a misericórdia é a máxima virtude.

2. Demais. – Àquilo do Apóstolo. - A piedade para tudo é útil - diz a Glosa: A máxima disciplina cristã esta na misericórdia e na piedade. Ora, a disciplina cristã contém todas as virtudes. Logo, a máxima virtude é a misericórdia.

3. Demais. – A virtude torna bom aquele que a tem. Logo, uma virtude será tanto melhor, quanto mais tornar o homem semelhante a Deus; porque tanto melhor ele é quanto mais se assemelhar a Deus. Ora, isto é por excelência resultado da misericórdia, pois de Deus diz a Escritura: as suas misericórdias são sobre todas as suas obras; e, no Evangelho o Senhor diz: Sede misericordiosos como também vosso pai é misericordioso, Logo, a misericórdia é a máxima virtude.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo, depois de ter dito: Vós, como escolhidos de Deus, revesti-vos de entranhas de misericórdia, etc., acrescenta sobre tudo isto, revesti-vos de caridade. Logo, a misericórdia não é a máxima virtude.

SOLUÇÃO. – Uma virtude pode ser máxima de dois modos: em si mesma considerada, e em relação ao seu sujeito. Ora, em si mesma, a misericórdia é máxima. Pois é lhe próprio repartir-se com os outros; e o que é mais, remediar-lhes as necessidades. Ora, isto é peculiar ao que é eminentemente superior. Por isso dizemos que ter misericórdia é próprio de Deus, e por aí se lhe ela manifesta eminentemente. - Mas, quanto ao seu sujeito, a misericórdia não é a virtude máxima, salvo se esse sujeito for supremo, sem ninguém acima de si, e todos, abaixo. Pois, quem tem superior é lhe melhor estar unido com ele do que remediar às necessidades do inferior. Por onde, para o homem, que tem Deus como superior, a caridade, pela qual se une com ele, tem prioridade sobre a misericórdia, que remedia as necessidades do próximo. Mas dentre todas as virtudes concernentes ao próximo, a mais principal é a misericórdia; assim como também o seu ato é mais importante; pois, remediar às necessidades de outrem, como tal, é próprio de quem é superior e melhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nós não adoramos a Deus, fazendo-lhe sacrifícios externos ou oferendas, por que Deus disso precise, mas por nossa causa o do próximo. Pois, Deus embora não precise dos nossos sacrifícios, quer que lhes ofereçamos por devoção nossa e para utilidade do próximo. Por onde, a misericórdia, pela qual remediamos às necessidades dos outros, é o sacrifício mais agradável a Deus, por satisfazer mais imediatamente à utilidade do próximo, conforme aquilo da Escritura. Não vos esqueçais de fazer bem e de repartir dos vossos bens com os outros; porque com tais oferendas é que Deus se dá por obrigado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A religião cristã consiste eminentemente na misericórdia, quanto às obras externas. Contudo, o afeto interior da caridade, pelo qual nos unimos com Deus, prepondera sobre o amor e a misericórdia para com o próximo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela caridade nós nos assemelhamos com Deus, que nos leva à união com ele pelo afeto. E por isso, prepondera sobre a misericórdia, que nos assemelha com Deus por semelhança no agir.

Questão 31: Da beneficência.

Em seguida devemos tratar dos atos exteriores ou dos efeitos da caridade. E primeiro, da beneficência. Segundo, da esmola, que faz parte da beneficência. Terceiro, da correção fraterna, que é uma espécie de esmola.

Na primeira questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a beneficência é um ato de caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a beneficência não é um ato de caridade.

1. – Pois, praticamos a caridade sobretudo para com Deus. Ora, não podemos praticar a beneficência para com ele, conforme aquilo da Escritura. Que lhe darás? ou que receberá ele da tua mão? Logo, a beneficência não é um ato de caridade.

2. Demais. – A beneficência consiste sobretudo na distribuição de dádivas. Ora, isto é próprio da liberalidade. Logo, a beneficência não é ato de caridade, mas de liberalidade.

3. Demais. – O que damos ou é devido ou não. Ora, o benefício prestado como débito é obra de justiça; o prestado como não devido é feito de graça e, a esse título, é obra de misericórdia. Logo, todo benefício ou é ato de justiça ou de misericórdia e, portanto não de caridade.

Mas, *em contrário*. - A caridade é uma espécie de amizade, como já se disse. Ora, o Filósofo considera, entre os outros atos de amizade, o de fazer bem aos amigos, e isso é praticar a beneficência para com eles, Logo, a beneficência é ato de caridade.

SOLUÇÃO. – A beneficência nada mais implica senão o fazer bem a outrem. Ora, esse bem pode ser considerado à dupla luz. - Primeiro, como sendo a ideia geral do bem; e então se inclui na ideia geral de beneficência, é um ato de amizade, e portanto de caridade. Pois, o ato de amor inclui a benevolência, pelo qual queremos bem ao amigo, como já estabelecemos. Ora, a vontade, quando possível, é que pratica esse bem, que queremos. Logo e consequentemente, fazer bem ao amigo é ato de amizade. E por isso a beneficência, quanto à ideia geral, é um ato de amizade ou caridade. - Se porém o bem, que fazemos a outrem, é considerado sob um aspecto especial, então será tomada em acepção particular e constituirá uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Dionísio, o amor move as causas ordenadas a uma relação mútua, referindo as inferiores às superiores, para serem aquelas aperfeiçoadas por estas; e movendo as superiores a prover às inferiores. E a esta luz, a beneficência é efeito do amor; e, portanto, não podemos fazer bem a Deus, mas sim honrá-lo, a ele nos sujeitando. E a ee pertence fazer-nos benefícios, por amor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dois elementos devemos considerar, na distribuição dos bens: o ato externo de dar, e o afeto interno que tivermos pelas riquezas e que consiste em deleitarmo-nos com elas. Ora, é próprio da liberalidade moderar a paixão interior, de modo a não desejarmos e amarmos em excesso as riquezas, o que nos leva à liberalidade nas dádivas. Portanto, quem fizer alguma grande dádiva, tendo contudo grande desejo de não fazê-la, não será liberal. Mas quanto ao ato externo de dar, a prestação do benefício é própria em geral à amizade ou à caridade. Portanto não contraria a amizade quem dá a outrem, por amor, um bem que deseja conservar; antes, isso mostra mais a perfeição da amizade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a amizade ou a caridade é levada, em relação ao benefício feito pela ideia geral do bem; assim, a justiça, pela de débito. Ao passo que a misericórdia, ao fazer o benefício, se inspira na ideia de aliviar a miséria ou a necessidade.

Art. 2 - Se devemos beneficiar a todos.

O segundo discute-se assim. – Parece que não devemos beneficiar a todos.

1. – Pois, como diz Agostinho, não podemos ser útil a todos, Ora, a virtude não obriga a impossíveis. Logo, não devemos beneficiar a todos.

2. Demais. – A Escritura diz: Dá ao que é bom e não remedeies o pecador. Ora, muitos homens são pecadores. Logo, não devemos beneficiar a todos.

3. Demais. – A caridade não obra temerária nem precipitadamente, diz o Apóstolo Ora, beneficiar a certos é agir temerária e precipitadamente; tal o caso de quem beneficiasse aos inimigos da república ou a um excomungado, comunicando assim com ele. Logo, sendo bem fazer ato de caridade, a nem todos devemos beneficiar.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Enquanto temos tempo, façamos bem a todos.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a beneficência resulta do amor, quando este move os seres superiores a proverem às necessidades dos inferiores. Ora, os graus entre os homens não são imutáveis, como entre os anjos; por sofrerem aquelas muitas deficiências; por isso quem é superior, a certos respeitos, é ou pode ser inferior, a certos outros. Logo, estendendo-se a todos o amor de caridade, também a todos deve estender-se a beneficência; contudo, de conformidade com o lugar e o tempo. Pois, todos os atos das virtudes devem ser limitados pelas circunstâncias devidas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Absolutamente falando, não podemos beneficiar a todos em especial; ninguém há, entretanto, que não lhe possa suceder um caso em que devamos lhe prestar benefício, mesmo em especial. Por onde, a caridade exige que, embora não estejamos a beneficiar a alguém atualmente, estejamos contudo de ânimo preparado a fazê-lo quando a ocasião se apresentar. - Mas já é de certo modo um benefício o podermos beneficiar a todos, se não em especial, ao menos em geral; como quando oramos por todos os fiéis e infiéis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Duas coisas há no pecador - a culpa e a natureza. Logo, devemos socorrê-lo para sustentar-lhe a natureza; não, para fomentar-lhe a culpa, o que não seria beneficiá-lo, mas antes, fazer-lhe mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aos excomungados e aos inimigos da república devemos privá-los dos nossos benefícios, por assim ficarem impedidos de caírem em culpa. Se porém houvessem necessidade iminente de socorro, para não lhes perecer a natureza, deveríamos socorrê-los, mas de modo devido; por exemplo, para que não morrerem de fome ou sede, ou não virem a sofrer mal semelhante, salvo por exigência da justiça.

Art. 3 - Se devemos beneficiar mais aos que nos são mais chegados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não devemos beneficiar mais aos que nos são mais chegados.

1. – Pois, diz a Escritura: Quando deres algum jantar ou alguma ceia, não chames nem teus amigos, nem teus irmãos, nem teus parentes. Ora, estes nos são os mais chegados. Logo, não devemos beneficiá-los, de preferência, mas antes, aos estranhos que o necessitam, conforme o versículo seguinte do mesmo lugar citado do Evangelho: Mas quando deres algum banquete, convida os pobres e os aleijados, etc.

2. Demais. – O máximo benefício é ajudarmos ao que está na guerra. Ora, um soldado na guerra deve ajudar antes a um companheiro de armas estranho do que a um consanguíneo inimigo. Logo, não é sobretudo aos que nos são chegados que devemos fazer benefícios.

3. Demais. – Antes de fazermos benefícios gratuitos, devemos restituir o devido. Ora, devemos fazer benefícios aquele de, quem o recebemos. Logo, devemos fazê-los antes aos nossos benfeitores do que aos que nos são chegados.

4. Demais. – Devemos amar mais aos pais que aos filhos, como já se disse. Ora, devemos fazer benefícios aos filhos, de preferência, pois, não são os filhos os que devem entesourar para os pais, como diz a Escritura. Logo, não é aos nossos chegados a quem devemos, sobretudo fazer benefícios.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Não podendo servir a todos, deves procurar fazê-lo, sobretudo aqueles que, por circunstâncias de lugar e de tempo, ou quaisquer outras, te são unidas mais estreitamente por um como consorcio.

SOLUÇÃO. – A graça e a virtude imitam a ordem da natureza, instituída pela sabedoria divina. Ora, a ordem da natureza é tal que cada agente natural difunde a sua ação primária e principalmente para com o que lhe é mais chegado; assim, o fogo aquece, sobretudo aquilo que lhe está mais perto. Do mesmo modo, Deus mais principal e abundantemente difunde os dons da sua bondade às substâncias que lhe estão mais próximas, como está claro em Dionísio. Ora, a prestação de benefícios é um ato de caridade para com os outros.

Mas, a proximidade de um relativamente a outro pode ser considerada segundo as diversas afinidades que os homens mantêm entre si; assim, os consanguíneos, pelas afinidades naturais; os concidadãos, pelas civis; os fiéis, pelas espirituais e assim por diante. E, segundo as diversas afinidades, devem ser dispensados diversamente os vários benefícios. Pois, devemos fazer a cada um o benefício mais condizente com a afinidade que no-lo torna mais chegado, absolutamente falando. Mas isso pode variar conforme a diversidade dos lugares, dos tempos e dos negócios; assim, num determinado caso, devemos socorrer de preferência a um estranho, por exemplo, caído em extrema necessidade, do que mesmo ao nosso pai se não estiver sofrendo tal necessidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor não proíbe de modo absoluto convidar os amigos ou os consanguíneos a um banquete; mas, convidá-los com a intenção de, por sua vez, eles te convidarem a ti; o que já não seria caridade, mas, cobiça. Pode, porém, acontecer que devam ser convidados de preferência os estranhos, num determinado caso, por sofrerem maior necessidade. Não se perca porém de vista que devemos, em igualdade de situações, beneficiar sobretudo aos que nos são mais chegados. Se, pois, de dois, um nos é mais chegado e o outro, mais necessitado, não é possível determinar, por uma regra universal, a quem devamos socorrer de preferência, por serem diversos os graus de necessidade e de proximidade; mas, para tal é necessário o juízo de uma pessoa prudente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem comum de muitos é mais divino que o de um só. Por onde, para o bem comum espiritual ou temporal da república, é mais virtuoso expor ao perigo até mesmo a nossa própria vida. Por onde, ordenando-se o exercício da guerra à conservação da república, quando um soldado presta auxílio a um companheiro de armas, não lho presta como a pessoa particular, mas para ser útil a toda a república. Donde, não é para admirar se, nesse caso, o estranho é preferido ao que nos é carnalmente chegado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ha duas espécies de débito. - Um, que não deve ser considerado como bem do devedor, mas antes, como um daquele a quem deve; tal o caso de quem tem dinheiro ou qualquer outro bem alheio, obtido por furto, recebido em mútuo, em depósito ou de qualquer outro modo. E então, estarmos mais obrigados a restituir o débito do que a beneficiar com ele aos que nos são chegados. Salvo se o paciente estivesse premido por tal necessidade, que nos fosse lícito tomarmos o bem alheio para lha socorrer; e contanto que a pessoa a quem devêssemos não se encontrasse em semelhante necessidade. E neste caso, deveríamos pesar a condição de ambos de acordo com outras condições, a juízo de uma pessoa prudente; pois, em tais circunstâncias não é possível estabelecer uma regra universal, por causa da variedade dos casos particulares, como diz Aristóteles. Outra espécie de débito é o considerado como um bem do devedor e não daquele a quem deve; assim, se devêssemos, não por necessidade de justiça, mas por uma certa equidade moral, como no caso de benefícios recebidos a título gratuito. Ora, de nenhum benfeitor o benefício é tão grande como o dos pais. Logo, estes devem ser preferidos a todos os outros quando se trata de recompensarmos os benefícios; salvo se, de outro lado, preponderar a necessidade, ou outra circunstância, como a utilidade comum da Igreja ou da república. Mas nos outros casos, devemos levar em conta tanto o nos ser a pessoa chegada a nós, como o benefício recebido, circunstâncias que, como já dissemos acima, não podem ser determinadas, por uma regra geral.

RESPOSTA À QUARTA. – Os pais são como uns superiores, e por isso o amor os leva a bem fazer; ao passo que o amor dos filhos os leva a honrar os pais. Contudo, em artigo de extrema necessidade, seria lícito, antes abandonar os filhos, que os pais, os quais de nenhum modo nos é lícito abandonar, por causa da obrigação que nos é imposta pelos benefícios recebidos, como está claro no Filósofo.

Art. 4 - Se a beneficência é uma virtude especial.

O quarto discute-se assim. – Parece que a beneficência é uma virtude especial.

1. – Pois, os preceitos se ordenam às virtudes, porque os legisladores visam tornar os homens virtuosos, como diz Aristóteles. Ora, o Evangelho dá um preceito sobre a beneficência e outro sobre o amor; pois, lá diz: Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos têm ódio. Logo, a beneficência é uma virtude distinta da caridade.

2. Demais. – Os vícios se opõem Às virtudes. Ora, à beneficência se opõem certos vícios especiais, causadores de dano ao próximo, como o roubo, o furto e semelhantes. Logo, a beneficência é uma virtude especial.

3. Demais. – A caridade não se divide em muitas espécies. Ora, parece que a beneficência assim se divide, conforme as espécies diversas dos benefícios. Logo, a beneficência é uma virtude diversa da caridade.

Mas, *em contrário*, o ato interno e o externo não implicam virtudes diversas. Ora, a beneficência e a benevolência não diferem entre si senão como o ato externo, do interno, por ser a beneficência a

execução da benevolência. Logo, assim como a benevolência não é virtude diversa da caridade, assim também dela não difere a beneficência.

SOLUÇÃO. – As virtudes se diversificam pela diversa natureza dos seus objetos. Ora, a natureza formal do objeto da caridade e da beneficência é a mesma, pois ambas visam o bem na sua noção geral, como do sobredito resulta. Por onde, a beneficência não é virtude diversa da caridade, mas designa um certo ato desta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os preceitos não são estabelecidos para os hábitos das virtudes, mas para os atos deles. Logo, a diversidade dos preceitos não significa hábitos diversos das virtudes, mas atos diversos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como todos os benefícios feitos ao próximo, considerados sob a noção geral de bem, reduzem-se ao amor, assim também os danos, considerados sob a noção geral de mal, reduzem-se ao ódio. Mas, considerados sob certas noções especiais do bem ou do mal, reduzem-se a certas virtudes ou vícios especiais. E a esta luz também são espécies diversas de benefícios.

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

Questão 32: Da esmola.

Em seguida devemos tratar da esmola.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 - Se dar esmola é ato de caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que dar esmola não é ato de caridade.

1. – Pois, um ato de caridade não pode existir sem a caridade. Ora, o ato de dar esmolas pode existir sem ela, conforme a Escritura. Se eu distribuir todos os meus bens em o sustento dos pobres, se todavia não tiver caridade. Logo, dar esmola não é ato de caridade.

2. Demais. – A esmola é considerada obra de satisfação, segundo aquilo da Escritura. Redime os teus pecados com esmola. Ora, a satisfação é ato de justiça. Logo, dar esmola não é ato de caridade, mas de justiça.

3. Demais. – Oferecer sacrifício a Deus é ato de latria. Ora, dar esmola é oferecer sacrifício a Deus, conforme aquilo da Escritura. Não vos esqueçais de fazer bem e de repartir dos vossos bens com os outros: porque com tais oferendas é que Deus se dá por obrigado. Logo, dar esmola não é ato de caridade, mas antes, de latria.

4. Demais. – O Filósofo diz, que dar, visando o bem, é ato de liberalidade Ora, isto se verifica principalmente no ato de dar esmolas. Logo, dar esmola não é ato de caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O que tiver riquezas deste mundo e vir a seu irmão ter necessidade, e lhe fechar as suas entranhas, como está nele a caridade de Deus?

SOLUÇÃO. – Os atos externos dependem da virtude a que pertence a moção conducente à prática deles. Ora, o que nos move a dar esmolas é socorrer a quem sofre necessidade; e por isso, certos definem a esmola dizendo ser a obra pela qual damos alguma coisa a um necessitado, por compaixão e amor de Deus, Ora, esse motivo se funda na misericórdia, como já dissemos. Por onde, é manifesto que dar esmola é propriamente ato de misericórdia. O que resulta da própria denominação; pois, em grego, esmola deriva de misericórdia, como, em latim, a comiseração. E sendo a misericórdia efeito da caridade, como já demonstramos dar esmola é por consequência ato de caridade, mediante a misericórdia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos pode um ato ser considerado misericordioso. - Primeiro, materialmente, assim, o ato de justiça consiste em fazer coisas justas. E tal ato de virtude pode existir sem a virtude; assim, muitos que não têm o hábito da justiça, praticam atos justos, quer pela razão natural, quer por temor, ou por esperança de alcançar algum bem. - De outro modo, dizemos que um ato é virtuoso, formalmente; assim, um ato de justiça é uma ação justa do modo pelo qual o justo o pratica, isto é, prontamente e com prazer. E neste sentido, um ato de virtude não pode existir sem virtude. Por onde, o ato de dar esmolas pode, materialmente, existir sem a caridade; formalmente, porém, isto é, dá-las por amor de Deus, com prazer e prontamente, e de todos os modos porque devemos praticá-lo, não vai sem caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede que um ato próprio, como elícito, a uma virtude, seja atribuído à outra como a que o impera e o ordena ao fim devido. E neste sentido, dar esmola é considerado uma das obras satisfatórias, enquanto a comiseração pela necessidade de outrem se ordena à satisfação pela

culpa. Enquanto, porém, se ordena a aplacar a Deus, assume a natureza de sacrifício, e então é imperado pela latria.

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

RESPOSTA À QUARTA. – Dar esmola é ato próprio de liberalidade, enquanto eliminadora dos obstáculos a esse ato, que poderiam proceder do amor excessivo pelas riquezas, que nos torna nimiamente apegados a elas.

Art. 2 - Se se distinguem convenientemente os gêneros de esmolas.

O segundo discute-se assim. – Parece que se distinguem inconvenientemente os gêneros de esmolas.

1. – Pois, consideram-se sete as esmolas corporais, a saber: dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, vestir os nus, recolher os peregrinos, visitar os enfermos, redimir os cativos e enterrar os mortos; e todas se resumem neste versículo:

Visito, dou de beber, dou de comer, redimo, cubro, recolho, sepulto. Distinguem-se também sete esmolas espirituais, a saber: ensinar os ignorantes, aconselhar aos que duvidam, consolar aos tristes, corrigir os pecadores, perdoar a quem nos ofende, suportar os que nos incomodam e molestam e orar por todos; e todas também se resumem no versículo:

Aconselha, castiga, consola, perdoa, suporta, ora.

Mas de modo que no conselho se inclina o ensino. Ora, parece que tais esmolas se distinguem inconvenientemente. Pois, a esmola se ordena a socorrer ao próximo. Ora, quem sepulta um morto em nada lhe presta socorro; do contrário não seria verdade o que o Senhor diz. Não temais aos que matam o corpo e nada mais que isso podem fazer; e por isso, o Senhor, relembrando as obras de misericórdia, não faz menção de sepultar os mortos. Logo, parece que se distinguem inconvenientemente tais esmolas.

2. Demais. – A esmola é dada para socorrer às necessidades do próximo, como já se disse Ora, há muitas outras necessidades da vida além das enumeradas; assim, os cegos precisam de quem os conduza; o coxo, de quem os arrime; o pobre, das riquezas. Logo, as referidas esmolas estão inconvenientemente enumeradas.

3. Demais. – Dar esmola é ato de misericórdia. Ora, corrigir um delinquente parece ser ato, antes de severidade do que de misericórdia. Logo, não deve ser enumerado entre as esmolas espirituais.

4. Demais. – A esmola se ordena a suprir uma deficiência. Ora, não há ninguém que não padeça, de algum modo, a deficiência da ignorância. Logo, parece, todos devemos ensinar a outrem, se este ignorar o que sabemos.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: O que tem intelecto cuide diligentemente de não calarse; quem possui abundância de bens tome cuidado não vá deixar de ser misericordioso; quem exerce a arte de governar, esforce-se muito em aplicá-la em proveito e utilidade do próximo; a quem se apresenta a ocasião de falar com um rico, tema condenar-se retendo o talento, se, quando puder, não interceder junto dele pelos pobres. Logo, as referidas esmolas se distinguem convenientemente conforme os bens de que os homens têm abundância e falta.

SOLUÇÃO. – A referida distinção entre as esmolas se funda convenientemente nas várias necessidades dos próximos. Das quais, umas dizem respeito à alma, e a essas se ordenam as esmolas espirituais. Outras, porém, ao corpo, e a elas se ordenam as corporais.

Ora, necessidade corporal nós a padecemos nesta vida ou depois dela. - Se nesta vida, será uma necessidade geral, relativa a coisas de que todos precisam: ou especial causada por algum acidente sobrevindo. Do primeiro modo, a necessidade é interior ou exterior. A interior é dupla. - Uma, a que socorremos com alimento seco, e é a fome. E, em relação a ela é que se diz: dar de comer a quem tem fome. - A outra é a que socorremos com alimento líquido, e é a sede. E, em relação a ela é que se diz: dar de beber a quem tem sede. - Por outro lado, a necessidade geral do auxílio exterior é dupla. - Uma diz respeito à coberta. E em relação a ela se diz: vestir os nus. - Outra concerne à habitação. E em relação a ela se diz: recolher os peregrinos. Do mesmo modo, a necessidade especial provém de uma causa intrínseca, como a doença, e em relação a ela se diz: visitar os enfermos. - Ou, de uma causa extrínseca, em relação à qual se diz: redimir os cativos. - E se for depois da vida, a isso concerne o dar sepultura aos mortos.

Semelhantemente, as necessidades espirituais se suprem com atos espirituais, de dois modos. - Primeiro, pedindo auxílio a Deus. E a isso se propõe a oração, que nos faz pedir pelos outros. - Depois, aplicando o auxílio humano. E isto de três modos. Primeiro, contra a necessidade do intelecto. - Se for do intelecto especulativo, dá-se-lhe o remédio da doutrina. - Se porém do intelecto prático, ministra-se-lhe o remédio do conselho, - Outra deficiência é a proveniente da paixão da virtude apetitiva, sendo a maior a tristeza, a que socorremos pela consolação, - A terceira deficiência é a proveniente de um ato desordenado, e pode ser considerada sob tríplice aspecto. Primeiro, relativamente ao próprio pecador, enquanto ela procede da sua vontade desordenada. E, então dá-se-lhe o remédio da correção. Segundo, relativamente à pessoa contra quem peca. - E então, se o pecado for contra nós o remediamos perdoando a ofensa. - Se for porém contra Deus ou o próximo, não está em nosso arbítrio o perdoá-lo, como diz Jerônimo. - Em terceiro lugar relativamente a consequência do ato mesmo desordenado, pela qual o pecador se torna oneroso aos que com ele convivem, embora isso não esteja na sua intenção. E a isso remediamos suportando, sobretudo aos que pecam por fraqueza, conforme a Escritura: Nós que somos mais valentes devemos suportar as fraquezas dos que são débeis. E não só porque os fracos são onerosos pelos seus atos desordenados, mas também por lhes devermos levar todas as cargas, segundo aquilo do Apóstolo. Levai as cargas uns dos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A sepultura de nada aproveita ao morto, quanto ao sentido, pois este o corpo não o tem depois da morte. E nesta acepção, o Senhor diz, que os que matam o corpo nada mais podem fazer. E por isso também o Senhor não relembra o sepultar como uma das obras de misericórdia; mas só enumera as de mais evidente necessidade. Importa, porém, ao defunto o que se lhe faça do corpo; quer porque vive na memória dos homens, ficando a sua honra diminuída se ficar insepulto; quer também por causa do afeto que, quando vivo, tinha para com o corpo, a cujo afeto deve ser fiel o afeto das pessoas pias, depois da morte do mesmo. E por isso, alguns, como Tobias, mereceram louvores por terem sepultado os mortos, e aqueles que sepultaram o Senhor, como claro está em Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todas as outras necessidades reduzem-se às referidas. Pois, a cegueira e a claudicação são certas enfermidades; por onde, dirigir os cegos e arrimar os coxos se reduzem à visitação dos enfermos. Semelhantemente, socorrer alguém contra qualquer opressão imposta por outrem, reduz-se à redenção dos cativos. Por fim, as riquezas com as quais socorremos à pobreza não as

buscamos senão para socorrermos às necessidades referidas; e por isso não se fez menção especial dessa necessidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ato mesmo da correção dos pecadores parece implicar a severidade da justiça. Mas, levando-se em conta a intenção de quem corrige, que quer livrar a outrem do mal da culpa, implica a misericórdia e o afeto do amor, conforme aquilo da Escritura: Melhora são as feridas feitas pelo que ama do que os ósculos fraudulentos do que quer mal.

RESPOSTA À QUARTA. – Não qualquer nesciência é propriamente deficiência em alguém; mas só aquela que o leva a não saber o que deveria saber; ora, prover a essa deficiência é próprio da esmola. No que porém devem ser observadas as circunstâncias devidas de pessoa, lugar e tempo, como se dá também com os outros atos virtuosos.

Art. 3 - Se as esmolas corporais são mais principais que as espirituais.

O terceiro discute-se assim. – Parece que as esmolas corporais são mais importantes que as espirituais.

1. – Pois, é mais louvável fazer esmola a quem dela mais necessita, porque a esmola merece louvores por socorrer ao necessitado. Ora, o corpo, a que a esmola corporal socorre, padece, por natureza mais necessidades que o espírito, a que socorremos com as esmolas espirituais. Logo, as esmolas corpóreas são mais principais.

2. Demais. – A recompensa do benefício diminui o louvor e o mérito da esmola; por isso, diz o Senhor. Quando dera algum jantar ou alguma ceia não chama teus vizinhos que forem ricos, para que não aconteça que também eles te convidem à sua vez. Ora, a esmola espiritual sempre tem recompensa, pois quem ora por outrem disso tira proveito para si, segundo aquilo da Escritura. A minha oração dava voltas no meu seio; e também quem ensina a outrem progride na ciência. O que não se dá com as esmolas corporais. Logo, estas são mais principais que as outras.

3. Demais. – O louvor da esmola se funda em o pobre se consolar com a que lhe é dada; donde o dizer a Escritura: Se os seus membros não me abendiçoavam; e o Apóstolo: As entranhas dos santos por ti, irmão, foram confortadas. Ora, às vezes é mais grata ao pobre a esmola corpórea, que a espiritual. Logo, a esmola corpórea é mais principal que a espiritual.

Mas, *em contrário*, Agostinho, aquilo do Evangelho - Dá a quem te pede - diz. Deves dar o que não prejudique nem a ti nem a outrem; e quando negares a quem te pede, deves revelar a justiça de teu ato, para não o despedires vazio; e às vezes darás melhor, quando corrigires a quem te pede injustamente. Ora, a correção é esmola espiritual. Logo, as esmolas espirituais devem ser preferidas à corpóreas.

SOLUÇÃO. – As relações entre essas duas espécies de esmolas podem ser consideradas à dupla luz. - Primeiro absolutamente falando. E neste sentido, as esmolas espirituais tem preeminência por três razões. Primeiro, por ser mais nobre o seu dom, a saber, o espiritual que tem preeminência sobre o corpóreo, conforme aquilo da Escritura Contribuir-vos-ei com um belo dom; não deixeis a minha lei. Segundo, por causa da natureza do ser a quem socorremos, pois, o espírito é mais nobre que o corpo. Por onde, assim como devemos cuidar mais do nosso espírito do que do nosso corpo o mesmo devemos fazer para com o próximo, a quem devemos amar como a nós mesmos. Terceiro, quanto aos atos mesmos por que socorremos ao próximo, por serem os atos espirituais mais nobres que os corpóreos, que são de certo modo, servis. - De outro modo, podem essas esmolas ser comparadas relativamente a

um caso particular, em que a esmola corpórea é preferível à espiritual; por exemplo, a quem está morrendo de fome devemos antes dar de comer do que ensinar; assim como para o necessitado é melhor, segundo o Filósofo enriquecer-se do que filosofar, embora, absolutamente falando, isto seja melhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dar a quem precisa mais é, em igualdade de situações, melhor. Mas, se quem precisa menos for melhor e precisar de coisas melhores, melhor será lhe dar a ele. Ora, tal é o que se passa no caso proposto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A recompensa não diminui o mérito nem o louvor da esmola, se não for buscada intencionalmente; assim como a glória humana, se não for intencionalmente buscada, não diminui a virtude na sua essência. Por isso, Salústio diz de Catão que, quanto mais fugia da glória, tanto mais a glória o buscava. Ora, é o que acontece com as esmolas espirituais. E contudo buscar intencionalmente os bens espirituais não diminui o mérito, como o diminui a busca intencional dos bens corpóreos,

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mérito de quem dá esmola se funda naquilo com que deve racionalmente aquietar-se a vontade de quem a recebe, e não naquilo com que se acalma a vontade desordenada.

Art. 4 - Se as esmolas corporais produzem efeito espiritual.

O quarto discute-se assim. – Parece que as esmolas corporais não produzem efeito espiritual.

1. – Pois, o efeito não tem Superioridade sobre a causa. Ora, os bens espirituais são superiores aos corporais. Logo, as esmolas corporais não têm efeitos espirituais.

2. Demais. – Dar o corporal em troco do espiritual é o pecado de simonia. Ora, esse pecado deve ser absolutamente evitado. Logo, não se devem dar esmolas para se conseguirem efeitos espirituais.

3. Demais. – Multiplicada a causa, multiplicados ficam os efeitos. Se portanto, a esmola corporal causasse efeito espiritual, seguir-se-ia que maior esmola produziria maior efeito espiritual. O que encontra o que se lê no Evangelho da viúva que depôs duas pequenas moedas de bronze no gazofiláceo e, segundo a sentença do Senhor, lançou mais que todos os outros. Logo, a esmola corporal não tem efeito espiritual.

Mas, *em contrário*, a Escritura. A esmola do homem conservará o bem-fazer do homem como a menina do olho.

SOLUÇÃO. – A esmola corporal pode ser considerada de tríplice modo. - Primeiro, na sua substância, e então só tem efeito corporal, enquanto socorre às necessidades corporais do próximo. - De outro modo, pode ser considerada relativamente à sua causa, isto é, enquanto damos a esmola corporal por amor de Deus e do próximo. E a esta luz, produz fruto espiritual, conforme aquilo da Escritura. Perde o teu dinheiro por amor do teu irmão, põe o teu tesouro nos preceitos do Altíssimo, e isto te aproveitará mais do que o ouro. - De terceiro modo, quanto ao efeito. E então produz também fruto espiritual, levando o próximo, a quem socorremos com a esmola corporal, a orar pelo seu benfeitor. Por isso no mesmo lugar a Escritura acrescenta: Encerra a esmola no coração do pobre, e ela rogará por ti para te livrar de todo o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe quanto à esmola corporal, considerada na sua substância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem dá esmola não pretende comprar o espiritual com o corporal, pois como sabe, os bens espirituais sobrepujam infinitamente os corporais. Mas pretende, pelo afeto da caridade, merecer desde logo o fruto espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A viúva, que deu menos, quantitativamente, deu mais, em proporção; e isso nela supunha maior afeto da caridade, que faz a esmola corporal ter eficácia espiritual.

Art. 5 - Se é de preceito dar esmola.

O quinto discute-se assim. – Parece que não é de preceito dar esmolas.

1. – Pois, o conselho difere do preceito. Ora, dar esmola é conselho, conforme a Escritura. Segue, ó rei, o conselho que te dou, e redime os teus pecados com esmolas, Logo, dar esmolas não é de preceito.

2. Demais. – A cada um é lícito usar e conservar o seu. Ora, quem conserva o seu não da esmola. Logo, é lícito não dar esmola, e portanto, não é de preceito.

3. Demais. – Os transgressores de um preceito temporário cometem pecado mortal, porque os preceitos afirmativos obrigam por tempo determinado. Logo, se dar esmola fosse de preceito, poder-se-ia determinar um tempo durante o qual pecaria mortalmente quem não a desse. Ora, tal não acontece; pois sempre poderia considerar provavelmente possível socorrer ao pobre de outro modo; e lhe poderia ser necessário, no presente ou no futuro, o que lhe desse de esmola. Logo, parece que dar esmola não é de preceito.

4. Demais. – Todos os preceitos se reduzem aos do Decálogo. Ora, destes nenhum obriga a dar esmolas. Logo, dar esmolas não é de preceito.

Mas, *em contrário*. – Ninguém é punido com pena eterna por ter omitido uma obra que não é de preceito. Ora, certos são punidos com pena eterna por terem deixado de dar esmolas. Logo, dar esmolas é de preceito.

SOLUÇÃO. – Sendo de preceito o amor do próximo, necessariamente sê-lo-á tudo aquilo sem o que não podemos amá-lo. Ora, esse amor exige que não só lhe queiramos bem, mas ainda que lho façamos, conforme aquilo da Escritura. Não amemos de palavra nem de língua, mas por obra e em verdade. Ora, para lhe querermos e fazermos bem é necessário lhe socorramos às necessidades, o que realizamos dando-lhe esmolas. Logo, dar esmolas é de preceito.

Ora, prescrevendo os preceitos atos de virtude, forçosamente dar esmola será de preceito na medida em que é ato virtuoso, isto é, enquanto a razão reta o exige. E, fundado esta, devemos considerar a esmola relativamente a quem a dá e a quem deve dá-la.

Quanto a quem a dá, devemos levar em conta que há de gastar em esmolas do seu supérfluo, conforme ao Evangelho. Dai esmola do que é vosso supérfluo. E considero supérfluo o que sobra não só do necessário ao indivíduo em si mesmo considerado, mas também das demais pessoas dele dependentes; e a isto se chama necessário à pessoa, implicando a pessoa uma certa dignidade. Pois antes de tudo, devemos prover ao nosso necessário e ao daqueles que de nós dependem; e depois, com as sobras, obviaremos às necessidades alheias. Assim como a natureza cuida primeiro, por meio da virtude nutritiva, de tomar o necessário ao sustento do nosso próprio corpo; e dispende o supérfluo gerando a outro, pela virtude geratriz.

Quanto a quem recebe a esmola, há de ter necessidade; do contrário, não havia razão de lha fazermos. Mas como uma só pessoa não pode socorrer a todos os necessitados, nem toda necessidade obriga sob preceito mas só aquela sem a qual não pode ser socorrido quem padece necessidade. Pois, nesse caso tem aplicação o dito de Ambrósio: Dá de comer ao que está morrendo de fome; se não o fizeres, mata-lo-ás.

Assim, pois dar esmola do supérfluo e ao que está em extrema necessidade é de preceito. Fora daí é de conselho, assim como conselhos também se dão para buscarmos bens melhores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Daniel falava a um rei não sujeito à lei de Deus. E por isso o concernente aos preceitos da lei, que ele não professava, devia lhe ser proposto a modo de conselho. - Ou, como podemos dizer, referia-se ao caso em que dar esmola não é de preceito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dos bens temporais conferidos por Deus, o homem tem a propriedade mas quanto ao uso, esse não lhe pertence só a ele mas, o supérfluo pertence também ao sustento dos outros. Por isso, diz Basílio. Se afirmas que de Deus te provêm tais coisas, isto é, os bens temporais, será por isso Deus injusto distribuindo esses bens desigualmente? Por que abundas tu e o outro mendiga, senão para ganhares tu os méritos de bem dispenderes, e para se ornar ele com os prêmios da paciência? Do faminto é o pão que reténs; do nu a túnica que conservas no quarto; do descalço o calçado que se estraga com os teus guardados; do indigente a praia que possuis enterrada. Por isso, com tantas causas, o injuriar, que lhe poderias dar. E o mesmo diz Ambrósio

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há um certo tempo dentro do qual peca mortalmente quem deixa de dar esmolas. Relativamente a quem recebe, quando se acha em necessidade manifesta e urgente, nem aparece de pronto quem lhe socorra. Relativamente ao que dá, quanto tem supérfluo, que lhe não é de presente necessário, tanto quanto pode concluir, com probabilidade. Nem é força levar em conta todos os casos que no futuro poderão ocorrer; seria isso cogitar do dia de amanhã, o que Deus proíbe. Mas deve distinguir o supérfluo, do necessário, baseado no que acontece provavelmente e na maior parte das vezes.

RESPOSTA À QUARTA. – A promessa da Escritura acrescentada à honra deferida aos pais. - Para leres uma dilatada vida sobre a terra - assim a interpreta o Apóstolo. A piedade para tudo é proveitosa; porque tem a promessa da vida que agora é, e da que há de ser. E na piedade de todo está compreendido o dar esmolas.

Art. 6 - Se devemos dar esmola do nosso necessário.

O sexto discute-se assim. – Parece que ninguém deve dar esmolas do necessário.

1. – Pois, a ordem da caridade não se funda menos no efeito do benefício do que no afeto interior. Ora, peca quem age, contrariando a ordem da caridade, pois essa ordem é estabelecida por um preceito. Ora, como tal ordem exige nos amemos a nós mesmos mais que ao próximo, parece que peca quem tirar do necessário para dar a outrem.

2. Demais. – Quem dá do necessário dissipa à sua própria substância, como é próprio do pródigo, segundo está claro no Filósofo. Ora, não devemos praticar nenhuma obra viciosa. Logo, não devemos dar esmola do necessário.

3. Demais. – O Apóstolo diz: E se algum não tem cuidado dos seus e principalmente dos da sua casa, esse negou até e é pior que um infiel. Ora, quem dá do necessário a si ou aos seus parece deixar de velar por e pelos seus como deve. Logo, parece que quem dá esmola do necessário peca gravemente.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres. Ora, quem dá tudo o que tem aos pobres dá-lhes não só o supérfluo, mas também o necessário. Logo, podemos dar do nosso necessário.

SOLUÇÃO. – O necessário pode ser considerado em duplo sentido. Num primeiro sentido, necessário é aquilo sem o que uma coisa não pode existir. E desse, de nenhum modo podemos dar esmola; tal o caso de quem posto em artigo de necessidade, só tivesse o com o que pudesse sustentar os filhos ou outros de si dependentes. Pois, dar esmola desse necessário seria tirar a vida a si e aos seus. E isso o digo salvo se se apresentasse o caso em que, tirando de si, desse a alguma pessoa de importância de quem se sustentasse a Igreja ou a república; pois, preferindo o bem comum ao particular, seria louvável, pela conservação da referida pessoa, expor-se a si e aos seus ao perigo de morte.

Noutro sentido, considera-se necessário aquilo sem o que não pode uma pessoa viver convenientemente, segundo a condição e o seu estado próprios, seus e dos demais de quem deve cuidar. O limite desse necessário não pode ser fixado de modo absoluto, pois, apresentados muitos bens, ainda não se poderia julgar tenha sido ultrapassado o necessário; e diminuídos muitos, ainda restaria o com o que possa viver convenientemente segundo o estado próprio. Ora, dar esmola desse necessário é bom; constitui porém matéria, não de preceito, mas de conselho. Agiria porém desordenadamente quem tirasse dos seus bens para dar aos outros, de modo que não pudesse, com o remanescente, viver segundo a conveniência do seu próprio estado e as necessidades ocorrentes. Ora, ninguém deve viver inconvenientemente. - Mas essa regra comporta tríplice exceção. - A primeira é quando se muda de estado, por exemplo, entrando em religião. Então, distribuindo todos os seus bens, por amor de Cristo, faz obra de perfeição, desde que se transfere para outro estado. A segunda é quando, sem que resulte grande inconveniente, podemos facilmente ressarcir o que de nós tirarmos, mesmo que seja necessário a condição da nossa vida. A terceira é quando esta alguém em extrema necessidade, ou também há alguma grande necessidade da república. Pois, nesses casos, seria louvável preterirmos o que consideramos necessário à decência do nosso estado, para obviarmos a uma necessidade maior.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 7 - Se podemos dar esmola do adquirido ilicitamente.

O sétimo discute-se assim. – Parece que podemos dar esmola do adquirido ilicitamente.

1. – Pois, diz o Evangelho. Grangeai amigos com as riquezas mammona da iniquidade. Ora, mammona significa riquezas. Logo, podemos grangear amigos espirituais fazendo esmolas com as riquezas iniquamente adquiridas.

2. Demais. – Todo lucro torpe é considerado como adquirido ilicitamente. Ora, torpe é o lucro proveniente do meretrício; por isso com ele não se devia fazer sacrifício nem oferenda a Deus, conforme a Escritura. Não oferecerás na casa do Senhor teu Deus o ganho da prostituta. Do mesmo modo, é torpemente adquirido o que o é no jogo; pois, como diz o Filósofo, os jogadores ganham dos amigos o que lhes deveriam dar. É também torpíssimo o adquirido por simonia, que é uma injúria feita ao Espírito Santo. E, contudo com tais ganhos pode-se fazer esmola. Logo, podemos fazê-la com o mal adquirido.

3. Demais. – Devemos evitar os males maiores, mais que os menores. Ora, conservar o bem alheio é menor pecado que o homicídio, em que incorremos se não prestamos auxílio a quem está em extrema necessidade, como claramente o diz Ambrósio. Dá de comer ao que esta a morrer de fome; se não o fizeres és réu de homicídio. Logo, em certos casos, podemos dar esmola com o mal adquirido.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Dai esmolas com o que ganhaste em trabalhos lícitos. Pois não havereis de corromper a Cristo, vosso juiz, de modo que não vos ouça a vós juntamente com os pobres, que privastes de seus bens, Não queirais fazer esmolas do que ganhastes por onzena e usura; falo aos fiéis, para os quais sacrificamos o corpo de Cristo.

SOLUÇÃO. – De três modos podemos adquirir ilicitamente. - De um modo, quando adquirimos de outrem o que lhe é devido, nem o podemos privar disso; tal o caso do roubo, do furto e da usura. E como estamos obrigados a restituir esses bens, não podemos com eles dar esmolas. - De outro modo quando, embora não possamos conservar o bem adquirido, também não o devemos aquele de quem o adquirimos porque se os tomamos injustamente, também o outro os deu injustamente; tal o caso da simonia, na qual tanto quem dá como quem recebe age contra a justiça a lei divina. Por isso, não deve o adquirente fazer a restituição ao que deu, mas fazer esmolas com esses bens. E o mesmo se dá em casos semelhantes, em que tanto quem deu como quem recebeu procederam contra a lei. - De terceiro modo, quando, embora a aquisição mesma não seja ilícita, o meio pelo qual foi ela feita o é; tal o caso da mulher que ganhou com o meretrício. E a este se chama propriamente lucro torpe. Pois, a mulher que pratica o meretrício age torpemente e contra a lei de Deus; mas, quanto ao que recebe, não age injustamente nem contra a referida lei. Por isso, pode conservar o que assim adquiriu ilicitamente e com isso fazer esmola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho diz: Certos, entendendo mal as referidas palavras do Senhor roubam as causas alheias e, distribuindo uma parte aos pobres, julgam ter cumprido o preceito. Ora, este modo de entender deve ser corrigido. Pois, todas as riquezas se chamam da iniquidade, por não serem iniquas senão para os iníquos, que nelas põem as suas esperanças, - Ou, segundo Ambrósio desse riqueza iniqua porque ela, com os seus vários atrativos tenta os nossos desejos, - Ou porque, no dizer de Basílio, dentre os muitos antepassados, a cujo patrimônio sucedes, algum houve que usurpou injustamente o alheio, embora tu não o saibas. Ou, todas as riquezas são chamadas da iniquidade, isto é, da desigualdade, porque não são igualmente distribuídas a todos, estando um na necessidade e o outro na superabundância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Já dissemos como se pode fazer esmola do adquirido pelo meretrício. Mas sacrifício com esse ganho não se pode fazer nem oferenda ao altar, quer por causa do escândalo quer pela reverência para com o sagrado. Mas com o que foi adquirido por simonia pode se fazer esmola, porque os bens assim adquiridos não são devidos a quem os deu, que, antes, merece perdê-los. Quanto enfim ao adquirido no jogo, é parte ilícito por direito divino, quando alguém ganhou de quem não podia alienar os seus bens, como os menores, os loucos e outros tais; e quando arrasta a outrem a jogar por cobiça do lucro; e quando deste ganha fraudulentamente. E em tais casos há dever de restituir; e portanto, com os bens assim adquiridos não pode dar esmola. Por outro lado e ulteriormente tal lucro é ilícito pelo direito civil positivo, que de todo o proíbe. Mas o direito civil não obriga a todos senão só os que estão sujeitos às suas leis; e além disso, pode ser obrigado pelo desuso. Por isso, os que estão adstritos a tais leis são universalmente obrigados a restituir o que ganharam, salvo se prevalecer o costume contrário ou se alguém ganhar de quem o arrastou ao jogo. Neste último caso não está obrigado a restituir, porque quem perdeu não é digno de receber. Mas quem ganhou também não pode

conservar o lucro, enquanto vigorar o referido direito positivo e por isso deve com ele, nesse caso, fazer esmola.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em caso de extrema necessidade todas as coisas são comuns. Por isso é lícito quem padece tal necessidade tomar o bem alheio, para o seu sustento, se não achar ninguém que lhe queira dar. E pela mesma razão, é lícito ao que tem um bem alheio fazer com ele esmola, e mesmo tomá-lo para isso, se não puder de outro modo socorrer ao necessitado. Se contudo puder fazêlo sem perigo, deve socorrer ao que padece extrema necessidade, depois de consultada a vontade do dono.

Art. 8 - Se quem está sob o poder de outrem pode dar esmola.

O oitavo discute-se assim. – Parece que quem está sob o poder de outrem pode dar esmola.

1. – Pois, os religiosos dependem dos seus prelados, a quem fizeram voto de obediência. Ora, se não lhes fosse lícito fazer esmolas, o estado de religião lhes causaria dano, porque, como diz Ambrósio a perfeição da religião cristã consiste na piedade, que se manifesta, sobretudo em dar esmolas. Logo, quem está sob o poder de outrem pode dar esmolas.

2. Demais. – A esposa está sob o poder do marido, diz a Escritura. Ora, ela pode dar esmola, pois, foi tomada para viver na sociedade do marido. Assim, de santa Lúcia se conta que fazia esmolas sem o marido saber. Logo, quem está posto sob o poder de outrem não fica impedido de fazer esmolas.

3. Demais. – É natural a sujeição dos filhos aos pais; donde o dizer o Apóstolo: Filhos, obedecei à vossos pais no Senhor. Ora, segundo parece, os filhos podem dar esmolas com os bens dos pais, pois como herdeiros são de algum modo partes deles; e assim, desde que podem empregar esses bens para o uso do corpo, parece, com muito maior razão, que podem empregá-los em bem da alma, fazendo esmolas. Logo, os que estão sob o poder de outrem podem dar esmolas.

4. Demais. – Os escravos estão sob o dos senhores, conforme aquilo da Escritura: Os servos estão sujeitos aos seus senhores. Ora é-lhes permitido fazer certas coisas em proveito destes; o que sobretudo se dá se distribuírem esmolas, por eles. Logo, os que estão sob o poder de outrem podem dar esmolas.

Mas, *em contrário*, não devemos dar esmola com o bem alheio, mas cada um deve fazê-la com o produto do trabalho próprio e lícito, como diz Agostinho. Ora, se os que estão sujeitos a outrem fizessem esmola, fá-la-iam com o bem alheio. Logo, os que estão sob o poder de outrem não podem fazer esmola.

SOLUÇÃO. – Os que estão sob o poder de outrem devem se regular, como tais, pelo poder do superior. Pois a ordem natural é ser o inferior regulado pelo superior. Portanto, coisas relativamente às quais o inferior depende do superior, não pode aquele empregá-las de modo diverso do permitido por este. Por onde, quem está sob o poder de outrem não deve fazer esmola com aquilo em relação ao que depende do superior, senão quando este o cometer. Mas quem tiver alguma coisa relativamente à qual não dependa do superior, então já não lhe estará nesse ponto sujeito do poder, dependendo nisso da sua própria vontade. E com tal coisa pode fazer esmola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O monge que tiver dispensa dada pelo prelado pode fazer esmola com os bens do mosteiro, na medida em que lhe for cometido. Se porém, não tiver dispensa, sem a qual não pode ter nada de próprio, então não pode dar esmola sem licença do abade, expressamente obtida ou provavelmente presumida; salvo em artigo de extrema necessidade, em que lhe seria lícito furtar para dar esmola. Mas nem por essa sujeição fica em condição pior; pois, como diz

um autor, é bom gastar os seus bens distribuindo aos pobres; mas é melhor, com a intenção de seguir o Senhor, doar ao mesmo tempo tudo e, livre de cuidados, ser pobre com Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se a esposa tiver outros bens além do dote ordenado a prover às necessidades do matrimônio, obtidos com ganho próprio, ou de qualquer outro modo lícito, pode dar esmolas, mesmo sem pedir o assentimento do marido; mas, moderadas, afim de que não venha o marido sofrer detrimento pela superfluidade delas. Em outras condições, não deve dar esmolas sem o consentimento do marido, expressa, ou presuntivamerrte, salvo em artigo de necessidade, como já dissemos a propósito do monge. Pois embora a mulher seja igual ao marido no ato do matrimônio, contudo, no atinente à disposição do lar, é o varão a cabeça da mulher, como diz o Apóstolo. Quanto à santa Lúcia, ela tinha noivo e não marido, e portanto, podia dar esmola, com o consentimento de sua mãe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os bens do filhofamílias também pertencem ao pai e portanto não pode dar esmola, senão pequena, com o que, segundo pode presumir, agrada a este: salvo se o pai lhe encarregasse de dar alguma coisa, E o mesmo se deve dizer dos escravos.

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

Art. 9 - Se devemos dar esmola de preferência aos que nos são mais chegados

O nono discute-se assim. – Parece que não devemos dar esmola de preferência aos que nos são mais chegados.

1. – Pois, diz a Escritura. Dá ao compassivo e não protejas o pecador; dá ao que é bom e não remedeies o pecador. Ora, como às vezes se dá, os que nos são chegados são pecadores e ímpios. Logo, não lhes devemos fazer esmolas, de preferência.

2. Demais. – Devemos fazer esmolas tendo em vista a retribuição da recompensa eterna, conforme aquilo da Escritura: E teu Pai, que vê o que se passa em secreto, te dará o paga. Ora, a retribuição eterna nós a adquirimos sobretudo, pelas esmolas dadas aos santos, segundo o Evangelho: Grangeai amigos com as, riquezas da iniquidade, para que, quando vós vierdes a faltar, vos recebam eles nos tabernáculos eternos. O que expondo, Agostinho diz. Quem habitará os tabernáculos eternos, senão os santos de Deus? E quem são os que receberão nos tabernáculos eternos, senão os que lhes socorreram as necessidades? Logo, devemos dar esmolas de preferência aos santos que aos chegados a nós.

3. Demais. – Ninguém é mais nosso próximo que nós mesmos. Ora, ninguém pode dar esmola a si próprio. Logo, parece que não devemos dar esmola de preferência à pessoa que nos é mais chegada.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: E se alguém não tem cuidado dos seus, e principalmente dos de sua casa, esse negou a fé e é pior que um infiel.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, é por uma quase sorte, que devemos prover às necessidades dos que nos são mais chegados. E mister porém nos guiemos nesta matéria com discernimento racional, considerando as diferenças de proximidade, santidade e utilidade. Assim, a quem é muito mais santo, sofre mais necessidades e é mais útil ao bem comum, devemos dar esmola de preferência, do que à pessoa mais chegada, sobretudo se não nô-lo for muito, de quem não devamos ter cuidados especiais, e se não estiver padecendo grande necessidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não devemos socorrer ao pecador como tal, isto é, para favorecer-lhe o pecado; mas, como homem, para sustentar-lhe a vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A obra da esmola vale duplamente para conseguirmos a retribuição eterna. - Primeiro, pela raiz da caridade; pois, a esmola é meritória por conservar-se nela a ordem da caridade, em virtude da qual devemos, em igualdade de situações, socorrer de preferência aos mais chegados. Por isso, diz Ambrósio: Deves aprovar aquela liberalidade que te faz não desprezares os próximos consanguíneos, se os vires em necessidade: melhor é porém socorras aos teus, que tem vergonha de pedir esmolas aos outros, - De outro modo, a esmola vale, para a retribuição eterna pelo mérito daquele a quem damos, que ora por nós. E é neste sentido que escreve Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esmola é uma obra de misericórdia. Ora, esta não concerne propriamente a nós mesmos, senão por uma certa semelhança, como já se disse. Por onde, propriamente falando, ninguém pode dar esmolas a si próprio, senão por intermédio de outrem. Por exemplo, quando alguém, feito distribuidor de esmolas, pode também tomá-las para si, precisando, pelo mesmo motivo que a distribui aos outros.

Art. 10 - Se devemos dar esmola abundantemente.

O décimo discute-se assim. – Parece que não devemos dar esmola abundantemente.

1. – Pois, devemos dar esmola de preferência aos que nos são mais chegados. Ora, não lha devemos dar de modo que, com ela, se tornem mais ricos, como diz Ambrósio. Logo, também não devemos dá-la abundantemente aos outros.

2. Demais. – No mesmo lugar diz Ambrósio: As riquezas não devem ser distribuídas ao mesmo tempo, mas dispensadas, Ora, dar esmolas em abundância é distribuí-las. Logo, não devemos dá-la abundantemente.

3. Demais. – Diz o Apóstolo: Não para que os outros hajam de ter alívio, isto é, os outros vivam ociosamente do que é vosso, e vós fiqueis em aperto, isto é, em pobreza. Ora, tal aconteceria se se desse esmola abundantemente. Logo, não devemos distribuí-la com abundância.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Se tiveres muito, dá muito.

SOLUÇÃO. – A abundância da esmola pode ser considerada relativamente a quem dá e a quem a recebe. - Relativamente a quem dá, quando damos muito em proporção às nossas posses. E então, é louvável dar abundantemente. Por isso o Senhor louvou a viúva, que deu da sua mesma indigência tudo o que lhe restava para o seu sustento. Devemos contudo observar o que dissemos acima sobre a esmola, que devemos dar, do necessário. - Relativamente a quem é dada, a esmola pode ser abundante de dois modos. De um modo, satisfazendo-lhe suficientemente a necessidade; e, então é louvável dá-la em abundância. De outro modo, superabundando, com superfluidade, e isto não é louvável; mas é melhor dar mais aos mais necessitados. Donde o dizer o Apóstolo: Se eu distribuir em o sustento dos pobres; o que comenta a Glosa! Por aqui ensina que a esmola deve ser cautelosa, de maneira a darmos não a um só, mas a muitos, de modo que aproveite ao maior número.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe, relativamente ao que sobre-excede à necessidade de quem recebe a esmola.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado se refere à abundância da esmola relativamente a quem a dá. Ora, como devemos compreender Deus não quer que distribuamos ao mesmo tempo todas as nossas riquezas, senão quando mudemos de estado. Por isso acrescenta aí mesmo: Senão, talvez, como Eliseu, que matou os seus bois e deu de comer aos pobres com o que tinha, para não se preocupar com nenhum cuidado doméstico.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O lugar aduzido, quando diz - Não para que os outros hajam de ter alívio ou refrigério - refere-se à abundância da esmola sobreexcedente à necessidade daquele que a recebe, a quem não devemos dá-la para viver luxuriosamente, mas para sustentarse com ela. No que, entretanto, deve haver discernimento da razão, levando em conta as diversas condições dos homens; dos quais, os criados com maior delicadeza precisam de alimentos e roupas mais delicados. Por isso diz Ambrósio: do dar esmolas devemos considerar a idade e a fraqueza; às vezes também a vergonha, que manifesta os de nascimento nobre; ou ainda se quem a recebe caiu da riqueza na pobreza, sem culpa sua. E quando acrescenta - e vós fiqueis em aperto - refere-se à abundância relativamente a quem a dá. Mas, como explica a Glosa a esse mesmo lugar não quer com isso dizer que não seja melhor dar abundantemente; mas teme pelos fracos. aos quais exorta deem, de modo a não padecerem pobreza.

Questão 33: Da correção fraterna.

Em seguida devemos tratar da correção fraterna.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a correção fraterna é ato de caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a correção fraterna não é ato de caridade.

1. – Pois, aquilo do Evangelho - Se teu irmão pecar contra ti - comenta a Glosa, que o irmão deve ser advertido por zelo da justiça. Ora, a justiça é uma virtude distinta da caridade. Logo, a correção fraterna não é um ato de caridade, mas de justiça.

2. Demais. – A correção fraterna se faz por advertência secreta. Ora, a advertência é um conselho, e este é próprio da prudência; pois, ao prudente pertence deliberar acertadamente, como diz Aristóteles. Logo, a correção fraterna não é um ato de caridade, mas de prudência.

3. Demais. – Uma mesma virtude não pode levar a atos contrários. Ora, suportar o pecador é ato de caridade, conforme aquilo da Escritura: Levai as cargas uns dos outros, e desta maneira cumprireis a lei de Cristo, que é a lei da caridade. Logo, parece que corrigir o nosso irmão pecador, que exclui o suportá-lo, não é ato de caridade.

Mas, *em contrário*. – Corrigir o delinquente é esmola espiritual. Ora, a esmola é ato de caridade, como já se disse. Logo, a correção fraterna é ato de caridade.

SOLUÇÃO. – A correção do delinquente é um remédio que devemos aplicar contra o pecado cometido. - Ora, o pecado cometido pode ser considerado à dupla luz: como nocivo ao pecador e como contribuindo para o mal de outros, que são lesados ou escandalizados pelo pecado; ou ainda enquanto nocivo ao bem comum, cuja justiça perturba. Logo, dupla há de ser a correção do delinquente. - Uma que remedeie do pecado enquanto mal do próprio pecador. E essa é propriamente a correção fraterna, ordenada à emenda do delinquente. Ora, livrar alguém de um mal é ato da mesma natureza que lhe buscar o bem. Mas buscar o bem do próximo é próprio da caridade, que nos leva a querer e a fazer bem ao nosso amigo. Por onde, também a correção fraterna é um ato de caridade, pois nos leva a repelir o mal do nosso irmão, que é o pecado. E essa repulsa pertence mais à caridade que à remoção do dano exterior ou mesmo do corpóreo, tanto quanto o b*em contrário* da virtude tem mais afinidades com a caridade do que o bem do corpo ou o das coisas exteriores. Portanto, a correção fraterna é mais um ato de caridade do que a cura de uma doença corpórea ou a esmola, que livra da pobreza material. - Outra correção é a que remedeia ao pecado do delinquente, enquanto causa o mal dos outros, e, sobretudo enquanto danifica o bem comum. E tal correção é ato de justiça, da qual é próprio conservar a retidão justa entre um e outro indivíduo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado da Glosa refere-se à segunda forma da correção, que é um ato de justiça. - Ou, se se refere também à primeira, então a justiça é considerada virtude universal, como a seguir se dirá; enquanto que todo pecado é iniquidade, no dizer da Escritura porque contraria, por assim dizer, a justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como ensina o Filósofo a prudência leva à retidão dos meios, objeto do conselho e da eleição. Embora porém a prudência nos faça agir retamente em relação ao fim de todas as virtudes morais, por exemplo, da temperança ou da fortaleza, um ato pertence principalmente à virtude a cujo fim se ordena. Ora, a advertência feita visando a correção fraterna, ordenando-se a remover o

pecado do nosso irmão, o que é próprio da caridade, é manifesto que essa advertência é principalmente um ato de caridade, como imperado, e, secundariamente, de prudência, como a que executa e dirige o ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A correção fraterna não se opõe a suportarmos os pecadores, antes, daí resulta. Pois, suportamos um pecador na medida em que não nos irritamos contra ele, mas exercemos para com ele a benevolência. Donde resulta nos esforçarmos por emendá-la.

Art. 2 - Se a correção fraterna é de preceito.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é de preceito a correção fraterna.

1. – Pois, o impossível não pode ser objeto de preceito, conforme aquilo de Jerônimo: Maldito quem diz ter Deus mandado algo de impossível. E a Escritura diz: Considera as obras de Deus, porque ninguém pode corrigir a quem ele desprezou, Logo, não é de preceito a correção fraterna.

2. Demais. – Todos os preceitos da lei divina se reduzem aos do Decálogo. Ora, a correção fraterna não se inclui em nenhum dos preceitos do Decálogo. Logo, não é de preceito.

3. Demais. – A omissão de um preceito divino é pecado mortal, que os varões santos não cometem. Ora, na vida dos santos e dos varões espirituais encontra-se a omissão da correção fraterna. Assim, Agostinho diz: não só os inferiores, mas também os que vivem num grau superior de vida, abstêm-se de repreender os outros, por causa de certos vínculos da cobiça e não por um dever de caridade. Logo, não é de preceito a correção fraterna.

4. Demais. – O que é de preceito é, por natureza, um dever. Se pois a correção fraterna fosse objeto de preceito, teríamos para com nossos irmãos o dever de corrigi-los quando pecassem. Ora, quem tem para com outro um débito material, por exemplo, de dinheiro, não deve esperar que o credor venha cobrá-lo, mas deve procurá-lo, e lhe pagar o devido. Donde resultaria devessemos buscar os que precisassem de correção para corrigi-los. O que é inadmissível quer por causa da multidão dos pecadores, para a correção dos quais um só homem não bastaria; quer também porque então seria forçoso saíssem os religiosos dos seus claustros para corrigir os homens, o que é inconveniente. Logo, não é de preceito a correção fraterna.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Se deixares de corrigir, tornar-se-á pior quem pecar. Ora, isto não se daria se não omitissimos o preceito, por essa negligência. Logo, a correção fraterna é de preceito.

SOLUÇÃO. – A correção fraterna constitui objeto de preceito. Mas devemos considerar que, assim como os preceitos negativos da lei proibem os atos pecaminosos, assim os afirmativos induzem aos atos virtuosos. Ora, os atos pecaminosos são em si mesmos maus e de nenhum modo podem vir a ser bons, em nenhum tempo ou lugar, pois em si mesmos, estão conexos com um mau fim, como diz Aristóteles. Por isso os preceitos negativos obrigam sempre e para sempre. Os atos virtuosos, porém, não devem ser feitos de qualquer modo, mas observadas as circunstâncias devidas, exigidas para que sejam tais; isto é, o precisamos praticá-los onde, quando e como devemos. Ora, dependendo a disposição dos meios, da ideia do fim, nessas circunstâncias dos atos virtuosos devemos levar em conta principalmente a referida ideia, que é o bem da virtude: Havendo portanto, no ato virtuoso, ausência tal de uma dessas circunstâncias que elimine totalmente o bem da virtude, essa omissão contraria o preceito. Se houver, porém, falta de uma delas, que não a elimine totalmente a virtude, essa falta, embora prive a virtude da sua perfeição, contudo, não é contra o preceito. Por isso, diz o Filósofo que o afastarmo-nos pouco do

meio, não é contra a virtude; mas, se nos afastarmos muito, o ato mesmo virtuoso se corrompe. - Ora, a correção fraterna se ordena à emenda do nosso irmão. Logo, é de preceito na medida em que é necessária para tal fim; não porém, que em qualquer lugar ou tempo o irmão delinquente deva ser corrigido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sem o auxílio divino o homem não é capaz de praticar nenhuma boa obra; e contudo, deve fazer tudo o que está ao seu alcance. Donde o dizer Agostinho: Não sabendo quem pertence e quem não pertence ao número dos predestinados, devemos nos deixar penetrar do afeto da caridade de modo a querermos a salvação de todos. Logo, devemos praticar para com todo o dever da correção fraterna, confiados no auxílio divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos todos os preceitos, que nos ordenam beneficiar ao próximo, reduzem-se ao mandamento de honrar os pais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A correção fraterna pode ser omitida de três modos. - De um modo, meritoriamente, quando a omitimos, por caridade. Pois, diz Agostinho. Se deixarmos a repreensão e a correção dos pecadores para um tempo mais oportuno, ou por temermos não venham a ficar, com a correção, piores, ou a impedir a iniciação dos fracos na prática da piedade e a Virtude, oprimindo-os e desviando-os da fé, - não há ai ocasião de cobiças mas conselho da caridade. - De outro modo, a omissão da correção fraterna implica pecado mortal; isto é, quando tememos, como no mesmo lugar se diz, o juízo do vulgo, a tortura ou a morte da carne; de modo que esses temores nos dominem a alma a ponto de os antepormos à correção fraterna. E isto se dá quando presumimos como provável que poderíamos livrar um delinquente do pecado, e contudo, deixamos de fazê-lo por temor ou cobiça, - De terceiro modo, essa omissão constitui pecado venial; quando o temor ou a cobiça nos fazem tardar em corrigir o delito do nosso irmão. Não, porém, a ponto de o omitirmos, mesmo sabendo que poderíamos livrá-lo do pecado, Pois um temor e uma cobiça que anteporiarnos, em nosso coração, à caridade fraterna. E deste modo os varões santos deixam de corrigir os delinquentes.

RESPOSTA À QUARTA. – O que devemos a uma pessoa determinada e certa, seja débito material ou espiritual, devemos pagá-lo, sem esperar que venha nos cobrar, mas indo procurá-la com a solicitude devida. Por onde, assim como quem deve dinheiro a um credor, está obrigado a procurá-lo, quando for tempo para lhe pagar o devido; assim, também quem está obrigado a cuidar espiritualmente de outrem deve procurá-lo para corrigir-lhe o pecado. Quando porém, devemos benefícios materiais ou espirituais, não a pessoa certa, mas em geral, a todos os próximos, não estamos obrigados a procurá-los para lhos pagar; mas basta os pagarmos aos que nos ocorrerem. Pois, isto, devemos considerar uma como sorte, no dizer de Agostinho. E, por isso, diz ainda ele, Deus nosso Senhor nos adverte não negligenciarmos os pecados uns dos outros; não procurando o que repreender, mas vendo o que corrigir; do contrário, nos tornaríamos esmerilhadores da vida alheia, contra o que diz a Escritura: Não andes buscando a impiedade na casa do justo, nem perturbes o seu repouso. Por onde é claro, que nem os religiosos devem sair do claustro para corrigir os delinquentes.

Art. 3 - Se a correção fraterna pertence só aos prelados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a correção fraterna pertence só aos prelados.

1 – Pois, diz Jerônimo: Os sacerdotes se esforcem por cumprir aquilo do Evangelho - Se teu irmão pecar contra ti, etc. Ora, com o nome de sacerdotes de ordinário designavam os prelados que tem cura de outrem. Logo, só aos prelados pertence a correção.

2. Demais. – A correção fraterna é uma esmola espiritual. Ora, dar esmola corporal é próprio dos superiores na ordem temporal, isto é, dos mais ricos. Logo, também a correção fraterna pertence aos superiores na ordem espiritual, isto é, aos prelados.

3. Demais. – Quem corrige outrem leva-o, advertindo-o, a ser melhor. Ora, na ordem natural, o inferior é movido pelo superior. Logo, também na ordem da virtude, que segue a da natureza, só aos prelados pertence corrigir os inferiores.

Mas, *em contrário*, está dito: Tanto os sacerdotes como todos os demais fiéis devem ter o máximo cuidado dos que perecem; até, estes, pela advertência deles, se corrigirem dos seus pecados ou, tornando-se incorrigíveis, serem separados da Igreja.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, há dupla forma de correção. - Uma é ato de caridade e tende à emenda do nosso irmão delinquente, por simples advertência. E essa correção pertence a todos que tem caridade, quer seja súdito, quer prelado. - Há, porém, outra correção, que é ato de justiça, e visa o bem comum. E este é realizado, não só pela advertência fraternal, mas também, às vezes pela punição, para o temor levar os outros a abandonarem o pecado. E essa correção pertence somente aos prelados, que não só tem que advertir, mas ainda corrigir, punindo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Mesmo na correção fraterna que incumbe a todos, é mais grave o dever dos prelados, como diz Agostinho. Pois, assim como devemos fazer benefícios temporais, de preferência, aqueles por quem devemos zelar temporalmente, assim também devemos fazer benefícios espirituais, como a correção, a doutrina e semelhantes, de preferência aos que foram confiados aos nossos cuidados espirituais. Por isso, Jerônimo não quer dizer se aplique só aos sacerdotes o preceito da correção fraterna; mas, que a eles lhes concerne especialmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como quem tem com que socorrer aos outros corporalmente é, por esse lado, rico; assim, quem tem o bom uso da razão, com o qual pode corrigir o delito de outrem, deve, por aí, ser considerado superior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mesmo na ordem natural certos seres agem uns sobre os outros, por de certo modo, serem uns aos outros superiores; a saber, enquanto cada um esta de um modo em potência e, de certo modo, em ato, relativamente ao outro. E, semelhantemente, quem tem o juízo racional reto relativamente à matéria em que outrem delinque, pode corrigi-lo, embora não lhe seja superior, absolutamente falando.

Art. 4 - Se alguém está obrigado a corrigir o seu prelado.

O quarto discute-se assim. – Parece que ninguém está obrigado a corrigir o seu prelado.

1 – Pois, diz a Escritura: Toda bula de serviço que tocar o monte será lapidada que noutro lugar, que Oza foi ferido pelo Senhor porque tocou a arca. Ora, o monte e a arca significam o prelado. Logo, este não deve ser corrigido pelos súditos.

2. Demais. – Aquilo do Apóstolo. - Eu lhe resisti na Cara - diz a Glosa: como igual. Logo, não sendo o súbito igual ao prelado, não deve corrigi-lo.

3. Demais. – Gregório diz: Não presuma corrigir a vida dos santos senão quem puder julgarse a si mesmo melhor. Ora, ninguém pode julgar melhor de si do que do seu prelado. Logo, os prelados não devem ser corrigidos.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Compadeceivos, não só de vós mesmos, mas também dele, isto é, do prelado, que quanto mais está, dentre vós, num lugar superior, a tanto maior perigo se acha exposto. Ora, a correção fraterna é obra de misericórdia. Logo, também os prelados devem ser corrigidos.

SOLUÇÃO. – A correção, ato de justiça, aplica a coerção da pena, não cabe ao súbdito em relação ao prelado. Mas a correção fraterna, ato de caridade, incumbe a todos, relativamente a qualquer pessoa para com quem se deve ter caridade, se nela se encontrar o que deva ser corrigido. Pois, o ato procedente de um hábito ou potência abrange tudo o que está contido no objeto dessas potência ou hábito; assim como a visão abrange tudo o que está contido no objeto da vista. Mas, havendo o ato virtuoso de adaptar-se às circunstâncias devidas, a correção que os súditos aplicarem aos prelados deve ser feita de modo congruente, não o corrigindo com protérvia e dureza, mas com mansidão e reverência. Donde o dizer o Apóstolo: Não repreendas com aspereza ao velho, mas adverte-o como o pai. Por isso, Dionísio repreendeu ao monge Demófilo, por ter corrigido um sacerdote irreverentemente, maltratando-o e expulsando-o da igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Toca-se indebitamente no prelado, quando ele é repreendido com irreverência ou mesmo quando deprimido. E isso é significado pelo contato do monte e da arca, proibido por Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Resistir na cara, em presença de todos, excede o modo da correção fraterna; e por isso, Paulo não teria assim repreendido a Pedro, se não lhe fosse igual, de certa maneira, na defesa da fé. Mas advertir oculta e reverentemente, também pode fazê-lo quem não é igual. Por isso o Apóstolo escreve que os súbditos advirtam o seu prelado, quando diz: Dizei a Arquipo: cumpre o teu Ministério. Devemos porém saber, que correndo iminente perigo a fé, os súbitos devem advertir os prelados mesmo publicamente. Por isso Paulo, súbito de Pedro, repreendeu-o em público, por causa de perigo iminente de escândalo, para a fé. E assim, diz a Glosa de Agostinho: O próprio Pedro deu aos maiores o exemplo de se porventura se desviarem do caminho reto, não se dedignem ser repreendidos mesmo pelos inferiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Presumir-se de melhor, absolutamente, que o seu prelado, é soberba presunçosa. Mas julgar-se melhor, em algum ponto, não é presunção, porque não há ninguém nesta vida que não tenha algum defeito. Donde devemos concluir que quem admoesta caridosamente o seu prelado, não se considera por isso maior que ele; mas lhe vai em auxílio a ele que, quanto mais ocupa um lugar superior, a tanto maior perigo se acha exposto, como diz Agostinho.

Art. 5 - Se o pecador deve corrigir o delinquente.

O quinto discute-se assim. – Parece que o pecador deve corrigir o delinquente.

1. – Pois, ninguém, por causa do pecado que cometeu, fica escusado de cumprir o preceito. Ora, a correção fraterna é objeto de preceito, como se disse Logo, por causa do pecado cometido não se deve preterir essa correção.

2. Demais. – A esmola espiritual vale mais que a corporal. Ora, quem está em pecado não deve por isso deixar de dar esmola corporal. Logo e com maior razão, não deve deixar, por um pecado precedente, de corrigir o delinquente.

3. Demais. – A Escritura diz: Se dissermos que estamos sem pecado, nós mesmos nos enganamos. Se pois por causa do pecado, ficamos impedidos da correção fraterna, não haverá ninguém que possa corrigir o delinquente. Ora, isto é inconveniente. Logo, também o é a primeira suposição.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz. Não deve corrigir os vícios dos outros o que esta sujeito a vícios; e o Apóstolo. No mesmo em que julgar a outro, a ti mesmo te condenas, porque fazer essas mesmas coisas que julgas.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a correção do delinquente incumbe a quem está no juízo reto da razão. Ora, o pecado, conforme ficou demonstrado, não priva do bem da natureza, de modo tal que o pecador perca o bom uso desse juízo. E sendo assim, pode-lhe caber a repreensão de outrem.

Contudo o pecado precedente põe um obstáculo a essa correção por três razões. - A primeira: o pecado precedente torna o pecador indigno de corrigir a outrem. E sobretudo, se cometeu um pecado maior, não é digno de corrigir a quem o cometeu menor. Por isso, aquilo do Evangelho: - Porque vês tu a aresta, etc. diz Jerônimo: Refere-se aqueles que, tendo incorrido em crime mortal, não permitem pecados menores nos irmãos. Segundo, torna-se indevida a correção por causa do escândalo dela resultante, se o pecado do corredor for manifesto; porque é claro, então, que quem corrige não o faz com caridade, mas antes, por ostentação. Por isso, àquilo do Evangelho Como dizes a teu irmão, etc, - explica Crisóstomo. Com que propósito? Por ventura para salvares o teu próximo, com caridade? Não, porque antes te salvarias a ti. Logo queres, não salvar os outros, mas, com a boa doutrina, ocultar os teus maus atos e receber dos homens o elogio da tua ciência.

Terceiro, por causa da soberba de quem corrige que, tendo em pouco os pecados próprios, se prefere, no seu coração, a si mesmo, como se fosse justo, ao próximo, julgando-lhe o pecado com austera severidade. Por isso, diz Agostinho: Acusar os vícios é dever dos varões bons e benévolos; pois, quando os maus o praticam, fazem o papel daqueles, E por isso, ele próprio ainda o diz, no mesmo lugar: Quando a necessidade nos obrigar a repreender alguém, reflitamos, se se trata de um vício tal que nunca tivemos, que somos homem e poderíamos tê-lo tido. Ou que é um vicio tal que já tivemos e, de presente, não temos; e então, não percamos a memória da comum fragilidade, para fazermos a correção, não com ádio, mas com misericórdia. Se porém, nos encontrarmos no mesmo vício, não repreendamos, mas gemamos juntamente e convidemos o pecador à penitência comum.

Ora, daqui se conclui claramente, que se o pecador corrigir com humildade o delinquente, não peca, nem se expõe à nova condenação; salvo se, agindo assim, pareça condenável à consciência do irmão, ou pelo menos, à sua, quanto a pecado passado.

Donde se conclui clara a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 6 - Se devemos cessar a correção fraterna, por temermos que o pecador fique pior.

O sexto discute-se assim. – Parece que não devemos cessar a correção fraterna, por temermos que o pecador se torne pior.

1. – Pois, o pecado é uma doença da alma, conforme aquilo do salmista Tem misericórdia de mim, Senhor, porque sou enfermo. Ora, quem tem obrigação de tratar do doente não deve cessar de fazê-lo, mesmo que este o contrarie e despreze; porque então aumentará o perigo, como claramente o

mostram os loucos. Logo e com maior razão, devemos corrigir o pecador, por mais dificilmente que ele o suporte.

2. Demais. – Segundo Jerônimo, não devemos abandonar a verdade da vida, por causa do escândalo. Ora, os preceitos de Deus dizem respeito à verdade da vida. Logo, sendo a correção fraterna objeto de preceito, como se disse não devemos omiti-la por não escandalizar o corrigido.

3. Demais. – Segundo o Apóstolo, não devemos fazer males para que venham bens, Logo, pela mesma razão, não devemos omitir bens para não virem males. Ora, a correção fraterna é um bem. Logo, não devemos omiti-la por temermos, que o corrigido venha a ficar pior.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não repreendas ao mofador, para que ele te não aborreça. Ao que diz a Glosa: Não deve temer que o mofado te assaque injúrias, quando o repreenderes; mas deva antes cuidar que, levado do ódio, não fique pior. Logo, devemos omitir a correção fraterna, quando temermos que o pecador fique pior.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, há duas formas de se corrigir o delinquente - A ordenada ao bem comum e com força coativa pertence aos prelados. E essa não deve ser omitida por vir ofender o corrigido, quer porque, se não quiser emendar-se por vontade própria, deve ser coagido, penalmente, a deixar de pecar; quer porque, se for incorrigível, a correção zela pelo bem comum, mantendo a ordem da justiça e infundindo medo nos outros, pelo exemplo de um. Por isso o juiz não deixa de dar sentença de condenação contra o pecador, por temer ofendê-lo a ele ou aos seus amigos. - Outra é a correção fraterna, cujo fim é a emenda do delinquente, desprovida de força coativa e só recorrendo à simples advertência. Por onde, quando conjeturamos, com probabilidade que o pecador não receberá a advertência, mas derivará para coisas piores, devemos desistir da correção: pois os meios devem ser empregados conforme o exige o fim proposto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O médico usa de uma certa coação contra o desvairado que não lhe quer aceitar o tratamento. E a isso se assimila a correção dos prelados, munida de força coativa; não porém, a simples correção fraterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A correção fraterna constitui objeto de preceito, como ato de virtude que é. Ora, isto o é enquanto proporcionada ao fim. Por onde, quando impede o fim, por exemplo, quando o pecador se torna pior, então já não pertence à verdade da vida e não é objeto de preceito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que se ordena para um fim tem natureza boa, em dependência do fim. Por onde, a correção fraterna, quando impede o fim, que é a emenda do irmão, já não é de natureza boa. Quando omitimos, pois esta correção não omitimos o bem para não suceder o mal.

Art. 7 - Se, na correção fraterna, deve por força de preceito, a advertência secreta preceder à pública.

O sétimo discute-se assim. – Parece que, na correção fraterna, não deve, por força de preceito, a advertência secreta preceder à pública.

1. – Pois, nas obras de caridade devemos sobretudo imitar a Deus, conforme aquilo da Escritura. Sede imitadora de Deus, como filhos muito amados, e andai em caridade. Ora, Deus às vezes nos pune publicamente o pecado, sem ter precedido nenhuma advertência secreta. Logo, parece não ser necessário a advertência secreta preceder à pública.

2. Demais. – Como diz Agostinho pelos atos dos Santos podemos conjecturar como devemos compreender os preceitos da Sagrada Escritura. Ora, esses atos nos mostram a repreensão pública do pecado oculto, não precedida de nenhuma advertência secreta. Assim, lemos na Escritura que José acusou seus irmãos perante seu pai de um enorme crime; e noutro lugar, que Pedro acusou publicamente a Ananias e Safira, por defraudarem ocultamente o preço de um campo, sem lhes ter feito antes nenhuma advertência secreta. E do próprio Senhor não se lê que tivesse admoestado secretamente ajudas, antes de tê-lo acusado publicamente. Logo, não é de necessidade de preceito a advertência secreta preceder à pública.

3. Demais. – Acusar é mais grave que repreender. Ora, podemos acusar a outrem publicamente sem haver precedido nenhuma advertência secreta. Pois, as Decretais determinam que à acusação só deve preceder o depoimento. Logo, parece não ser de necessidade de preceito a advertência secreta preceder à pública.

4. Demais. – Não parece provável que as práticas costumeiras gerais dos religiosos sejam contra os preceitos de Cristo. Ora, é costume, nas religiões, que, nos capítulos, certos religiosos façam a proclamação das culpas, sem ter precedido nenhuma advertência secreta. Logo, parece que tal não é de necessidade de preceito.

5. Demais. – Os religiosos são obrigados a obedecer aos seus prelados. Ora, às vezes os prelados mandam, em geral, a todos, ou a algum em particular, que lhes digam quando houver alguma coisa a corrigir. Logo, parece que estão obrigados a fazê-lo, mesmo antes da advertência secreta. Portanto, não é de necessidade de preceito a advertência secreta preceder à pública.

Mas, *em contrário*, Agostinho, explica aquilo do Evangelho. - Corrige-o entre ti e ele só assim: Esforça-te pelo corrigir, poupando o pudor. Pois talvez, por vergonha, começará o pecador a defender o seu pecado; de modo que tornarás pior quem querias fazer melhor. Ora, estamos obrigados, por preceito de caridade, a tornar cuidado de não tornarmos pior a nosso irmão. Logo, a ordem da correção fraterna constitui objeto de preceito.

SOLUÇÃO. – Sobre a acusação pública dos pecadores é preciso distinguir. Pois, ou os pecados são públicos, ou ocultos. - Se públicos, não devemos somente corrigir o pecador, para que se torne melhor, mas também dar satisfação aos outros, que o conheceram, para não se escandalizarem. Por isso, tais pecados devem ser repreendidos publicamente, conforme aquilo do Apóstolo aos que pecarem repreende-os diante de todos para que também os outros tenham medo; o que se entende dos pecados públicos, diz Agostinho. Se porém os pecados forem ocultos, então se aplicará o dito do Senhor: - Se teu irmão pecar contra ti; pois, quando te ofender publicamente, em presença dos outros, já não pecará só contra ti, mas também contra os outros, que também ofende. Mas, como os pecados mesmo ocultos podem causar ofensa aos próximos, é necessário ainda, neste ponto, distinguir. - Certos pecados ocultos há que causam dano ao próximo, corporal ou espiritualmente; por exemplo, se alguém trata ocultamente de entregar a cidade aos inimigos; ou se um herético desviar privadamente os outros da fé. E como quem assim peca ocultamente não só peca contra uma determinada pessoa, mas também contra as outras, é necessário se proceda logo à repreensão pública para o referido dano ser reparado; salvo se houver razões sérias de pensar que os males em questão possam ser conjurados de pronto por uma advertência secreta.

Há outros pecados, porém, que redundam só no mal do pecador e daquele contra o qual ele peca, ou porque este é somente o prejudicado por ele, seja embora só pelo conhecimento. E então, devemos somente ir em auxílio do irmão pecador. E assim como o médico do corpo deve restituir a saúde ao

doente, se puder, sem amputar nenhum membro; mas, se o não puder, cortará o membro menos necessário, para conservar a vida do todo, assim também, quem se esforça por emendar o próximo deve, se puder, emendá-lo na sua consciência, para se lhe conservar a boa reputação. - O que é útil, primeiro, ao próprio pecador, não só na ordem temporal, na qual, sob múltiplas relações, o homem fica prejudicado, por ter perdido a boa reputação, mas também na espiritual, pois, por temor da infâmia muitos se retraem do pecado, e por isso, quando se vem infamados, Pecam irrefreadamente, Donde o dizer Jerônimo: Devemos corrigir o nosso irmão em particular, afim de não permanecer no pecado, uma vez perdido o pudor e a vergonha. - Em segundo lugar devemos conservar a boa fama do nosso irmão pecador. Porque a infâmia de um provoca a de outros, conforme aquilo de Agostinho: Quando soa falsamente ou se manifesta verdadeira a notícia do crime de certos, que desfrutam reputação de santidade, eles instam, apressuramse, intrigam para se vir a crer que todos praticaram o mesmo, Ou também porque, publicado o pecado de um, os outros são induzidos a pecar. Mas como a consciência deve ser preferida à fama, o Senhor quis que, até com a perda do boa fama, a consciência do irmão seja livrada do pecado pela admoestação pública. Por onde é claro que, por força de preceito, a advertência secreta há de preceder à pública.

DONDE À RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus conhece todas as coisas ocultas, Por isso, os pecados ocultos estão para o juízo divino, como os públicos, para o humano. E contudo, muitas vezes Deus repreende os pecadores por uma como secreta advertência, inspirando-os interiormente, quando acordados ou adormecidos, conforme aquilo de Jó: Por sonho de visão noturna, quando cai sopôr sobre os homens, então abre os ouvidos aos homens e, admoestando-os, lhes adverte o que devem fazer, para apartar o homem daquilo que faz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor, como Deus, tinha por público o pecado de Judas; e por isso podia logo torná-lo tal. Contudo não o fez, mas com palavras veladas increpou-lho. - Pedro, porém, publicou o pecado oculto de Ananias e de Safira, como executor de Deus, pela revelação de quem conheceu o pecado. - Quanto a José, devemos crer, embora o não esteja escrito, que, por vezes, admoestou os irmãos. Ou podemos dizer que o pecado era público entre eles; por isso, a Escritura diz, no plural: acusou seus irmãos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando há perigo de serem ofendidos muitos, não se aplicam essas palavras do Senhor, porque, então, o nosso irmão pecador não peca só contra nós.

RESPOSTA À QUARTA. – Essas proclamações feitas nos capítulos dos religiosos são de certos pecados leves, que não prejudicam à boa fama. Por isso, são antes, umas como rememorações das culpas esquecidas, do que acusações ou denúncias. Se fossem tais, porém, que infamassem o irmão, procederia contra o preceito do Senhor quem, desse modo, lhe publicasse o pecado.

RESPOSTA À QUINTA. – Não se deve obedecer ao prelado, contrariando ao preceito divino, conforme aquilo da Escritura: Importa obedecer mais a Deus do que aos homens, Por onde, quando o prelado manda que se lhe diga o que alguém sabe que deve ser corrigido, há de entender-se essa injunção retamente, salva a ordem da correção fraterna; quer a injunção seja feita comumente a todos, quer a alguém especialmente. Mas se o prelado mandar expressamente, contra essa ordem instituída pois Deus, tanto pecaria mandando, como quem lhe obedecesse, quase procedendo ambos contra o preceito do Senhor; e portanto não se lhe deve obedecer. Porque não o prelado, mas só Deus é o juiz das coisas ocultas. Por isso não tem nenhum poder de mandar sobre o que é oculto, senão enquanto isso se manifesta por certos indícios, como pela má fama ou por determinadas suspeitas. E nesses casos o prelado pode mandar do mesmo modo que o juiz secular ou o eclesiástico pode exigir o juramento de se dizer a verdade.

Art. 8 - Se a apresentação de testemunhas deve preceder a advertência pública.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a apresentação de testemunhas não deve preceder à advertência pública.

1. – Pois os pecados ocultos não devemos manifestá-los aos outros; porque então seriamos, antes, reveladores do crime do que corretores do nosso irmão, como diz Agostinho. Ora, quem apresenta testemunhas manifestam aos outros o pecado fraterno. Logo, em se tratando de pecados ocultos, a apresentação de testemunhas não deve preceder à denúncia pública.

2. Demais. – Devemos amar ao próximo como a nós mesmos. Ora, ninguém apresenta testemunhas de seus pecados ocultos. Logo, também não devemos apresentá-las, do pecado oculto do nosso irmão.

3. Demais. – Testemunhas se apresentam para fazer alguma prova. Ora, coisas ocultas não podem ser provadas por testemunhas. Logo, é inútil apresentá-las.

4. Demais. – Agostinho diz: deve ser revelado primeiro ao superior que as testemunhas. Ora, revelar ao superior ou ao prelado é dizer à Igreja. Logo, a apresentação de testemunhas não deve preceder à advertência pública.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor. Toma contigo uma ou duas pessoas para que por boca de duas, etc.

SOLUÇÃO. – A conveniência exige, para chegarmos de um extremo a outro, passarmos pelo meio. Ora, na correção fraterna, o Senhor quis que o princípio ficasse oculto, corrigindo o irmão ao seu irmão, estando a sós com ele; quis, porém, que o fim fosse público, isto é, fosse revelado à Igreja. Por isso e convenientemente, determina-se a apresentação de testemunhas, de modo que, primeiro, revelemos o pecado do nosso irmão a poucos que lhe possam ajudar e não, prejudicar; para ao menos assim, se emendar, sem incorrer na má fama que lhe atribuiria a multidão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Alguns entenderam que a ordem, na correção fraterna deve ser observada de modo tal que, primeiro, o irmão seja corrigido em particular e, se aceder, bem estará. Não acedendo, porém, e sendo o pecado absolutamente oculto, diziam que não se devia ir além. Mas se o pecado já começou, por vários indícios, a chegar ao conhecimento de outrem, devemos ir além, conforme ao que o Senhor manda. Ora, isto encontra Agostinho, quando diz, que o pecado do irmão não deve ser ocultado, para não lhe corromper o coração. Por isso devemos, de outro modo, opinar que, depois da advertência secreta, feita uma ou muitas vezes, enquanto perdura a esperança provável da correção, é mister persistir nessa advertência secreta. Desde porém, que podemos conhecer, com probabilidade, que a advertência secreta já não colhe, devemos ir além, até a apresentação de testemunhas, embora o pecado seja oculto. Salvo se pudessemos concluir, com probabilidade, que isso não concorreria para a emenda do irmão, mas antes, para torná-lo pior; porque, por esse motivo deveríamos abandonar totalmente a correção como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não precisamos de testemunhas para nos emendarmos dos nossos pecados; mas, elas podem ser necessárias para o irmão se emendar do seu. Por isso não colhe o símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Testemunhas podem ser apresentados por três razões. Primeiro, para mostrar ser pecado o que increpamos a outrem, como diz Jerônimo. Segundo, para provarmos a outrem o seu ato, se este se repetir, como diz Agostinho. Terceiro, para testificar que o irmão, admoestando, fez o que de si dependia, como diz Crisóstomo.

RESPOSTA À QUARTA. – Agostinho quer dizer, que devemos revelar, primeiro ao prelado, que às testemunhas, por ser o prelado uma pessoa particular, que pode ser mais útil que os outros; não porém que se lhe revele como se o fosse, à Igreja, isto é, como a quem está posto em lugar do juiz.

Questão 34: Do ódio.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à caridade. E primeiro, do ódio, que se opõe ao amor, em si mesmo. Segundo, da acédia e da inveja, que se opõem à alegria da caridade. Terceiro, da discórdia e do cisma, que se opõem à paz. Quarto, da ofensa e do escândalo, que se opõem à beneficência e à correção fraterna.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 - Se podemos odiar a Deus.

O primeiro discute-se assim. – Parece que ninguém pode odiar a Deus.

1. – Pois, como diz Dionísio, a bondade e a beleza, em si mesma, é amada e querida de todos, Ora, Deus é a bondade e a beleza mesma. Logo, não pode ser odiado de ninguém.

2. Demais. – Nos Apócrifos de Esdras se diz, que todos os seres invocam a verdade e se comprarem nas obras dela. Ora, Deus é a verdade mesma, como diz a Escritura. Logo, todos amam a Deus e ninguém pode odiá-lo.

3. Demais. – O ódio é uma aversão. Ora, como diz Dionísio Deus atrai tudo para si. Logo, ninguém pode odiá-lo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A soberba daqueles que te aborrecem sobe continuamente; e, noutro lugar: Mas agora eles viram e me aborreceram tanto a mim como a meu Pai.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe o ódio é um movimento da potência apetitiva, que só se move por um objeto apreendido. Ora, Deus pode ser apreendido pelo homem de dois modos: em si mesmo, quando visto na sua essência; ou pelos seus efeitos, a saber, quando as coisas invisíveis de Deus se vêm consideradas pelas obras que foram feitas. Ora, Deus pela sua essência é a mesma bondade, que não pode ser odiada de ninguém, por pertencer à essência do bem o ser amado. Portanto, é impossível que quem vir a essência de Deus o odeie. Quanto aos seus efeitos, uns não podem de nenhum modo ser contrários à vontade humana; pois, viver e inteligir, que são efeitos de Deus, todos os desejam e amam. Por onde, também enquanto apreendido como autor desses efeitos, Deus não pode ser odiado. Ha porém outros efeitos de Deus que repugnam à vontade desordenada, como, a inflicção de penas e também a coibição dos pecados, pela lei divina, o que tudo repugna à vontade depravada pelo pecado. E se levarmos em consideração esses efeitos, Deus pode ser odiado por aqueles que o tem como o proibidor dos pecados e o infligidor das penas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe relativamente aos que vêm a essência divina, que é a essência mesma da bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procede se Deus é apreendido como causa daqueles efeitos que são naturalmente amados de todos; entre os quais estão as obras da verdade facultando o seu conhecimento aos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus atrai tudo para si enquanto princípio da existência; porque todos os seres, enquanto existentes, tendem à semelhança com Deus, que é o ser em si mesmo.

Art. 2 - Se odiar a Deus é o máximo dos pecados.

O segundo discute-se assim. – Parece que odiar a Deus não é o máximo dos pecados.

1. – Pois, o gravíssimo dos pecados é o contra o Espírito Santo, que é irremissível, conforme ao Evangelho. Ora, o ódio a Deus não se conta entre as espécies de pecado contra o Espírito Santo, como do sobredito resulta. Logo, o odiar a Deus não é o máximo dos pecados.

2. Demais. – O pecado consiste no afastamento de Deus. Ora, parece mais afastado de Deus o infiel, que nem tem conhecimento dele, do que o fiel que, pelo menos, embora tenha ódio de Deus, contudo o conhece. Logo, parece mais grave o pecado de infidelidade do que o de ódio a Deus.

3. Demais. – Deus é objeto de ódio só em razão dos seus efeitos repugnantes à vontade; entre os quais o principal é a pena. Ora, odiar a pena não é o máximo dos pecados. Logo, o ódio a Deus não é o máximo dos pecados.

Mas, *em contrário*, ao ótimo se opõe o péssimo, como está claro no Filósofo. Ora, o ódio a Deus opõe-se ao amor a Deus, o que constitui o melhor do homem. Logo, o ódio a Deus é o péssimo dos pecados do homem.

SOLUÇÃO. – O mal do pecado consiste no afastamento de Deus, como já dissemos. Ora, este afastamento só é culposo quando voluntário. Por onde, a culpa, por essência, consiste no afastamento voluntário de Deus. Mas, este afastar-se voluntariamente de Deus implica, por si mesmo, ódio dele; ao passo que os outros pecados implicam esse ódio como participativa e relativamente. Ora, assim como a vontade adere, por si, ao que ama, assim também por si mesma foge do que odeia. Por onde, a vontade de quem odeia a Deus afasta-se, por si mesma, dele. Nos outros pecados, porém, por exemplo, no de fornicação, o afastamento de Deus não é absoluto, mas relativo, isto é, consiste no apetir um prazer desordenado, que acarreta consigo o afastamento de Deus. Ora, sempre o que existe por si mesmo tem prioridade sobre o que tem existência relativa. Portanto, o ódio de Deus é o mais grave dos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Gregório, uma causa é não fazer o bem e outra, odiar o dispensador dos bens; assim como uma causa é pecar por precipitação e outra, por deliberação. Por onde dá a entender, que odiar a Deus, dispensador de todos os bens, é pecar por deliberação, pecado contra o Espírito Santo. E por aí é manifesto, que odiar a Deus é, por excelência, pecado contra o Espírito Santo, no sentido de o pecado contra o Espírito Santo designar um gênero especial de pecado. Mas, não é considerado entre as espécies de pecado contra o Espírito Santo, por estar incluído geralmente em todas as espécies desse pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A infidelidade em si mesma, só é culposa quando voluntária. Por isso, tanto mais grave quanto mais voluntária é. E o ser voluntário provém de se odiar a verdade proposta. Por onde é claro, que a razão de ser pecado a infidelidade esta no ódio de Deus, cuja verdade é o objeto da fé. Portanto, assim como a causa é superior ao efeito, assim o ódio a Deus é maior pecado que a infidelidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nem todos os que odeiam as penas odeiam a Deus, autor delas. Pois, muitos odeiam as penas, que contudo as sofrem pacientemente pela reverência para com a justiça divina. Donde o dizer Agostinho que os males penais Deus o manda tolerar e não, amar. Mas, prorromper em ódio contra Deus, que pune, é odiar a justiça mesma de Deus, e esse é o gravíssimo dos pecados. Por isso; diz Gregório assim como às vezes é mais grave amar o pecado do que perpetrá-lo, assim também, é pior odiar a justiça, que não praticá-la.

Art. 3 - Se todo ódio ao próximo é pecado.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nem todo ódio ao próximo é pecado.

1 – Pois, nenhum pecado existe nos preceitos ou nos conselhos da lei divina, conforme aquilo da Escritura: Justos são todos os meus discursos; neles não há causa má nem depravada. E noutro lugar: Se algum vem a mim e não aborrece a seu pai e mãe não pode ser meu discípulo. Logo, nem todo ódio ao próximo é pecado.

2. Demais. – Não pode haver pecado por imitarmos a Deus. Ora, imitando a Deus, odiamos a certos, conforme a Escritura: Murmuradores, aborrecidos de Deus. Logo, podemos odiar a certos sem pecados.

3. Demais. – Nada de natural é pecado, porque o pecado consiste no afastamento do que é conforme a natureza, como diz Damasceno. Ora, é natural a cada ser odiar o que lhe é contrário e lhe causa a destruição. Logo, parece não ser pecado odiarmos ao inimigo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele que tem ódio a seu irmão em trevas, Ora, as trevas espirituais são pecado. Logo, o ódio ao próximo não pode existir sem pecado.

SOLUÇÃO. – O ódio se opõe ao amor, como já dissemos. Por onde, há no ódio tanto mal essencial, como no amor, bem essencial. Ora, o amor é devido ao próximo, por aquilo que recebeu de Deus, isto é, pela natureza e pela graça; não lhe é devido, porém, amor pelo que tem de si mesmo e do diabo, isto é, pelo pecado e pela falta de justiça. Por onde, é lícito odiar, no nosso irmão, o pecado e tudo o que implica falta da divina justiça; mas a natureza mesma e a graça do irmão não podemos odiá-las sem pecado. Ora, o mesmo odiarmos no irmão a culpa e a privação do bem, é próprio do amor fraterno; pois, pela mesma razão queremos bem a alguém e lhe odiamos o mal. Por onde, absolutamente considerado, o ódio ao irmão sempre implica pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por preceito de Deus devemos honrar os pais, pela natureza e afinidade por que nos estão unidos, como claramente o diz a Escritura. Devem ser odiados, porém, quando nos impedem de tender à perfeição da divina justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nos murmuradores Deus odeia a culpa e não a natureza. Por onde, sem culpa, podemos odiar os murmuradores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os homens, pelos bens que receberam de Deus, não nos são contrários; e assim, por esse lado, devemos amálos. Contrariam-nos, porém quando exercem inimizade para conosco, o que lhes constitui culpa. E por aí, devem ser odiados; pois devemos odiar neles o serem nossos inimigos.

Art. 4 - Se o ódio ao próximo é o gravíssimo dos pecados cometidos contra ele.

O quarto discute-se assim. – Parece que o ódio ao próximo é o gravíssimo dos pecados cometidos contra ele.

1. – Pois, diz a Escritura: Todo o que tem ódio a seu irmão é um homicida, Ora, o homicídio é o gravíssimo dos pecados cometidos contra o próximo. Logo, também o ódio.

2. Demais. – O péssimo se opõe ao ótimo. Ora, o que de ótimo compartimos com o próximo é o amor, pois, tudo o mais ao amor se refere. Logo, o ódio é o que há de péssimo.

Mas, *em contrário*. – Chama-se mal ao que prejudica, segundo Agostinho. Ora, mais do que pelo ódio, prejudicamos ao próximo, por outros pecados, como pelo furto, homicídio e o adultério. Logo, o ódio não é o gravíssimo dos pecados.

Demais. – Crisóstomo, expondo aquilo da Escritura daquele que quebrar um destes mínimos mandamentos - diz: Os mandamentos de Moisés - não matarás, não cometerás adultério – pouco recompensam os que os observam, mas pelos pecados que proíbem são grandes. Ao passo que os mandamentos de Cristo, a saber, não deves irar-te, não deves ceder à concupiscência, não grandes pela recompensa, mas mínimos pelos pecados que proíbem. Ora, o ódio, assim como a ira e a concupiscência, concernem ao movimento interior. Logo, o ódio ao próximo é menor pecado que o homicídio.

SOLUÇÃO. – O pecado cometido contra o próximo haure em dois elementos a malícia da sua natureza: da desordem de quem peca e do dano infligido aquele contra quem peca. Ora, do primeiro modo, o ódio é maior pecado que os atos exteriores nocivos ao próximo; porque, pelo ódio, desordena-se a vontade do homem, atributo importantíssimo dele, e onde se radica o pecado. Por onde, mesmo sem serem acompanhados da desordem da vontade, os atos exteriores desordenados não seriam pecados; assim, quem matasse um homem por ignorância ou zelo da justiça. E o que de culposo existir, aos pecados exteriores cometidos contra o próximo, vem totalmente do ódio interior. - Mas quanto aos danos causados ao próximo, são piores os pecados exteriores que o ódio interior.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 5 - Se o ódio é um vício capital.

O quinto discute-se assim. – Parece que o ódio é um vicio capital.

1. – Pois, o ódio diretamente se opõe à caridade. Ora, a caridade é a principalíssima das virtudes e a mãe de todas. Logo, o ódio é o máximo vício capital e o princípio de todos os outros.

2. Demais. – Os pecados nascem em nós conforme a inclinação das paixões, segundo aquilo da Escritura: As paixões dos pecados obravam em nossos membros para darem fruto à morte. Ora, dentre as paixões da alma, parece ser do amor e do ódio que todas as mais procedem, como do sobredito resulta. Logo, o ódio deve ser contado entre os vícios capitais.

3. Demais. – O vicio é um mal moral. Ora, o ódio concerne mais principalmente o mal do que qualquer outra paixão. Logo, o ódio deve ser considerado vicio capital.

Mas, *em contrário*, Gregório não enumera o ódio entre os vícios capitais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, vício capital é aquele que frequentemente da origem aos outros. Ora, o vício é contrário à natureza do homem enquanto animal racional. Mas o feito contra a natureza paulatinamente corrompe o natural. Por onde, necessariamente havemos de começar por nos afastarmos do menos contrário à natureza e acabar por abandonarmos o que lhe é mais conforme. Pois, o primeiro construído é o último a ser destruído. Ora, o que é máximo e primariamente natural ao homem é amar o bem, e sobretudo o bem divino e o do próximo. E portanto, o ódio, oposto a esse amor, não vem em primeiro lugar na destruição da virtude, causadas pelos vícios, mas em último. Logo, o ódio não é vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Aristóteles: a virtude de um ser consiste na boa disposição da sua natureza. Logo, nas virtudes, há de ser primeiro e principal o que na ordem natural é primeiro e principal. Por isso a caridade é considerada a principalíssima das virtudes. E pela mesma razão, o ódio não pode ser o primeiro dos vícios, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ódio ao mal, que contraria ao bem natural, é a primeira das paixões da alma, assim como o amor natural do bem. Mas o ódio ao bem conatural não pode vir em primeiro lugar, senão que é, por natureza, último; pois tal ódio, como o amor de um bem desregrado, atesta uma natureza de corrupção já consumada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há duas sortes de males. Um verdadeiro: o repugnante ao bem natural. O ódio desse mal pode, por natureza, ter prioridade entre as paixões. Há, porém, outro mal não verdadeiro, mas aparente: o que é verdadeiro bem e conatural, embora considerado mal, por causa da corrupção da natureza. O ódio desse mal, há de por força vir em último lugar e é vicioso; não, porém, o primeiro.

Art. 6 - Se o ódio nasce da inveja.

O sexto discute-se assim. – Parece que o ódio não nasce da inveja.

1. – Pois, a inveja é a tristeza que temos por causa dos bens alheios. Ora, o ódio não nasce da tristeza, mas antes, ao inverso, pois, nós nos entristecemos com a presença dos males que odiamos. Logo, o ódio não nasce da inveja.

2. Demais. – O ódio se opõe ao amor. Ora, o amor do próximo se refere ao amor de Deus, como se demonstrou. Logo, também o ódio ao próximo se refere ao ódio a Deus. Mas, o ódio a Deus não é causado pela inveja, pois não invejamos os que distam muito de nós, senão os que nos são próximos, com está claro no filósofo. Logo, o ódio não é causando pela inveja.

3. Demais. – Um efeito tem uma só causa. Ora, o ódio é causado pela ira; pois, como diz Agostinho, a ira, crescendo, transforma-se em ódio. Logo, o ódio não é causado pela inveja.

Mas, *em contrário*, Gregório diz que da inveja nasce o ódio.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, ódio ao próximo vem em último lugar no progresso do pecado, porque se opõe ao amor pelo qual naturalmente amamos o próximo. Ora, por querermos evitar o que devemos naturalmente fugir, nos afastamos do natural. Mas naturalmente todo animal foge a tristeza, assim como apete o prazer, conforme está claro no Filósofo. Por onde, assim como o amor é causado pelo prazer, assim pela tristeza é causado o ódio. Pois, assim como somos levados a amar as coisas que nos agradam, pelas considerarmos sob a noção de bem, assim, pelas considerarmos sob a de mal, somos levados a odiar as que nos contristam. Por onde, sendo a inveja uma tristeza causada pelo bem do próximo, resulta que esse bem se nos torna odioso. E de aí o nascer, da inveja, o ódio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A potência apetitiva, como a apreensiva, refletindo-se sobre os seus atos, resulta nos movimentos da virtude apetitiva um certo círculo. Por onde, segundo o primeiro processo do movimento apetitivo, do amor resulta o desejo; donde resulta o prazer, quando se conseguiu o que se desejava. E como esse mesmo com prazer se no bem amado tem uma certa natureza de bem, resulta que o prazer causa o amor. E pela mesma razão, segue-se que a tristeza causa o ódio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma é a natureza do amor e outra, a do ódio. Pois, o objeto do amor é o bem derivado de Deus para as criaturas; por onde, o amor se refere primeiramente a Deus, e depois, ao próximo. Ao passo que o objeto do ódio é o mal, que não existe em Deus, mas só nos seus efeitos; e por isso já dissemos que Deus não é objeto de ódio senão enquanto apreendido nos seus efeitos. Logo, o ódio ao próximo vem antes do ódio a Deus. Por onde, sendo a inveja do próximo a mãe do ódio para com ele, ela se torna, por consequência, a causa do ódio a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede, por diversas razões, um mesmo efeito provir de causas diversas. E assim, o ódio pode provir da ira e da inveja. Mais diretamente, porém, nasce da inveja, que nos torna objeto de tristeza e portanto de ódio, o bem mesmo do próximo. Mas da ira nasce o ódio, por um certo acréscimo. Pois, primeiro, pela ira desejamos o mal ao próximo, centro de uma certa medida, isto é, enquanto tem natureza de vingança. Mas depois, pela continuidade da ira, chegamos a desejar absolutamente o mal ao próximo, e isso implica por natureza, o ódio. Por onde, é claro que o ódio é causado pela inveja, formalmente, segundo a noção de objeto: porém, pela ira, dispositivamente.

Questão 35: Da acédia.

EM SEGUIDA DEVEMOS TRATAR DOS VÍCIOS opostos à alegria da caridade. A qual alegria tem por objeto o bem divino, e a ela se opõe a acedia; e o bem do próximo, ao qual se opõe a inveja. Por onde, devemos tratar primeiro, da acedia. Segundo da inveja.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a acédia é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a acédia não é pecado.

1. – Pois, por causa das paixões não somos louvados nem vituperados, segundo o Filósofo. Ora, a acédia é uma paixão, pois é uma espécie de tristeza, como diz Damasceno e como já se estabeleceu. Logo, a acédia não é pecado.

2. Demais. – Nenhuma privação corpórea, que se verifica em horas determinadas, tem natureza de pecado. Ora, tal é a acédia; pois, diz Cassiano: A acédia inquieta o monge sobretudo na sexta hora, como uma febre que o ataca num tempo determinado, suscitando na alma do doente, em horas habituais e fixas, os ardentíssimos calores dos seus acessos, Logo, a acédia não é pecado.

3. Demais. – O que procede de uma boa raiz não pode ser pecado. Ora, a acédia procede de boa raiz; pois, como diz Cassiano na mesma obra ela provém de o religioso gemer por não produzir frutos espirituais; e de exaltar os mosteiros longínquos onde não se encontra; o que parece próprio da humildade. Logo, a acédia não é pecado.

4. Demais. – Devendo fugir todo pecado, conforme aquilo da Escritura: Foge dos pecados como da vista duma cobra. Ora, Cassiano diz, no mesmo livro: a experiência prova que devemos evitar o ataque da acédia, fugindo-o, mas vencê-lo, resistindo. Logo, a acédia não é pecado.

Mas, *em contrário*. – O que a Sagrada Escritura proíbe é pecado. Ora, tal é a acédia, da qual diz: Submete o teu ombro e Leva-a às costas, isto é, a sabedoria espiritual, e não te enojes com as suas prisões. Logo, a acédia é pecado.

SOLUÇÃO. – A acédia, segundo Damasceno, é um tédio que acabrunha; isto é, que deprime de tal modo a alma do homem que não lhe apraz fazer nada; assim como tudo o que é ácido é ao mesmo tempo frio. Pois isso, a acédia produz um certo tédio de agir, como claramente o diz a Glosa aquilo da Escritura: A alma deles aborreceu toda a comida, e certos também dizem que a acédia é um torpor da alma, que desiste de começar o bem. Ora, tal tédio sempre é mau; quer, em si, mesmo, quer pelos seus efeitos. Pois, é em si mesmo mau o tédio causado por um mal aparente, que é verdadeiramente um bem; assim como, ao contrário, é mau o prazer causado por um bem aparente, que é verdadeiramente um mal. Ora, sendo o bem espiritual um verdadeiro bem, o tédio causado por ele é mau, em si mesmo. Mas também o tédio causado por um mal verdadeiro é mau pelos seus efeitos, se acabrunhar o homem de modo a retrai-lo totalmente das boas obras. Por isso, o Apóstolo não quer que o penitente seja consumido de demasiada tristeza, por causa do pecado. Por onde, a acédia, no sentido em que aqui a consideramos, designando o tédio causado pelo bem espiritual, é duplamente má: em si mesma e nos seus efeitos. Logo, a acédia é um pecado, pois, chamamos pecado aos movimentos apetitivos maus, como do sobredito se colhe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As paixões em si mesmas não são pecados; mas são repreensíveis quando aplicadas ao mal, assim como são louváveis quando aplicadas ao bem. Por onde, o

tédio em si mesmo não designa nada de louvável nem de repreensível. Mas o tédio moderado, por causa do mal designa uma coisa louvável; ao passo que designa uma coisa repreensível a tristeza provocada pelo bem, assim como a tristeza moderada por causa do mal. E a esta luz a acédia é considerada pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As paixões do apetite sensitivo podem em si mesmas, ser pecados veniais e inclinam a alma para o pecado mortal. E estando o apetite sensitivo ligado a um órgão corpóreo, resulta que, por alguma transmutação corpórea, o homem se torna mais disposto a certos pecados. Por isso pode acontecer que, por causa de certas transmutações corpóreas, ocorrentes em determinados tempos, certos pecados nos ataquem de preferência. Ora, toda privação natural dispõe, por si, à tristeza. Por isso, os que jejuam, quando começam, pelo meio dia, a sentir a falta de alimento, e a serem castigados pelo ardor solar, são mais atacados pela acédia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É próprio da humildade levar o homem, considerando os seus próprios defeitos, a não se exaltar. Mas próprio da humildade não é, senão antes, da ingratidão, desprezarmos os bens que possuídos como dons de Deus. E desse desprezo nasce a acédia, pois, nós nos entristecemos com o que reputamos, por assim dizer, mau ou vil. Por isso devemos exaltar os bens dos outros, sem contudo desprezarmos os que nos deu a Divina Providência, porque do contrário nos causariam tristeza.

RESPOSTA À QUARTA. – Devemos sempre fugir do pecado; mas o ataque do pecado devemos vencê-lo, umas vezes, fugindo, e outras desistindo. Fugindo, quando o pensamento continuado lhe agrava o incentivo; tal é o caso da luxúria, que faz dizer ao Apóstolo: Fugi da fornicação. Resistindo, quando o pensamento perseverante elimina o incentivo do pecado, proveniente de uma leve apreensão. E tal se dá com a acédia; pois, quanto mais pensamos nos bens espirituais, tanto mais se nos tornam agradáveis, e isso faz cessar a acédia.

Art. 2 - Se a acédia é um vício especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a acédia não é um vício especial.

1. – Pois, o próprio a todo vício não constitui nenhum vício de natureza especial. Ora, qualquer vício faz o homem se entristecer com o bem espiritual oposto; assim, o luxurioso se contraria com o bem da continência, e o guloso, com o da abstinência. Ora, sendo a acédia uma tristeza causada pelo bem espiritual, como se disse parece não ser pecado especial.

2. Demais. – A acédia, sendo uma espécie de tristeza, opõe-se à alegria. Ora, a alegria não é considerada virtude especial. Logo, também vício especial não deve ser considerada a acédia.

3. Demais. – O bem espiritual, sendo um objeto comum, que a virtude deseja e o vício evita, não constitui virtude nem vício de natureza especial, salvo particularizado por alguma circunstância sobreveniente. Ora, parece que nada, senão a pena, o particulariza, tornando-o aplicável à acédia, como vício especial; pois muitos fogem dos bens espirituais por serem difíceis; por isso, a acédia e uma espécie de tédio. Ora, fugir dos trabalhos e buscar o descanso corporal parece constituir um mesmo vício - a preguiça. O que é falso; pois, ao passo que a preguiça se opõe à solicitude, à acédia opõe-se a alegria. Logo, a acédia não é um vício especial.

Mas, *em contrário*, Gregório distingue a acédia dos outros vícios. Logo, é um vício especial.

SOLUÇÃO. – Sendo a acédia, um tédio causado pelo bem espiritual, ela não será um vício de natureza especial, se considerarmos o bem especial em geral; porque, como dissemos, todo vício foge do hem

espiritual da virtude oposta. Do mesmo modo, também não se pode dizer seja a acédia um vício especial, por fugir do bem espiritual, quando penoso ou molesto ao corpo, ou um obstáculo para o prazer do mesmo. Pois também isto não distinguiria a acédia dos vícios carnais, que nos levam a buscar o descanso c o prazer do corpo.

Por isso, devemos dizer, que há nos bens espirituais, uma certa ordem. Pois, todos os bens espirituais, concernentes aos atos de cada virtude, se ordenam a um bem espiritual, que é o bem divino, objeto da virtude especial da caridade. Por onde, a qualquer virtude é natural comprazer-se com o seu bem espiritual próprio, consistente no seu ato próprio; mas à caridade pertence especialmente aquela alegria espiritual pela qual nos comprazemos com o bem divino. E semelhantemente, a tristeza pela qual nos contristamos com o bem espiritual concernente aos atos de cada virtude particular não é própria a nenhum vicio especial, mas o é de todos os vícios. Contristar-se, porém, com o bem divino, com o qual se alegra a caridade, é próprio de um vício especial chamado acédia.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 - Se a acédia é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a acédia não é pecado mortal.

1. – Pois, todo pecado mortal contraria o preceito da lei de Deus. Ora, parece que a acédia não contraria a nenhum preceito, como ficará claro a quem discorrer por cada um dos preceitos do Decálogo. Logo, a acédia não é pecado mortal.

2. Demais. – Num mesmo gênero, o pecado por obra não é menor que o de coração. - Ora, afastar-se por obra de um bem espiritual conducente a Deus não é pecado mortal; do contrário, pecaria mortalmente quem não observasse os conselhos. Logo, afastar-se, com tristeza de coração, das referidas obras espirituais, não é pecado mortal. Portanto, a acédia não é pecado mortal.

3. Demais. – Os varões perfeitos não cometem nenhum pecado mortal. Ora, eles sofrem de acédia pois diz Cassiano, que à acédia estão mais sujeitos os solitários, por ser ela inimiga mais encaniçada e frequente dos habitantes do ermo. Logo, nem sempre a acédia é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A tristeza do século produz a morte. Ora, tal é a acédia; pois, não é tristeza segundo Deus, que se divide por oposição, da tristeza do século e é conducente à salvação. Logo, é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos; chama-se pecado mortal o que nos priva da vida espiritual, fundada na caridade, pela qual Deus habita em nós. Por onde, é genericamente mortal o pecado que, em si mesmo e por essência, contraria a caridade. Ora, tal é a acédia. Pois, o efeito próprio da caridade é o alegrar-se com Deus, como dissemos. Ora, a acédia consiste em nos entediarmos com o bem espiritual, enquanto bem divino. Por isso, é genericamente pecado mortal.

Mas, devemos considerar que todos os pecados genericamente mortais só o são quando atingem a sua consumação: Ora, o pecado se consuma pelo consentimento da razão. Pois tratamos agora do pecado humano, consistente num ato humano, cujo princípio é a razão. Por onde, se houver apenas um começo de pecado, só na sensualidade, que não chegue a obter o consentimento da razão, o pecado é venial, por causa da imperfeição do ato. Assim, no gênero do adultério, a concupiscência, consistente só na sensualidade, é pecado venial; se porém, se chegar ao consentimento da razão, é pecado mortal. Assim também, o movimento da acédia só existe na sensualidade, por vezes, por causa da repugnância da

carne e do espírito; e então é pecado venial. Às vezes, porém obtém o consentimento da razão, que consiste na fuga, no horror e no detestar o bem divino, prevalecendo totalmente a carne contra o espírito. E então é claro, que a acédia é pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A acédia contraria ao preceito da santificação do sábado, que, enquanto preceito moral, ordena o repouso da mente em Deus; ao qual também contraria a tristeza da mente causada pelo bem divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A acédia não é o afastar-se da mente de qualquer bem espiritual; mas, do bem divino, ao qual é necessário à nossa mente unir-se. Por onde, não é pecado de acédia o nos entristecermos por alguém nos obrigar à prática de atos de virtude, que não estamos obrigados a fazer; mas o é quando nos entristecemos com as obras, que temos o dever rigoroso de praticar, por amor de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os varões santos estão sujeitos a certos movimentos imperfeitos de acédia; que contudo não vão até obter o consentimento da razão.

Art. 4 - Se a acédia deve ser considerada vício capital.

O quarto discute-se assim. – Parece que a acédia não deve ser considerada vício capital.

1. – Pois, chama-se vício capital ao que provoca aos atos dos outros pecados, como já se estabeleceu. Ora, a acédia não provoca a agir, mas, antes, retrai da ação. Logo, não deve ser considerado vício capital.

2. Demais. – Um vício capital tem, por assim dizer, filhas que lhe são atribuída. Ora, Gregório atribui seis filhas à acédia, que são: a malicia, a rancura, a pusilamimidade, a deresperação, a negligência relativa ao que é de preceito, a divagação da mente relativa ao ilícito; e elas não parece, convenientemente, nascerem da acédia. Pois, a rancura parece ser idêntica ao ódio, nascido- da inveja, como já se estabelece, a malícia, por seu lado, é o gênero de todos os vícios; semelhantemente, a divagação da mente relativa ao ilícito aparece em todos os vícios; quanto à negligência relativa ao que é de preceito, ela parece ser o mesmo que a acédia; e por fim a pusilanimidade e a desesperação podem nascer de quaisquer pecados. Logo, não se diz convenientemente que a acédia é um vício capital.

3. Demais. – Isidoro distingue o vício da acédia do vício da tristez4a, dizendo que a tristeza consiste em abandonarmos o grave e penoso a que estamos obrigados; a acédia, em procurarmos o repouso indevido. E acrescenta que, da tristeza nasce o rancor, a pusilanimidade, a amargura, a desesperação, porém, da acédia, diz nascerem os sete vícios seguintes: a ociosidade, a sonolência, a importunidade de Espírito, a inquietação do corpo, a instabilidade, a verbosidade, a curiosidade. Logo, parece que tanto Gregório como Isidoro, designam mal a acédia como um vício capital com as suas filhas.

Mas, *em contrário*, o mesmo Gregório diz que a acédia é um vício capital e tem as referidas filhas.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, chama-se vício capital aquele, de que, como de causa final, os outros vícios procedem - naturalmente. Ora, como os homens praticam muitos atos, visando o prazer, quer para consegui-lo, quer levados à ação pelo ímpeto do mesmo; assim também fazem, por tristeza, muitos atos, quer para evitá-la, quer arrastados, pelo peso, dela, a agir. Ora, - sendo a acédia uma espécie de tristeza, como dissemos é justamente considerada vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A acédia, gravando a alma, impede o homem de praticar as obras que causam a tristeza. Contudo, indú-la a praticar certos atos que, ou são conformes à tristeza, como chorar, ou a certos outros que a evitam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Gregório assinala convenientemente as filhas da acédia. Pois, como diz o Filósofo, ninguém pode permanecer por muito tempo na tristeza, sem nenhum prazer; por isso, da tristeza há de necessariamente provir uma dupla consequência: primeiro, o afastar-se o homem do que entristece; segundo, buscar o com que se deleite. Assim, os que não podem fruir os prazeres espirituais, buscam os corpóreos, segundo o Filósofo. Ora, na fuga da tristeza opera-se o processo seguinte: primeiro, o homem foge do que entristece; segundo, luta contra o que gera a tristeza. Mas os bens espirituais, com que se entristece a acédia, são o fim e os meios. A fuga do fim é operada pela desesperação, E quanto a dos bens, que são meios, se forem difíceis e objeto de conselho, a fuga deles se opera pela pusilanimidade, e a dos que pertencem à justiça comum, pela negligência relativa aos preceitos. Por seu lado, a impugnação dos bens espirituais, que contristam, ora concerne aos que nos induzem a eles, e essa é a rancura; ora, se estende aos bens espirituais mesmo, a cuja detestação somos levados, e isso é propriamente a malícia. E, enfim, quando, por tristeza, abandonamos os bens espirituais e buscamos os prazeres exteriores, tem lugar a filha da acédia chamada divagação relativa ao ilícito. - Donde se deduzem claras as respostas às objeções feitas concernentes a cada uma das filhas. Pois, a malícia não é considerada, aqui, como gêneros dos vícios, mas no sentido em que dissemos. Nem o rancor é tomado no sentido geral de ódio, mas, no de uma ceda indignação, como dissemos. E o mesmo devemos responder aos demais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cassiano também distingue a tristeza da acédia, com maior conveniência, Gregório chama à acédia tristeza. Pois, como já dissemos a tristeza não é um vício distinto dos outros, quando nos leva a abandonar uma obra penosa e laboriosa, ou quando oriunda de quaisquer outras causas. Mas só quando nos entristecemos com o bem divino, e isso concerne à essência da acédia, que busca o repouso indébito, na medida em que despreza o bem divino. - Quanto aos efeitos, que Isidoro considera como nascidos da acédia e da tristeza, eles se reduzem aos enumerados por Gregório. Assim, a amargura, que Isidoro considera nascida da tristeza, é um certo efeito do rancor. Por seu lado, a ociosidade e a sonolência reduzem-se à negligência relativa aos preceitos; sendo ocioso o que os abandona de todo, e sonolento o que os cumpre negligentemente. E todos os outros cinco efeitos, que considera nascidos da tristeza pertencem à divagação do espírito relativo ao ilícito. A qual, quando reside na parte superior mesmo do espírito, que quer inoportunamente derramar-se com causas diversas, chama-se importunidade do Espírito; quando concerne ao conhecimento, chama-se curiosidade: quanto à locução, chama-se verbosidade; quanto ao corpo, que não permanece no mesmo lugar, chama-se inquietude do corpo, no caso em que os movimentos desordenados dos membros traem o vago do espírito; e quando consiste no movimento para lugares diversos, chama-se instabilidade, que também podemos considerar como a mutabilidade de propósito.

Questão 36: Da inveja.

Em seguida devemos tratar da inveja.

E nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a inveja é tristeza.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a inveja não é tristeza.

1. – Pois, o objeto da tristeza é o mal. Ora, o objeto da inveja é o bem, conforme ao dizer de Gregório falando do invejoso: O coração que a felicidade alheia atormenta e faz consumir-se, traz em si mesmo a sua pena. Logo, a inveja não é a tristeza.

2. Demais. – A semelhança não é a causa da tristeza, mas antes, do prazer. Ora, a semelhança é causa da inveja; pois, diz o Filósofo: Certos invejarão aos que lhes são semelhantes pelo nascimento, ou pelo parentesco, ou pela estatura, ou pelo hábito ou pela reputação. Logo, a inveja não é a tristeza.

3. Demais. – A tristeza é causada por alguma privação; por isso, os que padecem grande privação são inclinados à tristeza, como já se disse quando se tratou das paixões. Ora, aqueles que faltam de pouco, que são amantes da honra e são considerados sábios, são invejosos, como se lê no Filósofo: Logo, a inveja não é tristeza.

4. Demais. – A tristeza se opõe ao prazer. Ora, os contrários não tem a mesma causa. Logo, sendo a recordação dos atos bons a causa do prazer, como se disse antes, não será a causa da tristeza. E, porém a causa da inveja; pois, como diz o Filósofo, certos invejam os que tem ou possuíram o que lhes convinha ou o que eles próprios possuíram. Logo, a inveja não é a tristeza.

Mas, *em contrário*, Damasceno considera a inveja uma espécie de tristeza, e diz que a inveja é a tristeza causada pelos bens alheios.

SOLUÇÃO. – O objeto ela tristeza é o mal próprio. Ora, pode suceder que o bem alheio seja considerado como nosso mal próprio. E então pode haver tristeza causada pelo bem alheio. O que de dois modos pode dar-se. - De um modo, quando nos entristecemos com o bem de outrem, por nos constituir este perigo iminente de algum mal; por exemplo, quando nos entristecemos com a exaltação de um inimigo, por temermos que nos venha a fazer mal. E tal tristeza não é inveja, mas antes, efeito do temor, como diz o Filósofo: De outro modo, consideramos o bem de outrem como nosso mal próprio, quando vem diminuir a nossa glória ou a nossa excelência. E deste modo a inveja se entristece com o bem alheio. Por isso os homens invejam principalmente os bens que trazem a glória, por causa dos quais gostam de ser honrados e tidos em boa reputação, como diz o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede que o bem de um seja considerado mal para outro. E sendo assim, pode haver uma tristeza por causa do bem, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Visando à inveja a glória de outrem, enquanto diminui a que desejamos, resulta que só temos inveja daqueles, cuja glória queremos igualar ou sobrepujar. Ora, isto não se dá em relação aos que distam muito de nós. Pois, ninguém, a não ser um insensato, pretende igualar ou sobrepujar, em glória, os que lhe são muito maiores; por exemplo, um plebeu, a um rei, ou ainda, um rei, a um plebeu, ao qual muito excede. Por onde, não invejamos aos que dista muito de nós, pelo lugar, pelo tempo ou pelo estado; mas aos que nos são chegados, e aos quais pretendemos igualar ou

sobrepujar. Pois, a nossa tristeza é causada por nos excederem eles em glória e ir isso contra a nossa utilidade. E quanto à semelhança ela causa prazer, enquanto concorda com a nossa vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ninguém se esforça por conseguir aquilo que de todo lhe falta. Por isso não invejamos a quem nisso nos excede. Mas quando nos falta pouco, parece-nos podermos alcançá-lo, e então a isso nos esforçamos. Por onde, quando fica frustado o nosso esforço pelo excesso da glória de outrem, nós nos entristecemos. Donde vem que os amantes das honras são mais invejosos. E semelhantemente, os pusilânimes são invejosos, por tudo reputarem grande, e quando alguém alcança qualquer bem, consideram-se sobrepujados grandemente. Por isso, diz a Escritura: A inveja mata o pequeno. E Gregório diz: não podemos invejar senão aos que consideramos melhores que nós em alguma coisa.

RESPOSTA À QUARTA. – A lembrança dos bens passados, enquanto foram possuídos, causa prazer; mas causam tristeza, por terem sido perdidos; e causam inveja quando os vemos possuídos por outrem, pois isto sobretudo parece, privar-nos da nossa glória. Por isso, diz o Filósofo: Os velhos invejam os mais moços; e os que dispenderam muito para conseguir alguma coisa invejam os que a conseguiram com pouco esforço; pois, sofrem com a perda dos seus bens e por ver que outros os possuem.

Art. 2 - Se a inveja é pecado

O segundo discute-se assim. – Parece que a inveja não é pecado.

1. – Pois, diz Jerônimo Tenha companheiras com as quais aprenda, a que inveje e cujos ardores as estimulem: Ora, ninguém deve ser solicitado a pecar. Logo, a inveja não é pecado.

2. Demais. – A inveja é a tristeza causada pelos bens alheios, como diz Damasceno: Ora, esta às vezes é louvável; pois, diz a Escritura: quando os ímpios tomarem o governo, gemerá o povo.

3. Demais. – A inveja designa um certo zelo. Ora, há um zelo bom, conforme aquilo da Escritura: O zelo da tua casa me devorou. Logo, a inveja nem sempre é pecado.

4. Demais. – A pena se divide da culpa, por oposição. Ora, a inveja é uma pena, conforme diz Gregório. Quando a gangrena da inveja corrompeu o coração que dela se deixou vencer, o próprio exterior também indica quão gravemente a vesânia excita a alma. Pois, a coloração do rosto degenera em palidez, os olhos se abalem, o espírito se inflama, os membros esfriam, o delírio se apodera da imaginação e os dentes rangem. Logo, a inveja não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não nos façamos cobiçosos da vanglória, provocando-nos uns aos outros, tendo inveja uns dos outros.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a inveja é uma certa tristeza causada pelos bens alheios. Ora, esta tristeza pode sobrevir de quatro modos.

De um modo, quando sofremos com o bem alheio, por temermos que nos cause algum dano a nós, ou ainda a outros bens. Ora, tal tristeza não é inveja, como dissemos, e pode existir sem pecado. Por onde, diz Gregório: Costuma acontecer muitas vezes que, sem perdermos a caridade, a ruína do inimigo nos alegre, e também que, sem a culpa da inveja, a sua glória nos contriste; porque, quando ele rui, cremos que certos lerão o bem de se levantar e se se excalça, tememos não sejam muitos oprimidos injustamente.

De outro modo, podemos nos entristecer com o bem alheio, não porque outrem possua um bem, mas por estarmos nós privados dele. O que é propriamente o zelo, como diz o Filósofo E se esse zelo for concernente a bens honestos, é louvável, conforme aquilo do Apostolo: anelai aos dons espirituais. Se, porém disser respeito aos bens temporais, pode implicar ou não, o pecado.

De terceiro modo, entristecemo-nos com o bem de outrem, quando o que o obtém é indigno; e essa tristeza não pode ser produzida pelos bens honestos, ela, que nos torna justos; mas, como diz o Filósofo: é relativa às riquezas e bens semelhantes, que podem ser possuídos tanto por dignos como por indignos deles. E essa tristeza, segundo o Filósofo, se chama némese e tem por objeto os bons costumes. Mas isto ele diz, considerando os bens temporais em si mesmos, enquanto podem parecer grandes aos que não levam em conta os bens eternos. Mas, segundo a doutrina da fé, os bens temporais, que caem em partilha aos indignos, são assim dispostos pela justa ordenação de Deus, quer para a correção, quer para a danação deles. E tais bens são quase nada em comparação com os futuros, dados aos bons. Por isso, tal tristeza é proibida na Sagrada Escritura, conforme aquilo Não queiras invejar aos malignos nem invejes aos que obram iniquidades. E noutro lugar: Por pouco se não transtornaram os meus passos, porque tive zelo sobre os iníquos, vendo a paz dos pecadores.

E de quarto modo, entristecemo-nos com os bens de outrem, quando esses bens excedem aos nossos. E isto é propriamente inveja e é sempre mau, como também o reconhece o Filósofo porque nos condoemos com o que devia nos alegrar, isto é, com o bem do próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado a inveja é considerada como o zelo com que devemos nos excitar para progredir com os melhores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto à tristeza causada pelos bens alheios, conforme ao primeiro modo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A inveja difere do zelo, como se disse. Por onde, há certo zelo que pode ser bom. Mas a inveja é sempre má.

RESPOSTA À QUARTA. – Nada impede seja um pecado também pena em razão de alguma circunstância que se lhe acrescente como já dissemos quando tratamos dos pecados.

Art. 3 - Se a inveja é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a inveja não é pecado mortal.

1. – Pois, a inveja, sendo uma espécie de tristeza, é paixão do apetite sensitivo. Ora, na sensualidade não há pecado mortal, mas só na razão, como está claro em Agostinho Logo, a inveja não é pecado mortal.

2. Demais. – As crianças não podem cometer pecado mortal. Mas podem ter inveja, como diz Agostinho: Eu vi e conheci por experiência um menino invejoso; ainda não falava e já pálido, com as feições transtornadas, lançava olhares invejosos para outro menino, no seio da sua ama. Logo, a inveja não é pecado mortal.

3. Demais. – Todo pecado mortal contraria a alguma virtude. Ora, a inveja não contraria a nenhuma virtude, mas à némese, que uma paixão. Logo, a inveja não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: a inveja mata o pequeno. Ora, nada mata espiritualmente a não ser o pecado mortal. Logo, a inveja é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – A inveja é genericamente pecado mortal; e o gênero de um pecado se deduz do seu objeto. Ora, a inveja, pela natureza do seu objeto, contraria à caridade, donde vem a vida espiritual da alma, conforme aquilo da Escritura. Nós sabemos que nos fomos trasladados da morte para a vida, porque amamos a nossos irmãos. Ora, o objeto, tanto da caridade como da inveja é o bem do próximo, mas por movimentos contrários; pois, a caridade se compraz com esse bem, ao passo que a inveja com ele se entristece, como do sobredito resulta. Por onde, é manifesto que a inveja é, genericamente, pecado mortal.

Mas, como já dissemos cada gênero de pecado mortal encerra certos movimentos imperfeitos da sensualidade, que são pecados veniais. Assim, o gênero do adultério, os primeiros movimentos da concupiscência: e o do homicídio, os primeiros da ira. Assim também no gênero da inveja se encontram certos movimentos primeiros, que são pecados veniais, mesmo, às vezes, nos varões perfeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os movimentos da inveja, enquanto paixão da sensualidade são algo do imperfeito no gênero dos atos humanos, cujo princípio é a razão. Por onde, tal inveja não é pecado mortal. E semelhante é a natureza da inveja das crianças, que não têm uso da razão.

Donde se deduz claramente a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – A inveja, segundo o Filósofo, opõe-se tanto à némese como à misericórdia, mas a luzes diversas. Pois, à misericórdia opõe-se diretamente, pela contrariedade do objeto principal; porque o invejoso se entristece com o bem do próximo; ao passo que o misericordioso se entristece com o mal do mesmo. Por onde, os invejosos não são misericordiosos, como no mesmo lugar se diz, nem inversamente. Relativamente aquele, porém, com cujo bem se entristece o invejoso, a inveja se opõe a némese; pois, o nemesético se entristece com o bem dos que agem mal, conforme aquilo da Escritura: Tive zelo sobre os iníquos, pendo a paz dos pecadores; ao passo que o invejoso se entristece com o bem dos que são dignos. Por onde, é claro que a primeira contrariedade é mais direta que a segunda. Ora, a misericórdia é uma virtude e o efeito próprio da caridade. Por isso, a inveja se opõe à misericórdia e à caridade.

Art. 4 - Se a inveja é vício capital.

O quarto discute-se assim. – Parece que a inveja não é um vício capital.

1. – Pois, os vícios capitais se distinguem, por oposição, das suas filhas. Ora, a inveja é filha da vanglória, conforme ao que diz o Filósofo: os amantes da honra e da glória são os que mais invejam. Logo, a inveja não é um vício capital.

2. Demais. – Parece que os vícios capitais são mais leves que os outros, que deles nascem. Pois, diz Gregório os primeiros vícios se introduzem na alma enganada por uma aparência de razão; mas as consequências dai resultantes, ao mesmo tempo que a arrastam a toda espécie de loucuras, a confundem por um como clamor bestial. Ora, a inveja parece ser o gravíssimo dos pecados; pois, diz Gregório: Embora, em cada pecado cometido, o veneno do velho inimigo se infunda no coração humano, contudo, por esta nequícia, a serpente, do fundo das suas entranhas vomita a pule da malícia, que se impregna no coração. Logo, a inveja não é um vício capital.

3. Demais. – Parece que Gregório distingue inconvenientemente as filhas da inveja, quando diz da inveja nasce o ódio, a murmuração, a detração, o exultar com as adversidades do próximo e o afligir-se com as

prosperidades dele. Ora, a exultação com as adversidades do próximo e a aflição com as suas prosperidades parece ser o mesmo que a inveja, como resulta do que se disse antes. Logo, nem uma nem outra devem ser consideradas filhas da inveja.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Gregório, que considera a inveja um vício capital e lhe atribui as referidas filhas.

SOLUÇÃO. – Assim como a acédia é a tristeza causada pelo bem espiritual divino, assim, a inveja é a que se funda no bem do próximo. Ora, como já dissemos a acédia é um vício capital, por impelir o homem a fazer certas coisas para fugir à tristeza ou satisfazê-la. Por onde, pela mesma razão, a inveja é considerada vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Gregório, os vícios capitais estão ligado, por tão estreito parentesco entre si, que um nasce do outro. Afim, a primeira filha da soberba é a vanglória, que, começando por corromper o espirilo que domina, logo gera a inveja; pois, desejando o poder de um nome vão, consome-se pelo temor que outrem o possa obter. Por onde, não é contra a natureza do vício capital, que um nasça de outro; mas que não tenha alguma razão principal de produzir, por si, muitos gêneros de pecados. Talvez, porém, por a inveja manifestamente nascer da vanglória, não é considerada vício capital nem por Isidoro, nem por Cassiano.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Das palavras citadas não se conclui que a inveja seja o máximo dos pecados; mas que, quando o diabo a sugere, induz o homem ao que lhe ocupava principalmente o coração. Pois, como se diz no mesmo lugar, por via de consequência, por inveja do diabo entrou no mundo a morte. Ha porém, uma certa inveja considerada como um dos mais graves pecados, e é a inveja da graça fraterna, que nos leva a nos entristecermos com o aumento mesmo da graça de Deus e não só, com o bem do próximo. Por isso, é considerada como pecado contra o Espírito Santo; porque por ela, o homem de certo modo inveja o Espírito Santo, glorificado nas suas obras.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O número das filhas da inveja pode ser explicado da maneira seguinte, porque, no seu desenvolvimento, há na inveja algo que exerce a função de princípio, algo que tem o papel de meio e algo que desempenha o de fim. O principio consiste em o invejoso diminuir a glória de outro; ocultamente, como é o caso da murmuração; ou manifestamente, como se dá com a detração. O meio consiste em que, visando diminuir a glória de outrem, ou o consegue e, então, tem lugar a exultação com as adversidades alheias, ou, não o consegue e então é o caso da aflição com a prosperidade alheia. Quanto ao termo, ele consiste no ódio; pois assim como o bem que deleita causa o amor, assim a tristeza causa o ódio, conforme dissemos. Quanto à aflição causada pela prosperidade do próximo, ela é de um modo, a inveja mesmo, a saber, quando nos entristecemos com a prosperidade de alguém por ver que tem uma certa glória. De outro modo, é filha da inveja enquanto que a prosperidade do próximo se realiza contra o esforço do invejoso, que se esforça pelas impedir. Enfim, a exultação com as adversidades não é diretamente o mesmo que a inveja, mas resulta desta; pois, da tristeza com o bem do próximo, que é a inveja, resulta a exultação com o mal do mesmo.

Questão 37: Da discórdia.

Em seguida devemos tratar dos pecados opostos à paz. E primeiro, da discórdia, que tem a sua sede no coração. Segundo, da contenção, que tem a sua na boca. Terceiro, do concernente às obras, isto é, do cisma; da rixa; da guerra; ela sedição.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a discórdia é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a discórdia não é pecado.

1. – Pois, discordar de alguém é separarmo-nos da sua vontade. Ora, parece não ser isto pecado, porque a vontade do próximo não é a regra da nossa, senão só a vontade divina. Logo, a discórdia não é pecado.

2. Demais. – Quem induz outrem a pecar também peca. Ora, despertar a discórdia entre outros não parece ser pecado; pois, diz a Escritura: Sabendo Paulo que uma parte era de Saduceus e outra de Fariseus, disse em alta voz no conselho: Varões irmãos, eu sou Fariseu, filho de Fariseus, acerca da esperança e da ressurreição dos mortos eu sou julgado. E quando isto disse, se moveu uma grande dissenção entre os Fariseus e os Saduceus. Logo, a discórdia não é pecado.

3. Demais. – No pecado, sobretudo o mortal, não caem os varões santos. Mas, entre eles também existe a discórdia, como se lê na Escritura: Houve tal desavença entre Paulo e Barnabé que se separaram um do outro. Logo, a discórdia não é pecado e sobretudo mortal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo coloca as dissenções, isto é, as discórdias, entre as obras da carne, das quais diz: Os que tais coisas cometem não possuirão o reino de Deus. Ora, ninguém é excluído do reino de Deus senão pelo pecado mortal. Logo, a discórdia é pecado: mortal.

SOLUÇÃO. – A discórdia se opõe à concórdia. Ora, a concórdia como já dissemos é causada pela caridade, enquanto esta reduz muitos corações à unidade que é, principalmente, o bem divino e, secundariamente, o bem do próximo. Por onde, a discórdia é pecado pela razão de contrariar à referida concórdia. Mas devemos saber que essa concórdia pode ser eliminada pela discórdia, de dois modos: essencial ou acidentalmente. - Assim, dizemos ser essencial aos atos e aos movimentos humanos o que é segundo a intenção. Por onde, discordamos essencialmente do próximo, quando, ciente e intencionalmente dissentimos do bem divino e do bem do próximo, com o que devemos consentir. E isto é genericamente pecado mortal por contrariar à caridade; embora os primeiros movimentos dessa discórdia, por causa da imperfeição do ato, sejam pecados veniais. Por outro lado, é acidental nos atos humanos aquilo que está fora da intenção. Por onde, quando certos tem na intenção um determinado bem concernente à honra de Deus ou à utilidade do próximo, mas desses, um pensa ser tal um bem, e outro tem opinião contrária, então a discórdia é acidentalmente contrária ao bem divino ou ao do próximo. E tal discórdia não é pecado nem repugna à caridade; salvo se estiver imbuída de erro sobre o necessário à salvação e ou se se lhe acrescentar indevidamente a pertinácia. Pois, como também já dissemos, a concórdia, efeito da caridade, é a união das vontades e não a das opiniões. Por onde é claro que a discórdia provém, às vezes, do pecado de um só, como, por exemplo, quando um quer o bem, ao qual outro cientemente resiste. Outras vezes porém provém do pecado de ambos, por exemplo, quando dissentem do bem, um do outro, e cada qual ama o seu bem próprio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vontade de um homem, em si mesmo considerada, não é a regra da vontade de outro. Mas quando a vontade do próximo se une à de Deus, torna-se, por

consequência, uma regra regulada pela regra primeira. Logo, discordar de tal vontade é pecado, pois assim discordamos da vontade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a vontade do homem que se une à de Deus é uma regra reta da qual é pecado discordar; assim também, a vontade humana contrária à de Deus é uma regra perversa da qual é bom discordar. Logo, provocar a discórdia, que elimina a boa concórdia, resultante da caridade, é pecado grave; donde o dizer a Escritura: São seis as coisas que o Senhor aborrece e a sua alma detesta a sétima; e essa sétima coisa diz ser o que semeia discórdia entre seus irmãos. Mas causar discórdia que elimine a má concórdia, isto é, a fundada na vontade má, é louvável. E deste modo, foi louvável que Paulo tivesse provocado dissensão entre o que eram concordes no mal; pois, também o Senhor disse de si não vim trazer paz, mas espada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A discórdia irrompida entre Paulo e Barnabé foi acidental e não essencial; ambos queriam o bem, mas um o punha numa coisa e o outro, noutra. O que era próprio da imperfeição humana; mas, não havia entre eles controvérsia sobre o necessário à salvação. Embora isso mesmo fosse ordenado pela providência divina, por causa da utilidade daí resultante.

Art. 2 - Se a discórdia é filha da vanglória.

O segundo discute-se assim. – Parece que a discórdia não é filha da vanglória.

1. – Pois, a ira é vício diferente da vanglória. Ora, a discórdia parece ser filha da ira, conforme aquilo da Escritura: O homem iracundo provoca rixas. Logo, não é filha da vanglória.

2. Demais. – Agostinho, expondo aquilo do Evangelho - Ainda o Espírito não fora dado - diz: A inveja separa, a caridade une. Ora, a discórdia não é senão uma certa separação da vontade. Logo, a discórdia procede da inveja, isto é, da inveja, mais que da vanglória.

3. Demais. – Aquilo de que nascem muitos males é vício capital. Ora, tal é a discórdia; pois, ao lugar da Escritura. - Todo reino dividido contra si mesmo será desolado - diz Jerônimo: Assim como, pela concórdia, as coisas pequenas crescem, assim, pela discórdia as maiores caem em ruína. Logo, a discórdia mesma deve ser considerada vício capital, mais que filha da vanglória.

Mas *em contrário*, é a autoridade de Gregório.

SOLUÇÃO. – A discórdia implica certa separação das vontades, que consiste em se apegar a vontade de um a uma coisa, e a de outro, à outra. O apegar-se a vontade de um ao que lhe é próprio provém de preferirmos o nosso ao bem alheio; o que, se o fazemos desordenadamente, é próprio da soberba e da vanglória. Por onde, a discórdia, que nos leva a buscar o nosso bem próprio e nos afastarmos do que é de outrem, é considerada filha da vanglória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A rixa não é o mesmo que a discórdia. Pois, a rixa consiste na obra exterior; por isso é propriamente causada pela ira, que move o ânimo a danificar o próximo. Ao passo que a discórdia consiste na separação dos movimentos da vontade, o que é produzido pela soberba ou pela vanglória, pela razão já dada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na discórdia distinguimos, como termo de origem, a separação da vontade, de outrem; e então é causada pela inveja. Como termo final, o apego ao nosso bem próprio, e então é causada pela vanglória. E como, o termo final de qualquer movimento tem prioridade sobre o termo de

origem, por ser o fim mais principal que o princípio, a discórdia é considerada, antes, filha da vanglória que da inveja, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela concórdia as coisas pequenas crescem e, pela discórdia, as maiores caem em ruína, porque a virtude, quanto mas unida, tanto mais forte, e diminui pela separação, como diz um autor: Por onde, é claro que isso constitui um efeito próprio da discórdia, que é a divisão das vontades; mas não provém de se originarem da discórdia diversos vícios, o que lhe daria a natureza de vício capital.

Questão 38: Da contenção.

Em seguida devemos tratar da contenção.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a contenção é pecado mortal.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a contenção não é pecado mortal.

1. – Pois, os varões espirituais não caem em pecado mortal; ora, entre eles há, entretanto, contenção, segundo aquilo do Evangelho: Excitou-se entre os discípulos de Jesus a questão sobre qual deles se devia reputar o maior. Logo, a contenção não é pecado mortal.

2. Demais. – Ninguém de boa disposição deve com prazer-se com o pecado mortal do próximo. Ora, diz o Apóstolo: Outros pregam a Cristo por contenção; e em seguida acrescenta: Não só nisto me alegro, mas ainda me alegrarei. Logo, a contenção não é pecado mortal.

3. Demais. – Sucede que certos contendem, em juízo ou em disputa, não com ânimo vulgar de malfazer, mas antes, visando o bem. Tais aqueles que, disputando, contendem com os heréticos; donde, sobre aquilo da Escritura Aconteceu um dia, ele dizer a Glosa: Os católicos não se resolvem a contender contra os heréticos, sem primeiro serem provocados à luta. Logo, a contenção não é pecado mortal.

4. Demais. – Parece que Jó lutou com Deus, conforme aquilo da Escritura: Porventura o que disputa com Deus tão facilmente o deixa? E, contudo, Jó não pecou mortalmente, pois, dele diz o Senhor: Vós não falastes diante de mim o que era reto, como falou o meu servo Jó. Logo, a contenção nem sempre é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a contenção contraria ao preceito do Apóstolo, que diz: Foge de contendas de palavras; e noutro lugar a contenção enumerada entre as obras da carne, que os que tais coisas cometem não possuirão o reino de Deus, como no mesmo passo se diz: Ora, tudo o que exclui do reino de Deus e contraria a um preceito é pecado mortal. Logo, a contenção é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Contender é tender contra alguém. Por onde, assim como a discórdia implica uma certa contrariedade na vontade, assim a contenção importa uma certa outra nas palavras. E por isso também, ao desenrolar-se de um discurso em antíteses se chama contenção, que Túlio considera figura de retórica, quando diz: A contenção consiste em o discurso tecer-se de coisas contrárias; por exemplo, a adulação parte de princípio agradáveis, mas os seus resultados são muito amargos.

Ora, a contrariedade de palavras podemos considerá-la à dupla luz: quanto à intenção do contendente e quanto ao modo. Na intenção devemos considerar se se contraria à verdade, o que é censurável; ou se à falsidade, o que é louvável. No modo, devemos considerar se um tal modo convém às pessoas e às coisas de que se trata, o que é louvável, e por isso Túlio diz: ser a contenção um discurso veemente para confirmar, e acomodado à refutação. Ou a contenção é contrária a conveniência das pessoas e das coisas e então é censurável.

Se pois considerarmos a contenção que implica a impugnação da verdade e o seu modo desordenado, é pecado mortal. E nesse sentido, Ambrósio define a contenção dizendo: A contenção é a impugnação da verdade confiada no clamor. - Se porém, chamarmos contenção à impugnação de falsidade com conveniente modo de acrimônia, nesse caso é louvável. - Se porém considerarmos a contenção como importando a impugnação de falsidade de modo desordenado, em tal caso pode ser pecado venial,

salvo se talvez a desordem for tamanha, no contender, a ponto de produzir escândalo nos outros. Por isso o Apóstolo, depois de ter dito: - Foge de contendas de palavras - acrescenta: que para nada aproveitam, senão para perverter aos que as ouvem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os discípulos de Cristo não promoviam a contenção com a intenção de impugnar a verdade, pois cada qual defendia o que lhe parecia verdadeiro. Havia, porém desordem na contenção deles, por contenderem sobre o que não deviam contender, a saber, primado da honra; pois ainda não eram espirituais, como diz a Glosa a esse lugar. Por isso, o Senhor lhes impôs silêncio, justamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que pregavam a Cristo por espírito de contenção eram repreensíveis; pois embora não impugnassem a verdade da fé, mas a pregassem, impugnavam, contudo a verdade pensando que assim provocavam a aflição ao Apóstolo, que a pregava. Por isso ele não se alegrava com a contenção deles, mas, do fruto daí proveniente, a saber, a anunciação de Cristo; pois do mal também nasce ocasionalmente o bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo a ideia completa de contenção, enquanto pecado mortal, contende em juízo quem impugna a verdade da justiça; e contende, disputando, quem entende impugnar a verdade da doutrina. E sendo assim, os católicos não contendem contra os heréticos, mas antes, inversamente. Se, porém considerarmos a contenção em juízo ou por disputa, na sua ideia imperfeita, isto é, enquanto implica uma certa acrimónia no falar, então nem sempre é pecado mortal.

RESPOSTA À QUARTA. – A contenção, no lugar citado, é tomada comumente, por disputa. Pois, dissera Jó alarei ao todo poderoso e com Deus desejo disputar, não querendo, porém, com isso, impugnar a verdade, mas indagá-la; nem, nessa indagação, deixar-se levar de qualquer desordem da alma ou de palavras.

Art. 2 - Se a contenção é filha da vanglória.

O segundo discute-se assim. – Parece que a contenção não é filha da vanglória.

1. – Pois, a contenção tem afinidades com o zelo, donde o dizer o Apóstolo: Porquanto, havendo entre vós zelos e contendas, não é assim que sois carnais e andais segundo o homem? Ora, o zelo é próprio da inveja. Logo, com maior razão, a contenção nasce da inveja.

2. Demais. – A contenção é acompanhada de um certo clamor. Ora, o clamor nasce da ira, como está claro em Gregório. Logo, também a contenção nasce da ira.

3. Demais. – A ciência parece ser sobretudo, matéria da soberba e da vanglória, conforme aquilo da Escritura: A ciência incha. Ora, a contenção provém muitas vezes da falta de ciência, que leva a conhecer e não a impugnar a verdade. Logo, a contenção não é filha da vanglória.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Gregório.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos discórdia é filha da vanglória, porque cada um dos que discordam se apega à sua opinião própria e um não cede ao outro. Ora, é próprio da soberba e da vangloria buscar a excelência própria. Mas, assim como são discordantes os que, de coração, se apegam às suas opiniões próprias, assim, contendentes são os que, com palavras, defendem as suas opiniões. Por onde, pela mesma razão, a contenção e a discórdia são consideradas filhas da vanglória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A contenção, como a discórdia, tem afinidades com a inveja, quanto ao nos afastarmos do que discordamos ou daquele com quem contendemos. Mas, quanto ao que se apega o que contende, tem conveniência com a soberba e a vanglória, isto é, enquanto se apega à sua opinião própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O clamor é usado, na contenção de que se trata, para o fim de impugnar a verdade. Por onde, não é o elemento principal da contenção. Portanto, não é forçoso que esta derive da mesma origem que o clamor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A soberba e a vanglória tomam ocasião sobretudo dos bens, mesmo dos que lhes são contrários, por exemplo, quando alguém se ensoberbece pela sua humildade. Mas esta derivação é acidental e não essencial; pois, desse modo, nada impede um contrário nascer de outro. Por onde, nada impede que o originado essencial e diretamente, da soberba ou da vanglória, seja causado pelo contrário daquilo de que ocasionalmente nasce a soberba.

Questão 39: Do cisma.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostas à paz e relativos à ação, a saber: o cisma, a rixa, a sedição e a guerra.

Em primeiro lugar, pois, sobre o cisma discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o cisma é pecado especial.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o cisma não é pecado especial.

1. – Pois, cisma, como diz o papa Pelágio significa o mesmo que separação. Ora, todo pecado produz uma certa separação, segundo aquilo da Escritura. As vossas iniquidades são as que fizeram uma separação entre vós e o vosso Deus. Logo, o cisma não é pecado especial.

2. Demais. – São cismáticos os que não obedecem à Igreja. Ora, todo pecado torna o homem desobediente aos preceitos da Igreja, porque o pecado, segundo Ambrósio; é a desobediência aos preceitos celestes. Logo, todo pecado é cisma.

3. Demais. – A heresia também separa o homem da unidade da fé. Se pois, o nome de cisma implica separação, parece não diferir, como pecado especial, do pecado de infidelidade.

Mas, *em contrário*, Agostinho distingue entre o cisma e a heresia, dizendo: O cisma somente consiste em se comprazer o cismático em separar-se da sociedade dos fiéis, apesar de se professar a mesma opinião e o mesmo culto que eles; a heresia, porém, opina diversamente daquilo que crê a Igreja Católica. Logo, o cisma não é pecado geral.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, o nome de cisma é derivado de separação das almas, Ora, separação opõe-se à unidade. Por onde, pecado de cisma se chama ao que direta e essencialmente se opõe à unidade. Ora, assim como na ordem natural o que é acidental não constitui espécie, assim também na ordem moral, em que é essencial o intencional, e por acidente, o que não está na intenção. Por onde, é pecado especial o pecado de cisma propriamente dito, pelo qual o cismático tem a intenção de separar-se da unidade resultante da caridade, a qual, não somente une uma pessoa à outra pelo vínculo espiritual do amor, mas também toda a igreja pela unidade de espírito. Por onde, propriamente se chama cismático quem espontaneamente e intencionalmente se separa da unidade da Igreja, que é a unidade principal. Pois, a unidade particular de certos entre si ordena-se para a da igreja, como a composição de cada membro, no corpo natural, se ordena à unidade de todo o corpo. Ora, a unidade da Igreja tem duplo fundamento: a união mútua dos seus membros ou comunhão, e, além disso, o ordenar-se de todos esses membros para uma só cabeça conforme aquilo do Apóstolo: Inchado vãmente no sentido da sua carne, e sem estar unido com a cabeça, da qual todo o corpo fornido e organizado pelas suas ligaduras e juntas crescem em aumento de Deus. Ora, essa cabeça é o próprio Cristo, cujas vezes, - na Igreja, faz o Sumo Pontífice. Portanto, cismáticos se chamam os que recusam submeter-se ao Sumo Pontífice e viver em comunhão com os membros da Igreja, que lhes estão sujeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O separar-se o homem de Deus pelo pecado não está na intenção do pecador; mais isso de dá fora da intenção dele, por buscar desordenadamente um bem mutável. O que, logo, não constitui cisma, propriamente falando.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não obedecer aos preceitos, com uma certa rebelião, constitui a essência do cisma. Digo, porém, com rebelião, porque o cismático despreza os preceitos da Igreja e recusa admitir-lhe as decisões. Ora, isto não o faz qualquer pecador. Por onde, nem todo pecado é cisma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A heresia e o cisma se distinguem pelas coisas às quais essencial e diretamente se opõem. Ora, a heresia se opõe essencialmente à fé; ao passo que o cisma, à unidade da caridade eclesiástica. Por onde, como a fé e a caridade são virtudes diversas, embora quem não tem fé também não tem caridade, assim, o cisma e a heresia são vícios diversos, embora todo herético também seja cismático, mas não inversamente. E é o que diz Jerônimo: Julgo haver entre o cisma e a heresia a diferença seguinte - a heresia professa dogmas perversos, ao passo que o cisma separa da Igreja. E, contudo, assim como a perda da caridade é caminho para a da fé, conforme aquilo da Escritura. Do que, apartando-se alguns, isto é, da caridade e de virtudes semelhantes, se deram a discursos sãos - assim também o cisma é caminho para a heresia. Por isso, Jerônimo acrescenta no mesmo lugar: o cisma, considerado no seu princípio e de certo modo pode ser compreendido como diverso da heresia; aliás, não há cisma que não venha acompanhado de alguma heresia, para parecer que o cismático se separou, com razão, da Igreja.

Art. 2 - Se o cisma é mais grave pecado que a infidelidade.

O segundo discute-se assim. – Parece que o cisma é mais grave pecado que a infidelidade.

1. – Pois, o pecado mais grave é punido com pena mais grave, conforme aquilo da Escritura: O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, dá-se que o pecado de cisma é mais gravemente punido, mesmo que o de infidelidade ou de idolatria. Assim, lemos na Escritura, que por idolatria, certos foram imolados pela espada; pois, nela se lê, do pecado de cisma. Se o Senhor fizer por um novo prodígio que a terra, abrindo a sua boca, os engula com tudo o que lhes pertence, e que desçam vivos ao inferno, então sabereis que eles blasfemaram contra o Senhor. Também as dez tribos, que pelo vício de cisma, se separaram do reino de Davi, foram gravissimamente punidas, como esta na Bíblia. Logo, o pecado de cisma é pecado mais grave que o de infidelidade.

2. Demais. – O bem da multidão é melhor e mais divino que o de um só, como claramente o diz o Filósofo. Ora, o cisma encontra o bem da multidão, isto é, a unidade eclesiástica; ao passo que a infidelidade encontra a fé, que é o bem de um particular. Logo, parece que o cisma é pecado mais grave que a infidelidade.

3. Demais. – Ao maior mal se opõe maior bem, como está claro no Filósofo. Ora, o cisma se opõe à caridade, maior virtude que a fé, a que se opõe a infidelidade, como do sobredito resulta. Logo, o cisma é mais grave pecado que a infidelidade.

Mas, *em contrário*. – O resultante da adição com outra coisa, tem superioridade sobre esta, no bem ou no mal. Ora, a heresia é tal, pela sua adição com o cisma; pois, a este acrescenta um dogma pervertido, como resulta da autoridade de Jerônimo supra-aduzida. Logo, o cisma é menor pecado que a infidelidade.

SOLUÇÃO. – A gravidade do pecado pode ser medida à dupla luz: na sua espécie ou, nas circunstâncias. Ora, as circunstâncias particulares são infinitas e podem variar de infinitos modos. Por onde, quando se indaga em geral, qual de dois pecados é o mais grave, a questão deve entender-se da gravidade fundada no gênero do pecado. Ora, o gênero ou a espécie do pecado se funda no seu objeto, como do sobredito resulta. Logo, o pecado que contraria a um maior bem é genericamente mais grave; assim o pecado

contra Deus o é mais do que o contra o próximo. Ora, é manifesto que a infidelidade é um pecado contra Deus mesmo, enquanto é em si a verdade primeira, objeto da fé; ao passo que o cisma encontra a unidade eclesiástica, que é um bem participado e menor do que Deus em si mesmo é. Por onde é claro, que o pecado de infidelidade é genericamente mais grave que o de cisma, embora possa dar-se que um cismático peque mais gravemente que um infiel, quer pelo seu maior desprezo, quer pelo maior perigo a que arrasta, ou por qualquer outra circunstância semelhante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao referido povo já era manifesto, pela lei que tinha recebido que só havia um Deus e que não devia adorar a outros deuses; o que lhe tinha sido confirmado por muitos sinais. Logo, não era necessário que, pecando contra essa fé pela idolatria, fosse punido por alguma pena desusada, senão só por uma pena comum. Mas não era sabido entre ele que deveria ter sempre Moisés como chefe. Por isso, rebelando-se contra o governo deste, era necessário fosse punido por uma pena miraculosa e desusada. Ou se pode dizer, que o pecado de cisma desse povo foi às vezes punido mais gravemente, por ser inclinado às sedições e aos cismas. Pois, diz a Escritura: De tempos antigos se tem esta cidade revoltado contra os reis e que nela se tem excitado sedições e guerras. Ora, às vezes uma pena maior é infligida pelo pecado mais habitual, como já estabelecemos. Pois, penas são remédios para afastar os homens do pecado; por isso, onde há maior inclinação para este deve ser aplicada pena mais severa. - Ora, as dez tribos não só foram punidas pelo pecado de cisma, mas também pelo de idolatria, como no mesmo lugar se diz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem da multidão é maior que o de um indivíduo, que faz parte dela, mas, por sua vez, é menor que o bem extrínseco a que a multidão se ordena, assim como, o bem da ordem de um exército é menor que o bem do chefe. Semelhantemente, o bem da unidade eclesiástica, a que se opõe o cisma, é menor que o bem da verdade divina, a que se opõe a infidelidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A caridade tem dois objetos. Um principal, que é a bondade divina; outro secundário, e é o bem do próximo. Ora, o cisma e os outros pecados cometidos contra o próximo, opõem-se ao objeto secundário da caridade, menor que o objeto da fé, que é o próprio Deus. Por isso tais pecados são menores que o de infidelidade. Ao passo que o ódio de Deus, oposto ao principal objeto da caridade, não é menor. Contudo, entre os pecados contra o próximo, o de cisma parece ser o máximo, por encontrar o bem espiritual da multidão.

Art. 3 - Se os cismáticos tem algum poder.

O terceiro discute-se assim. – Parece que os cismáticos tem algum poder.

1. – Pois, diz Agostinho: Assim como os que voltam para a Igreja e já eram balizados, quando dela se separavam, não são rebatizados; assim, os que voltam e já eram ordenados, antes, não são também ordenados de novo. Ora, a ordem é um poder. Logo, os cismáticos tem algum poder, pois conservam a ordem.

2. Demais. – Agostinho diz: O separado tanto pode ministrar como receber os sacramentos. Ora, o poder de ministrar os sacramentos é o máximo dos poderes. Logo, os cismáticos, separados da Igreja, tem poder espiritual.

3. Demais. – Urbano Papa diz: Mandamos sejam misericordiosamente recebidos e conservados nas suas ordens próprias quando voltarem à unidade da Igreja os que, outrora ordenados catolicamente pelos bispos, separaram-se, pelo cisma, da Igreja romana; se contudo a vida e a ciência deles os recomendar.

Ora, isto não poderia ser, se os cismáticos não conservassem o poder espiritual. Logo, os cismáticos tem o poder espiritual.

Mas, *em contrário*, diz Cipriano: Quem não observa a unidade do espírito nem a união da paz, e se separou do vínculo da Igreja e do colégio dos sacerdotes, não pode ter nem o poder nem a honra de bispo.

SOLUÇÃO. – É duplo o poder espiritual: um sacramental; outro, jurisdicional.

O poder sacramental é o conferido por uma consagração. Ora, todas as consagrações da Igreja são inamovíveis, enquanto perdurar o objeto consagrado. Isso se dá claramente com as coisas inanimadas; assim, o altar, uma vez consagrado, não o é de novo, salvo se for destruído. Por onde um tal poder permanece, por essência, em quem uma vez o recebeu pela consagração, enquanto viver, mesmo que resvale no cisma ou na heresia: e o demonstra o fato de voltando de novo á Igreja, não ser de novo consagrado. Mas o poder inferior, não devendo traduzir-se em ato senão movido pelo poder superior, como também os seres naturais bem o demonstram daí vem que os tais, referidos, perdem o uso do poder de modo, convém o saber, que não lhes é lícito usar dele. Se contudo dele usarem, esse poder produz o seu efeito, na ordem dos sacramentos, porque, aí, o homem não obra senão como instrumento de Deus; por isso os efeitos dos sacramentos não ficam excluídos por qualquer culpa de quem os conferiu.

Por seu lado, o poder jurisdicional é o conferido por simples injunção humana; e esse não adere imovelmente. Por isso, não permanece nos cismáticos e nos heréticos. Por onde, não podem absolver nem excomungar, nem conceder indulgências, nem fazer coisas semelhantes. E se o fizerem será como se feito não fosse.

Logo, quando se diz, que esses tais não tem poder espiritual, isso deve entender-se, ou da segunda espécie de poder, ou, se se tratar da primeira, não se lhe refere à essência mesma, senão ao uso dela.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 - Se é pena conveniente aos cismáticos o serem excomungados.

O quarto discute-se assim. – Parece não é pena conveniente aos cismáticos o serem excomungados.

1 – Pois, a excomunhão é que sobretudo separa o homem da comunhão dos sacramentos. Ora, Agostinho diz, que o batismo pode ser recebido por um cismático. Logo, parece que a excomunhão não é pena conveniente aos cismáticos.

2. Demais. – Pertence aos fiéis de Cristo reconduzir à unidade os dispersos; por isso, contra certos, diz a Escritura: Não fizestes voltar os que andavam desgarrados nem buscastes as que se tinham perdido. Ora, os cismáticos são reconduzidos mais facilmente pelos que com eles convivem. Logo, parece que não devem ser excomungados.

3. Demais. – Por um mesmo pecado não se inflige dupla pena, conforme aquilo da Escritura: Deus não vingará duas vezes o mesmo crime. Ora, por pecado de cisma certos, são punidos por pena temporal, conforme diz o direito: As leis divinas e humanas estabeleceram que os separados da unidade da Igreja e que lhe perturbam a paz sejam reprimidos pelo poder secular. Logo, não devem ser punidos pela excomunhão.

Mas, *em contrário*, a Escritura. – Apartaivos das tendas dos homens ímpios, isto é, que caíram em cisma, e não toqueis coisa que lhe pertence, para que não sejais envolvidos nos seus pecados.

SOLUÇÃO. – Pelas coisas em que alguém peca, por essas deve também ser punido, como diz a Escritura. Ora, os cismáticos, como do sobredito resulta, pecam de dois modos. - Primeiro, por se separarem da comunhão dos membros da Igreja. E por esse lado, a pena que lhes cabe é a excomunhão. - De outro modo, por recusarem sujeitar-se ao chefe da Igreja. Logo, os que não querem ser governados pelo poder espiritual dela é justo sejam reprimidos pelo poder temporal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os cismáticos não podem conferir o batismo senão em artigo de necessidade; porque é melhor sair desta vida com o caráter de Cristão, seja ele conferido por quem for, mesmo um judeu ou pagão, do que sem esse caráter, conferido pelo batismo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A excomunhão não exclui aquela convivência pela qual, com salutares advertências, reconduzimos os separados à unidade da Igreja. Contudo, essa separação mesma às vezes, de algum modo, os reconduz, porque, confundidos por ela, voltam à penitência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As penas da vida presente são corretivas: por isso, quando não basta uma pena para corrigir alguém, acrescenta-se-lhe outra; assim como os médicos aplicam vários remédios corporais quando um não é eficaz. E por isso, a Igreja, quando certos não são suficientemente reprimidos pela excomunhão, acrescenta a repressão do braço secular. Mas quando uma pena basta, não se lhe deve acrescentar outra.

Questão 40: Da guerra.

Em seguida devemos tratar da guerra.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se guerrear é sempre pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que guerrear sempre é pecado.

1. – Pois, a pena só se inflige ao pecado. Ora, o senhor inflige uma pena aos que guerreiam, conforme a Escritura: Todos os que tomarem espada morrerão à espada. Logo, toda guerra é ilícita.

2. Demais. – Tudo o que contraria o preceito divino é pecado. Ora, guerrear contraria o preceito divino; pois, diz a Escritura: Eu porém, digo-vos que não resistais ao que vos fizer mal;; e noutro lugar: Não vos vingueis a vós mesmos, ó caríssimos; mas dai lugar à ira. Logo, guerrear é sempre pecado.

3. Demais. – Nada contraria ao ato de virtude a não ser o pecado. Ora, a guerra contraria à paz. Logo, a guerra sempre é pecado.

4. Demais. – Todo exercício de uma atividade lícita é lícito, como o demonstra o exercício das ciências. Ora, os exercícios de guerra, que se fazem nos torneios, são proibidos pela Igreja, pois os que morrem em tais exercícios são privados da sepultura eclesiástica. Logo, parece que a guerra é, em absoluto, pecado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Se a disciplina cristã tivesse como culposas todas as guerras, no Evangelho se diria antes, aos que pedem um conselho de salvação, que lançassem de si as armas e abandonassem. completamente a milícia. Ora, o Evangelho lhes diz: Não tratareis mal pessoa alguma e dai-vos por contentes com o vosso soldo. Aos que mandou ficar contentes com o soldo próprio não proibia guerrear.

SOLUÇÃO. – Para uma guerra ser justa, três condições se requerem.

Primeiro, a autoridade do chefe, por cuja ordem a guerra deve ser feita. Pois, não pertence a uma pessoa privada mover a guerra, porque pode buscar o seu direito particular, no tribunal do superior. Semelhantemente, também não pertence a uma pessoa privada convocar a multidão, o que deve ser feito, nas guerras. Por onde, como o cuidado da república foi cometido aos chefes, a eles lhes pertence defender a coisa pública da cidade, do reino ou da província que lhe está submetida. Ora, eles a defendem materialmente com a espada, contra os perturbadores internos, quando punem os malfeitores, segundo aquilo do Apóstolo: Não é debalde que ele traz a espada; porquanto ele é ministro de Deus, vingador em ira contra aquele que obra mal. Assim também, com a espada da guerra, pertence-lhes defender a coisa pública contra os inimigos externos. Por isso, a Escritura diz aos príncipes. Tirai ao pobre e livrai ao desvalido da mão do pecador. Donde o dizer Agostinho: A ordem natural, acomodada à paz dos mortais, exige se atribua ao príncipe a autoridade e a deliberação para empreender uma guerra.

Segundo, é necessária uma causa justa; isto é, que os atacados mereçam sê-lo, por alguma culpa. Por isso diz Agostinho: Costumam definir as guerras justas como as que vingam injúrias, quando uma nação ou uma cidade, que vai ser atacada pela guerra, ou deixou de castigar o que foi iniquamente jeito pelos seus membros, ou de restituir o de que se apoderou injustamente.

Terceiro, é necessário seja reta a intenção dos beligerantes, pelo que se entende o promoverem o bem ou evitarem o mal. Por isso diz Agostinho: Os verdadeiros adoradores de Deus consideram justas também as guerras feitas, não por cobiça ou crueldade, mas por desejo de paz, para que os maus sejam reprimidos e os bons socorridos. Pode contudo acontecer que, mesmo sendo legítima a autoridade de quem declara a guerra e justa a causa, ela venha a tornar-se ilícita por causa da intenção depravada. Pois, diz Agostinho: O desejo de danificar, a crueldade no vingar-se, o ânimo encolerizado e implacável, a fereza na revolta, a ânsia de dominar e causas semelhantes são as que, nas guerras, são condenadas pelo direito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, toma da espada aquele que, sem ordem ou licença de qualquer poder superior e legítimo, se arma para derramar o sangue de outrem. Aquele porém que, sendo pessoa privada, toma da espada, por autoridade do príncipe ou do juiz, ou, sendo pessoa pública, o faz por zelo de justiça e como por autoridade de Deus, esse não toma da espada por sua própria resolução, mas porque lhe foi cometida por outrem. Por isso, nenhuma pena lhe é devida. Nem, entretanto, os que tomam da espada pecaminosamente, sempre são imolados por ela; e contudo, sempre por ela perecem, porque, pelo pecado de terem se servido dela serão eternamente punidos, se não fizerem penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os referidos preceitos, como diz Agostinho, devem ser sempre observados, para a preparação da alma, de modo que estejamos sempre preparados a não resistirmos ou a não nos defendermos, se for necessário. Mas às vezes devemos agir de outro modo, por causa do bem comum ou mesmo para bem daqueles com quem lutamos. Por isso, Agostinho diz: Devemos agir muitas vezes com certa benigna asperidade, mesmo contrariando os recalcitrantes. Pois, é vencida utilmente aquele a quem privamos da licença da iniquidade; porque nada é mais infeliz que a felicidade dos pecadores, que os fortalece na impunidade e robustece a má vontade, como um inimigo interior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também os que movem guerra justa buscam a paz. Por isso não contrariam senão à má paz, que o Senhor não veio trazer à terra. conforme a Escritura. Por isso diz Agostinho: Não buscamos a paz para provocar a guerra, mas fazemos a guerra para alcançar a paz. Por isso, quando fizeres guerra sê pacifico, para, vencendo os que guerreias, os conduzires à utilidade da paz.

RESPOSTA À QUARTA. – Os exercícios dos homens que visam a arte da guerra não são universalmente proibidos, senão só os desordenados e perigosos que dão lugar a mortes e depredações. Ora, entre os antigos, os exercícios para a guerra se realizavam sem tais pengos; e por isso chamavam-se meditações das armas ou guerras sem sangue, como está claro em certa epistola de Jerônimo.

Art. 2 - Se os clérigos e os bispos podem guerrear.

O segundo discute-se assim. – Parece que os clérigos e os bispos podem guerrear.

1. – Pois, como se disse, as guerras são lícitas e justas quando defendem os pobres e toda a república, das injúrias dos inimigos. Ora, isto é, por excelência, próprio dos prelados, conforme o dizer de Gregório: Um lobo cai sobre as ovelhas quando um roubador injusto oprime os fiéis e os humildes, Então, o que parecia pastor e não o era, abandona as ovelhas e foge; porque temendo o perigo para si, não ousa resistir à injusta agressão. Logo, aos prelados e aos clérigos é justo guerrear.

2. Demais. – O Papa Leão diz: Chegavam-nos muitas vezes más noticias do lado dos sarracenos, e dizia-se que eles iam entrar secreta e furtivamente no porto dos Romanos. Por essa causa mandamos

congregar o nosso povo e lhe ordenamos descesse ao litoral. Logo, aos prelados e aos clérigos é lícito guerrear.

3. Demais. – Parece que pela mesma razão por que fazemos uma coisa nela consentimos, conforme aquilo do Apóstolo: são dignos de morte não somente os que estas coisas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem. Ora, mais consente quem induz os outros a fazê-las. Porém, é lícito aos bispos e aos clérigos induzir os outros à guerra, pois, diz o direito canônico: pela exortação e pelas preces de Adriano, bispo de Roma, Carlos empreendeu a guerra contra os lombardos, Logo, é lícito aos bispos e aos clérigos guerrear.

4. Demais – Aquilo que é em si mesmo honesto e meritório, não é ilícito aos prelados e aos clérigos. Ora, guerrear é às vezes honesto e meritório: assim se diz que, se alguém morreu pela verdade da fé, salvação da pátria e defesa dos cristãos obterá de Deus o prêmio celeste. Portanto, é lícito aos bispos e clérigos guerrear.

Mas, *em contrário*, a Pedro e, na sua pessoa aos bispos e aos clérigos, diz o Evangelho: Mete a tua espada na bainha. Logo, não lhes é lícito guerrear.

SOLUÇÃO. – Para o bem da sociedade humana muitas coisas são necessárias. Ora, diversas pessoas fazem, melhor e mais expeditamente que uma, coisas diversas, como está claro no Filósofo. E certas atividades repugnam de tal modo entre si que não podem ser exercidas simultaneamente. Por onde, aos destinados a coisas maiores se lhes proíbem as menores; assim, pelas leis humanas é proibido o negócio aos soldados, destinados aos exercícios da guerra.

Ora, os exercícios bélicos repugnam soberanamente às funções a que são destinados os bispos e os clérigos, por duas razões. - Primeiro, por uma razão geral, a saber, que esses exercícios trazem as maiores inquietações e, por isso, impedem grandemente a alma da contemplação das coisas divinas, do louvor de Deus e da oração pelo povo, o que tudo é obrigação dos clérigos. Por onde, assim como os negócios, por se enredar neles a alma demasiadamente, são interditos aos clérigos, assim também os exercícios bélicos, segundo aquilo da Escritura: Ninguém que milita para Deus se embaraça com negócios do século. - Segundo, por uma razão especial. Pois, todas as ordens dos clérigos se dirigem ao ministério do altar, no qual está sacramentalmente representada a paixão de Cristo, conforme aquilo da Escritura: Todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice, anunciareis a morte do Senhor, até que ele venha. Por onde, não lhes cabe matar nem derramar sangue, mas antes, estarem preparados a derramar o próprio sangue por Cristo, para imitarem nas obras o que fazem no ministério. Por isso, está instituído que quem derrama sangue, mesmo sem pecado, o faz irregularmente. Pois, a ninguém que seja destinado a uma obrigação é lícito o que o torna incompatível com ela. Portanto, ao clérigos de nenhum modo é lícito fazer guerra, ordenada à efusão do sangue.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os prelados devem resistir não só aos lobos, que matam espiritualmente o rebanho, mas também aos roubadores e aos tiranos, que vexam corporalmente. Não, porém, usando pessoalmente de armas materiais, senão de espirituais, conforme aquilo do Apóstolo: As armas da nossa milícia não são carnais, mas espirituais. Que são as admoestações salutares, as orações devotas e, contra os pertinazes, a sentença de excomunhão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os prelados e os clérigos, por autoridade do superior, podem tomar parte nas guerras, não, certo, lutando com as próprias mãos, mas auxiliando espiritualmente, com suas exortações, absolvições e com socorros espirituais semelhantes, aos que lutam justamente. Assim, a lei antiga mandava que os sacerdotes fizessem soar, nas guerras, as buzinas sagradas. E, por isso, foi a

princípio permitido que os bispos e os clérigos fossem à guerra. Mas, só por abuso lutarão os que o fizeram por mãos próprias.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos toda potência, arte ou virtude, a que é próprio um fim, deve dispor dos meios conducentes a ele. Ora, as guerras materiais o povo fiel deve referi-las, como ao fim, ao bem espiritual divino, a que são destinados os clérigos. Por onde, a estes pertence dispor os outros e induzi-los a fazer uma guerra justa, Pois. não se lhes interdiz fazer guerra porque tal seja pecado, mas por não lhes convir à pessoa tal exercício.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora, fazer guerras justas seja meritório, contudo se toma ilícito aos clérigos, por serem destinados a obras mais meritórias. Assim como o ato matrimonial pode ser meritório, e contudo é condenável para os que se votaram à virgindade, por lhes impor a obrigação a um bem maior.

Art. 3 - Se é licito nas guerras usar de insídias.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não é lícito, nas guerras, usar de insídias.

1. – Pois, diz a Escritura: Administrarás a justiça com retidão. Ora, as insídias, sendo espécies de fraude, parece implicarem a injustiça. Logo, não se deve usar de insídias, mesmo nas guerras justas.

2. Demais. – Como a mentira, as insídias e as fraudes se opõem à fidelidade. Ora, por devermos praticar a boa fé para com todos, a ninguém devemos mentir, como está claro em Agostinho. Como, pois, devemos praticar a boa fé para com o inimigo, segundo diz Agostinho, parece que não devemos usar de insídias contra os inimigos.

3. Demais. – A Escritura diz: O que vós quereis que vos façam os homens, fazei-o também vós a eles, e isto devemos observar para com todos os próximos. Ora, os inimigos são próximos. Por onde, como ninguém quer que outrem lhe prepare insídias nem fraudes, parece que ninguém deve fazer guerras com insídias.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Quando alguém empreender uma guerra justa, em nada imporia à justiça se vencer quer em luta aberta, quer por insidias. E isto o prova pela autoridade do Senhor, que mandou Josué fazer insídias aos habitantes da cidade de Hai, como se lê na Escritura.

SOLUÇÃO. – As insídias se ordenam a enganar os inimigos. Ora, de dois modos alguém pode ser enganado por feito ou dito de outrem. De um modo, quando se lhe diz uma falsidade ou não se lhe faz o prometido. Isto sempre é ilícito, e deste modo ninguém deve enganar os inimigos; pois, há certos direitos de guerra e convenções, que devem ser observados mesmo pelos próprios inimigos, como diz Ambrósio. De outro modo, alguém pode ser enganado por um dito ou feito nosso, porque não lhe abrimos o nosso propósito ou a nossa intenção. Ora, nem sempre estamos obrigados a fazê-la; pois, mesmo na doutrina sagrada, muitas causas devem ser ocultadas, sobretudo aos infiéis, para não as ridicularizarem, conforme aquilo da Escritura: Não deis aos cães o que é santo, Por onde, com maior razão, devemos ocultar aos inimigos o que preparamos para a luta. Por isso, entre os outros preceitos da arte militar ocupa o primeiro lugar o de ocultarmos os nossos desígnios, para não serem percebidos pelos inimigos, como se lê claramente em Frontino. E o serem assim ocultadas pertence à natureza das insidias, que podemos licitamente usar nas guerras justas. - Nem propriamente tais insídias se chamam fraudes; nem repugnam à justiça; nem à vontade ordenada; pois, seria desordenada a vontade que pretendesse que ninguém lhe ocultasse nada.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 - Se é lícito guerrear nos dias festivos.

O quarto discute-se assim. – Parece que nos dias festivos não é lícito guerrear.

1. – Pois, as festas são ordenadas para nos ocuparmos com as coisas divinas; e por estas se entende a observância do sábado, ordenada pela Escritura, pois sábado se interpreta como significando descanso, Ora, as guerras produzem a máxima inquietação. Logo, de nenhum modo se pode lutar nos dias festivos.

2. Demais. – A Escritura repreende a certos porque nos dias de jejum demandam aos devedores, prosseguem. demandas, ferindo com o punho. Logo, com maioria de razão, é ilícito guerrear nos dias festivos.

3. Demais. – Nada devemos fazer desordenadamente, para excitar o incomodo temporal. Ora, guerrear num dia festivo parece, em si mesmo, desordenado. Logo, por nenhuma necessidade de evitar o incomodo temporal, ninguém deve guerrear em dia festivo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Os Judeus pensaram louvavelmente dizendo: Todo homem, quem quer que ele seja, que nos atacar em dia de sábado, pelejemos contra ele.

SOLUÇÃO. – A observação das festas não impede o que se ordena à subsistência do homem, mesmo à corpórea. Por isso, o Senhor argue os Judeus, dizendo: Vós vos indignais de que eu em dia de sábado curasse a todo um homem ? Donde vem que os médicos podem licitamente curar os doentes em dia festivo. Ora, há muito maior razão para se prover à subsistência da república, que livra muitos da morte e impede inúmeros males temporais e espirituais, do que para prover à saúde corporal de um só homem. Por onde, para defender a república dos fiéis, é lícito fazer guerras justas nos dias festivos, mas se a necessidade o exigir. Pois, tentaria a Deus quem, sendo iminente essa necessidade, quisesse abster-se da guerra. Porém, cessando a tal necessidade, não é lícito guerrear nos dias festivos, pelas razões já expostas.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 41: Da rixa.

Em seguida devemos tratar da rixa. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a rixa é sempre pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a rixa nem sempre é pecado.

1. – Pois, parece que a rixa é uma espécie de contenção, segundo Isidoro, que diz: o nome de rixoso vem de rito canino porque esta sempre pronto a contradizer, compraz-se em discussões e provoca o adversário. Ora, a contenção nem sempre é pecado. Logo, nem a rixa.

2. Demais. – A Escritura diz que os escravos de Isaac cavaram outro poço e por causa dele rixaram. Ora, não se deve crer, que a família de Isaac rixasse publicamente, sem que ele lhe impedisse, se tal fosse pecado. Logo, a rixa não é pecado.

3. Demais. – Parece que espécie de guerra particular. Ora a guerra nem sempre é pecado. Logo, nem sempre é pecado a rixa.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo coloca a rixa entre as obras da carne, dizendo: os que tais coisas cometem não possuirão o reino de Deus. Logo, as rixas não somente são pecados, mas ainda pecados mortais.

SOLUÇÃO. – Assim como a contenção implica uma certa contradição de palavras, assim a rixa uma certa contradição nos atos. Por isso, às palavras do Apóstolo diz a Glosa, que as rixas consistem em nos batermos uns aos outros, por ira. Por onde, a rixa é considerada uma guerra particular feita entre pessoas particulares, não em virtude de qualquer autoridade pública, mas antes, por vontade desordenada. Portanto, a rixa sempre implica pecado. E aquele que ataca a outrem injustamente comete pecado mortal, pois, causar dano ao próximo, pondo as mãos nele, não vai sem pecado mortal. Pode não cometer pecado, porém, aquele que se defende; outras vezes, cometerá pecado venial; outras, mortal, conforme os diversos movimentos da sua alma e os modos diversos de defender-se. Assim, defendendo-se só com o ânimo de repelir a injúria assacada e com a devida moderação, não comete pecado, nem se pode propriamente dizer que há, por sua parte, rixa. Se, porém, defender-se com ânimo de vingança ou de ódio, ou ultrapassando a moderação devida, sempre haverá pecado; mas venial, quando vai mesclado com algum leve movimento de ódio ou de vindicta, ou quando não ultrapassa muito a defesa moderada. Haverá pecado mortal quando ataca o seu adversário com a firme intenção de matá-lo ou feri-lo gravemente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A rixa não designa simplesmente a contenção; mas as palavras referidas de Isidoro abrangem três elementos, que explicam o desordenado da rixa. O primeiro é que o rixoso está sempre de ânimo pronto a contender; e isso é expresso pelas palavras - sempre pronto a contradizer, quer o adversário diga ou proceda bem ou mal. O segundo é que se deleita com a contradição mesma; por isso acrescenta: compraz-se em discussões. O terceiro é que provoca os outros à contradição; por isso continua: e provoca o adversário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pejo lugar aduzido não se entende que os escravos de Isaac rixararn: mas que os habitantes da terra rixaram contra eles, Por isso, estes pecaram, mas não, os escravos de Isaac, que sofriam a calúnia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para a guerra ser justa, é exigido que se faça por autoridade do poder público, como dissemos. Ora, a rixa é provocada pelo afeto privado da ira ou do ódio. Assim, os ministros do

príncipe ou do juiz que atacarem a certos, por autoridade do poder público, e esses se defenderem, não se consideram aqueles como rixosos, mas estes últimos, que resistem ao poder público. Por onde, os que atacam não rixam nem pecam, senão aqueles que se defendem desordenadamente.

Art. 2 - Se a rixa é filha da ira.

O segundo discute-se assim. – Parece que a rixa não é filha da ira.

1. – Pois, diz a Escritura: Donde vem as guerras e contendas entre nós? Não vem elas das concupiscências, que combatem em vossos membros? Ora, a ira não pertence ao concupiscível. Logo, a rixa não é filha da ira, mas antes, da concupiscência.

2. Demais. – A Escritura diz: aquele que se jacta e que se incha de soberba, excita contendas. Ora, parece que rixa é o mesmo que contenda. Logo, parece que a rixa é filha da soberba ou da vanglória, da que é próprio o jactar-se e excitar contendas.

3. Demais. – A Escritura diz: Os lábios do insensato metem-se em rixas, Ora, a insensatez difere da ira; pois, não se opõe à mansidão, mas antes, à sabedoria ou à prudência. Logo, a rixa não é filha da ira.

4. Demais. – A Escritura diz: O ódio excita rixas. Ora, o ódio nasce da inveja, como diz Gregório. Logo, a rixa não é filha da ira, mas da inveja.

5. Demais. – A Escritura diz: aquele que medita discórdias semeia rixas, Ora, a discórdia é filha da vanglória, como se disse. Logo, também a rixa.

Mas, *em contrário*, Gregório ensina que da ira nasce a rixa. E a Escritura: O homem iracundo excita rixas.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a rixa implica, uma certa contradição, que chega até às vias de fato, pois que um tem a intenção de ferir o outro. Ora, de dois modos um intenciona ferir o outro. - Primeiro, visando como que em absoluto o mal do outro. E esse modo de ferir é próprio do ódio, cujo fim é ferir o inimigo manifesta ou ocultamente. - De outro modo, tencionamos ferir a outrem, que o sabe e que resiste; e é isso o que significa o nome de rixa. E tal pertence propriamente à ira, que é o desejo de vingança. Pois, não basta ao irado fazer mal ocultamente aquele contra o qual está encolerizado; mas quer que este sinta e que, contra a sua vontade, sofra algo como vingança pelo que fez; como é claro pelo que dissemos da paixão da ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, todas as paixões do irascível nascem das do concupiscível. E sendo assim, o que proximamente nasce da ira nasce também da concupiscência, como da raiz primeira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O jactar-se e o inchar-se, resultados da soberba e da vanglória, não provocam diretamente a contenda ou a rixa, mas ocasionalmente, provocando-a porque consideramos como injúria a preferência sobre nós, que outrem a si mesmo se dá. E assim, da ira resultam as contendas e as rixas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ira, como já dissemos, impede o juízo da razão; e por aí, tem semelhança com a insensatez. Donde resulta que produzem um efeito comum; pois, por falta de razão é que desejamos desordenadamente fazer mal a outro.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora a rixa nasça às vezes do ódio, não é contudo, efeito próprio deste: porque está fora da intenção de quem odeia fazer mal ao inimigo rixosa e manifestamente. Mas,

quando vê que o inimigo lhe é superior, visa fazer-lhe mal, com rixa e contenda. Ora, fazer mal a outrem rixosamente é efeito próprio da ira pela razão já dita.

RESPOSTA À QUINTA. – Das rixas nascem o ódio e a discórdia no coração dos rixosos. Por onde, quem medita, isto é, quem intenciona semear discórdias entre os outros, provoca-os a que rixem entre si; assim como qualquer pecado pode ordenar o ato de outro pecado, ordenando-o para o seu fim. Mas daqui não se segue seja a rixa filha da vanglória, própria e diretamente.

Questão 42: Da sedição.

Em seguida devemos tratar da sedição.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a sedição é um pecado especial, distinto dos outros.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a sedição não é um pecado especial, distinto dos outros.

1. – Pois, como diz Isidoro, sedicioso é o que provoca a dissensão das almas e gera discórdias. Ora, quem excita a um pecado não peca por outro gênero de pecado, senão pelo daquele que provoca. Logo, parece que a sedição não é um pecado especial, distinto da discórdia.

2. Demais. – A sedição implica, uma certa divisão. Ora, também o nome de cisma é derivado de cisão, como se disse. Logo, o pecado de sedição não parece distinto do de cisma.

3. Demais. – Todo pecado especial, distinto dos outros, ou é vício capital ou nasce de algum vício capital. Ora, o sedição nem é contada entre os VICIOS capitais nem entre os derivados dos capitais, como está claro na enumeração feita de um e outros vícios. Logo, a sedição não é pecado especial, distinto dos outros.

Mas, *em contrário*, a Escritura distingue a sedição, dos outros pecados.

SOLUÇÃO. – A sedição é um pecado especial, que, a certos aspectos, convém com a guerra e a rixa e, a certos outros, delas difere.

Convém com elas por implicar uma certa contradição.

Difere delas, porém, de dois modos. Primeiro, porque a guerra e a rixa importam numa luta mútua, em ação; ao passo que pode haver sedição, quer quando se de essa luta, em ação, quer, quando haja apenas uma preparação para tal luta. Por isso, a Glosa, a um lugar dós Apóstolo diz, que as sedições são tumáltuos preparatórios à luta, isto é, consistem em nos prepararmos para a luta e intentá-la - Segundo diferem porque a guerra, propriamente, é contra inimigos estranhos, quase de uma multidão contra outra; ao passo que a rixa é de uma pessoa singular contra outra, ou de poucos contra poucos; enquanto que a sedição tem propriamente lugar entre partes de uma multidão, em dissentimento mútuo; assim, quando uma parte da cidade se levanta em tumultuo contra a outra. Por onde, a sedição, opondo-se ao bem especial da unidade e da paz da multidão, é um pecado especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chama-se sedicioso aquele que provoca sedição. E como esta implica uma certa discórdia, sedicioso é o que provoca discórdia, não qualquer, mas entre as partes de uma multidão. Ora, o pecado de sedição não só o comete quem semeia a discórdia, mas também os que desordenadamente dissentem entre si.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos a sedição difere do cisma. - Primeiro, porque o cisma se opõe à unidade espiritual da multidão, isto é, à unidade eclesiástica; ao passo que a sedição se opõe à unidade temporal ou secular da multidão, por exemplo, da cidade ou do reino. Segundo, porque o cisma não implica nenhuma preparação à luta corpórea, mas só à dissensão espiritual; enquanto que a sedição implica preparação para tal luta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A sedição, como o cisma, está contida na discórdia; pois ambos são espécies de discórdia; não de uma pessoa singular contra outra, mas das partes da multidão entre si.

Art. 2 - Se a sedição é sempre pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a sedição nem sempre é pecado mortal.

1. – Pois, a sedição implica um tumultuo que leva à luta, como ficou claro pela glosa supra-referida. Ora, a luta nem sempre é pecado mortal, mas às vezes é justa e lícita, como se demonstrou. Logo, com maior razão, pode haver sedição sem pecado mortal.

2. Demais. – A sedição é uma certa discórdia, como se disse. Ora, pode haver discórdia sem pecado mortal, e mesmo, às vezes, sem qualquer pecado. Logo, também sedição.

3. Demais. – São louvados os que livram a multidão de um poder tirânico. Ora, isso não pode fazer-se facilmente, sem haver alguma dissensão na multidão, enquanto uma parte dela se esforça por conservar o tirano e a outra, por expulsá-lo, Logo, pode haver sedição sem pecado mortal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo proíbe as sedições, como estando no número dos outros pecados mortais. Logo, a sedição é um pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a sedição se opõe à unidade da multidão, isto é, do povo, da cidade ou do reino. Pois, diz Agostinho, os sábios definem o povo, não como qualquer reunião da multidão, mas como uma associação fundada no consenso jurídico e na utilidade geral. Por onde, é manifesto que a unidade a que se opõe a sedição é a do direito e da utilidade geral. Logo, é manifesto que a sedição se opõe tanto à justiça como ao bem comum. Portanto é, genericamente, pecado mortal; e tanto mais gravemente quanto o bem comum, contrariado pela sedição, é maior que o bem privado, contrariado pela rixa. - Ora, o pecado de sedição é, primária e principalmente, cometido pelos que a provocam, pecando assim gravissimamente. E secundariamente, pelos que os seguem, perturbando o bem comum. Ao contrário, os defensores do bem comum, que lhes resistem, não devem chamar-se sediciosos, como também não se chamam rixosos os que se defendem como já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A luta lícita é a que visa a utilidade comum, como dissemos. Ora, a sedição é feita contra o bem comum da multidão. Por onde, é sempre pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A discórdia do que não é um bem manifesto pode existir sem pecado. Mas a discórdia do que é um bem manifesto não pode existir sem pecado. Ora, tal discórdia é á sedição, oposta à unidade da multidão, que é um bem manifesto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O regime tirânico não é justo, por se ordenar, não ao bem comum, mas ao bem particular do que governa como está claro no Filósofo. Por onde, a perturbação desse regime não tem natureza de sedição; salvo talvez quando o regime do tirano é perturbado tão desordenadamente, que a multidão a ele sujeita sofre maior detrimento da perturbação consequente que do regime tirânico, o sedicioso é, antes, o tirano, que nutre, no povo que lhe está sujeito, discórdias e sedições, para poder governar mais seguramente. Pois é da natureza do regime tirânico ordenar-se para o bem próprio do que governa, em prejuízo da multidão.

Questão 43: Do escândalo.

Em seguida resta tratar dos vícios opostos à beneficência. Entre os quais, uns são relativos à noção de justiça, a saber, aqueles pelos quais lesamos injustamente ao próximo. Mas contra a caridade se dirige especialmente o escândalo.

Por onde, devemos tratar aqui do escândalo. Sôbre o qual discutem-se oito artigos.

Art. 1 - Se o escândalo é convenientemente definido como um dito ou um ato menos reto, que dá ocasião à queda.

O primeiro discute-se assim. – Parece que se define inconvenientemente o escândalo dizendo: é um dito ou um ato menos reto, que dá ocasião à queda.

1. – Pois, o escândalo é pecado, como depois se dirá. Ora, segundo Agostinho, o pecado é um ato, dito ou um desejo contra a lei de Deus. Logo, a referida definição é insuficiente, por omitir o pensamento ou o desejo.

2. Demais. – Sendo, dentre os atos virtuosos ou retos, um mais virtuoso ou mais reto que outro, só não é considerado menos reto o que é retíssimo. Se, pois, o escândalo é um dito ou ato menos reto, resulta que todo ato virtuoso, menos o ótimo, é escândalo.

3. Demais. – Ocasião significa causa acidental. Ora, o ocasional não deve ser incluído na definição, porque não especifica. Logo, é inconvenientemente incluída a ocasião na definição de escândalo,

4. Demais. – De qualquer ato de outrem podemos tirar ocasião de queda para nós por serem indeterminados as causas acidentais. Se pois o escândalo é o que dá a outrem ocasião de queda, qualquer ato ou dito poderá ser escândalo. O que parece inadmissível.

5. Demais. – Damos ocasião de queda ao próximo quando o ofendemos ou o enfraquecemos. Ora, o escândalo se divide, por contrariedade, da ofensa e da fraqueza, conforme a Escritura: Bom é não comer carne, nem beber vinho, nem coisa em que teu irmão acha tropeço ou se escandaliza ou se enfraquece. Logo, a referida definição do escândalo não é conveniente.

Mas, *em contrário*, Jerônimo, explicando aquilo da Escritura - Sabes que os Fariseus, depois que ouviram o que disseste , etc. - comenta: Quando lemos - quem quer que escandalizar - por isso entendemos - quem der, por um dito ou um ato, ocasião de queda.

SOLUÇÃO. – No lugar citado, Jerônimo diz que ao chamado em grego axcxv8cxÀov podemos nós denominar tropeço ou queda ou encontrão do pé. Ora, dá-se às vezes que um óbice, materialmente falando, se nos opõe no caminho, chocando-nos com o qual expomo-nos a cair; e tal óbice se chama escândalo. Semelhantemente, trilhando a via espiritual, podemos nos expor à queda espiritual por um dito ou ato de outrem, a saber, que por seu conselho, indução ou exemplo nos arrasta ao pecado. Ora, por essência própria, só nos dispõe à queda espiritual o que tem alguma falta de retidão; pois, o perfeitamente reto, longe de levar o homem a cair, defende-o contra a queda. Logo, convenientemente se chama escândalo ao dito ou ato menos reto, que dá ocasião de queda.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pensamento ou a concupiscência do mal fica latente no coração. Por isso, não se propõe a outro como óbice que prepara a queda. Por onde, não pode ter natureza de escândalo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se chama menos reto ao que é superado por uma outra retidão, mas o que tem alguma falta de retidão; quer seja o mal em si mesmo, como o pecado; quer o que encerra alguma aparência de mal, como quando alguém come num templo de ídolos. Pois, embora isto não seja em si mesmo pecado, se não for feito com má intenção, contudo, como tem certa aparência ou semelhança de veneração de um ídolo, pode dar a outrem ocasião de queda. Por isso, o Apóstolo adverte: Guardai-vos de toda a aparência do mal. Por onde, emprega-se convenientemente a expressão - menos redes, para que abranja tanto o pecado em si mesmo como o que tem aparência de mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já estabelecemos, nada pode ser causa suficiente de pecado, que é a ruína espiritual do homem, senão a vontade própria dele. Por onde, um dito ou um ato de outrem podem ser somente causa imperfeita que, de certo modo, induz à queda. Por isso, não diz a definição - dá causa de queda, mas - dá ocasião, o que significa uma causa imperfeita e não sempre causa acidental. E contudo, nada impede, que em certas definições se inclua o acidental, pois o que é para um acidental, pode convir essencialmente a outro; assim, a definição da fortuna inclui uma causa acidental, como o mostra Aristóteles.

RESPOSTA À QUARTA. – Um dito ou um ato de uma pessoa pode ser de dois modos causa de pecado para outra: essencial ou acidentalmente. - Essencialmente, quando, com uma palavra má ao um mau ato, intenciona induzir outra a pecar. Ora, mesmo sem ter intenção disso, o ato é tal que, por natureza, induz outra ao pecado; assim quando publicamente comete um pecado ou o que tem deste a semelhança. E então, quem pratica tal ato da propriamente ocasião de queda. Por isso, esse se chama escândalo ativo. – Acidentalmente, porém o dito ou o ato de uma pessoa é para outra ocasião de pecar quando, mesmo fora da intenção do agente e da natureza do seu ato, outra pessoa, mal disposta por tal obra, é induzida a pecar; por exemplo, quando alguém inveja os bens dos outros. E então, quem pratica um ato assim reto não dá, por si mesmo, ocasião; mas, o outro é que tira ocasião dele, conforme aquilo do Apóstolo: E o pecado, tomando ocasião pelo mandamento, obrou em mim toda a concupiscência. Por isso, este é o escândalo passivo sem ser ativo, porque quem age retamente não é por si mesmo, ocasião da queda sofrida por outro. - Por onde acontece algumas vezes também que o escândalo é simultaneamente ativo para um, e passivo para outro; por exemplo, quando um peca induzido por outro. - Outras vezes, porém, o escândalo é ativo sem ser passivo; por exemplo, quando um induz, por palavras ou obras, outro a pecar, e este não consente. - Outras vezes, ainda, o escândalo é passivo sem ser ativo, como já dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – A fraqueza significa uma disposição para o escândalo; a ofensa significa a indignação contra quem peca, a qual pode às vezes existir sem a queda; o escândalo, porém, o tropeço mesmo que leva à queda.

Art. 2 - Se o escândalo é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que o escândalo não é pecado.

1 – Pois, os pecados não se praticam necessariamente, porque todo pecado é voluntário, como se estabeleceu. Ora, a Escritura diz: É necessário que sucedam escândalos. Logo, o escândalo não é pecado.

2. Demais. – Nenhum pecado procede do afeto da piedade, pois, não pode a árvore boa dar maus frutos. Ora, há um certo escândalo nascido do afeto da piedade; pois, diz o Senhor a Pedro: tu me serves de escândalo, o que comenta Jerônimo dizendo, que o erro do Apostolo, oriundo do afeto da piedade, nunca parecerá um incentivo do diabo. Logo, nem todo escândalo é pecado.

3. Demais. – O escândalo implica tropeço. Ora, nem todos os que tropeçam caem. Logo, o escândalo, queda espiritual, pode existir sem pecado.

Mas, *em contrário*, o escândalo é um dito ou ato menos reto, Ora, tem natureza de pecado o ato a que falta a retidão. Logo, o escândalo sempre implica o pecado.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, há duas sortes de escândalo: o passivo, naquele que se escandaliza; e o ativo, naquele que escandaliza, dando ocasião à queda. Ora, o escândalo passivo é sempre pecado do escandalizado; pois, não se escandaliza senão por, de certo modo, sofrer uma queda espiritual, que é pecado. Pode, contudo haver escândalo passivo sem pecado daquele por cujo ato outro se escandaliza; assim, quando alguém se escandaliza com o bem que outro faz. Semelhantemente, o escândalo ativo sempre é pecado naquele que escandaliza, pois, ou a obra que pratica é pecado, ou porque, se tem o aparência de pecado deve ser omitida, por caridade para com o próximo, a qual nos leva a zelar pela salvação dele; e portanto, quem não o omite age contra a caridade. Pode, porém haver escândalo ativo sem pecado de quem se escandaliza como dissemos acima,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dito - é necessário que sucedam escândalos - não devemos entendê-lo como sendo de necessidade absoluta; mas de necessidade condicional em virtude da qual aquilo de que Deus tem presciência ou que anunciou, acontece necessariamente, consideradas porém as coisas no seu conjunto, como dissemos no Primeiro Livro. - Ou é necessário que sucedam escândalos por necessidade de fim; por serem úteis para aos que são provados ficarem manifestos. Ou é necessário que sucedam escândalos, conforme a condição dos homens, que não se acautelam contra os pecados. Assim como se um médico, vendo certos seguirem um mau regime, dissesse - é necessário que esses adoeçam - o que devemos entender sob a condição de não mudarem de regime. Semelhantemente, é necessário que sucedam escândalos se os homens não mudarem a má conduta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado, escândalo é tomado num sentido lato, para significar qualquer impedimento. Porque Pedro queria impedir a paixão de Cristo, por um certo afeto de piedade para com ele.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ninguém tropeça espiritualmente se não puser, de certo modo, tardança no seu caminho, na via de Deus; o que se dá, ao menos, pelo pecado venial.

Art. 3 - Se o escândalo é pecado especial.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o escândalo não é pecado especial.

1. – Pois, escândalo é um dito ou um ato menos reto, Ora, todo pecado é assim. Logo, todo pecado é escândalo e, portanto, o escândalo não é pecado especial.

2. Demais. – Todo pecado especial, ou toda injustiça especial existe separadamente dos outros pecados congéneres, como diz Aristóteles. Ora, o escândalo não existe separadamente dos outros pecados. Logo, não é pecado especial.

3. Demais. – Todo pecado especial é constituído por um elemento especificador do ato moral. Ora, a natureza do escândalo está em pecarmos na presença dos outros. Mas embora o pecar manifestamente seja uma circunstância agravante, parece não constituir uma espécie de pecado. Logo, o escândalo não é pecado especial.

Mas, *em contrário*. – A uma virtude especial se opõe um pecado especial. Ora, o escândalo se opõe a uma virtude especial, a saber, à da caridade; pois, diz o Apóstolo: Se por causa da comida entristeces tu a teu irmão, já não andas segundo a caridade. Logo, o escândalo é um pecado especial.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos há duas sortes de escândalo: o ativo e o passivo. - Ora, o escândalo passivo não pode ser um pecado especial, pois, por qualquer gênero de pecado pode alguém cair, por um dito ou ato de outrem. Nem o mesmo tirar ocasião de pecar, de um dito ou ato de outrem, constitui pecado de natureza especial; porque não implica uma deformidade especial oposta a uma virtude especial.

O escândalo ativo, porém, pode ser considerado à dupla luz, a saber: essencial e acidentalmente. - Acidentalmente, quando está fora da intenção do agente; por exemplo, quando alguém por um ato o dito desordenados não tem a intenção de ser para outrem causa de queda, mas só a de satisfazer a sua vontade. E assim, mesmo o escândalo ativo não é um pecado especial, porque o acidental não constitui espécie. - Essencialmente, porém, existe o escândalo ativo quando alguém, por um dito ou ato desordenado, tem a intenção de arrastar outrem a pecar. E então, um pecado de natureza especial resulta desse fim especial intencionado; pois, o fim é que especifica, na ordem moral, como dissemos. Por onde, assim como o furto é um pecado especial, ou o homicídio, por causa do dano do próximo, especialmente intencionado, assim também o escândalo é um pecado especial por se ter a intenção de causar ao próximo um dano especial. E se opõe diretamente à correção fraterna, que visa preservar de um dano especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todo pecado pode se relacionar materialmente com o escândalo ativo. Mas, natureza formal de especial pecado pode tê-la pelo fim intencionado, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O escândalo ativo pode existir separadamente dos outros pecados; por exemplo, quando alguém escandaliza o próximo por um ato que, não sendo por si mesmo pecado, tem contudo a aparência de mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. - O escândalo não é um pecado de natureza especial, por causa da circunstância referida mas pelo fim intencionado, como dissemos.

Art. 4 - Se o escândalo é pecado mortal.

O quarto discute-se assim. – Parece que o escândalo é pecado mortal.

1. – Pois, todo pecado, que contraria a caridade, é mortal; como já se disse. Ora, o escândalo contraria à caridade, consoante ficou estabelecido. Logo, o escândalo é pecado mortal.

2. Demais. – A nenhum pecado, salvo ao mortal, é devida a pena da danação eterna. Ora, ao escândalo é devida a pena da danação eterna, conforme a Escritura: O que escandalizar a um destes pequeninos, que crêm em mim, melhor lhe fora que se lhe pendurasse ao pescoço uma mó de atafona e que o lançassem no fundo do mar. Porque, como diz Jerônimo a este lugar, muito melhor é, pela culpa, receber uma pena passageira, do que ser reservado para sofrimentos eternos. Logo, o escândalo é pecado mortal.

3. Demais. – Todo pecado cometido contra Deus é mortal, pois só o pecado mortal afasta o homem de Deus. Ora, o escândalo é um pecado contra Deus, pois diz o Apóstolo: Ferindo a débil consciência dos irmãos, pecais contra Cristo. Logo, o escândalo é sempre pecado mortal.

Mas, *em contrário*. – Induzir alguém a pecar venialmente pode ser pecado venial. Ora, isto está incluído em a natureza do escândalo. Logo, o escândalo pode ser pecado venial.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o escândalo implica um tropeço, que dispõe para a queda. Por onde, o escândalo passivo pode certo, ser às vezes, pecado venial, por implicar somente o tropeço. Por exemplo, quando alguém, por ocasião de um dito ou ato desregrados de outrem é levado a cometer um pecado venial. Outras vezes, porém, é pecado mortal, quando implica, por assim dizer, o tropeço e a queda; por exemplo, quando alguém, por um dito ou um ato desordenados de outrem vai até o pecado mortal.

Quanto ao escândalo ativo, se for acidental, pode, certo, ser às vezes pecado venial; por exemplo, quando alguém comete ou um ato de pecado venial, ou um ato que, não sendo em si mesmo pecado, tem contudo alguma aparência de mal e é praticado com leve indiscernimento. As vezes, porém, é pecado mortal, ou porque cometemos um ato de pecado mortal, ou porque menosprezamos a salvação do próximo, não querendo, para não comprometê-la, deixar de praticar um ato que nos aprazo - Se, porém, se trata de um escândalo ativo, propriamente dito, por exemplo, quando alguém tem a intenção de induzir outrem a pecar, se for a pecar mortalmente, o pecado será mortal; e o mesmo se dará se intencionar induzi-lo, por um ato de pecado mortal, a pecar venialmente. Haverá, porém, pecado venial se tentar induzir, por um ato de pecado venial, o próximo o pecar venialmente.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 5 - Se de escândalo passivo também são susceptíveis os varões perfeitos.

O quinto discute-se assim. – Parece que de escândalo passivo também são sucetíveis os varões perfeitos.

1. – Pois, Cristo foi perfeito por excelência. Ora, ele disse a Pedro: Tu me serves de escândalo. Logo, com maioria de razão, os varões perfeitos podem padecer escândalo.

2. Demais. – O escândalo implica um obstáculo que se nos opõe, na vida espiritual. Ora, também aos varões perfeitos podem se lhes opor obstáculos no caminho da vida espiritual, conforme aquilo da Escritura: quisemos ir ter convosco: eu Paulo na verdade uma e outra vez; mas Satanás nó-la estorvou. Logo, também, os varões perfeitos podem padecer escândalo.

3. Demais. – Também nos varões perfeitos podemos encontrar pecados veniais, segundo a Escritura: Se dissermos que não temos pecado, enganamos a nós mesmos. Mas o escândalo passivo nem sempre é pecado mortal, pois, às vezes, é venial, conforme ficou dito. Logo, o escândalo passivo pode encontrar-se nos varões perfeitos.

Mas, *em contrário*, àquilo de Mateus – O que escandalizar a um destes pequeninos - diz Jerônimo: Nota que o que se escandaliza é pequenino; pois, os maiores não são susceptíveis de escândalo.

SOLUÇÃO. – O escândalo passivo implica numa certa comoção da alma, que afasta do bem aquele que o sofre. Ora, não sofre comoção quem está firmemente unido a uma coisa imóvel. Mas os maiores ou perfeitos estão unidos só a Deus, cuja bondade é imutável, pois, mesmo que estejam unidos aos seus superiores, não o estão senão enquanto eles se acham unidos a Cristo, conforme aquilo do Apóstolo: Sede meus imitadores, como também eu sou de Cristo. Por onde, por mais que vejam os outros se comportarem desordenadamente por palavras ou atos, tais varões não se afastam da sua retidão, conforme aquilo da Escritura: Os que confiam no Senhor estão firmes como o monte de Sião; nunca,

jamais será comovido o que mora em Jerusalém. Por isso, aderindo perfeitamente a Deus por amor, não são susceptíveis de escândalo, segundo a Escritura: Gozam muita paz os que amam a tua lei e não há para eles tropeço.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, o lugar citado toma escândalo em acepção lata, no sentido de qualquer obstáculo. Por onde, o Senhor disse a Pedro - Tu me serves de escândalo - porque este pretendia impedir-lhe os desígnios relativos ao sofrimento da paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Aos atos externos do varão perfeito podem opor-se obstáculos. Mas os ditos ou os factos dos outros não podem impedi-los de tender para Deus, conforme aquilo da Escritura: Nem a morte, nem a vida nos poderá apartar do amor de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os varões perfeitos, por fraqueza da carne, caem às vezes em algum pecado venial. Porém, por palavras ou atos dos outros não se escandalizam, segundo a noção própria do escândalo. Mas podem chegar às proximidades do escândalo, conforme a Escritura: Os meus pés por pouco não vacilaram.

Art. 6 - Se os varões perfeitos são susceptíveis de escândalo ativo.

O sexto discute-se assim. – Parece que os varões perfeitos são susceptíveis de escândalo ativo.

1. – Pois, a paixão é efeito da ação. Ora, podemos nos escandalizar com ditos ou atos dos perfeitos, segundo aquilo da Escritura: Sabes que os Fariseus, depois que ouviram o que disseste, ficaram escandalizados? Logo, os varões perfeitos são susceptíveis de escândalo ativo.

2. Demais. – Pedro, depois de ter recebido o Espírito Santo, estava no estado dos perfeitos. Mas depois escandalizou os gentios, conforme o diz o Apóstolo: Quando vi que ela não andavam direitamente sequndo a verdade do Evangelho, disse a Cefas, isto é, a Pedro, diante de todos: Se tu, sendo judeu, viva como os gentios e não, como os Judeus, porque obrigas tu os gentios a judaizar? Logo os varões perfeitos são susceptíveis de escândalo ativo.

3. Demais. – O escândalo ativo é às vezes pecado venial. Ora, pode haver pecado venial nos varões perfeitos. Logo, também são eles susceptíveis de escândalo ativo.

Mas, *em contrário*. – Repugna mais à perfeição o escândalo ativo que o passivo. Ora, os varões perfeitos não são capazes de escândalo passivo. Logo, também, com maior razão, não o são do escândalo ativo.

SOLUÇÃO. – Há propriamente escândalo ativo quando alguém diz ou faz alguma coisa de natureza a levar outro a cair; e isso só pode ser um ato ou um dito desordenado. Ora, é próprio dos varões perfeitos subordinar o que fazem à regra da razão, conforme a Escritura: Faça-se tudo com decência e com ordem, entre vós. E essa cautela eles a empregam, não somente nas coisas com que pudessem ofender os outros, mas também naquelas com que lhes pudessem dar ocasião de ofender. E certamente, se nos seus ditos ou atos manifestos, faltar algo dessa moderação, isso provém da fraqueza humana que os faz desviarem-se da perfeição. Mas, não se desviam dela, contudo, de modo a afastarem-se muito da ordem da razão, senão pouco e levemente; o que não é coisa tão grande que daí possa racionalmente outrem tirar ocasião de pecar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O escândalo passivo é sempre causado por algum escândalo ativo; mas, nem sempre, por algum escândalo ativo de outrem, senão, daquele mesmo que é escandalizado, pois, a si mesmo se escandaliza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo a opinião de Agostinho e a do próprio Paulo, Pedro pecou, por certo, e foi repreensível, por separar-se dos gentios, afim de evitar o escândalo dos Judeus; pois tal o fazia incautamente, de certo modo, porque se escandalizavam com isso os gentios convertidos à fé. Contudo, não era esse ato de Pedro tão grave pecado que desse razão aos outros de se escandalizarem. Por onde, padeciam um escândalo passivo sem por isso ter Pedro cometido nenhum escândalo ativo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os pecados veniais dos perfeitos consistem sobretudo em movimentes súbitos, que, sendo ocultos, não podem escandalizar. Se porém, mesmo em ditos ou atos externos cometerem pecados veniais, são eles tão leves que, por si mesmos, não têm força para escandalizar.

Art. 7 - Se devemos abandonar os bens espirituais para evitar escândalo.

O sétimo discute-se assim. – Parece que devemos abandonar os bens espirituais para evitar o escândalo.

1. – Pois, Agostinho ensina que, onde se teme o perigo de cisma, deve-se cessar de punir os pecadores. Ora, a punição dos pecadores, sendo ato de justiça, é um bem espiritual. Logo, devemos abandonar um bem espiritual para evitar o escândalo.

2. Demais. – A doutrina sagrada é sobretudo espiritual. Ora, devemos abandoná-la para evitar o escândalo, segundo a Escritura. Não deis aos cães o que é santo, nem lanceis aos porcos as vossas pérolas, para que não suceda que, tornando-se contra vós, vos despedacem. Logo, devemos abandonar um bem espiritual para evitar escândalo.

3. Demais. – A correção fraterna, sendo ato de caridade, - é um bem espiritual. Ora, às vezes é omitida, por caridade, para evitar escândalo dos outros, como diz Agostinho: Logo, devemos abandonar um bem espiritual para evitar escândalo.

4. Demais. – Jerônimo diz, que devemos abandonar, para evitar escândalo, tudo o que pode ser abandonado, salvo a tríplice verdade, a saber, da vida, da justiça, e da doutrina. Ora, o cumprimento dos conselhos e a distribuição de esmolas podem muitas vezes ser omitidos, salvo a tríplice verdade referida; do contrário, sempre pecariam todos os que os omitem. E contudo, essas se contam por excelência entre as obras espirituais. Logo, as obras espirituais devem ser preteridas para evitar escândalo.

5. Demais. – Evitar qualquer pecado é um bem espiritual, porque qualquer pecado causa detrimento espiritual para o pecador. Ora, parece que, para evitar escândalo do próximo, devemos às vezes pecar venialmente; por exemplo, quando, pecando venialmente, impedimos o pecado mortal de outrem; pois, devemos na medida do possível para nós, impedir a danação do próximo, sem detrimento da nossa própria salvação, que não fica impedida pelo pecado venial. Logo, devemos preterir algum bem espiritual, para evitar escândalo.

Mas, *em contrário*, diz Gregório. Se nos escandalizarmos com a verdade, é preferível deixar produzir-se o escândalo do que abandoná-la. Ora, os bens espirituais pertencem eminentemente à verdade. Logo, não devemos preteri-los para evitar o escândalo.

SOLUÇÃO. – Havendo duas sortes de escândalo - o ativo e o passivo, a questão presente não se formula a respeito do escândalo ativo. Pois, sendo este um dito ou em ato menos reto, nada devemos fazer que implique tal escândalo.

Mas, a questão se formula se a entendermos do escândalo passivo. Por onde, devemos tratar do que é mister preterir para não escandalizar a outrem. E, para isso, devemos distinguir os bens espirituais. - Assim, deles, uns são de necessidade para a salvação, e não podem ser preteridos sem pecado mortal. Ora, é manifesto que ninguém deve pecar mortalmente para impedir o pecado de outrem, porque, na ordem da caridade, devemos preferir a nossa salvação espiritual a de outrem. Portanto, o que é necessário à salvação não devemos omiti-lo, para evitar escândalo.

Quanto, de outro lado, aos bens que não são de necessidade para a salvação, devemos distinguir. - Pois, o escândalo que deles se origina, às vezes procede da malícia; assim, quando há quem queira impedi-los, provocando escândalos. E este é o escândalo dos Fariseus, que se escandalizavam com a doutrina do Senhor. O que o Senhor nos ensina a desprezar. - Outras vezes, porém, o escândalo procede da fraqueza ou ignorância. E tal é o escândalo dos fracos. E, por isso, os bens espirituais ou devem se ocultar, ou, às vezes, diferir, quando o perigo não é iminente, até que, dada a razão do procedimento, tal escândalo cesse. Se, porém, depois de dada a razão, ele perdura, então já é considerado filho da malícia. E, nesse caso, por causa dele, não devemos preterir as referidas obras espirituais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A inflicção de penas não se recorre por si mesma; mas se infligem as penas como uns remédios para coibir os pecados. Por isso, têm a natureza da justiça, na medida em que coíbem os pecados. Se porém, da inflicção das penas se tornar manifesto que resultam mais e maiores pecados, então ela não se compreende nos limites da justiça. E tal é o caso a que se refere Agostinho, isto é, quando a excomunhão de certos dá lugar ao perigo iminente de cisma. Pois então, aplicar a excomunhão não constitui a verdadeira justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Relativamente à doutrina, duas coisas devemos considerar: a verdade ensinada e o ato mesmo de ensinar. A primeira é de necessidade para a salvação, isto é, não se deve ensinar contra a verdade; mas a verdade, conforme a congruência de tempo e de pessoas, que a proponha aquele a quem incumbe a obrigação de ensinar. Por onde, por causa de nenhum escândalo possível devemos, omitindo a verdade, ensinar a falsidade. Mas, ato mesmo de ensinar é contado entre as esmolas espirituais, como dissemos. Por isso, o mesmo se deve dizer do ato de ensinar e das outras obras de misericórdia. Do que depois trataremos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A correção fraterna como dissemos se ordena à emenda do nosso irmão. Por isso, devemos contá-la entre os bens espirituais, na medida em que se pode conseguir esse resultado. O que não se dará se, pela correção, o irmão se escandalizar. Por onde, se, para evitar escândalo, a correção for omitida, não fica omitido nenhum bem espiritual.

RESPOSTA À QUARTA. – A verdade da vida, da doutrina e da justiça não só compreende o necessário para a salvação, mas também, o meio pelo qual mais perfeitamente chegamos a ela, conforme aquilo da Escritura: aspirai aos dons melhores. Por onde, também, os conselhos não os devemos abandoná-los simplesmente, nem também as obras de misericórdia, para evitar escândalo; mas, às vezes, devemos ocultá-los ou diferi-los, por causa do escândalo dos fracos, como dissemos. - Às vezes, porém, a observância dos conselhos e a prática das obras de misericórdia são de necessidade para a salvação. O que bem o mostram aqueles que já fizeram votos desses conselhos; e aqueles que têm obrigação iminente de socorrer às necessidades dos outros, quer às temporais, como, dando de comer a quem tem fome; quer às espirituais, por exemplo, ensinando o ignorante, quer tais obras sejam obrigatórias, por um dever de estado, como é o caso dos prelados; quer, pela necessidade de quem precisa. E então devemos dizer de tais obras o mesmo que se disse do mais, que é necessário à salvação.

RESPOSTA À QUINTA. – Alguns disseram que devemos cometer o pecado venial para evitar escândalo. Ora, esta opinião implica em contrariedade. Se pois, deve ser cometido, já não é mal nem pecado; porque, o pecado não pode ser objeto de eleição. Pode, porém, acontecer que um ato não seja, por alguma circunstância, pecado venial, que, entretanto, sê-le-ia, desaparecida essa circunstância. Assim, uma palavra jocosa é pecado venial quando dita sem utilidade; proferida, porém, por uma causa racional, não é ociosa e nem pecado. - Pois, embora o pecado venial não prive da graça, que opera a salvação do homem, contudo, enquanto dispõe para o pecado mortal, concorre para detrimento da salvação.

Art. 8 - Se devemos abandonar bens temporais para evitar escândalo.

O oitavo discute-se assim. – Parece que devemos abandonar os bens temporais para evitar escândalo.

1. – Pois, devemos querer a salvação espiritual do próximo, que fica impedida pelo escândalo, mais do que quaisquer bens temporais. Ora, o que menos amamos nós abandonamos por aquilo a que mais amamos. Logo, com maior razão, devemos abandonar os bens temporais para evitar escândalo do próximo.

2. Demais. – Segundo a regra de Jerônimo, devemos abandonar tudo o que podemos, salva a tríplice verdade, para evitar escândalo. Ora, os bens temporais podem ser abandonados, salva esse tríplice verdade. Logo, devem ser abandonados, para evitar escândalo.

3. Demais. – Dentre os bens temporais, nenhum é mais necessário que a comida. Ora esta, devemos deixá-la para evitar escândalo, conforme a Escritura: Não percas tu pelo teu manjar aquele por quem Cristo morreu. Logo, com maior razão, devemos abandonar todos os outros bens temporais para evitar escândalo.

4. Demais. – Os bens temporais por nenhum modo mais conveniente, podemos conservá-los ou recuperá-los do que por demanda em juízo. Ora, não devemos recorrer a demandas e, sobretudo, se provocam escândalo, conforme o Evangelho do que quer demandar-te em juízo e tirar-te a tua túnica, larga-lhe também a capa. E o Apóstolo: Já o haver entre vós demandas, duns contra os outros é sem controvérsia um pecado que cometeis, Porque não sofreis vós antes a injúria? Porque não tolerais antes o dano? Logo, parece que devemos abandonar os bens temporais para evitar escândalo.

5. Demais. – Dentre todos os bens temporais parece que os que menos devemos abandonar são os ligados aos espirituais. Ora, a estes devemos abandonar para evitar escândalo. Pois, o Apóstolo, semeando os bens espirituais, não aceitou como estipêndio os temporais, por não ocasionarmos algum obstáculo ao Evangelho de Cristo, como ele diz. E por causa semelhante, a Igreja, em certas terras, não exige o dizimo, para evitar escândalo. Logo, com maior razão os outros bens temporais devem ser abandonados, para evitar escândalo.

Mas, *em contrário*, o bem aventurado Tomás de Cantuária, reclamou os bens da Igreja, com escândalo do rei.

SOLUÇÃO. – Relativamente aos bens temporais devemos distinguir. Pois, ou são nossos, ou nos foram confiados para os conservarmos para outrem. Assim, os bens da Igreja são confiados aos prelados; e os bens da comunidade, aos chefes da república, quaisquer que sejam. E essa conservação, como a dos depósitos, incumbe necessariamente aqueles a que tais bens foram confiados. Por onde, não devem ser abandonados, para evitar escândalo, como não o devem os bens necessários à salvação.

Quanto, porém, aos bens temporais de que somos senhores, devemos, para evitar escândalo, ora, abandoná-los, quer dando-os, se os temos em nosso poder, quer não os exigindo, se estão em poder de outrem; e ora, não o devemos. Se, pois, o escândalo provém da ignorância ou da fraqueza de outrem, o que, como dissemos acima, é o escândalo dos fracos, então ou devemos totalmente abandonar os bens temporais, ou devemos obviar de outro modo a ele, isto é, por alguma explicação. Por isso, diz Agostinho: Devemos dar o que não nos prejudica nem a nós nem a outrem, tanto quando podemos julgá-lo. E quando negares o que alguém pede, deves explicar-lhe a justiça do teu proceder; e lhe dareis com mais fruto, por isso mesmo que resististe ao seu injusto pedido.

Outras vezes, porém, o escândalo nasce da malícia, o que é o escândalo dos Fariseus. E por causa dos que provocam tais escândalos, não devemos abandonar os bens temporais, porque isso prejudicaria o bem comum, dando aos maus, ocasião de se apoderarem dos bens de outrem; e além disso, a eles próprios prejudicaria que, retendo o alheio, permaneceriam em pecado. Por isso, diz Gregório: Certos devemos, somente tolerá-los, quando nos privam do que é nosso; outros, porém, devemos impedir de o fazer, em boa justiça, não somente para que não nos privem do que é nosso, mas para não se perderem a si mesmos, apoderando-se do que não lhes pertence.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se a cada passo se permitisse aos maus se apoderarem dos bens alheios, isso contribuiria para o detrimento da verdade, da vida e da justiça. Por onde, não devemos, para evitar qualquer escândalo, abandonar os bens temporais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não está na intenção do Apóstolo advertir que devemos renunciar totalmente à comida, para evitar um escândalo, porque tomá-la é necessário à vida. Mas sim, que devemos renunciar a uma determinada comida, para evitar escândalo, conforme as suas palavras: Nunca, jamais comerei carne, por não escandalizar a meu irmão.

RESPOSTA À QUARTA. – Segundo Agostinho o referido preceito do Senhor, devemos entendê-lo no sentido de uma preparação da alma, isto é, que estejamos prontos a antes sofrer uma injúria ou fraude, do que passar por uma demanda, se for conveniente tal. Mas, às vezes isso não é conveniente, como dissemos. E é nesse sentido que devemos entender as palavras do Apóstolo.

RESPOSTA À QUINTA. – O escândalo que o Apóstolo queria evitar procedia da ignorância dos gentios, que não estavam afeitos a tal costume. Por isso devia abster-se por algum tempo, até que eles ficassem instruídos desse dever. E por causa semelhante, a Igreja se abstém de exigir o dízimo nas terras em que não é costume pagá-lo.

Questão 44: Dos preceitos da caridade.

Em seguida devemos tratar dos preceitos da caridade.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se se deve estabelecer algum preceito sobre a caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não se deve estabelecer nenhum preceito sobre a caridade.

1. – Pois, a caridade regula o modo de agir de todas as virtudes, que são objetos de preceito, sendo ela como é a forma de todas, conforme já se disse. Ora, o modo não é de preceito, segundo a opinião geral. Logo, não se devem dar preceitos sobre a caridade.

2. Demais. – A caridade, difundida em nossos corações pelo Espírito Santo, nos faz livres; pois, onde há o Espírito do Senhor, ai há liberdade, diz o Apóstolo. Ora, a obrigação nascida de preceitos opõe-se à liberdade, por impor necessidade. Logo, não se devem estabelecer preceitos sobre a caridade.

3. Demais. – A caridade é a principal entre todas as virtudes, a que se ordenam os preceitos, como do sobredito resulta. Ora, se se estabelecessem preceitos sobre a caridade, esses deveriam estar entre os principais, que são os do Decálogo. Ora, aí não estão. Logo, nenhuns preceitos se devem estabelecer sobre a caridade.

Mas, *em contrário*. - O que Deus exige de nós constitui objeto de preceito. Ora, Deus exige que o amemos como diz a Escritura. Logo, devem estabelecer-se preceitos sobre o amor de caridade, que é o amor de Deus.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, preceito implica ideia de dívida. Por onde, uma coisa constitui objeto de preceito na medida em que implica a ideia de dívida. Ora, uma dívida pode existir de duplo modo; absoluta ou relativamente. Dívida, absolutamente considerada, é a que, em cada ordem de coisas, constitui um fim, por ter a natureza essencial de bem. Relativa é a dívida ordenada para um fim. Assim, o médico, em absoluto, deve curar; mas, relativamente, deve dar o remédio, que cura. - Ora, o fim da vida espiritual é unir o homem a Deus, e tal se dá pela caridade. E a isto se ordena, como ao fim, tudo o pertencente à vida espiritual. Por isso, diz o Apóstolo; O fim do preceito é a caridade nascida dum coração puro e duma fé não fingida. Pois, todas as virtudes sobre as quais se estabelecem preceitos, ordenam-se ou a purificar o coração do turbilhão das paixões, como o fazem as virtudes relativas a elas; ou, pelo menos, a nos dar uma boa consciência, como o fazem as virtudes relativas às ações; ou a nos dar uma fé reta, como é o caso das que pertencem ao culto divino. Ora, essas três coisas nos são necessárias para amarmos a Deus. Pois, o coração impuro se afasta do amor de Deus, por causa das paixões que o inclinam para as coisas terrenas. A má consciência, por seu lado, faz-nos ter horror da justiça divina, pelo temor da pena. A fé fingida, enfim, arrasta o afeto para aquilo que é simulado, de Deus, separando-nos da verdade divina. - Ora, em qualquer gênero, o absoluto tem prioridade sobre o relativo. Por isso, o máximo preceito é o da caridade, como diz o Evangelho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos dos preceitos, o modo do amor não se compreende nos preceitos dados para os outros atos das virtudes. Por exemplo, o preceito - honra teu pai e tua mãe - não implica em isso fazer-se por caridade. Mas o ato do amor está compreendido em preceitos especiais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A obrigação do preceito não se opõe à liberdade, senão para o de espírito avesso ao que é preceituado; tal o caso dos que só por temor guardam os preceitos. Ora, o preceito do amor não podemos cumpri-lo, senão de livre vontade. Logo, não repugna à liberdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os preceitos do Decálogo se ordenam ao amor de Deus e do próximo. Por isso, os preceitos sobre a caridade não foram enumerados entre os do Decálogo, mas se incluem em todos.

Art. 2 - Se deviam estabelecer-se dois preceitos sobre a caridade.

O segundo discute-se assim. – Parece que não deviam estabelecer-se dois preceitos sobre a caridade.

1. – Pois, os preceitos da lei ordenam-se para a virtude, como se disse. Ora, a caridade não é uma virtude, como se determinou. Logo, sobre a caridade devia estabelecer-se um só preceito.

2. Demais. – Santo Agostinho diz que a caridade não ama no próximo senão a Deus. Ora, para nos fazer amar a Deus basta suficientemente o preceito - amarás ao Senhor teu Deus. Logo, não é preciso acrescentar outro preceito relativo ao amor do próximo.

3. Demais. – Pecados diversos se opõem a preceitos diversos. Ora, não peca quem deixa de lado o amor ao próximo, se não fizer o mesmo com o amor de Deus; antes, está no Evangelho: Se alguém vem a mim e não aborrece a seu pai e mãe, não pode ser meu discípulo. Logo, não é um o preceito sobre o amor de Deus e outro, sobre o do próximo.

4. Demais. – O Apóstolo diz: Aquele que ama ao próximo tem cumprido com a lei. Ora, não cumprimos com a lei senão pela observância de todos os preceitos. Logo, todos estão incluídos no amor do próximo. Portanto, é suficiente esse só preceito do amor do próximo e por consequência não devem ser dois os preceitos da caridade.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Nós temos de Deus este mandamento, que o que ama a Deus ame também o seu irmão.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos dos preceitos da lei, tais preceitos desempenham a mesma função que as proposições nas ciências especulativas, cujas conclusões estão virtualmente contidas nos primeiros princípios. Por onde, quem conhecesse perfeitamente os primeiros princípios em toda sua virtude, não teria necessidade que se lhe propusessem separadamente as conclusões. Mas, como nem todos os que conhecem os princípios são capazes de compreender tudo o que está neles suficientemente contido, é necessário que, para eles, as conclusões científicas sejam deduzidas dos princípios. Na ordem prática, porém, na qual os preceitos da lei é que nos dirigem, o fim exerce a função de princípio, como dissemos. Ora, o amor de Deus é um fim ao qual se ordena o amor do próximo. Por onde, não somente é necessário estabelecerem-se preceitos sobre o amor de Deus, mas também, sobre o do próximo, por causa dos menos capazes, que não pudessem compreender facilmente que um desses preceitos está contido em outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a caridade seja uma só virtude, implica, contudo dois atos, dos quais um se ordena para o outro como para o fim. Ora, preceitos se estabelecem sobre os atos das virtudes. Logo, necessariamente serão vários os preceitos sobre a caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus é amado no próximo, como amamos o fim, nos meios. Contudo era necessário se estabelecessem explicitamente preceitos sobre um e outro, pela razão já exposta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O meio tem natureza de bem, por se ordenar ao fim. E assim sendo, e não de outro modo, afastar-se dele é, por natureza, mal.

RESPOSTA À QUARTA. – No amor do próximo se inclui o amor de Deus, como o fim, nos meios, e não inversamente. E, contudo era necessário estabelecer explicitamente um e outro preceitos pela razão já apontada.

Art. 3 - Se bastam dois preceitos sobre a caridade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não bastam dois preceitos sobre a caridade.

1. – Pois, os preceitos são dados sobre os atos das virtudes. Ora, os atos distinguem-se pelos seus objetos, E como o homem deve aplicar a sua caridade a quatro objetos, a saber, a Deus, a si próprio, ao próximo e ao seu próprio corpo, como do sobredito resulta parece que quatro devem ser os preceitos da caridade. E assim, dois não bastam.

2. Demais. – Ato de caridade não é só o amor, mas também, a alegria, a paz, a beneficência. Ora, preceitos devem ser dados sobre os atos das virtudes. Logo, dois preceitos sobre a caridade não bastam.

3. Demais. – Assim como é próprio da virtude fazer o bem, assim também o é evitar o mal. Ora, a fazer o bem somos induzidos por preceitos afirmativos; e a evitar o mal, por preceitos negativos. Logo, deviam estabelecerse sobre a caridade preceitos, não somente afirmativos, mas também negativos. E assim, os dois referidos preceitos sobre a caridade não bastam.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor. Destes dois mandamentos depende toda a Lei e os Profetas.

SOLUÇÃO. – A caridade como já dissemos, uma espécie de amizade. Ora, a nossa amizade é relativa a outrem; por isso, diz Gregório: Não é possível haver caridade entre menos de duas pessoas. E como nós nos amamos a nós mesmos com caridade, Já o dissemos. Ora, tendo a dileção e o amor por objeto o bem, e este sendo relativo ao fim ou aos meios, são convenientes e bastantes dois preceitos sobre a caridade; um que nos leva a amar a Deus como fim; outro, ao próximo, por causa de Deus, com por causa do fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho devendo ser quatro objetos amados com caridade, do segundo e do quarto, isto é, do amor de nós mesmos e do nosso próprio corpo, não deviam ser estabelecidos nenhuns preceitos. Pois, por mais que o homem se afaste da verdade, conserva sempre o amor de si e o do seu próprio corpo. Mas deve ser-lhe um objeto de preceito o modo de amar; isto é, que se ame ordenadamente a si e ao seu próprio corpo. O que se realiza amando ele, a Deus e ao próximo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os outros atos de caridade resultam do ato do amor como o efeito, da causa, conforme do sobredito resulta. Por onde, os preceitos do amor incluem virtualmente os relativos aos outros atos. E contudo, por causa dos de espírito tardonho, encontramos na Escritura preceitos estabelecidos explicitamente sobre cada um desses atos. - Assim, sobre a alegria: Alegrai-vos incessantemente no Senhor. - Sobre a paz: Segui a paz com todos. - Sobre a beneficência: Enquanto temos tempo, façamos bem a todos. - Também encontramos nela preceitos estabelecidos sobre cada uma das partes da beneficência, como ficará claro a quem nela atentar diligentemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Vale mais praticar o bem que evitar o mal. Por onde, os preceitos afirmativos incluem virtualmente os negativos. E contudo encontramos na Escritura preceitos estabelecidos

explicitamente contra os vícios opostos à caridade. - Assim, contra o ódio: Não aborrecerás a teu irmão no teu coração. Contra a acédia: Não te enojes com as suas prisões. - Contra a inveja: Não nos façamos cobiçosos da vanglória. - Contra a discórdia: Todos digais uma mesma coisa e que não haja entre vós cismas, - Contra o escândalo enfim: Não ponhais tropeço ou escândalo ao vosso irmão.

Art. 4 - Se foi convenientemente mandado que amemos a Deus de todo o coração.

O quarto discute-se assim. – Parece que não foi convenientemente mandado que amemos a Deus de todo o coração.

1. – Pois, o modo do ato virtuoso não é objeto de preceito, como do sobredito resulta. Ora, o dizer-se-de todo o coração implica o modo do amor divino. Logo, é inconvenientemente mandado que Deus seja amado de todo o coração.

2. Demais. – Total e perfeito é aquilo a que nada falta, como diz Aristóteles. Se pois constitui objeto de preceito, que Deus seja amado de todo o coração, quem quer que faça alguma coisa, não condicente com o amor de Deus, age contra o preceito; e, por ,consequência, peca mortalmente. Ora, o pecado venial não condiz com o amor de Deus. Logo, o pecado venial será mortal; o que é inadmissível.

3. Demais. – Amar a Deus de todo o coração constitui a perfeição; pois, segundo o Filósofo: todo e perfeito se identificam. Ora, o que é próprio de perfeição, não é objeto de preceito, mas de conselho. Logo, não deve ser preceituado que Deus seja amado de todo o coração.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração.

SOLUÇÃO. – Sendo os preceitos estabelecidos para regular os atos das virtudes, na medida em que um ato é de virtude, nessa mesma depende do preceito. Ora, um ato de virtude exige que, não somente recaia sobre a sua matéria devida, mas também que seja rodeado das devidas circunstâncias, que o tornam proporcionado à referida matéria. Ora, Deus deve ser amado como o fim último, a quem tudo deve ser referido. E por isso foi preciso designar uma certa totalidade, relativamente ao preceito do amor de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O preceito dado para regular o ato de uma virtude não abrange o modo que esse ato recebe de uma virtude superior. Compreende-se, porém, no preceito o modo pertencente à natureza da própria virtude. E esse modo está significado pela expressão de todo o coração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podemos amar a Deus de todo o coração. De um modo, em ato, isto é, que todo o nosso coração seja sempre e atualmente levado para Deus; isto é, de maneira que não busque nada de contrário ao amor de Deus. E esta é a perfeição da vida, a que não contraria o pecado venial, que, não tendendo para um objeto oposto, não elimina o hábito da caridade, mas somente impede o uso desta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A perfeição da caridade, a que se ordenam os conselhos, é um meio termo entre as duas perfeições referidas, de modo que, quanto possível, o homem se aparte das coisas temporais, mesmo lícitas, que, preocupando-lhe a alma, impedem a tendência atual do coração para Deus.

Art. 5 - Se, convenientemente, ao preceito - Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração se acrescenta e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças.

O quinto discute-se assim. – Parece que, inconvenientemente, ao preceito – Amaras ao Senhor teu Deus de todo o teu coração - se acrescenta: - e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças.

1. – Pois, coração não é aqui tomado por um órgão corpóreo, porque amar a Deus não é ato do corpo. Logo, havemos de tomar o coração no seu sentido espiritual. Ora, neste sentido o coração é ou a alma mesmo, ou algo dela. Portanto, era supérfluo falar naquele e nesta.

2. Demais. – A fortaleza do homem depende especialmente do coração, quer consideremos a este espiritualmente, quer corporalmente. Logo depois do dito, - Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração - era supérfluo acrescentar - e de todas as tuas forças.

3. Demais. – O Evangelho diz - de todo o teu entendimento o que não se menciona no lugar em questão. Logo, parece que este preceito está inconvenientemente formulado pela Escritura.

Mas, *em contrário*, é a autoridade da mesma Escritura.

SOLUÇÃO. – O preceito em questão encontramo-lo diversamente referido em diversos lugares da Escritura. Pois, no lugar citado, três condições se estabelecem: de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todas as tuas forças. O Evangelho só fala de duas: de todo o teu coração e de toda a tua alma, omitindo de todas as tuas forças, mas acrescentando, de todo o teu entendimento. Noutro lugar do Evangelho se estabelecem quatro: de todo o teu coração, de toda a lua alma, de todo o teu entendimento e de todas as tuas virtudes, que é o mesmo que força. E ainda noutro lugar, o Evangelho toca nessas quatro condições, pois em vez de força ou virtude, diz, com todas as tuas forças.

Por onde, devemos assinalar a razão dessas quatro condições. Pois, se uma delas se omite num lugar, é por estar suficientemente compreendida nas outras. Devemos, pois, considerar que o amor é ato de vontade, o que, no lugar referido acima, é significado pelo coração, pois, assim como o coração, materialmente falando, é o princípio de todos os movimentos do corpo, assim também a vontade, sobretudo quando relativa à intenção do fim último, que é o objeto da caridade, é o principio de todos os movimentos espirituais. Três porém são os princípios dos atos movidos pela vontade, a saber: o intelecto, significado pelo entendimento; a potência apetitiva inferior, significada pela alma; a potência executiva exterior, significada pela força ou virtude ou forças. Por isso nos é preceituado que todas as nossas intenções sejam dirigidas para Deus, o que é significado pela expressão - de todo o teu coração; e que o nosso intelecto seja sujeito a Deus, o que está na expressão - de todo o entendimento; e que o nosso apetite seja regulado pela lei de Deus, o que é significado pela expressão - de toda a alma; e que os nossos atos exteriores obedeçam a Deus, e tal é o sentido das expressões amar a Deus de toda a tua força, ou virtude, ou de todas as tuas forças. Crisóstomo, porém toma as expressões coração e alma - *em sentido contrário* ao que acaba de ser explicado. - Agostinho, por seu lado, refere coração aos pensamentos; alma, à vida; e entendimento, ao intelecto. - Mas outros dizem; pelo coração, isto é, pelo intelecto; pela alma, isto é, pela vontade; e pelo entendimento, isto é, pela memória. - Ou, segundo Gregório Nissen coração significa a alma vegetativa; alma, a sensitiva; entendimento, a intelectiva: pois, o pelo que nos nutrimos, sentimos e inteligimos, devemos referir a Deus.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 6 - Se o preceito do amor de Deus pode ser observado nesta vida.

O sexto discute-se assim. – Parece que o preceito do amor de Deus pode ser observado nesta vida.

1. – Pois, segundo Jerônimo, é maldito quem diz que Deus mandou algo de impossível. Ora, Deus deu o referido preceito, como se vê na Escritura: Logo, tal preceito pode ser cumprido nesta vida.

2. Demais. – Quem não cumpre um preceito peca mortalmente, pois, segundo Ambrósio, o pecado não é mais do que a transgressão da lei divina e uma desobediência aos mandamentos do céu. Se portanto este preceito não pode ser cumprido nesta vida, segue-se que ninguém pode haver, nesta, sem pecado mortal. O que encontra as palavras do Apóstolo: Ele vós confirmará até ao fim, sem crime; e ainda: Exercitem o ministério, achando-se que não tem crime algum.

3. Demais. – Os preceitos foram estabelecidos para dirigir os homens na via da salvação, conforme aquilo da Escritura, o preceito do Senhor é claro, que esclarece os olhos, Ora, em vão é alguém dirigido para o impossível. Logo, não é impossível observar o referido preceito nesta vida.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Na plenitude da caridade da pátria será cumprido aquele preceito - amarás o Senhor teu Deus etc. Pois, enquanto houver algo da concupiscência carnal que devemos refrear pela continência, Deus não é amado absolutamente de toda a nossa alma.

SOLUÇÃO. – Um preceito pode ser cumprido de dois modos - perfeita e imperfeitamente. Perfeitamente é cumprido um preceito, quando chegamos ao fim do que ele visa preceituar; é cumprido, porém imperfeitamente, quando embora não alcancemos ao fim do preceituado, não nos afastamos, contudo, da ordem conducente ao fim. Assim, se o chefe de um exército mandar os soldados combaterem, cumpre perfeitamente a ordem aquele que, lutando, vence o inimigo, que era o fim visado pelo chefe. Cumpre-o também, mas imperfeitamente, aquele que lutou, sem atingir a vitória, mas sem contudo, nada ter feito contra a disciplina militar. Ora, pelo referido preceito, Deus quer que o homem com ele se una totalmente, o que se dará na pátria, quando Deus for tudo em todos. Por onde, na pátria, esse preceito será cumprido plena e perfeitamente. Nesta vida também será cumprido, mas imperfeitamente. E contudo, na vida presente, um o cumprirá tanto mais perfeitamente que outro, quanto mais se aproximar, por uma certa semelhança, da perfeição da pátria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção prova que o preceito em questão pode de algum modo, ser cumprido nesta vida, embora não perfeitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como um soldado, que luta legitimamente, embora não vença, nem por isso é culpado ou merece qualquer pena; assim também, nesta vida, cumpre o preceito em questão quem, nada fazendo contra a lei divina, não peca mortalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, porque não havia de ser preceituada ao homem essa perfeição, embora nesta vida ninguém a lenha? Pois, não podemos correr bem se não sabemos para onde devemos correr. E como sabê-lo-íamos, se nenhum preceito o mostrasse?

Art. 7 - Se foi convenientemente dado o preceito do amor do próximo.

O sétimo discute-se assim. – Parece que foi inconvenientemente dado o preceito do amor ao próximo.

1. – Pois, o amor de caridade estende-se a todos os homens, mesmo aos inimigos, como se vê no Evangelho. Ora, a denominação de próximo implica uma certa, proximidade que parece não convir a todos os homens. Logo, parece que esse preceito foi dado inconvenientemente.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, amizade que temos por outrem vem da que temos por nós mesmos; donde, a amizade por nós mesmos é o princípio da amizade pelo próximo. Ora, o princípio é anterior ao que dele deriva. Logo, o homem não deve amar ao próximo como a si mesmo.

3. Demais. – O homem ama-se a si mesmo naturalmente não porém ao próximo. Logo, é inconvenientemente mandado amar ao próximo como a si mesmo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O segundo preceito é semelhante a este: Amarás a teu próximo como a ti mesmo.

SOLUÇÃO. – O preceito em questão foi dado convenientemente, pois, compreende a razão de amar e o modo do amor. A razão de amar está compreendida na demoninação de próximo. Pois devemos amar aos outros com caridade, porque são nossos próximos, tanto por serem naturalmente a imagem de Deus, como por serem capazes da glória. Nem importa se se fala de próximo ou de irmão, como o faz o Evangelho, ou de amigo, como está no Antigo Testamento, porque todas essas expressões designam a mesma afinidade. Por outro lado, o modo do amor está compreendido na expressão - como a ti mesmo. O que não se deve entender como significando que devemos amar ao próximo com um amor igual, mas semelhante, ao com que nós amamos a nós mesmos. E isto, sob uma tríplice relação. - Primeiro, relativamente ao fim, isto é, devemos amar ao próximo por amor de Deus, assim como por amor de Deus devemos nos amar a nós mesmos; para que seja assim, santo o amor do próximo. - Segundo, relativamente à regra do amor, isto é, que não condescendamos com o próximo em nada de mau, mas, só no bem, assim como devemos satisfazer a nossa vontade só para as coisas boas; para que, assim, seja o amor do próximo justo. - Terceiro, relativamente à razão do amor, isto é, não devemos amar ao próximo por qualquer utilidade ou deleitação nossa, mas, pela razão de lhe querermos bem, assim como o queremos para nós mesmos; para que, assim o amor do próximo seja verdadeiro. Pois, quando amamos ao próximo por utilidade ou deleitação nossa, amamos verdadeiramente, não a ele, mas a nós mesmos.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 8 - Se a ordem da caridade é objeto de preceito.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a ordem da caridade não é objeto de preceito.

1. – Pois, todo aquele que transgride um preceito pratica uma injustiça. Ora, quem ama a outrem quanto deve, e mais ama a um terceiro, a ninguém faz injustiça. Logo, não transgride o preceito e, portanto, a ordem da caridade não constitui objeto de preceito.

2. Demais. – O que constitui objeto de preceito para nós, a Escritura nô-lo ensina suficientemente Ora, a Escritura em lugar nenhum nos ensina a ordem da caridade supra-referida. Logo, não constitui objeto de preceito.

3. Demais. – A ordem implica uma certa distinção. Ora, sem nenhuma distinção é preceituado o amor do próximo, quando se diz Amarás a teu próximo como a ti mesmo. Logo, a ordem da caridade não constitui objeto de preceito.

Mas, *em contrário*. – O que Deus obra em nós pela graça, ele nos ensina pelos preceitos da lei, conforme aquilo da Escritura. Imprimirei a minha lei nas suas entranhas, Ora, Deus causa em nós a ordem da caridade, segundo a Escritura: ordenou em mim a caridade. Logo, a ordem da caridade constitui objeto de preceito.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o modo pertinente à natureza do ato virtuoso constitui objeto do preceito, que regula o ato da virtude. Ora, a ordem da caridade pertence à natureza mesma da virtude, pois, é estabelecida sobre a proporção entre o amor e o objeto amado, segundo do sobredito resulta. Por onde, é manifesto que a ordem da caridade deve constituir objeto de preceito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem mais satisfaz Aquele a quem mais ama. E assim, quem amasse menos aquele a quem devesse amar mais, quereria satisfazer mais aquele a quem menos devia fazê-la. E então seria feita injustiça aquele a quem mais devia amar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Sagrada Escritura enumera os quatro objetos a serem amados com caridade. Assim, quando manda amarmos a Deus de todo o coração, dá a entender que devemos amá-la acima de tudo. Quando manda amarmos ao próximo como a nós mesmos, antepõe o amor de nós mesmos ao do próximo. Semelhantemente, quando nos diz que devemos dar a nossa vida pelos nossos irmãos, isto é, a vida corpórea, dá a entender que devemos amar mais ao próximo que ao nosso próprio corpo. Do mesmo modo quando manda, façamos bem principalmente aos domésticos da fé, e censura quem não tem cuidado dos seus e principalmente dos da sua casa, dá a entender que dentre os próximos, devemos amar mais os melhores e os mais chegados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A expressão: Amarás ao teu próximo - dá consequentemente a entender que os que nos são mais chegados devem ser mais amados.

Questão 45: Do dom da sabedoria.

Em seguida devemos tratar do dom da sabedoria, correspondente à caridade. E primeiro, da sabedoria em si mesmo. Segundo, do vício a ela oposto.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 - Se a sabedoria deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a sabedoria não deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo.

1. – Pois, os dons são mais perfeitos que as virtudes, como se disse antes. Ora, a virtude só tem por objeto o bem; donde o dizer Agostinho que ninguém usa mal da virtude. Logo, com maioria de razão, os dons do Espírito Santo só têm por objeto o bem. Ora a sabedoria; pode também ter o mal como objeto, conforme a Escritura: Há uma sabedoria terrena, animal, diabólica. Logo, a sabedoria não deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo.

2. Demais. – Como diz Agostinho, a sabedoria é o conhecimento das causas divinas. Ora, o conhecimento das coisas divinas, que o homem pode ter pelas suas faculdades naturais, é próprio da sabedoria, que é uma virtude intelectual; ao passo que o conhecimento sobrenatural das coisas divinas pertence à fé, que é uma virtude teologal, como do sobredito resulta. Logo, a sabedoria deve ser considerada, antes virtude, que dom.

3. Demais. – A Escritura diz: Eis aqui o temor do Senhor; ele é a mama sabedoria e apartar-se do mal é a inteligência; ou, segundo a letra dos Setenta, de que usa Agostinho: Eis aqui a piedade, ela mesma é a sabedoria. Ora, tanto o temor como a piedade são considerados dons do Espírito Santo. Logo, a sabedoria não deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo, como dom distinto dos outros.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Descansará sobre ele o Espírito do Senhor, espírito de sabedoria e de entendimento.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, é próprio da sabedoria considerar a causa altíssima pela qual julgamos certissimamente das outras e pela qual devemos ordenar todas as coisas. Ora, a causa altíssima pode ser considerada à dupla luz - absolutamente ou em relação a um determinado gênero. Por onde, quem conhece a causa altíssima, num determinado gênero e, por ela, pode julgar e ordenar tudo o mais a esse gênero pertencente, é considerado sapiente, nesse gênero, por exemplo, na medicina ou na arquitetura, conforme o Apóstolo. Como um sábio arquiteto coloquei o fundamento. Aquele, porém, que conhece a causa absolutamente altíssima, que é Deus, é chamado sábio absolutamente, enquanto pelas leis divinas pode julgar e ordenar todas as coisas. O mesmo juízo o homem obtém pelo Espírito Santo, conforme aquilo da Escritura. O espiritual julga de todas as coisas, porque, como no mesmo lugar se diz, Espírito tudo penetra, ainda o que há de mais oculto na profundidade de Deus. Por onde, é manifesto que a sabedoria é um dom do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem tem dupla acepção. Numa, significa o verdadeiramente bom e absolutamente perfeito. Noutra, chamamos bem, por uma certa semelhança, ao que é perfeito na malícia; assim, dizemos bom ladrão ou perfeito ladrão, como está claro no Filósofo. Ora, das coisas verdadeiramente boas descobrimos uma causa altíssima, que é o sumo bem e o fim último, conhecendo a qual o homem é considerado verdadeiramente sábio. Pois assim também, na

ordem do mal, chegamos a um termo a que tudo o mais se refere, como ao último fim, conhecendo o qual, o homem é considerado sábio no malfazer, conforme aquilo da Escritura. Sábios são para fazer o mal; mas não souberam fazer o bem. Ora, quem se afasta do fim devido, necessariamente há de propor-se algum fim indevido, porque, todo agente age em virtude de um fim. Por onde, a sabedoria que se propuser um fim consistente nos bens terrenos externos, será chamada sabedoria terrena; se nos bens do corpo, sabedoria animal; se enfim, nalguma excelência, sabedoria diabólica por causa da imitação da sabedoria do diabo, da qual diz a Escritura. Ele é o rei de todos os filhos da soberba.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A sabedoria, considerada como dom do Espírito Santo, difere da considerada virtude intelectual adquirida. Pois esta é adquirida pelo esforço humano; aquela desce do alto, como diz a Escritura: Semelhantemente, também difere da fé. Pois, a fé assente na verdade divina em si mesma; ao passo que o juízo concorde com a verdade divina pertence ao dom da sabedoria. Por onde, o dom da sabedoria pressupõe a fé, porque cada qual julga bem aquilo que conhece, diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a piedade, que pertence ao culto de Deus, manifesta a fé, enquanto que, pelo culto de Deus, protestamos a nossa fé; assim também, a piedade manifesta a sabedoria. E por isso se diz que a piedade é a sabedoria. Pela mesma razão o temor. Pois pelo temer e adorar a Deus mostra o homem que julga retamente das coisas divinas.

Art. 2 - Se a sabedoria tem o intelecto como sujeito.

O segundo discute-se assim. – Parece que a sabedoria não tem o intelecto como sujeito.

1. – Pois, diz Agostinho, que a sabedoria é a caridade de Deus. Ora, o sujeito da caridade é a vontade não o intelecto, como antes se estabelece Logo, a sabedoria não tem o intelecto como sujeito.

2. Demais. – A Escritura diz: A sabedoria, que faz o homem inteligente, é segundo o nome que tem. Ora, sabedoria ou sapiência significa como que sápida ciência, pois parece pertencer ao afeto, ao qual é próprio experimentar os prazeres ou as doçuras espirituais. Logo, a sabedoria não está no intelecto, mas antes no afeto.

3. Demais. – A potência intelectiva é suficientemente aperfeiçoada pelo dom do intelecto. Ora, o que pode ser feito por uma causa é superfluamente atribuído a mais de uma. Logo, não está no intelecto.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que a sabedoria é contrária à estultice. Ora, a estultice está no intelecto. Logo, também a sabedoria.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a sabedoria implica uma certa retidão do juízo fundado nas razões divinas. Ora, de dois modos pode o juízo ter a sua retidão: por causa do uso perfeito da razão, ou por uma certa conaturalidade com aquilo que deve julgar. Assim, no atinente à castidade, o que aprende a ciência moral julga retamente pela indagação racional; mas quem tem o hábito da castidade julga retamente de tal objeto por uma certa conaturalidade com ele. Por onde, julgar retamente das coisas divinas, pela indagação racional, é próprio da sabedoria, que é uma virtude intelectual; mas julgá-las retamente por uma certa conaturalidade com elas, é próprio da sabedoria enquanto dom do Espírito Santo. Assim, diz Dionísio que Hieroteu é perfeito, relativamente às coisas divinas, não só aprendendo-as, mas também recebendo-as passivamente. Ora, esse receber passivamente ou essa conaturalidade com as coisas divinas, dá-se pela caridade, que nos une a Deus, conforme aquilo da Escritura: O que está unido a Deus é um mesmo espírito com ele. Assim, pois, a sabedoria, como dom, tem, por certo, a sua

causa na vontade, a saber, a caridade; mas a sua essência está no intelecto, cujo ato é julgar retamente, como dissemos antes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho se refere à sabedoria relativamente à sua causa. Donde também deriva o nome de sapiência, enquanto implica um certo sabor.

DONDE SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. – dado que a interpretação supra do lugar de S. Agostinho, seja exata. O que não se dá, porque essa interpretação só convém ao nome de sapiência na língua latina; não lhe convém em grego, nem talvez nas outras línguas. Por onde, o nome de sapiência, no lugar citado, parece antes ser tomado pela sua fama, que a faz recomendada de todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O intelecto tem dois atos: perceber e julgar. Ao primeiro dos quais se ordena o dom do intelecto. E ao segundo, quanto às razões divinas, o dom da sabedoria; e quanto às razões humanas, o dom da ciência.

Art. 3 - Se a sabedoria só é prática ou especulativa.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a sabedoria não é somente prática ou especulativa.

1. – Pois, o dom da sabedoria é mais excelente que a sabedoria como virtude intelectual. Ora, como virtude intelectual a sabedoria é somente especulativa. Logo, com maior razão, a sabedoria, como dom, é especulativa e não, prática.

2. Demais. – O intelecto prático versa sobre os atos, que são contingentes. Ora, a sabedoria versa sobre as verdades divinas, que são eternas e necessárias. Logo, a sabedoria não pode ser prática.

3. Demais. – Gregório diz, que, na contemplação buscamos o principio, que é Deus; ao passo que na ação, trabalhamos sob o pesado fardo da necessidade. Ora, à sabedoria pertence a visão das coisas divinas, a ela a que não é próprio o trabalhar sob um pesado fardo; pois, como diz a escritura, a sua conversação nada tem de desagradável, nem a sua companhia nada de fastidioso. Logo, a sabedoria é somente contemplativa e não, prática ou ativa.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. – Conduzi-vos em sabedoria com aqueles que estão fora, reunindo o tempo. Ora, isto pertence à ação. Logo, a sabedoria não é somente especulativa, mas também prática.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a parte superior da razão é atribuída à sabedoria: a inferior, porém, à ciência. Ora, a razão superior, como diz no mesmo lugar aplica-se às verdades sobrenaturais, isto é, divinas, quer para considerálas, quer para consultá-las, Para considerá-las, enquanto contempla as verdades divinas em si mesmas; para consultá-las, enquanto julga, pelas verdades divinas, das coisas humanas, dirigindo os atos humanos por meio de regras divinas. Por onde, a sabedoria, como dom, não sô é especulativa, mas também prática.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quanto mais elevada é uma virtude, mais coisas abraça como diz um autor. E assim, de ser a sabedoria, como dom, mais excelente que a sabedoria, virtude intelectual, por atingir mais imediatamente a Deus, por uma certa união da alma com ele, é que ela dirige, não só na contemplação, mas também na ação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As verdades divinas, em si mesmas, são certo, necessárias e eternas; contudo, são regras das coisas contingentes, que constituem a matéria dos atos humanos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Antes de considerarmos uma coisa nas suas relações com outra, havemos de considerá-la em si mesma. Por onde, à sabedoria pertence primeiro, a contemplação das verdades divinas, que é a visão do princípio; e depois, dirigir os atos humanos pelas regras divinas. Nem contudo pelos dirigir a sabedoria, provém aos atos humanos o amargor ou o trabalho; mas ao contrário, o amargor, por causa da sabedoria, se transforma em doçura e o trabalho, em descanso.

Art. 4 - Se a sabedoria pode existir sem a graça e coexistir com pecado mortal.

O quarto discute-se assim. – Parece que a sabedoria pode existir sem a graça e coexistir com o pecado mortal.

1. – Pois, os santos glorificam-se sobretudo do que não se pode obter sem pecado mortal, conforme a Escritura da nossa glória é esta: o testemunho da nossa consciência. Ora, ninguém deve gloriar-se da sua sabedoria, segundo aquilo da Escritura: Não se glorie o sábio no seu saber. Logo, a sabedoria pode existir sem a graça e coexistir com o pecado mortal.

2. Demais. – A sabedoria implica o conhecimento das verdades divinas, como se disse. Ora, certos podem, em estado de pecado mortal, ter conhecimento da verdade divina, segundo aquilo da Escritura. Retêm na injustiça a verdade de Deus. Logo, a sabedoria pode coexistir com o pecado mortal.

3. Demais. – Agostinho diz falando da caridade: Nenhum é mais excelente que este dom de Deus; é o único que separa os filhos do reino eterno dos da eterna perdição. Ora, a sabedoria difere da caridade. Logo, não separa os filhos do reino dos da perdição. Portanto pode coexistir com o pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Na alma maligna não entrará a sabedoria, nem habitará no corpo sujeito a pecados.

SOLUÇÃO. – A sabedoria, como dom do Espírito Santo, produz, segundo dissemos, a retidão do juízo sobre as coisas divinas; ou sobre as outras coisas, mediante regras divinas, por uma certa conaturalidade ou união com as divinas verdades, a qual é produzida pela caridade, como se disse. Por onde, a sabedoria, de que falamos, pressupõe a caridade. Ora, a caridade não pode coexistir com o pecado mortal, como do sobredito se colhe. Donde se conclui que a sabedoria, de que tratamos, não pode coexistir com o pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado deve entender-se da sabedoria relativa às coisas do mundo, ou ainda da concernente às coisas divinas, mas mediante razões humanas. Ora, de tal não se gloriam os santos, mas confessam não tê-la, conforme a Escritura: A sabedoria dos homens não está comigo. Pelo contrário, gloriam-se da sabedoria divina, segundo aquilo do Apóstolo: O qual nos tem sido jeito por Deus sabedoria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe relativamente ao conhecimento das verdades divinas, que alcançamos pelo estudo e pela indagação racional, que pode coexistir com o pecado mortal; não porém a sabedoria de que tratamos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A sabedoria, embora difira da caridade, contudo pressupõe-na; e por isso mesmo separa os filhos da perdição dos do reino.

Art. 5 - Se a sabedoria existe em todos os que tem a graça.

O quinto discute-se assim. – Parece que a sabedoria não existe em todos os que têm a graça.

1. – Pois, é melhor ter, que ouvir a sabedoria. Ora, só os perfeitos podem ouvi-la, conforme a Escritura: Entre os perfeitos falamos da sabedoria. Ora, não sendo perfeitos todos os que têm a graça, resulta que muito menos têm a sabedoria todos os que têm a graça.

2. Demais. – E próprio do sapiente ordenar, como diz o Filósofo: a Escritura diz: julgando sem dissimulação. Ora, nem a todos os que têm a graça pertence julgar ou ordenar os outros; mas só aos superiores. Logo, nem todos os que têm a graça têm a sabedoria.

3. Demais. – A sabedoria é um dom oposto à estultícia, como diz Gregório. Ora, muitos têm a graça e são naturalmente estultos, como o demonstram os loucos batizados ou os que, depois do batismo, caem na loucura, sem pecado. Logo, nem todos os que têm a graça têm a sabedoria.

Mas, *em contrário*, quem não tem pecado mortal é amado de Deus; pois tem a caridade, pela qual ama a Deus; e Deus ama aos que o amam, diz a Escritura. Ora, também ela diz: Deus a ninguém ama senão ao que habita com sabedoria. Logo, todos os que têm a graça e não estão em pecado mortal têm a sabedoria.

SOLUÇÃO. – A sabedoria de que tratamos implica, como já dissemos uma certa retidão do juízo sobre as verdades divinas que devemos contemplar e consultar. Ora, quanto a esta e àquela, certos adquirem a sabedoria, em graus diversos, pela união com as divinas verdades: Pois, uns, relativamente à contemplação das verdades divinas, como à ordenação das coisas humanas, conforme as regras divinas, participam do juízo reto, tanto quanto lhes é necessário à salvação. E este juízo a ninguém, falta, que esteja sem pecado mortal, em virtude da graça santificante; porque, se a natureza não falta com o necessário, muito menos a graça. Por isso, diz a Escritura: A sua unção vos ensina em todas as causas, - Outros, porém, recebem o dom da sabedoria em mais alto grau. Quanto à contemplação das coisas divinas, por conhecerem certos mistérios mais elevados e poderem manifestá-los aos outros. E também quanto à direção das coisas humanas, de acordo com as regras divinas, por poderem seguindoas, ordenar, não só a si mesmos, mas também aos outros: E este grau de sabedoria não é comum a todos os que têm a graça santificante; mas antes, é próprio das graças gratuitas, que o Espírito Santo distribui como quer, conforme aquilo do Apóstolo. A um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, o Apóstolo se refere à sabedoria, enquanto se estende aos mistérios ocultos das coisas divinas, como no mesmo passo diz: Falamos da sabedoria de Deus em mistério encoberta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora ordenar os outros homens e julgá-los só pertença aos superiores, contudo, ordenar os atos próprios e julgá-los pertence a cada um de nós, como está claro em Dionísio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os loucos batizados, bem como as crianças, têm, certo, o hábito da sabedoria, enquanto dom do Espírito Santo; mas não a têm em ato, por causa de um impedimento corpóreo, que os priva do uso da razão.

Art. 6 - Se a sétima bem-aventurança corresponde ao dom da sabedoria.

O sexto discute-se assim. – Parece que a sétima bem-aventurança não corresponde ao dom da sabedoria.

1. – Pois, a sétima bem-aventurança é: Bem-aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus. Ora, ambas essas coisas pertencem imediatamente à caridade. Assim, da paz, diz a Escritura. Gozam muita paz os que amam a lua lei. E como diz o Apóstolo, a caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado; o qual é o Espírito de adoção de filhos, segundo o qual clamamos, dizendo: Pai, Pai, conforme o mesmo Apóstolo. Logo, a sétima bem-aventurança deve ser atribuída antes à caridade que à sabedoria.

2. Demais. – Uma causa se manifesta mais pelo seu efeito próximo elo que pelo remoto. Ora, parece que o efeito próximo da sabedoria é a caridade, conforme a Escritura: Pelas nações se transfunde nas almas santas, forma os amigos de Deus e dos profetas, Ora, a paz e a adoção dos filhos parece serem efeitos remotos, por procederem da caridade, como se disse. Logo, a bem-aventurança correspondente à sabedoria devia, antes, ser determinada pelo amor da caridade do que pela paz.

3. Demais. – A Escritura diz: A sabedoria que vem lá de cima, primeiramente é na verdade casta; depois, pacifica, moderada, dócil, susceptível de todo o bem, cheia de misericórdia e de bons frutos; não julga, não é dissimulada. Logo, a bem-aventurança, correspondente à sabedoria, não deve ser determinada, antes relativamente à paz, que aos outros efeitos da sabedoria celeste.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A sabedoria convém aos pacíficos, que não sentem nenhum movimento de rebelião, mas nos quais tudo obedece à razão.

SOLUÇÃO. – A sétima bem-aventurança corresponde perfeitamente ao dom da sabedoria, tanto quanto ao mérito como quanto ao prêmio. - Pois, ao mérito é relativo o dito – bem-aventurados os pacíficos. E pacíficos se chamam, por assim dizer, os que estabelecem a paz, tanto em si mesmos como nos outros. O que num e noutro caso se dá, reduzindo-se à ordem devida as coisas que constituem a paz. Pois, a paz é a tranquilidade da ordem, como diz Agostinho. Ora, ordenar é próprio do sábio, como está claro no Filósofo. Por onde, o atributo de ser pacífica é convenientemente predicado da sabedoria. - Por outro lado, ao prêmio se refere o dito: Serão chamados filhos de Deus. Ora, filhos de Deus se chamam os que participam da semelhança do Filho unigênito e natural, conforme aquilo do Apóstolo – os que conheceu, na sua presciência para serem conformes a imagem de seu Filho, o qual é a Sabedoria gerada. Portanto, participando do dom da sabedoria o homem alcança a filiação divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É próprio da caridade ter a paz; mas, estabelecer a paz é próprio da sabedoria ordenadora. Também e semelhantemente, o Espírito Santo se chama Espírito de adopção, enquanto que por ele nos é dada a semelhança do Filho natural, que é a Sabedoria gerada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado deve entender-se da Sabedoria incriada, que primeiramente se nos une pelo dom da caridade e, assim, nos revela os mistérios, cujo conhecimento é a sabedoria infusa. Por onde, a sabedoria infusa, que é um dom, não é causa, mas antes, efeito da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já dissemos à sabedoria, enquanto dom, pertence, não somente contemplar as coisas divinas, mas também regular os atos humanos. Ora, na direção deles cumpre-lhe, primeiramente, remover os males contrários à sabedoria. Por isso, se diz que o temor é o princípio da sabedoria, enquanto nos afasta do mal. E por último, e como um fim, cumpre-lhe reduzir todas as coisas à ordem devida, o que pertence essencialmente à paz. Por isso, Jacó diz convenientemente, que a sabedoria que vem lá de cima, e é um dom do Espírito Santo, primeiramente é casta, quase evitando as corrupções do pecado; depois, pacifica, que é um efeito final da sabedoria, pelo qual é considerada bem-aventurança. - Mas, todas as atribuições seguintes fazem conhecer o que conduz à paz, segundo a ordem conveniente. Assim, ao homem que, pela pudicícia, se afasta da corrupção, o primeiro dever que

lhe cumpre é, na medida em que lhe for possível, conservar o modo em todas as coisas; e por isso, a sabedoria é chamada moderada. Em segundo lugar, deve o homem, nos casos em que a si mesmo não se basta, aquiescer às advertências dos outros; e por isso a sabedoria é chamada dócil. E essas duas atribuições são relativas à consecução da paz em nós mesmos. Mas ulteriormente, para que o homem seja pacífico para com os outros, requer-se, primeiramente, que não lhes contrarie aos bens; e por isso, da sabedoria se diz que é susceptível de lodo o bem. Em segundo lugar, que se compadeça pelo afeto, com os defeitos do próximo, e lhes vá em socorro efetivamente: e, por isso, se diz que a sabedoria é cheia de misericórdia e de bons frutos, Em terceiro lugar se exige, seja solícito em corrigir os pecados dos outros; e por isso se diz, que não julga, não é dissimulada ; isto é, que, a pretexto de correção não dá vasão ao ódio.

Questão 46: Da estultícia.

Em seguida devemos tratar da estultícia, oposta à sabedoria.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 - Se a estultícia se opõe à sabedoria.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a estultícia não se opõe à sabedoria.

1. – Pois, a insipiência se opõe diretamente à sapiência. Ora, segundo parece, a estultícia não é o mesmo que a insipiência: pois, parece que esta, como a sapiência, só diz respeito às coisas divinas; ao passo que a estultícia é relativa tanto às coisas divinas como às humanas. Logo, a sapiência não se opõe à estultícia.

2. Demais. – Um contrário não é a via para se chegar ao outro. Ora, a estultícia é a via para se chegar à sapiência; pois, diz a Escritura Se alguém dentre vós se tem por sábio neste mundo, faça-se insensato para ser sábio. Logo, à sabedoria não se opõe a estultícia.

3. Demais. – Um contrário não é causa do outro. Ora, a sabedoria é causa da estultícia; pois, diz a Escritura: Todos estes homens se tornaram néscios pela sua ciência; ora, a sabedoria é uma espécie de ciência. E a Escritura ainda diz: A tua sabedoria e a lua ciência é a que te seduziu; ora, ser seduzido é próprio da estultícia. Logo, à sabedoria não se opõe a estultícia.

4. Demais. – Isidoro diz: estulto é quem a desonra não causa dor nem se aflige com a injúria. Ora, isso pertence à sabedoria espiritual, como diz Gregório. Logo, a estultícia não se opõe à sabedoria.

Mas, *em contrário*, Gregório diz, que o dom da sabedoria é um dom oposto à estultícia.

SOLUÇÃO. – Parece que O nome de estultícia é derivado de estupor. Donde o dizer Isidoro: estulta é o que, por estupor, não se move. E também difere a estultícia da fatuidade, como no mesmo lugar o diz; porque a estultícia implica o embotamento do coração e a obtusidade dos sentidos; ao passo que a fatuidade importa totalmente na privação do senso espiritual. Por onde e convenientemente, a estultícia se opõe à sabedoria. Pois, como diz Isidoro no mesmo lugar, a denominação de sapiente é derivada de sabor; porque assim como o gosto tem por junção discernir o sabor dos alimentos, assim o sapiente, a de discriminar as coisas e as causas. Por onde, é claro que a estultícia se opõe, como contrária, à sabedoria; ao passo que a fatuidade se lhe opõe como pura negação. Pois, o fátuo carece do senso judicativo; o estulto tem esse senso, mas embotado; e enfim o sapiente tem-no subtil e perspicaz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Isidoro, o insipiente é contrário ao sapiente, por não ler o sabor do discernimento e do sentido. Por isso a insipiência é o mesmo que a estultícia. Pois é considerado como estulto principalmente quem padece falta dessa sabedoria de juízo, cujo objeto é a causa a mais elevada; pois, a ninguém que lhe falte o juízo relativo ao que é de pouca importância se lhe chama estulto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como, conforme dissemos, há uma sabedoria má, chamada sabedoria do século, que toma como causa altíssima e fim último um bem terreno; assim também, há uma estultícia boa, oposta a essa má sabedoria, que nos faz desprezar as coisas terrenas. E dessa estultícia é que fala o Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A sabedoria do século é a que engana, e nos torna estulto diante de Deus, como claramente o diz o Apóstolo.

RESPOSTA À QUARTA. – Não se comover com injúrias pode, às vezes, provir de que ao homem não sabem bem as coisas terrenas, mas só as celestes. Por onde, isso pertence à estultícia do mundo, mas também à sabedoria de Deus, como diz Gregório no mesmo lugar. Outras vezes, porém, procede de ser o homem absolutamente estúpido, em relação a tudo; como o demonstram os loucos, que não discernem o que é injúria. E isso pertence à estultícia absoluta.

Art. 2 - Se a estultícia é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que a estultícia não é pecado.

1. – Pois, nenhum pecado nasce em nós da natureza. Ora, certos são naturalmente estultos. Logo, a estultícia não é pecado.

2. Demais. – Todo pecado é voluntário, como diz Agostinho. Ora, à estultícia não é voluntária. Logo, não é pecado.

3. Demais. – Todo pecado se opõe a algum preceito divino. Ora, à estultícia nenhum preceito divino se opõe. Logo, a estultícia não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: a prosperidade dos insensatos os virá a perder. Ora, ninguém se perde senão por causa do pecado.

SOLUÇÃO. – A estultícia, como dissemos, implica uma certa estupidez do sentido ao julgar e sobretudo no concernente à causa altíssima, que é o fim último e o sumo bem. Ora, em tal matéria, o homem pode sofrer dessa estupidez no julgar, de dois modos. - De um modo, por indisposição natural, como se dá com os loucos. E tal estultícia não é pecado. - De outro, por mergulhar o homem os sentidos nas coisas terrenas, o que o torna de senso incapaz de perceber as coisas divinas, conforme aquilo do Apóstolo. O homem animal não percebe aquelas coisas, que são do Espírito de Deus; assim como quem tem o gosto depravado pelos maus humores, não sente o que é doce. E tal estultícia é pecado.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora ninguém queira a estultícia, há quem queira contudo coisas que a produzem; isto é, afastar o sentido dos bens espirituais e afogá-lo nos terrenos. E o mesmo também se dá com outros pecados. Assim, o luxurioso quer o prazer, sem o qual não há pecado, embora não queira, absolutamente falando, o pecado, pois quer gozar aquele sem cometer este.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A estultícia se opõe aos preceitos que regulam a contemplação da verdade, os quais já examinamos, quando tratamos da ciência e do intelecto.

Art. 3 - Se a estultícia é filha da luxúria.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a estultícia não é filha da luxúria.

1. – Pois, Gregório enumera as filhas da luxúria, entre as quais não coloca, contudo, a estultícia. Logo, a estultícia não procede da luxúria.

2. Demais. – O Apóstolo diz: A sabedoria deste mundo é uma estultícia diante de Deus. Ora, como diz Gregório, a sabedoria do mundo consiste em ocultar as intenções por meio da astúcia; o que é próprio da duplicidade. Logo, a estultícia é, antes, filha da duplicidade que da luxúria.

3. Demais. – Devido principalmente à ira, alguns caem no furor e na insânia. Furor e insânia pertencem à estultícia. Logo, esta provém mais da ira que da luxúria.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Segue-a logo, a saber, uma meretriz, ignorando o néscio que é arrastado para uma prisão,

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a estultícia, quando é pecado, nasce do embotamento do senso espiritual, que o torna inapto para julgar das coisas espirituais. Ora, o sentido do homem chafurda-se nas coisas terrenas, sobretudo pela luxúria, que versa sobre os mais intensos prazeres, que absorvem soberanamente a alma. Por onde, a estultícia, que é pecado, nasce principalmente da luxúria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A estultícia leva o homem a aborrecer Deus e os seus dons. Por isso, Gregório enumera duas, dentre as filhas da luxúria, que pertencem à estultícia: o ódio de Deus e o desespero de alcançar a vida futura, como que dividindo a estultícia em duas partes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras citadas do Apóstolo não se devem entender causal, mas essencialmente; isto é, porque a sabedoria mesma do mundo é uma loucura perante Deus. Por onde, não é forçoso seja tudo o pertencente à sabedoria do mundo causa dessa estultícia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ira, como dissemos pela sua máxima acuidade, altera soberanamente a natureza do corpo. Por onde, causa, por excelência, a estultícia, nascida de alguma desordem corpórea, Ora, a estultícia, nascida de uma desordem espiritual, isto é, do afogar-se o espírito nas coisas terrenas, sobretudo provém da luxúria, como dissemos.

Tratado sobre a prudência

Questão 47: Da prudência em si mesma.

Em seguida, depois das virtudes teologais, devemos tratar primeiro, da prudência, no atinente às virtudes cardeais. Segundo, das suas partes. Terceiro, do dom que lhe corresponde. Quarto, dos vícios opostos. Quinto, dos preceitos relativos a essa matéria.

Sobre a primeira questão discutem-se dezesseis artigos:

Art. 1 - Se a prudência reside na potência cognoscitiva ou na apetitiva.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a prudência não reside na potência cognoscitiva, mas na apetitiva.

1. – Pois, diz Agostinho. A prudência é um amor, que sagazmente, seleciona o que nos ajuda, do que nos prejudica. Ora, o amor não tem a sua sede na potência cognoscitiva, mas na apetitiva. Logo, a prudência reside na potência apetitiva.

2. Demais. – Como resulta da definição anterior, à prudência pertence escolher sagazmente. Ora, a escolha é um ato da virtude apetitiva, como se estabeleceu Logo, a prudência não tem sua sede na potência cognoscitiva, mas na apetitiva.

3. Demais. – O Filósofo diz, quem peca voluntariamente, no domínio da arte, é melhor que quem o faz involuntariamente; mas em relação à prudência ou às outras virtudes, é o contrário. Ora, as virtudes morais de que aqui se trata, residem na parte apetitiva, ao passo que a arte tem sua sede na razão. Logo, a prudência reside antes na parte apetitiva, que na razão.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A prudência é o conhecimento das coisas que devemos buscar e evitar.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, ser prudente significa, por assim dizer, ver ao longe; pois o prudente é perspicaz e prevê os acontecimentos incertos. Ora, a visão não pertence à potência apetitiva, mas à cognoscitiva. Por onde é manifesto, que a prudência diretamente pertence à potência cognoscitiva. Não à sensitiva; pois por esta conhecemos só o que se realiza no presente e é objeto dos sentidos. Ora, conhecer o futuro pelo presente ou pelo passado - o que pertence à prudência propriamente compete à razão; pois, isso se dá por uma certa comparação. Donde se conclui que a prudência tem propriamente sua sede na razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse antes, a vontade move todas as potências para os seus atos. Ora, o primeiro ato da virtude apetitiva é o amor, como dissemos. Por isso chama-se amor à prudência, não essencialmente, mas enquanto move ao ato dela. De aí o acrescentar Agostinho, em seguida, que a prudência é o amor, enquanto discerne com acerto que nos ajuda a tender para Deus, daquilo que nô-lo pode impedir. E diz-se que o amor discerne, por mover a razão ao discernimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O prudente considera as coisas afastadas enquanto próprias a ajudar ou impedir o que deve fazer o presente. Por onde é claro que o objeto considerado pela prudência se ordena, como meio, para um fim. Ora, os meios são: o conselho na razão, e a eleição, no apetite. E desses dois meios, o conselho pertence mais propriamente à prudência; por isso diz o Filósofo, que o

prudente é de bom conselho. Mas, pressupondo a eleição o conselho - pois ela é o apetite do que foi de ante-mão aconselhado, como diz Aristóteles - podemos também atribuí-la à prudência, consequentemente, isto é, enquanto dirige a eleição, pelo conselho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mérito da prudência não consiste só em considerar; mas em aplicar-se à ação, que é o fim da razão prática. Por onde, qualquer falha que haja relativamente a ele, tal será soberanamente contrária à prudência; pois, como o fim é, em cada ordem de coisas, o que há de mais importante, assim é péssima a falha relativamente ao fim. Por isso, no mesmo lugar, o Filósofo acrescenta, que a prudência não é acompanhada só da razão, como a arte; pois, importa, como dissemos, na aplicação à obra, o que se dá pela vontade.

Art. 2 - Se a prudência só pertence à razão prática, ou se também à especulativa.

O segundo discute-se assim. – Parece que a prudência não pertence só à razão prática, mas também, à especulativa.

1 – Pois, diz a Escritura: A sabedoria é para o homem prudente. Ora, a sabedoria consiste mais principalmente na contemplação. Logo, também a prudência.

2. Demais. – Ambrósio diz: A prudência versa sobre a investigação da verdade, e infunde o desejo de uma ciência mais plena. Ora, isto é próprio da razão especulativa. Logo, a prudência também existe na razão especulativa.

3. Demais. – O Filósofo localiza na mesma parte da alma a arte e a prudência da, a arte não somente é prática, mas também especulativa, como o demonstram as artes liberais. Logo, também a prudência só é própria à razão prática.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que a prudência é a razão reta aplicada ao que nós devemos fazer. Ora, isto só pertence à razão prática. Logo, a prudência só é própria á razão prática.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, é próprio do prudente poder ser bem aconselhado, Ora, o conselho diz respeito ao que devemos fazer, em ordem a algum fim. Mas, a razão que se ocupa com o que devemos fazer em vista de algum fim é a razão prática. Por onde, é manifesto que a prudência não pertence senão à razão prática.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, a sabedoria considera a causa absolutamente altíssima. Por onde, considerar a causa altíssima, em qualquer gênero, é próprio da sabedoria, nesse gênero. Ora, no gênero dos atos humanos, a causa altíssima é o fim comum a toda a vida humana. E este é o fim que visa a prudência. Pois, diz o Filósofo, assim como aquele que raciocina bem relativamente a um fim particular, por exemplo, a vitória, chama-se prudente, não absolutamente, mas nesse gênero, isto é, no da arte bélica; assim, quem raciocina certo relativamente ao bem viver, chama-se prudente, em absoluto. Por onde é manifesto, que a prudência é a sabedoria concernente às coisas humanas. Não porém, a sabedoria, absolutamente falando; porque não versa sobre a causa altíssima absoluta, pois diz respeito ao bem humano; ora, o homem não é o melhor dos seres existentes. Por isso, a Escritura diz, sinaladamente, que a prudência é a sabedoria para o homem; não porém a sabedoria, em sentido absoluto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ambrósio e também Túlio tomam a palavra prudência em sentido mais largo, para significar qualquer conhecimento humano, tanto especulativo como prático. - Embora se possa

dizer que o ato mesmo da razão especulativa, enquanto voluntário, depende da eleição e do conselho, quanto ao seu exercício; e por conseguinte depende, da ordenação da prudência. Mas quanto à sua espécie, relativamente ao objeto que é a verdade necessária, não depende do conselho nem da prudência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Toda aplicação da razão reta a algo de factível pertence à arte. Mas, à prudência não pertence senão a aplicação da razão reta às coisas reguladas pelo conselho, e que não oferecem meios determinados para chegar a um fim, como diz Aristóteles. Ora, a razão especulativa produz certas operações, a saber, silogismos, proposições e outras semelhantes, nas quais procede por certos meios fixos e determinados. Por onde, essas operações podem incluir essencialmente a arte, mas não a prudência; e por isso há uma arte especulativa, não porém uma prudência especulativa.

Art. 3 - Se a prudência conhece o particular.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a prudência não conhece o particular.

1. – Pois, a prudência tem a sua sede na razão, como se disse. Ora, a razão tem por objeto o universal, segundo Aristóteles. Logo, a prudência não conhece senão o universal.

2. Demais. – As coisas particulares são infinitas. Ora, o infinito não pode ser compreendido pela razão. Logo, a prudência, que é a razão reta, não conhece o particular.

3. Demais. – O particular é conhecido pelos sentidos. Ora, a prudência não existe nos sentidos; pois, muitos têm os sentidos exteriores perspicazes e não são prudentes. Logo, a prudência não conhece o particular.

Mas, *em contrário*, o Filósofo, a prudência não conhece só o universal, mas, há de conhecer também o particular.

SOLUÇÃO. – Como se disse antes, à prudência pertence, não só o considerar racionalmente, mas também o aplicar-se à obra, fim da razão prática. Ora, ninguém pode convenientemente aplicar uma coisa à outra, sem conhecer a ambas, a saber, o que deve ser aplicado e o ao que deve sê-lo. Ora, os atos versam sobre o particular. Por onde e necessariamente, o prudente há de conhecer os princípios universais da razão e os casos particulares sobre que versam as ações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por certo que, primária e principalmente, a razão tem por objeto o universal; pode, porém, aplicar princípios gerais a casos particulares. Por isso, as conclusões dos silogismos não somente são universais, mas também particulares; porque o intelecto, por uma certa reflexão, também se estende à matéria, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A infinidade dos casos particulares, não podendo ser compreendida pela razão humana, daí vem que são incertas as nossas providências, como diz a Escritura. Contudo, pela experiência, as infinitas coisas particulares se reduzem a um certo número finito delas, que se dão na maior parte dos casos, e cujo conhecimento basta à prudência humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o Filósofo, a prudência não tem sua sede nos sentidos externos, pelos quais conhecemos- os sensíveis próprios; mas, no sentido interno, aperfeiçoado pela memória e pela experiência, de modo a julgar prontamente das experiências particulares. Não, porém, que a prudência resida no sentido interior, como no sujeito principal; mas certo que, principalmente, está na razão; porém, por uma determinada aplicação, chega até ao senso interior.

Art. 4 - Se a prudência é virtude.

O quarto discute-se assim. – Parece que a prudência não é virtude.

1 – Pois, diz Agostinho, a prudência é a ciência das coisas que devemos desejar e das que devemos evitar. Ora, a ciência é distinta da virtude, como está claro em Aristóteles. Logo, a prudência não é virtude.

2. Demais. – Não há virtude de virtude. Ora, há uma virtude da arte, como diz o Filósofo. Logo, a arte não é virtude. Ora, na arte há prudência; pois, diz a Escritura que Rirão sabia lavrar todo gênero de escultura, e inventar engenhosamente tudo quanto é necessário em toda a casta de obras. Logo, a prudência não é uma virtude.

3. Demais. – Nenhuma virtude pode ser imoderada. Ora, a prudência é imoderada; do contrário, a Escritura teria dito em vão: Põe termo à tua prudência. Logo, a prudência não é virtude.

Mas, em contrario, Gregório diz que a prudência a temperança, a fortaleza e a justiça são quatro virtudes.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos das virtudes em geral, a virtude torna bom aquele que a tem e lhe torna boas as obras. Ora, podemos considerar o bem à dupla luz: materialmente, significando aquilo que é bom; e formalmente, aquilo que é em essência bom. Ora, o bem, como tal, é o objeto da potência apetitiva. Por onde, se há hábitos que regulem a consideração reta da razão, fazendo abstração da retidão do apetite, tais hábitos são virtudes menos essencialmente, porque ordenam para o bem materialmente, isto é, ao que é bem, mas não sob a sua razão formal. Mas os hábitos concernentes à retidão do apetite são virtudes, mais essencialmente, por terem por objeto o bem, não só material, mas também, formalmente, isto é, o que se apresenta sob a razão formal de bem. Ora, à prudência pertence a aplicação da razão reta às obras, o que não é possível sem a retidão do apetite, portanto, a prudência não só tem a natureza de virtude, como as outras virtudes intelectuais, mas também como as virtudes morais, entre as quais é colocada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, Agostinho toma a ciência por qualquer retidão racional.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Filósofo diz, que há uma virtude da arte, porque a arte não implica a retidão do apetite. Por onde, para o homem usar bem da arte é necessário ter a virtude que produz a retidão do apetite. Ora, não há lugar para a prudência no concernente à arte; quer pela arte se ordenar a um fim particular; quer por ter meios determinados para chegar ao seu fim. Dizemos, contudo que alguém obra prudentemente, no domínio da arte, por uma certa semelhança. Pois, em certas artes, pela incerteza dos meios de se chegar ao fim, é necessário o conselho; tais as artes de curar foi de navegar, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dito citado do Sábio não se deve entender como significando que a prudência, em si mesma, deve ser moderada; mas, que devemos moderar todas as coisas, pela prudência.

Art. 5 - Se a prudência é uma virtude especial.

O quinto discute-se assim. – Parece que a prudência não é uma virtude especial.

1. – Pois, nenhuma virtude especial entra na definição comum de virtude. Ora, a prudência entra na definição comum de virtude, conforme se vê pela definição de Aristóteles: a virtude é um hábito eletivo, consistente numa mediedade, determinada pela razão, relativamente a nós, como o sábio o determinaria. Ora, razão reta entende-se a que é conforme à prudência. Logo, a prudência não é uma virtude especial.

2. Demais. – O Filósofo diz que a virtude moral faz atingir o fim; ao passo que a prudência se ocupa com os meios. Ora, toda virtude para atingir o fim, deve empregar certos meios. Logo, a prudência está incluída em cada virtude e, portanto não é uma virtude especial.

3. Demais. – Uma virtude especial tem um objeto especial. Ora, a prudência, sendo a razão reta aplicada ao que devemos praticar, como diz Aristóteles, não tem um objeto especial; pois, devemos praticar as obras de todas as virtudes. Logo, a prudência não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, ela entra na divisão das outras virtudes, entre as quais é enumerada, conforme à Escritura: Ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza.

SOLUÇÃO. – Como os atos e os hábitos se especificam pelos objetos, segundo do sobredito resulta, necessariamente será um hábito especial aquele a que corresponde um objeto especial, distinto dos outros; e se for bom, dará lugar a uma virtude especial. E objeto especial é o considerado, não só na sua natureza material, mas sobretudo, quanto à sua natureza formal, conforme do sobredito se colhe. Pois uma mesma coisa pode ser objeto de diversos hábitos e mesmo, de diversas potências, segundo razões diversas. Ora, a diversidade de potências exige maior diversidade de objetos que a diversidade de hábitos; pois muitos hábitos podem pertencer à mesma potência, como dissemos. Logo, a diversidade de natureza, do objeto, que diversifica a potência, diversifica, com maioria da razão, o hábito.

Por onde, devemos concluir que a prudência, existindo na razão, como dissemos se diversifica por certo das outras virtudes intelectuais, segundo a diversidade material dos objetos. Pois, a sabedoria, a ciência e o intelecto versam sobre o necessário; ao passo que a arte e a prudência, sobre o contingente. Mas, enquanto que a arte versa sobre o factível, isto é, sobre o que é feito na matéria exterior, como uma casa, uma faca e coisas semelhantes; a prudência versa sobre as ações imanentes no próprio sujeito que as produz, como já estabelecemos. Mas, das virtudes morais a prudência se distingue pela razão formal diversificativa das potências; a saber, da potência intelectiva, em que a prudência reside; e da apetitiva, em que reside a virtude moral. Por onde, é manifesto que a prudência é uma virtude especial distinta de todas as outras virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A definição citada não é da virtude em comum, mas da virtude moral. Na definição da qual se inclui a virtude intelectual que com ela tem de comum a matéria, a saber a prudência. Porque, assim como o sujeito da virtude moral é algo participante da razão, assim, a virtude moral tem natureza de virtude enquanto participa da virtude intelectual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Da objeção feita se conclui, que a prudência coadjuva todas as virtudes e age sobre todas. Mas, isto não basta para provar que não seja uma virtude especial; pois, nada impede haver, num determinado gênero, uma espécie que, de certo modo, atue sobre todas as espécies desse gênero, assim como o sol influi, de certo modo, sobre todos os corpos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos são, certo, matéria da prudência, enquanto objetos da razão, a saber, sob o aspecto de verdade. São, porém, matéria das virtudes morais, enquanto objeto da virtude apetitiva, isto é, sob o aspecto do bem.

Art. 6 - Se a prudência preestabelece o fim às virtudes morais.

O sexto discute-se assim. – Parece que a prudência preestabelece o fim às virtudes morais.

1. – Pois, tendo a prudência a sua sede na razão e a virtude moral na potência apetitiva, parece que a prudência está para a virtude moral, como a razão, para a potência apetitiva. Ora, a razão preestabelece o fim à potência apetitiva. Logo, a prudência preestabelece o fim às virtudes morais.

2. Demais. – O homem sobre excede os seres irracionais, pela razão; mas, por outro lado, tem certos pontos de comum com eles. Por onde, as outras partes do homem estão para a razão, como o homem, para as criaturas irracionais. Ora, o homem é o fim das criaturas irracionais, como diz Aristóteles, Logo, todas as outras partes dele se ordenam para a razão como para o fim, Ora, a prudência é a razão reta aplicada aos nossos atos, como se disse. Portanto, todos os nossos atos se ordenam à prudência como para o fim; e, por consequência ela preestabelece o fim a todas as virtudes morais.

3. Demais. – É próprio da virtude, ou da arte ou potência, a que pertence um fim, governar as outras virtudes ou artes que versam sobre os meios. Ora, a prudência dispõe das outras virtudes morais e as governa. Logo, preestabelece-lhes o fim.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que a virtude moral torna reta a intenção do fim; e a prudência, a dos meios. Logo, à prudência não compete preestabelecer o fim às virtudes morais, mas só dispor dos meios.

SOLUÇÃO. – O fim das virtudes morais é o bem humano. Ora, o bem da alma humana é existir de acordo com a razão, como está claro em Dionísio. Por onde e necessariamente, os fins das virtudes morais hão de preexistir na razão. Ora, na razão especulativa há certas noções naturalmente conhecidas por si mesmas, e que são o objeto do intelecto; e certas outras que são conhecidas por meio delas, a saber, as conclusões, objeto da ciência. Assim também na razão prática preexistem certas noções, como princípios naturalmente conhecidos, e esses são os fins das virtudes morais; pois, na ordem das ações, o fim desempenha a mesma função que o princípio, na ordem especulativa, conforme já estabelecemos. E há também outras noções, no domínio da razão prática, que são como conclusões; e tais são os meios pelos quais chegamos aos fins. Ora, estes são o objeto da prudência, que aplica os princípios universais às conclusões particulares dos atos. Por onde, à prudência não compete preestabelecer o fim ás virtudes morais, mas só dispor dos meios conducentes ao fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É a razão natural, chamada sinderese, como vimos na Primeira Parte que preestabelece o fim às virtudes morais, e não a prudência, pela razão já apontada.

E assim fica clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fim concerne às virtudes morais, não pelo estabelecerem elas, mas por tenderem elas para o fim preestabelecido pela razão natural. E para isso são auxiliadas pela prudência, que lhes prepara o caminho, dispondo os meios. Donde se conclui que a prudência é mais nobre que as virtudes morais e as move. Ao passo que a sinderese move a prudência, assim como o intelecto dos princípios, a ciência.

Art. 7 - Se a prudência pertence estabelecer o meio termo nas virtudes morais.

O sétimo discute-se assim. – Parece que à prudência não pertence estabelecer o meio termo nas virtudes morais.

1. – Pois, atingir o meio termo é o fim das virtudes morais. Ora, a prudência não preestabelece o fim às virtudes morais, como se demonstrou. Logo, não lhes estabelece o meio termo.

2. Demais. – O que existe por si mesmo não tem causa, mas o seu ser é a causa de si mesmo; pois, cada coisa é tal pela sua causa. Ora, existir como um meio termo convém à virtude moral por si mesma, por estar isso incluído, por assim dizer, na definição dela, como do sobredito se colhe. Logo, a prudência não é a causa do meio termo das virtudes morais.

3. Demais. – A prudência obra ao modo da razão. Ora, a virtude moral tende para o meio termo, a modo de natureza; pois, como diz Túlio virtude é um hábito conforme por natureza, à razão. Logo, a prudência não preestabelece o meio termo às virtudes morais.

Mas, *em contrário*, a definição da virtude moral supra referida, diz que ela consiste numa mediedade, determinada pela razão, como o sábio o determinaria.

SOLUÇÃO. – O mesmo conformar-se à razão reta é o fim próprio a cada virtude moral. Assim, a temperança visa impedir o homem de, por causa da concupiscência, afastar-se da razão; semelhantemente, a fortaleza, que dela se afaste, levado do temor ou da audácia. E tal fim é preestabelecido ao homem de conformidade com a razão natural; pois, a razão natural dita a cada um que viva segundo a razão. Mas, é por disposição da prudência que o homem sabe, ao agir, de que modo e por que meios, atingirá o meio termo racional. Por onde, embora o fim de toda virtude moral seja atingir o meio termo, contudo, é pela reta disposição dos meios, que esse meio termo é atingido. Donde se deduz clara a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como um agente natural leva a forma a existir na matéria, sem ser, contudo a causa de convir à forma o que já nela existe por natureza; assim também, a prudência constitui o meio termo das paixões e dos atos, sem contudo ser causa de convir à virtude a busca do meio termo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A virtude moral visa atingir, a modo de natureza, o meio termo. Ora, este não existe do mesmo modo em todas as coisas. Por onde, a inclinação da natureza, que sempre obra do mesmo modo, não basta para tal, e é necessária a intervenção da prudência.

Art. 8 - Se mandar é o ato principal da prudência.

O oitavo discute-se assim. – Parece que mandar não é o ato principal da prudência.

1. – Pois, mandar é relativo aos bens a serem feitos. Ora. Agostinho considera um ato de prudência acautelar-se contra as insidias. Logo, mandar não é o ato principal da prudência.

2. Demais. – O Filósofo diz que é próprio do prudente aconselhar. Ora, um ato é aconselhar e outro, mandar, como do sobredito resulta. Logo, o ato principal de prudência não é mandar.

3. Demais. – Mandar ou ordenar parece pertencer à vontade, cujo objeto é o fim, motor das outras potências da alma. Ora, a prudência não está na vontade, mas na razão. Logo, não é ato de prudência mandar.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que a prudência é preceptiva.

SOLUÇÃO. – A prudência é a razão reta aplicada aos nossos atos, como dissemos Por onde e necessariamente, o ato principal da prudência será o ato principal da razão aplicada aos nossos atos. Ora, três são os atos principais da razão. O primeiro é aconselhar, próprio da invenção, pois aconselhar é indagar, como já estabelecemos. O segundo ato é julgar as cousas descobertas; e a isso se limita a razão especulativa. Mas, a razão prática, que ordena para a obra, vai além e tem como terceiro ato mandar, ato consistente na aplicação à obra do que foi aconselhado e julgado. E sendo este ato mais próximo ao fim da razão prática, daí resulta ser ele o ato principal dessa razão e, por consequência, da prudência.

E a prova disto é que a perfeição da arte consiste em julgar, não porém em mandar. Por isso, é considerado melhor artista o que peca na sua arte, voluntariamente, mostrando assim ter um juízo reto, que o que peca involuntariamente, o que se considera falta de julgamento. Ora, com a prudência dá-se o contrário, como diz Aristóteles; pois, é mais imprudente quem peca voluntariamente, claudicando, por assim dizer, no ato principal da prudência, que é mandar, do que aquele que peca involuntariamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ato de mandar se estende aos bens, que devemos buscar e aos males, que devemos evitar. E contudo, o acautelar-se contra as ciladas Agostinho não o atribui à prudência, como o principal movimento dela, mas, somente diz, que esse ato da prudência não permanece na pátria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A bondade do conselho exige sejam aplicados à ação os bons meios descobertos. Por onde, mandar pertence à prudência, que aconselha acertadamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mover, absolutamente falando, pertence à vontade. Mas mandar implica, a moção acompanhada de uma certa ordem. Logo, é um ato da razão, como dissemos antes.

Art. 9 - Se a solicitude pertence à prudência.

O nono discute-se assim. – Parece que a solicitude não pertence à prudência.

1. – Pois, a solicitude implica uma certa inquietação, conforme Isidoro, que diz, chamar-se solícito. o que é inquieto. Ora, mover é próprio sobretudo da potência apetitiva. Logo, também a solicitude. Ora, a prudência não está na potência apetitiva, mas na razão, como se estabeleceu antes: Logo, a solicitude não pertence à prudência.

2. Demais. – Parece que à solicitude se opõe li certeza da verdade, donde o referir a Escritura, que Samuel disse a Saul - Pelo que toca às jumentas, que tu perdeste anteontem, não te dê isso cuidado, porque já se acharam, Ora, a certeza da verdade pertence à prudência, por ser esta uma virtude intelectual. Logo, a solicitude se opõe à prudência, longe de lhe pertencer.

3. Demais. – O Filósofo diz, que é próprio do magnânimo ser preguiçoso e ocioso, Ora, à preguiça se opõe a solicitude. Não se opondo, pois, a prudência à magnanimidade, por não ser o b*em contrário* ao bem, como diz Aristóteles, parece que a solicitude não pertence à prudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Sede prudentes e vigiai em oração. Ora, a vigilância é o mesmo que a solicitude. Logo, a solicitude pertence à prudência.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, a palavra latina sollicitus são quase solers citus, porque, por uma certa solércia da alma, tomamo-nos expeditos para fazer o que devemos. Ora, isto pertence à prudência cujo ato principal é ordenar, relativamente ao que devemos praticar segundo o que foi antes aconselhado e julgado. Por isso, o Filósofo diz, que devemos fazer prontamente o que foi aconselhado, mas, aconselhar. lentamente. Donde vem, que a solicitude pertence, propriamente, à prudência. E, por isso, Agostinho dizer a prudência é uma sentinela. que vigia diligentissimamente, afim de que nenhum mau conselho penetre, subrepticiomente e aos poucos, em nosso espírito e o domine.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certo, o movimento pertence à potência apetitiva, como ao seu princípio motor; porém, subordinado à ordem e à direção da razão; e nisso consiste essencialmente a solicitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Conforme o Filósofo, não devemos exigir a mesma espécie de certeza, em todas as matérias; mas, em cada qual, segundo o seu modo próprio. Ora, sendo a matéria da prudência os casos particulares contingentes, sobre os quais versam os atos humanos, a certeza da prudência não pode ser tal, que exclua de todo a solicitude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que o magnânimo é preguiçoso e ocioso, não por não ser solícito para com coisa nenhuma, mas, por não o ser superfluamente para com muitas coisas, e confiar no que deve, e não exercer uma solicitude supérflua para com tais coisas. Pois, o temor e a desconfiança supérfluos geram a solicitude supérflua; porque o temor nos torna conciliativos como dissemos quando tratamos da paixão do temor.

Art. 10 - Se a prudência se estende ao governo da multidão ou se só ao de nós mesmos.

O décimo discute-se assim. – Parece que a prudência não se estende ao governo da multidão, mas só ao de nós mesmos.

1. – Pois, diz o Filósofo que a virtude relativa ao bem comum é a justiça. Ora, a prudência difere da justiça. Logo, a prudência não se refere ao bem comum.

2. Demais. – Parece que prudente é considerado quem procura e pratica para si mesmo o bem. Ora, frequentemente, os que buscam o bem comum descuidam do próprio. Logo, não são prudentes.

3. Demais. – A prudência se separa, por oposição, da temperança e da fortaleza. Ora, parece que a temperança e a fortaleza assim se chamam por só dizerem respeito ao bem próprio. Logo também a prudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: quem crês que é o servo fiel e prudente, a quem seu senhor pôs sobre a sua família?

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, alguns ensinaram que a prudência não se estende ao bem comum, mas só ao próprio. E isto por pensarem, que o homem não há de buscar senão o bem próprio. Mas esta doutrina repugna à caridade, que não busca os seus próprios interesses, como diz a Escritura Por isso, o Apóstolo diz, e si mesmo: Não buscando o que me é de proveito, senão o de muitos, para que sejam salvos. E também repugna à razão reta, que considera o bem comum melhor que o particular. Ora, à prudência pertence aconselhar retamente, julgar e ordenar sobre os meios conducentes ao fim devido. Por onde, é manifesto que a prudência se ocupa, não só com o bem particular de cada um, mas também, com o comum, de todos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, o Filósofo se refere à virtude moral. Pois, assim como toda virtude moral, relativa ao bem comum, chama-se justiça legal, assim também a prudência, relativa ao bem comum, chama-se prudência política. De modo que a política está para a justiça legal, como a prudência, absolutamente considerada, para a virtude moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem busca o bem comum da multidão busca, por consequência, também o seu bem próprio, por duas razões. Primeiro, porque o bem particular não pode existir sem o bem comum ou da família, da cidade, ou do reino. Por isso Valério Máximo diz, e os antigos Romanos preferiam ser pobres num império rico, que ricos num império pobre. - Segundo, porque, fazendo o homem parte de uma casa ou de uma cidade, é preciso levar em conta o que lhe constitui o bem, procedendo como prudente relativamente ao bem da multidão. Pois, a boa disposição das partes depende da sua relação com o todo; porque, como diz Agostinho, disforme toda parte que não está ligada ao todo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a temperança e a fortaleza podem referir-se ao bem comum; por isso, se estabeleceram preceitos de lei que lhes regem os atos, como diz Aristóteles. Mas, a esse bem mais se refere a prudência e a justiça, pertencentes à parte racional, que tem por objeto o geral, assim como a parte sensitiva tem por objeto o particular.

Art. 11 - Se a prudência, concernente ao nosso bem próprio é da mesma espécie que a concernente ao bem comum.

O undécimo discute-se assim. – Parece que a prudência, concernente ao nosso bem próprio, é da mesma espécie que a concernente ao bem comum.

1. – Pois, diz o Filósofo que a política e a prudência são um mesmo hábito, mas não têm o mesmo ser.

2. Demais. – O Filósofo diz, e a virtude de um bom varão é a mesma que a de um bom chefe. Ora, a política é própria, por excelência, ao chefe, em quem existe como virtude arquitetônica. Mas, a prudência, sendo virtude própria do bom varão, parece que o hábito da prudência e a política se identificam.

3. Demais. – Coisas que se ordenam a outra não diversificam a espécie ou a substância do hábito. Ora, o nosso bem próprio, dependente da prudência propriamente dita, ordena-se ao bem político, que concerne à política. Logo, a política e a prudência não diferem especificamente, nem pela substância do hábito.

Mas, *em contrário*, são ciências diversas: a política, ordenada ao bem comum da cidade; a econômica, cujo objeto concerne ao bem comum da casa ou da família; e a monástica, que tem por objeto o bem de cada pessoa em particular. Logo, por igual razão, também há diversas espécies de prudência, segundo essa diversidade de matéria.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, as espécies de hábitos se diversificam pela diversidade de objetos, a qual se considera em dependência da razão formal da mesma. Ora, a razão formal de todos os meios depende do fim, como do sobredito resulta. Por onde e necessariamente pela relação com fins diversos se diversificam as espécies de hábito. Ora, os fins diversos são: o bem próprio de cada um, o bem da família, o da cidade e do reino. Logo, é forçoso haja tantas espécies diferentes de prudência, quanta é a diferença desses fins. De modo que uma seja a prudência propriamente dita, ordenada ao bem próprio

de cada um; outra, a econômica, ordenada ao bem comum da casa ou da família; a terceira, que é a política, ordenada ao bem comum da cidade ou do reino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo não quer dizer que a política é idêntica, pela substância do hábito, a qualquer prudência; mas, que o é à prudência ordenada ao bem comum. A qual é assim chamada, conforme à denominação geral de prudência, por ser uma aplicação da razão reta aos nossos atos. Mas se chama política, por ordenar-se ao bem comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como o Filósofo diz, no mesmo lugar, é próprio do bom varão poder governar e obedecer bem. Por isso, a virtude do bom varão inclui também a do bom príncipe. Mas, a virtude do príncipe difere especificamente da do súbdito, como também difere da virtude do homem a da mulher.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também fins diversos, dos quais um se ordena para o outro, diversificam a espécie do hábito. Assim, o cavaleiro, o militar e o cidadão diferem especificamente, embora o fim de um se ordene ao do outro. E do mesmo modo, embora o bem do particular se ordene ao da multidão, contudo isto não obsta que essa diversidade torne os hábitos diferentes especificamente. Mas daqui resulta que o hábito ordenado ao fim último é o principal e impere sobre os outros hábitos.

Art. 12 - Se a prudência é própria dos súditos ou só dos chefes.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que a prudência não é própria dos súditos, mas só dos chefes.

1. – Pois, diz o Filósofo, a prudência é uma virtude própria só dos chefes; ao passo que as outras virtudes são comuns aos súditos e aos chefes. Mas, própria do súdito não é a virtude da prudência, senão a de opinar com verdade.

2. Demais. – Aristóteles diz, que o escravo não é absolutamente capaz de conselho. Ora, é a prudência que faz os bens aconselhados, como diz o mesmo. Logo, a prudência não é própria dos escravos, ou dos súditos.

3. Demais. – À prudência é próprio ordenar, como se disse. Ora, ordenar não pertence aos escravos nem aos súditos, mas, só aos príncipes. Logo, a prudência não é própria dos súditos, mas só dos chefes.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a prudência política tem duas espécies: uma, que faz as leis, e é própria do chefe; a outra, que tem o nome comum de política, e versa sobre as coisas particulares. Ora, pertence também aos súditos praticar esses atos particulares. Logo, a prudência não é própria só dos chefes, mas também, dos súditos.

SOLUÇÃO. – A prudência tem sua sede na razão. Ora, à razão, propriamente pertence reger e governar. Por onde, na medida em que cada um participa da regência e do governo, nessa mesma lhe convém a razão e a prudência. Ora, é manifesto que aos súditos, como tais e, como tais, aos escravos, não compete reger e governar, mas antes, serem regidos e governados. Portanto, a prudência não é virtude de escravos, enquanto tais, nem de súditos, enquanto tais. Mas, todo homem, enquanto racional, participando, de certo modo, do governo, pelo arbítrio da sua razão, nessa mesma medida lhe convém a prudência. Por onde é claro, que a prudência existe no príncipe, a modo de arte arquitetônica, como diz Aristóteles; nos súditos, porém, a modo de arte do operário manual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A expressão do Filósofo deve ser entendida em sentido próprio; isto é, porque a prudência não é virtude do súbdito, enquanto tal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O escravo não é capaz de conselho, enquanto escravo; pois, como tal, é instrumento do seu dono. Contudo o é, enquanto animal racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela prudência o homem não só ordena aos outros, mas também, a si mesmo; isto é, no sentido em que dizemos que a razão ordena às potências inferiores.

Art. 13 - Se pode haver prudência nos pecadores.

O décimo terceiro discute-se assim. – Parece que pode haver prudência nos pecadores.

1. – Pois, diz o Senhor: Os filhos deste século são mais sábios na sua geração que os filhos da luz. Ora, os filhos deste século são os pecadores. Logo, nos pecadores pode haver prudência.

2. Demais. – É a fé virtude mais nobre que a prudência. Ora, pode haver fé nos pecadores. Logo, também prudência.

3. Demais. – Consideramos o aconselhar bem como a obra por excelência do prudente, diz Aristóteles. Ora, muitos pecadores são de bom conselho. Logo, muitos pecadores têm prudência.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: É impossível alguém ser prudente sem ser bom. Ora, nenhum pecador é bom. Logo, nenhum pecador é prudente.

SOLUÇÃO. – A prudência tem tríplice significação. Pois, há uma prudência falsa, assim chamada por semelhança. Porque, como o prudente é o que dispõe bem o que deve fazer, para alcançar um fim bom, assim o que dispõe meios convenientes para alcançar um mau fim, tem a falsa prudência, por não ser um verdadeiro bem aquilo que se propõe como fim. É pois prudente por semelhança, como, no mesmo sentido, dizemos que um ladrão é bom. Pois, desse modo, por semelhança, podemos chamar prudente ao ladrão, que descobre os meios convenientes para roubar. E tal é a prudência a que se refere o Apóstolo: A prudência da carne é morte, porque põe o fim último no prazer da carne.

Na segunda acepção, a prudência é verdadeira, certo, porque descobre os meios acomodados a um fim verdadeiramente bom; mas é imperfeita, por duas razões. - Primeiro, porque esse bem, que toma como fim, não é o fim comum de toda a vida humana, mas o de um negócio particular. Por exemplo, quem encontra os meios acomodados a negociar ou a navegar, é chamado negociante ou nauta prudente. - Segundo, porque lhe falta o ato principal da prudência; por exemplo, quando alguém se aconselha com acerto e julga retamente, mesmo do que concerne a toda a vida, mas não ordena eficazmente.

Na terceira acepção, a prudência é verdadeira e perfeita, que, sobre o fim bom de toda a vida humana, aconselha retamente, julga e ordena. E só esta é a chamada prudência propriamente dita, e que não pode existir nos pecadores, em quem só existe a prudência, no primeiro sentido. Ao passo que a prudência imperfeita é comum aos bons e aos maus, sobretudo a imperfeita por causa do seu fim particular. Pois, a imperfeita por causa da falta do ato principal também sô existe nos maus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A palavra citada do Senhor entende-se relativamente à primeira espécie de prudência. Por isso, os filhos do século não são chamados prudentes, absolutamente falando, mas na sua geração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé não implica, por essência, nenhuma conformidade com o desejo das boas obras; mas a essência da fé está só no pensamento. A prudência porém implica relação com o apetite reto. Quer porque os princípios da prudência são os fins das ações, dos quais julgamos retamente pelos hábitos das virtudes morais, que tornam reto o apetite; por onde, a prudência não pode existir sem as

virtudes morais, como já se demonstrou. Quer porque a prudência é a ordenadora das boas obras, o que não é possível se não existe o apetite reto. Por isso, embora a fé seja mais nobre que a prudência, por causa do seu objeto, contudo a prudência, pela sua natureza, repugna mais ao pecado, o que procede da perversidade do apetite.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certo, os pecadores podem ter bom conselho conducente a um fim mau, ou a algum bem particular. Mas não têm bom conselho perfeito para alcançar o fim bom de toda a vida, porque não conduzem à efetivaçâo o conselho. Por isso, não há neles prudência, que só tem por objeto o bem. Mas, como diz o Filósofo há nesses tais a Ol Y,)'t'1)'tCl: isto é, uma indústria natural que tem por objeto tanto o bem como o mal; ou a astúcia, cujo objeto é só o mal, e à qual denominamos acima falsa prudência ou prudência da carne.

Art. 14 - Se há prudência em todos os que têm a graça.

O décimo quarto discute-se assim. – Parece que a prudência não existe em todos os que têm a graça.

1. – Pois, a prudência exige uma certa indústria que nos leva a prever com acerto o que devemos fazer. Ora, muitos que têm graça carecem dessa indústria. Logo, nem todos os que têm graça têm prudência.

2. Demais. – Chama-se prudente ao que é capaz de bom conselho, como se disse Ora, muitos têm a graça, que não são de bom conselho, mas têm necessidade de ser dirigidos por conselho alheio. Logo, nem todos os que têm graça têm prudência.

3. Demais. – O Filósofo diz, ser um fato, que os jovens não são prudentes. Ora, muitos jovens têm a graça. Logo, a prudência não se encontra em todos os que têm a graça.

Mas, *em contrário*, ninguém, que não seja virtuoso, tem a graça. Ora, ninguém pode ser virtuoso sem a prudência; pois, diz Gregório, que as outras virtudes, se não levarem a agir prudentemente, ao se buscar o que se deseja, de nenhum modo podem ser virtudes. Logo, todos os que têm a graça têm a prudência.

SOLUÇÃO. – É necessário sejam as virtudes conexas, de modo que tenha todas quem tem uma, como já demonstrarmos. Ora, todo aquele que tem a graça tem a caridade. Por onde e necessariamente, tem todas as virtudes. E assim, sendo a prudência uma virtude, como se estabeleceu, necessariamente implica a prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há duas espécies de indústria. - Uma suficiente ao necessário à salvação. E essa é dada a todos os que têm a graça, os quais à unção ensina em todas as coisas, como diz a Escritura. - Outra é uma indústria mais plena, pela qual podemos nos prover a nós mesmos e aos outros, não só do necessário à salvação mas de tudo o concernente à vida humana. E essa indústria não existe em todos os que têm a graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que precisam ser dirigidos pelo conselho dos outros sabem ao menos se decidir com acerto, se tiverem a graça, ao buscar tais conselhos e no discernir os bons dos maus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A prudência adquirida é causada pelo exercício dos atos; por isso, precisa, para existir, da experiência e do tempo, como diz, Aristóteles. Por onde, não pode existir nos moços, nem habitual nem atualmente. - Mas a prudência gratuita é causada por infusão divina. Por isso, as crianças batiza das, que ainda não têm o uso da razão, bem como os loucos, têm a prudência habitual, mas não a atual. Mas, os que já têm o uso da razão, têm-na também atualmente, quanto ao necessário à salvação; merecem porém pelo exercício, o aumento dela, até que seja perfeita, como acontece com

as outras virtudes. Por isso, o Apóstolo diz: o mantimento sólido é dos perfeitos, daqueles que pelo costume têm os sentidos exercitados para discernir o bem e o mal.

Art. 15 - Se a prudência existe em nós por natureza.

O décimo quinto discute-se assim. – Parece que a prudência existe em nós por natureza.

1. – Pois, diz o Filósofo, as virtudes pertencentes à prudência, como a sínese, a gnome e outras semelhantes, parece serem naturais; não porém as pertencentes à sabedoria especulativa. Ora, coisas de um mesmo gênero têm a mesma natureza original. Logo, também a prudência existe em nós por natureza.

2. Demais. – A variação das idades é natural. Ora, a prudência é consequente às idades, conforme aquilo da Escritura: A sabedoria acha-se nos velhos, e a prudência, na vida dilatada. Logo, a prudência é natural.

3. Demais. – A prudência mais convém à natureza humana que a dos brutos. Ora, os brutos têm certas prudências naturais, como vemos no Filósofo. Logo, a prudência é natural.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, a virtude intelectual tem a sua origem e o seu aumento sobretudo, na instrução: por isso, precisa da experiência e do tempo. Ora, a prudência é uma virtude intelectual, como já se estabeleceu. Logo, a prudência não existe em nós por natureza, mas, pela instrução e pela experiência.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, a prudência implica o conhecimento, tanto o do universal, como o das açôes particulares, a que prudente aplica os princípios universais.

Quanto pois ao conhecimento desses princípios, a prudência é da mesma natureza que a ciência especulativa. Pois, os primeiros princípios universais de uma e de outra são naturalmente conhecidos, como resulta do que já dissemos. Salvo que os princípios gerais da prudência são mais conaturais ao homem; pois, como diz o Filósofo, a vida especulativa é melhor que a vida puramente humana. Mas os outros princípios universais posteriores, quer da razão especulativa, quer da prática, não os conhecemos por natureza, mas descobrindo-os por via da experiência ou da instrução. Quanto porém ao conhecimento particular daquilo que constitui o objeto da ação, de novo, é mister distinguir. Porque a ação tem por objeto o fim ou os meios. - Ora, os fins retos da vida humana são determinados. Por isso, podemos ter inclinação natural para esses fins; assim, como já dissemos certos têm disposição natural para determinadas virtudes, que os faz inclinarem-se para fins retos; e por consequência também fazem um juízo naturalmente reto sobre esses fins. - Ao contrário, os meios, nas coisas humanas, não são particularizados, mas diversificam-se de muitas maneiras, conforme à diversidade das pessoas e dos negócios. Por onde, sendo a inclinação da natureza sempre para um objeto determinado, o conhecimento dos meios o homem não pode tê-lo naturalmente, embora, por disposição natural, um seja mais apto que outro para discerni-los, como também se dá com as conclusões das ciências especulativas. - Ora, a prudência, não tendo por objeto os fins, mas os meios, como já estabelecemos, ela não é, portanto, natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, o Filósofo se refere às virtudes pertinentes à prudência, quando esta se ordena para fins. Por isso dissera antes, que os princípios concernem àquilo por causa do que alguma coisa se faz, isto é, o fim. E por isso, não menciona, entre essas virtudes, a eubulia que aconselha sobre os meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A prudência é própria, sobretudo, dos velhos, não só por causa da sua disposição natural, acalmados os movimentos das paixões sensíveis, mas também pela sua experiência temporalmente longa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os brutos chegam ao fim por vias determinadas; por isso vemos que todos os animais da mesma espécie obram do mesmo modo. Mas isto não pode dar-se com o homem, por causa da razão que, podendo conhecer o universal, se estende a infinitos casos particulares.

Art. 16 - Se a prudência pode perder-se pelo esquecimento.

O décimo sexto discute-se assim. – Parece que a prudência pode perder-se pelo esquecimento.

1. – Pois, a ciência, tendo por objeto o necessário, é mais certa que a prudência, que versa sobre atos contingentes. Ora, a ciência se perde pelo esquecimento. Logo, com muito maior razão a prudência.

2. Demais. – Como diz o Filósofo, a virtude é produzida e corrompida pelas mesmas causas, agindo *em sentido contrário*. Ora, a prudência, para existir, precisa da experiência, pois ela só existe depois que a memória armazenou muitas experiências, como diz Aristóteles. Logo, opondo-se o esquecimento à memória, parece que a prudência pode perder-se pelo esquecimento.

3. Demais. – Não há prudência sem o conhecimento do universal. Ora, o conhecimento pode perder-se pelo esquecimento. Logo, também a prudência.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o esquecimento é próprio da arte e não, da prudência.

SOLUÇÃO. – O esquecimento só é relativo ao conhecimento. Por onde, pelo esquecimento podemos perder totalmente, tanto a arte como a ciência, que residem na razão. Mas a prudência não consiste só no conhecimento, senão também no apetite; pois, como dissemos, o principal ato dela é mandar, que consiste em aplicar o conhecimento adquirido ao desejar e ao agir. Por isso, a prudência não fica diretamente eliminada pelo esquecimento, mas antes, corrompe-se pelas paixões; pois, como diz o Filósofo, o prazer e a tristeza pervertem o juízo da prudência. Donde o dizer a Escritura: A formosura te seduziu e a concupiscência te perverteu o coração; e noutro lugar: Não aceitarás donativos, porque eles fazem cegar ainda aos prudentes. - O esquecimento, porém, pode impedir a prudência, porque, para mandar ela parte do conhecimento, e esse podemos perdê-lo pelo esquecimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ciência só existe na razão. Por onde, não se dá com ela o mesmo que com a prudência, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A experiência da prudência não se adquire só pela memória, mas pelo exercício de mandar com retidão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A prudência consiste principalmente, não no conhecimento do universal, mas na aplicação desse conhecimento aos atos. Por onde, o esquecer-se o conhecimento universal não destrói o que a prudência tem de principal, mas lhe traz um certo impedimento, como se disse.

Questão 48: As partes da prudência.

Art. único - Se estão convenientemente assinaladas as partes da prudência.

O primeiro discute-se assim – Parece estarem inconvenientemente assinaladas as partes da prudência.

1. – Pois, Túlio admite três partes da prudência, a saber: a memória, a inteligência e a providência. Macróbio, porém, seguindo opinião de Platina, atribui-lhe seis partes, a saber: a razão, o intelecto, a circunspecção, a providência, a docilidade e a cautela. Por seu lado, Aristóteles diz, que à prudência pertence a eubulia, a sínese e a gnome. Também menciona como partes dela, a eustoquia e a solércia, o sentido e intelecto. E ainda certo outro filósofo grego (Andronico), que a prudência inclui dez partes: a eubulia, a solércia, a providência, a arte de governar, a arte militar, a política, a econômica, a dialética, a retórica, e a física. Logo, parece, dessas divisões, umas são supérfluas e as outras, deficientes.

2. Demais. – A prudência se divide, por oposição, da ciência. Ora, a política, a econômica, a dialética, a retórica e a física são ciências. Logo não são partes da prudência.

3. Demais. – As partes não podem exceder o todo. Ora, a memória intelectiva, ou inteligência, a razão, o sentido e a docilidade, não somente pertencem à prudência, mas também a todos os hábitos cognoscitivos. Logo, não devem ser consideradas partes da prudência.

4. Demais. – Assim como aconselhar, julgar e mandar são atos da razão prática, assim também o é usar, como se estabeleceu. Por onde, assim como a eubulia, concernente ao conselho, a sínese e a gnome, ao juízo, são anexas à prudência, assim também se deve admitir uma virtude pertinente ao uso.

5. Demais. – A solicitude concerne à prudência, como se disse antes. Logo, também a solicitude deve ser considerada como uma das partes da prudência.

SOLUÇÃO. – Há partes de três naturezas: a integrante e, assim, a parede, o teto e os alicerces são partes da casa; a subjetiva, como o leão e o boi fazem parte dos animais; e a potencial, como, Q nutritivo e o sensitivo são partes da alma.

Ora, desses três modos podemos considerar as partes de uma virtude.

De um modo, por semelhança com as partes integrantes, de maneira a considerarmos partes de uma virtude as que necessariamente lhe concorrem para a perfeição do ato. E então, de todas as virtudes acima mencionadas, podemos enumerar as oito partes seguintes da prudência. As seis enumeradas por Macróbio, às quais devemos acrescentar a sétima, isto é, a memória, que introduz Túlio; e ainda, a eustoquia ou solércia, que introduz Aristóteles. Pois, o senso da prudência também se chama intefecto; donde, o dizer o Filósofo Logo, é preciso ter o senso destas causas; ora, este é o intelecto. Dessas oito virtudes, cinco concernem à prudência, enquanto cognoscitiva, e são: a memória, a razão, o intelecto, a docilidade e a solércia: E três, enquanto preceptiva, aplicando a conhecimento à ação, a saber: a providência, a circunspecção e a cautela. E a razão da diversidade delas ficará clara, por uma tríplice consideração, relativamente ao conhecimento. - Primeiro, quanto ao conhecimento em si mesmo, no qual, se for do passado, é o objeto da memória; se porém, for de realidades presentes, quer contingentes, quer necessárias, chama-se intelecto ou inteligência. - Segundo, quanto à sua aquisição, pois o adquirimos, ou pela instrução, o que constitui a docilidade; ou pela invenção, objeto da

sagacidade, consistente em conjecturar com acerto. E parte desta, como diz Aristóteles, é a solércia, consistente numa pronta conjectura sobre os meios, segundo o mesmo. - Terceiro, devemos levar em conta o uso do conhecimento, enquanto que, pelo já conhecido, procedemos a conhecimentos ou juízos ulteriores. O que constitui a razão. - Esta, porém, para ordenar com acerto, deve realizar uma tríplice condição: primeiro, acomodar os meios ao fim, e isto constitui a providência; segundo, levar em conta as circunstâncias do caso, o que constitui a circunspecção; terceiro, contornar os obstáculos, o que constitui a cautela.

Quanto às partes subjetivas da virtude, consideram-se como espécies diversas da mesma. E deste modo as partes propriamente ditas da prudência são: a prudência pela qual nos dirigimos a nós mesmos e a pela qual o chefe dirige a multidão, diferentes entre si especificamente, como dissemos. Além disso, a prudência, pela qual é governada a multidão, divide-se em diversas espécies, conforme as diversas espécies de multidão. Assim, há uma multidão aplicada a uma atividade especial, como um exército, constituído para guerrear, e que é regido pela prudência militar. Outra multidão, porém, subsiste por toda a vida, como a de uma casa ou família, que é regida pela prudência econômica. E ainda, a multidão de uma cidade ou reino, de que são regras diretivas a virtude de reinar, própria do príncipe; e a política propriamente dita, peculiar aos súbditos. - Considerada, porém, em sentido lato, que inclui também a ciência especulativa, como dissemos, então partes da prudência são: a dialética, a retórica, a física, conforme os três modos de proceder da ciência. Dos quais um procede por demonstração, para produzir a ciência, o que constitui a física, compreendendo ela todas as ciências demonstrativas. O outro modo procede por meio de razões prováveis, conducente à opinião, o que é próprio da dialética. O terceiro modo procede por certas conjecturas para levar à suspeita ou a persuadir, de certa maneira, o que é próprio da retórica. - Podemos porém dizer que a prudência propriamente dita abrange essas três disciplinas; pois, raciocina, umas vezes, partindo de princípios necessários; outras, de razões prováveis e por vezes, ainda, de certas conjecturas.

Enfim, as partes potenciais de uma virtude se chamam virtudes adjuntas, ordenadas a certos atos ou matérias secundários e como privadas da potência perfeita da virtude principal. E então consideram-se partes da prudência: a eubulia, cujo objeto é o conselho; a sinese, que consiste em julgar o que se faz, em virtude de regras comuns; e a gnome, versando sobre o que devemos fazer, às vezes, apartando-nos da lei geral. Ao passo que a prudência versa sobre o ato principal, que é mandar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As diversas denominações das partes diferem conforme os gêneros diversos delas; ou conforme uma parte de uma mesma denominação inclui muitas partes de outra. Assim Túlio, na denominação de providência inclui a cautela e a circunspecção; e na de inteligência, a razão, a docilidade e a solércia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A econômica e a política não são aqui consideradas como ciências, mas como espécies da prudência. E quanto às outras três disciplinas, é fácil responder pelo que já ficou dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as virtudes enumeradas consideram-se partes da prudência, não no sentido geral delas, mas enquanto relacionadas à matéria da prudência.

RESPOSTA À QUARTA. – Mandar e usar com acerto são coisas correlatas; pois, à ordem da razão segue-se a obediência das potências inferiores, o que é próprio do uso.

RESPOSTA À QUINTA. – A solicitude está incluída na ideia de providência.

Questão 49: Das partes singulares e como integrantes da prudência.

Em seguida devemos tratar de cada uma das como que partes integrantes da prudência.

E, nesta questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a memória faz parte da prudência.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a memória não faz parte da prudência.

1. – Pois, a memória, como o prova o Filósofo, tem sua sede na parte sensitiva da alma. Ora, a prudência a tem na racional, como se vê em Aristóteles. Logo, a memória não faz parte da prudência.

2. Demais. – A prudência se adquire e aperfeiçoa pelo exercício. Ora, a memória existe em nós, de nascença. Logo, não faz parte da prudência.

3. Demais. – A memória tem por objeto o passado, ao passo que a prudência versa sobre as nossas ações futuras, objeto do conselho, como diz Aristóteles: Logo, a memória não faz parte da prudência.

Mas, *em contrário*, Túlio considera a memória como parte da prudência.

SOLUÇÃO. – A prudência versa sobre os atos que são contingentes, como dissemos. Ora, em relação a eles, o homem não pode dirigir-se pelo que é absoluta e necessariamente verdadeiro, mas, pelo que se dá na maior parte dos casos. Ora, os princípios devem ser proporcionados às conclusões e, de tais princípios, devemos tirar tais conclusões que lhes sejam proporcionadas, como diz Aristóteles. Ao passo que, necessariamente, pela experiência é que conhecemos o que é verdadeiro, de ordinário. Por isso o Filósofo diz que a virtude intelectual é gerada e desenvolvida pela experiência e pelo tempo. Ora, a experiência resulta da memória de casos repetidos. como está claro em Aristóteles. Por onde e consequentemente a prudência exige a memória de casos multiplicados. Por isso e convenientemente a memória é considerada parte da prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, a prudência aplica a ciência universal aos casos particulares, objeto dos sentidos. Por isso, muito do que pertence à parte sensitiva, por exemplo, a memória, a prudência o exige.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a prudência tem uma certa aptidão natural, mas recebe o seu complemento do exercício ou da graça; assim também, como diz Túlio, a memória não é aperfeiçoada pela natureza, mas também compreende muito da arte e da indústria. E há quatro condições para o homem aperfeiçoar a sua boa memória. A primeira é que aquilo de que quer lembrar-se assuma certas semelhanças convenientes, sem serem contudo, de todo em todo habituais. Pois. nós reparamos sobretudo no que é insólito, no que, por isso, o nosso espírito se detém mais veementemente, donde vem o nos lembrarmos melhor das coisas vistas na infância. Ora, temos necessidade de procurar tais semelhanças ou imagens, porque as ideias simples e espirituais se nos varrem mais facilmente do espírito, se não estiverem como ligadas a certas imagens corpóreas; porque o conhecimento humano é mais forte relativamente às coisas sensíveis sendo por isso, a potência memorativa considerada parte da sensitiva. - Em segundo lugar, é preciso consideremos ordenadamente aquilo que queremos conservar na memória, de modo a passar com facilidade de uma para outra lembrança. Por isso o Filósofo diz: Os tópicos às vezes nos ajudam a lembrança; e a causa está em passarmos facilmente de um para outro. - Terceiro, é preciso pôr cuidado em colocar o afeto nas coisas de que quer se lembrar; porque, quanto mais profundamente uma coisa se nos gravar na alma, tanto menos dela se apagará. Donde o dizer Túlio, que a solicitude conserva integras as figuras das causas. - Quarto, havemos de meditar

frequentemente naquilo de que queremos ter memória. Por isso, o Filósofo diz, que as meditações conservam a memória; porque, como ensina no mesmo lugar, o hábito é uma quase natureza. Por isso, o de que muitas vezes inteligimos, facilmente nos lembramos, passando quase por uma certa ordem natural, de um para outro desses objetos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Do passado devemos como que tirar argumento para o futuro. Por isso a memória do passado é necessária para aconselhar com acerto sobre o futuro.

Art. 2 - Se o intelecto faz parte da prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que o intelecto não faz parte da prudência.

1. – Pois, coisas que formam os termos opostos de uma divisão não podem fazer umas, partes das outras. Ora, o intelecto é considerado virtude intelectual, entrando na mesma divisão que a prudência. Logo, o intelecto não deve ser considerado parte da prudência.

2. Demais. – O intelecto é considerado um dos dons do Espírito Santo e corresponde à fé, como se estabeleceu. Ora, a prudência é virtude diversa da fé, segundo resulta do que foi dito. Logo, o intelecto não pertence à prudência.

3. Demais. – A prudência versa sobre os nossos atos particulares, como diz Aristóteles, Ora, o intelecto conhece o universal e o imaterial, conforme o mostra Aristóteles: Logo, o intelecto não faz parte da prudência.

Mas, *em contrário*, Túlio considera a inteligência parte da prudência; e Macróbio, o intelecto - o que dá no mesmo.

SOLUÇÃO. – Intelecto não é tomado aqui no sentido de potência intelectiva, mas enquanto implica uma estimação reta de um princípio extremo, considerado evidente, no mesmo sentido em que dizemos que inteligimos os princípios primeiros das demonstrações. Ora, toda dedução racional procede de certos princípios considerados como primeiros. Por onde, é necessário que todo processo da razão proceda de algum intelecto. Ora, sendo a prudência a aplicação da razão reta aos nossos atos, necessariamente todo processo da prudência há de derivar do intelecto. E por isso o intelecto é considerado parte da prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A prudência termina, por natureza, como numa certa conclusão, num ato particular, a que aplica o conhecimento universal, como do sobredito resulta. Ora, uma conclusão particular se deduz de uma proposição universal e de outra particular. Por onde, é forçoso que a prudência, por natureza, haja de proceder de um duplo intelecto. - Dos quais, um conhece o universal, e esse é o intelecto considerado virtude intelectual; pois, conhecemos naturalmente, não só os princípios universais especulativos, mas também os práticos, como - a ninguém devemos fazer mal, segundo resulta do que foi dito - Outro intelecto é o, como diz Aristóteles cognoscitivo do extremo, isto é, de um primeiro operável, particular e contingente, a saber, a proposição menor, que há de ser particular, no silogismo da prudência, como dissemos. Ora, este primeiro particular é um fim particular, segundo dissemos no mesmo lugar. Por onde, o intelecto, considerado parte da prudência, é uma avaliação reta de um fim particular.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O intelecto, considerado como dom do Espírito Santo, é uma certa vista penetrante das coisas divinas, como do sobredito resulta. Ora, é diferente o intelecto considerado parte da prudência, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A avaliação reta de um fim particular chama-se intelecto, quando se refere a um princípio; e senso, quando tem por objeto o particular. E tal é o que diz o Filósofo: Estas coisas isto é, as particulares não podemos apreendê-las senão pelo senso; ora, este é o intelecto. Mas não devemos entendê-lo, do sentido particular, pelo qual conhecemos os sensíveis próprios, mas do senso interno, pelo qual julgamos do particular.

Art. 3 - Se a docilidade deve ser considerada parte da prudência.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a docilidade não deve ser considerada parte da prudência.

1. – Pois, o que é exigido por todas as virtudes intelectuais não deve ser apropriado a nenhuma delas. Ora, a docilidade é necessária a qualquer virtude intelectual. Logo, não deve ser considerada parte da prudência.

2. Demais. – Aquilo que as virtudes humanas implicam existe em nós; pois, é pelo que existe em nós que somos louvados ou censurados. Ora, não está em nosso poder o sermos dóceis virtudes que certos têm por uma disposição natural. Logo, a docilidade não faz parte da prudência.

3. Demais. – A docilidade é própria do discípulo. Ora, a prudência, sendo preceptiva, parece ser própria, antes, dos mestres, também chamados preceptores. Logo, a docilidade não faz parte da prudência.

Mas, *em contrário*, Macróbio, seguindo a opinião de Plotino, considera a docilidade parte da prudência.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a prudência versa sobre os nossos atos particulares, E estes, de quase infinita diversidade, não podem todos ser suficientemente considerados por um só homem, nem em breve espaço de tempo, senão em tempo diuturno. Por onde, no atinente á prudência, sobretudo, o homem precisa ser ensinado por outrem; e principalmente, pelos velhos, que alcançaram compreensão exata sobre os fins das ações. Por isso, diz o Filósofo: Devemos atender, não menos que às demonstrações dos juízos e às opiniões indemonstráveis dos experimentados, dos mais velhos e dos prudentes; pois, por experiência. compreendem os princípios. Donde o dizer a Escritura: Não te estribes na tua prudência; e, noutro lugar: Acha-te na assembleia dos velhos sábios, isto é, dos anciãos, e aceita de coração a sabedoria deles. Ora, é próprio da docilidade tornar-nos prontos em receber o ensino. Por onde e convenientemente, a docilidade é considerada parte da prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a docilidade seja útil para qualquer virtude intelectual, contudo pertence principalmente à prudência, pela razão já dada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A docilidade, como o mais pertencente à prudência, como aptidão, certo, vem da natureza; mas, para a sua perfeição é muito coadjuvada pelo esforço humano. Pois, por este, o espírito do homem, solícita, frequente e reverentemente adere aos ensinamentos dos maiores, não os descuidando por preguiça, nem os desprezando por soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela prudência, ordenamos, não só aos outros, mas também a nós mesmos, como dissemos. Por isso também ela é própria dos súbditos, segundo foi dito; a prudência dos quais compreende a docilidade. Embora também os próprios superiores devam ser dóceis, quanto a certas cousas; pois, ninguém, naquilo que depende da prudência, basta-se a si mesmo, em tudo, como se disse.

Art. 4 - Se a solércia faz parte da prudência.

O quarto discute-se assim. – Parece que a solércia não faz parte da prudência.

1. – Pois, a solércia consiste em descobrirmos facilmente os meios, para a demonstração, como diz Aristóteles Ora, a prudência, versando sobre o contingente, não é, por natureza, demonstrativa. Logo, à prudência não pertence a solércia.

2. Demais. – A prudência pertence deliberar com acerto, como diz Aristóteles Ora, no deliberar com acerto não há lugar para a solércia, que é uma forma de sagacidade, isto é, uma acertada conjectura, desprovida de razão e veloz; ora, devemos deliberar demoradamente, segundo Aristóteles. Logo, a solércia não deve ser considerada parte da prudência.

3. Demais. – A solércia, como se disse, é uma acertada conjectura. Ora, usar de conjecturas é próprio dos retóricos. Logo, a solércia mais pertence à retórica que à prudência.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro: Solícito (sollicitus) significa, por assim dizer, solerte (solers) e pronto (citus). Ora, a solicitude é própria da prudência, como se disse. Logo, também, a solércia.

SOLUÇÃO. – A prudência consiste na reta apreciação do que devemos fazer. Ora, essa apreciação ou essa opinião reta a adquirimos na ordem prática, como na especulativa, de dois modos: ou por nós mesmos, ou aprendendo-a de outrem. Pois, assim como a docilidade consiste em formarmos uma opinião reta, recebendo-a de outrem; assim também a solércia, em procedermos de modo a chegarmos a uma apreciação reta, por nós mesmos.

De modo porém que a solércia seja considerada como sagacidade, da qual faz parte. Pois, a sagacidade consiste em conjecturarmos com acerto, sobre certas coisas; e a solércia, na fácil e pronta conjectura para a descoberta do meio, como diz Aristóteles. Contudo, aquele filósofo (Andronico), que considera a solércia parte da prudência a toma, em geral, pela sagacidade. Por 1580 diz: A solércia é um hábito consistente em descobrirmos prontamente o que convém.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A solércia versa sobre a descoberta do meio, não só nas demonstrações, mas também no agir. Por exemplo, quando, como no mesmo lugar diz o Filósofo, ao vermos certos se tornarem amigos, conjecturamos que o são por serem ambos inimigos de um terceiro. E deste modo, a solércia pertence à prudência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Filósofo dá uma verdadeira razão, para mostrar que a eubulia, que delibera com acerto, não é a sagacidade: o mérito desta consiste na consideração pronta sobre o de que se há mister; ora, podemos deliberar com acerto, embora prolongada ou tardamente. Nem por isso contudo, deixa a conjectura acertada de contribuir para o bom conselho. E às vezes é necessária, por exemplo, quando ocorre algo que devemos prontamente fazer. Por isso, e com razão, a solércia é considerada parte da prudência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a retórica raciocina sobre os atos que devemos praticar. Por onde, nada impede que um mesmo objeto pertença à retórica e à prudência. E contudo, a conjectura, no caso vertente, não é só aquela com que se ocupa o retor, mas também, a pela qual dizemos, que, em certos casos, o homem conjectura a verdade.

Art. 5 - Se a razão deve ser considerada parte da prudência.

O quinto discute-se assim. – Parece que a razão não pode ser considerada parte da prudência.

1. – Pois, o sujeito do acidente não é parte dele. Ora, a prudência não tem na razão o seu sujeito, como diz Aristóteles. Logo, a razão deve se considerada parte da prudência.

2. Demais. – O que é comum a muitas coisas não deve ser considerado parte de nenhuma delas em particular; ou, se o for, deve ser atribuído à que principalmente convém. Ora, a razão é necessária a todas as virtudes intelectuais e, principalmente, à sabedoria e à ciência, que se servem da razão demonstrativa. Logo, a razão não deve ser considerada parte da prudência.

3. Demais. – A razão não difere, essencialmente, como potência, do intelecto, como já se estabeleceu. Se, pois, o intelecto é considerado parte da prudência, será supérfluo acrescentar a razão.

Mas, *em contrário*, Macróbio, seguindo a opinião de Plotino, enumera a razão entre as partes da prudência.

SOLUÇÃO. – A função do prudente é aconselhar com acerto, como diz Aristóteles. Ora, o conselho é uma certa inquirição, que passa de umas para outras cousas. Ora, isto é função da razão. Por onde é necessário à prudência, que o homem raciocine com acerto. E como o que a prudência implica, para a sua perfeição, considera-se como parte integrante dela, daí resulta que a razão deve ser enumerada entre as partes da prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Razão não é tomada, no caso vertente, pela potência mesma racional, mas pelo bom uso dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A certeza da razão procede do intelecto; mas a necessidade, que a razão impõe, é por deficiência do intelecto. Pois, os seres, como Deus, e os anjos, dotados da potência intelectiva, em sua plenitude, não precisam da razão, mas compreendem a verdade por uma simples intuição. Ora, os atos particulares dirigidos pela prudência, afastam-se muito da condição dos inteligíveis; e tanto mais quanto menos certos ou determinados são. Pois o que pertence à arte, embora seja particular, é contudo mais determinado e certo; por isso, em muitos casos, a ela pertencentes, não há lugar para o conselho, por causa da certeza, como diz Aristóteles. Por onde, embora em certa, outras virtudes intelectuais, a razão seja mais certa que a prudência, contudo a prudência requer sobretudo que o homem seja capaz de raciocinar com acerto, para poder acertadamente aplicar os princípios universais aos casos particulares, que são vários e incertos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o intelecto e a razão não sejam potências diversas, contudo recebem a sua denominação de atos diversos. Assim, o nome de intelecto é derivado de penetrar intimamente a verdade; ao passo que o nome de razão provém da inquirição e do discurso. Por isso, tanto este como aquela se consideram partes da prudência, como do sobredito resulta.

Art. 6 - Se a providência deve ser considerada parte da prudência.

O sexto discute-se assim. – Parece que a providência não deve ser considerada parte da prudência.

1. – Pois, nada pode ser parte de si mesmo. Ora, parece que a providência é o mesmo que a prudência; porque, como diz Isidoro, chama-se prudente aquele que, por assim dizer, vê de longe; donde também derivou o nome de providência, como diz Boécio. Logo, a providência não é parte da prudência.

2. Demais. – A prudência é somente prática. Ora, a providência também pode ser especulativa; porque a vista, donde derivou o nome de providência, pertence mais à especulativa que à prática. Logo, a providência não é parte da prudência.

3. Demais. – O ato principal da prudência é mandar; e, o secundário, julgar e aconselhar. Ora, parece que nada disto está implicado propriamente em o nome de providência. Logo, a providência não é parte da prudência.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Túlio e de Macróbio, que consideram a providência parte da prudência, como do sobredito resulta.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a prudência, propriamente, versa sobre os meios; e é propriamente, por influência dela, que eles se ordenam devidamente, para o fim. E embora certas coisas, que estão sujeitas à divina providência, sejam necessárias, em vista do fim, contudo, só os atos contingentes, susceptíveis de serem praticados, e que o homem pode fazê-los, em vista de um fim, é que estão sujeitos à prudência humana. Quanto ao passado, também é regido por uma certa necessidade pois é impossível deixar de existir o já feito. Semelhantemente, também o presente, como tal, implica uma certa necessidade; pois necessariamente, Sócrates está sentado, desde que o está. Por onde e consequentemente, os futuros contingentes, enquanto o homem pode ordená-los para o fim da sua vida, pertencem à prudência. Ora, uma e outra coisa estão compreendidas no nome de providência; pois, a providência implica uma certa relação com algo de distante, a que deve ordenar-se, o que ocorre presentemente. Por onde, a providência é parte da prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sempre que muitas coisas são necessárias para uma terceira, uma delas há de, necessariamente, ser a principal, para a qual todas as outras se ordenam. Por isso, em qualquer todo, há necessariamente uma parte formal e predominante, da qual ele tira a sua unidade. E a esta luz, a providência é a principalíssima entre todas as partes da prudência; pois, em virtude dela, tudo o mais, exigido pela prudência, é necessário para um meio ordenar-se adequadamente ao fim. Por onde, o nome mesmo de prudência deriva da providência, como da sua parte mais principal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A especulação é relativa ao universal e ao necessário; o que, existindo em toda parte e sempre, não é, por natureza, afastado; embora seja afastado, para nós, por não acertarmos com o conhecimento deles. Por onde, a providência não se aplica, propriamente, à ordem especulativa, mas, só à prática.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ordenação reta para o fim, implicada em a natureza mesma da providência, importa na retidão do conselho, do juízo e do preceito, sem o que não pode existir a ordenação reta para o fim.

Art. 7 - Se a circunspecção pode ser parte da prudência.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a circunspecção não pode ser parte da prudência.

1. – Pois, a circunspecção parece consistir no exame do que nos circunda. Ora, tais coisas são infinitas e não podem ser abrangidas pela razão, fundamento da prudência. Logo, a circunspecção não pode ser considerada parte da prudência.

2. Demais. – Parece que as circunstâncias concernem, antes, às virtudes morais, do que à prudência. Ora, parece que a circunspecção não consiste senão em examinar as circunstâncias. Logo, a circunspecção parece pertencer, antes, às virtudes morais, que à prudência.

3. Demais. – Quem pode ver o que está longe pode, com maior razão, ver o que está perto. Ora, a providência dá ao homem o poder de ver o que está longe. Logo, também ela basta, para ver o que está perto. Portanto, não há necessidade de, além da providência, considerar a circunspecção parte da prudência.

Mas, *em contrário*, a referida autoridade de Macróbio.

SOLUÇÃO. – Da prudência é próprio, como dissemos, principalmente ordenar com acerto os meios para o fim. O que não se fará retamente, se o fim não for bom e não for também bom e conveniente o meio ordenado ao fim. Ora, a prudência versa como dissemos, sobre os atos particulares, em que concorrem muitas circunstâncias. Por isso, pode dar-se que um meio seja, em si mesmo considerado, bom e conveniente ao fim, que, contudo, por certas circunstâncias que nele concorrem, se torna mau ou não conducente ao fim. Assim, manifestar sinais de amor a alguém, é, em si mesmo, conveniente a atrair-lhe a alma a amar; mas essa manifestação não será conducente ao fim, se esse alguém estiver tomado do orgulho ou suspeitar adulação. Por isso, a circunspecção é necessária à prudência, para que o homem compare os meios, atendendo também às circunstâncias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora as circunstâncias sobrevenientes sejam infinitas, infinitas contudo não são as que rodeiam um ato; e são mesmo poucas as que mudam o juízo da razão, quando agimos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As circunstâncias pertencem, certo, à prudência, como à virtude que as determina; mas às virtudes morais, porque: pelas circunstâncias, aperfeiçoa-se a determinação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como à providência pertence examinar o que é, em si mesmo, conducente ao fim, assim a circunspecção examina se os meios são adaptados ao fim, de acordo com as circunstâncias. Ora, ambos esses exames encerram dificuldades especiais. Por isso ambos são considerados separadamente, como partes da prudência.

Art. 8 - Se a cautela deve ser considerada parte da prudência.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a cautela não deve ser considerada como parte da prudência.

1. – Pois, onde não pode haver mal não há necessidade de cautela. Ora, ninguém usa mal das virtudes, como diz Agostinho. Logo, a cautela não pertence à prudência, que é a dirigente das virtudes.

2. Demais. – A mesma virtude compete prever o bem e acautelar contra o mal, assim como é próprio da mesma arte dar a saúde e curar a doença. Ora, prever o bem pertence à providência. Logo, também acautelar contra o mal. Portanto, a cautela deve ser considerada parte da prudência, diferente da providência.

3. Demais. – Nenhum prudente se esforça por fazer o impossível. Ora, ninguém pode acautelar-se contra todos os males que podem suceder. Logo, a cautela não pertence à prudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Vede de que modo andais sobreaviso.

SOLUÇÃO. – A prudência versa sobre os atos contingentes. Ora, nestes, assim como a verdade pode ir mesclada-com o erro, assim também, o mal, com o bem, por causa da multiformidade de tais atos, nos quais, quase sempre ao bem se apresenta o obstáculo do mal, e o mal se manifesta sob as aparências de bem. Por onde, é necessária a cautela, à prudência, para praticarmos- o bem, e evitarmos o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nos atos morais é necessária a cautela, para nos acautelarmos. não contra os atos das virtudes, mas contra o que pode impedi-los.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Acautelarmo-nos contra males opostos é ato da mesma natureza que buscar o bem. Mas, é ato de outra natureza evitar certos obstáculos extrínsecos. Por isso, a cautela distingue-se da providência, embora ambas se incluam na mesma virtude da prudência.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Dos males ocorrentes e que devemos evitar, há certos que costumam acontecer, de ordinário; esses a razão pode determinar. E contra eles se aplica a cautela, de modo a os evitarmos totalmente, ou os tornarmos menos nocivos. Outros há, porém, que sucedem rara e casualmente, os quais, sendo infinitos, não podem ser determinados pela razão, nem o homem é capaz de se precaver contra eles. Embora, por aplicação da prudência, possa dispor-se contra todos os insultos da fortuna, de modo a ser menos lesado.

Questão 50: Das partes subjetivas da prudência.

Em seguida devemos tratar das partes subjetivas da prudência. E, como já tratamos da prudência, pela qual nos dirigimos a nós mesmos, resta agora dizer das espécies de prudência, pelas quais é governada a multidão.

Em relação a elas, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a arte de reinar deve ser considerada espécie da prudência.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a arte de reinar não deve ser considerada espécie de prudência.

1. – Pois, a arte de reinar se ordena a administrar a justiça, conforme Aristóteles, quando diz que o príncipe é o guarda da justiça. Logo, a arte de reinar pertence mais à justiça que à prudência.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, a realeza é uma das seis formas de governo. Ora, nenhuma espécie de prudência há própria às outras cinco, que são: a aristocracia; a república, também chamada democracia; a tirania; a oligarquia e a democracia. Logo, também não se deve atribuir à realeza uma prudência própria.

3. Demais. – Fazer leis não pertence só aos reis, mas também a outros chefes de governo; e ainda, ao povo, como está claro em Isidoro. Ora, o Filósofo considera como parte da prudência a arte de fazer leis. Logo, é inconveniente substituir a esta a arte de reinar.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo; a prudência é a virtude própria do príncipe. Logo, a arte de reinar deve constituir uma prudência particular.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, à prudência pertence dirigir e ordenar; por isso, onde se encontra uma razão especial de dirigir e ordenar os atos humanos, aí se manifesta também uma prudência de natureza especial, Ora, como é claro, naquele que deve dirigir, não somente a si mesmo, mas ainda a comunidade perfeita da cidade ou do reino, deve existir também uma razão especial e perfeita de governar. Pois, tanto mais um regime será perfeito quanto mais universal e maior extensão tiver, e quanto mais alto for o fim que atingir. Por onde, ao rei, a quem compete governar uma cidade ou um reino, convém uma prudência de natureza especial e perfeitíssima. E por isso a arte de reinar é considerada uma espécie de prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tudo o que é próprio às virtudes morais pertence à prudência, como dirigente; por isso, a razão reta da prudência é incluída da definição da virtude moral, como se disse Por isso também a execução da justiça, enquanto ordenada ao bem comum, e pertencente ao ofício de rei, precisa da direção da prudência. Por onde, essas duas virtudes, a prudência e a justiça, são soberanamente próprias do rei, conforme aquilo da Escritura. Reinará um rei que será sábio e obrará segundo a equidade e justiça na terra. Como porém dirigir pertence sobretudo ao rei e executar, aos súditos, por isso, a arte de reinar é considerada, antes, uma espécie de prudência: que é diretiva, que de justiça, que é executiva.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Entre as outras formas de governo a melhor, é a realeza, como diz Aristóteles, por isso, as espécies de prudência deviam tirar a sua denominação dela, sobretudo. Mas de modo que compreenda todas as outras formas de governo legítimas. Mas não as más, opostas à virtude e, por isso, não pertencentes à prudência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Filósofo dá o nome de prudência governativa, tirando-o do ato principal do rei, que é estabelecer as leis. O que, embora também convenha aos outros chefes, não lhes convém senão enquanto participam algo do modo de governar real.

Art. 2 - Se a política deve ser considerada parte da prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que a política não deve ser considerada parte da prudência.

1. – Pois, a arte de reinar é considerada parte da prudência política, como se disse Ora, a parte não deve entrar numa mesma divisão, em oposição com o todo. Logo, a política não deve ser considerada uma nova espécie de prudência.

2. Demais. – As espécies de hábitos distinguem-se pelos seus diversos objetos. Ora, as mesmas ações que o chefe ordena, o súdito deve executar. Logo, a política relativa aos súditos não deve ser considerada uma espécie de prudência, distinta da arte de reinar.

3. Demais. – Cada súdito é uma pessoa singular. Ora, toda pessoa singular pode dirigir-se suficientemente a si mesma, pela prudência geral. Logo, não há necessidade de uma espécie de prudência chamada política.

Mas, *em contrário*, o Filósofo: Quanto à prudência, que tem por objeto a ordem da cidade, há uma que é a arquitetônica, e se chama a prudência legislativa; outra tem o nome comum de política e versa sobre a obediência às leis.

SOLUÇÃO. – O escravo é dirigido pela ordem do senhor e o súdito, pela do príncipe; de modo diferente, porém, do pelo qual os seres irracionais e os inanimados são movidos pelos seus motores. Pois, os inanimados e os irracionais só agem dirigidos por outros seres; e não agem por si mesmos, por não terem o domínio sobre seus atos, pelo livre arbítrio. Por onde, a boa direção do governo deles depende, não deles, mas somente dos seus motores. Ao passo que os escravos ou quaisquer súditos são dirigidos por ordem de outros, mas de modo agirem por si mesmos, pelo livre arbítrio. Por isso é necessário tenham uma certa retidão de direção pela qual se dirijam a si mesmos a obedecer aos que mandam. E para isso é que serve a espécie de prudência chamada política.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, arte de reinar é a espécie mais perfeita de prudência. Por onde, a prudência dos súditos, por natureza inferior à prudência governativa, conserva a denominação geral, sendo chamada política. Assim como, em lógica, a um convertível, que não significa a essência, nós lhe atribuímos a denominação comum de próprio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Objetos de natureza diversa diversificam especificamente os hábitos, como do sobredito resulta. Ora, os mesmos atos a serem praticados o rei os considera, segundo uma razão mais universal do que aquela pela qual os considera o súdito, que deve obedecer; pois, a um só rei obedecem muitos, nos seus diversos empregos. Por isso, a arte de reinar está para a prudência política, de que agora tratamos, como arte arquitetônica para a que obra manualmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela prudência chamada geral, o homem se dirige a si mesmo em ordem ao seu próprio bem; pela política, porém, de que agora tratamos, em ordem ao bem comum.

Art. 3 - Se a econômica deve ser considerada espécie de prudência.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a econômica não deve ser considerada espécie de prudência.

1. – Pois, como diz o Filósofo, a prudência se ordena à perfeição de toda a vida moral. Ora, a econômica se ordena a um fim particular, que são as riquezas, segundo Aristóteles. Logo, a econômica não é espécie de prudência.

2. Demais. – Como se disse acima, a prudência só tem por objeto o bem. Ora, a econômica também pode dizer respeito ao mal; assim, muitos pecadores são providos no governo da família. Logo, a econômica não deve ser considerada espécie de prudência.

3. Demais. – Como num reino há chefe e súditos, assim também numa casa. Se pois, a econômica é uma espécie de prudência, como a política, deveríamos admitir também uma prudência paterna, como há uma própria da arte de reinar. Ora, esta não existe. Logo, também não se deve considerar a econômica como espécie de prudência.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que daquelas, isto é, das prudências que tem por objeto o governo da multidão, uma é a econômica; outra, a arte de legislar e, outra, a política.

SOLUÇÃO. – A natureza do objeto diversificada segundo o universal e o particular, ou segundo o todo e a parte, diversifica as artes e as virtudes; e, por essa diversidade, uma virtude é principal, em relação às outras. Ora, é manifesto que a família ocupa uma posição média entre a pessoa particular e a cidade ou o reino. Pois, como uma pessoa singular é parte da família, assim cada família o é da cidade ou do reino. Por onde, assim como a prudência, em sentido geral, que dirige as ações do particular, distingue-se da prudência política, assim, é necessário que a econômica se distinga de uma e outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As riquezas se relacionam com a econômica, não como fim último, mas como uns instrumentos, segundo Aristóteles. Pois, o fim último da econômica é a boa direção da vida, no seu conjunto, relativamente à sociedade doméstica. Ora, é a título de exemplo, que o Filósofo considera as riquezas como fim da econômica, fundado na tendência do maior número.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Em relação a certas particularidades necessárias, a uma família, certos pecadores podem proceder providamente; mas, não o podem, em relação à boa direção da vida, na sociedade doméstica, em seu conjunto. Ora, para isto, sobretudo é necessária a vida virtuosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pai de família tem uma certa semelhança com o governo real, como diz Aristóteles as não tem, como o rei, o poder de governar, na sua plenitude. Por isso não existe, em separado, uma espécie de prudência paterna, como o implica a arte de reinar.

Art. 4 - Se se deve considerar uma espécie de prudência de ordem militar.

O quarto discute-se assim. – Parece que a prudência militar não constitui uma espécie particular de prudência.

1. – Pois, a prudência se divide da arte, por oposição, como diz Aristóteles: Ora, a prudência militar é uma arte relativa às coisas da guerra como está claro no Filósofo. Logo, a militar não constitui espécie particular de prudência.

2. Demais. – Assim como a atividade militar está subordinada à política, assim também muitas outras atividades, como a dos mercadores, dos artistas e semelhantes. Ora, a cada atividade própria dos cidadãos não se atribui uma espécie particular de prudência. Logo, também não à atividade militar.

3. Demais. – Nas coisas da guerra serve de muito a fortaleza militar. Logo, a prudência militar pertence antes à fortaleza, que à prudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura. A guerra pela boa ordem se maneja, e a salvação achar-se-á onde há muitos conselhos. Ora, aconselhar pertence à prudência. Logo, nas coisas da guerra há sobretudo necessidade de uma espécie particular de prudência, chamada militar.

SOLUÇÃO. – O que fazemos por arte e pela razão há de ser conforme ao natural, instituído pela razão divina. Ora, a natureza tende para dois fins: primeiro, a ordenar cada ser, em si mesmo, à sua conservação; segundo, a resistir aos perigos extrínsecos que a ameaçam. E por isso, deu aos animais, não somente a potência concupiscível, que os leva ao que lhes é acomodado à conservação, mas também a irascível, pela qual resistem aos obstáculos. Por onde, na ordem racional é, não somente necessária uma prudência política, pela qual dispomos convenientemente o que pertence ao bem comum, mas também uma prudência militar, pela qual repelimos os ataques dos inimigos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pode ser uma arte a atividade militar, consistente em determinadas regras de acordo com as quais se usam certas coisas exteriores, como, armas e cavalos; mas, enquanto ordenada ao bem comum, tem antes, a natureza de prudência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A atividade militar se ordena à defesa do bem comum, na sua totalidade; ao passo que as demais atividades, de uma cidade, se ordenam a certas utilidades particulares.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A execução de um plano militar pertence à fortaleza; mas, a direção, sobretudo no atinente ao general do exército, pertence à prudência.

Questão 51: Das virtudes anexas a prudência.

Em seguida devemos tratar das virtudes anexas à prudência, que são como as partes potenciais dela.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a eubulia é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a eubulia não é uma virtude.

1. – Pois, segundo Agostinho, ninguém pode usar mal das virtudes. Ora, certos usam mal da eubulia, que nos faz deliberar com acerto, ou porque se aplicam a deliberar com astúcia para conseguirem fins maus; ou porque, mesmo para alcançarem fins bons, cometem certos pecados, como é o caso de quem furta para dar esmola. Logo, a eubulia não é uma virtude.

2. Demais. – A virtude é uma perfeição, diz Aristóteles. Ora, a eubulia implica a dúvida e a indagação; que supõem a imperfeição. Logo, a eubulia não é virtude.

3. Demais. – As virtudes são conexas entre si, como se estabeleceu. Ora, a eubulia não é conexa com as outras virtudes, pois, muitos pecadores são capazes de deliberar bem; e muitos justos são de conselho tardo. Logo, a eubulia não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, a eubulia é a retidão em bem deliberar, como diz o Filósofo. Ora, a razão reta aperfeiçoa a essência da virtude. Logo, a eubulia é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, é da essência da virtude humana tornar bom um ato humano. Ora, entre outros atos seus, é próprio do homem deliberar, porque isso implica uma certa indagação racional sobre as ações que deve praticar e que lhe constituem a vida; pois, a vida especulativa é superior ao homem, como diz Aristóteles. Ora, a eubulia implica em aconselhar bem: pois, chamase **EU**, isto é, bom, e **BULIA**, conselho, como quem diz, "bom aconselhar", ou antes, "boa conselheira". Por onde é claro que a eubulia é uma virtude humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não delibera com acerto quem delibera consigo buscar um mau fim ou empregar maus meios para alcançar um fim bom. Assim como também na ordem especulativa não raciocina com acerto quem conclui uma falsidade, ou conclui a verdade, da falsidade, por não empregar o termo médio conveniente. Por onde, ambas as hipóteses referidas contrariam a natureza da eubulia, no dizer do Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a virtude seja essencialmente uma perfeição, daí não se deduz, porém, necessariamente, que tudo o que é matéria de virtude implique perfeição. Pois, é preciso que tudo o que há no homem se aperfeiçoe pelas virtudes; não só o ato racional, entre os quais está o conselho, mas também as paixões do apetite sensitivo, que são ainda muito mais imperfeitas. Ou pode-se dizer, que a virtude humana é uma perfeição, própria do homem, que não pode compreender, com certeza, por simples intuição, a verdade das coisas; e sobretudo, quanto aos atos, que são contingentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nenhum pecador, como tal, tem eubulia. Pois, todo pecado se opõe à deliberação acertada, porque, para deliberar com acerto é necessário não só a descoberta ou a cogitação do que é oportuno para o fim, mas também outras circunstâncias, a saber, o tempo oportuno, para não sermos de conselho demasiado tardo ou demasiado rápido; e ainda o modo de deliberar, de maneira a sermos firmes no conselho; e ainda outras circunstâncias necessárias, como essa, que os pecadores, pecando, não levam em conta. Ao contrário, todo homem virtuoso delibera com acerto, no

concernente ao fim da virtude, embora não o faça em certos negócios particulares, como no comércio, nas coisas da guerra e semelhantes.

Art. 2 - Se a eubulia é uma virtude distinta da prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que a eubulia não é uma virtude distinta da prudência.

1. – Pois, como diz o Filósofo, e próprio do homem prudente deliberar com acerto. Ora, isto pertence à eubulia, como se disse. Logo, a eubulia não se distingue da prudência.

2. Demais. – Os atos humanos, aos quais se ordenam as virtudes humanas, especificam-se principalmente pelo fim, como resulta do sobredito. Ora, a eubulia e a prudência ordenam-se para o mesmo fim, conforme Aristóteles, não, certo, a um fim particular, mas ao fim comum de toda a vida humana. Logo, a eubulia não é uma virtude distinta da prudência.

3. Demais. – Na ordem especulativa, a mesma ciência que indaga também determina. Logo, por igual razão, na ordem operativa, o mesmo se dá com uma mesma virtude. Ora, indagar é próprio da eubulia; e determinar, da prudência. Logo, a eubulia não é uma virtude distinta da prudência.

Mas, *em contrário*, a prudência é preceptiva, como diz Aristóteles. Ora; tal não convém à eubulia. Logo, a eubulia é uma virtude diferente da prudência.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a virtude se ordena propriamente ao ato, que torna bom. Por onde, a diferença das virtudes depende necessariamente da dos atos; e sobretudo, quando a bondade dos atos não for da mesma natureza. Pois, se a bondade deles fosse da mesma natureza, então à mesma virtude seriam próprios diversos atos; assim, do mesmo objeto depende a bondade do amor, do desejo e da alegria, e por isso pertencem eles à mesma virtude da caridade. Ora, os atos da razão ordenada à prática são diversos; nem tem bondade da mesma natureza. Assim, não é ao mesmo título que um homem delibera com acerto, julga bem e acertadamente manda, pois, como é claro, essas atividades existem às vezes separadas. Ora, assim como o deliberar se ordena para o mandar, como para o mais principal, assim também, a eubulia, para a prudência, como para a virtude mais principal, sem a qual nem existiria virtude; assim como não existem as virtudes morais sem a prudência, nem as outras virtudes, sem a caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A prudência pertence deliberar com acerto, imperativamente; à eubulia, porém, elicitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diversos atos se ordenam, num certo grau, a um fim último, que é viver totalmente bem. Assim, o conselho precede; segue-se-lhe o juízo e vem, por último, a ordem, que se relaciona imediatamente com o fim último, ao passo que os outros dois atos, remotamente. Que, contudo, tem certos fins próximos, a saber: o conselho, descobrir o que deve ser feito; e o juízo, a certeza. Mas daqui se não segue não sejam a eubulia e a prudência virtudes diversas, mas, que a eubulia se ordena para a prudência como a virtude secundária, para a principal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também na ordem especulativa uma ciência racional é a dialética, ordenada à indagação inventiva e outra, a demonstrativa, que tem por fim determinar a verdade.

Art. 3 - Se a sínese é virtude.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a sínese não é virtude.

1. – Pois, as virtudes não são ínsitas em nós por natureza, como diz Aristóteles. Ora, a sínese certos a tem por natureza, como diz o mesmo. Logo, a sínese não é virtude.

2. Demais. – A sínese, diz Aristóteles, é apenas judicativa. Ora, os maus também podem exercer o juízo, só sem o preceito. Mas, como só os bons tem virtude, parece que a sínese não é virtude.

3. Demais. – Nunca há defeito numa ordem, senão porque há algum no juízo; ao menos quando se trata de um ato particular em que todo mau erra. Ora, se a sínese é considerada virtude que nos leva a julgar com retidão, parece não necessária outra virtude que nos faça mandar com acerto. Logo, a prudência será supérflua, o que é inadmissível. E portanto a sínese não é virtude.

Mas, *em contrário*. – O juízo é mais perfeito que o conselho. Ora, a eubulia, que nos leva a deliberar com acerto, é uma virtude. Logo, com maioria de razão, a sínese, que nós faz julgar acertadamente, é também virtude.

SOLUÇÃO. – A sínese implica um juízo reto, não, certamente na ordem especulativa, mas na dos atos particulares, sobre os quais também versa a prudência. Donde o chamarem-se certos, por causa da sínese, üUVEtO1, em grego, isto é, sensatos, ou EUcrÚVE'tOt, isto é, homens de bom senso; assim como, ao contrário os que carecem dessa virtude chamam-se à:jÚVE'tOt, insensatos. Ora, a diferença de atos que se não reduzem à mesma causa, necessariamente acarreta a diversidade das virtudes. Mas como é manifesto, a bondade do conselho e a do juízo não se reduzem à mesma causa: pois, muitos são capazes de bom conselho, que não tem contudo o bom senso para julgarem com retidão. Assim como também, na ordem especulativa, certos são bons investigadores, por terem a razão pronta em discorrer pelos termos médios diversos, o que neles provém da disposição da virtude imaginativa, capaz de formar facilmente fantasmas diversos. E contudo esses tais não são às vezes de bom juízo, por defeito do intelecto, proveniente sobretudo da má disposição do senso comum incapaz de julgar com acerto. Por onde e necessária, além de eubulia, há uma outra virtude capaz de julgar acertadamente. E essa se chama sínese.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O juízo reto consiste em a potência cognoscitiva aprender o objeto tal qual ele é; o que provém da disposição reta da potência apreensiva. Assim como num espelho bem disposto se imprimem as formas dos corpos tais quais sâo; se porém for mal disposto, nele aparecerão imagens tortas e mal feitas. Ora, o ser a potência cognoscitiva bem disposta para receber o objeto tal como ele é depende, certo, radicalmente, da natureza; mas, ela se aperfeiçoa pelo exercício ou pelo dom da graça. E isto de dois modos. De um, diretamente, no concernente à potência cognoscitiva mesma, por não estar imbuída de maus conceitos, mas de verdadeiros e retos; o que resulta da sínese, enquanto virtude especial. De outro modo, indiretamente, pela boa disposição da virtude apetitiva, que leva o homem a julgar com acerto dos objetos apetecíveis. E assim, julgar acertadamente da virtude resulta do hábito das virtudes morais, mas em relação aos fins. A sínese, porém, versa sobretudo sobre os meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os maus podem, sem dúvida, julgar com acerto, em universal; mas em se tratando de um ato particular sempre julgam mal, como estabelecemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Acontece às vezes o diferirmos o que foi acertadamente julgado, ou o fazermos negligente ou desordenadamente. Por onde; além da virtude que julga bem, é necessária uma virtude final principal, capaz de mandar com acerto, que é a prudência.

Art. 4 - Se a gnome é uma virtude especial, distinta da sínese.

O quarto discute-se assim. – Parece que a gnome não é uma virtude especial distinta da sínese.

1. – Pois pela sínese dizemos que alguém julga com acerto. Ora, ninguém pode ser considerado capaz de julgar com acerto se não for capaz de o fazer, em todas as ocasiões. Logo, a sínese nos faz julgar bem tudo. Portanto, nenhuma outra virtude há, para nos fazer julgar bem, chamada gnome.

2. Demais. – O juízo é um meio termo entre o conselho e o preceito. Ora, só há uma virtude que nos leva a deliberar com acerto, e é a eubulia; e uma só que nos faz mandar acertadamente, e é a prudência. Logo, há também só uma que nos faz julgar bem, e é a sínese.

3. Demais. – O que se dá raramente e escapa às leis comuns, parece casual; e disso não se pode dar razão, como diz Aristóteles. Ora, todas as virtudes intelectuais pertencem à razão reta. Logo, não há nenhuma virtude intelectual própria do que se dá acidentalmente.

Mas, *em contrário*, o Filósofo prova que a gnome é uma virtude especial.

SOLUÇÃO. – Os hábitos cognoscitivos distinguem-se pelos princípios mais altos. ou mais inferiores; assim, a sabedoria, na ordem especulativa, considera princípios mais altos que a ciência e por aí desta se distingue. E o mesmo se deve dar na ordem ativa. Ora, como é manifesto, o que escapa à ordem do princípio ou da causa inferior, reduzse, às vezes, à ordem do princípio mais alto. Assim, os partos monstruosos dos animais escapam à ordem da virtude ativa do sémen; contudo, entram na ordem de um princípio mais alto, a saber, o corpo celeste ou, ulteriormente, a Providência divina. Por onde, quem levasse em conta a virtude ativa do sémen não poderia fazer um juízo certo desses monstros; dos quais contudo pode julgar, levando em consideração a divina Providência. Ora, acontece às vezes que devemos praticar um ato fora das regras comuns das ações; por exemplo, quando não devemos restituir um depósito ao que ataca a pátria própria, ou pratica ato semelhante. Por onde, devemos julgar de tais casos de acordo com certos princípios mais altos do que as regras comuns; segundo as quais julga a sínese. E esses princípios mais altos exigem uma virtude judicativa mais alta, chamada gnome, que implica uma certa perspicácia de juízo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A sínese julga verdadeiramente de tudo o que se faz, de acordo com as regras comuns. Ora, devemos julgar ainda de certas outras coisas, fora dessas regras, como já ficou dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O juízo deve fundarse nos princípios próprios daquilo que devemos julgar; ao passo que a indagação se opera também de acordo com os princípios comuns. Por onde também na ordem especulativa, a dialética, que é inquisitiva, parte dos princípios comuns; ao passo que a ciência demonstrativa, que julga, procede de princípios próprios. Por isso, a eubulia, a que pertence a indagação do conselho, é uma só, para tudo; não porém a sínese, que é judicativa. - O preceito, porém, visa, em todas as coisas, a noção una do bem; por isso a prudência é uma só.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tudo o que pode acontecer fora do curso comum das coisas só pertence considerá-lo à Providência divina. Mas entre os homens, o que for mais perspicaz poderá, com a razão,

julgar maior número desses casos. E para isso é que serve a gnome, que implica uma certa perspicácia do juízo.

Questão 52: Do dom do conselho.

Em seguida devemos tratar do dom do conselho, que corresponde à prudência.

E sobre este assunto discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o conselho deve ser contado entre os dons do Espírito Santo.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o conselho não deve ser contado entre os dons do Espírito Santo.

1. – Pois, os dons do Espírito Santo são conferidos como auxílios para a virtude, como está claro em Gregório. Ora, no concernente ao conselho, o homem encontra a sua perfeição suficiente pela virtude da prudência ou também da eubulia, como resulta do que já foi dito. Logo, o conselho não deve ser contado entre os dons do Espírito Santo.

2. Demais. – Parece que a diferença entre os sete dons do Espírito Santo e a graça gratuita está em não ser esta dada a todos, mas distribuída a diversos; ao passo que os dons do Espírito Santo são dados a todos os que o tem. Ora, o conselho parece ser daquelas coisas especialmente dadas a certos pelo Espírito Santo, conforme aquilo da Escritura. Aqui vedes a Simão, vosso irmão; ele é homem de conselho. Logo, o conselho deve ser contado antes entre as graças gratuitas, do que entre os sete dons do Espírito Santo.

3. Demais. – A Escritura diz. Todos os que são levados pelo Espírito de Deus, estes tais são filhos de Deus. Ora, os que são levados por outrem não precisam de conselho. E como os dons do Espírito Santo cabem sobretudo aos filhos de Deus, que receberam o Espírito de. adopção de filhos, parece que o conselho deve ser contado entre os dons do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Descansará sobre ele o Espírito de conselho e de fortaleza.

SOLUÇÃO. – Os dons do Espírito Santo como já dissemos são certas disposições, pelas quais a alma se torna apta a ser facilmente levada por ele. Ora, Deus move cada ser ao modo de cada um; assim, move a criatura corpórea, no tempo e no espaço; a espiritual, no tempo, mas não no espaço, como diz Agostinho. Mas, é próprio a criatura racional mover-se a um ato por meio da indagação da razão; e a essa indagação se chama conselho. Por onde, o Espírito Santo move, por meio do conselho, a criatura racional. E, por isso o conselho é contado entre os dons do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A prudência ou cubulia, quer adquirida, quer infusa, dirigem o homem, na sua deliberação racional, nos limites daquilo que a razão pode compreender; por isso o homem, pela prudência ou pela eubulia, torna-se capaz de bom conselho, para si ou para outrem. Mas, como não é capaz a razão humana de compreender o particular e as contingências que podem ocorrer, resulta que os pensamentos dos mortais são tímidos e incertas as nossas providências, como diz a Escritura. Por isso o homem precisa, nas suas deliberações, de ser dirigido por Deus, que tudo compreende. O que se faz pelo dom do conselho, pelo qual o homem se dirige, sendo a sua deliberação como inspirada por Deus. Assim como também, nas coisas humanas, os que não são capazes de deliberar por si mesmos, buscam o conselho dos mais sábios.

RESPOSTA À SEGUNDA. –– A graça gratuita pode tornar alguém de tão bom conselho de modo a dar conselho aos outros. Mas é comum a todos os santos o serem aconselhados por Deus sobre o que lhes é necessário fazer para se salvarem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os filhos de Deus são levados pelo Espírito Santo, de conformidade com a natureza deles, salvo o livre arbítrio, que é faculdade da vontade e da razão. E assim, enquanto a razão é instruída pelo Espírito Santo sobre o que deve ser feito, é próprio dos filhos de Deus o dom do conselho.

Art. 2 - Se o dom do conselho corresponde convenientemente à virtude da prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que o dom do conselho não corresponde convenientemente à virtude da prudência.

1. – Pois, o inferior atinge, pela sua parte suprema, o superior, como está claro em Dionísio; assim, o intelecto tem-no o homem de comum com o anjo. Ora, a virtude cardeal é inferior ao dom, como se estabeleceu sendo pois o conselho o ato primeiro e ínfimo da prudência; mandar, o seu ato supremo e julgar, o médio, parece que o dom correspondente à prudência não é o conselho, mas antes, o juízo ou o preceito.

2. Demais. – Cada dom presta auxilio suficiente a cada uma das virtudes; porque, quanto mais superior for uma coisa tanto mais se manifesta una, como o prova o livro De causis. Ora, à prudência presta auxílio o dom da ciência, que não só é especulativa, mas também prática como já se estabeleceu. Logo, o dom do conselho não corresponde à virtude da prudência.

3. Demais. – À prudência pertence propriamente dirigir, como já ficou provado. Ora, ao dom do conselho pertence fazer com que o homem seja dirigido por Deus, conforme se disse. Logo, o dom do conselho não pertence à virtude da prudência.

Mas, *em contrário*, o dom do conselho tem por objeto os meios a serem postos em prática, em vista do fim. Ora, também eles são objeto da prudência. Logo, a prudência e o dom do conselho são entre si correlatos.

SOLUÇÃO. – O princípio motivo inferior é auxiliado e aperfeiçoado sobretudo por ser movido pelo princípio motivo superior; assim o corpo, por ser movido pelo espírito. Ora, é manifesto que a retidão da razão humana está para a razão divina, como o princípio motivo inferior, para o superior; pois, a razão eterna é a regra suprema de toda retidão humana. Por onde, a prudência, que implica a retidão racional, aperfeiçoa-se sobretudo e é auxiliada por ser regulada e movida pelo Espírito Santo. O que pertence ao dom do conselho, como se disse. Por isso, o dom do conselho corresponde à prudência, como a que ajuda e aperfeiçoa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Julgar e mandar não são próprios do movido, mas do motor. E como, no concernente aos dons do Espírito Santo, a mente humana não se comporta como motora mas antes, como movida, conforme já dissemos, resulta não ser apropriada a denominação de preceito ou de juízo ao dom correspondente à prudência; mas, a de conselho, que pode significar a moção da mente aconselhada, por alguém, que aconselhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O dom da ciência não corresponde diretamente à prudência, porque também a ciência pode ser especulativa; mas a ajuda, como que extensivamente. Ao passo que o dom do conselho corresponde diretamente ao da prudência, por ter o mesmo objeto que ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O motor movido, por ser movido, move. Por onde, a inteligência humana, por isso mesmo que é dirigida pelo Espírito Santo, torna-se capaz de dirigir a si mesma e aos outros.

Art. 3 - Se o dom do conselho permanece na pátria.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o dom do conselho não permanece na pátria.

1. – Pois, o conselho se aplica aos meios que devemos empregar em vista de um fim. Ora, na pátria nada devemos fazer em vista de um fim, pois, então, estamos de posse do nosso fim último. Logo, na pátria não há o dom do conselho.

2. Demais. – O conselho implica a dúvida, pois é ridículo buscarmos conselho sobre o que é manifesto, como está claro no Filósofo. Ora, na pátria desaparece toda dúvida. Logo, na pátria não haverá conselho.

3. Demais. – Na pátria, os santos se assemelharão a Deus o mais possível, conforme aquilo da Escritura: Quando ele aparecer seremos semelhantes a ele. Ora, a Deus não cabe o conselho, segundo o Apóstolo. Quem foi o seu conselheiro? Logo, também aos santos, na pátria, não cabe o dom do conselho.

Mas, *em contrário*, Gregório. Quando a culpa ou a fidelidade de cada nação for levada ao conselho da corte suprema, veremos se o seu anjo da guarda foi ou não vitorioso na luta.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, pelos dons do Espírito Santo é a criatura racional movida por Deus. Ora, sobre a moção da mente humana por Deus, duas coisas podemos considerar: Primeiro, que uma é a disposição de um móvel enquanto movido, e outra, quando no termo do movimento. Assim, quando o motor é só o princípio do movimento, cessando este, cessa a ação do motor sobre o móvel, que já chegou ao termo. Do mesmo modo, uma casa, quando já edificada, não continua a sê-lo pelo construtor. Mas quando o motor não só é a causa do movimento, mas também a da forma mesma para a qual este tende, então não cessa a ação do motor, mesmo depois de ter o móvel alcançado a sua forma. Assim, o sol ilumina o ar, mesmo depois deste esta iluminado. Ora, deste modo, Deus causa em nós a virtude e o conhecimento; não somente quando o temos pela primeira vez, mas enquanto nele reservaremos. E assim, Deus causa nos bem aventurados o conhecimento do que devem fazer; não como se fossem ignorantes, mas quase continuando neles o conhecimento disso.

Certas coisas há contudo, que nem os bem aventurados, nem os anjos nem os homens conhecem, por não serem da essência da felicidade, mas, pertencerem ao governo das coisas, exercido pela divina Providência. E quanto a elas, devemos ainda considerar que de um modo é movida a mente dos bem aventurados e, de outro, a dos que estão na via. Pois, a destes move-a Deus, quanto ao que devem fazer, acalmando-lhes a ansiedade da dúvida, que lhes precede as decisões. Ao passo que, na mente dos bem aventurados, há simples nesciência daquilo que não conhecem, da qual também on anjos são purificados, conforme Dionísio. Por onde, não há neles uma indagação precedente, acompanhada de dúvida, mas a simples conversão para Deus. E isto é consultar a Deus, como diz Agostinho: os anjos consultam a Deus sobre as coisas interiores. Por isso, à instrução que, sobre elas recebem de Deus se chama conselho.

E deste modo, os bem aventurados tem o dom do conselho, enquanto Deus continua neles o conhecimento daquilo que sabem; e enquanto são iluminados sobre o que devem fazer e que ignoram.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Mesmo nos bem aventurados há certos atos ordenados ao fim. Ou como que procedentes da consecução do fim, como o louvarem a Deus; ou pelos quais conduzem outros ao fim, que já conseguiram como, os ministérios dos anjos e as orações dos santos. E neste ponto há neles lugar para o dom do conselho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A dúvida é própria do conselho, no estado da vida presente; não o é, porém, do conselho existente na pátria. Assim como também às virtudes cardeais não são absolutamente próprios os mesmos atos, na pátria e na via.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O conselho não existe em Deus como no recipiente, mas como em quem dá. Ora, deste modo os santos se assemelham a Deus, na pátria, como quem recebe se conforma com quem dá.

Art. 4 - Se a quinta bem aventurança, que é sobre a misericórdia, corresponde ao dom do conselho.

O quarto discute-se assim. – Parece que a quinta bem aventurança, que é sobre a misericórdia, não corresponde ao dom do conselho.

1. – Pois, todas as bem aventuranças são atos de virtude, como se estabeleceu. Ora, pelo conselho é que nos dirigimos na prática desses atos. Logo, o conselho não corresponde, antes, à quinta bem aventurança, que a qualquer outra.

2. Demais. – Os preceitos se estabelecem para o que é de necessidade para a salvação; e o conselho, para o que não o é. Ora, a misericórdia é de necessidade para a salvação, conforme aquilo da Escritura: Juízo sem misericórdia aquele que não usou de misericórdia; ao passo que a pobreza, não o é mais pertence à perfeição da vida, como está claro no Evangelho. Logo, ao dom do conselho corresponde, antes, a bem aventurança relativa à pobreza, que a relativa à misericórdia.

3. Demais. – Os frutos resultam das bem aventuranças, pois, implicam uma certa deleitação espiritual, proveniente dos atos perfeitos de virtude. Ora, entre os frutos, não há nenhum correspondente ao dom do conselho, como está claro no Apóstolo. Logo, também a bem aventurança relativa a misericórdia não corresponde ao dom do conselho.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: O conselho é próprio dos misericordiosos; porque o único meio de escaparmos a tão grandes males é perdoar e dar aos outros.

SOLUÇÃO. – O conselho se aplica propriamente ao que é útil para um fim. Por onde, o que é por excelência útil ao fim deve sobretudo corresponder ao dom do conselho, conforme aquilo da Escritura. A piedade para tudo é útil. Por onde e especialmente, ao dom do conselho corresponde a bem aventurança da misericórdia; não pela produzir elicitamente, mas pela dirigir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o conselho dirija todos os atos de virtude, especialmente contudo, dirige as obras de misericórdia, pela razão já exposta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O conselho, enquanto dom do Espírito Santo, dirige-nos em todos os atos ordenados ao fim da vida eterna, quer sejam necessários à salvação, quer não. E contudo nem toda obra de misericórdia é necessária para a salvação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fruto implica algo de final. Ora, o fim da ordem prática, não é o conhecimento, mas a ação. Por isso, não há nenhum fruto próprio do conhecimento prático; mas o fruto se prende à operação mesma, dirigida pelo conhecimento prático. E entre as coisas relativas à operação está a bondade e a benignidade, que corresponde à misericórdia.

Questão 53: Da imprudência.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à prudência. Pois, como diz Agostinho a todas as virtudes não só há vícios que lhes são manifestamente contrários, assim, à prudência a temeridade; mas também certos que lhe são vizinhos, que lhe tomam falsamente a aparência, assim, ainda à prudência, a astúcia. Por onde, devemos, primeiro, tratar dos vícios manifestamente contrários à prudência, vícios esses provenientes da falta de prudência ou das condições que ela exige. Segundo, dos vícios que tem alguma falsa semelhança com a prudência, os quais procedem do abuso do que é próprio da prudência.

Ora, como a solicitude pertence à prudência, sobre o primeiro ponto devemos tratar de duas questões. Primeiro, da imprudência. Segundo, da negligência, oposta à solicitude.

E na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 - Se a imprudência é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a imprudência não é pecado.

1. – Pois, todo pecado é voluntário, como diz Agostinho. Ora, nada há de voluntário na imprudência, porque ninguém quer ser imprudente. Logo, a imprudência não é pecado.

2. Demais. – Nenhum pecado, a não ser o original, nasce com o homem. Ora, com ele nasce a imprudência; e por isso os jovens são imprudentes. Mas não é o pecado original, oposto á justiça original. Logo, a imprudência não é pecado.

3. Demais. – Todo pecado se elimina pela penitência. Ora, a imprudência não fica eliminada pela penitência. Logo, não é pecado.

Mas, *em contrário*. – O tesouro espiritual, da graça não o perdemos senão pelo pecado. Ora, nós o perdemos pela imprudência, conforme aquilo da Escritura. Na casa do justo há um tesouro apetecível e há azeite; mas, o homem imprudente dissipará tudo. Logo, a imprudência é pecado.

SOLUÇÃO. – A imprudência pode ser considerada à dupla luz: o modo de privação e de contrariedade. Negativamente, não é empregada em sentido próprio; pois, o sentido negativo implica só a falta da prudência, cuja falta pode ser sem pecado. - Ora, dizemos que há imprudência em sentido privativo, quando não se tem a prudência que naturalmente se devia ter. E neste sentido ela é pecado, em razão da negligência, causa de não ter se esforçado por adquirir a prudência. - A modo de contrariedade, imprudência significa agir de modo contrário aquele pelo qual age a prudência. Por exemplo, se a razão reta da prudência age aconselhando, e o imprudente despreza o conselho; e assim, no mais que devemos observar, num ato ele prudência. E deste modo a imprudência é pecado, relativamente à natureza própria da prudência. Pois, não é possível agirmos contra a prudência, senão afastando-nos das regras que a tornam reta, por essência. Por onde, se tal se der por desprezarmos os preceitos divinos, cometeremos pecado mortal. Assim, quem, como desprezando e repudiando os ensinamentos divinos, agisse com precipitação. Se porém agisse contrariamente a eles, sem desprezo e sem detrimento do necessário á salvação, cometeria pecado venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A deformidade da imprudência ninguém quer; mas o temerário, que quer agir com precipitação, quer o ato da imprudência. Donde o dizer o Filósofo, que quem peca voluntariamente contra a prudência é menos escusável.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção se funda na imprudência considerada negativamente. Devemos porém saber, que a falta de prudência e de qualquer virtude está incluída na falta da justiça original, que aperfeiçoava a alma totalmente. E assim sendo, todas essas faltas de virtude podem reduzir-se ao pecado original.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela penitência readquirimos a prudência infusa; e assim cessa a falta dessa prudência. Não readquirimos porém o hábito da prudência adquirida; mas fica eliminado o ato contrário, e nisso propriamente consiste o pecado da imprudência.

Art. 2 - Se a imprudência é pecado especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a imprudência não é um pecado especial.

1. – Pois, todo aquele que peca age contra a razão reta, que é a prudência. Ora, a imprudência consiste em agirmos contra a prudência, como se disse. Logo, a imprudência não é um pecado especial.

2. Demais. – A prudência tem mais que a ciência, afinidade com os atos morais. Ora, a ignorância, oposta à ciência, é contada entre as causas gerais do pecado. Logo, com maior razão a imprudência.

3. Demais. – Os pecados provêm de se perverterem as circunstâncias das virtudes; donde o dizer Dionísio que o mal nasce de deficiências particulares. Ora, a prudência requer muitos elementos, como a razão, o intelecto, a docilidade, e outros supra referido. Logo, muitas são as espécies de imprudência, e portanto, não pode ela ser um pecado especial.

Mas, *em contrário*. – A imprudência é contrária à prudência, como se disse. Ora, a prudência é uma virtude especial. Logo, também a imprudência é um vício especial.

SOLUÇÃO. – Um vício ou pecado pode ser considerado à dupla luz: absolutamente, como o que é geral, em relação a todos os pecados; e como geral, em relação a certos vícios, que lhe constituem as espécies.

Ora, no primeiro sentido, um vício pode ser considerado geral, de dois modos, - Primeiro, essencialmente, por predicar-se de todos os pecados. E deste modo, a imprudência não é um pecado geral, como também não é a prudência uma virtude geral, por versar sobre atos especiais, a saber, os atos mesmo da razão. - De outro modo, por participação. E deste modo a imprudência é um pecado geral. Pois, assim como a prudência é, na qualidade de diretiva das virtudes, participada, de certa maneira, por todas elas, assim, a imprudência por todos os vícios e pecados. Porquanto nenhum pecado pode existir senão pela deficiência de algum ato da razão dirigente; o que resulta da imprudência. Se porém, considerarmos o pecado em geral, não absolutamente, mas num determinado gênero, enquanto contendo em si muitas espécies, então a imprudência é um pecado geral. Pois em si contêm diversas espécies, de três modos. - Primeiro, por oposição às diversas partes subjetivas da prudência. Pois, assim como a prudência se divide em monástica, que governa o particular, e nas outras espécies, que governam a multidão, como já estabelecemos assim também a imprudência. - De outro modo, relativamente às como partes potenciais da prudência, que são virtudes anexas; e se fundam nos diversos atos da razão. E deste modo, a falta de conselho, sobre o que versa a eubulia, gera a precipitação ou temeridade, espécies de imprudência. Em seguida, a falta de juízo, sobre o que versa a sínese e a gnome, gera a inconsideração; enfim, a ordem mesma, que constitui o ato próprio da prudência, gera a inconsistência e negligência. - De terceiro modo, as diversas espécies de imprudência podem ser consideradas por oposição aos elementos que a prudência requer, que lhe constituem como as partes integrantes. Mas, todos estes ordenando-se a dirigir os três referidos atos da razão, daí resulta

que todas as deficiências opostas se reduzem às quatro partes referidas. Assim, a falta de cautela e circunspecção se inclui na inconsideração. E por precipitação é que claudicamos na docilidade, na memória ou na razão. E por fim, a improvidência e a falta de inteligência e de solércia procedem da negligência e da inconstância.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede, quanto à generalidade fundada na participação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sendo a ciência mais afastada da ordem moral, que a prudência, conforme a natureza própria de uma e de outra, daí resulta que a ignorância não tem, em si mesma, natureza de pecado mortal, mas só em razão da negligência precedente ou do efeito subsequente. E por isso está posta entre as causas gerais de pecado. Mas a imprudência implica, por natureza, um vício moral. E por isso pode, com mais razão, ser chamada pecado especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando a perversão das diversas circunstâncias tem o mesmo motivo, não diversifica a espécie do pecado. Assim, é a mesma espécie de pecado tomarmos o que não é nosso, onde e quando não devemos. Mas se houvesse motivos diversos, então haveria pecados de naturezas diversas. Assim, quem tomasse o que não devia, de modo a ultrajar um lugar santo, cometeria o pecado da espécie do sacrilégio. E quem tomasse o que não devia, só pelo apetite de ter o supérfluo, cometeria um pecado de simples avareza. Por onde, as deficiências nos elementos que a prudência requer não diversificam as espécies de pecado, senão enquanto se ordenam a atos diversos da razão, como se disse.

Art. 3 - Se a precipitação é pecado compreendido na imprudência.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a precipitação não é pecado compreendido na imprudência.

1. – Pois, a imprudência se opõe à virtude da prudência. Ora, a precipitação se opõe ao dom do conselho, porquanto, como, diz Gregório dom do conselho é dado contra a precipitação. Logo, esta não é pecado compreendido na imprudência.

2. Demais. – Parece que a precipitação pertence à temeridade. Ora, esta implica a presunção, que pertence à soberba. Logo, a precipitação não é um vício compreendido na imprudência.

3. Demais. – Parece que a precipitação implica uma certa e desordenada pressa. Ora, em nossa deliberação pode haver pecado, não somente por sermos apressados, mas também por sermos demasiado lentos, de modo a perdermos a oportunidade de agir; e ainda, pelas outras circunstâncias desordenadas, como diz Aristóteles. Logo, não devemos considerar a precipitação como um pecado compreendido na imprudência, mais que a lentidão ou a qualquer outra falta como essas que implicam um conselho desordenado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O caminho dos ímpios é tenebroso: eles não sabem aonde vão cair. Ora, os caminhos tenebrosos dos ímpios são efeito da imprudência. Logo, atirar-se ou precipitar-se é próprio da imprudência.

SOLUÇÃO. – A palavra precipitação, relativamente aos atos da alma, é empregada metaforicamente, por semelhança com o movimento corpóreo. Pois, dizemos que é precipitado, conforme o movimento corporal, um corpo que cai de uma posição superior para a ínfima, impelido por um certo ímpeto do próprio movimento ou de outro corpo propulsor, sem descer passando ordenadamente por graus. Ora, o que há de sumo na alma é a razão mesma. E o que há de Ínfimo nela é a operação exercitada pelo

corpo. E os graus médios pelos quais importa que desça ordenadamente são a memória das coisas passadas, a inteligência das presentes, a solércia no considerar os acontecimentos futuros, o raciocínio, que compara uma coisa com outra, a docilidade, pela qual aquiescemos às opiniões dos superiores; por cujos graus descemos ordenadamente, deliberando com acerto. Haverá, pois, precipitação quando somos levados a agir pelo ímpeto da vontade ou da paixão, saltando os referidos graus. Ora, a desordenação do conselho, implicando a imprudência, é manifesto que o vício da precipitação está compreendido na imprudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A retidão do conselho pertence ao dom do conselho e à virtude da prudência, embora diversamente, como dissemos. Por onde, a precipitação contraria a uma e ao outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Considera-se feito temerariamente o que não é regulado pela razão. O que pode dar-se de dois modos. De um modo, por ímpeto da vontade ou da paixão. De outro, por desprezo da regra dirigente; e isto é o que propriamente implica a temeridade. Por isso, esse desprezo é considerado como tendo a sua raiz na soberba, que evita submeter-se a uma regra alheia. Ora, a precipitação tem lugar dos dois referidos modos. Por onde, a temeridade está compreendida na precipitação, embora esta diga respeito, sobretudo ao primeiro modo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na indagação do conselho devemos levar em conta muitas circunstâncias particulares; por onde, diz o Filósofo: É necessário deliberar com lentidão. Por isso, a precipitação opõe-se, mais diretamente à retidão do conselho, do que à lentidão supérflua, que tem certa semelhança com o conselho reto.

Art. 4 - Se a inconsideração é um pecado especial compreendido na imprudência.

O quarto discute-se assim. – Parece que a inconsideração não é um pecado especial compreendido na imprudência.

1. – Pois, a lei divina não nos induz a nenhum pecado, conforme à Escritura. A lei do Senhor imaculada. Mas induz a não considerar: Não cuideis como ou o que haveis de falar. Logo, a inconsideração não é pecado.

2. Demais. – Quem delibera há de considerar muitas coisas. Ora, a precipitação vem da falta de conselho e, por consequência, da falta de consideração. Logo, a precipitação está compreendida na inconsideração e, portanto, esta não é um pecado especial.

3. Demais. – A prudência consiste em atos da razão prática, que são: deliberar, julgar do que foi deliberado e mandar. Ora, considerar precede todos esses atos porque pertence também ao intelecto especulativo. Logo, a inconsideração não é um pecado especial compreendido na imprudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Os teus olhos olhem direitos e as tuas pálpebras precedam os teus passos, o que pertence à prudência. Logo, a inconsideração é um pecado especial, compreendido na prudência.

SOLUÇÃO. – A inconsideração implica um ato do intelecto que contempla a verdade do objeto. Pois, assim como a indagação é própria da razão, assim, o juízo, do intelecto. Por isso, na ordem especulativa, a ciência demonstrativa se chama judicativa, por julgar da verdade do que indaga, resolvendo-o nos primeiros princípios inteligíveis. Por onde, a inconsideração pertence sobretudo, ao juízo. Donde, a falta

de retidão, neste, conduz ao vício da inconsideração, consistente em desprezarmos, ou descuidarmos de atender, ao julgar retamente, aquilo de que o reto juízo procede. Por onde, é manifesto que a inconsideração é um pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor não proíbe considerarmos o que devemos fazer ou dizer, quando tivermos oportunidade. Mas, pelas palavras aduzidas, dá confiança aos discípulos, para que, perdendo a oportunidade, por imperícia ou por terem sido apanhados desprevenidos, confiem- no só conselho divino; pois, como não sabemos o que devemos fazer, por isso não nos fica outro recurso mais que voltar para ti os nossos olhos, como diz a Escritura: Do contrário, quem deixasse de fazer o que pode, só esperando o auxílio divino, tentaria a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Toda a consideração do que é levado em conta na deliberação, ordenase a julgarmos retamente; por isso, a consideração se aperfeiçoa no juízo. Por onde, também a inconsideração se opõe sobretudo à retidão do juízo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A inconsideração é tomada, no caso presente, numa matéria determinada, isto é, na ordem dos atos humanos; relativamente aos quais mais elementos devemos atender para julgarmos retamente, do que na ordem especulativa, porque as ações têm por objeto o particular.

Art. 5 - Se a inconstância é um vicio compreendido na imprudência.

O quinto discute-se assim. – Parece que a inconstância não é um vício compreendido na imprudência.

1. – Parece que a inconstância consiste em o homem não persistir numa dificuldade. Ora, o que nos faz persistir, em tal situação, é a fortaleza. Logo, a inconstância opõe-se, antes, à fortaleza, que à prudência.

2. Demais. – A Escritura diz. Onde há zelo e contenda, ali há inconstância e toda obra má. Ora, o zelo é próprio da inveja. Logo, a inconstância não é própria da imprudência, mas antes, da inveja.

3. Demais. – Parece que é inconstante quem não persevera no que se propusera. O que, se se trata do prazer, é próprio do incontinente; se da tristeza, do brando ou delicado, como diz Aristóteles. Logo, a inconstância não é própria da imprudência.

Mas, *em contrário*, é próprio da prudência preferir um bem maior a um menor. Logo, abandonar o maior é próprio da imprudência. Ora, isso é inconstância e, portanto esta é própria da imprudência.

SOLUÇÃO. – A inconstância implica um certo recuo de um bem determinado que nos propusemos. E, o princípio desse recuo está na potência apetitiva; pois, ninguém recua de um bem anteriormente proposto, senão por causa de alguma coisa que desordenadamente lhe agrada. Ora, esse recuo só se consuma por falta da razão, falta consistente em ela repudiar o que antes retamente aceitara. Pois, se não sé mantém firme no bem concebido é porque, por fraqueza, não resistiu ao impulso das paixões, podendo fazê-lo. Por onde, a inconstância, quanto à sua consumação, se funda numa falha da razão. Ora, como toda retidão da razão prática depende, de certo modo, da prudência, assim toda falha da mesma depende da imprudência. Por onde, a inconstância, quanto à sua consumação, pertence à imprudência. E assim como a precipitação se funda numa falha do ato do conselho e a inconsideração, numa falha do ato do juízo, assim a inconstância, numa outra, do ato de ordenar. Pois se chama inconstante aquele cuja razão falha no ordenar o que foi aconselhado e julgado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem da prudência é participado por todas as virtudes morais. E assim sendo, persistir no bem pertence a todas as virtudes morais; principalmente, porém à fortaleza, que resiste em particular aos choques contrários.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A inveja e a ira, que é o princípio da contenção, produzem a inconstância, na potência apetitiva, da qual a inconstância procede, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A continência e a perseverança parece não existirem na potência apetitiva, mas só na razão. Pois, o continente sofre o embate das concupiscências más; e o perseverante, o das pesadas tristezas; mas a razão deles persiste firme: a do continente, contra as concupiscências; a do perseverante, contra as tristezas. Por onde a continência e a perseverança parece espécies da constância, própria da razão, à qual também diz respeito a inconstância.

Art. 6 - Se os referidos vícios nascem da luxúria.

O sexto discute-se assim. – Parece que os referidos vícios não nascem da luxúria.

1. – Pois a inconstância nasce da inveja, como se disse. Ora, a inveja é um vício distinto da luxúria. Logo, desta não nascem os referidos vícios.

2. Demais. – A Escritura diz: O homem que tem o espírito repartido é inconstante em todos os caminhos. Ora, a duplicidade parece não pertencer a luxúria, mas antes, à dolosidade, filha da avareza, segundo Gregório. Logo, os referidos vícios não nascem da luxúria.

3. Demais. – Os referidos vícios implicam falta de razão. Ora, os vícios espirituais são mais próximos da razão do que os carnais. Logo, os referidos vícios nascem, antes, dos vícios espirituais, que dos carnais.

Mas, *em contrário*, Gregório considera os referidos vícios como nascidos da luxúria.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, o prazer é o que corrompe sobremaneira a ponderação da prudência; e sobretudo o prazer venéreo, que absorve toda a alma e a arrasta para a deleitação sensível. Ao contrário, a perfeição da prudência e de qualquer virtude intelectual consiste na abstração do sensível. Por onde, os referidos vícios implicando falta de prudência e da razão prática, como estabelecemos, resulta que nascem sobretudo, da luxúria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A inveja e a ira causam a inconstância, arrastando a razão para um outro objeto; ao passo que a luxúria causa a inconstância extinguindo totalmente o juízo da razão. Por onde, diz o Filósofo que quem não contém a ira escuta, é certo, a razão, mas não perfeitamente; ao passo que quem não contém a concupiscência deixa totalmente de escutá-la.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também a duplicidade de alma é um efeito resultante da luxúria, assim como a inconstância; enquanto que essa duplicidade implica na conversão da alma para diversos objetos. Por isso, Terêncio, no Eunuco diz que o amor passa da guerra para a paz e as tréguas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os vícios carnais extinguem tanto mais o juízo da razão quanto mais dela desviam.

Questão 54: Da negligência.

Em seguida devemos tratar da negligência.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 - Se a negligência é um pecado especial.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a negligência não é um pecado especial.

1. – Pois, a negligência opõe-se à diligência. Ora, toda virtude requer a diligência bem como a eleição. Logo, a negligência não é um pecado especial.

2. Demais. – O que existe em todo pecado não é um pecado especial. Ora, a negligência existe em todo pecado, pois todo aquele que peca neglige aquilo pelo que podia livrar-se dele; e quem persevera no pecado neglige o arrepender-se dele. Logo, a negligência não é um pecado especial.

3. Demais. – Todo pecado especial tem uma determinada matéria. Ora, parece que a negligência não tem uma determinada matéria. Pois, não versa sobre atos maus, ou indiferentes, porque não se imputam tais atos a ninguém, que deixa de praticá-los. Semelhantemente, não versa sobre os atos bons, pois, praticados com negligência, já não são bons. Logo, parece que a negligência não é um vício especial.

Mas, *em contrário*, os pecados cometidos por negligência distinguem-se, por contrariedade, dos cometidos por desprezo.

SOLUÇÃO. – A negligência implica a falta da solicitude devida. Ora, toda falta do ato devido tem natureza de pecado. Por onde é manifesto, que a negligência tem natureza de pecado. E do modo pelo qual a solicitude é ato de uma virtude especial, desse mesmo é necessariamente a negligência um pecado especial. Há, porém certos pecados especiais que recaem sobre uma cerra matéria especial, como a luxúria, sobre as relações venéreas; outros vícios são especiais por causa da especialidade do ato, que se estende a qualquer matéria moral. Por onde, sendo a solicitude um certo ato especial da razão, como se estabelece consequentemente a negligência, que implica falta de solicitude, é um pecado especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Parece que a diligência é o mesmo que a solicitude; pois, pomos maior solicitude naquilo que amamos. Por onde, a diligência, como a solicitude, é necessária para qualquer virtude, enquanto que qualquer virtude exige os atos devidos da razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Em qualquer pecado há necessariamente falta de algum ato da razão; por exemplo., falta de conselho e de outros atos semelhantes. Por onde, assim como a precipitação é um pecado especial, por causa do ato especial de razão que ela pretere, a saber, o conselho, embora possa ela existir em qualquer gênero de pecado, assim, a negligência é um pecado especial, pela falta do ato especial da razão, que é a solicitude, embora ela exista, de certo modo, em todos os pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A matéria da negligência são propriamente os atos bons que devemos praticar. Não que sejam bons quando negligentemente praticados, mas porque a negligência causa neles a falta de bondade, quer o ato devido seja preterido totalmente por falta de solicitude, quer seja preterida também alguma circunstância própria do ato.

Art. 2 - Se a negligência se opõe à prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que a negligência não se opõe à prudência.

1. – Pois, parece que a negligência é o mesmo que a preguiça ou torpor, porque é própria da acédia, como está claro em Gregório. Ora, a acédia não se opõe à prudência, mas antes, à caridade, como se disse. Logo, a negligência nem sempre se opõe à prudência.

2. Demais. – Parece que todo pecado de omissão implica a negligência. Ora, o pecado de omissão não se opõe à prudência, mas antes, às virtudes morais executivas. Logo, a negligência não se opõe à prudência.

3. Demais. – A imprudência recai sobre algum ato da razão. Ora, a negligência não implica nenhuma falta: nem do conselho, cuja falta é a precipitação; nem do juízo, cuja falta é a inconsideração, nem do mando, cuja falta é a inconstância. Logo, a negligência não é própria da imprudência.

4. Demais. – A Escritura diz: O que teme a Deus nada despreza. Ora, cada pecado é excluído principalmente pela virtude oposta. Logo, a negligência se opõe antes ao temor que à prudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O leviano e imprudente não observam o tempo. Ora, isto é próprio da negligência. Logo, a negligência opõese à prudência.

SOLUÇÃO. – A negligência opõe-se diretamente à solicitude. Ora, a solicitude depende da razão; e a retidão da mesma, da prudência. Por onde, e contrariamente, a negligência é própria da imprudência. O que resulta da sua mesma denominação; pois, como diz Isidoro negligente significa por assim dizer, o que não elege (nec eligens). Ora, a eleição reta dos meios conducentes ao fim é própria da prudência. Por onde, a negligência é própria da imprudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A negligência consiste na falta do ato interior, do qual depende também a eleição. Ao passo que a preguiça e o torpor são próprios, antes, da execução. De um modo, porém, que a preguiça importa a lentidão em executar; ao passo que o torpor uma certa remissão no ato mesmo da execução. Por isso o torpor procede naturalmente da acédia, porque a acédia é a tristeza gravosa, isto é, que impede a alma de agir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A omissão diz respeito ao ato externo; pois, há omissão quando preterimos um ato devido. Por isso, ela opõe-se à justiça. E é efeito da negligência, assim como também a execução de uma obra justa é efeito da razão reta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A negligência recai sore o ato de mandar, ao qual também respeita a solicitude. Mas, contra esse ato peca de um modo, o negligente e, de outro, o inconstante. Pois o inconstante peca ao mandar, por ser como impedido por outrem; ao passo que o negligente, por defeito da vontade própria.

RESPOSTA À QUARTA. – O temor de Deus nos ajuda a evitar qualquer pecado; pois, como diz a Escritura, todo homem evita o mal por meio do temor do Senhor. Por isso, o temor faz evitar a negligência. Não porém de modo que esta se oponha diretamente ao temor; mas por excitar o temor, o homem, ao ato da razão. Por isso, também já estabelecemos, quando tratamos das paixões, que o temor nos leva a tomar conselho.

Art. 3 - Se a negligência pode ser pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a negligência não pode ser pecado mortal.

1. – Pois, aquilo da Escritura - Eu me temia das minhas obras, etc. - diz a glosa de Gregório, que aquela isto é, a negligência cresce com a diminuição do amor de Deus. Ora, qualquer pecado mortal faz desaparecer totalmente o amor de Deus. Logo, a negligência não é pecado mortal.

2. Demais. – Aquilo da Escritura - Purifica-se das tuas negligências com poucos - diz a glosa: Embora a oblação seja pequena, purga as negligências de muitos pecados. Ora, tal não se daria se a negligência fosse pecado mortal.

3. Demais. – A lei estabeleceu sacrifícios pelos pecados mortais, como se lê na Escritura. Ora, não foi estatuído nenhum sacrifício por causa da negligência. Logo, a negligência não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Aquele que não faz caso do seu caminho padecerá a morte.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a negligência provém de uma certa remissão da vontade, donde resulta que esta não é solicitada a mandar o que deve e do modo por que o deve. Por onde, de dois modos pode a negligência vir a ser pecado mortal. Primeiro, por causa do omitido por negligência. O que, se for de necessidade para a salvação, quer seja um ato, quer uma circunstância, dará lugar ao pecado mortal. De outro modo, quanto à causa. Se pois a vontade for remissa no tocante às coisas de Deus, que deixe totalmente de amá-lo, tal negligência é pecado mortal. E isto principalmente se dá, quando a negligência resulta do desprezo. Ao contrário, se a negligência consistir em omitir um ato ou circunstância, que não for de necessidade para a salvação, nem tal se der por desprezo, mas por alguma falta de fervor, o qual fica às vezes impedido por algum pecado venial, então a negligência não é pecado mortal, mas venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A diminuição do amor de Deus pode ser entendida de dois modos. Ou por falta do fervor de caridade, o que causa a negligência, que é pecado venial. Ou, por falta da própria caridade; assim, considera-se diminuído o amor de Deus quando alguém o ama só com amor natural. E isso é causa da negligência, que é pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma pequena oblação feita de coração humilde e amor puro, como no mesmo lugar se diz, purga não só os pecados veniais, mas também, os mortais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando a negligência consiste na omissão do necessário à salvação, então entra em outro gênero mais manifesto de pecado. Pois, os pecados consistentes em atos interiores são mais ocultos. Por isso a lei não obrigava a sacrifícios certos, por eles. Pois, a oblação de sacrifícios era uma certa protestação pública do pecado, que não se deve fazer por um pecado oculto.

Questão 55: Dos vícios opostos à prudência, que tem semelhança com ela.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à prudência, que têm semelhança com ela.

E nesta questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a prudência da carne é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a prudência da carne não é pecado.

1. – Pois, a prudência é uma virtude mais nobre que as outras virtudes morais, porque dirige a todas. Ora, nenhuma justiça ou temperança é pecado. Logo, também nenhuma prudência o é.

2. Demais. – Obrar com prudência, para um fim licitamente amado, não é pecado. Ora, a carne é licitamente amada, pois, diz a Escritura: ninguém aborreceu jamais a sua própria carne. Logo, a prudência da carne não é pecado.

3. Demais. – Como o homem é tentado pela carne, assim também, pelo mundo e pelo diabo. Ora, não se diz que há, entre os pecados, nenhuma prudência do mundo, ou mesmo, do diabo. Logo, também não devemos considerar como pecado nenhuma prudência da carne.

Mas, *em contrário*. – Ninguém é inimigo de Deus senão por iniquidade, conforme a Escritura: Deus igualmente aborreceu ao ímpio e à sua impiedade. Ora, como diz o Apóstolo: A sabedoria da carne é inimiga de Deus. Logo, a prudência da carne é pecado.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a prudência versa sobre o que constitui o fim de toda a vida. Por onde, a prudência é propriamente chamada da carne, quando consideramos os bens da carne como o fim último da nossa vida. Ora, isto é manifesto pecado, pois por aí o homem se desordena em relação ao fim último, que não consiste nos bens do corpo, como estabelecemos. Por onde, a prudência da carne é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça e a temperança implicam, por essência, o que torna a virtude digna de louvor, a saber, o equilíbrio e o refreiamento das paixões. Por isso, não são nunca considerados como males. Ora, o nome de prudência deriva de providência, como já dissemos o que também pode se aplicar ao mal. Por onde, embora a prudência, absolutamente falando, seja tomada no bom sentido, pode contudo sê-lo em mau, acrescentando-se-lhe a esse nome alguma determinação. E neste sentido, dizemos que a prudência da carne é pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A carne é para a alma, como a matéria para a forma e o instrumento, para o agente principal. Por onde, amamos licitamente a carne quando a ordenamos para o bem da alma, como para o fim. Se, porém, constituirmos o fim último no bem da carne, esse amor será desordenado e ilícito. E é deste modo, que ao amor da carne se ordena a prudência da carne.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O diabo não nos tenta como um objeto de apetição, mas pelas suas sugestões, Por isso, a prudência, implicando a nossa ordenação para um fim apetecível, não dizemos que há prudência do diabo, como a que respeita um mau fim, sob cujo aspecto nos tenta o mundo e a carne, propondo-nos ao apetite os bens do mundo ou da carne. Por isso se chama prudência da carne e também prudência do mundo, conforme aquilo da Escritura. Os filhos deste século são mais sábios, na sua geração etc. O Apóstolo, porém compreende tudo na prudência da carne, porque também as coisas exteriores do mundo nós as desejamos por causa da carne. - Contudo, pode-se dizer que, chamando-se

à prudência, de certo modo, sabedoria, como dissemos, podemos admitir uma tríplice prudência relativa às três tentações. Por isso, diz a Escritura que a sabedoria é terrena, animal e diabólica, como expusemos, quando tratamos da sabedoria.

Art. 2 - Se a prudência da carne é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a prudência da carne é pecado mortal.

1. – Pois, o rebelar-se contra a lei divina é pecado mortal, por desprezarmos assim a Deus. Ora, a sabedoria da carne não é sujeita à lei de Deus, como diz o Apóstolo. Logo, a prudência da carne é pecado mortal.

2. Demais. – Todo pecado contra o Espírito Santo é mortal. Ora, a prudência da carne, não podendo estar sujeita à lei de Deus, como diz o Apostolo parece ser pecado contra o Espírito Santo. Portanto, parece ser um pecado irremissível, o que é próprio do pecado contra o Espírito Santo. Logo, a prudência da carne é pecado mortal.

3. Demais. – Ao máximo bem opõe-se o mal máximo, como diz Aristóteles. Ora, a prudência da carne se opõe à prudência, que é a principal entre as virtudes morais. Logo a prudência da carne é a principal entre os pecados mortais; e, portanto, é pecado mortal.

Mas, *em contrário*. - O que diminui o pecado não implica, por si, um pecado mortal, por natureza. Ora, buscar cautamente o que é próprio das preocupações da carne, e que parece ser pertinente à prudência da mesma, diminui o pecado. Logo, a prudência da carne não implica, por natureza, o pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já a dissemos, de dois modos pode alguém ser chamado prudente: absolutamente, isto é, em ordem ao fim de toda a vida; ou, relativamente, isto é, em ordem a algum fim particular, como, por exemplo, quando dizemos que alguém é prudente num negócio ou cousa semelhante. Se, pois, considerarmos a prudência da carne no sentido da prudência, tomada na sua natureza absoluta, de modo que constituamos o fim último de toda a vida nas preocupações da carne, então ela é pecado mortal. Pois, nesse caso, o homem se afasta de Deus, por serem impossíveis vários fins últimos, como já estabelecemos. Se porém a prudência da carne for considerada uma prudência de natureza particular, então é pecado venial. Pois, podemos às vezes desejar desordenadamente um deleite da carne, sem nos afastarmos de Deus pelo pecado mortal, e por isso, sem fazermos do deleite carnal o fim de toda a nossa vida. Por onde, aplicar o nosso esforço à consecução desse deleite é pecado venial, implicado na prudência da carne. Não há, porém, prudência da carne quando, por exemplo, por um ato referimos os cuidados com o nosso corpo a um fim honesto, como quando comemos para sustentá-lo; pois, assim agindo, usamos do cuidado com o corpo como de um meio ordenado a um fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo se refere à prudência da carne, no sentido de constituirmos o fim de toda a vida humana nos bens da carne. E nesse sentido é pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A prudência da carne não implica pecado contra o Espírito Santo. E a expressão - não pode ser sujeita à lei de Deus - não se deve entender como significando que quem tem a prudência da carne não possa converter-se e sujeitar-se à lei de Deus, mas que tal prudência, em si mesma, não pode estar sujeita à lei de Deus, assim como a injustiça não pode ser justa, nem o calor pode sem frio, embora um corpo quente possa tornar-se frígido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todo pecado opõe-se à prudência, assim como todas as virtudes participam dela. Mas, isso não implica que todo pecado oposto à prudência seja gravíssimo; senão, só quando se lhe opõe mui gravemente.

Art. 3 - Se a astúcia é um pecado especial.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a astúcia não é um pecado especial.

1. – Pois, as Sagradas Escrituras não induzem ninguém a pecar. Induzem porém à astúcia, conforme aquele lugar. Afim de se dar aos pequeninas astúcia. Logo, a astúcia não é pecado.

2. Demais. – A Escritura diz o astuto faz tudo com conselho. Mas para um fim bom, ou mau. Se para um fim bom, não parece ser pecado; se para um fim mau, parece implicar a prudência da carne ou do século. Logo, a astúcia não é um pecado especial distinto da prudência da carne.

3. Demais. – Gregório, expondo aquilo da Escritura - Zomba da simplicidade do justo, diz: A sabedoria deste mundo consiste em ocultar o coração com maquinações, disfarçar com palavras as intenções; exibir coma falso o verdadeiro, e fazer passar o verdadeiro por falso. E depois acrescenta: Esta prudência os jovens a aprendem pelo uso; e as crianças pagam para aprendê-la. Ora, isso que acabamos de referir parece pertencer à astúcia. Logo, a astúcia não se distingue da prudência da carne ou do mundo. E assim, não parece um pecado especial.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. Lançamos fora de nós às paixões que por ignominiosas se ocultam, não nos conduzindo com artifício; nem adulterando a palavra de Deus. Logo, a astúcia é um determinado pecado.

SOLUÇÃO. – A prudência consiste na aplicação da razão reta aos nossos atos, assim como a ciência, na aplicação da razão reta à nossa ciência. Ora, na ordem especulativa, podemos pecar de dois modos contra a retidão da ciência: de um modo, quando a razão é levada a alguma conclusão falsa, que parece verdadeira; de outro, por proceder a razão, de certos princípios, falsos, que parecem verdadeiros, para chegar, quer a uma conclusão verdadeira, quer a uma falsa. Assim também um pecado pode ser contra a prudência, tendo alguma semelhança dela, de dois modos. De um modo, pelo ordenar-se do esforço da, razão a um fim que não é verdadeiro bem, mas aparente; o que é próprio à prudência da carne. De outro, quando, para conseguirmos um fim, bom ou mau, usamos de meios não verdadeiros, mas simulados e aparentes; o que implica o pecado de astúcia. Por onde, esta é um determinado pecado oposto à prudência e distinto da prudência da carne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Agostinho: assim como a prudência é às vezes abusivamente, tornada em mau sentido, assim, a astúcia às vezes também o é, em bom; e isso por semelhança de uma com outra. Propriamente falando, porém, a astúcia é tomada em mau sentido, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A astúcia pode ser considerada relativamente a um fim bom ou a um mau; nem devemos chegar a um fim bom por meios falsos e simulados, senão verdadeiros. Por onde, também a astúcia, mesmo ordenada a um fim bom, é pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Gregório entende, por prudência do mundo tudo o que pode se incluir na falsa prudência. Por isso nesta também compreende a astúcia.

Art. 4 - Se o dolo é um pecado compreendido na astúcia.

O quarto discute-se assim. – Parece que o dolo não é um pecado compreendido na astúcia.

1. – Pois, os varões perfeitos não têm pecado, sobretudo mortal. Ora, por vezes recorrem ao dolo, conforme à Escritura: Como sou astuto, vos tomei com dolo. Logo, nem sempre o dolo é pecado.

2. Demais. – Parece que o dolo é próprio, sobretudo da língua, conforme à Escritura. Com as suas línguas urdiram enganos. Ora, a astúcia, como a prudência, está no ato mesmo da razão. Logo, o dolo não está compreendido na astúcia.

3. Demais. – A Escritura diz: No coração dos que pensam males há engano. Ora, nem todo pensar no mal está compreendido na astúcia. Logo, parece que o dolo não se compreende na astúcia.

Mas, *em contrário*, a astúcia é aplicada a enganar, conforme àquilo do Apóstolo: Pela astúcia com que induzem ao erro; ao que também induz o dolo. Logo, o dolo não está compreendido na astúcia.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, é próprio da astúcia não proceder por vias retas, mas empregar meios simulados e aparentes para conseguir um fim bom ou mau. Ora, o emprego desses meios podemos considerá-lo à dupla luz. - De um modo, quanto ao ato mesmo de pensar neles. O que é propriamente pertinente à astúcia, assim como cogitar nas vias retas conducentes a um fim devido é próprio da prudência. - De outro modo, podemos considerar o emprego dos referidos meios, quanto à execução da obra. E, essa pertence ao dolo, que, portanto, implica uma certa execução da astúcia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a astúcia é propriamente tomada em mau sentido, e abusivamente em bom, assim também o dolo, que é a execução da astúcia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A execução da astúcia, para enganar, dá-se, primeira e principalmente, por palavras, que têm o lugar principal entre os sinais com que o homem exprime o seu pensamento a outrem, conforme está claro em Agostinho. Por onde, o dolo é atribuído, sobretudo à palavra. Pode contudo, também haver dolo num ato, conforme à Escritura: E usaram de engano com os seus servos. Há também dolo no coração, segundo aquilo: O seu interior está cheio de dolo. Mas isto, no sentido em que alguém cogita em dolos, conforme ao lugar: E todo o dia maquinavam enganos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem pensa em fazer mal necessariamente pensa nos meios de realizar o seu propósito; e quase sempre excogita meios dolosos com que mais facilmente o realize. Embora se de que, certos, às vezes, sem astúcia e dolo, mas, aberta e violentamente pratiquem o mal. Mas, isto por ser mais difícil poucos o podem.

Art. 5 - Se a fraude pertence à astúcia.

O quinto discute-se assim. – Parece que a fraude não pertence à astúcia.

1. – Pois, não merece louvores quem se deixa enganar; e enganar é ao que tende a astúcia. Ora, louvores merece quem se deixa fraudar, conforme aquilo do Apóstolo. Porque não sofreis vós antes a fraude? Logo, a fraude não pertence à astúcia.

2. Demais. – A fraude parece dizer respeito ao ato de nos apoderarmos ou retermos as coisas externas; pois, diz o Apóstolo. Um varão, pois, por nome Ananias, como sua mulher Safira, vendeu um campo e com fraude usurpou certa porção do preço do campo. Ora, usurpar ou reter as coisas exteriores

ilicitamente é próprio da injustiça ou da iliberalidade. Logo, a fraude não pertence à astúcia, que se opõe à prudência.

3. Demais. – Ninguém usa de astúcia contra si próprio. Ora, certos usam de fraudes para consigo mesmo; assim, diz a Escritura que certos tramam enganos para ruína de suas almas. Logo, a fraude não pertence à astúcia.

Mas, *em contrário*. – A fraude se ordena ao engano, conforme aquilo da Escritura: Será ele surpreendido como um homem com os nossos enganos? Ora, a astúcia se ordena ao mesmo fim. Logo, a fraude pertence à astúcia.

SOLUÇÃO. – Assim como o dolo consiste na execução da astúcia, assim também a fraude. Mas diferem em que o dolo se aplica universalmente à execução da astúcia, quer por palavras, quer por atos. Ao passo que a fraude se aplica mais propriamente à execução da astúcia, por meio de atos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo não induz os fiéis a se deixarem enganar, no seu conhecimento, mas a tolerarem pacientemente o efeito do engano, suportando as injúrias fraudulentamente assacadas contra eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A execução da astúcia pode operar-se por meio de algum outro vício, assim como a execução da prudência se realiza pelas virtudes. E deste modo, nada impede a de fraudação incluir-se na avareza ou na iliberalidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que praticam fraudes não têm intenção de tramar nada contra si mesmos ou contra as suas almas. Mas o justo juízo de Deus faz voltar-se contra eles o que tramaram contra os outros, segundo à Escritura: Caiu na cova que fez.

Art. 6 - Se é lícito ter solicitude pelas coisas temporais.

O sexto discute-se assim. – Parece lícito ter solicitude pelas coisas temporais.

1. – Pois, o presidente deve ser solícito por aquilo a que preside, conforme ao Apóstolo: O que preside em vigilância. Ora, o homem preside, por ordenação divina, às coisas temporais, conforme aquilo da Escritura: Todas as coisas sujeitaste debaixo de seus pés, as ovelhas e as vacas, etc. Logo, o homem deve ter solicitude pelas coisas temporais.

2. Demais. – Cada qual é solícito pelo fim em vista do qual age. Ora, é lícito o homem agir em vista das coisas temporais, com as quais sustenta a vida; donde o dizer o Apóstolo: Se algum não quer trabalhar, não coma. Logo, é lícito ter solicitude pelas coisas temporais.

3. Demais. – A solicitude pelas obras de misericórdia é louvável, como diz o Apóstolo: Quando veio a Roma me buscou com diligência. Ora, a solicitude pelas coisas temporais é às vezes obra de misericórdia; por exemplo, quando alguém põe solicitude em tratar dos negócios dos pupilos e dos pobres. Logo, a solicitude pelas coisas temporais não é ilícita.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Não vos aflijais, pois, dizendo: Que comeremos ou que beberemos ou com que nos cobriremos? E, contudo essas coisas são sobremaneira necessárias.

SOLUÇÃO. – A solicitude implica no emprego de um certo esforço para conseguirmos alguma coisa. Ora, é claro que empregamos maior esforço quando temos maior medo de falhar; por isso, quando temos

certeza de conseguir, menor é a nossa solicitude. Assim, pois, a solicitude pelas coisas temporais pode ser ilícita de três modos.

De um modo, relativamente aqui o em que empregamos a nossa solicitude; assim, se buscamos as coisas temporais como fim. Donde o dizer Agostinho quando o Senhor diz: Não vos aflijais etc., quer com isso significar que não no-las devemos propor como fim e que não pelas adquirir devemos fazer o a que nos manda a pregação do Evangelho. - De outro modo, a solicitude pelas coisas temporais pode ser ilícita, pelo esforço exagerado que pomos em buscá-las, e que nos afasta dos bens espirituais, em que devemos, sobretudo, pôr o nosso fito. Por isso o Evangelho diz: os cuidados deste mundo sufocam a palavra. - De terceiro modo, por causa do temor exagerado, a saber, quando tememos não nos falte o necessário, fazendo o que devemos. O que o Senhor exclui de três modos. Primeiro, por causa dos maiores benefícios que Deus nos fez - o nosso corpo e a nossa alma - que não resultaram da nossa solicitude. Segundo, por causa do cuidado que Deus tem dos animais e das plantas, sem a cooperação humana, proporcionalmente à natureza deles. Terceiro, pela divina Providência, por ignorância da qual os gentios punham principalmente a sua solicitude em buscar os bens temporais. E por isso, conclui que a nossa solicitude deve principalmente ter por objeto os bens espirituais, esperando que teremos também os temporais, segundo as nossas necessidades, se fizermos o que devemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os bens temporais estão sujeitos ao homem para usar deles, conforme à sua necessidade; não para fazer deles o seu fim e empregar exagerada solicitude em adquiri-los.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A solicitude de quem ganha o pão com o trabalho corporal não é a gerada, mas moderada. Por isso, Jerônimo diz, que devemos exercer o trabalho e abandonar a solicitude, isto é, a exagerada, que tira a paz da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A solicitude pelos bens temporais, para as obras de misericórdia ordena-se ao fim da caridade. Por onde, não é ilícita, se não for exagerada.

Art. 7 - Se devemos ser solícitos pelo futuro.

O sétimo discute-se assim. – Parece que devemos ser solícitos pelo futuro.

1. – Pois, diz a Escritura: Vai ter, ó preguiçoso, com a formiga, e considera os seus caminhos, e aprende dela a sabedoria; a qual, não tendo condutor, nem mestre, nem príncipe, faz o seu provimento no estio, e ajunta no tempo da ceifa de que se sustentar. Ora, isto é ter solicitude pelo futuro. Logo, é louvável a solicitude pelas coisas futuras.

2. Demais. – A solicitude é própria da prudência. Ora, a prudência se ocupa principalmente com o futuro; pois, parte principal dela é a providência sobre as coisas futuras, como se disse. Logo, é virtuoso termos solicitude pelo futuro.

3. Demais. – Quem reserva uma coisa, para conservá-la, é solícito pelo futuro. Ora, do próprio Cristo diz o Evangelho que tinha uma bolsa para guardar algum dinheiro, que entregava ajudas. E também os Apóstolos conservavam os preços das propriedades que lhes punham aos pés, como se lê na Escritura. Logo, é lícita a solicitude pelo futuro.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Não andeis inquieto, pelo dia de amanhã. Ora, amanhã significa aí futuro, como diz Jerônimo.

SOLUÇÃO. – Nenhuma obra pode ser virtuosa se não vem revestida das circunstâncias devidas; entre elas, uma é o tempo devido, conforme aquilo da Escritura: Todas as coisas têm o seu tempo e a sua oportunidade. O que tem lugar, não só relativamente às obras externas, mas também à solicitude interna. Pois, a cada tempo é própria a sua solicitude; ao verão, a de colher; ao do outono, a da vindima. Quem, pois, já no verão começasse a ocupar-se com a vindima, teria solicitude exagerada pelo futuro. E essa, como exagerada que é, o Senhor a proíbe, dizendo: Não andeis inquieto com o dia de amanhã. E acrescenta por isso: O dia de amanhã a si mesmo trará seu cuidado, isto é, terá a sua solicitude própria, que basta para afligir a alma. E tal é o que acrescenta: ao dia basta a sua própria aflição, isto é, a aflição causada pela solicitude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A formiga tem solicitude no tempo oportuno; e é isso que nos é proposto à imitação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – À prudência é próprio ter a providência devida com o futuro. Ora, seria desordenada a providência ou a solicitude pelo futuro se buscássemos, como fins, os bens temporais, em relação aos quais há passado e futuro. Ou se buscássemos coisas supérfluas, além das necessidades da vida presente; ou se antecipássemos o tempo da solicitude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, quando virmos algum servo de Deus providenciar para que não lhe falte o necessário, não o julguemos como preocupado com o dia de amanhã. Pois, o próprio Senhor, para dar exemplo, dignou-se ter algum dinheiro em reserva. E nos Atos dos Apóstolos está escrito, que eles buscavam de ante mão o necessário à vida, por causa da fome iminente. Logo, o Senhor não censura uma providência tão natural ao coração humano; mas sim, que sirvamos a Deus por causa de tais bens.

Art. 8 - Se os referidos vícios nascem da avareza.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os referidos vícios não nascem da avareza.

1. – Pois, como já se disse, é sobretudo, a luxúria que causa a falta de retidão racional. Ora; tais vícios se opõem à razão reta, isto é, à prudência. Logo, tais vícios nascem sobretudo, da luxúria; tanto mais quanto o Filósofo diz, que Vênus é dolosa e muitos são os seus laços; e que o de concupiscência incontinente age insidiosamente.

2. Demais. – Os referidos vícios têm certa semelhança com a prudência, como se disse. Ora, a prudência, tendo a sua sede na razão, parece mais se aproximarem dela os vícios mais espirituais, como a soberba e a vanglória. Logo, os referidos vícios parece nascerem antes da soberba que da avareza.

3. Demais. – O homem usa de insídia não só para roubar os bens alheios, mas também para maquinar a morte dos outros; sendo o primeiro modo de agir próprio da avareza, o segundo, da ira. Ora, usar de insídias é próprio da astúcia, do dolo e da fraude. Logo, os referidos vícios nascem, não só da avareza, mas também da ira.

Mas, *em contrário*, Gregório considera a fraude como filha da avareza.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a prudência da carne e a astúcia juntamente com o dolo e a fraude têm certa semelhança com a prudência, por implicarem um certo uso da razão. Principalmente, porém entre as outras virtudes morais, usa da razão a justiça, que tem na sua sede no apetite racional. Por onde, o mau uso da razão também se manifesta sobretudo nos vícios opostos à justiça. Ora, o vício que se lhe opõe por excelência é a avareza. Por isso, os referidos vícios nascem dela, principalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A luxúria, por causa da veemência do prazer e da concupiscência, que causa, impede totalmente a razão de exercer-se. Ora, os referidos vícios usam, de certo modo, da razão, embora desordenadamente. Por isso, não nascem diretamente da luxúria. E quando o Filósofo diz que Vênus é dolosa, por uma certa semelhança o diz; pois, ela surpreende o homem de improviso, como acontece com o dolo. Contudo, não é a astúcia que lhe caracteriza o agir; mas antes, age pela violência da concupiscência e do prazer. Por isso acrescenta que Vênus faz perder o intelecto mesmo ao mais prudente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agir insidiosamente parece implicar uma certa pusilanimidade; pois, o magnânimo busca, em todas as circunstâncias, agir às claras, como diz o Filósofo. Por onde, tendo a soberba, ou afetando certa semelhança com a magnanimidade, daí resulta que os referidos vícios, que empregam fraude e dolo, não nascem diretamente da soberba. Tais processos são antes os da avareza, que busca o interesse, menoscabando a excelência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ira implica um movimento súbito; por isso age precipitadamente e sem conselho, como o fazem os referidos vícios, embora desordenadamente. E, quem usa de insídias para matar a outrem, não o faz por ira, mas antes, por ódio; pois, o iracundo procura fazer mal a outrem, às claras, como diz o Filósofo.

Questão 56: Dos preceitos pertinentes à prudência.

Em seguida devemos tratar dos preceitos pertinentes à prudência. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se dentre os preceitos do decálogo, devia ter sido estabelecido um para a prudência.

O primeiro discute-se assim. – Parece que, dentre os preceitos do decálogo, devia ter sido estabelecido um para a prudência.

1. – Pois, para uma virtude mais principal devem ser dados preceitos mais principais. Ora, os preceitos mais principais da lei são os do decálogo. Logo, sendo a prudência a virtude mais principal, dentre as virtudes morais, parece que, dentre os preceitos do decálogo, devia ser estabelecido um relativo a ela.

2. Demais. – A lei está contida na doutrina evangélica, sobretudo quanto aos preceitos do decálogo. Ora, a doutrina evangélica dá um preceito para a prudência, como se lê na Escritura. Sedes prudentes como as serpentes. Logo, nos preceitos do decálogo deviam também se ordenar os atos da prudência.

3. Demais. – Os outros documentos do Antigo Testamento ordenam-se as preceitos do decálogo; por isso a Escritura diz. Lembrai-vos da lei de Moisés, meu servo, a qual eu lhe dei em Horebe. Ora, outros documentos desse Testamento dão preceitos sobre a prudência; assim, o seguinte. Não te estribes na tua prudência; e, mais adiante: As tuas pálpebras precedam os teus passos. Logo, a lei, sobretudo nos preceitos do decálogo, devia dar algum preceito sobre a prudência.

Mas, o contrário é claro a quem percorrer os preceitos do decálogo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando tratamos do preceito do decálogo, assim como foram eles dados a todo o povo, assim também podem ser compreendidos por todos, por como que pertencerem à razão natural. Ora, os fins da vida humana constituem o ditame principal da razão natural, que desempenham, relativamente aos nossos atos, a mesma função que os princípios evidentes na ordem especulativa, como do sobredito resulta. Ora, a prudência não diz respeito ao fim, mas aos meios conforme dissemos. Por isso, não era conveniente que, dentre os preceitos do decálogo, fosse estabelecido um diretamente pertinente à prudência; à qual, contudo, dizem respeito todos esses preceitos, por ser ela a diretiva de todos os atos virtuosos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora, absolutamente falando, a prudência seja mais principal que todas as virtudes morais, contudo a justiça respeita mais principalmente a ideia de dívida, que constitui o objeto necessário do preceito, como dissemos. Por onde, os preceitos principais da lei, que são os do decálogo, pertencem antes à justiça, que à prudência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A doutrina evangélica é a doutrina da perfeição; por isso, devia instruir perfeitamente o homem sobre tudo o pertinente à retidão da vida, quer sejam fins quer meios. E por isso, era necessário que a doutrina evangélica estabelecesse também preceitos sobre a prudência.

RESPEITO À TERCEIRA. – Assim como as outras doutrinas do Antigo Testamento se ordenam aos preceitos do decálogo como para o fim, assim também, era conveniente que, nos subsequentes documentos desse Testamento, os homens fossem instruídos sobre o ato da prudência, que é relativo aos meios.

Art. 2 - Se na Lei Antiga foram estabelecidos convenientemente preceitos proibitivos dos vícios opostos à prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que na Lei Antiga foram estabelecidos inconvenientemente preceitos proibitivos dos vícios opostos à prudência.

1. – Pois, os vícios diretamente opostos à prudência, como a imprudência e as suas partes, não se lhe opõem menos que os semelhantes a ela, como a astúcia e o que com esta se relaciona. Ora, estes últimos vícios a lei os proíbe, quando diz: Não caluniarás a teu próximo; e, noutro lugar: Não terás no teu saco diversos pesos, maior e menor. Logo, a lei também devia ter estabelecido certos preceitos proibitivos dos vícios diretamente opostos à prudência.

2. Demais. – Em muitos outros negócios, além da compra e venda, pode haver fraude. Logo, a lei proibiu inconvenientemente a fraude só no relativo á compra e venda.

3. Demais. – A razão de se ordenar um ato de virtude é a mesma pela qual se proíbe o ato do vício oposto. Ora, os atos de prudência não são regulados pela lei preceptiva. Logo, a lei também não devia proibir nenhum dos vícios opostos.

Mas, o contrário é claro a quem examinar os referidos preceitos da lei.

SOLUÇÃO. – Como dissemos acima, a justiça implica sobretudo, a ideia de dívida, que constitui o fundo mesmo de um preceito. Porque a justiça manda pagar o devido a quem de direito, como a seguir se dirá. Ora, a astúcia, quanto à execução, é praticada sobretudo em matéria referente à justiça, como se disse. Por onde, era conveniente estabelecesse a lei preceitos proibitivos da execução da astúcia, enquanto esta diz respeito à justiça. Como, por exemplo, quando alguém, com dolo ou fraude, calunia outrem ou lhe furta os bens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os vícios diretamente opostos à prudência, por manifesta contrariedade, não implicam a injustiça, como a implica a execução da astúcia. Por isso, a lei não os proíbe como o faz para a fraude e o dolo, por causa injustiça que supõem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todo dolo e toda fraude praticados de modo a implicar injustiça, podemos entendê-los como proibidos pela proibição da calúnia. Ora, a fraude e o dolo são praticados sobretudo na compra e venda, conforme aquilo da Escritura· O taverneiro não se isentará dos pecados de seus lábios. Por isso, a lei estabeleceu um preceito especial proibitivo, sobre a fraude cometida nas compras e nas vendas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os preceitos sobre os atos de justiça estabelecidos na lei pertencem à execução da prudência. Assim como os preceitos proibitivos estabelecidos sobre o furto, a calúnia e a venda fraudulenta respeitam à execução da astúcia.

Tratado sobre a justiça

Questão 57: Do direito.

Consequentemente ao tratado da prudência, devemos tratar da justiça. Sobre a qual há quatro pontos a considerar. O primeiro é sobre a justiça.

O segundo, sobre as suas partes. O terceiro, sobre o dom a ela pertinente. O quarto, sobre os preceitos pertinentes à justiça.

Ora, sobre a justiça há quatro questões a estudar. A primeira, sobre o direito. A segunda, sobre a justiça em si mesma. A terceira, sobre a injustiça. A quarta, sobre o julgamento.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o direito é objeto da justiça.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o direito não é o objeto da justiça.

1. – Pois, como diz o jurisconsulto Celso, o direito é a arte do bem e do equitativo. Ora, a arte não é objeto da justiça, mas é, em si mesma, uma virtude intelectual. Logo, o direito não é objeto da justiça.

2. Demais. – A lei, como diz Isidoro, é uma espécie de direito. Ora, a lei não é objeto da justiça, mas antes da prudência; e por isso o Filósofo considera como parte da prudência a atividade legislativa. Logo, o direito não é o objeto da justiça.

3. Demais. – A justiça principalmente submete o homem a Deus; pois, no dizer de Agostinho a justiça é o amor que só serve a Deus e, por isso, domina tudo o mais que está sujeito ao homem. Ora, o direito não se refere a Deus, mas, só às relações humanas; pois, como diz Isidoro, o legítimo (fas) é a Zé divina; o direito é a lei humana. Logo, o direito não é objeto da justiça.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro que o direito (ius) é assim chamado porque é justo. Ora, o justo é o objeto da justiça; pois, no dizer do Filósofo, todos acordam em denominar justiça ao hábito que nos leva a praticar atos justos. Logo, o direito é o objeto da justiça.

Solução. – Dentre as outras virtudes, é próprio à justiça ordenar os nossos atos que dizem respeito a outrem. Porquanto, implica uma certa igualdade, como o próprio nome o indica; pois, do que implica igualdade se diz, vulgarmente, que está ajustado. Ora, a igualdade supõe relação com outrem. Ao passo que as demais virtudes aperfeiçoam o homem só no referente a si próprio.

Assim, pois, a retidão nas obras das demais virtudes, para o que tende a operação da virtude, como seu objeto próprio, só é considerado relativamente ao agente. A retidão, porém, que implica a obra da justiça, além da relação com o agente, supõe relação com outrem. Pois, consideramos justa uma ação nossa, quando corresponde, segundo uma certa igualdade, a uma ação de outro; assim, a paga da recompensa devida por um serviço prestado. Por onde, chama-se justo o ato que, por assim dizer, implica a retidão da justiça, e no qual termina a atividade desta, mesmo sem considerarmos de que modo ela é feita pelo agente. Ao passo que, nas outras virtudes, um ato não é considerado reto senão levando-se em conta o modo por que o pratica o agente. E, por isso, a justiça, especialmente e de

preferência às outras virtudes, tem o seu objeto em si mesmo determinado, e que é chamado justo. E este certamente é o direito. Por onde, é manifesto que o direito é o objeto da justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É habitual serem os nomes desviados da sua primitiva significação para significar outras coisas. Assim, o nome de medicina foi empregado, primeiro, para designar o remédio dado a um enfermo, para que sare; depois, passou a significar a arte de curar. Assim também, a palavra ius foi empregada primeiramente para significar a coisa justa mesmo; depois, porém, aplicou-se à arte pela qual conhecemos o justo; ulteriormente, para significar o lugar em que é aplicado o direito, como quando se diz que alguém deve comparecer perante a justiça; e, por fim, chama-se ainda direito o que é aplicado por quem tem o dever de fazer justiça, embora seja iníquo o que decidiu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como o artista tem na mente o plano do que faz com a sua arte, e que se chama a regra dela; assim também na mente preexiste uma ideia da obra justa que a razão determina, ideia que é como que a regra da prudência. E esta, quando redigida por escrito, chama-se lei; pois, a lei, segundo Isidoro, é uma constituição escrita. Por onde, a lei, propriamente falando, não é o direito mesmo, mas, uma certa razão do direito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça, implicando a igualdade, não podemos dar a Deus uma paga equivalente; por onde, não podemos, propriamente falando, dar a Deus o que é justo. E, por isso, a lei divina não se chama propriamente direito, (ius) mas, fas, porque basta, para Deus, o cumprirmos com o que podemos. Pois, a justiça visa fazer com que o homem pague o seu débito para com Deus, o quanto pode, sujeitando-se-lhe de toda sua alma.

Art. 2 - Se o direito se divide convenientemente em direito natural e direito positivo.

O segundo discute-se assim. – Parece que o direito não se divide convenientemente em direito natural e direito positivo.

1. – Pois, o natural é imutável e o mesmo para todos. Ora, nada de tal se encontra nas coisas humanas, porque todas as regras do direito humano em certos casos falham, nem vigoram em toda parte. Logo, não há nenhum direito natural.

2. Demais. – Chama-se positivo o que procede da vontade humana. Ora, o que é justo não o é por proceder da vontade humana; do contrário a vontade do homem não poderia ser injusta. Logo, sendo o justo o mesmo que o direito parece que não há nenhum direito positivo.

3. Demais. – O direito divino, excedendo a natureza humana, não é o direito natural. Semelhantemente, não é o direito positivo porque não se apoia na autoridade humana, mas, na divina. Logo, o direito é inconvenientemente dividido em natural e positivo.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que há uma justiça política natural e outra legal, isto é, estabelecida pela lei.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o direito ou o justo implica uma obra adequada a outra por algum modo de igualdade. Ora, de dois modos pode uma coisa ser adequada a um homem. - De um modo, pela natureza mesma da coisa; por exemplo, quando alguém dá tanto para receber tanto. E este se chama o direito natural. - De outro modo, uma coisa é adequada ou proporcionada a outra, em virtude de uma convenção ou de comum acordo; por exemplo, quando alguém se julga satisfeito se receber tanto. O que pode se dar de dois modos. De um modo, por uma convenção particular, como quando pessoas

privadas firmam entre si um pacto. De outro modo, por convenção pública; por exemplo, quando todo o povo consente que uma coisa seja tida como que adequada e proporcionada a outra; ou quando o príncipe, que governa o povo e o representa, assim o ordena. E a este se chama direito positivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O natural a um ente de natureza imutável há de ser necessariamente tal, sempre e em toda parte. Ora, a natureza do homem é mutável. Por onde, o natural ao homem pode, às vezes, falhar. Assim, a igualdade natural exige que ao depositante lhe seja restituído o depósito. O que se deveria observar sempre se a natureza humana sempre fosse reta. Mas, como às vezes se dá que a vontade do homem é má, há certos casos em que um depósito não se deve restituir, afim de que um homem de vontade pervertida não venha a usar mal dele; por exemplo, se um furioso ou um inimigo do estado exigisse as armas que depositou.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vontade humana, em virtude de um consentimento comum, pode determinar o justo, em coisas que por si mesmas em nada repugnam à justiça natural. E a tal se aplica o direito positivo. Por isso, o Filósofo diz que o justo legal é o que, ao princípio, pode ser indiferentemente de um modo ou outro; mas, uma vez estabelecido, deve permanecer no que é. Mas, o que em si mesmo repugna ao direito natural não pode a vontade humana torná-lo justo. Por exemplo, se estuísse que é lícito furtar ou adulterar. Por isso, diz a Escritura. Ai dos que estabelecem leis iníquas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Chama-se direito divino o que foi divinamente promulgado. E ele abrange, em parte, o justo natural, mas, cuja justiça escapa aos homens; e, em parte, o justo por instituição divina. Por onde, também ao direito divino pode aplicar-se, como ao direito humano, a divisão referida. Assim, a lei divina ordena certas coisas, por serem boas e proíbe certas por serem más. Mas, outras são boas porque são ordenadas e más porque proibidas.

Art. 3 - Se o direito das gentes é o mesmo que o direito natural.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o direito das gentes é o mesmo que o direito natural.

1. – Pois, todos os homens não acordam senão no que lhes é natural. Ora, todos acordam em matéria de direito das gentes, conforme o jurisconsult - o direito das gentes é o que se aplica a todos os povos. Logo, o direito das gentes é o direito natural.

2. Demais. – A escravidão é natural entre os homens; pois, como diz o Filósofo, alguns são naturalmente escravo. Ora, a escravidão é própria do direito das gentes, segundo Isidoro. Logo, o direito das gentes é o direito natural.

3. Demais. – O direito, como se disse, divide-se em natural e positivo. Ora, o direito das gentes não é um direito positivo; pois, nunca todas as gentes se reuniram para, por um pacto comum, fazerem alguma determinação. Logo, o direito das gentes é o direito natural.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz, que o direito ou é natural, ou civil, ou das gentes. E, assim, o direito das gentes é distinto do direito natural.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos direito ou justo natural é o que, por natureza, é adequado e proporcionado à outra coisa. Ora, isto pode dar-se de dois modos. - Primeiro, em virtude de uma consideração absoluta dessa adequação, em si mesma; assim, o macho é, por natureza, proporcionado à fêmea, para que dela gere; e o pai, ao filho, para que o nutra. - De outro modo, uma coisa é naturalmente proporcionada à outra, não por uma consideração absoluta da sua natureza, mas, atendendo-se a uma consequência resultante dessa natureza; por exemplo, o direito de propriedade.

Assim, considerado um campo, absolutamente, não descobrimos uma razão para que seja propriedade de um, antes que de outro. Mas, se o considerarmos no atinente à oportunidade de cultivá-lo, e ao seu uso pacífico, então, há uma certa razão proporcional para pertencer a um e não, a outro, como está claro no Filósofo.

Ora, apreender as coesas de um modo absoluto não só pode o homem, mas também os outros animais. Por onde, o direito chamado natural, no primeiro sentido, é-nos comum com os animais, Porém, do direito natural assim concebido afasta-se o direito das gentes, como diz o Jurisconsulto; porque, aquele é comum a todos os animais e este, só aos homens entre si. Pois, comparar uma coisa com a que dela resulta, é próprio da razão, e, por isso, natural ao homem, segundo a razão natural, que tal dita. Donde o dizer, o jurisconsulto Gaio. Aquilo que a razão natural estabeleceu entre todos os homens, e todas as gentes o observam, chama-se direito das gentes.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão natural não dita, absolutamente falando, que seja escravo, antes o indivíduo tal, que tal outro. Mas, isso só pode ser por alguma utilidade consequente, pela qual seja útil a um ser governado por outro, mais sábio, e seja útil a este ser ajudado por aquele, como diz Aristóteles. Por onde, a escravidão, pertencente ao direito das gentes, é natural, do segundo modo, mas não, do primeiro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As prescrições do direito das gentes a razão natural as dita, como tendo a equidade de maneira imediata. Por isso, não precisam de uma instituição especial, mas a própria razão natural as instituiu, como diz o Jurisconsulto citado.

Art. 4 - Se devem distinguir-se especialmente o direito paterno e o ao senhor.

O quarto discute-se assim. – Parece que não devem ser especialmente distintos o direito paterno e o do senhor.

1. – Pois, à justiça pertence dar a cada um o que lhe pertence, como diz Ambrósio. Ora, o direito é o objeto da justiça, conforme se disse. Logo, o direito pertence igualmente a todos. E, assim, não devemos distinguir especialmente o direito do pai e o do senhor.

2. Demais. – A razão da justiça é a lei, como se disse. Ora, a lei respeita o bem comum da nação e do estado, conforme foi estabelecido; não respeita, porém, o bem particular de uma pessoa nem, também, de uma família. Logo, não deve haver nenhum direito nem nenhuma justiça especiais, próprias do senhor ou do pai; pois, senhor e pai estão compreendidos na constituição da família, como diz Aristóteles.

3. Demais. – Há muitas outras diferenças de graus entre os homens; assim, uns são soldados, outros sacerdotes, outros chefes. Logo, devia-se estabelecer um direito especial para eles.

Mas, *em contrário*, o Filósofo distingue, especialmente, um direito político, um do senhor e outro, paterno, e assim por diante.

SOLUÇÃO. – O direito ou o justo implica uma proporção entre uma coisa e outra. Ora, a expressão outra coisa pode ser entendida de dois modos. De um modo absoluto, significa uma coisa absolutamente distinta de outra, como, por exemplo, dois homens, dos quais um não depende do outro, mas, ambos

do chefe da mesma nação. E, entre tais há, segundo o Filósofo, o justo absoluto. De outro modo, não absoluto, quando uma coisa existe em dependência de outra. E, neste sentido, nas coisas humanas, o filho é algo do pai por ser, de certo modo, parte dele, como diz Aristóteles; e o escravo é algo do senhor, por ser seu instrumento, como diz o mesmo. Por onde, não se compara com o filho como com um ser outro. E, por isso, não há aí justo no sentido absoluto, mas, uma espécie de justo, isto é, o paterno. E, pela mesma razão, nem entre o senhor e o escravo, mas entre eles há o justo próprio do senhor.

A mulher, porém, embora seja algo do homem, por fazer como que parte do corpo próprio dele, conforme o Apóstolo, contudo, distingue-se mais do varão que o filho, do pai, ou o escravo, do senhor. Porque o matrimônio a constitui numa certa vida social com o marido. Por onde, como diz o Filósofo, há, entre o marido e a mulher mais da natureza do justo do que entre o pai e o filho ou o senhor e o escravo. Como, porém o marido e a mulher têm relação imediata com a comunidade doméstica, como está claro no Filósofo, por isso, não há também entre eles o justo político absoluto, mas, o justo económico.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – À justiça pertence dar a cada um o direito que lhe pertence, suposta, porém, a diversidade entre um e outro; pois, ao dar-se a si mesmo o que a si é devido não se chama propriamente justo. E, como o que é do filho é do pai e o que é do escravo é do senhor, não há propriamente justiça entre o pai e o filho nem entre o senhor e o escravo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O filho, como tal, é algo do pai; e semelhantemente, o escravo, como tal, é algo do senhor. Um e outro, porém, considerados como indivíduos humanos, são algo por si mesmo subsistente e diverso dos outros. Por onde, enquanto que um e outro são homens, há, de certo modo, entre eles relações de justiça. E, por isso, certas leis são estabelecidas para regular as relações entre pai e filho, ou, entre o senhor e o escravo. Mas, por ser algo do outro, desaparece a noção perfeita de justo ou de direito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as outras condições que diversificam as pessoas de uma mesma sociedade têm relações imediatas com a comunidade civil e com o chefe da mesma. E por isso, manifesta-se entre elas o justo, conforme a noção perfeita de justiça. Essa justiça, porém, distingue-se segundo os diversos deveres. Daí as denominações de direito militar, ou de direito dos magistrados ou dos sacerdotes. Não, por deficiência do justo absoluto, no sentido em que se diz justo paterno ou justo próprio do senhor. Mas, porque a cada condição pessoal, relativa a um dever próprio, é devido algo de próprio.

Questão 58: Da justiça.

Em seguida devemos tratar da justiça.

Sobre a qual discutem-se doze artigos:

Art. 1 - Se foi convenientemente definida pelos jurisperitos a justiça como a vontade constante e perpétua de dar a cada um o que lhe pertence.

O primeiro discute-se assim. – Parece que foi inconvenientemente definida a justiça pelos jurisperitos, como a vontade constante e perpétua de dar a cada um, o que lhe pertence.

1. – Pois, a justiça, segundo o Filósofo, é um hábito pelo qual praticamos atos justos e pelo qual fazemos e queremos coisas justas. Ora, a vontade designa uma potência ou também um ato. Logo, é inconveniente dizer que a justiça é a vontade.

2. Demais. – A retidão da vontade não é a vontade; do contrário, se a vontade fosse em si mesma reta, resultaria que nenhuma seria pervertida. Ora, segundo Anselmo a justiça é uma retidão. Logo, a justiça não é a vontade.

3. Demais. – Só a vontade de Deus é perpétua. Se, pois, a justiça fosse a vontade perpétua, só em Deus haveria justiça.

4. Demais. – Todo perpétuo é constante, porque é imutável. Logo, é supérfluo introduzir na definição da justiça os termos perpétuo e constante.

5. Demais. – Dar o seu direito a cada um é próprio do chefe. Ora, se a justiça é a que dá a cada um o seu direito, resulta que ela só existe no chefe. O que é inadmissível.

6. Demais. – Agostinho diz que a justiça é o amor que só serve a Deus Logo, não dá a cada um, o que é seu.

SOLUÇÃO. – A referida definição da justiça é conveniente se for entendida como deve. Pois, sendo toda virtude um hábito, que é o princípio dos atos bons, necessariamente a virtude há de ser definida por um ato bom, cujo objeto é a matéria própria dela. Ora, a matéria própria da justiça são os atos relativos a outrem, como a seguir se dirá. Por onde, o ato de justiça é determinado relativamente à sua matéria própria e ao seu objeto, quando se diz: dar a cada um, o que lhe pertence; porque, como Isidoro diz, chama-se justo aquele que observa a justiça. Mas, para um ato, relativo a uma determinada matéria, ser virtuoso; é necessário que seja voluntário, estável e firme. Pois, como diz o Filósofo, o ato de virtude exige, primeiro, que o sujeito o pratique cientemente; segundo, com eleição, e para um fim devido; terceiro, que seja imutável. Ora, a primeira dessas condições está inclusa na segunda, pois, o que fazemos por ignorância é involuntário, segundo Aristóteles. Por onde, na definição da justiça, enuncia-se primeiro à vontade, para mostrar que o ato de justiça deve ser voluntário. Acrescentase porém a constância e a perpetuidade para designar a estabilidade do ato. Portanto, a referida definição da justiça é completa, sendo tomado o ato pelo hábito, mas, que é especificado por aquele; pois, o hábito implica relação com o ato. E quem quisesse reduzir essa definição à sua forma devida, poderia dizer: a justiça é um hábito pelo qual, com vontade constante e perpétua. atribuímos a cada um o que lhe pertence. Definição quase idêntica à do Filósofo, quando diz: a justiça é um hábito que nos faz agir escolhendo o que é justo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vontade, no caso, designa um ato e não uma potência. Pois, os autores costumam definir o hábito pelo ato; assim diz Agostinho, que a fé consiste em crer o que não vês.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem mesmo a justiça é essencialmente a retidão, mas só, causalmente; pois, é um hábito pelo qual agimos e queremos com retidão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vontade pode ser chamada perpétua de dois modos. De um modo, relativamente ao ato, que dura perpetuamente. E, assim, só a vontade de Deus é perpétua. De outro modo, relativamente ao objeto, quando, por exemplo, alguém quer perpetuamente fazer alguma coisa. E isto o reclama a ideia de justiça, para a qual não basta querermos observá-la por algum tempo, num certo negócio; pois, é difícil encontrar quem queira agir sempre injustamente; mas, é preciso que tenhamos a vontade perpétua de observar sempre a justiça.

RESPOSTA À QUARTA. – Perpétuo, não querendo significar a duração perpétua do ato da vontade, não se acrescentou superfluamente constante. De modo que, assim como o dito vontade perpétua significa o nosso propósito perpétuo de observar a justiça, assim também a expressão constante significa o nosso firme perseverar em tal propósito.

RESPOSTA À QUINTA. –- O juiz dá a cada um o que lhe pertence, mandando e dirigindo; porque o juiz é a justiça animada, e o chefe é o guarda da justiça, como diz Aristóteles, o passo que os súbditos dão a cada qual o que lhe pertence, a modo de execução.

RESPOSTA À SEXTA. – Assim como o amor de Deus inclui o do próximo, conforme se disse, assim, o servirmos a Deus implica em darmos a cada um o que lhe devemos.

Art. 2 - Se a justiça é sempre relativa a outrem.

O segundo discute-se assim. – Parece que a justiça nem sempre é relativa a outrem.

1. – Pois, diz o Apóstolo, que a justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo. Ora, a fé não supõe relação entre um homem e outro. Logo, nem a justiça.

2. Demais. – Segundo Agostinho, à justiça pertence por servir a Deus, governar tudo o que está sujeito ao homem. Ora, o apetite sensitivo está sujeito ao homem, como se vê na Escritura, onde diz: A tua concupiscência estar-te-á -sujeita, isto é, a do pecado, e tu dominarás sobre ela. Logo, à justiça pertence fazermos dominar o nosso próprio apetite. E, então, haverá justiça de nós para nós mesmos.

3. Demais. – A justiça de Deus é eterna. Ora, nada há de coeterno com Deus. Logo, não é da natureza da justiça ser relativa a outrem.

4. Demais. – Assim como as ações relativas a outrem, assim também as que dizem respeito a nós mesmos devem ser retificadas. Ora, a justiça retifica as seções, conforme à Escritura: A justiça do simples fará feliz o seu caminho. Logo, diz respeito, não só às nossas relações com outrem, mas também às conosco mesmo.

Mas, *em contrário*, diz Túlio, que a justiça abrange, por natureza, a sociedade dos homens entre si e a comunidade de vida. Ora, isto implica relações com outrem. Logo, a justiça diz respeito só ao que é relativo a outrem.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o nome de justiça, implicando a igualdade, está em a natureza da justiça ser relativa a outrem; pois, nada é igual a si mesmo, mas, a outrem. E como o próprio da justiça é retificar os atos humanos, segundo dissemos, é necessário que essa relação com outrem, que a justiça exige, diga respeito a agentes que podem agir diversamente. Ora, os atos pertencem o suposto e ao ser total e não, propriamente fazendo, às partes e às formas ou potências. Assim, não dizemos, com propriedade - pois, só por semelhança poderíamos dizê-lo - que as mãos ferem, mas, o homem, por meio delas; nem, que o calor aquece, mas, o fogo, pelo calor. Por onde; a justiça propriamente dita exige diversidade de supostos e, portanto, não pode ser senão de um homem para com outro. Mas, por semelhança, admitimos, num mesmo homem, diversos princípios ativos, como se fossem agentes diversos; assim, a razão, o irascível e o concupiscível. Por onde, metaforicamente, dizemos que há justiça, num mesmo homem, quando a razão governa o irascível e o concupiscível e quando estas potências obedecem à razão. E, universalmente, quando a cada parte do homem é atribuído o que lhe convém. Por isso, diz o Filósofo, que essa justiça é chamada metafórica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça, que a fé produz em nós é a que justifica o ímpio, e consiste na ordem devida das partes da alma, como dissemos, quando tratamos da justificação do ímpio. Ora, isto pertence à justiça assim chamada por metáfora, que pode existir mesmo em quem vive uma vida solitária.

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

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça de Deus é abeterno, fundada numa vontade e num propósito eternos; e nisto consiste principalmente a justiça. Embora não seja eterna no seu efeito, pois, nada é coeterno com Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Os atos que dizem respeito ao homem para consigo mesmo retificamse suficientemente uma vez retificadas as paixões, pelas outras virtudes morais. Mas, as ações relativas a outrem precisam de uma retificação especial, não somente relativa ao agente, mas também aquele a quem se referem. Por onde, a elas diz respeito uma virtude especial, que é a justiça.

Art. 3 - Se a justiça é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a justiça não é uma virtude.

1. – Pois, diz o Evangelho: Depois de terdes feito tudo o que vos foi mandado, dizei: Somos uns servos inúteis, fizemos o que devíamos fazer. Ora, não é inútil praticar obras de justiça, porquanto, diz Ambrósio. Não consideramos como útil o ganho de uma soma de dinheiro, mas, antes, a aquisição da piedade. Logo, o fazer alguém o que deve não é obra de virtude. Ora, é obra de justiça, e, portanto, a justiça não é virtude.

2. Demais. – O que se faz necessariamente não é meritório. Ora, é de necessidade dar a cada um, o que lhe pertence, obra de justiça. Logo, não é meritório. Ora, nós merecemos pelos atos de virtude. Portanto, a justiça não é uma virtude.

3. Demais. – Toda virtude moral tem por objeto uma ação. Ora, o que não existe exteriormente não é uma ação, mas, um produto da arte, como está claro no Filósofo. Mas, sendo próprio da justiça fazer alguma obra exterior, justa em si mesma, resulta que a justiça não é uma virtude moral.

Mas, *em contrário*, Gregório diz que a estrutura completa das boas obras resulta das quatro virtudes, a saber, a temperança, a prudência, a fortaleza e a justiça.

SOLUÇÃO. – A virtude humana torna bom o ato humano e o agente que o pratica, o que é próprio da justiça. Pois, os atos humanos são bons por se sujeitarem à regra da razão, que os retifica. Por onde, a justiça, retificando as ações humanas, é claro que as torna boas. E, como diz Túlio, por causa da sua justiça é que certos homens se chamam bons. Por onde, como diz no mesmo lugar, nela é máximo o esplendor da virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem faz o que deve não dá nenhum lucro aquele para com quem assim agiu, mas, somente se absteve de lhe causar dano. Fez, porém, algo de útil para si mesmo, por ter feito com vontade espontânea e pronta o que devia: o que é proceder virtuosamente. Donde o dizer a Escritura: A sabedoria de Deus ensina a temperança e a justiça, a prudência e a fortaleza, que é o mais útil que há na vida para os homens, isto é, aos virtuosos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há uma dupla necessidade. Uma, de coação. E esta, repugnando à vontade, elimina a ideia de mérito. Outra é a proveniente da obrigação imposta pelo preceito, isto é, a necessidade do fim; quando, por exemplo, não podemos conseguir o fim da virtude, se não o fizermos. E tal necessidade não exclui a ideia do mérito, por fazermos voluntariamente o que é assim necessário. Exclui, porém, a glória da superrogação, conforme àquilo da Escritura: Se prego o Evangelho, não tenho de que gloriar-me; pois me é imposta essa obrigação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça não tem por objeto as coisas exteriores, pelas fazer, o que é próprio da arte; mas, pelas usar, nas suas relações com outrem.

Art. 4 - Se o sujeito da justiça é a vontade.

O quarto discute-se assim. – Parece que o sujeito da justiça não é a vontade.

1. – Pois, a justiça é às vezes chamada verdade. Ora, a verdade não reside na vontade, mas, no intelecto. Logo, o sujeito da justiça não é a vontade.

2. Demais. – A justiça supõe relação com outrem. Ora, ordenar uma coisa para outra é próprio da razão. Logo, o sujeito da justiça não é a vontade, mas, antes, a razão.

3. Demais. – A justiça, não se ordenando ao conhecimento, não é uma virtude intelectual. Donde se conclui que é uma virtude moral. Ora, o sujeito das virtudes morais é o racional por participação, que é o irascível e o concupiscível, como está claro no Filósofo. Logo, o sujeito da justiça não é a vontade, mas, antes, o irascível e o concupiscível.

Mas, *em contrário*, diz Anselmo, que a justiça é a retidão da vontade, retidão observada pelo que em si mesma é.

SOLUÇÃO. – É sujeito de uma virtude a potência, cujos atos a virtude é ordenada a retificar. Ora, a justiça não se ordena a dirigir nenhum ato cognoscitivo; pois, não somos considerados justos por conhecermos com retidão alguma coisa. Logo, o sujeito da justiça não é o intelecto ou a razão, que é uma potência cognoscitiva. Mas, como somos considerados justos por agirmos retamente, e o princípio próximo do agir é a potência apetitiva, necessariamente a justiça tem nalguma potência apetitiva o seu sujeito. Ora, há um duplo apetite, a saber: à vontade, que se funda na razão, e o sensitivo, consequente à apreensão sensível, que se divide em irascível e concupiscível, como estabelecemos na Primeira Parte. Ora, dar a cada um o que lhe pertence não pode proceder do apetite sensitivo, porque a apreensão sensitiva não pode chegar até a consideração da proporcionalidade entre uma e outra, o que é próprio

da razão Por onde, a justiça não pode ter como sujeito o irascível ou o concupiscível, mas, só a vontade. Por isso o Filósofo define a justiça pelo ato de vontade, como do sobredito claramente resulta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo a vontade um apetite racional, daí vem que à retidão da razão, à que chamamos verdade, quando impressa na vontade, pela sua união com a razão, damos-lhe o nome de verdade. Donde, às vezes, o chamar-se à justiça verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vontade busca o seu objeto, consequentemente à apreensão racional. Por onde, como a razão ordena uma coisa para outra, a vontade pode querer uma ordenadamente à outra, o que é próprio da justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Racional por participação não só é o irascível e o concupiscível, mas também, todo apetite, como diz Aristóteles. Porque todo apetite obedece à razão. Ora, no apetite se inclui a vontade. Por onde, a vontade pode ser o sujeito da virtude moral.

Art. 5 - Se a justiça é uma virtude geral.

O quinto discute-se assim. – Parece que a justiça não é uma virtude geral.

1. – Pois, a justiça entra na mesma divisão das outras virtudes, como diz a Escritura: Ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza. Ora, o geral não entra na mesma divisão e na mesma enumeração das espécies que ele abrange. Logo, a justiça não é uma virtude geral.

2. Demais. – Como a justiça é considerada uma das virtudes cardeais, assim também a temperança e a fortaleza. Ora, nem a temperança nem a fortaleza são consideradas virtudes gerais. Logo, também e de nenhum modo deve sê-lo a justiça.

3. Demais. – A justiça sempre é relativa a outrem, como já se disse. Ora, o pecado cometido contra o próximo não é um pecado geral, mas se opõe ao que o homem comete contra si mesmo. Logo, também a justiça não é uma virtude geral.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a justiça como a virtude total.

SOLUÇÃO. – A justiça como já dissemos, ordena o homem nas suas relações com outrem. O que pode ser de dois modos: com outrem singularmente considerado; ou, com outrem, em geral, isto é, no sentido em que quem serve a uma comunidade serve a todos os indivíduos nela contidos. Ora, de um e outro modo pode-se aplicar a justiça, na sua ideia própria. Pois, é manifesto que todos os que fazem parte de uma comunidade, estão para esta como a parte para o todo. Ora, por tudo o que é a parte pertence ao todo; por onde, qualquer bem da parte se ordena ao bem do todo. Portanto, assim sendo, o bem de qualquer virtude, quer o da que ordena o homem para consigo mesmo, quer o da que o ordena a qualquer outra pessoa singular, é referível ao bem comum, para o qual a justiça ordena. E, li esta luz, os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto esta ordena o homem para o bem comum. Por onde, a justiça é considerada uma virtude geral. E como o próprio da lei é ordenar o homem para o bem comum, como já estabelecemos aí resulta que essa justiça geral, ao modo que referimos, chama-se justiça legal, porque, obedecendo-lhe o homem procede de acordo com a lei, ordenadora de todos os atos para o bem comum.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça entra na mesma divisão e na mesma enumeração que as outras virtudes, não enquanto geral, mas, enquanto virtude especial, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A temperança e a fortaleza residem no apetite sensitivo, isto é, no concupiscível e no irascível. Ora, essas potências apetem certos bens particulares, assim como os sentidos conhecem o particular, Mas, o sujeito da justiça é o apetite intelectivo, capaz de atingir o bem universal, que o intelecto pode apreender. Por onde, a justiça pode, mais que a temperança ou a fortaleza, ser uma virtude geral.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos ordenados para nós mesmos se ordenam para outrem, sobretudo em consideração do bem comum. Por isso, a justiça legal, enquanto ordena para o bem comum, pode chamar-se virtude geral. E pela mesma razão a injustiça pode ser chamada um pecado geral; donde o dizer a Escritura, que todo pecado é uma iniquidade.

Art. 6 - Se a justiça geral inclui essencialmente todas as outras virtudes.

O sexto discute-se assim. – Parece que a justiça geral inclui essencialmente todas as outras virtudes.

1. – Pois, diz o Filósofo, que a virtude e a justiça legal é idêntica a todas as virtudes, mas o ser delas não é o mesmo. Ora, coisas que diferem só pelo ser, ou pela noção, não diferem pela essência. Logo, a justiça inclui essencial e identicamente todas as virtudes.

2. Demais. – Toda virtude que não inclui essencial e identicamente a todas as outras, faz parte das virtudes. Ora, a referida justiça, como o Filósofo diz no mesmo lugar, não é parte da virtude, mas, a virtude total. Logo, a referida justiça inclui essencialmente todas as virtudes.

3. Demais. – Os hábitos não se diversificam essencialmente por ordenar uma virtude o seu ato para um fim mais alto. Assim, o hábito da temperança é essencialmente o mesmo, ainda que o seu ato se ordene ao bem divino. Ora, a justiça legal faz com que os atos de todas as virtudes se ordenem a um fim mais alto, isto é, ao bem comum da multidão que tem preeminência sobre o do particular. Logo, parece que a justiça inclui essencialmente todas as virtudes.

4. Demais. – Todo bem da parte se ordena ao do todo; e portanto se para ele não se ordenar, é vão e inútil. Ora, tal não pode ser o que é segundo a virtude. Logo, parece- que não pode haver ato de nenhuma virtude, que não pertença à justiça geral, que ordena para o bem comum. E, assim, parece que a justiça geral inclui essencialmente todas as virtudes.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que muitas podem praticar a virtude relativamente aos seus atos próprios; não a podem, porém, em relação a outrem. E, noutro lugar: a virtude do homem bom e a do bom cidadão não são absolutamente idênticas. Ora, a virtude do bom cidadão é a justiça geral, que nos ordena para o bem comum. Logo, a justiça geral não é o mesmo que a virtude comum; mas, uma pode existir sem a outra.

SOLUÇÃO. – De dois modos uma coisa pode ser chamada geral. - De um modo, por predicação; assim, animal é um termo geral aplicável ao homem, ao cavalo e a outros seres semelhantes. E, neste sentido, necessário é que seja o geral essencialmente o mesmo que o que ele abrange; porque o gênero pertence á essência da espécie e entra na definição dela. - De outro modo, chamamos geral ao que o é segundo a virtude; assim, a causa universal relativamente a todos os seus efeitos, como o sol, relativamente a todos os corpos iluminados ou alterados pela sua ação. E, neste sentido, não é necessário que o geral seja essencialmente idêntico com o que abrange, porque a essência da causa não é a mesma que a do efeito.

Ora, deste modo, conforme ao que já dissemos, a justiça legal é chamada virtude geral; isto é, enquanto ordena os atos das outras virtudes para o seu fim; o que é movê-las a todas pelo império. Assim como, pois, a caridade pode chamar-se virtude geral, por ordenar os atos de todas as virtudes para o bem divino; assim também, a justiça legal, por ordenar os atos de todas as virtudes para o bem comum. Portanto, assim como a caridade que visa o bem divino como seu objeto próprio, é uma virtude especial, por essência; assim também a justiça legal é uma virtude especial, por essência, enquanto visa o bem comum como seu objeto próprio. E assim, está no chefe, como principal e arquitetonicamente; nos súditos, porém, secundariamente e como ministra.

Contudo, qualquer virtude chama-se justiça legal, enquanto ordenada para o bem comum pela referida virtude, especial pela sua essência, mas, geral como virtude. E, conforme a este modo de falar, a justiça legal inclui essencialmente todas as virtudes, mas difere racionalmente. E neste sentido é que se exprime o Filósofo.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTA À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também essa objeção, assim interpretada, é procedente, relativamente à justiça legal, enquanto que a virtude imperada por essa justiça se chama justiça legal.

RESPOSTA À QUARTA. – Qualquer virtude, na sua acepção própria, ordena o seu ato ao fim próprio dela. Não é porém, pela sua essência mesma que se ordena a um fim ulterior, sempre ou algumas vezes; mas, por influência de uma virtude superior. E, assim, há de haver, por força, uma virtude superior, que ordena todas as outras para o bem comum, que é a justiça legal, essencialmente diversa de todas as outras.

Art. 7 - Se há uma justiça particular além da justiça geral.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não há uma justiça particular além da justiça geral.

1. – Pois, na ordem da virtude, como na da natureza, nada é supérfluo. Ora, a justiça geral ordena suficientemente o homem em todas as suas relações com outras. Logo, não é necessária nenhuma justiça particular.

2. Demais. – A unidade e a multiplicidade não diversificam as espécies de virtude. Ora, a justiça legal ordena os homens uns para os outros, enquanto vivem na sociedade, como do sobredito resulta. Logo, não há outra espécie de justiça que regula as relações particulares dos homens entre si.

3. Demais. – Entre o particular e a sociedade civil é meio termo a sociedade doméstica. Se, pois, há uma justiça particular, própria à pessoa singular, além da justiça geral, pela mesma razão deve haver uma justiça econômica que ordena o homem para o bem comum de uma determinada família. O que não se admite. Logo, também não é admissível uma justiça particular, além da justiça legal.

Mas, *em contrário*, Crisóstomo, àquilo do Evangelho – Bem aventurados os que têm fome e sede de justiça - diz: Refere-se à justiça como virtude universal, ou particular, contrária à avareza.

SOLUÇÃO. – Como se disse a justiça legal não abrange essencialmente todas as virtudes; mas, é necessário, além dela, que ordena imediatamente o homem para o bem comum, existirem outras virtudes que o ordenem imediatamente para os bens particulares. As quais podem dizer respeito ou a nós mesmos ou a uma outra pessoa singular. Por onde, assim como, além da justiça legal, é necessário existam certas virtudes particulares, como a temperança e a fortaleza, que ordenam o homem para si

mesmo; assim também, além da justiça legal, é necessário haver uma certa justiça particular, que o ordene nas suas relações com os particulares.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça legal por certo ordena suficientemente o homem nas suas relações com outrem: quanto ao bem comum, imediatamente, quanto ao bem de cada particular, mediatamente. Por onde, é necessário haver uma justiça particular, que ordene imediatamente as relações que respeitam o bem dos particulares entre si.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem comum da cidade e o particular de cada um não diferem só pelo mais e pelo menos, mas, por, uma diferença formal. Pois, uma é a noção do bem comum e outra, a do particular; assim como, uma é a noção do todo e outra, a da parte. Por isso, o Filósofo ensina: Não dizem bem os que fazem diferir a cidade e a família, e outras realidades semelhantes, só pelo mais e pelo menos, e não, pela espécie.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A sociedade doméstica, segundo o Filósofo, distingue-se pelas três uniões, a saber: da mulher e do marido; do pai e do filho e a do senhor e do escravo, cujas pessoas são como que uma, parte da outra. Por onde, não é a justiça geral a que regula as relações dessas pessoas, mas, uma espécie de justiça, isto é, a econômica, como diz Aristóteles.

Art. 8 - Se a justiça particular tem matéria especial.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a justiça particular não tem matéria especial.

1. – Pois, aquilo da Escritura - O quarto destes rios é o Eufrates - diz a Glosa: Eufrales quer dizer frugífero; nem se diz para que ponto ele corre, porque a justiça pertence a todas as partes da alma. Ora, isto não seria, se ela tivesse matéria especial; porque toda matéria especial pertence a alguma potência especial. Logo, a justiça particular não tem matéria especial.

2. Demais. – Agostinho diz que são quatro as virtudes da alma, que constituem a nossa vida espiritual, a saber: a temperança, a prudência, a fortaleza e a justiça; e diz ser a quarta a justiça, que se encontra em todas as outras. Logo, a justiça particular, que é uma das quatro virtudes cardeais, não tem matéria especial.

3. Demais. – A justiça dirige suficientemente o homem nas suas relações com outrem. Ora, por todas as coisas desta vida o homem pode ordenar-se a outrem. Logo, a matéria da justiça é geral e não, especial.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que há uma justiça particular, que respeita especialmente às relações da vida.

SOLUÇÃO. – Tudo o que pode ser retificado pela razão constitui matéria da virtude moral, que é definida pela razão reta, como está claro no Filósofo. Ora, a razão pode retificar tanto as paixões inferiores da alma, como as ações exteriores e as coisas externas que servem ao uso do homem. Mas, nas ações exteriores e nas coisas externas, pelas quais os homens estabelecem relações entre si, o que se leva em conta é a relação entre um homem e outro; nas paixões interiores, porém, o que se considera é a retificação do homem, em si mesmo. Por onde, a justiça, ordenando-nos para outrem, não abrange toda a matéria da virtude moral, mas, só a que respeita às seções exteriores e às coisas, encarando-as no ponto de vista especial de fundarem as relações dos homens entre si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça pertence, certo, a uma parte da alma na qual tem o seu sujeito, a saber, à vontade que, pelo seu império, move todas as artes da alma. E assim, a justiça, não diretamente, mas por uma como redundância, pertence a todas as outras partes da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos, as virtudes cardeais tem uma dupla acepção: ora, são consideradas virtudes especiais relativas a matérias determinadas; ora, significam certos modos gerais da virtude. E é neste último sentido que fala Agostinho. Pois, diz que a prudência é o conhecimento das coisas que devemos desejar e das que devemos evitar; a temperança consiste em refreiar a cobiça na busca do que deleita temporalmente; a fortaleza é a firmeza da alma na luta contra os sofrimentos temporais; a justiça abrange-as a todas, é o amor de Deus e do próximo, amor que é a raiz comum de todos os nossos atos relativos a outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As paixões interiores, que são parte da matéria moral, não se ordenam, em si mesmas, para outrem, ordenação que implica a ideia especial de justiça. Mas, os efeitos delas, isto é, as operações exteriores, se ordenam para outrem. Donde não se conclui que a matéria da justiça seja geral.

Art. 9 - Se a justiça versa sobre as paixões.

O nono discute-se assim. – Parece que a justiça é relativa às paixões.

1. – Pois, diz o Filósofo, que a virtude moral versa sobre o prazer e a tristeza. Ora, o prazer, isto é, a deleitação, e a tristeza são determinadas paixões, como se disse, quando se tratou das paixões. Logo, a justiça, sendo uma virtude moral, versa sobre as paixões.

2. Demais. – A justiça retifica as nossas ações relativas a outrem. Ora, essas ações não podem ser retificadas, se não o forem as paixões; pois, da desordem destas provém a daquelas. Assim, a concupiscência das práticas venéreas conduz ao adultério; e o amor exagerado ao dinheiro leva ao furto. Logo, a justiça versa necessariamente sobre as paixões.

3. Demais. – Assim como a justiça particular, assim também a justiça legal regula os nossos atos relativos a outrem. Ora, a justiça legal versa sobre as paixões; do contrário, não se estenderia a todas as virtudes, das quais algumas versam manifestamente sobre as paixões.

Mas, *em contrário*, O Filósofo diz, que ela versa sobre os nossos atos.

SOLUÇÃO. – Duas coisas põem em evidência a verdade desta questão. - A primeira é o sujeito da justiça, que é a vontade, cujos movimentos ou atos não são paixões como dissemos; pois, só os movimentos do apetite sensitivo é que se chamam paixões. Por onde, a justiça não versa sobre as paixões, como se dá com a temperança e a fortaleza, pertencentes ao irascível e ao concupiscível, que versam sobre elas. - A segunda é a matéria. Pois, a justiça regula os nossos atos relativos a outrem. Ora, não é pelas paixões interiores que comunicamos imediatamente com outrem. Por onde, a justiça não versa sobre as paixões.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem toda virtude moral tem como matéria o prazer e a tristeza; assim, a fortaleza versa sobre o temor e a audácia. Mas, todas as virtudes morais se ordenam para o prazer e a tristeza, como para certos fins consequentes. Pois, conforme diz o Filósofo, o prazer e a tristeza constituem um fim principal, referindo-nos ao qual dizemos que tal coisa é bem e tal outra, mal. E, deste modo, são também matéria da justiça; porque não é justo quem não se compraz com atos justos, segundo Aristóteles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os atos exteriores são um meio termo, de certo modo, entre as coisas exteriores, que lhes constituem a matéria, e as paixões interiores, que são os princípios deles. Ora, pode, às vezes, haver falta num desses elementos, sem haver no outro. Por exemplo, quem furtasse um bem de outrem, não pelo desejo de tê-lo, mas, pelo de ser nocivo; ou, inversamente, se alguém o cobiçasse, sem, contudo, querer furtá-lo. Ora, a retificação dos atos, enquanto se completam exteriormente, pertence à justiça; mas, o retificá-los, enquanto nascidos das paixões, pertence às outras virtudes morais que versam sobre elas. Por onde, o furtar as coisas alheias lesa a justiça porque contraria a igualdade que deve existir nas coisas exteriores; a liberalidade, por proceder da cobiça imoderada das riquezas. Ora, como os atos externos não se especificam pelas paixões internas, mas, antes, pelas coisas externas, que são os seus objetos, resulta que, propriamente falando, os atos externos constituem a matéria, mais, da justiça, que das outras virtudes morais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bem comum é o fim das pessoas particulares que vivem em comunidade; assim como o bem do todo é o de cada parte. Ao passo que o bem de um particular não é o fim de outro. Por onde, a justiça legal, que ordena para o bem comum, pode aplicar-se às paixões interiores, que formam, de certo modo, a disposição própria de cada um, mais do que a justiça particular, que nos ordena ao bem particular de outrem. Embora a justiça legal mais principalmente se estenda aos atos externos das outras virtudes, isto é, enquanto a lei nos manda praticar obras próprias do homem forte, do temperado e do pacífico, como diz Aristóteles.

Art. 10 - Se a mediedade da justiça é uma mediedade real.

O décimo discute-se assim. – Parece que a mediedade da justiça não é uma mediedade real.

1. – Pois, a ideia do gênero aparece em todas as espécies. Ora, a virtude moral é definida como um hábito eletivo, consistindo numa mediedade e determinada pela nossa razão. Logo, a justiça consiste numa mediedade, não, real, mas, racional.

2. Demais. – Os bens absolutos não são susceptíveis de aumento e de diminuição e, por consequência, nem de mediedade, como as virtudes claramente o mostram, e Aristóteles o diz. Ora, a justiça versa sobre bens absolutos, como o prova Aristóteles. Logo, na justiça não há mediedade real.

3. Demais. – Diz-se que as outras virtudes comportam uma mediedade racional e não, real, porque essa mediedade varia de pessoa para pessoa. Pois, o que para um muito, é pouco para outro, como diz Aristóteles. Ora, o mesmo também se dá com a justiça; assim, quem feriu um chefe não é punido com a mesma pena que castiga quem feriu um particular. Logo, na justiça também não há mediedade real, mas racional.

Mas, *em contrário*, o Filósofo funda a mediedade da justiça numa proporção aritmética, o que é uma mediedade real.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos as outras virtudes morais, que não a justiça, regulam principalmente as paixões, cuja retificação não depende senão do sujeito mesmo a que elas pertencem, fazendo, por exemplo, com que ceda à ira e ao desejo, como deve, de conformidade comas diversas circunstâncias. Por onde, a mediedade dessas virtudes não implica nenhuma proporção entre urna coisa e outra, mas, só relativamente ao sujeito da virtude. E, por isso, nelas a mediedade é só dependente da nossa razão. A matéria da justiça, porém, é a obra externa, enquanto que esta, ou o seu objeto, mantém a proporção devida com outra pessoa. Por onde, a mediedade da justiça consiste numa certa proporção de igualdade

entre a nossa obra externa e uma outra pessoa. Ora, o igual é uma mediedade real entre o mais e o menos, como diz Aristóteles Logo, a mediedade da justiça é real.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A mediedade real é também mediedade racional. Por onde, a justiça realiza a ideia de virtude moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podemos considerar um bem absoluto. - Primeiro, por ser bem a todos os respeitos; assim o são as virtudes. E, então, em tais bens absolutos não há lugar para meio e extremos. - Noutro sentido, bem absoluto é o que por natureza o é, embora, pelo abuso, possa vir a ser um mal, como se dá com as riquezas e as honras. E tais bens são susceptíveis de aumento, de diminuição e de mediedade, em relação aos que podem usar bem ou mal deles. Ora, a justiça versa sobre os bens absolutos, neste segundo sentido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A injúria assacada contra um chefe não tem as mesmas proporções que a assacada contra um particular. Por onde e necessariamente a justiça vindicativa há de se proporcionar diferentemente a uma e outra. O que implica uma diversidade real e não somente racional.

Art. 11 - Se o ato da justiça consiste em dar a cada um, o que lhe pertence.

O undécimo discute-se assim. – Parece que o ato de justiça não consiste em dar a cada um o que lhe pertence.

1. – Pois, Agostinho diz que é próprio da justiça socorrer os miseráveis. Ora, socorrendo os miseráveis, nós lhes damos não o que lhes pertence, mas, o que nos pertence. Logo, o ato da justiça não consiste em dar a cada um o que lhe pertence.

2. Demais. – Túlio diz que a beneficência, a que podemos chamar benignidade ou liberalidade, é própria da justiça. Ora, a liberalidade consiste em dar a outrem do que é nosso e não, o que lhe pertence. Logo, o ato da justiça não consiste em dar a outrem o que lhe pertence.

3. Demais. – A justiça pertence não somente distribuir as coisas do modo devido, mas ainda, coibir os atos injuriosos, como, o homicídio, o adultério e outros semelhantes. Ora, dar a cada um o seu, parece que é o que só consiste a distribuição das coisas. Logo, não caracterizamos suficientemente um ato de justiça dizendo que ele consiste em dar a cada um o que lhe pertence.

Mas, *em contrário*, Ambrósio: justiça é a que dá a cada um o que lhe pertence e não reclama o alheio; descuida a utilidade própria para salvaguardar a utilidade comum.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a matéria da justiça é a ação exterior, enquanto que esta ação mesma ou a coisa sobre que ela se exerce tem relação com outra pessoa, relação que deve ser regulada pela justiça. Ora, chama-se nosso o que nos é devido por uma igualdade proporcional. Por onde, o ato próprio da justiça não consiste senão em dar a cada um o que lhe pertence.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça, enquanto virtude cardeal estão anexas certas virtudes secundárias, como a misericórdia, a liberalidade e outras semelhantes, conforme a seguir se verá. Por onde, socorrer aos miseráveis, que é próprio da misericórdia ou da piedade; e fazer bem liberalmente, o que é próprio à liberalidade, atribuem-se, por uma certa redução, à justiça, como à virtude principal.

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

RESPOSTA À TERCEIRA. - Como diz o Filósofo, tudo o que ultrapassa a medida, em matéria de justiça, é chamado, por extensão, lucro; assim como tudo o que não a atinge chama-se dano. E isto porque a justiça se exerce principalmente e recai mais comumente sobre as trocas voluntárias das coisas, por exemplo, a compra e venda, às quais se aplicam propriamente as denominações supra-referidas. E daí o derivaram esses nomes para tudo o que pode constituir objeto de justiça. Ora, o mesmo raciocínio tem cabida no concernente a dar a cada um o que lhe pertence.

Art. 12 - Se a justiça tem preeminência sobre todas as virtudes orais.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que a justiça não tem preeminência sobre todas as virtudes morais.

1. – Pois, à justiça é próprio dar a outrem o que lhe pertence; ao passo que é próprio à liberalidade levar-nos a dar do que é nosso; o que é mais virtuoso. Logo, a liberalidade é maior virtude que a justiça.

2. Demais. – Não nos orna senão o que é mais digno que nós. Ora, a magnanimidade é um ornamento, não só da justiça, como de todas as virtudes, segundo Aristóteles. Logo, a magnanimidade é mais nobre que a justiça.

3, Demais. – A virtude versa sobre o que é difícil e bom, como diz Aristóteles. Ora, a fortaleza versa sobre o perigo da morte, mais difícil que a justiça.

Mas, *em contrário*, diz Túlio: Na justiça, o esplendor da virtude, que faz os homens serem denominados bons, é máximo.

SOLUÇÃO. – Se se trata da justiça legal, é manifesto que ela é a mais preclara de todas as virtudes morais, pois, o bem comum tem preeminência sobre o bem particular. E por isso, o Filósofo diz que a preclaríssima das virtudes é a justiça, e nem Vesper, nem Lúcifer é tão admirável como ela.

Mas, mesmo tratando-se da justiça particular, podemos dizer que ela é mais excelente que as outras virtudes morais, por duas razões. - Das quais a primeira pode ser deduzida do sujeito, isto é, porque reside na parte mais nobre da alma, a saber, o apetite racional ou a vontade. Ao passo que as outras virtudes morais residem no apetite sensitivo, a que pertencem as paixões, que são a matéria das referidas virtudes. - A segunda razão se funda no objeto. Pois, as outras virtudes tiram o seu mérito do bem mesmo de quem as pratica, ao passo que a justiça o tira de sermos virtuosos nas nossas relações com outrem. E, assim, a justiça é, de certo modo, o bem de outrem, como diz Aristóteles. E, por isso diz ainda ele: e a virtude é uma potência benfazeja, as máximas virtudes são, necessariamente, as que mais úteis são aos outros. Por isso, os fortes e os justos são os mais honrados, porque a fortaleza é útil na guerra; a justiça, porém, na guerra e na paz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora, pela liberalidade, demos do que é nosso, contudo o fazemos levando em conta o bem da nossa própria virtude. Ao passo que pela justiça damos a outrem o que lhe pertence, levando em conta o bem comum. E, além disso, a justiça é observada para com todos, ao passo que a todos não pode estender-se a liberalidade. E, além disso, a liberalidade, pela qual damos do que é nosso, funda-se na justiça, pela qual a cada um se lhe conserva o seu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A magnanimidade, acrescentada à justiça, aumenta-lhe a bondade; porém, sem a justiça, nem mesmo teria a natureza de virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fortaleza, embora verse sobre o difícil, não versa, contudo, sobre o melhor, pois, só é útil na guerra; ao passo que a justiça o é na guerra e na paz, como dissemos.

Questão 59: Da injustiça.

Em seguida devemos tratar da injustiça.

Art. 1 - Se a injustiça é um vício especial.

O primeiro discute-se assim – Parece que a injustiça não é um vício especial.

1. – Pois, diz a Escritura: Todo pecado é uma iniquidade. Ora, parece que iniquidade é o mesmo que injustiça, porque, se a justiça é uma igualdade, a injustiça há de ser uma desigualdade ou iniquidade. Logo a injustiça não é um pecado especial.

2. Demais. – Nenhum pecado especial se opõe a todas as virtudes. Ora, a injustiça se opõe a todas as virtudes; por exemplo, no adultério, opõe-se à castidade; no homicídio, à mansidão, e assim por diante. Logo, a injustiça não é um pecado especial.

3. Demais – A injustiça se opõe à justiça, cujo sujeito é a vontade. Ora, todo pecado depende da vontade, como diz Agostinho. Logo, a injustiça não é um pecado especial.

Mas, *em contrário*, a injustiça se opõe à justiça. Ora, a justiça é uma virtude especial. Logo, a injustiça é um vício especial.

SOLUÇÃO. – Há uma dupla injustiça. - Uma, a ilegal, oposta à justiça legal. E esta é essencialmente um vício especial, porque despreza o bem comum, que é um objeto especial. Mas, pelo seu fim, é um vício geral, porque desprezando o bem comum, o homem pode ser arrastado a todos os pecados. Assim como todos os vícios, enquanto repugnam ao bem comum, têm natureza de injustiça, isto é, são como derivados dela, conforme dissemos, ao tratar da justiça. - De outro modo, chamase injustiça a que implica umas certas desigualdades, em relação a outrem; por exemplo, quando queremos ter mais bens, como as riquezas e as honras, e menos males, como os sofrimentos e os danos. E, então, a injustiça tem uma especial matéria e é um vício particular oposto à justiça particular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a justiça legal implica uma relação com o bem comum humano assim, a justiça divina implica relação com o bem divino, a que repugna todo pecado. E a esta luz, dizemos que todo pecado é uma iniquidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A injustiça, mesmo a particular, opõe-se diretamente a todas as virtudes; isto é, enquanto que também os atos exteriores pertencem tanto à justiça como às outras virtudes morais, embora diversamente, conforme dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vontade, como a razão, abrange a matéria moral na sua totalidade; isto é, as paixões, e as obras exteriores relativas a outrem. Mas, a justiça aperfeiçoa a vontade só enquanto esta pratica atos relativos a outrem. E o mesmo se dá com a injustiça.

Art. 2 - Se se considera injusto quem comete injustiça.

O segundo discute-se assim. – Parece que se considera injusto quem comete injustiça.

1. – Pois, os hábitos se especificam pelos seus objetos, como do sobredito resulta. Ora, o objeto próprio da justiça é o justo; e o da injustiça, o injusto. Logo, deve ser considerado justo quem pratica a justiça e injusto quem comete injustiça.

2. Demais. – O Filósofo diz ser falsa a opinião de certos, que pensam estar no poder do homem cometer uma injustiça, desde que o queira, e que o justo pode praticar tanto atos justos como injustos. Ora, isto não seria possível se não fosse próprio do injusto praticar a injustiça. Logo, devemos considerar injusto quem pratica a injustiça.

3. Demais. – Todas as virtudes se comportam do mesmo modo relativamente ao seu ato próprio; e o mesmo se dá com os vícios opostos. Ora, todo o que pratica um ato contrário à temperança, chama-se intemperante. Logo, todo o que pratica uma injustiça é considerado injusto.

Mas, *em contrário*, o Filósofo: Há quem faça injustiça e não seja injusto.

SOLUÇÃO. – Assim como o objeto da justiça é uma igualdade relativa às comas exteriores, assim também, o da injustiça é uma desigualdade pela qual damos a outrem mais ou menos do que lhe compete. Ora, a esse objeto se refere o hábito da injustiça mediante o seu ato próprio, que se chama injustificação. Por onde, pode dar-se que quem comete a injustiça não seja injusto, por duas razões. - Primeiro, por falta de relação entre a ação e o seu objeto próprio, a qual recebe a espécie e a denominação do objeto essencial e não, do objeto acidental. Ora, nos atos relativos a um fim, chama-se essencial o que é intencionado, e acidental o que está fora da intenção. Portanto, quem pratica uma injustiça, sem a intenção de a praticar por exemplo, agindo por ignorância, penosa não fazer um ato injusto, esse não pratica uma injustiça, em si e formalmente falando, mas, só por acidente e como que materialmente. Por isso, tal ato não se chama injustificação. - O mesmo pode dar-se, de um segundo modo, por falta de correlação entre o ato e o hábito. Pois, a injustificação pode resultar, às vezes, de uma paixão, como por exemplo, da ira ou da concupiscência; outras vezes, da eleição, a saber, quando ela nos agrada, por si mesma e, então, procede propriamente do hábito, pois, quem tem o hábito busca, em si mesmo, o que a esse hábito convém. Portanto, cometer injustiça intencional e propositalmente é próprio do injusto, enquanto que injusto se chama quem tem o hábito da injustiça. - Mas, fazer injustiças sem intenção, ou por paixão, todos o podem, sem o hábito da injustiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O objeto, em si mesmo e normalmente considerado, especifica o hábito; não, porém, enquanto considerado material e acidentalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é fácil a ninguém cometer a injustiça, de propósito deliberado, não para obter um outro fim, mas por comprazerse nela; mas só é próprio ao que dela tem o hábito, como diz o filósofo, no mesmo lugar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O objeto da temperança não é, como o da justiça, existente fora do homem; mas, esse objeto, isto é, o que é moderado, é considerado como só relativo ao homem. Por onde, o que é moderado por acidente e fora da intenção, não pode chamar-se temperado nem material nem formalmente; e o mesmo se dá com o imoderado. E, a esta luz, não é a justiça semelhante às outras virtudes morais. Mas, no atinente à relação entre o ato e o hábito, é semelhante às outras em tudo.

Art. 3 - Se podemos sofrer a injustiça voluntariamente.

O terceiro discute-se assim. – Parece que podemos sofrer a injustiça voluntariamente.

1. – Pois, a injustiça é uma desigualdade, como se disse. Ora, quem se lesa a si mesmo fere a igualdade tanto como o que lesa a outrem. Logo, podemos cometer injustiça tanto contra nós mesmos como contra outrem. Ora, quem faz injustiça voluntariamente o faz. Portanto, podemos voluntariamente sofrer uma injustiça, sobretudo quando procedente de nós mesmos.

2. Demais. – Ninguém é punido pela lei civil senão por ter feito alguma injustiça. Ora, os que se matam a si mesmos são punidos pelas leis civis; assim, como nos diz o Filósofo, eram privados, antigamente, das honras da sepultura. Logo, podemos cometer injustiça contra nós mesmos e, portanto, é possível sofrê-las voluntariamente.

3. Demais. – Ninguém faz injustiça senão contra outrem, que a sofre. Ora, podemos fazer uma injustiça a outrem, que a quer; por exemplo, se lhe vendemos uma coisa mais cara do que ela vale. Logo, é possível sofrermos injustiça voluntariamente.

Mas, *em contrário*, sofrer uma injustiça é contrário a fazê-la. Ora, ninguém comete uma injustiça senão voluntariamente. Logo, por contrariedade, ninguém a sofre senão contra a vontade.

SOLUÇÃO. – A ação, por natureza, procede do agente, a paixão, ao contrário, resulta, por natureza, de outrem. Portanto, um mesmo sujeito não pode ser ao mesmo tempo, agente e paciente, como diz Aristóteles, Ora, o princípio próprio dos atos humanos é a vontade. Portanto, aquilo o homem faz, propriamente e por si, que voluntariamente o faz; e, ao contrário, propriamente sofre o que sofre contra a vontade. Pois, partindo dele próprio o princípio do seu querer, quando quer é, antes, agente que paciente. - Logo, devemos concluir, que a injustiça, em si mesma e formalmente falando, ninguém pode fazê-la senão voluntariamente nem sofrê-la senão involuntariamente; porém, e quase materialmente falando, podemos fazer, sem querer, o que é, em si mesmo, injusto, como quando agimos sem intenção; e podemos sofrê-lo voluntariamente, como quando damos a outrem, por nossa vontade, mais do que lhe devemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem voluntariamente dá a outrem o que não lhe deve, não pratica nem injustiça nem desigualdade. Pois, por nossa vontade é que possuímos as coisas. Logo, não há falta de proporção se, por nossa própria vontade, nós mesmos nos privamos do que é nosso; ou outrem nô-lo tira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Podemos considerar uma pessoa particular à dupla luz. - Ou em si mesma, e, então, se a si mesma causa um dano, este pode ter natureza de outro pecado, como, de intemperança ou de imprudência, não, porém, de injustiça; porque, como a justiça, também a injustiça só é relativa a outrem. De outro modo, uma pessoa pode ser considerada enquanto algo da cidade, isto é, parte dela; ou enquanto algo de Deus, isto é, criatura e imagem. E, assim, quem se matar a si mesmo faz injúria, não a si mesmo, mas, à cidade ou a Deus. E, por isso, é punido, tanto pela lei divina como pela humana; assim, do que fornica, diz o Apóstolo: Se alguém violar o templo de Deus, Deus o destruirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paixão é um efeito da ação exterior. Ora, no fazer e no sofrer a injustiça, o elemento material levamo-lo em conta relativamente à ação externa, em si mesma considerada, como dissemos. Enquanto que o elemento formal é considerado relativamente à vontade do agente e do paciente, conforme do sobredito resulta. Por onde, devemos concluir que, materialmente falando, o fazer alguém uma injustiça, e o sofrê-la outro são termos correlatos. Formalmente falando, porém, podemos cometer uma injustiça, tendo a intenção de cometê-la, como tal, sem que contudo outrem não a sofra, por sofrê-la voluntariamente. E, ao inverso, podemos sofrer uma injustiça por a sofrermos contra a vontade; e contudo, quem a fez, por ignorância, não a terá feito formalmente, mas, só materialmente.

Art. 4 - Se todo aquele que pratica uma Injustiça peca mortalmente.

O quarto discute-se assim. – Parece que nem todo o que pratica uma injustiça peca mortalmente.

1. – Pois, o pecado venial se opõe ao mortal. Ora, às vezes é pecado venial uma injustiça cometida; assim, diz o Filósofo, falando dos que agem injustamente: São pecados veniais os que cometemos, não somente ignorando, mas, por ignorância. Logo, nem todo aquele que comete uma injustiça peca mortalmente.

2. Demais. – Quem comete uma injustiça em matéria leve afasta-se pouco do meio termo. Ora, parece que isso se pode tolerar e deve ser contado entre os mínimos dos males, como está claro no Filósofo. Logo; nem todo o que comete uma injustiça peca mortalmente.

3. Demais. – A caridade é a mãe de todas as virtudes, e chama-se mortal o pecado que a contraria. Ora, nem todos os pecados opostos às outras virtudes são mortais. Logo, também nem sempre é pecado mortal cometer uma injustiça.

Mas, *em contrário*. – Tudo o que é contra a lei de Deus é pecado mortal. Ora, quem comete uma injustiça age contra o preceito da lei de Deus; porque esse ato ou se reduz ao furto, ou ao adultério, ou ao homicídio ou a outro semelhante, como ficará claro do que a seguir se dirá. Logo, todo aquele que comete uma injustiça peca mortalmente.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos da diferença dos pecados, pecado mortal é o que contraria a caridade, donde vem à vida da alma. Ora, todo dano que causamos a outrem repugna, em si mesmo, à caridade, a qual nos leva a querer o bem de outrem. Por onde, consistindo sempre a injustiça em causar dano a outrem, é manifesto que cometê-la é pecado genericamente mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas do Filósofo se entendem da ignorância de fato, a que ele chama ignorância das circunstâncias particulares, que merece perdão; não, porém da ignorância de direito, que não escusa. Por onde, quem ignorando, comete uma injustiça, não a comete senão por acidente, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem comete injustiça em matéria leve não pratica um ato injusto, na sua noção perfeita, porque esse ato pode ser considerado como não repugnando, de maneira absoluta, à vontade de quem o sofre. Por exemplo, quem tirar uma fruta a outrem, ou algo de semelhante, sendo provável que essa pessoa não sei a lesada por isso, nem lho desagrade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os pecados contrários às outras virtudes nem sempre são em dano de outrem; mas, implicam, uma certa desordem relativa às paixões humanas. Logo, a comparação não colhe.

Questão 60: Do juízo.

Em seguida devemos tratar do juízo.

E nesta questão, discutem-se seis artigos:

Art. 1 - Se o juízo é um ato de justiça.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o juízo não é um ato de justiça.

1. – Pois, como diz o Filósofo, cada um julga bem o que conhece; e, então, parece que o juízo pertence à potência cognitiva. Ora, a potência cognitiva se aperfeiçoa pela prudência. Logo, o juízo mais pertence à prudência, que à justiça, cujo sujeito é a vontade, como se disse.

2. Demais. – O Apóstolo diz: O espiritual julga todas as causas. Ora, o homem se torna espiritual, sobretudo pela virtude da caridade que esta derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado, conforme o Apóstolo. Logo, o juízo pertence mais à caridade que à justiça.

3. Demais. – A cada virtude pertence julgar retamente a sua matéria própria; porque, o virtuoso é a regra e a medida de tudo, segundo o Filósofo. Logo, o juízo não pertence, antes, à justiça, que às outras virtudes morais.

4. Demais. – Parece que julgar só é próprio dos juízes. Ora, todos os justos podem praticar atos de justiça. Logo, como nem só os juízes são justos, parece que o juízo não é um ato próprio da justiça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Até que a justiça venha a fazer juízo.

SOLUÇÃO. – Chama-se propriamente juízo o ato do juiz como tal. Ora, juiz significa, por assim dizer, aquele que diz o direito. Mas, o direito é o objeto da justiça, como estabelecemos. Por onde, o juízo, segundo o uso primeiro do vocábulo, significa a definição ou a determinação do justo ou do direito. Ora, é propriamente o hábito da virtude que nos leva a definir as obras virtuosas; assim, o casto determina com acerto o que respeita à castidade. Por onde, o juízo, que implica a determinação reta do justo, pertence propriamente à justiça. E, por isso, o Filósofo diz que os homens recorrem ao juiz, com à justiça viva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O uso primeiro do nome do Juízo, que significa a determinação reta do justo, foi ampliado para significar a determinação reta em outras matérias tanto especulativas, como práticas. Em todas, porém, o juízo reto exige dois elementos. Um a potência mesma que profere o juízo. E, assim, o juízo é um ato da razão, pois, é próprio desta dizer ou definir alguma coisa. O outro é a disposição, que dá a quem julga a idoneidade para julgar retamente. E, então, no que respeita à justiça dela procede o juízo, assim como procede da fortaleza, em matéria que a esta diz respeito. Por onde, o juízo é o ato de justiça, como a que nos inclina a julgar retamente; da prudência, porém, como a que o profere; e, por isso, da sínese, pertinente à prudência, dizemos ser a que julga bem, como já estabelecemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem espiritual tem, pelo hábito da caridade, a inclinação para julgar retamente de tudo, de acordo com regras divinas, seguindo as quais profere o seu juízo, inspirado pelo dom da sabedoria. Assim como o justo profere o seu, fundado nas regras do direito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As outras virtudes ordenam o homem nas suas relações para consigo mesmo; ao passo que a justiça regula-lhe as relações com os outros, como se disse. Ora, o homem é senhor

daquilo que lhe diz respeito, não, porém, do que pertence a outrem. Por onde, em matéria pertencente às outras virtudes, só é exigido o juízo do homem virtuoso, tomando-se porém o nome de juízo em significação ampla, como se disse. Mas, no que respeita à justiça, requer-se, além disso, o juízo de um superior, que possa citar perante o seu tribunal as duas partes e julgar dos direitos de ambas. E, por isso, o juízo pertence, mais especialmente, à justiça do que a outra qualquer virtude.

RESPOSTA À QUARTA. – A justiça, no chefe, é a virtude como que arquitetônica, quase a que ordena e manda o que é justo; nos súditos, porém, é virtude como que executiva e serviente. Por onde, o juízo, implicado na definição do justo, é próprio da justiça, enquanto existente, de modo principal, no chefe.

Art. 2 - Se é licito julgar.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é lícito julgar.

1. – Pois, a pena só é infligida a um ato ilícito. Ora, os que julgam incorrem em pena, em que não incorrem os que não julgam, segundo o Evangelho. Não queirais julgar para que não sejais julgados. Logo, é ilícito julgar.

2. Demais. – A Escritura diz: Quem és tu, que julga o servo alheio? Para seu senhor está em pé ou cai. Ora, o Senhor de todas as coisas é Deus. Logo, a nenhum homem é lícito julgar.

3. Demais. – Nenhum homem é sem pecado, conforme aquilo da Escritura· Se dissermos, que estamos sem pecado, nós mesmos nos enganamos. Ora, a quem peca não é lícito julgar, conforme aquilo da Escritura: És inexcusável tu, o homem qualquer, que julgas; porque no mesmo em que julgas a outro, a ti mesmo te condenas, porque fazes essas mesmas coisas que julgas. Logo, a ninguém é lícito julgar.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Estabelecerás juízes e magistrados de todas as tuas portas, para que julguem o povo com retidão de justiça.

SOLUÇÃO. – O juízo é justo na medida em que é um ato de justiça. Ora, como do sobredito resulta, três condições se exigem para que um juízo seja um ato de justiça: primeiro, que proceda de uma inclinação justa; segundo, que proceda da autoridade do chefe; terceiro, que seja proferido pela razão reta da prudência. A falta de qualquer delas torna o juízo vicioso e ilícito. - De um modo quando vai contra a retidão da justiça. E, então, o juízo se chama pervertido ou injusto. - De outro modo, quando julgamos daquilo para o que não temos autoridade. E, então, o juízo se chama usurpado. - De terceiro modo, quando falta a certeza da razão; assim, quando julgamos do que é duvidoso ou oculto, levados por leves conjecturas. E, então, chama-se o juízo suspeitoso ou temerário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor, no lugar citado, proíbe o juízo temerário que incide sobre a intenção do coração ou sobre outras coisas incertas, como diz Agostinho Ou proíbe, com as palavras citadas, julgar das coisas divinas, as quais, sendo-nos superiores, não devemos julgá-las, mas simplesmente crê-las, como diz Hilário - Ou proíbe o juízo não procedente da benevolência, mas, do espírito amargo, como diz Crisóstomo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O juiz é constituído ministro de Deus; donde o dizer a Escritura. Julgai o que for justo; e depois acrescente: é o juízo de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os réus de pecados graves não devem julgar os que também o são dos mesmos ou de pecados menores, como diz Crisóstomo aquilo do Evangelho: Não queirais julgar o que sobretudo se deve entender dos pecados públicos; porque então o nosso juízo gera o escândalo nos

corações dos outros. Se, porém, não forem públicos, mas ocultos, e, por dever, tivermos que dar o nosso juízo, podemos acusar ou julgar com humildade e temor. Por isso, diz Agostinho: Se nos encontrarmos no mesmo vício que outrem, gemamos com ele e o incitemos a tornar-se melhor, esforçando-nos também nós para consegui-lo. Nem contudo por isso, ao julgar os outros, nós nos condenamos, por atrairmos sobre nós um novo motivo de condenação; mas, ao condenar a outrem, mostramo-nos merecedores da mesma condenação, por um pecado igualou semelhante.

Art. 3 - Se o juízo fundado numa suspeita é ilícito.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o juízo fundado numa suspeita não é ilícito.

1. – Pois, a suspeita é uma opinião incerta relativa a um certo mal; e, por isso, o Filósofo diz que a suspeita pode recair tanto sobre o verdadeiro como sobre o falso. Ora, dos fatos particulares contingentes só podemos ter uma opinião incerta. Por onde, versando os nossos juízos sobre os atos humanos, particulares e contingentes, parece que nenhum juízo seria lícito se não fosse permitido julgar por suspeitas.

2. Demais. – Com um juízo ilícito fazemos uma injúria ao próximo. Ora, a má suspeita consiste só na opinião humana e, assim, parece não implicar injúria contra outrem. Logo, o juízo da suspeita não é ilícito.

3. Demais. – Sendo ilícito; o juízo fundado numa suspeita há de forçosamente reduzir-se à injustiça, pois, o juízo é um ato de justiça, como se disse (a. 1). Ora, a injustiça é genericamente sempre um pecado mortal, como já se estabeleceu. Logo, o juízo fundado numa suspeita seria sempre pecado mortal, se fosse ilícito. Ora, isto é falso, porque não podemos evitar as suspeitas, como diz Agostinho aquilo da Escritura - Não julgueis antes do tempo. Logo, parece que o juízo fundado numa suspeita não é ilícito.

Mas, em contrario, àquilo do Evangelho - Não queirais julgar - diz Crisóstomo: O Senhor, com este mandamento, não proíbe os cristãos corrigirem os outros com benevolência; mas, que cristãos, jactando-se da sua justiça, não desprezem cristãos, odiando e condenando os outros, no mais das vezes, por simples suspeitas.

SOLUÇÃO. – Como diz Túlio, a suspeita implica a opinião do mal, fundada em leves indícios. E isto pode dar-se por três razões. - Primeiro, porque, sendo maus, em nós mesmos, facilmente opinamos mal dos outros, por estarmos como que cônscio; da nossa malícia, conforme aquilo da Escritura: O insensato que vai pelo caminho, sendo ele um insipiente, a todos reputa por insensatos. - Segundo, porque somos mal afeiçoados para com outrem. Pois, odiando-o ou desprezando-o, ou tirando-nos contra ele e invejando-o, pensamos mal do mesmo, fundados em leves indícios. Porque cada um facilmente crê o que deseja. - Terceiro, por causa da longa experiência; por isso, diz o Filósofo, que os velhos são suspeitosos, por excelência, porque muitas vezes experimentaram os defeitos dos outros.

Ora, as duas primeiras causas da suspeita implicam manifestamente a perversidade do afeto. A terceira causa, porém, diminui a suspeita, na sua natureza mesma, porque a experiência nos conduz à certeza que é contra a natureza da referida suspeita. Por onde, a suspeita implica em certo vício e, quanto mais suspeita é, tanto mais é viciosa. Ora, há um tríplice grau de suspeita. - O primeiro consiste em começarmos a duvidar, por leves indícios, da bondade de outrem. E este é pecado venial e leve; pois, é próprio da tentação humana, sem a qual não podemos atravessar esta vida, como diz a Glosa aquilo do Apóstolo: Não julgueis antes do tempo. - O segundo grau consiste em julgarmos como certa a malícia de outrem, fundados em leves indícios. E isto, se for em matéria grave, é pecado mortal, porque não vai

sem o desprezo do próximo. Donde o acrescentar a Glosa, no mesmo lugar: Embora, pois, não possamos evitar as suspeitas por sermos homens, devemos contudo reprimir os nossos juízos, isto é, as sentenças definitivas e firmes. O terceiro grau é quando um juiz é levado, por suspeitas, a condenar alguém. E isto diretamente implica uma injustiça e, portanto, é pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há uma determinada certeza nos atos humanos, não, claro, como a das ciências demonstrativas, mas a que convim a essa matéria, como a temos, por exemplo, quando provamos fundados em testemunhas idôneas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fato mesmo de formarmos má opinião de outrem, sem causa suficiente, implica em desprezá-lo gratuitamente. E, portanto, em injuriá-lo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça e a injustiça versam sobre os atos exteriores, como se disse. Por, isso, o juízo suspeitoso implica diretamente a injustiça, quando se manifesta por um ato exterior. E, então, é pecado mortal, como se disse. O juízo interno, porém, implica a injustiça enquanto comparado ao juízo externo, como o ato interior, com o exterior; assim, a concupiscência com a fornicação e a ira, com o homicídio.

Art. 4 - Se as dúvidas devem ser interpretadas no melhor sentido.

O quarto discute-se assim. – Parece que as dúvidas não devem ser interpretadas no melhor sentido.

1. – Pois, devemos fundar o nosso juízo naquilo que mais geralmente sucede. Ora, geralmente sucede que certos agem mal; pois, o número dos insensatos é infinito, como diz a Escritura E, noutro lugar: porque o sentido e o pensamento do coração do homem são inclinados para o mal desde a sua mocidade. Logo, devemos interpretar as dúvidas antes no mau que no bom sentido.

2. Demais. – Agostinho diz que vive pia e justamente o amante íntegro das coisas, que não favorece nem uma nem outra parte. Ora, quem interpreta o duvidoso no melhor sentido favorece uma das partes. Logo, não se deve fazer tal.

3. Demais. – O homem deve amar ao próximo como a si mesmo. Ora, em relação a si mesmo deve interpretar as dúvidas, no pior sentido, conforme àquilo da Escritura: Eu me temia de todas as minhas obras. Logo, parece que as dúvidas relativas ao próximo devem ser interpretadas no pior sentido.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo – O que come não despreze do que não come - diz a Glosa: As dúvidas devem ser interpretadas no melhor sentido.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, é injuriar e desprezar a outrem o formar má opinião dele sem causa suficiente. Ora, ninguém deve desprezar a outrem ou lhe causar qualquer dano, sem causa que o obrigue. Portanto, onde não aparecem indícios manifestos da malícia de outrem, devemos tê-lo como bom, interpretando no melhor sentido o que é duvidoso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pode acontecer que quem interprete no sentido mais favorável frequentemente, se engane. Mas, é melhor enganar-se mais frequentemente, formando opinião boa de um homem mau, do que enganar-se raras vezes, fazendo umá opinião de um homem bom. Porque, o primeiro modo de proceder injuria a outrem e o segundo, não.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Julgar as coisas é diferente de julgar os homens. - Pois, no juízo com que julgamos as coisas, não atendemos ao bem ou ao mal relativamente à coisa mesma de que julgamos, que nenhum dano. sofrem, seja como for que as julguemos. Mas, levamos em conta só o bem de quem

julga, se o fizer com verdade; ou o mal, se julgar falsamente. Pois, a verdade é o bem do intelecto e o falso, o mal, como diz o Filósofo. Por isso, devemos nos esforçar por julgar as coisas conforme elas são. - Mas, nos juízos pelos quais julgamos os homens, atendemos principalmente ao bem e ao mal em relação aquele que julgamos. Porque é tido em conta de honrado, pelo fato mesmo de ser julgado bom; e de desprezível, se julgado mau. Por onde, devemos nos esforçar, em tais juízos, antes, por julgar bem de outrem, se não houver razão manifesta *em contrário*. Quanto a quem julga, o juízo falso pelo qual julga bem de outrem não implica em mal do seu intelecto, como também não lhe contribui para a perfeição conhecer a verdade; em si, dos particulares contingentes. Mas esse juízo implica, antes, a bondade do afeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De dois modos podemos fazer uma interpretação em sentido pior ou melhor. - Primeiro, por uma certa suposição. E assim, quando tivermos que dar remédio a certos males, nossos ou alheios, havemos de supor o pior, para ministrarmos o remédio mais acertado. Porque, o remédio eficaz contra um mal maior será, com mais razão, eficaz contra o menor. - De outro modo, interpretamos, no bom ou no mau sentido, definindo ou determinando. E, então, ao julgar as coisas devemos nos esforçar pelas interpretar como elas são; no julgar, porém as pessoas devemos interpretar, no melhor sentido.

Art. 5 - Se devemos sempre julgar de acordo com as leis escritas.

O quinto discute-se assim. – Parece que não devemos sempre julgar de acordo com as leis escritas.

1. – Pois. devemos sempre evitar o juízo injusto. Ora, às vezes, há injustiça nas leis escritas, conforme àquilo da Escritura. Ai dos que estabelecem leis iníquas e, escrevendo, escreveram injustiça. Logo, não devemos sempre julgar de acordo com as leis escritas.

2. Demais. – Um juízo tem necessariamente por objeto fatos particulares. Ora, nenhuma lei escrita pode abranger todos esses fatos, como está claro no Filósofo. Logo, parece que nem sempre devemos julgar de acordo com as leis escritas.

3. Demais. – A lei é escrita para o fim de manifestar a decisão do legislador. Ora, dá-se às vezes que se o próprio legislador estivesse presente julgaria de outro modo. Logo, não devemos julgar sempre de acordo com as leis escritas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Embora os homens julguem das leis temporais, quando as instituem, contudo, uma vez instituídas e firmadas, devemos julgar, não delas, mas, por elas.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o juízo não é mais do que uma certa definição ou determinação do que é justo. Ora, de dois modos pode uma coisa ser justa: por sua própria natureza, e tal é o justo natural; ou, por uma convenção humana, e tal se chama direito positivo, como já ficou estabelecido. Ora, as leis se escrevem para declarar o que é justo, num e noutro desses sentidos. De maneiras diversas, porém. Pois, a lei escrita contém o direito natural, mas, não institui; porque não tira a sua força, da lei, senão, da natureza. Mas, o direito positivo a lei escrita o contém e o institui, dando-lhe a força da autoridade. Por onde, é necessário que o juizo seja feito de acordo com a lei Escrita; do contrário se desviaria ou do justo natural ou do justo positivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lei escrita, assim como não dá força ao direito natural, assim também não lhe pode diminuir nem tirar a força, pois, hão pode a vontade do homem mudar-lhe a natureza. E portanto, se a lei escrita contiver alguma disposição contrária ao direito natural, será injusta, nem tem força para abrigar. Pois, o direito positivo se aplica quando ao direito natural não

importa que se proceda de um ou de outro modo, como já provámos, E, por isso, tais leis escritas não se chamam leis, mas, antes, corrupções da lei como já dissemos. E, portanto, não se deve julgar de acordo com elas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como as leis iníquas contrariam, por si mesmas, ao direito natural, sempre ou quase sempre assim também as leis bem feitas falham em certos casos, nos quais, se fossem observadas, contrariariam esse direito. Por isso, em tais casos não se deve julgar segundo a letra da lei. Donde o dizer o Jurisconsulto: Nenhuma razão do direito ou benignidade equitativa permite interpretemos com dureza e severidade, contra as vantagens dos nossos semelhantes, as instituições que foram feitas para o bem deles. E, em tais casos, o próprio legislador julgaria de outro modo; e, se os tivesse previsto, ter-lhes-ia aplicado uma disposição de lei.

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

Art. 6 - Se um juízo usurpado se torna pervertido.

O sexto discute-se assim. – Parece que um juízo usurpado não se torna pervertido.

1. – Pois, a justiça é uma certa retidão no agir. Ora, a verdade nada tem a perder seja quem for que a diga; mas, devemos aceitá-la de quem quer que seja. Logo, também nada perde a justiça, seja quem for que determine o justo - o que constitui a essência mesma do juízo.

2. Demais. – Ao juízo compete punir os pecados. Ora, de certos se lê que puniram, louvavelmente, os pecados, sem contudo ter autoridade sobre os que puniram. Tal o caso de Moisés, quando matou um egípcio, conforme o relata a Escritura; e o de Fineas, filho de Eleazar, que matou Zambri, filho de Salomé, como o refere a mesma Escritura: e foi-lhe imputado a justiça, diz o salmista. Logo, a usurpaçâo do juízo não implica em injustiça.

3. Demais. – O poder espiritual distingue-se às vezes, os prelados, tendo o poder espiritual, intrometem-se no que pertence ao poder secular. Logo, o juízo usurpado não é ilícito.

4. Demais. – Para julgarmos com retidão é preciso que tenhamos, não só autoridade, mas também justiça e ciência, como do sobredito resulta. Ora, não dizemos que é injusto o juízo de quem julga sem o hábito da justiça ou a ciência de direito. Logo, também nem sempre o juízo usurpado, por falta de autoridade, será injusto.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Quem és tu que julgas o servo alheio?

SOLUÇÃO. – O juízo, devendo ser pronunciado de acordo com as leis escritas, quem o pronuncia interpreta, de certo modo, a letra da lei, aplicando-a a um caso particular. Ora, pertencendo à mesma autoridade interpretar e fazer as leis, assim como ela não pode fazê-las, senão como autoridade pública, assim também, só nessa mesma qualidade é que pode pronunciar um juízo, estendendose essa autoridade aos membros da comunidade que lhe estão sujeitos. Portanto, assim como seria injusto obrigarmos alguém a observar uma lei não sancionada pela autoridade pública, assim também sê-lo-ia o compelíssimos a pronunciar um juízo não fundado nessa autoridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fato de ser enunciada uma verdade não implica em que outrem seja obrigado a aceitá-la; mas cada qual é livre de aceitá-la ou não, conforme o quiser. Mas, o juízo implica uma certa obrigação. Por onde, é injusto sermos julgados por quem não tem autoridade pública.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Moisés matou um egípcio, quase levado por inspiração divina, como se pode concluir das palavras do Apóstolo, quando diz que, matando o egípcio, cuidava Moisés que seus irmãos estavam capacitados de que por sua mão havia Deus de livrar Israel. - Ou se pode dizer que Moisés matou um egípcio, para defender o que lhe sofria os maus tratos, usando de uma justa moderação na sua defesa. Donde o dizer Ambrósio que quem não defende o seu companheiro, da injúria, podendo-o, procede tão mal como o que o injuria; e o comprova com o exemplo de Moisés. - Ou se pode dizer, com Agostinho, que assim como uma terra é gabada pela sua fertilidade, por produzir ervas inúteis, antes mesmo de fazer germinar as sementes úteis; assim, o referido ato de Moisés foi certamente vicioso porque pressagiava sinais de grande fertilidade, isto é, por ser sinal do poder daquele por quem o povo foi libertado. Sobre Fineas, devemos dizer que procedeu por inspiração divina, levado pelo zelo da glória de Deus. Ou porque embora ainda não fosse sumo sacerdote, era, contudo, filho do sumo sacerdote, e tal juízo lhe competia, como aos outros juízes, a quem era ordenada esse modo de agir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O poder secular está sujeito ao espiritual, como o corpo à alma. Por onde, não é usurpado o juízo do prelado espiritual que se intromete com as coisas temporais, na medida em que o poder secular lhe está sujeito, ou que lhe são confiadas coisas da alçada desse poder.

RESPOSTA À QUARTA. – O hábito da ciência e o da justiça são perfeições da pessoa particular. Por onde, a falta deles não torna o juízo usurpado, como o torna a falta de autoridade pública, a qual dá ao juízo a força coativa.

Questão 61: Das partes subjetivas da justiça.

Em seguida devemos tratar das partes da justiça. E, primeiro, das partes subjetivas, que são espécies da justiça, isto é, a justiça distributiva e a comutativa. Segundo, das como que partes integrais dela. Terceiro, das como que partes potenciais, isto é, das virtudes anexas.

Quanto ao primeiro ponto, há duas questões que se devem considerar. A primeira é a das partes mesmo da justiça. A segunda, dos vícios opostos. E como a restituição parece um ato da justiça comutativa, devemos tratar, primeiro, da distinção entre a justiça comutativa e a distributiva. Segundo, da restituição.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a justiça é convenientemente dividida em duas partes, a distributiva e a comutativa.

O primeiro discute-se assim. – Parece que se divide inconvenientemente a justiça em duas partes, a distributiva e a comutiva.

1. – Pois o que é nocivo à multidão não pode ser espécie da justiça, porquanto esta se ordena para o bem comum. Ora, distribuir os bens comuns, entre muitos, prejudica o bem comum da multidão; quer por se exaurirem assim as riquezas comuns, quer por causar a corrupção dos costumes humanos; pois, como diz Túlio, quem recebe tornase pior e fica sempre na expectativa de receber mais. Logo, a distribuição não se inclui em nenhuma espécie de justiça.

2. Demais. – O ato da justiça consiste em dar a cada um o que lhe pertence, como já se estabeleceu. Ora, na distribuição não se dá a cada um o que lhe pertence, mas, cada um entra a apropriar-se do que era comum. Logo, nisso não consiste a justiça.

3. Demais. —- A justiça reside não só no chefe, mas também nos súditos, como já se estabeleceu. Ora, distribuir, sempre pertence ao chefe. Logo, a distribuição não entra na ideia de justiça.

4. Demais. – A justiça distributiva se aplica só aos bens comuns, como diz Aristóteles. Ora, a esses bens comuns diz respeito a justiça legal. Logo, a justiça distributiva não é espécie da justiça particular, mas da legal.

5. Demais. – A unidade e a multiplicidade não diversificam as espécies de virtude. Ora, a justiça comutativa consiste em dar alguma coisa a alguém; ao passo que a distributiva consiste em dar alguma coisa a muitos. Logo, não são diversas as espécies de justiça.

Mas, *em contrário*, o Filósofo introduz duas partes na justiça e diz que uma dirige a distribuição e outra, as comutações.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a justiça particular se ordena a uma pessoa privada, que está para a comunidade como a parte, para o todo. Ora, as partes são susceptíveis de dupla relação. Uma, entre si, a que se assemelham as relações das pessoas particulares entre si. E, esta relação é dirigida pela justiça comutativa, que regula os atos entre duas pessoas particulares. - Outra é a relação entre o todo e as partes, à qual é comparável a relação entre o comum e o particular. E essas relações as dirige a justiça distributiva, que distribui os bens comuns proporcionalmente. Por onde, duas são as espécies de justiça: a distributiva e a comutativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como, na distribuição dos seus bens, aos particulares se lhes recomenda a moderação e não o desperdício culposo, assim também a distribuição dos bens comuns deve ser regulada pela moderação, dirigida pela justiça distributiva.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a parte e o todo se identificam, de certo modo, assim também, o que é do todo pertence, de certo modo à parte. Por onde, na distribuição dos bens comuns aos particulares cada um recebe de certo modo o que lhe pertence.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ato da distribuição dos bens comuns pertence só ao que tem deles o governo. Contudo, há também a justiça distributiva nos súditos, a quem eles se distribuem, por ficarem eles contentes com o que se lhes distribui justamente. Embora, às vezes, a distribuição dos bens comuns se faça não à cidade, mas a uma família; distribuição essa que pode fazer-se por autoridade de um particular.

RESPOSTA À QUARTA. – O movimento se especifica pelo termo a que tende. Por onde, à justiça legal pertence ordenar os bens dos particulares para o bem comum. Ao contrário, à justiça particular pertence ordenar o bem comum às pessoas particulares, pela distribuição.

RESPOSTA À QUINTA. – A justiça distributiva e a comutativa se distinguem não só pela unidade e pela multiplicidade, mas ainda pela noção diversa do que é devido. Pois, de um modo é devido a alguém o comum e, de outro, o próprio.

Art. 2 - Se a mediedade é considerada do mesmo modo na justiça distributiva e na comutativa.

O segundo discute-se assim. – Parece que a mediedade é considerada do mesmo modo na justiça distributiva e na comutativa.

1. – Pois, ambas estão contidas na justiça particular, como se disse. Ora, em todas as partes da temperança ou da fortaleza a mediedade é considerada do mesmo modo. Logo, também do mesmo modo deve ser considerada na justiça comutativa e na distributiva.

2. Demais. – A forma da virtude moral consiste numa mediedade determinada pela razão. Ora, como uma virtude tem uma mesma forma, parece que em ambas as justiças deve ser considerada do mesmo modo a mediedade.

3. Demais. – Na justiça distributiva a mediedade se estabelece atendendo-se às diversas dignidades das pessoas. Ora, a dignidade das pessoas é também considerada na justiça comutativa, como quando ela pune; assim sofre pena maior quem feriu o chefe do governo, que quem feriu um particular. Logo, do mesmo modo, é considerada a mediedade numa e outra Justiça.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que na justiça distributiva considera-se a mediedade conforme uma proporção geométrica; na comutativa, porém, conforme uma proporção aritmética.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a justiça distributiva da uma coisa a uma pessoa privada, por ser devido à parte o que pertence ao todo; e essa pessoa recebe uma parte tanto maior quanto maior for a importância que tiver no topo. Por onde, a justiça distributiva da tanto mais aos particulares, do bem comum; quanto maior for a importância que cada um tiver na comunidade. Essa importância, numa comunidade aristocrática, se funda na virtude; na oligárquia, nas riquezas; na democrática, na liberdade; e em outras, tem outros fundamentos. Portanto, na justiça distributiva não se considera a mediedade

levando em conta a igualdade entre uma coisa e outra mas sim, a proporção entre as coisas e as pessoas; de modo que, assim como uma pessoa excede outra, assim também a coisa que lhe é dada excede a que é dada à outra. Por isso, o Filósofo diz que essa mediedade se funda numa proporção geométrica, onde se considera a igualdade, não quantitativa, mas proporcional. Como se disséssemos que, assim com seis estão para quatro, assim, três para dois; porque em ambos os casos há uma proporção de metade, na qual o termo maior encerra todo o menor e mais meia parte dele. Mas, não há uma igualdade quantitativa no excesso, porque seis excedem quatro, em dois, ao passo que três excedem dois em um.

Nas comutações, porém, uma pessoa da uma coisa à outra em troca daquilo que recebeu desta última, como é o caso, sobretudo da compra e venda, onde se manifesta primariamente a ideia de comutação. Por onde, é preciso que uma coisa seja igual à outra, de modo que quem recebeu de outrem mais do que era seu, isso mesmo lhe restitua. E então a igualdade se realiza por uma mediedade aritmética fundada num excesso quantitativo igual. Assim, cinco é meio entre seis e quatro, pois, excede e é excedido numa unidade. Se, portanto, a princípio, ambos tinham cinco e um deles recebeu um, do outro, o que recebeu terá seis e o outro só ficará com quatro. Haverá, então, justiça se ambos vierem a ficar no meio termo, de modo que seja tirado um ao que tinha seis e dado ao que tinha quatro, ficando então ambos com cinco, que é mediedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas outras virtudes morais considera-se o meio termo racional e não; o real. Mas, na justiça considera-se o meio termo real; e, por isso, variando as coisas, varia a mediedade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A forma geral da justiça é a igualdade, por onde convém a justiça distributiva com a comutativa. Mas, numa, a igualdade se funda numa proporção geométrica e noutra, na aritmética.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas ações e nas paixões a condição da pessoa influi na quantidade da coisa; assim, ferir o chefe é maior injúria que ferir uma pessoa privada. Portanto, a condição da pessoa, na justiça distributiva, é considerada em si mesma; na comutativa, porém, enquanto que ela diversifica as coisas.

Art. 3 - Se a matéria de ambas as justiças é diversa.

O terceiro discute-se assim – Parece que a matéria de uma e outra das referidas justiças não é diversa.

1. – Pois, a diversidade material acarreta a da virtude, como o demonstram a temperança e a fortaleza. Se, pois, a justiça distributiva e a comutativa tem matéria diversa, parece que não estão compreendidas na mesma virtude da justiça.

2. Demais. – A distribuição pertinente à justiça distributiva é a do dinheiro ou da honra ou de outros bens susceptíveis de ser repartidos entre os que fazem parte da comunidade, como diz Aristóteles. Ora, desses também há comutação entre as pessoas, o que pertence à justiça comutativa. Logo, as matérias da justiça distributiva e da comutativa não são diversas.

3. Demais. – Se há diferença entre as matérias da justiça distributiva e da comutativa, por diferirem essas justiças especificamente, onde não houver diferença específica não haverá diferença de matérias. Ora, o Filósofo ensina que, sendo uma só a espécie da justiça comutativa, ela tem contudo matéria múltipla. Logo, parece ser múltipla a matéria dessas duas espécies de justiça.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles, que uma espécie de justiça regula as distribuições, e outra, as comutações.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a justiça versa sobre certas operações externas, a saber, a distribuição e a comutação, que consistem no uso de certos bens exteriores - coisas ou pessoas ou ainda obras. Coisas, como quando tiramos ou restituímos a outrem o seu; pessoas, como quando injuriamos a pessoa mesma de outrem, ferindo-o ou pronunciando palavras ofensivas, ou então, quando lhe prestamos acatamento; obras, como quando exigimos justamente de outrem ou lhe prestamos alguma obra.

Se, pois, considerarmos como a matéria de uma e outra justiça as coisas de que nos aproveitamos por nossas ações, a mesma é a matéria da justiça distributiva e da comutativa. Pois, as coisas tanto podem ser distribuídas pela comunidade aos particulares como comutadas pelos particulares entre si; e há ainda uma certa distribuição dos trabalhos onerosos e da recompensa que merecem.

Se, porém, considerarmos, como a matéria de uma e outra justiça, as ações principais mesmas; pelas quais nos aproveitamos das pessoas, das coisas e das obras, então elas tem matérias diferentes. Pois, a justiça distributiva regula as distribuições, ao passo que a comutativa regula as comutações que podem ter lugar entre duas pessoas. E dessas comutações, umas são involuntárias e outras voluntárias. Involuntárias quando nos aproveitamos da coisa, ou ação de outrem contra a sua vontade. O que se da, umas vezes, ocultamente, pela fraude; outras, ainda, manifestamente, pela violência. Uma e outra coisa são possíveis em relação quer à coisa, quer à pessoa mesma ou à outra que lhe é chegada. - Quando alguém se apodera ocultamente da coisa pertencente a outrem, comete o furto. Quanto à pessoa, pode se tratar da sua existência mesma ou da sua dignidade. - No atinente à existência da pessoa, podemos atentar contra ela ocultamente, matando-a dolosamente, ferindo-a ou propinando-lhe veneno; de modo manifesto, matando-a às claras ou encarcerando-a, açoitando-a ou mutilando-lhe um membro. - No concernente à dignidade da pessoa, podemos prejudicar ocultamente a outrem pelo falso testemunho ou pela detração, roubando-lhe a boa fama ou por meios semelhantes; manifestamente, acusando-a em juízo ou assacandolhe injúrias. - Quanto à pessoa chegada à principal lesamos á esta na sua mulher, pelo adultério, cometido, ó mais das vezes, ocultamente; no seu escravo, quando o seduzimos, para que abandone o senhor. Coisas que também podem fazer-se manifestamente. E o mesmo se pode dizer das outras pessoas chegadas, relativamente às quais também podem ser cometidas injúrias de todos os modos, tanto como contra a pessoa principal. Mas, o adultério e a sedução do escravo são injúrias que atingem propriamente essa pessoa. Contudo, como o escravo é de certo modo propriedade do senhor, a sedução implica furto.

As comutações voluntárias tem lugar quando transferimos voluntariamente para outrem o que nos pertence. Se lho transferimos, absolutamente falando, sem ser por dívida, como no caso da doação, esse ato não é de justiça, mas de liberalidade. Pois, a transferência voluntária é um ato de justiça na medida em que existe um débito. O que pode se dar de muitos modos. - De um modo, quando transferimos o nosso para outrem, absolutamente, como paga do que dele recebemos; tal é o caso da compra e venda. - De outro modo, quando fazemos essa transferência, concedendo-lhe apenas o uso da coisa, impondo-lhe a obrigação da restituição.

Se o uso da coisa for concedido gratuitamente, tem lugar o usufruto, tratando-se de coisas capazes de frutificar; ou o mútuo ou o comodato, pura e simplesmente, tratando-se das que não podem frutificar, como dinheiro, vasos e coisas semelhantes. Se, porém, nem o próprio uso for concedido gratuitamente, tem lugar a locação e condução. De terceiro modo, transferimos o que é nosso, mas com a condição de a recuperarmos, e não para que a coisa seja usada, mas, para ser cada como no depósito; ou por causa de uma obrigação, como quando a gravamos de um penhor, ou quando servimos de fiador por outrem.

Ora, em todas essas ações quer voluntárias, quer involuntárias, considera-se a mediedade do mesmo modo, levando em conta a igualdade da compensação. Por onde, todas essas ações pertencem à mesma espécie da justiça comutativa.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 - Se o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.

O quarto discute-se assim. – Parece que o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.

1. – Pois, o juízo divino é absolutamente justo. Ora, a forma do juízo divino é retribuir a cada um conforme o seu ato, diz a Escritura: Com o juízo com que julgardes sereis julgados; e com a medida com que medirdes vos medirão também a vós. Logo, o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.

2. Demais. – Cada espécie de justiça atribui uma coisa a alguém, fundada numa certa igualdade. A justiça distributiva o faz, levando em conta a dignidade da pessoa, dignidade que parece fundar-se sobretudo, nas obras com que serviu à comunidade. A comutativa, considerada a coisa em que foi danificada. Ora, tanto numa como noutra igualdade recebemos uma paga daquilo que fizemos. Logo, parece que o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.

3. Demais. – A razão principal pela qual não devemos receber uma paga do que fizemos parece que está na diferença entre o voluntário e o involuntário; pois, quem fez uma injustiça, involuntariamente, sofre menos. Ora, o voluntário e o involuntário, enquanto dependentes de nós, não alteram a mediedade da justiça, que é uma mediedade real e não, pessoal. Logo, parece que o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.

Mas, *em contrário*, o Filósofo prova que não qualquer justo é uma ação recíproca.

SOLUÇÃO. – O que se chama reciprocidade de ação implica numa igualdade de recompensa entre a paixão e a ação que a precedeu. O que, em sentido propríssimo se diz das paixões e ações injustas, pelas quais lesamos à pessoa do próximo; assim, se a ferirmos, devemos ser feridos. E esta forma da justiça está determinada pela lei antiga. Dará vida por vida, olho por olho. E sendo também uma ação injusta privar outrem do que lhe pertence, por isso, emprega-se, relativamente a esse caso, e em sentido secundário, a expressão reciprocidade de ação, para significar que quem causou um dano a outro deve também sofrê-lo no que é seu. E esse dano justo está igualmente contido na lei, quando diz: Se alguém furtar um boi ou uma ovelha, e os matar ou vender, restituirá cinco bois por um boi e quatro ovelhas por uma ovelha.

Em terceiro lugar, o nome de reciprocidade de ação é empregado relativamente às comutações voluntárias, onde há, de um lado e de outro, ação e paixão; mas, o voluntário diminuiu a natureza mesma da paixão.

Ora, em todos estes casos, a justiça comutativa, por sua natureza, exige uma recompensa baseada na igualdade, isto é, que haja uma compensação igual entre a ação e a paixão. Porém ela não seria sempre igual se quem praticou um ato injusto recebesse uma paga especificamente idêntica ao ato praticado. - Pois, primeiro, quando alguém comete uma injustiça contra uma pessoa de maior dignidade, maior é a ação cometida que a recompensa recebida, se esta fosse especificamente a mesma que aquela. E portanto, quem fere o chefe não só recebe uma recompensa idêntica, mas, é punido muito mais

gravemente. - Semelhantemente, quem danifica involuntariamente a outrem, numa coisa que lhe pertence a ele, sofreria menos do que fez, se a se apenas ficasse privado do seu; porque, tendo danificado ao bem de outrem, nada sofreria no seu. Por isso, a sua punição consiste em restituir mais; porque, não só danificou um particular, mas também a república, atacando a segurança da sua defesa. - Do mesmo modo ainda, não receberíamos sempre, nas comutações voluntárias, uma igual compensação, dando o nosso e recebendo em troca o de outrem; porque talvez o bem deste valeria mais que o nosso. E, por isso é necessário igualar, nas comutações, a compensação à ação, de um modo proporcionado; para o que se inventou a moeda. E, assim, a reciprocidade de ação é da justiça comutativa.

O que não se dá na justiça distributiva, que não atende à igualdade proporcional entre as coisas, ou entre a paixão e a ação, que se chama ação recíproca; mas, sim, à proporcionalidade entre as coisas e as pessoas, como já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A forma referida do juízo divino se funda na ideia da justiça comutativa, enquanto se recompensam com os prêmios os méritos e os pecados com os suplícios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se a quem prestou um serviço à comunidade se lhe desse uma retribuição pelo serviço prestado, a justiça seria comutativa e não, distribuitiva. Pois, a justiça distributiva não considera a igualdade entre o que alguém recebeu e o serviço que prestou, mas, ao que outro recebeu, conforme a situação de uma e outra pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando a ação injusta é voluntária, a injustiça é maior e, por isso, é considerada como uma coisa maior. Por isso há de ter como recompensa uma pena maior, não por uma diferença pessoal, mas, real.

Questão 62: Da restituição.

Em seguida devemos tratar da restituição.

E nesta questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a restituição é um ato de justiça comutativa.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a restituição não é um ato de justiça comutativa.

1. – Pois, a justiça implica a ideia de débito. Ora, como pode fazer doação quem não deve a coisa doada, assim também pode fazer a restituição. Logo, a restituição não é um ato pertencente a nenhuma parte da justiça.

2. Demais. – O que já passou e não mais volta não pode ser restituído. Ora, a justiça e a injustiça versam sobre certas ações e paixões que não perduram, mas, passam. Logo, parece que a restituição não é ato pertencente a nenhuma parte da justiça.

3. Demais. –- A restituição é uma como recompensa por aquilo que foi subtraído. Ora, podese subtrair a coisa de outrem não só na comutação, mas também na distribuição; por exemplo, quando, ao distribuir, damos a outrem menos do que ele devia ter. Logo, a restituição não é, antes, ato da justiça comutativa que da distributiva.

Mas, *em contrário*. – A restituição opõe-se ao furto. Ora, o furto da coisa alheia é um ato de injustiça, na comutação. Logo, a restituição dela é um ato de justiça reguladora das comutações.

SOLUÇÃO. – Restituir não é senão estabelecer outra vez alguém na posse ou no domínio da sua coisa. Por onde, na restituição, considera-se a igualdade da justiça fundada na compensação de uma coisa com outra, o que pertence à justiça comutativa. Portanto, a restituição é um ato de justiça comutativa, isto é, quando a coisa de um é possuída por outro, quer, por vontade deste, como no mútuo ou no depósito, quer, contra a vontade, como no roubo ou no furto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que não é devido a outrem não lhe pertence, propriamente falando, embora já lhe haja pertencido. Por isso, quem lhe der o que lhe não deve faz-lhe, antes, uma doação, que uma restituição; mas, essa doação tem certa semelhança com a restituição, por ser a coisa, materialmente, a mesma. Mas, não é a mesma, pela razão formal, considerada pela justiça, e que faz com que uma coisa seja de alguém. Por isso, não há, no caso, restituição propriamente dita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nome de restituição, enquanto implica um ato repetido, supõe a identidade da coisa. E portanto na acepção primária do nome, a restituição tem lugar, sobretudo, em se tratando das coisas exteriores, que permanecendo as mesmas, quanto à substância e quanto ao direito de domínio, podem passar da propriedade de um para a de outro. Ora, dessas coisas, o nome de comutação passou a aplicar-se às ações ou às paixões relativas à reverência ou à injúria das quais alguém é objeto, ou ainda, ao dano e ao proveito. E assim também o nome de restituição deriva para aquelas coisas que, embora realmente não permaneçam, permanecem contudo pelo efeito, quer, corpóreo, quando o nosso corpo foi ferido por quem nos bateu; quer, pelo que perdura na opinião dos homens, como quando alguém, em consequência de uma expressão oprobriosa, fica sendo um homem infamado, ou ainda diminuído na sua honra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A compensação feita, por quem distribuiu, a alguém que recebeu menos do que devia, faz-se por compensação entre uma coisa e outra; de modo que se lhe há de dar tanto mais quanto foi o menos que recebeu. Ora, isto já pertence à justiça comutativa.

Art. 2 - Se é necessário, para a salvação, fazer-se a restituição do que foi tirado injustamente a outrem.

O segundo discute-se assim. – Parece não ser necessário para a salvação, fazer a restituição do que foi tirado injustamente a outrem.

1. – Pois, o impossível não é de necessidade para a salvação. Ora, às vezes é impossível restituir o que foi tirado injustamente a outrem, por exemplo, quando o privamos de um membro ou da vida. Logo, parece não ser de necessidade para a salvação restituirmos o que tiramos injustamente a outrem.

2. Demais. – Cometer um pecado não é de necessidade para a salvação porque, então, ficaríamos sem saber o que fazer. Ora, às vezes o que foi injustamente tirado a outrem não pode ser restituído sem pecado; por exemplo, quando o privamos da sua boa reputação, divulgando a verdade. Logo, restituir o que foi injustamente tirado a outrem não é de necessidade para a salvação.

3. Demais. – Não é possível tornar não feito o que o foi. Ora, às vezes uma pessoa perde a honra por ter sofrido uma ofensa injusta de outrem. Logo, não podendo ser restituído o que lhe foi injustamente tirado, fazer tal restituição não é de necessidade para a salvação.

4. Demais. – Parece que quem impede outrem de alcançar um certo bem priva-o dele, porque faltar pouco é quase não faltar, como diz o Filósofo. Ora, quem o impede de alcançar uma prebenda, ou um bem semelhante, parece não estar obrigado a restituí-lo, pois que, às vezes, não o poderia. Logo, restituir o que foi injustamente tirado a outrem não é de necessidade para a salvação.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: não é remitido o pecado se não for restituído o que foi injustamente tirado.

SOLUÇÃO. – A restituição, como já dissemos, é um ato de justiça comutativa, a qual supõe uma certa igualdade. Por onde, restituir implica em tornar a entregar a coisa que foi injustamente tirada; e, assim, sendo de novo restituída, a igualdade se restabelece. O que foi, porém, tirado justamente daria lugar a uma desigualdade se fosse restituído, porque a justiça consiste numa igualdade. Ora, observar a justiça sendo de necessidade para a salvação, é consequente que seja de tal necessidade restituir o que foi injustamente tirado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Onde não é possível dar uma compensação equivalente, basta recompensar o que for possível, como o prova a honra que devemos a Deus e aos pais, conforme diz o Filósofo. Portanto; quando o que foi tirado injustamente não é susceptível de restituição por igualdade, deve-se dar uma compensação tanto quanto possível. Assim, quem privou a outrem de um membro deve recompensá-lo pecuniariamente ou por alguma honra, consideradas as condições de ambas as pessoas, conforme o arbítrio de um homem prudente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De três modos podemos privar a outrem da sua boa reputação. De um modo, divulgando a verdade, justamente, por exemplo, quando revelamos o crime de outrem, observada a ordem devida. E, então, não estamos obrigados a reparar a boa reputação. - De outro modo, divulgando uma falsidade injusta; e então, estamos obrigados a restituí-la, confessando que dissemos uma falsidade. - De terceiro modo, divulgando a verdade, mas injustamente, como quando revelamos o

crime de outrem, contra a ordem devida. E, então, estamos obrigados a reparar a boa reputação, na medida do possível, mas, sem mentir; dizendo, por exemplo: que falamos mal ou difamamos injustamente. Ou, se não pudermos reparar a boa reputação, devemos de outra maneira dar à vítima uma recompensa, como dissemos a propósito dos outros casos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é possível tornar não existente um ato injurioso. É possível, porém, repararmos o seu efeito, a saber, a diminuição da dignidade da pessoa ofendida na opinião dos outros, testemunhando-lhe o nosso respeito.

RESPOSTA À QUARTA. – De muitos modos podemos impedir alguém de obter uma prebenda. De um modo, justamente; por exemplo, quando visando a honra de Deus e a utilidade da Igreja, procuramos com que ela seja dada a uma pessoa mais digna. E, então, de nenhum modo estamos obrigados a restituir ou a dar qualquer recompensa. De outro modo, injustamente; por exemplo, se procuramos, por ódio, vingança ou sentimento semelhante, danificar a quem impedimos. E então, se impedirmos de ser dada a prebenda a uma pessoa digna, aconselhando que não lha deem antes de estar estabelecido que lhe seria dada, estamos obrigados a alguma compensação, ponderadas as condições das pessoas e do negócio, segundo a arbitragem de um homem prudente. Não estamos porém obrigados a recompensar por igualdade, porque a prebenda ainda não fora obtida e podia não o ser, por muitos impedimentos. Se, porém já estava estabelecido que a prebenda devia ser dada a alguém e, por uma causa indevida, fizemos com que essa doação fosse revogada, seria isso o mesmo que tirá-la a quem já a possuía. E, portanto estamos obrigados à restituição do equivalente, mas, contudo, segundo as nossas posses.

Art. 3 - Se basta restituir simplesmente o que foi injustamente tirado a outrem.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não basta restituir simplesmente o que foi injustamente tirado a outrem.

1. – Pois, diz a Escritura: Se alguém furtar um boi ou uma ovelha, e os matar e vender restituirá cinco bois por um boi e quatro ovelhas por uma ovelha. Ora, todos são obrigados a observar os mandamentos da lei divina. Logo, quem furta está obrigado a restituir o quádruplo ou quíntuplo.

2. Demais. – O Apóstolo diz que tudo quanto está escrito para nosso ensino está escrito. E, no Evangelho, Zaqueu diz ao Senhor: Naquilo em que eu tiver defraudado a alguém, pagar-lhe-ei quadruplicado. Logo, devemos restituir multiplicado o que tornamos a outrem injustamente.

3. Demais. – A ninguém podemos tirar injustamente o que não lhe podemos dar. Ora, o juiz, para emendar a quem furtou, tira-lhe mais do que aquilo que roubou. Logo, o que furtou devia pagar, desse modo e, portanto, não basta restituirmos simplesmente.

Mas, *em contrário*, a restituição reduz à igualdade o que, tendo tirado a alguém, causou uma desigualdade. Ora, quem restituiu simplesmente o que tirou restabelece a igualdade. Logo, só está obrigado a restituir tanto quanto tirou.

SOLUÇÃO. – Dois casos devemos considerar, no ato pelo qual nos apoderamos injustamente da coisa alheia. Uma é a desigualdade real, que às vezes, não implica injustiça, como no mútuo. Outra é a culpa da injustiça, que pode coexistir com a igualdade real; assim, como quando queremos aplicar a violência, mas, sem o conseguir. - No primeiro caso, o remédio está na restituição, que restabelece a igualdade; para o que basta restituirmos a outrem tanto quanto lhe tiramos. Mas, no caso da culpa, o remédio está

na pena, que deve ser infligida pelo juiz. Portanto; enquanto o juiz não condenar, ninguém está obrigado a restituir mais do que tomou; mas uma vez passada a condenação, há obrigação de cumprir a pena. Donde se deduz clara a resposta á primeira objeção. Porque a lei referida determina a pena a ser infligida pelo juiz. Contudo, já não devemos observá-la, porque ninguém está obrigado, depois da vinda de Cristo, a observar os preceitos judiciais, como já dissemos. Pode, porém, a lei humana estabelecer uma disposição idêntica ou semelhante, sobre a qual raciocinaremos do mesmo modo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Zaqueu disse o que refere o Evangelho, manifestando a sua intenção de praticar uma obra superrogatória. Por isso, já havia dito antes: Eu estou para dar aos pobres a metade dos meus bens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juiz, condenando, pode tomar do condenado algo de mais, para fazê-lo emendar-se; mas, esse excesso, antes da condenação, não era devido.

Art. 4 - Se devemos restituir o que não tiramos injustamente a outrem.

O quarto discute-se assim. – Parece que não devemos restituir o que não tiramos injustamente a outrem.

1. – Pois, quem causa um dano a alguém está obrigado a repará-lo, Ora, às vezes, danificamos a outrem em mais do que aquilo que lhe tiramos; assim, quem desenterra as sementes danifica toda a colheita futura que se semeou; e portanto parece que está obrigado a restituí-la. Logo, estamos obrigados a restituir o que não tiramos injustamente a outrem.

2. Demais. – Aquele que retém o dinheiro do credor, além do tempo prefixado, parece que o danifica em tudo o que ele podia lucrar com o dinheiro, embora não lhe aproveite ao devedor esse lucro. Logo, parece que estamos obrigados a restituir o que não tiramos injustamente a outrem.

3. Demais. – A justiça humana deriva da divina. Ora, devemos restituir a Deus mais que aquilo que dele recebemos, conforme o diz o Evangelho. Sabias que rego onde não semeio e que recolho onde não tenho espalhado. Logo, é justo que também restituamos a outrem o que dele não tiramos.

Mas, *em contrário*, a compensação é própria da justiça, pois que ela causa a igualdade. Ora, não haveria igualdade se restituíssemos o que não tiramos. Logo, não é justo fazer tal restituição,

SOLUÇÃO. – Quem danifica a outrem privalhe daquilo em que o danificou; pois, e dano consiste, segundo o Filósofo, em termos menos do que devíamos ter. Logo, estamos obrigados à restituição daquilo em que danificamos a outrem.

Ora, uma pessoa pode ser danificada de dois modos. – De um modo, quando privada do que tinha atualmente. E esse dano sempre devemos reparar por uma compensação igual. Assim, se danificamos a outrem derrubando-lhe a casa, estamos obrigados a pagar tanto quanto ela valia. - De outro modo, impedindo-a de obter o que estava em via de alcançar. E esse dano, não devemos reparar por uma compensação igual. Porque é menos ter uma coisa virtualmente, que em ato. Ora, quem está em via de alcançar alguma coisa, tem-na só virtual ou potencialmente. Portanto, se lhe restituíssemos de modo a lhe fazer possuí-la em ato, restituiríamos o que lhe tiramos, não simplesmente, mas, multiplicadamente, o que a restituição não exige, como dissemos. Estamos, porém, obrigados a dar alguma compensação, conforme a condição das pessoas e dos negócios.

DONDE SE DEDUZEM CLARAS AS RESPOSTAS À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÕES. – Pois, quem espalhou a semente no campo, ainda não tem a colheita em ato, só em potência. - E semelhantemente, quem possui o dinheiro ainda não tem o lucro em ato, mas, só em potência. E uma e outra podem não vir a realizar-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus não exige de nós senão o bem que ele mesmo nos semeou. Por isso, o lugar citado ou se entende da má avaliação do servo preguiçoso, persuadido que nada recebeu de seu patrão; ou dos frutos dos seus dons que Deus exige de nós; frutos que vem dele e de nós, embora os dons de Deus, em si mesmos, de nós não dependam.

Art. 5 - Se devemos sempre restituir aquele de quem recebemos alguma coisa.

O quinto discute-se assim. – Parece que nem sempre devemos restituir aquele de quem recebemos alguma coisa.

1. – Pois, a ninguém devemos prejudicar. Ora, as vezes redundaria em dano de outrem se lhe restituíssemos o que dele recebemos; ou mesmo em dano de terceiros, como se restituíssemos a um louco a espada que ele nos deu em depósito. Logo, nem sempre devemos restituir o que recebemos de outrem.

2. Demais. – Quem deu uma coisa ilicitamente não merece recuperá-la. Ora, às vezes uma coisa é dada por um e recebida por outro ilicitamente, como no caso de quem dá e de quem recebe por simonia. Logo, nem sempre devemos restituir à pessoa de quem recebemos.

3. Demais. – Ninguém está obrigado ao impossível. Ora, às vezes é impossível restituirmos aquele de quem recebemos, ou porque morreu, ou por estar muito distante, ou por ser desconhecido. Logo, nem sempre devemos fazer a restituição aquele de quem recebemos.

4. Demais. – Devemos recompensar mais aquele de quem recebemos maior benefício. Ora, de outras pessoas, como também dos pais, recebemos maior benefício do que de quem recebemos um mútuo ou um depósito. Logo, há pessoas a quem devemos socorrer, de preferência aquela a quem devemos restituir o que dela recebemos.

5. Demais. – É inútil restituir aquilo que, pela restituição, vem ter às mãos de quem restituiu. Ora, o que um prelado injustamente subtraiu à Igreja e torna a lhe restituir, vem a cair nas suas próprias mãos, pois é quem administra os bens da Igreja. Logo, não deve fazer restituição à Igreja, da qual subtraiu. E, portanto, nem sempre devemos restituir a outrem aquilo que lhe tiramos injustamente.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Pagai a todos o que lhes é devido: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto.

SOLUÇÃO. – A restituição produz a igualdade da justiça comutativa, que consiste na igualdade das coisas, como dissemos. Ora, essa igualdade entre as coisas não pode dar-se se não se acrescenta o que lhe falta aquele que tem menos do que aquilo que é seu. E, para a efetivação desse acréscimo é necessário restituir-lhe o que dele foi recebido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando a coisa que devemos restituir vem a tornarse gravemente nociva aquele a quem a restituição deve ser feita, ou a outrem, não se lhe deve então restituir, porque a restituição se ordena à utilidade daquele a quem é feita; pois, tudo o que possuímos

deve nos ser de alguma utilidade. Contudo, o detentor da coisa alheia não deve apropriar-se dela, mas, guardá-la para a restituir em tempo oportuno, ou entregar para ser conservada em outra parte, de maneira mais eficaz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos pode uma coisa ser dada ilicitamente. - De um modo, por ser a própria doação ilícita e contrária à lei; e tal é o caso de quem deu alguma coisa, por simonia. E esse merece perder o que deu. E, portanto, não se lhe deve fazer a restituição. Mas, como também quem recebeu, contra a lei o fez, não deve conservar a coisa mas, convertê-la em usos pios. - De outro modo, é dado ilicitamente o que o é em paga de uma coisa ilícita; tal o caso de quem dá a uma meretriz em paga da fornicação. Nesse caso, a mulher pode conservar o que lhe foi dado, mas está obrigada a restituir se recebeu algo a mais, fraudulentamente ou por extorsão dolosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se aquele a quem devemos restituir é absolutamente desconhecido, devemos fazê-lo na medida do possível, por exemplo, dando esmolas pela sua salvação, quer esteja morto, quer esteja vivo; mas, depois de feita a procura diligente dessa pessoa a quem devemos restituir. Se, porém, aquele a quem devemos restituir já estiver morto, devemos fazer a restituição a um herdeiro seu, que se considera fazendo com o mesmo uma só pessoa. - Se se trata de quem está muito distante, havemos de lhe enviar o devido, sobretudo se for coisa de grande valor e de fácil transporte. Do contrário, devemos depositá-la num lugar seguro, para que se lhe conserve, e lhe anunciar.

RESPOSTA À QUARTA. – Do que é nosso, devemos beneficiar sobretudo aos pais ou aqueles de quem recebemos benefícios maiores. Mas, não devemos recompensar nosso benfeitor com o bem alheio, o que se daria se restituíssemos a um o que devemos a outro. Salvo em caso de extrema necessidade, em que poderíamos e deveríamos até mesmo tirar o alheio para socorrer um pai.

RESPOSTA À QUINTA. – Um prelado pode subtrair os bens da Igreja de três modos. - De um modo, apoderando-se de um bem da Igreja destinado a outro fim; por exemplo, se um bispo se apoderasse do que pertence ao capítulo. E, então, é claro que deveria restituí-lo, entregando-o em mãos daqueles a quem de direito pertence. - De outro modo, transferindo para o domínio de outro, por exemplo, de um parente ou de um amigo, o bem da Igreja entregue à sua guarda. E então deve restituir a ela e cuidar que chegue às mãos do seu sucessor. - De terceiro modo, pode um prelado subtrair um bem da Igreja só em intenção, como quando começa a ter o ânimo de possuí-lo como seu e não, em nome da Igreja. E, então, deve restituir, abstendo-se desse ânimo.

Art. 6 - Se quem se apoderou da coisa alheia está sempre obrigado a restituí-la.

O sexto discute-se assim. – Parece que quem se apoderou da coisa alheia nem sempre está obrigado a restituir.

1. – Pois, a restituição restabelece a igualdade da justiça, que consiste em tirar-se ao que tem mais e dar-se ao que tem menos. Ora, pode acontecer às vezes que quem tira uma coisa, de outrem, não a conserve em suas mãos, porque foi parar nas de outro. Logo, está obrigado a restituí-la, não quem a tomou, mas quem a detém.

2. Demais. – Ninguém está obrigado a revelar seu próprio crime. Ora, às vezes, como no caso do furto, quem faz a restituição revela o seu próprio crime. Logo, nem sempre está obrigado a restituir quem se apoderou da coisa alheia.

3. Demais. – Não se pode fazer muitas vezes a restituição de uma mesma coisa. Ora, às vezes, muitos são os que subtraíram uma coisa, e um só o que a restituiu na sua integridade. Logo, nem sempre quem se apoderou da coisa alheia está obrigado a restituí-la.

Mas, *em contrário*. – Quem pecou, esta obrigado a satisfazer. Ora, a restituição está incluída na satisfação. Logo, quem se apoderou da coisa alheia está obrigado a restituí-la.

SOLUÇÃO. – Relativamente a quem se apoderou da coisa alheia devemos levar em conta um duplo elemento: a coisa mesma de que se apoderou e o ato do apoderamento. Quanto à coisa, quem dela se apossou esta obrigado a restituí-la enquanto a tiver em seu poder; porque quem tem mais do que aquilo que lhe pertence, deve privar-se disso e dá-lo a quem tem falta, conforme a razão formal da justiça comutativa.

Por seu lado; o apoderar-se mesmo da coisa alheia é susceptível de uma tríplice consideração. - Pois, às vezes, tal ato é injusto, isto é, vai contra a vontade do dono da coisa, como no caso do furto e do roubo. E, então, quem o praticou está obrigado à restituição, não só considerandose a coisa em si mesma, mas também a injustiça do ato, ainda que não continue a deter o que foi tirado. Pois, assim como quem feriu a outrem está obrigado a dar uma reparação ao que sofreu a injúria, embora nenhum proveito do ato tire o autor, assim também quem furta ou rouba está obrigado a reparar o dano causado, embora nenhum proveito conserve do seu ato; e, além disso, deve ser punido, por causa da injustiça cometida. - De outro modo, como se dá no mútuo, pode alguém ter tomado a coisa alheia, para utilidade sua, sem injustiça, porque a recebeu com o consentimento do dono. E então está obrigado a restituir o que recebeu, não só considerando-se a coisa em si mesma, mas também levando-se em conta o ato de tê-la recebido, mesmo que já a tenha perdido. Pois, está obrigado a recompensar quem lhes prestou o serviço; o que não se dará, se este vier a ser prejudicado. - De terceiro modo, como no depósito, tomamos o alheio sem injustiça para com o dono, e sem utilidade para nós. E então, quem o tomou em nada está obrigado, em razão do ato mesmo de tê-lo recebido, pois que, ao contrário, recebendoo, prestou um serviço; está obrigado, porém, considerando-se a coisa recebida. E, por isso, se lha subtrairem, sem sua culpa, não está obrigado a restituí-la. Diferente porém seria o caso se, por grande culpa sua, perdesse o depósito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A restituição não se ordena principalmente a fazer com que deixe de possuir aquele que possui mais do que deve, mas, a suprir aquele que possui mais do que lhe é devido. Por onde, naquelas coisas que um pode tomar de outro, sem detrimento deste, não há lugar para a restituição. Por exemplo, no caso de quem toma a luz da candeia de outro. Por isso, embora quem tomou a coisa alheia já não a conserve, porque veio ter às mãos de outrem, contudo, como quem dele foi privado, o foi do que era seu, está obrigado à restituição tanto o que tirou a coisa por causa da ação injusta que cometeu, como o que a detém, considerando-se a coisa em si mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o homem não esteja obrigado a revelar o seu crime aos outros, está contudo obrigado a fazê-lo a Deus, na confissão. E assim, por meio do sacerdote com quem se confessou, pode fazer a restituição do bem alheio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A restituição se ordena principalmente a reparar o dano sofrido por aquele a quem foi injustamente tirado o que lhe pertencia. Por onde, quando um já lhe fez a suficiente restituição, os outros não mais estão obrigados a fazê-la; mas, devem, por sua vez, dar uma compensação ao que restituiu, que, contudo, pode desistir dela.

Art. 7 - Se quem não tomou o alheio está obrigado a restituir.

O sétimo discute-se assim. – Parece que quem não tomou o alheio nem sempre está obrigado a restituir.

1. – Pois, a restituição é uma pena que sofre quem tomou o alheio. Ora, não deve ser punido senão quem pecou. Logo, só deve restituir quem tomou o alheio.

2. Demais. – A justiça não obriga ninguém a aumentar os bens de outrem. Ora, se à restituição estivesse obrigado não só quem se apoderou do bem alheio, mas também os que de algum modo cooperaram com ele, aumentariam os bens da vítima. Quer, porque se lhe faria uma restituição multiplicada; quer também porque, às vezes; certos trabalham por tirar o bem de outrem sem contudo o conseguirem. Logo, os cúmplices não estão obrigados à restituição.

3. Demais. – Ninguém está obrigado a expor-se a um perigo para salvar o bem de outrem. Ora, às vezes, denunciando um ladrão ou lhe resistindo, expomo-nos ao perigo de morte. Logo, ninguém está obrigado à restituição, por não ter denunciado um ladrão ou não lhe ter resistido.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. São dignos de morte, não somente os que estas causas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem. Logo, pela mesma razão, os que consentem devem restituir.

SOLUÇÃO. – Como já disse, à restituição estamos obrigados não só por causa da coisa alheia, que conservamos em nosso poder, mas também pelo modo injusto por que dela nos apoderamos. Portanto, todo aquele que é causa de uma apropriação injusta está obrigado a restituir. O que pode dar-se de dois modos, a saber, direta e indiretamente. - Diretamente, quando induzimos outrem a apossar-se do alheio. O que se dá de três modos. Primeiro, movendo-o a fazê-lo, e isto, mandando, aconselhando, consentindo expressamente e elogiando alguém como hábil em se apoderar da coisa alheia. Segundo, quanto ao ladrão, que se apoderou dela, obrigando-o ou de qualquer modo prestando-lhe auxílio. Terceiro, quanto à coisa furtada, tornando-nos participante do furto ou do roubo, como cúmplice dessa má ação. Indiretamente, quando não impedimos, podendo e devendo impedi-lo, quer porque deixamos de dar uma ordem ou um conselho que impediria o furto ou o roubo, quer porque retiramos o nosso auxílio, com que poderíamos obstá-lo, quer porque ocultamos o delito. O que tudo está compreendido nestes casos: Jussio, consilium, consensus, polpo, recursus. Participans, mutus, noti obstans, noti manifestens que significam: mandado, conselho, consentimento, elogio, auxílios, participação, silêncio, falta de oposição, falta de manifestação.

Ora, devemos saber que as cinco circunstâncias primeiras sempre obrigam à restituição. Primeiro, o mandado, porque quem manda é quem principalmente move e, por isso, está principalmente obrigado à restituição. Segundo, o consentimento naquilo sem que o roubo não podia ter sido feito. Terceiro, o auxílio, quando alguém asilou o ladrão e lhe prestou ajuda. Quarto, a participação, quando tem parte no crime do latrocínio e na presa. Quinto está - obrigado a restituir aquele que não obstou ao roubo, devendo obstá-lo; assim, os chefes, que estão obrigados a distribuir a justiça na terra, estão obrigados a restituir se aumentam, por culpa deles, os ladrões; porque os impostos que os chefes recebem são estipêndios, que recebem para que façam cumprir-se a justiça na terra.

Nos outros casos enumerados, porém, nem sempre há obrigação de restituir. Pois, nem sempre o conselho ou a lisonja, ou outro modo semelhante de proceder, é causa eficaz de rapina. Por isso, o conselheiro ou o que gaba isso é, o lisonjeador só estão obrigados à restituição, quando se pode pensar com probabilidade que de tais causas resultou o injusto apossamento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não somente peca quem comete o pecado, mas também quem quer que, de qualquer modo, foi causa do pecado, aconselhando, mandando ou de qualquer outro modo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Está principalmente obrigado a restituir o autor principal do ato; ora, o autor principal é quem manda; o secundário, o exequente e assim nessa ordem. Quando, porém, já um reparou o dano sofrido por outrem, ninguém mais está obrigado a lhe restituir. Mas, os autores principais do ato e que se apoderaram da coisa de outrem, estão obrigados a restituir aos que restituíram. Não há porém restituição a fazer quando alguém mandou o apossamento injusto do bem de outro, sem que contudo se chegasse à execução; porque a restituição tem principalmente por fim reintegrar na posse da coisa aquele que foi injustamente danificado nela.

RESPOSTA À TERCEIRA. -– Quem não denuncia o ladrão nem sempre está obrigado a restituir, como também não o está quem não impede ou não repreende. Mas só a quem incumbe a obrigação de fazê-lo, como os chefes do governo, e que, pelo fazerem, não os ameaçam muitos perigos. Pois, se assumiram o poder público é para serem mantenedores da justiça.

Art. 8 - Se estamos obrigados a restituir imediatamente ou se, ao invés, podemos licitamente diferir a restituição.

O oitavo discute-se assim. – Parece que não estamos obrigados a restituir imediatamente, mas, ao invés, podemos licitamente diferir a restituição.

1. – Pois, os preceitos afirmativos não obrigam para sempre. Ora, a necessidade de restituir emana de um preceito afirmativo. Logo, não estamos obrigados a restituir imediatamente.

2. Demais. – Ninguém está obrigado ao impossível. Ora, às vezes não podemos restituir imediatamente. Logo, ninguém está obrigado a fazê-lo.

3. Demais. –A restituição é um ato da virtude de justiça. Ora, o tempo é uma das circunstâncias que entram nos atos de virtude. E como as outras circunstâncias não estão determinadas aos atos das virtudes, mas, devem ser determinadas segundo as regras da prudência, parece que também para a restituição não há tempo determinado de modo que sejamos obrigados a restituir imediatamente.

Mas, *em contrário*, parece haver a mesma razão em todas as coisas que devemos restituir. Ora, quem aluga o trabalho dos jornaleiros não pode diferir a restituição, como está claro na Escritura: Não deterás em teu poder até o dia seguinte a paga do jornaleiro. Logo, também não pode haver dilação em todas as mais restituições que devemos fazer, mas devemos restituir imediatamente.

SOLUÇÃO. – Assim como o apoderar-se do alheio é pecado contra a justiça, assim também o é detê-lo, Pois, aquele que detém uma coisa contra a vontade do seu dono impede-o de usá-la e, assim, comete uma injustiça contra ele. Ora, é manifesto que não devemos por pouco tempo que seja, permanecer no pecado; ao contrário, devemos nos livrar dele imediatamente, conforme à Escritura. Foge dos pecados como da vista duma cobra. Portanto, todos estão obrigados a restituir, se o puderem, ou pedir uma dilação a quem pode permitir o uso da coisa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o preceito que nos manda restituir seja afirmativo pela sua forma, implica contudo em si mesmo, um preceito negativo, que nos proíbe reler o bem de outrem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem não pode restituir imediatamente, a própria impossibilidade de o fazer, o desobriga da restituição imediata. Como também está absolutamente desobrigado dela se lhe for absolutamente impossível fazê-la. Deve contudo, pedir a remissão ou uma dilação a quem deve, ou por si mesmo ou por outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Qualquer circunstância, cuja omissão contraria uma virtude, deve ser determinada da ante-mão e é necessário observá-la. E como pela dilação no restituir, cometemos o pecado da detenção injusta, oposto à justiça, é necessário seja determinado o tempo para restituirmos imediatamente.

Questão 63: Da aceitação das pessoas.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos às referidas partes da justiça. E, primeiro, da aceitação de pessoas, oposta à justiça distributiva.

Segundo, dos pecados opostos à justiça comutativa.

Art. 1 - Se a aceitação de pessoas é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a aceitação de pessoas não é pecado.

1. – Pois, a denominação de pessoa implica a dignidade da mesma. Ora, considerar a dignidade das pessoas pertence à justiça distributiva. Logo, a aceitação de pessoas não é pecado.

2. Demais. – A ordem humana, as pessoas são mais principais que as coisas, porque estas são para aquelas e não, inversamente. Ora a aceitação de coisas não é pecado. Logo, com maior razão, a de pessoas.

3. Demais. –Em Deus não pode haver nenhuma injustiça nem pecado. Ora, parece que Deus faz aceitação de pessoas, pois, de dois homens da mesma condição, ora salva um, pela graça, ora, abandona o outro no pecado, conforme aquilo da Escritura. De dois homens que estiverem na mesma cama, um será tomado, e deixado outro. Logo, a aceitação de pessoas não é pecado.

Mas, *em contrário*. –A lei divina só proíbe o pecado. Ora, a Escritura proíbe a aceitação de pessoas, quando diz: Nenhuma distinção haverá de pessoas. Logo, a aceitação de pessoas é pecado.

SOLUÇÃO. –A aceitação de pessoas opõe-se à justiça distributiva. Ora, a igualdade da justiça distributiva consiste em fazer atribuições diversas a pessoas diversas, proporcionalmente à dignidade delas. Quem, pois, considerar a qualidade pessoal, que leva a conferir-lhe o que a essa pessoa é devido, não faz aceitação de pessoa, mas, de coisa. Por isso, aquilo da Escritura não há aceitação de pessoas para Deus - diz a Glosa: o juiz justo discerne coisas e não, pessoas. Por exemplo, quem promover alguém ao magistério, pela capacidade da sua ciência, leva em conta a causa devida e não, a pessoa. Quem considera, porém, na pessoa a que faz alguma atribuição, não a causa que torna proporcionada ou devida essa atribuição, mas somente a sua qualidade de tal homem, por exemplo, Pedro e Martinho, esse faz aceitação de pessoa, porque não lhe fez a atribuição fundado em alguma causa que tornava a pessoa digna, mas fundado unicamente na pessoa.

Ora, refere-se à pessoa toda condição que não constitui uma causa que a torne digna do que lhe é dado. Por exemplo, quem promovesse alguém à prelatura ou ao magistério, por ser rico, ou parente, faria aceitação de pessoa. Pode, porém, uma condição pessoal tornar alguém digno de uma coisa e não, de outra; assim, o parentesco torna uma pessoa digna de ser instituída herdeira do patrimônio e não, de que lhe seja conferida a prelatura eclesiástica. E portanto a mesma condição pessoal, que, considerada num caso, constitui aceitação de pessoa, não na constitui em outro.

Por onde, é claro que a aceitação de pessoas se opõe à justiça distributiva, quando quem a faz age contra o que exige a proporção. Pois, nada se opõe à virtude senão o pecado. Por onde e consequentemente, a aceitação de pessoas é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –A justiça distributiva considera as condições pessoais enquanto são a causa de receberem as pessoas uma dignidade ou o pagamento de um débito. Ao passo que na aceitação de pessoas consideramse condições que não são causa dessa natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. –As pessoas tornamse proporcionadas e dignas de certas atribuições que lhe são feitas, por certas qualidades inerentes a essas condições mesmas; por isso, essas condições devem ser levadas em conta, como causas próprias. Ora, quando se levam em conta as pessoas como tais, não se atende a uma causa enquanto causa. Por onde, é claro que, embora certas pessoas sejam mais dignas que outras, absolutamente falando, não o são, contudo, relativamente a uma situação determinada.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Há duas espécies de doação. - Uma pertinente à justiça, pela qual damos uma causa a quem a devemos. E, relativamente a elas atende-se à aceitação das pessoas. Outra é a própria da liberalidade, pela qual damos gratuitamente a alguém o que lhe não devemos. E assim é que são conferidos os dons da graça pelos quais os pecadores são salvos por Deus. E nessa espécie de doação não tem lugar a aceitação de pessoas, porque cada qual pode, sem injustiça, dar do seu quanto quiser e a quem quiser, conforme aquilo da Escritura. Não me é lícito fazer o que quero? Toma o que te pertence e vai-te.

Art. 2 - Se na dispensação dos bens espirituais há lugar para a aceitação de pessoas.

O segundo discute-se assim. –Parece que na dispensação dos bens espirituais não há lugar para a aceitação de pessoas.

1. – Pois, conferir uma dignidade eclesiástica ou um benefício a alguém, por causa de parentesco, parece implicar aceitação de pessoas; porque o parentesco não é razão que torne alguém digno de um benefício eclesiástico. Ora, faze-lo não parece ser pecado, pois, os prelados da Igreja tem o costume de proceder assim. Logo, parece que, na dispensação dos bens espirituais, não há o pecado da aceitação de pessoas.

2. Demais. – Preferir o rico ao pobre parece implicar aceitação de pessoas, como está claro na Escritura. Ora, os ricos e os poderosos, que contraem matrimônio em grau proibido, são mais facilmente dispensados, que os outros. Logo, parece que, na dispensaçâo dos bens espirituais, não existe o pecado da aceitação de pessoas.

3. Demais. – Segundo o direito, basta escolher o bom, não estando ninguém obrigado a escolher o melhor. Ora, escolher o menos bom para uma dignidade mais alta, parece implicar a aceitação de pessoas. Logo, a aceitação de pessoas não é pecado na dispensação dos bens espirituais.

4. Demais. – Segundo as determinações da Igrej deve ser escolhido quem pertence ao grêmio eclesiástico. Ora, isto parece implicar aceitação de pessoas, pois, às vezes, encontraríamos fora dele pessoas mais capazes. Logo, a aceitação de pessoas não é pecado, em se tratando os bens espirituais.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não queirais por fé da glória de nosso Senhor Jesus Cristo em aceitação de pessoas. Ao que diz a Glosa de Agostinho: Quem suportará que um rico seja escolhido ao lugar de honra da Igreja, com o desprêzo do pobre mais instruído e mais santo?

SOLUÇÃO. –Como já dissemos, a aceitação de pessoas é pecado, por contrariar a justiça. E, quanto mais grave é a matéria em que alguém transgride a justiça, tanto mais grave é o pecado. Ora, sendo os bens espirituais superiores aos temporais, é pecado mais grave fazer aceitação de pessoas na dispensação dos bens espirituais, do que na dos temporais. E como há aceitação de pessoas quando se atribui alguma coisa a alguém, sem proporção com a sua dignidade, devemos notar que a dignidade de uma pessoa pode ser considerada à dupla luz. - Primeiro, absolutamente e em si mesma. E então, tem maior

dignidade o que tem maior abundância dos dons espirituais da graça. - De outro modo, relativamente ao bem comum. Pois. às vezes, pode se dar que o menos santo e menos sábio pode contribuir mais para o bem comum, pelo seu poder, ou operosidade social ou por outro meio semelhante. Ora, a dispensação dos bens espirituais se ordena mais principalmente à utilidade comum, conforme àquilo da Escritura. A cada um é dada a manifestação do espírito para proveito. Por isso, às vezes e sem aceitação de pessoas, na dispensação dos bens espirituais, os menos bons, absolutamente falando, se preferem aos melhores; assim, também Deus concede às vezes as graças gratuitas aos menos bons.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A respeito dos parentes de um prelado, devemos distinguir. Pois, às vezes, são menos dignos, tanto absolutamente falando como em relação ao bem comum. E, assim, sendo preferidos aos mais dignos, há pecado de aceitação de pessoas no se dispensarem os bens espirituais, dos quais o prelado eclesiástico não é dono, segundo o Apóstolo: Os homens devem nos considerar como uns ministros de Cristo e como uns dispensadores dos mistérios de Deus. Outras vezes, porém, os parentes do prelado eclesiástico são tão dignos como os outros. E, então, licitamente pode ele, sem aceitação de pessoas, preferir os seus parentes; porque, ao menos por aí, há uma razão particular de poder confiar mais neles para que, com a mesma unidade de vistas, tratem entre si dos negócios eclesiásticos. Mas, esse modo de proceder deveria ser abandonado, por causa do escândalo, a saber, se dele outros tirassem exemplo para dar aos parentes os bens da Igreja, mesmo que não fossem dignos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A dispensa para contrair matrimônio costumou-se a fazer principalmente para firmar a aliança da paz, a qual é por certo mais necessária à utilidade comum quando se trata de pessoas de alta posição. Por isso é que elas são dispensadas mais facilmente, sem que isso implique o pecado da aceitação de pessoas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para uma eleição não poder ser impugnada no fôro judicial, basta ser escolhido quem é bom, sem ser preciso escolherse o melhor; porque, do contrário, toda eleição podia ser impugnada. Mas, quanto à consciência de quem escolhe, é necessário escolher o melhor, quer absolutamente falando, quer relativamente ao bem comum. Porque é preciso haver alguma causa para se escolher, para alguma dignidade, outro que não o mais digno. E se essa causa se funda em a natureza mesma da função, então o escolhido será o mais idôneo. Se, porém, aí não se funda a que é considerada como causa, haverá manifestamente aceitação de pessoas.

RESPOSTA À QUARTA. – Quem foi tirado do grêmio da Igreja costuma ser, na maioria das vezes, mais útil para o bem comum, porque mais ama a igreja em que foi criado. E, por isso, também a Escritura ordena. Não poderá fazer rei o homem de outra nação, que não seja teu irmão.

Art. 3 - Se no testemunhar a honra e o respeito há o pecado de aceitação de pessoas.

O terceiro discute-se assim. – Parece que no testemunhar a honra e o respeito não há o pecado de aceitação de pessoas.

1. – Pois, parece que a honra não é mais do que a reverência prestada a alguém como testemunho da sua virtude, conforme está claro no Filósofo. Ora, os prelados e os príncipes devem ser honrados, mesmo quando maus; assim como também os pais, conforme o manda a Escritura. Honra a teu pai e a tua mãe. E também os senhores, mesmo os maus, devem ser honrados pelos servos, conforme o Apóstolo. Todos os servos que estão debaixo do jugo estimem a seus amos por dignos de toda a honra.

Logo, parece que a aceitação de pessoas não é pecado, quando testemunhamos a outrem a nossa honra.

2. Demais. – A Escritura manda. Levanta-te diante dos que têm a cabeça cheia de cãs e honra a pessoa do velho. Ora, parece que isto implica a aceitação de pessoas, pois, às vezes os velhos não são virtuosos, segundo aquilo da Escritura. A iniquidade saiu por uns velhos que eram juízes. Logo, a aceitação de pessoas não é pecado quando testemunhamos a nossa honra a outrem.

3. Demais. – Aquilo da Escritura - Não queirais por a fé em aceitação de pessoas - diz a Glosa de Agostinho: Se o dito de Tiago - Se entrar no vosso congresso algum varão que tenha anel de ouro etc. - isso se entenda das reuniões quotidianas, quem não pecará, nesse ponto, admitindo-se que seja isso um pecado? Ora, é aceitação de pessoas honrar os ricos por causa das suas riquezas. Pois, diz Gregório numa certa homília: O nosso orgulho fica humilhado, porque nos homens honramos, não a natureza, pela qual foram feitos à imagem de Deus, mas, as riquezas. E como as riquezas não constituem uma causa justa de honras, isso implicará aceitação de pessoas. Logo, quando prestamos a nossa honra a outrem, não há aí aceitação de pessoas.

Mas, *em contrário*, a Glosa a um lugar da Escritura. Todo aquele, que honra um rico por causa das riquezas, peca. E pela mesma razão, haverá aceitação de pessoas se honramos a outrem por causas que não sejam dignas dessa honra, que lhe atribuímos, Logo, a aceitação de pessoas, na manifestação da nossa honra a outrem, é pecado.

SOLUÇÃO. – A honra é um testemunho da virtude de quem é honrado; e portanto só a virtude é coisa merecedora de honra. Devemos porém saber que uma pessoa pode ser honrada, não só pela sua virtude própria, como também pela alheia. Assim, os príncipes e os prelados são honrados, mesmo quando maus, porque representam a Deus e a comunidade de que são superiores, conforme aquilo da Escritura. Assim como obra o que lança uma pedra no montão de Mercúrio, assim também se porta o que dá honra ao insensato. Porque, como os gentios atribuíam o cálculo a Mercúrio, chama-se montão de Mercúrio ao acumulo de contas, no qual o negociante às vezes introduz uma pedrinha em lugar de cem marcos. Assim também é honrado o insipiente, posto em lugar de Deus e de toda a comunidade. - E, pela mesma razão, os pais e os senhores devem ser honrados, por participarem da dignidade de Deus, Pai e Senhor de todos. - Quanto aos velhos, devem ser honrados por ser a velhice um sinal de virtude, embora esse sinal às vezes não o signifique. Donde o dizer a Escritura. A velhice venerável não é a diuturna, nem a computada pelo número dos anos; pois, as cãs do homem são os seus sentimentos e a idade da velhice é a vida imaculada, - Quanto aos ricos, devem ser honrados porque desempenham, na comunidade um papel mais importante. Mas, se forem honrados só por se atender à riqueza que tem, haverá pecado de aceitação de pessoas.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 - Se no juízo tem lugar a aceitação de pessoas.

O quarto discute-se assim. –Parece que nos juízos não tem lugar o pecado da aceitação de pessoas.

1. – Pois, a aceitação de pessoas opõe-se à justiça distributiva, como se disse. Ora, parece que o juízo pertence, sobretudo à justiça comutativa. Logo, a aceitação de pessoas não tem lugar no juízo.

2. Demais. – As pessoas são infligidas em virtude de algum juízo. Ora, na cominação das penas há aceitação de pessoas, sem pecado; pois, são punidos mais gravemente os que fazem uma injúria contra

a pessoa do príncipe, do que contra a pessoa de outrem. Logo, não há lugar, no juízo, para a aceitação de pessoas.

3. Demais. – A Escritura diz: No julgar se piedoso para com os órfãos. Ora, parece que isso é fazer aceitação da pessoa do pobre. Logo, a aceitação de pessoas, no juízo, não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não é bom fazer aceitação de pessoas em juízo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o juízo é um ato de justiça, pelo qual o juiz reduz à igualdade da justiça aquilo que pode causar a desigualdade, que lhe é oposta. Ora, a aceitação de pessoas implica uma certa desigualdade, pela qual se atribuiu a alguém mais do que exige a proporção, na qual consiste a igualdade da justiça. Por onde, é manifesto que aceitação de pessoas corrompe o juízo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O juízo pode ser considerado à dupla luz. - Primeiro, quanto à coisa mesma que é julgada. E, então, leva em conta tanto a justiça comutativa como a distributiva; pois, pode ser decidido em juízo de que modo um bem comum deva ser distribuído a muitas e de que maneira um restitua a outro o que dele tomou. - De outro modo, o juízo pode ser considerado relativamente à sua forma mesma, quando o juiz, ainda mesmo em se tratando da justiça comutativa, tira de um e dá a outro. O que pertence à justiça distributiva. E por aí em qualquer juízo pode ter lugar a aceitação de pessoas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não há aceitação de pessoas quando é punido mais gravemente quem fez injúria a uma pessoa de maior importância; pois, nesse caso, a diversidade pessoal mesmo acarreta a diversidade real como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem julga deve, na medida do possível, socorrer ao pobre, mas sem lesar a justiça; do contrário, seria o caso de aplicar o dito da Escritura. Não terás também compaixão do pobre nos teus juízos.

Questão 64: Do homicídio.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos á justiça comutativa. - E primeiro devemos tratar dos pecados cometidos nas comutações involuntárias. Segundo, dos pecados cometidos nas comutações voluntárias. Ora, cometemos pecado, nas comutações involuntárias, quando causamos dano ao próximo, contra a vontade dele. O que pode ser feito de dois modos: por atos e por palavras. Por atos, quando o próximo é lesado, quer na sua pessoa mesma, quer em pessoa chegada, quer nos seus bens próprios.

Ora, devemos tratar dessas matérias por ordem.

E primeiro do homicídio, danoso ao próximo, em sumo grau.

E, nesta questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se matar quaisquer seres vivos é ilícito.

O primeiro discute-se assim. – Parece que é ilícito matar quaisquer seres vivos.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Os que resistem à ordenação de Deus a si mesmos, trazem a condenação. Ora, por ordenação da divina providência é que todos os seres vivos são conservados, conforme à Escritura: que produz nos montes feno e o que da aos animais o alimento conveniente. Logo, matar quaisquer viventes parece ilícito.

2. Demais. – O homicídio é pecado porque priva a outrem da vida. Ora, a vida é comum aos homens, aos animais e às plantas. Logo, pela mesma razão parece pecado matar os brutos e as plantas.

3. Demais. – A lei divina não determina pena especial senão para o pecado. Ora, ela comina uma pena determinada a quem mata um boi ou uma ovelha de outro. Logo, matar os animais brutos é pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho. Quando ouvimos dizer - não matarás - não o entendemos como aplicado aos vegetais que dão frutos, porque não teria sentido; nem aos animais irracionais, que não coparticipam conosco da razão. Resta portanto que entendamos o dito - não matarás - como aplicado ao homem.

SOLUÇÃO. – Ninguém peca por usar de uma coisa para o fim ao qual ela é destinada. Ora, na ordem das coisas, as menos perfeitas são para as mais perfeitas; assim como também, no seu processo de geração, a natureza vai do imperfeito para o perfeito. Donde vem que, como na geração do homem, forma-se em primeiro lugar o ser vivo, depois o animal e depois homem, assim também os seres que só tem a vida, como as plantas, são destinadas a servir geralmente a todos os animais; e os animais, ao homem. Por isso, não é ilícito usarmos das plantas para a utilidade dos animais, e dos animais para a nossa, como está claro no Filósofo. Ora, entre outros usos, o mais necessário é que os animais se utilizem das plantas como alimento e os homens, dos animais; o que não é possível fazer sem matá-los. Logo, é lícito matar as plantas para uso dos animais e estes para o do homem, em virtude da ordenação divina mesmo. Pois, diz a Escritura: Eis aí vos dei eu todas as ervas e todas as árvores para vos servirem de sustento a vós e a todos os animais da terra. E ainda: Tudo o que se move e vive vos poderá servir de sustento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por ordenação divina conserva-se a vida dos animais e das plantas, não por si mesmos, mas para o homem. Por isso diz Agostinho: Por uma justíssima ordenação do Criador a vida e a morte deles destinam-se ao nosso uso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os animais brutos e as plantas não têm vida racional, de modo a poderem agir por si mesmos, mas sempre agem como levados por outrem, por um quase impulso natural. E isto é sinal que são naturalmente submetidos e acomodados ao uso de outros seres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem mata um boi de outrem peca certamente, não por matá-lo, mas por danificar o dono, no seu bem. Por onde, esse ato não implica em pecado de homicídio, mas, no de furto ou roubo.

Art. 2 - Se é lícito matar os pecadores.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é lícito matar os pecadores.

1. – Pois, o Senhor, numa parábola, proibiu arrancar a cizânia, que são os maus filhos, como no mesmo lugar se diz. Ora, tudo o que é proibido por Deus é pecado. Logo, matar um pecador é pecado.

2. Demais. – A justiça humana se conforma com a justiça divina. Ora, a justiça divina conserva os pecadores para a penitência, como diz a Escritura: Eu não quero a morte do ímpio, mas que se converta e viva. Logo, parece absolutamente injusto matar os pecadores.

3. Demais. – Não podemos fazer o que é em si mesmo mau, tendo em vista qualquer bom fim que seja como claramente o dizem Agostinho e o Filósofo. Ora, matar um homem é, em si mesmo, mau, porque devemos ter caridade para com todos os homens; pois, como diz Aristóteles, queremos que os nossos amigos vivam, e se conservem na existência. Logo, de nenhum modo é lícito matar um pecador.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não sofrerás que vivam os feiticeiros. E ainda pela manhã entregava à morte todos os pecadores da terra.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, é lícito matar os brutos, enquanto naturalmente ordenados ao nosso uso, assim como o imperfeito é ordenado para o perfeito. Pois, toda parte se ordena para o todo como o imperfeito para o perfeito. Por onde, toda parte é naturalmente para o todo. E por isso, vemos que é louvável e salutar a amputação de um membro gangrenado, causa da corrupção dos outros membros. Ora, cada indivíduo está para toda a comunidade como a parte, para o todo. Portanto, é louvável e salutar, para a conservação do bem comum, por à morte aquele que se tornar perigoso para a comunidade e causa de perdição para ela; pois, como diz o Apóstolo, um pouco de fermento corrompe toda a massa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor mandou que se abstivessem de arrancar a cizânia, para poupar o trigo, isto é, os bons. O que se dá quando os maus não podem ser postos à morte sem que também o sejam os bons: quer por estarem ocultos entre os bons, ou por terem muitos sequazes, de modo a não poderem ser mortos sem perigo para os bons, como diz Agostinho: Por isso, o Senhor ensina que é preferível deixar viver os maus e protelar a vingança até o juízo último, a matá-los juntamente com os bons. Mas, quando da morte dos maus não resulta nenhum perigo próximo para os bons, mas antes, defesa e salvação, nesse caso é lícito pô-los à morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus, na ordem da sua sabedoria, às vezes mata os pecadores imediatamente, para livrar os bons; outras vezes; dá-lhes tempo de fazerem penitência, conforme sabe o que importa aos seus eleitos. O que também a justiça humana imita, na medida do possível, matando os que são perniciosos para os: outros e deixando se arrependerem os que pecam sem danificá-los gravemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem peca, afastase da ordem, racional. E portanto decai da dignidade humana, pois que o homem é naturalmente livre e tem uma finalidade própria; e vem a cair, de certo modo, na escravidão dos animais, que o leva a ser ordenado à utilidade dos outros, conforme à Escritura: O homem, quando estava na honra não o entendeu: foi comparado aos brutos irracionais e se fez semelhante a eles. E, noutro lugar o que é insensato servirá ao sábio. E portanto, embora seja em si mesmo mau matar um homem, enquanto ele se conserva na sua dignidade, contudo pode ser bem matar um pecador, como o é matar um animal; pois, o mau homem é pior que um bruto e causa maiores danos, como diz o Filósofo.

Art. 3 - Se é lícito ao particular matar um pecador.

O terceiro discute- se assim. – Parece que é lícito ao particular matar um pecador.

1. -– Pois, a lei divina nada manda de ilícito. Ora, Moisés manda cada qual mate o seu irmão, o seu amigo e o seu vizinho, pelo pecado de adorar o bezerro de ouro. Logo, aos particulares é lícito matar um pecador.

2. Demais. – O homem, por causa do pecado, é comparado aos brutos, como se disse. Ora, a qualquer particular é lícito matar um animal silvestre, sobretudo se nocivo. Logo, com maior razão; matar um pecador.

3. Demais. – É louvável fazermos, ainda como particulares o que é útil ao bem comum. Ora, matar os malfeitores é útil ao bem comum, como se disse. Logo, é louvável que mesmo os particulares os matem.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Quem, sem exercício de qualquer função pública, matar um malfeitor, será julgado homicida; e tanto mais quanto não temeu usurpar um poder que Deus não lhe concedeu.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos; matar um malfeitor é lícito, enquanto esse ato se ordena à salvação de toda a comunidade. Portanto, pratica-lo pertence só aquele que foi incumbido de zelar pela conservação da comunidade, assim como ao médico, pertence amputar um membro gangrenado, quando estiver incumbido de zelar pela conservação de todo o corpo de alguém. Ora, cuidar do bem comum pertence ao chefe investido da autoridade pública. Logo, só a eles é lícito matar os malfeitores e não, aos particulares.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um ato é praticado por quem tem a autoridade para fazê-lo, como está claro em Dionísio. Por isso, Agostinho diz: Não mata quem deve prestar esse serviço a quem o mandou; pois, presta o mesmo serviço que a espada nas mãos de quem dela se serve. Por onde, os que mataram os vizinhos e os amigos, por mandado do Senhor, não se consideram como o tendo feito por autoridade própria; antes, o fez aquele por cuja autoridade assim procederam. Assim também, o soldado mata o inimigo pela autoridade do chefe e o algoz, o ladrão, pela autoridade do juiz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bruto é por natureza diferente do homem. Por isso, sob esse aspecto, não é preciso nenhum juízo para saber se podemos matá-lo, sendo silvestre. Se porém for doméstico, é necessário um juízo, não por causa do bruto em si mesmo, mas por causa do dano causado ao dono. Ora, o pecador não é distinto, por natureza do justo. Por isso, é necessário um juízo público para sabermos se ele deve ser posto à morte, para o bem público.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É lícito a qualquer particular fazer para a utilidade pública o que não prejudica a ninguém. Mas, se houver prejuízo para outrem, não deve fazê-lo, senão em virtude do juízo daquele a quem pertence julgar o que se deve tirar às partes, para a salvação do todo.

Art. 4 - Se é lícito aos clérigos matar os malfeitores.

O quarto discute-se assim. – Parece que é lícito aos clérigos matar os malfeitores.

1. – Pois, os clérigos, sobretudo, devem cumprir o que recomenda o Apóstolo: Sede meus imitadores como também eu o sou de Cristo, mandando-nos assim que imitemos a Deus e a seus santos. Ora, o próprio Deus, a quem adoramos, mata os malfeitores, conforme à Escritura: O que feriu ao Egito com os seus primogênitos. E também Moisés mandou os levitas matarem vinte e três mil homens, por causa da adoração do bezerro. E o sacerdote Fineas matou um Israelita que prevaricou com uma mulher madianita; e Samuel também matou a Agag rei de Amaleque; e Elias, os sacerdotes de Baal e Matatias aquele que se achegava ao altar para sacrificar; e em o Novo Testamento, Pedro matou Ananias e a Safira, o que tudo se lê na Escritura. Logo, parece que também aos clérigos é lícito matar os malfeitores.

2. Demais. – O poder espiritual é maior que o temporal e mais aproximado de Deus. Ora, o poder temporal mata licitamente os malfeitores, como ministro de Deus, segundo o dito do Apóstolo. Logo, com maior razão, aos clérigos, que são ministros de Deus e detentores do poder espiritual, é lícito matar os malfeitores.

3. Demais. – Quem exerce licitamente um ofício pode licitamente praticar todos os atos pertencentes a esse ofício. Ora, o ofício dos príncipes da terra é matar os malfeitores, como se disse. Logo, os clérigos, que são príncipes da terra podem matá-los licitamente.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Importa que o bispo seja irrepreensível, não dado ao vinho, não espancador.

SOLUÇÃO. – Não é lícito aos clérigos matar, por dupla razão. - Primeiro, por serem eleitos para o ministério do altar, em que se representa a paixão da morte de Cristo, como diz a Escritura. O qual, quando o espancavam, não espancava. Logo, não convém que os clérigos espanquem ou matem. Pois, os ministros devem imitar ao seu Senhor, conforme à Escritura. Qual é o juiz do povo, tais são também os seus ministros. - A outra razão é que aos clérigos foi cometido o ministério da lei nova, que não determina a pena de morte ou da mutilação do corpo por ano, para serem ministros idôneos do Novo Testamento devem abster-se de tais coisas,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus obra universalmente em todos os seres aquilo que é reto; mas, em cada um, segundo o que lhe convém. E por isso cada qual deve imitar a Deus no que especialmente lhe cabe. Por onde, embora Deus mate, mesmo corporalmente, os malfeitores, contudo, não importa que todos nisso o imitem. - Quando a Pedro, não matou Ananias e Safira por autoridade nem por mão própria; mas, antes, publicou a sentença divina que lhes cominava à morte. - Por seu lado, os sacerdotes ou levitas do Antigo Testamento eram ministros da lei antiga, em virtude da qual infligiam-se penas corporais. E portanto, lhes competia matar por mão própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ministério dos clérigos visa a um fim melhor do que dar a morte ao corpo; isto é, o que respeita à salvação espiritual. Por isso não lhes convém envolverem-se com coisas inferiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os prelados das Igrejas recebem o ofício de príncipes da terra, não para exercerem por si mesmos o ofício do sangue, mas para que este se exerça por outros mediante a autoridade deles.

Art. 5 - Se é lícito matar-se a si mesmo.

O quinto discute-se assim. – Parece que é lícito matar-se a si mesmo.

1. – Pois, o homicídio é pecado, por contrariar à justiça. Ora, ninguém pode fazer justiça a si mesmo, como o prova Aristóteles. Logo, ninguém peca matando-se a si mesmo.

2. Demais. – Matar os malfeitores é lícito ao que detém o poder público. Ora, às vezes, o detentor do poder público é um malfeitor. Logo, pode matar-se a si mesmo.

3. Demais. – É lícito sujeitarmo-nos espontaneamente a um perigo menor para evitar um maior; assim como nô-lo é amputar um membro gangrenado, para salvar a vida do corpo. Ora, às vezes, matando-nos a nós mesmos, evitamos um mal maior; quer uma vida miserável; quer a torpeza de algum pecado. Logo, é lícito matar-se um a si próprio.

4. Demais. – Sansão matou-se a si mesmo, como se lê na Escritura, e contudo é enumerado entre os santos. Logo, é lícito o matar-se a si próprio.

5. Demais. – A Escritura diz que um certo Razias matou-se a si mesmo, escolhendo antes morrer nobremente do que ver-se sujeito a pecadores e padecer ultrajes indignos do seu nascimento. Ora, nada é ilícito do que fazemos nobre e fortemente. Logo, o matar-se a si mesmo não é ilícito.

Mas, em contrario, Agostinho: Resta que entendamos o que foi dito do homem: Não matarás. Nem a outrem, pois, nem a ti mesmo. Portanto, quem se mata a si mesmo mata evidentemente um homem.

SOLUÇÃO. – Matar-se a si mesmo é absolutamente ilícito, por tríplice razão.

Primeiro, porque naturalmente todas as coisas a si mesmas se amam; por isso é que todas naturalmente conservam o próprio ser e resistem, o mais que podem, ao que procura destruí-las. Portanto, quem se mata a si mesmo vai contra a inclinação natural e contra a caridade que todos a si mesmos se devem. Logo, matar-se a si mesmo é sempre pecado mortal, por ser um ato contrário tanto à lei natural como à caridade.

Segundo, porque qualquer parte, pelo que é, pertence ao todo. Ora, cada homem é parte da comunidade e, portanto, o que é da comunidade o é. Logo, matando-se um a si mesmo, comete uma injustiça contra a comunidade, como está claro no Filósofo.

Terceiro, porque a vida é um dom divino feito ao homem e dependente do poder de Deus, que mata e faz viver. Logo, quem se priva a si mesmo, da vida, peca contra Deus; assim como quem mata um escravo alheio peca contra o dono do mesmo; e como também peca quem usurpa um juízo sobre uma coisa que lhe não foi confiada. Pois, só a Deus pertence julgar da morte e da vida, conforme aquilo da Escritura· Eu matarei e eu farei viver.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homicídio é um pecado, não só por contrariar à justiça, mas também à caridade, que devemos ter para conosco mesmos. Logo, por aí o matar-se a si mesmo é pecado, relativamente à nossa pessoa própria. Relativamente porém, à comunidade e a Deus, tem a natureza de pecado por opor-se também à justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O detentor do poder público pode matar os malfeitores licitamente porque pode julgá-los. Ora, ninguém é juiz de si próprio. Portanto, não é licito ao detentor do poder público matar-se a si mesmo, seja por que pecado for. É lícito, porém, entregar-se ao julgamento de outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem é constituído senhor de si mesmo pelo livre arbítrio. E portanto pode dispor livremente de si mesmo, no que respeita aos bens desta vida, governada pelo livre arbítrio humano. Mas desse livre arbítrio não depende o trânsito desta vida para outra mais feliz, senão, do poder divino. Logo não é lícito ao homem matar-se a si mesmo, a fim de passar para uma vida mais feliz. - Do mesmo modo, nem para fugir a quaisquer misérias da vida presente. Porque, como claro está no Filósofo, último dos males desta vida e o mais terrível é a morte. Logo, dar-se a si mesmo a morte para fugir às misérias desta vida é praticar um mal maior para evitar um menor. - Semelhantemente, não é lícito a ninguém atar-se a si mesmo por causa de algum pecado cometido, quer porque, então, far-se-ia a si mesmo o mal máximo, privando-se do tempo necessário à penitência; quer ainda porque não é lícito matar um malfeitor senão em virtude de um julgamento do poder público. - Do mesmo modo, não é lícito a uma mulher matar-se a si mesma afim de não ser corrompida por outrem. Porque não deve cometer contra si mesma um crime máximo, como é o dar-se a si mesma a morte, para evitar um menor crime alheio. Pois, nenhum crime comete a mulher violada, se não der o seu consentimento, porque o corpo não se mancha senão pelo consentimento da alma, como disse Lúcia. Pois, é certo que a fornicação ou o adultério é menor pecado que o homicídio, e sobretudo o de si mesmo, que é o gravíssimo, por danificar a nossa própria pessoa, a que devemos o máximo amor. E também é periculosíssimo, porque não resta tempo para o expiarmos pela penitência. - Semelhantemente ainda, a ninguém é lícito matar-se a si mesmo pelo medo de consentir no pecado. Porque não devemos fazer males para que venham bem ou para evitarmos males, sobretudo menores e menos certos. Pois, é incerto se consentiremos num pecado futuro; porque Deus pode nos livrar do pecado, qualquer que seja a tentação que sobrevenha.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, Sansão, matando-se a si mesmo e aos inimigos, com a destruição da casa, só pode ser excusado porque o Espírito, que por ele fazia milagres, lho mandara secretamente. E a mesma razão dá para o procedimento de certas santas mulheres, que se mataram a si mesmas no tempo da perseguição, e cuja memória a Igreja celebra.

RESPOSTA À QUINTA. – Não fugir à morte que outro nos inflige é próprio da fortaleza, que busca o bem da virtude e evitar o pecado. O darmo-nos a nós mesmos a morte, para evitar os males da pena, implica sem dúvida uma certa espécie de fortaleza; pelo que, certos se mataram a si mesmos, pensando assim agir corajosamente; e, no número desses, está Razias. Não é essa porém a verdadeira fortaleza; antes, é uma certa fraqueza de alma, incapaz de suportar os males da penas como claro está no Filósofo e em Agostinho.

Art. 6 - Se é lícito em algum caso matar um inocente.

O sexto discute-se assim. – Parece lícito, em certos casos, matar um inocente.

1. – Pois, o temor divino não se manifesta pelo pecado, porque o temor do Senhor lança fora o pecado, como diz a Escritura. Ora, Abraão foi louvado por temente ao Senhor, quando quis matar o filho inocente. Logo, podemos matar um inocente, sem pecado.

2. Demais. – No gênero dos pecados que cometemos contra o próximo, parece que o pecado é tanto maior, quanto maior for o dano causado aquele contra quem pecamos. Ora, a morte causa maior dano ao pecador do que ao inocente, fazendo este passar, da miséria desta vida, à glória celeste. Ora, sendo lícito, em certos casos, matar um pecador, também o é, com maior razão, matar o inocente ou o justo.

3. Demais. – O que fazemos por exigência da justiça não é pecado. Ora, às vezes, a ordem da justiça exige que se mate um inocente; por exemplo, quando o juiz, que deve julgar, fundado nas alegações,

condena à morte o acusado por falsas testemunhas, que sabe ser inocente. E semelhantemente, o algoz, que executa o que foi injustamente condenado, por obediência ao juiz. Logo, podemos, sem pecado, matar um inocente.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Não matarás o inocente nem o justo.

SOLUÇÃO. –Um homem pode ser considerado à dupla luz: em si mesmo ou nas suas relações com outro. Considerado em si mesmo, a nenhum podemos matar; porque em todos, ainda nos pecadores, devemos amar a natureza feita por Deus, e que fica destruída pela morte. Mas, como já dissemos, a morte do pecador torna-se lícita, se levarmos em conta o bem comum, que o pecado destrói. Ao contrário, a vida dos justos conserva e promove o bem comum, porque são a parte mais principal da sociedade. Logo, de nenhum modo é lícito matar um inocente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como Deus tem o domínio sobre a morte e a vida por sua ordem morrem, tanto pecadores como justos. Logo, não peca quem mata um inocente por mandado de Deus; como não peca Deus, cuja ordem ele execute; antes, mostra temer a Deus, obedecendo-lhe ao mandado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao pesar a gravidade do pecado, devemos levar em conta o essencial mais que o acidental. Por onde, quem mata um justo peca mais gravemente do que quem mata um pecador. Primeiro, porque danifica a quem mais devia amar e, assim, peca mais contra a caridade. Segundo, porque causa uma injustiça a quem menos o merecia, e portanto peca mais contra a justiça. Terceiro, porque priva a comunidade de um maior bem. Quarto, porque despreza mais a Deus, segundo a Escritura: que a vós despreza a mim despreza. - E se Deus dá a glória ao justo executado, acidentalmente isso se relaciona com a morte.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juiz, que conhece como inocente o que é acusado por testemunhas falsas, deve examiná-las mais diligentemente, para ter ocasião de livrá-lo, como o fez Daniel. Se porém não puder fazê-lo, deve entregá-lo ao superior, para que o julgue. Mas, se nem isso puder, não peca dando a sentença fundado nas alegações; porque, então, mata o inocente, não ele, mas os que afirmam que o inocente é criminoso. - Quanto ao algoz, não deve executar a sentença do juiz, que condenou o inocente, se essa contiver um erro intolerável; do contrário, seriam escusados os verdugos, que mataram os mártires. Se porém não contiver nenhuma injustiça manifesta, não peca executando a ordem, porque não lhe cabe discutir a sentença do superior; e, então, não mata um inocente, pois, o mata o juiz, a cujo serviço está adstrito.

Art. 7 - Se é lícito matar a outrem para nos defendermos.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não é lícito matar a outrem para nos defendermos.

1. – Pois, diz Agostinho: Não me agrada a opinião dos que nos permitem matar a outrem para não sermos mortos por ele; salvo se se trata de um soldado, ou de quem está investido de uma função pública, que mata para defender, não a si, mas aos outros, em virtude de um poder legitimamente recebido, que lhe compete à sua pessoa. Ora, quem, para se defender, mata a outrem, mata para não ser morto. Logo, parece que isso é ilícito.

2. Demais. – Como, perante a divina providência, estarão isentos deste pecado aqueles que se mancharam matando a outrem, por causas que devem ser desprezadas pergunta ainda Agostinho. E considera coisas desprezíveis aquelas que os homens podem perder contra a sua vontade, como resulta

do que disse antes. Ora, nelas está compreendida a vida do corpo. Logo, para conservarmos a vida do corpo a ninguém é lícito matar a outrem.

3. Demais. – O Papa Nicolau diz: Quanto aos clérigos, que mataram um pagão, para se defenderem, e sobre os quais me consultaste se, depois que se emendaram pela penitência, podem readquirir a sua situação anterior ou subir a outra mais alta, sabei que nós não admitimos nenhuma ocasião, nem lhes damos nenhuma licença, para de qualquer modo, matarem a quem quer que seja. Ora, tanto os clérigos como os leigos estão obrigados, em geral, a observar os preceitos morais. Logo, nem aos leigos é lícito matar a outrem, para se defenderem.

4. Demais. – O homicídio é pecado mais grave que a simples fornicação ou o adultério. Ora, a ninguém é lícito praticar a simples fornicação ou o adultério, ou qualquer outro pecado mortal, para conservar a vida própria; porque a vida espiritual é preferível à corporal. Logo, a ninguém é lícito, para se defender a si mesmo, matar a outrem para conservar a vida própria.

5. Demais – Se a árvore é má, também o fruto, como diz a Escritura. Ora, segundo o Apóstolo, parece que a defesa própria é ilegítima. Não vos vingueis a vós mesmos. Logo, matar a outrem, que daí resulta, é ilícito.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se um ladrão for achado arrombado uma casa ou escavando e, sendo ferido, morrer, quem o feriu não será culpado da sua morte. Ora, é muito mais lícito defender a vida própria do que a casa própria. Logo, também não será réu de homicídio quem matar a outrem para defender a sua própria vida.

SOLUÇÃO. – Nada impede que um mesmo ato tenha duplo efeito, dos quais só um está em nossa intenção, estando o outro fora dela. Ora, os atos morais se especificam pela nossa intenção e não pelo que esta fora dela, que é acidental, como do sobredito resulta. Ora, do ato de quem se defende pode resultar um efeito duplo: um, a conservação da vida própria; outro, a morte do atacante. Portanto, tal ato, enquanto visa a conservação da vida, não é, de natureza, ilícito, pois, a cada um é natural conservar a existência, medida do possível. Um ato, porém, embora procedente de uma boa intenção, pode tornar-se ilícito se não for proporcionado ao fim. Portanto, age ilícitamente quem, para defender a vida própria, empregar violência maior que a necessária. Mas, se repelir a violência moderadamente, a defesa será lícita; pois, segundo o direito, repelir a força pela força é lícito, com a moderação de uma defesa sem culpa. Nem é necessário, para a salvação, deixarmos de praticar o ato da defesa moderada, para evitar a morte de outrem; pois, estamos mais obrigados a cuidar da nossa vida que da alheia. Mas, não sendo lícito matar um homem senão por autoridade pública, por causa do bem comum, como do sobredito resulta, é ilícita a intenção de matarmos a outrem, para nos defendermos a nós mesmos, salvo aquele que tem a autoridade pública. Pois, este, tendo a intenção de matar a outrem, para a sua defesa, refere esse ato ao bem público como o demonstra o soldado que combate o inimigo e o agente do juiz, que age contra os ladrões. Embora também estes pequem se forem levados por paixões pessoais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar de Agostinho deve ser entendido como aplicável ao caso em que temos a intenção de matar a outrem para nos livrarmos a nós mesmos da morte. E também nesse mesmo caso é que se entende o outro passo aduzido do mesmo autor: Por isso, ele diz assinaladamente - aquelas coisas, designando assim a intenção.

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

RESPOSTA À TERCEIRA. – Do ato do homicídio, mesmo se for sem pecado, resulta uma irregularidade; como se dá com o juiz que condena alguém justamente à morte. E por isso o clérigo, mesmo se matar a outrem para se defender, é irregular, embora tenha a intenção de se defender e não, de matar.

RESPOSTA À QUARTA. – O ato da fornicação ou do adultério não se ordena à conservação da vida própria, necessariamente, como acontece, ao contrário, com o ato do homicídio.

RESPOSTA À QUINTA. – O lugar citado proíbe a defesa acompanhada do rancor da vingança. Donde o dizer a Glosa: Não vos defendendo isto é, não pagueis aos vossos adversários o ferimento com o ferimento.

Art. 8 - Se quem mata casualmente um homem incorre no reato de homicídio.

O oitavo discute-se assim. – Parece que quem mata casualmente um homem incorre no reato de homicídio.

1. – Pois, lê-se na Escritura que Lamec, acreditando matar um animal, matou um homem e isso lhe foi reputado um homicídio. Logo, incorre no reato de homicídio quem mata casualmente um homem.

2. Demais. – A Escritura diz. Se alguém ferir uma mulher pejada e for causa de que aborte, se se seguiu a morte dela, dará vida por vida. Ora, isto pode dar-se sem a intenção de matar. Logo, o homicídio casual implica o reato de homicídio.

3. Demais. – Foram estabelecidos muitos cânones que punem o homicídio casual. Ora, penas não se aplicam senão à culpa. Logo, quem matou casualmente um homem incorre no reato de homicídio.

Mas, *em contrário*, Agostinho. Longe de mim o pensamento que uma ação lícita e que tem o bem por objeto, mas da qual resultou, contra a nossa intenção, um mal para alguém, deva nos ser imputada. Ora, acontece às vezes que, de um ato bom, que praticamos, resulta casualmente o homicídio. Logo, não nos pode ele ser imputado como culpa.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, o acaso é uma causa que age fora da nossa intenção. Por onde, o casual, propriamente falando, não é intencionado nem voluntário. E, sendo todo pecado voluntário, segundo Agostinho, por consequência, o casual, como tal, não é pecado. Pode, porém, acontecer que aquilo que não é atual e por si mesmo querido ou intencionado, o seja acidentalmente, no sentido em que se chama causa acidental a que remove o obstáculo. Portanto, quem não remove o obstáculo donde resulta um homicídio, se devia fazê-lo, incorre de certo modo no reato de homicídio voluntário. O que de dois modos pode acontecer: ou quando, praticando um ato ilícito, que deveria evitar, dá lugar ao homicídio; ou quando não emprega o cuidado devido. Por isso, segundo o direito, não incorre no reato de homicídio quem emprega a solicitude devida, ao praticar um ato lícito, do qual, contudo, resulta um homicídio. Se, porém, praticar um ato ilícito, ou mesmo, lícito, sem empregar a diligência devida, não se livra do reato do homicídio, se do seu ato resultar a morte de um homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Lamec não empregou a diligência suficiente para evitar o homicídio e, por isso, não se livrou do reato do homicídio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem fere uma mulher pejada pratica um ato ilícito. E portanto se daí resultar a morte dela ou do feto já com vida, não escapará ao crime de homicídio; sobretudo se a morte seguir-se logo a esse ferimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo os cânones é imposta uma pena aos que matam casualmente, praticando um ato ilícito ou não empregando a diligência devida.

Questão 65: Dos outros pecados de injustiça cometidos contra a pessoa.

Em seguida devemos tratar dos outros pecados de injustiça cometidos contra a pessoa.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

1º da mutilação dos membros;

2º da flagelação;

3º da encarceração;

4º se esses pecados de injustiça se agravam quando cometidos contra uma pessoa ligada a outra.

Art. 1 - Se mutilar um membro pode ser lícito em algum caso.

O primeiro discute-se assim. – Parece que em nenhum caso nos é lícito a mutilação de um membro.

1. – Pois, Damasceno diz, que cometer o pecado consiste em nos afastarmos do natural para buscarmos o que é contrário à natureza. Ora, pela natureza instituída por Deus, o corpo humano deve ser íntegro nos seus membros; e contra a natureza é faltar-lhe algum. Logo, mutilarmo-nos em algum membro parece que sempre é pecado.

2. Demais. – Assim como toda a alma esta para todo o corpo, assim, as partes da alma para as do corpo, como diz Aristóteles. Ora, não é lícito privar a alguém da sua alma, dando-lhe a morte, senão por autoridade pública. Logo, também não é lícito a ninguém mutilar-se em algum membro, senão pela mesma autoridade.

3. Demais. – A saúde da alma deve ser preferida à do corpo. Ora, a ninguém é lícito mutilarse num membro, por causa da saúde da alma. Assim, são punidos, segundo o Concílio Niceno, os que se castram para conservar a castidade. Logo, por nenhuma outra causa é lícito nos mutilarmos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé.

SOLUÇÃO. – Sendo um membro parte de todo o corpo humano, cada membro existe para o todo corpóreo, como o imperfeito, para o perfeito. Por onde, devemos dispor dos membros do corpo conforme as exigências do todo. Ora, um membro é, em si mesmo, útil ao bem de todo o corpo; por acidente, porém, pode dar-se que seja nocivo, por exemplo, quando, gangrenado, é causa de corrupção para todo o corpo.

Portanto o membro são, estando na sua disposição natural, não pode ser amputado sem detrimento para todo o homem. Mas, como todo o homem se ordena, como ao fim, para toda a comunidade, da qual é parte, como dissemos, pode suceder que a amputação de um membro, embora cause detrimento a todo o corpo, se ordene contudo ao bem da comunidade, quando imposta a alguém como pena, para coibir pecados. Portanto, assim como o poder público pode nos privar totalmente da vida, por causa de certas culpas maiores, assim também nos priva de um membro, por certas culpas menores. O que, porém, não é lícito a um particular, mesmo com o consentimento daquele de quem é o membro; porque tal seria uma injustiça contra a comunidade, à qual pertence o homem e todas as suas partes.

Se, porém, um membro, devido à podridão, estiver corrompendo o corpo todo, então é lícito, pela vontade daquele a quem o membro pertence, amputar tal membro pútrido, por causa da saúde de todo

o corpo. Da mesma forma, se se executar a vontade daquele a quem cabe cuidar da saúde de quem possui um membro pútrido. Em outro caso, é absolutamente ilícito a alguém mutilar-se.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede seja segundo a natureza universal o que é contra a natureza particular. Assim, a morte e a corrupção dos seres naturais é contra a natureza particular do ser que se corrompe, embora seja conforme à natureza universal. E semelhantemente, mutilar um membro, embora seja contra a a natureza particular do corpo daquele que é mutilado, é contudo conforme à razão natural, relativamente ao bem comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vida humana, na sua totalidade, não se ordena a nenhum bem próprio do homem mesmo; antes, a ela se ordena tudo quanto o homem tem. Portanto, privar alguém da vida em nenhum caso nos pertence, senão ao poder público, a quem foi cometido zelar pelo bem comum. A amputação de um membro, porém, pode ordenar-se à saúde mesma de um indivíduo. E, portanto, em algum caso, pode lhe ser permitido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se deve amputar um membro, em vista da saúde corporal do todo, senão quando não se lhe pode socorrer, de outro modo. Ao passo que sempre podemos promover a saúde espiritual sem fazer essa amputação; porque o pecado depende da vontade. Logo, em nenhum caso é licito amputar um membro, para evitar seja que pecado for. Por isso, Crisóstomo, expondo aquilo do Evangelho - Há uns castrados que a si mesmos e castraram por amor do reino dos céus - diz: Não pela amputação dos membros, mas pela expulsão dos maus pensamentos. Pois, atrai sobre si a maldição quem se amputa um membro; porque são homicidas os que assim procedem. E depois acrescenta: Nem isso concorre para acalmar a concupiscência, que, ao contrário, se torna assim mais molesta. Pois, o esperma que existe em nós tem outras fontes; e, sobretudo os propósitos incontinentes e a mente descuidada. De modo que a amputação de um membro, como freio dos pensamentos, não comprime as tentações.

Art. 2 - Se é lícito aos pais açoitar os filhos, ou aos senhores, os escravos.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é lícito aos pais açoitar os filhos, ou aos senhores, os escravos.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Vós outros, pais, não provoqueis a ira a vossos filhos; e, mais abaixo, acrescenta: E vós outros, os senhores, fazei isso mesmo com os servos, deixando as ameaças. Ora, os açoites que são também mais graves que as ameaças, provocam certos à ira. Logo, nem os pais devem açoitar os filhos, nem os senhores, os escravos.

2. Demais. – O Filósofo diz, que a palavra paterna é só para advertir e não para coagir. Ora, o açoite é uma coação. Logo, não é lícito aos pais açoitar os filhos.

3. Demais. – A cada um é lícito ensinar a outrem, o que constitui a esmola espiritual, como já se disse. Se, pois, é lícito aos pais açoitar os filhos, para ensiná-los, pela mesma razão todos podem fazê-lo, o que é evidentemente falso. Logo, a mesma conclusão que foi tirada antes.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele que poupa a vara aborrece seu filho; e mais adiante: Não queiras subtrair a correção ao menino, porque se tu o fustigares com a vara ele não morrerá. Tu o fustigarás com a vara e livrarás a sua alma do inferno. E, noutro lugar: Ao escravo malévolo tortura e ferros.

SOLUÇÃO. – O açoite causa um certo dano ao corpo do açoitado, mas diferente do que causa a mutilação. Pois, ao passo que a mutilação priva o corpo da sua integridade, o açoite somente causa uma

sensação de dor, que, por isso, é muito menor dano que a mutilação de um membro. Ora, danificar a outrem só é lícito como lhe sendo uma pena por alguma injustiça cometida. Ora, podemos punir justamente só aquele que está sujeito à nossa jurisdição. Portanto, só podemos açoitar aquele que está sob o nosso poder. Ora, estando o filho sujeito à autoridade do pai e o escravo à do senhor, é lícito ao pai açoitar o filho e ao senhor, o escravo, por motivo de correção e ensino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo o desejo da vingança, a ira é sobretudo provocada quando nos consideramos injustamente lesados, como está claro no Filósofo. Portanto, o estarem os pais proibidos de provocar os filhos à ira não os impede de açoitá-los para ensiná-los, contanto que não lhes inflijam açoites imoderados. Quanto ao lugar aduzido, que adverte os senhores a deixarem as ameaças contra os escravos, ele pode ser entendido de dois modos, ou para que usem das ameaças com reserva, o que pertence à moderação no ensinar; ou para nem sempre cumprirem as ameaças, de modo a temperarem pela remissão, de misericórdia o juízo pelo qual ameaçaram de uma pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um poder maior implica uma coação mais forte. Pois, assim como a cidade é uma comunidade perfeita, assim, o seu chefe tem o poder perfeito de coagir. Por isso, pode infligir penas irreparáveis como a de morte ou de mutilação. Mas, o pai e o senhor, chefes da família doméstica, que é uma comunidade imperfeita, tem um poder imperfeito de coagir, impondo penas mais leves, que não causem dano irreparável. E tal é o açoite.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A todos é lícito ensinar aos que o querem. Mas, impor uma disciplina a alguém, que não a quer, só o pode aquele de quem essa pessoa depende. E nisso se inclui castigar com açoites.

Art. 3 - Se é lícito encarcerar alguém.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não é lícito encarcerar ninguém.

1. – Pois, é genericamente mau o ato que recai sobre matéria indevida, como se estabeleceu. Ora, tendo o homem a liberdade natural do arbítrio, é indevida a matéria da encarceração, que repugna à liberdade.

2. Demais. – A justiça humana deve ser regulada pela divina. Ora, diz a Escritura: Deus deixou o homem na mão do seu conselho. Logo, parece que ninguém deve ser posto a ferros ou no cárcere.

3. Demais. – A nenhum homem podemos privar da liberdade, mas podemos licitamente impedi-lo da prática do mal. Se, portanto, fosse lícito encarcerar a outrem, para impedi-lo de praticar o mal, a qualquer seria lícito encarcerar, o que é claramente falso. Logo, a mesma conclusão que acima.

Mas, *em contrário*, na Escritura se lê de um certo que foi posto no cárcere por causa do pecado de blasfêmia.

SOLUÇÃO. – Três coisas devemos considerar, por ordem, nos bens do corpo. A primeira é a integridade da substância corpórea a que causa detrimento a morte ou a mutilação. A segunda é a deleitação ou o repouso dos sentidos, a que se opõe o açoite ou qualquer outro castigo que provoca a dor dos sentidos. A terceira é o movimento e o uso dos membros, que fica impedido pela ligação, pelo encarceramento ou por qualquer outro modo de prender. E portanto, encarcerar ou prender alguém, de qualquer modo, é ilícito. Salvo por ordem da justiça ou como pena, ou como precaução para evitar algum mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem abusa do poder que lhe foi dado merece perdê-lo. Logo, quem, pecando, abusou do livre exercício dos seus membros, dá matéria conveniente à encarceração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus às vezes, conforme à ordem da sua sabedoria, coíbe os pecadores para que não possam cometer pecados, segundo aquilo da Escritura: Que dissipa os pensamentos dos malignos para que as suas mãos não possam acabar o que tinham começado. Outras vezes, porém, permite-lhes fazer o que querem. E, do mesmo modo, a justiça humana não encarcera os delinquentes, por qualquer crime, mas só por certos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Prender alguém por alguns momentos para impedi-lo de cometer um ato ilícito, que está a ponto de perpetrar, a todos é lícito. Assim, se detivermos alguém para que se não precipite ou fira a outrem. Mas, absolutamente falando, encerrar ou prendê-lo, só pertence aquele que pode dispor universalmente dos atos ou da vida de outrem, que, por isso, fica impedido de praticar, não só o mal, mas ainda o bem.

Art. 4 - Se o pecado se agrava quando as referidas injustiças são cometidas contra pessoas chegadas a outras.

O quarto discute-se assim. – Parece que o pecado não se agrava quando as referidas injustiças são cometidas contra pessoas chegadas a outras.

1. – Pois, essas tais injustiças são por natureza pecados, por causarem dano a outrem, contra a sua vontade. Ora, o mal causado à pessoa mesma de alguém e contra a sua vontade é, para ela, maior mal que o causado a outra que lhe é chegada. Logo, a injustiça cometida contra uma pessoa chegada é menor.

2. Demais. – Na Sagrada Escritura são principalmente repreendidos os que cometem injustiça contra os pupilos e as viúvas. Donde o dizer: Não desprezará os rogos do órfão, nem da viúva, se derramar a voz do gemido. Ora, a viúva, e o pupilo não são pessoas chegadas a outrem. Logo, a injúria cometida contra pessoas chegadas a outrem não agrava o pecado.

3. Demais. – A pessoa chegada tem, como a principal, vontade própria. Logo, o que é contrário à vontade da pessoa principal pode ser voluntário à pessoa que lhe é chegada. É o que se dá no adu1tério, que agrada à mulher e desagrada ao marido. Ora, tais injustiças, consistindo numa comutação involuntária, tem a natureza de pecado. Logo, tem essa natureza pecaminosa em menor grau.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Os teus filhos e as tuas filhas sejam entregues a outro povo, vendo-o os teus olhos.

SOLUÇÃO. – Quanto mais são os que uma injustiça atinge, em igualdade de circunstâncias, tanto mais grave é o pecado. Por isso, é maior pecado ferir ou ofender o chefe, do que um particular; porque redunda em dano de toda a multidão, como dissemos. Ora, a injustiça cometida contra uma pessoa conjunta à outra de qualquer modo, atinge duas pessoas. Logo, em igualdade de circunstâncias, essa injustiça agrava o pecado. Pode porém acontecer que, em virtude de outras circunstâncias, seja pecado mais grave o cometido contra uma pessoa não chegada a ninguém, quer pela dignidade dessa pessoa, quer pela grandeza do dano.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A injustiça cometida contra a pessoa chegada é menos nociva à pessoa principal, do que se fosse cometida diretamente contra esta mesma e, por aí, é pecado

menor. Mas, a injustiça, na sua totalidade, cometida contra a pessoa principal, acrescenta-se ao pecado em que incorre quem lesou a pessoa chegada, diretamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As injustiças cometidas contra as viúvas e os pupilos aumentam, quer, por se oporem mais à misericórdia; quer, por ser o dano causado a essas pessoas mais grave, que não tem quem as ampare.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mulher, consentindo voluntariamente no adultério, diminui, por seu lado, o pecado e a injustiça; pois, seria mais grave se o adúltero a tomasse por violência. Mas, nem por isso desaparece a injustiça cometida contra o marido; porque como diz o Apóstolo, a mulher não tem poder no seu corpo, mas tem no o marido. E o mesmo se dá em casos semelhantes. Mas, como o adultério se opõe, não só à justiça, mas também à castidade, com ele nos ocuparemos mais abaixo, no tratado da temperança.

Questão 66: Do furto e do roubo.

Em seguida devemos tratar dos pecados opostos à justiça, que causam dano aos bens do próximo, isto é, do furto e do roubo.

E, nesta questão, discutem-se nove artigos:

Art. 1 - Se é natural ao homem a posse dos bens externos.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é natural ao homem a posse dos bens externos.

1. – Pois, não nos devemos atribuir o que pertence a Deus. Ora, a Deus pertence o domínio de todas as criaturas, conforme aquilo da Escritura: Do Senhor é a terra, etc. Logo, não é natural ao homem a posse dos bens externos.

2. Demais. – Basílio, explicando a palavra do rico - Recolherei todas as minhas novidades e os meus bens - diz: Dize-me quais os teus bens? Donde os tiraste e os trouxeste à vida? Ora, o que o homem naturalmente possui pode naturalmente chamar seu. Logo, não possui naturalmente os bens exteriores.

3. Demais. – Como diz Ambrósio, senhor é nome designativo do poder. Ora, o homem nenhum poder tem sobre as coisas exteriores, porque em nada pode mudar-lhe a natureza. Logo, a posse dos bens exteriores não é natural ao homem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Todas as coisas sujeitas debaixo de seus pés, isto é, do homem.

SOLUÇÃO. – Uma coisa externa pode ser considerada à dupla luz. Na sua natureza, que não depende do poder humano, mas só do divino, a cuja vontade tudo obedece. E no uso mesmo a que ela serve. E, deste segundo modo, o homem tem naturalmente o domínio sobre as coisas externas; pois, pela sua razão e pela sua vontade, pode usar das coisas externas para a sua utilidade, como se para si fossem fitas; pois, sempre o mais imperfeito é para o mais perfeito, como já estabelecemos. E, por esta razão, o Filósofo prova que a posse das coisas externas é natural ao homem. Pois, esse domínio natural sobre todas as criaturas, que cabe ao homem por ser dotado de razão, que é uma imagem de Deus, manifesta-se na criação mesma dele, conforme à Escritura: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, o qual presida aos peixes do mar, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus tem o domínio principal sobre todas as coisas. Ora, ele mesmo, na sua providência, ordenou certas ao sustento corporal do homem. E, por isso, este tem o domínio natural delas, quanto ao poder de usá-las.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O rico de que se trata foi repreendido por julgar que os bens externos eram principalmente seus, como se não os tivesse recebido de outrem, isto é, de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, relativamente ao domínio das coisas externas, quanto à natureza mesma delas; pois, esse domínio só pertence a Deus, como dissemos.

Art. 2 - Se é lícito a alguém possuir uma coisa como própria.

O segundo discute-se assim. – Parece que a ninguém é lícito possuir nada como próprio.

1. – Pois, tudo o que é contra o direito natural é ilícito. Logo, pelo direito natural, todas as coisas são comuns; e a essa comunidade se opõe a propriedade de bens particulares. Logo, é ilícito a qualquer homem apropriar-se de uma coisa externa.

2. Demais. – Basílio, explicando a palavra referida, do rico, diz: Os ricos, que consideram como seus os bens comuns de que em primeiro lugar se apropriaram; são semelhantes aquele que, chegando primeiro ao espetáculo e apossando-se do que é destinado ao uso comum, privasse dos seus lugares os que chegassem mais tarde. Ora, seria ilícito trancar aos outros o uso dos bens comuns. Logo, é ilícito apropriarmo-nos do que é comum.

3. Demais. – Ambrósio diz, de conformidade com o que está nas Decretais: Ninguém chama próprio ao que é comum. Ora, ele considera comuns as coisas exteriores, como resulta claro do que dissera antes. Logo, parece ilícito apropriarmo-nos de uma coisa exterior.

Mas, *em contrário*, Agostinho. – Chamam-se Apostólicos os que arrogantissimamente a si se deram esse nome, por não receberem na sua comunhão os que usam do matrimônio e que tem propriedade privada, como se dá na Igreja Católica, mesmo por parte de monges e de muitos clérigos. Ora, esses Apostólicos são heréticos porque, separando-se da Igreja, pensam não terem nenhuma esperança os que usam das coisas de que eles carecem. Logo, é errôneo dizer que não é lícito ao homem possuir bens como próprios.

SOLUÇÃO. – Relativamente às coisas exteriores tem o homem dois poderes.

Um é o de administrá-las e distribuí-las. E, quanto a esse, é lhe lícito possuir coisas como próprias. O que é mesmo necessário à vida humana por três razões. - A primeira é que cada um é mais solícito em administrar o que a si só lhe pertence, do que o comum a todos ou a muitos. Porque, neste caso, cada qual, fugindo do trabalho, abandona a outrem o pertencente ao bem comum, como se dá quando há muitos criados. - Segundo, porque as coisas humanas são melhores tratadas, se cada um emprega os seus cuidados em administrar uma coisa determinada; pois, se ao contrário, cada qual administrasse indeterminadamente qualquer coisa, haveria confusão. - Terceiro, porque, assim, cada um, estando contente com o seu, melhor se conserva a paz entre os homens. Por isso, vemos nascerem constantemente rixas entre os possuidores de uma coisa em comum e indivisamente.

O outro poder que tem o homem sobre as coisas exteriores é o uso delas. E, quanto a este, o homem não deve ter as coisas exteriores como próprias, mas, como comuns, de modo que cada um as comunique facilmente aos outros, quando delas tiverem necessidade. Por isso diz o Apóstolo: Manda aos ricos deste mundo que deem, que repartam francamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A comunidade das coisas é atribuída ao direito natural: não que o direito natural dite que tudo deve ser possuído em comum e nada como próprio. Mas que o possuir em separado não se funda no direito natural, mas antes, na convenção humana, que respeita o direito positivo, como já dissemos. Por onde, a propriedade dos bens exteriores não é contra o direito natural, mas é um acréscimo feito a este por expediente da razão humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem, chegando primeiro ao espetáculo, preparasse a entrada para os outros, não agiria ilicitamente, mas, assim age, impedindo-os de entrar. E semelhantemente, não age ilicitamente o rico, apropriando-se de uma coisa exterior que a princípio era comum, contanto que a comunique aos outros; peca, porém, se indebitamente os impede de usar dela. Por isso Basílio, no mesmo lugar, diz: Porque vives tu na abundância enquanto o outro mendiga, senão para ganhares tu os méritos de dispender bem e ser ele coroado com o prêmio da paciência?

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando Ambrósio diz - Ninguém chame próprio ao que é comum - refere-se ao uso da propriedade. Por isso acrescenta: Tudo o excedente às nossas necessidades por violência é que o obtivemos.

Art. 3 - Se é da essência do furto o apoderar-se ocultamente das coisas alheias.

O terceiro discute-se assim. – Parece não ser da essência do furto o apoderar-se ocultamente das coisas alheias.

1. – Pois, o que diminui o pecado parece que não pertence à essência dele. Ora, pecar ocultamente contribui para diminuir o pecado; assim como o contrário contribui para aumentar o de certos, conforme à Escritura: Fizeram, como os de Sodoma, pública ostentação do seu pecado e não no encobriram. Logo, não é da essência do furto o apoderar-se ocultamente das coisas alheias.

2. Demais. – Ambrósio diz, de acordo com o que está nas Decretais: Tirar de quem tem não é menor crime do que negares ao necessitado quando podes e estás na abundância. Logo, consistindo o furto no apoderar-se das coisas alheias, consistirá também em retê-las.

3. Demais. – Podemos tirar ocultamente de outrem o que é nosso, por exemplo, a coisa dada em depósito ou a de que fomos injustamente privados. Logo, não é da essência do furto o apoderar-se ocultamente das coisas alheias.

Mas, *em contrário*, Isidoro: A palavra fur (ladrão) vem de furvum, isto é, de fuscum; porque o ladrão se aproveita do tempo da noite.

SOLUÇÃO. – Três elementos implica, por essência, o furto. - O primeiro lhe convém enquanto contraria a justiça, a qual dá a cada um, o que lhe pertence. Por isso, o furto consiste propriamente em nos apoderarmos da coisa alheia. - O segundo elemento o furto o implica, por essência, enquanto se distingue dos pecados cometidos contra a pessoa, como o homicídio e o adultério. E, então, o furto propriamente recai sobre uma coisa possuída. De modo que não comete essencialmente furto quem se apodera do bem alheio, que não é coisa possuída por outrem, mas apenas faz parte dele, como, por exemplo, se lhe amputa um membro; ou se o priva de uma pessoa chegada, como a filha ou a mulher. - A terceira diferença, consistente no apoderar-se do bem alheio, é a que realiza a essência do furto. E, então, o furto consiste essencialmente em nos apoderarmos às ocultas do bem de outrem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ocultação é às vezes causa do pecado; assim quando alguém se serve dela para pecar, como no caso do dolo e da fraude. Deste modo, ela não diminui, mas constitui a espécie do pecado. E é o que se dá com o furto. De certo modo, a ocultação é uma simples circunstância do pecado; e, então o diminui, quer, por ser um sinal de vergonha, quer, por livrar do escândalo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Reter o que é devido a outrem implica essencialmente o mesmo dano causado por quem se apodera injustamente do bem de outrem. Por isso, nesse apoderar-se injusto também se inclui a retenção injusta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede que uma coisa seja, absolutamente falando, de um e, relativamente de outro. Assim, uma coisa depositada é, absolutamente, do depositante; mas, relativamente, do depositário, pela guarda que tem dela. Assim também, o que foi tirado de outrem pelo roubo é de quem roubou, não absolutamente falando, mas, só pela retenção.

Art. 4 - Se o furto e a rapina são pecados especificamente diferentes.

O quarto discute-se assim. – Parece que não são o furto e a rapina pecados especificamente diferentes.

1. – Pois, o furto e a rapina diferem como difere o oculto do manifesto: o furto implica o apossamento oculto, ao passo que a rapina, o violento e manifesto. Ora, o ser oculto e manifesto são circunstâncias que, nos outros gêneros de pecados, não diversificam a espécie. Logo, não são o furto e a rapina pecados especialmente diversos.

2. Demais. – Os atos morais se especificam pelo fim, como dissemos. Ora, o furto e a rapina se ordenam ao mesmo fim, isto é, possuir o bem de outrem. Logo, não diferem especificamente.

3. Demais. – Assim como uma coisa é roubada para ser possuída, assim, uma mulher, para satisfazer à concupiscência, por isso, Isidoro diz: O raptor é considerado um corruptor e a raptada, corrupta. Ora, há rapto quando a mulher é tomada pública ou ocultamente. Logo, também se chamará raptado ao que possuímos oculta ou publicamente. E portanto, não difere o furto, da rapina.

Mas, *em contrário*, o Filósofo distingue o furto, da rapina, dizendo que o furto é oculto e a rapina, violenta.

SOLUÇÃO. – O furto e a rapina são vícios opostos à justiça, pelos quais alguém pratica uma injustiça para com outrem. Ora, ninguém sofre uma injustiça voluntariamente, como Aristóteles o prova. Por onde, o furto e a rapina tem natureza de pecado por implicarem o apossamento involuntário relativamente aquele a quem uma coisa foi subtraída. Ora, o involuntário tem dupla acepção: por ignorância e por violência, como ensina Aristóteles, Portanto, a rapina é pecado, por uma razão, e o furto, por outra. E por isso diferem especificamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nos outros gêneros de pecados, o pecado não se funda em nada de involuntário, como se dá com os pecados opostos à justiça, onde há espécie diversa de pecado quando ocorre uma noção diversa do involuntário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fim remoto da rapina e do furto é o mesmo. Mas, isto não basta para lhes identificar a espécie, porque diferem pelos fins próximos. Pois, o raptor quer se apoderar do bem alheio pelas suas próprias forças; ao passo que o ladrão, pela astúcia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O rapto de uma mulher não pode ser oculto à mulher raptada. E, portanto embora se ocultem os que praticam o rapto, há essencialmente rapto relativamente à mulher, contra quem se faz violência.

Art. 5 - Se o furto sempre é pecado.

O quinto discute-se assim. – Parece que o furto nem sempre é pecado.

1. – Pois, nenhum pecado é objeto de preceito divino, conforme à Escritura. Ele a ninguém mandou obrar impiamente. Ora, vemos que Deus mandou furtar: Fizeram os filhos de Israel o que Moisés lhes havia ordenado e despojaram os Egípcios. Logo, o furto nem sempre é pecado.

2. Demais. – Quem acha o que lhe não pertence e disso se apodera parece cometer um furto, porque se apossa de uma coisa alheia. Ora, parece que tal é lícito por equidade natural, como dizem os juristas. Logo, parece que o furto nem sempre é pecado.

3. Demais. – Quem toma o que é seu parece que não peca, pois, não age contra a justiça, cuja igualdade não tolhe. Ora, comete furto quem se apodera ocultamente de uma coisa, embora sua, e que é detida ou guardada por outrem. Logo, parece que o furto nem sempre é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não furtarás.

SOLUÇÃO. – Quem considerar a natureza do furto nele encontrará duas características do pecado. A primeira é a de ser contrário à justiça, que dá a cada um, o que lhe pertence. E, assim, o furto se opõe à justiça por consistir no apossamento da coisa alheia. A segunda é o dolo ou a fraude que o ladrão comete, apoderando-se da coisa alheia oculta e como insidiosamente. Por onde, é manifesto que todo furto é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tomarmos a coisa alheia, oculta ou manifestamente, por autoridade do juiz que o mandou, não é furto, pois ela já se nos tornou devida por autoridade do juiz que nô-la adjudicou. Por onde e com maior razão, não cometeram furto os filhos de Israel quando, por ordem de Deus, que o determinou, levaram os despojos dos Egípcios, como compensação pelas aflições com que eles, sem causa, os torturaram. E por isso diz a Escritura expressamente. Os justos levaram os despojos dos ímpios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Relativamente às coisas achadas é necessário distinguir. - Assim, há certas que nunca foram propriedade de ninguém, como as pedras preciosas e as gemas encontradas nas praias do mar. E essas pertencem a quem delas se apoderou. E o mesmo se dá com os tesouros ocultos, desde tempos remotos, debaixo da terra, que não tem nenhum dono. Salvo que, pelas leis civis, o inventor está obrigado a dar a metade ao dono do campo se em campo alheio os achou. Por isso, numa parábola diz o Evangelho que o descobridor do tesouro escondido num campo comprou o campo para, por assim o dizermos, ter o direito de possuir todo o tesouro. - Outras coisas achadas há, porém, que ainda recentemente faziam parte dos bens de outrem. E então quem delas se apodera, não com o ânimo de as reter mas, com o de as restituir ao dono, que não as considera como abandonadas, esse não comete furto. Semelhantemente, quando consideradas como abandonadas e assim o pensa quem as achou, não comete furto. Nos outros casos, porém, comete o pecado de furto. Por isso diz Agostinho numa certa homília: que achaste e não restituíste roubaste.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem se apossa ocultamente de uma coisa sua depositada em mãos de outrem lesa o depositário, que está obrigado a restituí-la ou a provar que não a perdeu por culpa sua. Por onde, é manifesto que peca e está obrigado a reparar o dano causado ao depositário. Aquele, porém, que se apodera de uma coisa sua injustamente detida por outrem peca por certo. Não por prejudicar o detentor dela, não estando portanto, obrigado a nenhuma restituição ou recompensa; mas, por pecar contra a justiça comum, arrogando-se o juízo sobre uma coisa sua, com preterição da ordem jurídica. E portanto, está obrigado a satisfazer a Deus e tratar de reparar o escândalo porventura causado ao próximo pelo seu ato.

Art. 6 - Se o furto é pecado mortal.

O sexto discute-se assim. – Parece que o furto não é pecado mortal.

1. – Pois, diz a Escritura: Não é grande culpa quando algum furtar. Ora, todo pecado mortal é grande culpa. Logo, o furto não é pecado mortal.

2. Demais. – O pecado mortal merece a pena de morte. Ora, a lei não inflige ao furto a pena de morte, mas só a de dano, conforme aquilo da Escritura. Se alguém furtar um boi ou uma ovelha, restituirá cinco bois por um boi e quatro ovelhas por uma ovelha. Logo, o furto não é pecado mortal.

3. Demais. – O furto pode ser cometido tanto em relação a pequenas coisas como a grandes. Ora, parece inadmissível, que por furto de uma coisa pequena, por exemplo, de uma agulha ou de uma pena, seja alguém punido de morte eterna. Logo, o furto não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, ninguém é condenado pelo juízo divino, senão por ter cometido pecado mortal. Ora, é condenado quem furta, segundo a Escritura. Esta é a maldição, que vai difundir-se pela face de toda a terra; porque todo o ladrão será julgado pelo que está escrito nesse livro. Logo, o furto é um pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já estabelecemos, pecado mortal é o que contraria à caridade, base da vida espiritual da alma. Ora, a caridade consiste, principalmente, no amor de Deus; mas, secundariamente, no amor do próximo, pois, ela nos leva a lhe querer e fazer o bem. Ora, pelo furto causamos dano ao próximo nos seus bens; e se a cada passo os homens roubassem uns aos outros, pereceria a sociedade humana. Por onde, o furto, enquanto contrário à caridade, é um pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por duas razões diz-se que o furto não é uma culpa grande. - Primeiro, pela necessidade que leve a furtar e diminua ou totalmente extingua a culpa, como a seguir se verá. Por isso, a Escritura acrescenta. Porque furta para saciar a sua esfaimada alma. - Em segundo lugar, diz-se que o furto não é uma culpa grande; por comparação com o reato do adultério, que é punido de morte. Por isso, a Escritura acrescenta que o ladrão depois de colhido às mãos pagará sete vezes em dobro; porém o que é adúltero perderá a sua alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As penas da vida presente são antes medicinais que retributivas. Pois, a retribuição é reservada ao juízo divino, que dá aos pecadores conforme ao verdadeiro merecimento deles. Por onde, pelo juízo da vida presente, não é infligida a pena de morte a qualquer pecado mortal, mas só aqueles que causam dano irreparável, ou ainda aos que implicam uma horrível deformidade. Por isso, ao furto, que não causa dano irreparável, o juízo presente não inflige a pena de morte, salvo se o furto for acompanhado de alguma grave circunstância. Tal o caso do sacrilégio, ou furto de uma coisa sagrada; do peculato ou furto de um bem comum, como se vê claramente em Agostinho e do plágio, ou furto de um homem, e que é punido de morte, segundo a Escritura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que é pouco a razão o apreende quase como se fosse nada. Por isso, não consideramos dano o que sofremos relativamente a coisas pequenas; e quem se apossa de uma coisa de pouco valor pode presumir que não age contra a vontade do dono. E portanto, quem se apossa furtivamente dessas coisas mínimas pode ser escusado do pecado mortal. Se, porém, tiver a intenção de furtar e causar dano ao próximo, poderá haver pecado mortal, mesmo em se tratando de coisas mínimas, como se da com um simples pensamento consentido.

Art. 7 - Se é lícito furtar por necessidade.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a ninguém é lícito furtar por necessidade.

1. – Pois, a penitência sô é imposta ao pecador. Ora, um cânone diz: Quem, por necessidade imposta pela fome e pela nudez, furtar comida, roupa ou um animal, faça penitência por três semanas. Logo, não é lícito furtar por necessidade.

2. Demais. – O Filósofo diz que há coisas cuja simples denominação já lhes manifesta a malícia e, entre elas, coloca o furto. Ora, o mal em si mesmo não pode tornar-se bem por causa de um bom fim. Logo, ninguém pode licitamente furtar para satisfazer à sua necessidade.

3. Demais. – Devemos amar ao próximo como a nós mesmos. Ora, não é lícito furtar para socorrer ao próximo com a esmola, como diz Agostinho. Logo, também não é lícito furtar para socorrer à própria necessidade.

Mas, *em contrário*, a necessidade torna todas as coisas comuns. E, portanto parece não cometer pecado quem se apodera da coisa de outrem levado pela necessidade, que lhe tornou essa coisa comum.

SOLUÇÃO. – As disposições de direito humano não podem derrogar as do direito natural ou do direito divino. Ora, pela ordem natural, instituída pela providência divina, as coisas inferiores são ordenadas à satisfação das necessidades humanas. Por onde, a divisão e a apropriação das coisas permitidas pelo direito humano não obstam a que essas coisas se destinem a satisfazer às necessidades do homem. E portanto as coisas que possuímos com Superabundância são devidas, pelo direito natural, ao sustento dos pobres. Por isso Ambrósio diz: esta nas Decretais: É dos famintos o pão que tu reténs; as roupas que tu guardas são dos nus; e resgate e alívio dos miseráveis é o dinheiro que enterras no chão. Ora, sendo muitos os que padecem necessidades, e não podendo uma mesma coisa socorrer a todos, ao arbítrio de cada um é cometido dispensar os bens próprios para assim obviar aos necessitados. Contudo, se a necessidade for de tal modo evidente e imperiosa que seja indubitável o dever de obviá-la com as coisas ao nosso alcance - por exemplo, quando corremos perigo iminente de morte e não é possível salvarmo-nos de outro modo - então podemos licitamente satisfazer à nossa necessidade com as coisas alheias, apoderando-nos delas manifesta ou ocultamente. Nem tal ato tem propriamente a natureza de furto ou rapina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A citada decretal refere-se ao caso de não urgente necessidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Servirmo-nos de uma coisa alheia, tomada às ocultas, em caso de necessidade extrema, não tem natureza de furto, propriamente falando. Porque essa necessidade torna nosso o de que nos apoderamos para o sustento da nossa própria vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em caso de semelhante necessidade também podemos nos apoderar da coisa alheia para socorrermos ao próximo assim necessitado.

Art. 8 - Se pode haver rapina, sem pecado.

O oitavo discute-se assim. – Parece que pode haver rapina, sem pecado.

1. – Pois, é presa o tomado com violência, o que parece constituir a essência da rapina, conforme já se viu. Ora, é lícito tomar certas coisas aos inimigos, conforme Ambrósio. A disciplina militar exige que todas as presas caídas em poder do vencedor sejam conservadas para o rei, isto é, para que as distribua. Logo, a rapina é lícita em alguns casos.

2. Demais. – É lícito tirar a uma pessoa o que lhe não pertence. Ora, as coisas que tem os infiéis não lhes pertencem, conforme o diz Agostinho. Falsamente chamais vossas as coisas que nem possuís justamente e das quais devereis ser privados segundo as leis dos reis da terra. Logo, parece lícito exercer a rapina sobre os bens dos infiéis.

3. Demais. – Os reis da terra extorquem violentamente dos seus súditos muitas coisas, o que parece constituir, por natureza mesmo, a rapina. Ora, parece excessivo dizer que pecam, assim agindo; porque então quase todos os reis se condenariam. Logo, a rapina é lícita em alguns casos.

Mas, *em contrário*, de tudo o que nos apossamos licitamente podemos fazer sacrifício ou oferta a Deus. Ora, não o podemos fazer, da rapina, conforme à Escritura. Eu sou o Senhor, que amo a justiça e que aborreço os holocaustos que veem de rapina. Logo, apoderarmo-nos de uma coisa pela rapina no é lícito.

SOLUÇÃO. – A rapina implica, uma certa violência e coação, pela qual e contra a justiça, tiramos a alguém o que lhe pertence. Ora, na sociedade humana só pode exercer a coação quem é investido do poder público. E portanto, a pessoa privada, não investida do poder público, que tirar violentamente uma coisa a outrem, age ilicitamente e pratica uma rapina, como é o caso dos ladrões. Aos governantes, porém foi dado o poder público para serem guardas da justiça. Por onde, não lhes é lícito usar de violência e de coação senão de acordo com os ditames da justiça; e isto, quer lutando contra os inimigos, quer punindo os cidadãos malfazejos. E o ato violento pelo qual se lhes tira uma coisa, não sendo contrário à justiça, não tem natureza de rapina. Mas, os que, investidos do poder público, tirarem violentamente aos outros, contra a justiça, o que lhes pertence, agem ilicitamente, cometendo rapina e são por isso obrigados à restituição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Relativamente às presas temos que distinguir. Se os que depredam o inimigo o fazem em guerra justa, o que nela adquiriram por violência lhes pertence. O que, não constituindo rapina, não estão obrigados a restituir. Embora possam, ao se apoderarem da presa, nessa guerra justa, pecar por cobiça, levados por intenção má; assim, se lutarem não pela justiça, mas principalmente por causa das presas. Pois, como diz Agostinho, pecado guerrear para o fim de obter presas. Porém, se os que se apoderam das presas o fazem numa guerra injusta, cometem rapina e, estão obrigados à restituição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os infiéis possuem injustamente os seus bens, na medida em que estão sujeitos a perdê-los, segundo as leis dos reis da terra. E portanto elas lhes podem ser subtraídas por violência, não por autoridade privada, mas, pública.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os governantes que exigem por justiça dos súditos o que estes lhes devem, para a conservação do bem comum, não cometem rapina, mesmo se violentamente o exigirem. Os que porém extorquirem indebitamente, por violência, cometem tanto rapina como latrocínio. Por isso, diz Agostinho: Posta de parte a justiça, que são os reinos senão grandes latrocínios? Pois, por seu lado, que são os latrocínios senão pequenos reinos? E a Escritura: Os seus príncipes eram no meio dela como uns lobos que arrebatam a sua presa. E portanto, estão, como os ladrões, obrigados à restituição. E tanto mais gravemente pecam que os ladrões, quanto mais perigosa e geralmente agem contra a justiça pública, da qual foram constituídos guardas.

Art. 9 - Se o furto é pecado mais grave que a rapina.

O nono discute-se assim. – Parece que o furto é pecado mais grave que a rapina.

1. – Pois, o furto acrescenta ao fato de tomar a coisa alheia a fraude e o dolo, o que não acontece com a rapina. Ora, a fraude e o dolo são por natureza pecados, como já se estabeleceu. Logo, o furto é mais grave pecado que a rapina.

2. Demais. – A vergonha é o temor causado por um ato torpe, como diz Aristóteles. Ora, os homens se envergonham mais do furto que da rapina. Logo, o furto é mais torpe que a rapina.

3. Demais. – Parece que um pecado é tanto mais grave quanto maior o número daqueles que danifica. Ora, ao passo que o furto pode danificar a grandes e pequenos, a rapina só o pode aos fracos a que é possível fazer violência. Logo, parece mais grave o pecado de furto que o de rapina.

Mas, *em contrário*, as leis punem mais gravemente a rapina que o furto.

SOLUÇÃO. –A rapina e o furto são por natureza pecados, como já dissemos, por causa do involuntário daquele a quem priva do que é seu, sendo porém esse involuntário, no furto, por ignorância, e na rapina, por violência. Ora, o involuntário o é mais por violência do que por ignorância, porque a violência se opõe mais diretamente à vontade do que a ignorância. Logo, a rapina é mais grave pecado que o furto. - Mas há ainda outra razão: a rapina não somente causa dano a outrem nos seus bens, mas ainda lhe redunda numa certa ignomínia ou injúria. O que prepondera sobre a fraude ou o dolo, próprios do furto.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os homens, presos às causas sensíveis, mais se jactam da força externa, que se manifesta na rapina, do que da virtude interna, aniquilada pelo pecado. Por isso, menos se envergonham da rapina que do furto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora possamos danificar a mais pessoas pelo furto do que pela rapina, contudo podemos danificá-las mais gravemente pela rapina do que pelo furto. E por isso também a rapina é mais detestável.

Questão 67: Da injustiça do juiz no julgar.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à justiça comutativa, consistentes em palavras pelas quais lesamos o próximo. E primeiro, do que diz respeito ao juízo. Segundo, dos danos por palavras causadas fora do juízo.

O primeiro ponto cinco questões ocorrem a serem consideradas. Primeiro, da injustiça do juiz no julgar. Segundo, da injustiça do acusador no acusar. Terceiro, da injustiça do réu no defenderse. Quarto, da injustiça da testemunha no testemunhar. Quinto, da injustiça do advogado, no patrocinar.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se podemos julgar justamente quem de nós não depende.

O primeiro discute-se assim. – Parece que podemos julgar justamente quem de nós não depende.

1. – Pois, diz a Escritura que Daniel condenou, pelo seu juízo, os velhos, acusados de falso testemunho. Ora, esses velhos não eram dependentes de Daniel; ao contrário, eram juízes do povo. Logo, podemos julgar justamente quem de nós não depende.

2. Demais. – Cristo não dependia de nenhum homem; antes, era Rei dos reis e Senhor dos que mandam. Ora, ele se entregou ao juízo dos homens. Logo, parece que podemos licitamente julgar a quem não depende de nós.

3. Demais. – Segundo o direito, conforme a natureza do delito, assim é o foro que deve julgar o delinquente. Ora, às vezes, o delinquente não depende do juiz que preside ao foro do lugar do delito; por exemplo, quando o delinquente é de outra diocese ou é isento. Logo, parece que podemos julgar aquele que não depende de nós.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura - Se entrares na seara, etc. - Gregório diz: Não poderás meter a foice do juiz na seara pertencente a outro.

SOLUÇÃO. – A sentença do juiz é uma como lei particular aplicada a um fato particular. E portanto, assim como a lei geral deve ter força coativa, como claramente diz o Filósofo; assim também a sentença do juiz deve ter força coativa para obrigar ambas as partes a lhe obedecerem; do contrário ela não seria eficaz. Ora, na ordem das coisas humanas, só tem poder coativo, licitamente, os que estão investidos da autoridade pública, e que se reputam superiores daqueles sobre os quais tem poder, quer ordinário, quer em virtude de uma comissão. Por onde, é manifesto que ninguém pode julgar, quer por comissão, quer por poder ordinário, senão quem lhe está sujeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O poder que Daniel recebeu de julgar os referidos velhos foi-lhe como que cometido por inspiração divina; o que a Escritura significa pelas palavras do lugar aduzido: Suscitou o Senhor o espírito de um moço ainda menino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na ordem das coisas humanas, podemos espontaneamente nos sujeitar ao juízo dos outros embora não sejam nossos superiores; como claramente é o caso dos que se sujeitam ao arbítrio de outrem. Donde, a necessidade de ser o arbítrio sancionado por uma pena; porque os árbitros que não são superiores não tem por si mesmos pleno poder coercitivo. E assim também Cristo por vontade própria se sujeitou ao juízo humano; assim como também o Papa Leão (IV) sujeitou-se ao juízo do imperador.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bispo, em cuja diocese alguém delinque, torna-se o superior do delinquente, mesmo se for isento, em razão do delito. Salvo se delinquir em matéria objeto de isenção, por exemplo, na administração dos bens de um mosteiro isento. Mas, o isento que cometer um furto, um homicídio, ou um crime desse gênero, pode ser condenado justamente pelo ordinário.

Art. 2 - Se ao juiz é lícito julgar contra a verdade que conhece, fundado no que lhe propõem, *em contrário*.

O segundo discute-se assim. – Parece que ao juiz não é lícito julgar contra a verdade que conhece, fundado no que lhe propõem, *em contrário*.

1. – Pois, diz a Escritura. E encaminharte-ás aos sacerdotes da linhagem de Levi e ao juiz que nesse tempo for, e consultá-los-ás e eles te descobrirão a verdade do juízo. Ora, certas coisas são às vezes propostas contra a vontade, como quando se faz uma prova baseada em falsos testemunhos. Logo, não é lícito ao juiz julgar baseado no que lhe é proposto e provado, contra a verdade que conhece.

2. Demais. – O homem deve ao julgar conformar-se com o juízo divino, porque é ajuízo de Deus, como diz a Escritura. Ora, conforme ao Apóstolo, juízo de Deus é segundo a verdade. E a Escritura, noutra parte, predica, de Cristo: Não julgará segundo a vista dos olhos, nem arguirá pelo fundamento dum ouvi dizer; mas julgará os pobres com justiça e arguirá com equidade em defesa dos mansos da terra. Logo, o juiz não deve, baseado no que lhe é provado, proferir sentença *em contrário* ao que sabe de ciência própria.

3. Demais. – No juízo são necessárias as provas para que a verdade da coisa faça fé ao juiz; por isso, quando se trata de coisas notórias, não é necessário satisfazer a todas as exigências da justiça, segundo o Apóstolo: Os pecados de alguns homens são manifestos antes de se examinarem em juízo. Portanto, o juiz conhecedor da verdade por ciência própria não deve basear-se no que lhe é provado, mas dar a sentença fundada na verdade que conhece.

4. Demais. – A consciência, como o nome o indica, importa na aplicação da ciência a um determinado caso, como se estabeleceu na Primeira Parte. Ora, agir contra a consciência é pecado. Logo, peca o juiz que proferiu a sentença fundada nas alegações e contra a consciência que tem da verdade.

Mas, em contrario, Agostinho (Ambrósio) diz, comentando um dos salmos: O bom juiz nada faz por seu arbítrio; mas, sentencia segundo as leis e o direito. Ora, isto é julgar segundo o proposto e provado em juízo. Logo, o juiz deve assim julgar e não, segundo o próprio arbítrio.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos julgar é próprio do juiz, enquanto investido da autoridade pública. Logo, ao julgar, deve informar-se não pelo que sabe como pessoa privada, mas pelo que conhece como pessoa pública. Ora, isso ele o conhece em geral e em particular. Em geral, pelas leis públicas, divinas ou humanas, contra as quais não deve admitir nenhuma prova. Tratando-se, porém, de um caso particular, deve formar a sua ciência baseado nos instrumentos, nas testemunhas e em outros documentos legítimos de sua natureza, que deve seguir, ao julgar, mais do que na ciência que tem como pessoa privada. Dessa ciência contudo pode ajudar-se para discutir mais rigorosamente as provas aduzidas, de modo a investigar-lhes melhor os defeitos. Mas, não podendo de direito repudiálas, como se disse, deve fundar-se nelas o seu juízo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O texto aduzido começa por tratar da consulta a ser feita aos juízes, para compreendermos que eles devem julgar da verdade, baseados nas alegações.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Deus cabe julgar por poder próprio. Logo, ao julgar, é informado pela verdade que ele próprio conhece e não pelo que recebe de outrem. E o mesmo se dá com Cristo, verdadeiro Deus e homem. Ao passo que os outros juízes não julgam por poder próprio. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Apóstolo se refere ao caso de um crime manifesto não só ao juiz, mas tanto ao juiz como aos outros. De modo que o réu, longe de poder de qualquer modo negar o crime, fica desde logo preso pela própria evidência do fato. Mas, se o crime for manifesto ao juiz e não, aos outros; ou aos outros, e não ao juiz, então é necessário discuti-lo em juízo.

RESPOSTA À QUARTA. – O homem, no atinente à sua pessoa mesma, deve informar a sua consciência pela ciência própria. Mas, no respeitante ao poder público, deve informar, a sua consciência fundado no que pode ser conhecido no juízo público e nisso basear-se.

Art. 3 - Se o juiz pode julgar mesmo quem não tem nenhum acusador.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o juiz pode julgar mesmo quem não tem nenhum acusador.

1. – Pois, a justiça humana deriva da divina. Ora, Deus julga os pecadores, mesmo se ninguém os acusa. Logo, parece que quem exerce a função de juiz pode condenar mesmo quem não tem nenhum acusador.

2. Demais. – No juízo requer-se o acusador para que delate o crime ao juiz. Ora, às vezes, o crime pode chegar ao conhecimento do juiz, por outra via que não o acusador; por exemplo, pela denúncia, pela má fama, ou ainda se o próprio juiz o viu. Logo, o juiz pode condenar mesmo quem não tem acusador.

3. Demais. – A Escritura narra os feitos dos Santos como uns quase modelos da vida humana. Ora, Daniel foi ao mesmo tempo acusador e juiz dos velhos iníquos, como se lê na Escritura. Logo, não vai contra a justiça o juiz que condena alguém de que também é acusador.

Mas, *em contrário*, Ambrósio, expondo a sentença do Apóstolo sobre a fornicação, diz: O juiz não pode condenar, quem não é acusado; pois, o Senhor não repeliu Judas apesar de ladrão, porque não fora acusado.

SOLUÇÃO. – O juiz é o intérprete da justiça; por isso, como diz o Filósofo: os homens buscam proteção junto dele como se fosse a justiça viva. Ora, como já dissemos, não podemos praticar a justiça para conosco mesmos, mas, só para com outrem, Logo, é necessário que o juiz decida, entre duas partes; o que se dá, sendo uma o autor e outra o réu. Logo, em se tratando de crimes, o juiz não pode condenar quem não tem acusador, conforme aquilo do Apóstolo: Não é costume dos Romanos condenar homem algum antes do acusado ter presentes nos seus acusadores, e antes de se lhe dar liberdade para ele se defender dos crimes que se lhe imputam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus, ao julgar, serve-se da consciência do pecador como de acusador, segundo aquilo do Apóstolo. Os pensamentos de dentro, que umas vezes os acusam e outras o defendem. Ou se serve do conhecimento evidente que tem do fato. A voz do sangue de teu irmão clama desde a terra para mim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A má fama pública exerce o papel do acusador. Por isso, aquilo da Escritura. A voz do sangue de teu irmão, etc. - diz a Glosa: A evidência do crime perpetrado não precisa de acusador. - A denúncia, porém, como já dissemos não visa a punição, mas, a emenda do pecador; por isso, ela não

é empregada contra aquele cujo pecado foi denunciado, mas, a favor dele, Donde a não necessidade, nesse caso, de acusador. Ao passo que a pena é infligida por causa da rebelião contra a Igreja, a qual, sendo manifesta, faz as vezes de acusador. - E quanto ao que o juiz mesmo vê, não pode ele fundar-se nisso para dar sentença, obedecendo à ordem do juízo público.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus, nos seus juízos, funda-se no conhecimento próprio que tem da verdade; não porém o homem, como já dissemos. Por isso, ninguém pode ser ao mesmo tempo acusador, testemunha e juiz, como o pode Deus. Quanto a Daniel, foi ele acusador e juiz simultaneamente, por ser um como executor do juízo divino, cuja inspiração o movia, como já dissemos.

Art. 4 - Se o juiz pode licitamente relaxar a pena.

O quarto discute-se assim. – Parece que o juiz pode licitamente relaxar a pena.

1. – Pois, diz a Escritura. Porque se fará juizo sem misericórdia aquele que não usou de misericórdia. Ora, ninguém é punido por não fazer o que pode licitamente não fazer. Logo, qualquer juiz pode licitamente fazer misericórdia, relaxando a pena.

2. Demais. – O juízo humano deve imitar o divino. Ora, Deus relaxa a pena aos que fazem penitência porque, conforme à Escritura, não quer a morte do pecador. Logo, também o juiz pode licitamente relaxar a pena do que se arrepende.

3. Demais. – A cada um é lícito fazer o que aproveita a outrem e a ninguém prejudica. Ora, absolver da pena o réu aproveita-lhe a ele e a ninguém prejudica. Logo, o juiz pode licitamente absolver o réu da pena.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura daquele que persuade a servir os deuses estranhos: O teu olho não lhe perdoe, de modo que tenhas compaixão e o encubras; mas logo o matarás. E, falando do homicida. Morrerá, nem terás compaixão dele.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, duas coisas devemos considerar, no caso vertente, relativamente ao juiz. Uma é que ele deve julgar entre o acusador e o réu. Outra, que profere a sentença judicial, não como pessoa particular, mas, como investido do poder público. Logo, por dupla razão fica o juiz impedido de absolver da pena o réu. - A primeira diz respeito ao acusador, que às vezes, por exemplo, por alguma injúria que lhe foi feita, tem direito a que o réu seja punido. E então nenhum juiz tem o poder de relaxar a pena, porque todo juiz está obrigado a dar a cada qual o seu direito. - A outra diz respeito à república, em nome da qual exerce as suas funções e cujo bem exige que os malfeitores sejam punidos. Contudo, neste ponto, há diferença entre os juízes inferiores e o supremo juiz, a saber, o príncipe, a quem foi plenamente cometido o poder público. Pois, o juiz inferior não tem o poder de absolver da pena o réu contra as leis impostas a si pelo superior. Por isso, aquilo do Evangelho - Tu não terias sobre mim poder algum - diz Agostinho; Deus deu a Pilatos tal poder, de modo que também estivesse sob o de César, de sorte que de maneira nenhuma lhe fosse lícito absolver o acusado. Ora, o chefe que tem o poder plenário, na república, poderá licitamente absolver o réu, se aquele que sofreu a injúria quiser perdoá-la, e se a ele chefe lhe parecer que tal não é nocivo à utilidade pública.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A misericórdia do juiz pode exercer-se em matéria que lhe é deferida ao arbítrio, caso em que é próprio do homem bom diminuir a pena, como diz o Filósofo. Em matéria porém determinada pela lei divina ou humana, não lhe pertence fazer misericórdia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus tem o supremo poder de julgar, e a ele pertence julgar todo pecado cometido contra qualquer que seja. Por isso, tem a liberdade de remitir a pena; sobretudo quando ao pecado esta é principalmente devida por ser ele contra Deus. Contudo; não a remite, senão enquanto convém à sua bondade, que é a raiz de todas as leis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juiz que remitisse a pena desordenadamente causaria dano à comunidade, à qual importa sejam punidos os malefícios, para serem evitados os pecados. Por isso, a Escritura - depois de ter estabelecido a pena do sedutor, acrescenta: Para que, sabendo-o todo Israel, tema e não torne mais a fazer coisa semelhante a esta. Além disso, o juiz que assim agisse causaria dano também à pessoa a quem foi feita a injúria, e que recebe uma compensação no se lhe restituir de certo modo a honra, com a pena do que a injuriou.

Questão 68: Do pertinente à acusação injusta.

Em seguida devemos tratar do pertinente à acusação injusta.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se alguém está obrigado a acusar.

O primeiro discute-se assim. – Parece que ninguém está obrigado a acusar.

1. – Pois, ninguém está escusado, por motivo de pecado, de cumprir um preceito divino, porque então tiraria uma vantagem do seu pecado. Ora, certos tornam-se pelo pecado, inábeis para acusar, como os excomungados, os infames e os acusados de crimes maiores, ante de provarem que são inocentes. Logo, ninguém está por preceito divino obrigado a acusar.

2. Demais. – Todo dever depende da caridade, que é o fim do preceito. Donde o dizer o Apóstolo. A ninguém devais coisa alguma, se não é o amor com que vos ameis uns aos outros. Ora, os preceitos de caridade devemos praticá-los para com todos, maiores e menores, súditos e prelados. Mas, como os súditos não devem acusar os prelados, nem os inferiores os superiores, segundo um principio jurídico frequentemente estabelecido, conclui-se que ninguém está obrigado a acusar.

3. Demais. – Ninguém está obrigado a agir contra a fidelidade que deve ao amigo, porque não deve fazer a outrem o que não quer que lhe façam. Ora, acusar a outrem é às vezes contra a fidelidade devida ao amigo, conforme ao dito da Escritura: O que anda com dobreza descobre os segredos; mas o que é de coração leal cala o que o amigo lhe confiou. Logo, ninguém está obrigado a acusar.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Se pecar uma pessoa, enquanto ouvindo a alguém jurar, e for testemunha, ou porque ele mesmo viu ou é sabedor, se o não denunciar, incorrerá na sua iniquidade.

Solução. – Como já dissemos a diferença entre a denúncia e a acusação está em visar aquela a correção fraterna e esta, a punição do crime. Ora, as penas da vida presente não são aplicadas como um fim em si, porque ela não é o tempo último da retribuição. Mas, só enquanto corretiva, visando a emenda da pessoa do pecador, ou o bem da república, cuja tranquilidade é o que busca a punição dos pecadores. Ora, o primeiro desses fins é o que tem em mira a denúncia, como dissemos; o segundo pertence propriamente à acusação. Portanto, se o crime for tal, que redunde em detrimento da república, estamos obrigados a acusar, contanto que possamos suficientemente prová-lo, o que pertence ao dever de acusador. Por exemplo, quando o pecado de alguém contribui para a corrupção corporal ou espiritual da multidão. Se porém o pecado não for tal que redunde em detrimento da multidão; ou ainda se dele não for possível dar prova cabal, não estamos obrigados a intentar a acusação, porque ninguém está obrigado ao que não pode realizar de modo devido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede que o pecado torne alguém incapaz do que os homens estão obrigados a fazer. Por exemplo, de merecer a vida eterna e de receber os sacramentos eclesiásticos. Mas nem por isso daí lhe advém qualquer vantagem; ao contrário, não fazer o ao que está obrigado é gravíssima pena, porque os atos virtuosos são as como perfeições do homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Estão proibidos de acusar os seus prelados os súditos que buscam difamar-lhes e repreender a vida, não pelo afeto da caridade, mas, por maldade; ou também se os súditos que querem acusar foram criminosos, como estabelece uma disposição da lei. Do contrário, se forem idôneos para tal, é lhes lícito acusar os prelados, com caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Revelar os segredos, para o mal de outrem, é contra a fidelidade; não porém, se forem revelados para o bem comum, que sempre deve ser preferido ao privado. Logo, contra o bem comum não é lícito receber nenhum segredo. - Contudo, absolutamente não é secreto o que pode ser provado por testemunhas suficientes.

Art. 2 - Se é necessário fazer a acusação por escrito.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é necessário fazer a acusação por escrito.

1. – Pois, a escritura foi inventada para auxiliar a memória humana ao relembrar o passado. Ora, a acusação versa sobre o presente. Logo, não precisa da escritura.

2. Demais. – Um cânone diz: Nenhum ausente pode acusar nem ser acusado por ninguém. Ora, a escritura é útil para comunicar algo a um ausente, como está claro em Agostinho. Logo, a acusação não precisa da escritura, tanto mais quanto outro cânone diz que não se deve levar em conta uma acusação baseada na escrita de quem quer que seja.

3. Demais. – Assim como o crime de uma pessoa se manifesta pela acusação, assim também, pela denúncia. Ora, esta não precisa da escritura. Logo, nem aquela.

Mas, *em contrário*, diz um cânone dos acusadores de uma pessoa nunca devem ser admitidos sem que tenham escrito a acusação.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando se trata da acusação de um crime, o acusador constitui-se em parte, de modo que o juiz coloca-se como um mediador, para examinar a justiça, entre o acusador e o acusado. No que é necessário, o quanto possível, proceder com certeza. Ora, o que só por palavras é expresso facilmente escapa da memória; e por isso, se não se fizer uma redação por escrito, não poderá o juiz certificar-se do que foi dito e como o foi, quando tiver de proferir a sentença. Por onde, foi racionalmente estabelecido que a acusação, como o mais de que no juízo se trata, fosse redigido por escrito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É difícil reter palavra por palavra, quando são muitas e variadas. E a prova está em que muitos, quando interrogados sobre as mesmas palavras que ouviram, nâo as referem do mesmo modo, mesmo depois de pouco tempo. E contudo uma pequena diferença nas palavras varia-lhes o sentido. Por onde, mesmo se a sentença do juiz deva ser publicada depois de pouco tempo, é contudo necessário, para a segurança do juízo, que a acusação seja redigida por escrito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – À escritura não só é necessária quando está ausente quem transmite o seu pensamento e a pessoa a quem ele é transmitido, mas também por causa da dilação do tempo, como se disse. Por onde, a disposição canônica, que não se deve levar em conta uma acusação baseada na escrita de quem quer que seja, deve se entender do ausente que faz a acusação por meio de carta; o que não exclui a necessidade da escritura se ele estiver presente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O denunciante não se obriga a provar; por onde, não é punido se não puder fazê-lo. Por isso, na denúncia não é necessária a escritura; mas basta a alguém denunciar verbalmente à Igreja, para que ela proceda ex-oficio à correção fraterna.

Art. 3 - Se a acusação se torna injusta pela calúnia, pela prevaricação e pela tergiversação.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a acusação não se torna injusta pela calúnia, pela prevaricação e pela tergiversação.

1. – Pois, como diz o direito, caluniar é imputar crimes falsos. Ora, às vezes, por escusável ignorância do fato, atribuímos falsamente um crime a outrem. Logo, parece que nem sempre a acusação caluniosa se torna injusta.

2. Demais. – Segundo o mesmo direito, prevaricar é esconder os crimes verdadeiros. Ora, parece que isto não é ilícito, porque não estamos obrigados a revelar todos os crimes como já se disse. Logo, parece que a acusação não se torna injusta, por prevaricação.

3. Demais. – Como diz ainda o referido direito, tergiversar é desistir universalmente da acusação. Ora, isto pode ser feito sem injustiça, conforme se diz no mesmo lugar citado: Quem se, arrepender de ter acusado a outrem de um crime e de haver feito uma inscrição do que não puder provar, entre em acordo com o acusado inocente e mutuamente se absolvam. Logo, a acusação não se torna injusta pela tergiversação.

Mas, *em contrário*, o já citado direito: A temeridade dos acusadores se manifesta de três modos; pois, em caluniam, ou prevaricam ou tergiversam.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a acusação se ordena ao bem comum, fim visado pelo conhecimento do crime. Ora, ninguém deve danificar a outrem injustamente, para promover o bem comum. Por onde, por duas razões pode haver pecado na acusação. - De um modo, quando alguém procede injustamente contra o acusado, imputando-lhe crimes falsos, o que é caluniar. - De outro modo a acusação principalmente visando o bem da república - impedindo maliciosamente a punição do pecado.

E isto, de novo, pode dar-se de dois modos. - Primeiro, acrescentando a fraude à acusação, o que constitui a prevaricação. Pois, o vocábulo latino praevaricator (prevaricador) significa por assim dizer varicator, ou aquele que auxilia a parte adversa, traindo a sua. - Segundo, desistindo totalmente da acusação, o que é tergiversar; pois, quem desiste do que começou é comparado ao que por assim dizer volta as costas (tergum vertere).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não devemos fazer nenhuma acusação senão do que estamos absolutamente certos e quando não houver lugar para a ignorância do fato. - Contudo, não calunia quem imputa um crime falso a outrem, mas só quem por malícia enuncia uma acusação falsa. Pois, acontece às vezes, por leviandade de ânimo, isto é, por crer muito facilmente no que ouviu, que alguém enuncie uma acusação; e isto é temeridade. Outras vezes, porém, pode ser levado por um erro justo a acusar. O que tudo deve ser discernido pela prudência do juiz, para não afirmar, que caluniou quem enunciou uma acusação falsa, por leviandade de ânimo ou por justo erro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não prevarica quem esconde crimes verdadeiros; mas só quem esconde fraudulentamente aquilo a respeito do que formula a acusação, de conivência com o réu, dissimulando a força das suas próprias provas e propondo escusas sem valor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tergiversar é desistir totalmente da acusação, depondo o ânimo de acusar, não de qualquer modo, mas, desordenadamente. Ora, pode alguém desistir da acusação ordenadamente e sem vício, de dois modos. De um modo, se no processo mesmo da acusação conhecer como falso o de que acusou, e se, por igual consentimento, acusador e réu se absolverem mutuamente.

De outro modo, se o chefe, a quem pertence cuidar do bem comum, que é o que tem em mira acusação, anulá-la.

Art. 4 - Se o acusado, cuja prova falhar, está sujeito à pena de talião.

O quarto discute-se assim. – Parece que o acusador, cuja prova falhar, não está sujeito à pena de talião.

1. – Pois, dá-se às vezes que se faz uma acusação fundada num justo erro e, nesse caso, o juiz absolve o acusador, como dispõe um cânone. Logo, o acusador, cuja prova falhar, não esta sujeito à pena de talião.

2. Demais. – Por injustiça cometida contra outrem é que se deve infligir a pena de talião a quem acusou injustamente. Ora, essa pena não é infligida por causa de uma injúria cometida contra a pessoa do acusado, porque então o príncipe não poderia remiti-la. Nem pela cometida contra a república, porque nesse caso o acusado não poderia absolver o acusador. Logo, não esta sujeito à pena de talião quem formular uma acusação falha.

3. Demais. – A um mesmo pecado não se pode aplicar dupla pena, conforme aquilo da Escritura: Deus não julgará duas vezes um mesmo ato. Ora, quem apresenta uma prova falha incorre em infâmia, que nem o próprio. Papa pode remitir, conforme disposição do Papa Gelásio. Embora possamos salvar as almas pela penitência, não podemos contudo delir a infâmia. Logo, não está sujeito à pena de talião.

Mas, *em contrário*, o Papa Hadriano: Quem não provar a acusação que assacou, sofra a mesma pena que sofreria o acusado.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o acusador, na causa da acusação, constituiu-se em parte promotora da pena do acusado. Ao juiz porém pertence estabelecer entre eles, a igualdade da justiça. Ora, a igualdade da justiça exige que quem intenta danificar a outrem sofra esse mesmo dano, conforme à Escritura: olho por olho, dente por dente. Portanto, é justo que quem, por uma acusação, fez outrem incorrer em perigo de sofrer uma grave pena, sofra por sua vez uma pena semelhante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo a justiça não exige sempre e absolutamente reciprocidade de ação; porque há muita diferença entre lesar a outrem voluntária ou involuntariamente, Pois, ao passo que o voluntário merece uma pena, não é ela devida ao involuntário. Por onde, a quem o juiz souber que acusou falsamente, não com vontade de fazer mal, mas involuntariamente, por ignorância e justo erro, não impõe a pena de talião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem acusa injustamente peca tanto contra a pessoa do acusado como contra a república. Daí o ser punido por essas duas razões. É o que diz a Escritura: E quando depois duma exatíssima averiguação tiverem conhecido que a testemunha falsa se arrojou a dizer uma mentira contra seu irmão, tratá-la-ão como ela tinha intento de tratar a seu irmão o que pertence à injúria da pessoa. E a seguir, a Escritura acrescenta, referindo-se à injúria república e tirarás o mal do meio de ti, para que os outros, ouvindo isto, tenham medo e de nenhuma sorte se atrevam a fazer semelhantes causas. Especialmente porém o acusador faz injúria à pessoa do acusado se o acusar falsamente. Por isso, o acusado, se for inocente, pode remitirlha; sobretudo se o acusou não caluniosamente mas, por leviandade de ânimo. Se porém, o acusador desistir da acusação de um inocente, por algum entendimento com a parte adversa, faz injúria à república; e isto não lhe pode ser remitido pelo acusado, mas, pelo príncipe, que vela pelo bem público.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O acusador merece a pena de talião como recompensa pelo dano, que intentava causar ao próximo; ao passo que lhe é devida a pena de infâmia pela malícia com que caluniosamente acusou a outrem. Ora, às vezes o príncipe perdoa a pena sem tirar a infâmia; outras, porém, livra mesmo. dela. Portanto, também o Papa pode delí-la. E a determinação do Papa Gelásio - Não podemos delir a infâmia - deve entender-se da infâmia de fato; ou como significando que às vezes convém não a delir; ou então se refere à infâmia irrogada pelo juiz civil, como diz Graciano.

Questão 69: Dos pecados contrários à justiça no atinente ao réu.

Em seguida devemos tratar dos pecados contrários à justiça, no atinente ao réu.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se sem pecado mortal pode o acusado negar a verdade que o condenaria.

O primeiro discute-se assim. – Parece que sem pecado mortal pode o acusado negar a verdade que o condenaria.

1. – Pois, diz Crisóstomo: Não te digo que te denuncies em público nem te acuses na presença de outrem. Ora, se o acusado confessasse a verdade em juízo, a si mesmo se denunciaria e acusaria. Logo, não está obrigado a dizer a verdade. E portanto não peca mortalmente se mentir em juízo.

2. Demais. – Assim como a mentira oficiosa tem por fim livrar a outrem da morte parece que tem esse mesmo fim quando por ela queremos nos livrar da morte a nós mesmos, pois, mais devemos a nós que aos outros. Ora, a mentira oficiosa não é considerada pecado mortal, mas venial. Logo, o acusado que negar a verdade em juízo, para livrarse da morte, não peca mortalmente.

3. Demais. – Todo pecado. mortal é contrário. à caridade, como já se disse! Ora, a mentira do acusado, para se escusar do pecado que lhe é atribuído, não contraria à caridade, nem quanto ao amor de Deus nem quanto ao do próximo. Logo, tal mentira não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*. - Tudo o que é contrário à glória divina é pecado mortal, pois um preceito nos manda fazer tudo para a glória de Deus, como diz o Apóstolo: Ora, o confessar o réu o que lhe é contrário pertence à glória de Deus, como se vê claramente por aquilo que Josué diz a Acar: Ó meu filho, da glória ao Senhor Deus de Israel, e confessa-me e declara-me o que fizeste; não o ocultes. Logo, mentir para escusar o pecado é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Quem age contra o que deve a justiça peca mortalmente, como dissemos. Ora, é um dever de justiça obedecer ao superior em matéria a que se estende o seu direito de superior. Ora, o juiz, como já dissemos, é superior daquele a quem julga. Logo, o acusado tem o dever de expor-lhe a verdade que ele exige na forma do direito. E portanto, se não quiser confessar a verdade, como deve, ou, se a negar com mentira, peca mortalmente. Se porém, o juiz exigir o que não pode, na forma do direito, o acusado não está obrigado a responder-lhe, mas pode evadir-se à resposta apelando ou por outro mero lícito. Não lhe é contudo, lícito dizer mentira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem é interrogado pelo juiz, na forma do direito, não se denuncia a si mesmo mas, é denunciado por outro, por lhe ser imposta a necessidade de responder por aquele a quem está obrigado a obedecer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mentir para livrar alguém da morte, em detrimento de outrem, não é mentira simplesmente oficiosa, mais vai junto com algo de pernicioso. Por onde, quem mente em juízo para escusar-se faz injúria aquele a quem deve obedecer, negando-lhe a confissão da verdade, que lhe deve.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem mente em juízo para se escusar age tanto contra o amor de Deus, a quem pertence julgar, como contra o do próximo; e isso quer relativamente ao juiz, a quem nega o devido; quer relativamente ao acusador, que será punido se apresentar prova falha. Por isso, a Escritura diz: Não torças o meu coração a palavras de malícia para buscar escusas no pecado. O que comenta a

Glosa: É costume dos imprudentes, quando apanhamos, escusarem-se dizendo falsidades. E Gregório, expondo aquilo de Jô - Se encobií como homem o meu pecado - diz: É vício habitual do gênero humano cometer o pecado às ocultas; esconder, negando, o pecado cometido, e multiplicar os ultrajes para se defender.

Art. 2 - Se é lícito ao acusado defender-se cavilosamente.

O segundo discute-se assim. – Parece que é lícito ao acusado defender-se cavilosamente.

1. – Pois, segundo o direito civil, em se tratando de um crime capital, é lícito ao acusado corromper o seu adversário. Ora, isto é, por excelência, defender-se cavilosamente. Logo, não peca o acusado que assim se defende cavilosamente.

2. Demais. – O acusador, que entra em conivência com o acusado, sofre uma pena estabelecida pela lei, como dispõe um cânone. Ora, nenhuma pena é imposta ao acusado por entrar em conivência com o acusador. Logo, parece lícito ao acusado defender-se cavilosamente.

3. Demais. – A Escritura diz. O sábio teme e desvia-se do mal; o insensato passa adiante e dá-se por seguro. Ora, o que se faz com sabedoria não é pecado. Logo, quem de qualquer modo se livra do mal não peca.

Mas, *em contrário*, numa acusação criminal, deve-se fazer um juramento contra a cavilação, como o determina um cânone. O que não se daria se fosse lícito ao acusado defender-se cavilosamente. Logo, não lhe é lícito defender-se desse modo.

SOLUÇÃO. – Uma coisa é calar a verdade e outra, propor uma falsidade. Dessas duas coisas a primeira é lícita em certos casos. Pois, ninguém esta obrigado a confessar toda a verdade, mas só aquela que o juiz pode e deve exigir, na ordem do direito. Por exemplo, quando já o rumor público denunciou o crime ou surgiram indícios expressos ou ainda quando já existe uma prova quase pena. Mas, propor uma falsidade em nenhum caso é lícito a quem quer que seja. Podemos porém buscar o que é lícito, ou por vias lícitas e acomodadas ao fim intencionado, o que é próprio da prudência; ou por certas vias ilícitas e não congruentes ao fim proposto, o que constituí a astúcia, que se exerce pela fraude e pelo dolo, como do sobredito resulta. Dessas duas vias a primeira é louvável; a segunda é viciosa. Assim, pois, ao réu acusado é lícito defender-se ocultando por meios adequados a verdade, que não está obrigado a confessar, por exemplo, não respondendo ao que não está obrigado a responder. Ora, isto não é defender-se cavilosamente mas, antes, sair-se com prudência. Não lhe é lícito porém dizer uma falsidade ou calar a verdade que está obrigado a confessar; nem recorrer ao dolo ou à fraude, porque esta e aquele são equivalentes à mentira, o que seria defender-se cavilosamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há muitos casos que as leis humanas não punem e que segundo o juízo divino são pecados, como claramente o demonstra a simples fornicação. Porque a lei humana não exige do homem uma omnímoda virtude, própria de poucos e que não pode se encontrar na tamanha multidão popular que essa lei deve reger e conservar. Quanto ao réu que não cometer um pecado para evadir-se a morte corporal, cujo perigo lhe é iminente, num processo de crime capital, esse pratica a virtude perfeita; pois, como diz Aristóteles: de todas as causas terríveis a morte o é por excelência. Portanto, o réu que, num processo de crime capital, corromper o seu adversário, peca certamente por induzi-lo a um ato ilícito; mas, a esse pecado nenhuma pena comina a lei civil. E por isso é considerado lícito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O acusador conivente com o réu culpado incorre em pena; por onde é claro que peca. Ora, é pecado induzir outrem a pecar ou a ser de qualquer modo participante do pecado, pois o Apostolo Julga dignos de morte os que estão de conivência com os pecadores. Por onde é manifesto que também o réu peca pactuando com o adversário, embora as leis humanas não lhe imponham nenhuma pena pela razão já aduzida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O sábio se esconde não cavilosa, mas, prudentemente.

Art. 3 - Se é licito ao réu recusar o juiz por apelação.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não é lícito ao réu recusar o juízo por apelação.

1. – Pois, diz o Apóstolo. Todo homem esteja sujeito às potestades superiores. Ora, o réu que apela recusa sujeitar-se ao juiz, que é uma potestade superior. Logo, peca.

2. Demais. – Maior é o vínculo do poder ordinário do que o da eleição própria. Ora, como se lê num cânone, não é lícito apelar da sentença dos juízes eleitos por comum acordo. Logo, com maior razão, não é lícito apelar da sentença dos juízes ordinários.

3. Demais. – O que é lícito uma vez sempre o é. Ora, não é lícito apelar depois do décimo dia, nem uma terceira vez, da mesma sentença. Logo, parece que a apelação não é em si mesma lícita.

Mas, *em contrário*, Paulo apelou para César, como se lê na Escritura.

SOLUÇÃO. – Por dupla causa pode um acusado apelar. - Primeiro, por confiança na justiça da sua causa, isto é, por ter sido injustamente condenado pelo juiz. E, então, é lícito apelar, o que seria escapar prudentemente à injustiça. Por isso, uma disposição canônica diz: Todo o que for oprimido pode livremente apelar para o juízo dos sacerdotes, se quiser, e por ninguém deve ser impedido de a fazer. - Segundo, para provocar uma dilação afim de não ser contra si proferida uma sentença justa. E isto, sendo defender-se cavilosamente, é ilícito, como já dissemos, pois, é fazer injúria não só ao juiz, impedindo-lhe o ofício, mas também ao adversário, opondo obstáculo, quanto lhe é possível, à justiça a que ele tem direito. E portanto de acordo com uma disposição canônica de toda maneira deve ser punido aquele cuja apelação foi reconhecida como injusta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos nos sujeitar ao poder inferior enquanto ele observar a ordem do superior; mas, se desta exorbitar, não lhe devemos obedecer. Por exemplo, no caso em que o proconsul mandar uma coisa e o imperador, outra, como diz a Glosa. Ora, o juiz que condena injustamente abandona nesse ponto a ordem do poder superior, que lhe impõe a necessidade de julgar justamente. Por onde, é lícito ao acusado injustamente recorrer ao juízo do poder superior, apelando, quer antes, quer depois da sentença. E como não se presume haver retidão onde não há verdadeira fé, por isso não é lícito ao católico apelar para um juízo infiel, conforme aquela disposição canônica: Seja excomungado o católico que apelar da sua sentença, justa ou injusta para o julgamento o juiz que professa outra fé. E também o Apóstolo argui os que litigavam em juízo perante os infiéis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É pela inépcia e negligência próprias que alguém se submete espontaneamente ao juízo de outrem em cuja justiça não confia. Pois, é próprio de um espírito leviano não perseverar no que uma vez resolveu. Por isso é racional de negar-se o recurso da apelação da sentença, de juízes escolhidos pelo arbítrio das partes, os quais só do consenso dos litigantes tiram o poder de julgar. O poder do juiz ordinário porém não depende do consentimento de quem lhe está sujeito à sentença, mas da autoridade da lei e do príncipe que o instituiu. Por isso, contra uma sua

sentença injusta a lei estabeleceu o recurso da apelação, de modo que as partes podem apelar da sentença dele, mesmo se for um juiz simultaneamente ordinário e escolhido por arbítrio delas, porque o poder ordinário de tal juiz é que foi a ocasião de ter sido escolhido como árbitro. Nem deve ser interpretado em seu detrimento o ter consentido em escolher como árbitro aquele que o príncipe estabeleceu como juiz ordinário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A equidade jurídica deve socorrer a uma parte sem lesar a outra. Por isso concedeu o tempo de dez dias para apelar, que julgou suficiente para a parte deliberar se o deveria fazer. Se porém não fosse determinado o tempo em que fosse lícito apelar, a certeza do juízo permaneceria sempre em suspenso e, então, a outra parte sofreria prejuízo: - as, não se concedeu que a parte apelasse pela terceira vez, da mesma sentença, por não ser provável que tantas vezes os juízes se desviassem do reto juízo.

Art. 4 - Se é lícito ao condenado à morte resistir, podendo.

O quarto discute-se assim. – Parece lícito ao condenado à morte resistir, podendo.

1. – Pois, aquilo a que a natureza inclina é sempre lícito, por existir como que direito natural. Ora, a inclinação da natureza é para resistir à corrupção, no que diz respeito não só aos homens e aos animais, mas também aos seres insensíveis. Logo, é lícito ao réu condenado resistir, podendo.

2. Demais. – Assim como o condenado escapa à sentença de morte contra si proferida, resistindo, assim também, fugindo. Ora, parece lícito livrar-se da morte, fugindo, conforme aquilo da Escritura. Põe-te longe daquele homem que tem poder de matar e não, de dar a vida. Logo, também é lícito ao réu resistir.

3. Demais. – A Escritura diz: Tira do perigo aqueles que são levados à morte e não cessas de livrar aos que são arrastados ao degoladouro. Ora, mais devemos a nós mesmos que a outro. Logo, é lícito ao condenado resistir para escapar à morte.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. Aquele que resiste à potestade resiste à ordenação de Deus e a si mesmo traz a condenação, Ora, o condenado, resistindo, resiste ao poder, instituído por Deus para tomar vingança dos malfeitores e para louvar os bons. Logo, peca, resistindo.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode um réu ser condenado à morte. - De um modo, justamente. E, nesse caso, não lhe é lícito resistir; pois, é lícito ao juiz coagi-lo se resiste; donde resulta que o condenado faria uma guerra injusta. Portanto, peca sem nenhuma dúvida. - De outro modo, injustamente. E então a sentença do juiz seria semelhante à violência das ladrões, conforme aquilo da Escritura. Os seus príncipes eram no meio dela como uns lobos que arrebatam a sua presa para derramar o sangue. Por onde, assim como é lícito resistir aos ladrões, assim também o é, em tal caso, aos maus príncipes, salvo talvez para evitar o escândalo, se se temesse alguma grave perturbação resultante da resistência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A razão foi dada ao homem para, segundo os seus ditames, e não, inconsideradamente, seguir as inclinações da natureza. Portanto, não é lícita qualquer resistência, mas só a que é feita com a devida moderação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nenhum réu é condenado a dar-se a si mesmo a morte, mas, a sofrêla. Logo, não está obrigado a praticar um ato donde a morte resultasse, como seria permanecer num lugar donde fosse conduzido a ela. Esta obrigado porém a não resistir ao executor, para não sofrer o que deve

justamente sofrer. Assim, o condenado a morrer de fome não peca se tomar alimentos que lhe são ocultamente ministrados; pois, não tomá-los seria matar-se a si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dito aduzido, do sábio, não induz ninguém a liberar a outrem da morte, contra a exigência da justiça. Por onde, ninguém deve também livrar-se a si mesmo da morte, resistindo à justiça.

Questão 70: Da injustiça relativa a pessoa da testemunha.

Em seguida devemos tratar da injustiça relativa à pessoa da testemunha.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

1º se estamos obrigados a testemunhar;

2º se bastam os testemunhos de duas ou três testemunhas;

3º se o testemunho de alguém pode ser recusado sem sua culpa;

4º se testemunhar falso é pecado mortal.

Art. 1 - Se estamos obrigados a testemunhar.

O primeiro discute-se assim. – Parece que ninguém está obrigado a testemunhar.

1. – Pois, como diz Agostinho, Abraão, afirmando da sua mulher - É minha irmã - quis ocultar a verdade e não, proferir uma mentira. Ora, quem oculta a verdade abstém-se de testemunhar. Logo, ninguém está obrigado a testemunhar.

2. Demais. – Ninguém está obrigado a agir fraudulentamente. Ora, a Escritura diz: O que anda com dobreza descobre os segredos; mas o que é de coração leal cala o que o amigo lhe confiou. Logo, nem sempre estamos obrigados a testemunhar; sobretudo quando se trata de um segredo que um amigo nos confiou.

3. Demais. – Os clérigos e os sacerdotes estão sobretudo obrigados ao que é de necessidade para a salvação. Ora, aos clérigos e aos sacerdotes é proibido testemunhar num processo de crime capital. Logo, testemunhar não é de necessidade para a salvação.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Tanto quem oculta a verdade com quem profere uma mentira são réus: aquele porque não quer ser útil; este porque quer prejudicar.

SOLUÇÃO. – No ato de se dar o testemunho é preciso distinguir; porque às vezes o testemunho de uma testemunha é pedido, e às vezes, não. Quando o testemunho de um inferior é pedido por autoridade do superior a que, em matéria de justiça, está obrigado a obedecer, sem dúvida está obrigado a testemunhar, desde que a ordem jurídica assim lho exige. Por exemplo, nos crimes manifestos e naqueles que são denunciados pelo rumor público. Se, porém, o testemunho é pedido em outros casos, como o de crimes ocultos e o dos não denunciados pelo rumor público, então não está obrigado a fazê-lo.

Mas, quando o testemunho não é pedido por autoridade superior a que esteja obrigado a obedecer, então é mister distinguir. Quando o testemunho é pedido para livrar alguém de morte injusta, de uma pena qualquer, de uma acusação infamante ou de algum dano, então há obrigação de testemunhar. E mesmo que não lho hajam pedido, está a testemunha obrigada a fazer o possível para revelar a verdade a quem possa utilizar-se dela. Pois, diz a Escritura. Tirai ao pobre e livrai ao desvalido da mão do pecado E noutro lugar: Tira do perigo aqueles que são levados à morte. E ainda. - São dignos de morte não somente os que estas coisas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem. Ao que diz a Glosa: Consentir é calar quando podes redarguir.

No concernente porém, à condenação de outrem, ninguém está obrigado a testemunhar senão quando obrigado pelo superior, conforme às exigências da ordem jurídica. Porque se em tal caso a verdade ficar oculta, ninguém sofre com isso um dano especial. Ou, se houver perigo iminente para o acusador, não devemos levá-lo em conta porque espontaneamente se meteu ele nesse perigo. Mas, diferente é o caso do réu que, contra a sua vontade, corre um perigo iminente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho refere-se à ocultação da verdade quando não estamos obrigados a revelá-la por autoridade superior; e quando o ficar ela oculta não é especialmente danoso a ninguém.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Do que é confiado a outrem sob sigilo de confissão, de nenhum modo é lícito testemunhar, porque o foi não como a homem, mas, como a ministro de Deus; e o vínculo do sacramento é mais estreito que o preceito de quem quer que seja. Quanto porém ao segredo que, diferentemente do da confissão, nos é confiado, é necessário distinguir. Assim, às vezes esses segredos são de tal natureza que estamos obrigados a revelá-los desde que chegaram ao nosso conhecimento. Por exemplo, se dizem respeito à corrupção espiritual ou corporal da multidão, ou a grave dano de outrem, ou a casos semelhantes, em que estamos obrigados a revelá-los testificando ou denunciando. E não podemos nos eximir a esse dever obrigandonos pelo que nos foi confiado em segredo; porque, do contrário, quebrariamos a fidelidade devida a outrem. Outras vezes porém trata-se do que não estamos obrigados a revelar; e então podemos nos obrigar a guardar o segredo que nos foi confiado. Caso em que de nenhum modo estamos obrigados a revelá-lo, mesmo por ordem superior. Porque guardar a fidelidade é de direito natural e nada nos pode ser mandado contra os preceitos desse direito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agir ou cooperar para a morte de um homem é próprio dos ministros do altar, como já dissemos. Logo, a ordem jurídica não nos pode compelir a testemunhar num processo de crime capital.

Art. 2 - Se basta o testemunho de duas ou três testemunhas.

O segundo discute-se assim. – Parece que não basta o testemunho de duas ou três testemunhas.

1. – Pois, o juízo exige a certeza. Ora, a certeza da verdade não podemos tê-la fundados no dito de duas testemunhas assim, como lemos na Escritura, Naboth foi condenado falsamente pelo testemunho de duas testemunhas. Logo, não basta o testemunho de duas ou três testemunhas.

2. Demais. – Os testemunhos, para serem críveis, devem ser concordes. Ora, às vezes, entre dois ou três testemunhos há alguma discordância. Logo, não são eficazes para provar a verdade em juízo.

3. Demais. – Uma disposição canônica estabelece: Um bispo não seja condenado senão depois de ouvidas setenta e duas testemunhas. Um Cardeal Prebitero não seja deposto senão depois de ouvidas quarenta. Um Cardeal Diacono da cidade de Roma não será condenado senão depois que tiverem deposto vinte e oito testemunhas. O subdiácomo, o acólito, o exorcista, o leitor, o ostiério, se não depuserem sete, não serão condenados. Ora, é mais perigoso o pecado do constituído em maior dignidade, que portanto, deve ser menos tolerado. Logo, também não bastam, para a condenação dos outros, o testemunho de duas ou três testemunhas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Sobre o depoimento de duas ou três testemunhas morrerá aquele que houver de ser castigado de morte. E mais abaixo: Tudo passará por constante sobre o depoimento de duas ou três testemunhas.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, não devemos buscar o mesmo gênero de certeza em, todas as matérias. Assim, em se tratando dos atos humanos, matéria dos juízos e dos testemunhos, não podemos ter a certeza demonstrativa, porque esses atos versam sobre matéria contingente e variável. Por isso, basta a certeza provável que encerra a verdade na maior parte dos casos, embora não a contenha algumas vezes. Ora, é provável que contenha a verdade, antes, o dito de muitos que o de um.

Por onde, sendo o réu que nega um só, e muitas as testemunhas que afirmam a mesma coisa que o autor, racionalmente instituiu o direito divino e humano que se confiasse no depoimento das testemunhas. Ora, toda multidão consta de três partes - o princípio, o meio e o fim. Donde o dizer o Filósofo que a totalidade e a integridade nós as fazemos consistir no número três. Ora, é ternário o número dos que depõem quando duas testemunhas estão de acordo com o autor. Por isso é que se exige o número de duas testemunhas, ou, para maior certeza, a de três, número perfeito em se tratando de testemunhas. Donde o dito da Escritura. O cordel triplicado dificultosamente se quebra. E Agostinho, aquilo de outro lugar da Escritura. O testemunho de duas pessoas é verdadeiro - diz: Com isto a Trindade nos é ensinada simbolicamente, na qual há a perpétua estabilidade da verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por maior que fosse o número determinado das testemunhas ouvidas, ainda poderia ser iníquo o testemunhos delas, conforme aquilo da Escritura: Não seguirás a multidão para fazeres o mal: Mas nem pelo fato de não ser possível em tais casos uma certeza infalível, devemos abandonar a certeza provável que podemos ter pelo depoimento de duas ou três testemunhas, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A discordância das testemunhas relativa a certas circunstâncias principais, como as de tempo, de lugar ou de pessoas de que principalmente se trata que fazem variar a natureza do fato, tira a eficácia ao testemunho. Porque, discordando nessa matéria, as testemunhas consideram-se como singulares nos seus testemunhos e como relatando fatos diversos. Por exemplo, se uma disser que tal fato se deu em tal tempo em lugar, e outra, em tal outro tempo ou lugar, consideram-se como não relatando o mesmo fato. Não fica porém prejudicado o testemunho, se uma testemunha disser que não se recorda e outra indicar um determinado tempo ou lugar. - se em tais casos as testemunhas do autor e as do réu discordarem completamente, se forem iguais em número e em dignidade, o juiz decidirá em favor do réu. Porque o juiz deve ser mais fácil em absolver que em condenar; salvo em causas em que se trata de favorecer, como o da liberdade e outras. - Se porém as testemunhas das mesmas partes dissentirem, deve o juiz espontaneamente esforçar-se por saber por que parte deve se pronunciar, baseado ou no número das testemunhas, ou na dignidade delas, ou na favorabilidade da causa ou na condição dos fatos ou dos ditos. - Porém, com muito maior razão, deve ser repelido o testemunho de uma só testemunha se, interrogada sobre o que viu e sabe, estiver em dissentimento consigo mesma. Não porém, se dissentir de si mesma quando interrogada sobre a opinião e a fama; porque, segundo as coisas diversas que viu e ouviu, pode ser levada a dar respostas diferentes. - Se porém houver discordância do testemunho relativamente a certas circunstâncias não pertinente à substância do fato, por exemplo, se o tempo estava nebuloso ou claro, ou se a casa era pintada ou não, ou alguma circunstância semelhante, tal discordância não prejudica o testemunho porque como não se costuma dar grande importância a tais coisas, elas podem facilmente delir-se da memória. - Ao contrário, uma certa discordância relativa a tais fatos torna mais crível o testemunho, como diz Crisóstomo porque se os testemunhos concordassem em tudo, mesmo nas circunstâncias mínimas, pareceria que as testemunhas combinaram em fazer o mesmo depoimento. O que porém deve ser deixado à prudência do juiz decidir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O lugar aduzido refere-se especialmente aos bispos, aos prebísteros, aos diáconos e aos clérigos da Igreja Romana, por causa da dignidade deles, E isto por três razões. - Primeiro, porque ela deve chamar para essas dignidades pessoas tais, que mais se acredite na santidade delas do que em muitas testemunhas. Segundo, porque aqueles que devem julgar os outros tem muitas vezes, por causa da justiça, muitos adversários. Por isso, não se deve acreditar a cada passo no que contra eles dizem as testemunhas, se não forem em grande número. - Terceiro, porque a condenação de um deles seria em detrimento, na opinião dos homens, da dignidade e da autoridade da mesma igreja. O que é mais perigoso do que tolerar nela algum pecador, salvo se o for demasiado público e manifesto, o que daria nascimento a grave escândalo.

Art. 3 - Se o testemunho de uma testemunha só deve ser recusado por causa de culpa.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não se deve recusar o testemunho de ninguém senão por causa de culpa.

1. – A certos, como por exemplo, os notados de infância, é infligida a pena de não serem admitidos a testemunhar. Ora, nenhuma pena é infligida senão por alguma culpa. Logo, parece que não se deve recusar o testemunho de ninguém senão por causa de culpa.

2. Demais. – Devemos presumir o bem, a respeito de todos, enquanto não aparecer o contrário. Ora, é próprio da bondade humana testemunhar a verdade. Portanto, como não pode se dar o contrário senão por alguma culpa, parece que só por causa desta é que o testemunho de alguém deve ser recusado.

3. Demais. – A não ser pelo pecado, ninguém se torna incapaz do necessário à salvação. Ora, testificar a verdade é de necessidade para a salvação, como já se disse. Logo, ninguém deve ser impedido de testificar, a não ser por culpa.

Mas, *em contrário*, Gregório diz e nenhum modo devem ser ouvidos os servos que acusarem o seu bispo.

SOLUÇÃO. – O testemunho como já dissemos, não tem certeza infalível, mas provável: Logo, tudo o que orientar *em contrário* essa probabilidade torna o testemunho ineficaz. Ora, torna-se provável que uma testemunha não testifica com firmeza a verdade, ora por culpa, como se dá com os infiéis e os infames e também com os réus de crime público, que não podem acusar; mas, outras vezes, sem culpa. E isto ou por falta de razão como o demonstram as crianças, os dementes e as mulheres; ou pelo afeto, como se dá com os inimigos e as pessoas chegadas e domésticas, ou também pela condição externa, como os pobres, os escravos, que podem ser mandados e dos quais é lícito crer que se deixem com facilidade induzir a testemunhar falsamente contra a verdade. - Por onde é claro que um testemunho pode ser repelido por causa de culpa e sem culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Impedir alguém de testemunhar é antes uma cautela afim de evitar o falso testemunho, do que uma pena. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deve-se presumir o bem de quem quer que seja, se não constar o contrário, enquanto isso não importar em perigo de outrem; porque então deve-se empregar cautela em não crer facilmente em qualquer um, conforme aquilo da Escritura. Não creiais a todo o espírito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Testificar é de necessidade para a salvação, suposta a idoneidade da testemunha e a ordem jurídica. Por onde, nada impede que certos sejam escusados de testemunhar, se por direito não forem considerados idôneos.

Art. 4 - Se o falso testemunho é sempre pecado mortal.

O quarto discute-se assim. – Parece que o falso testemunho nem sempre é pecado mortal.

1. – Pois, alguém pode aduzir um falso testemunho por ignorância do fato. Ora, essa ignorância escusa do pecado mortal. Logo, o falso testemunho nem sempre é pecado mortal.

2. Demais. – Não é pecado mortal a mentira oficiosa, que pode ser útil a alguém e a ninguém prejudica. Ora, às vezes é dessa espécie a mentira do falso testemunho. Por exemplo, se uma pessoa testemunha em falso para livrar a outrem da morte, ou de uma sentença injusta visada por testemunhas falsas, ou por perversidade do juiz. Logo, tal falso testemunho não é pecado mortal.

3. Demais. – O juramento é exigido da testemunha, para que tema pecar mortalmente, perjurando. Ora, isso não seria necessário, se o falso testemunho em si mesmo fosse pecado mortal. Logo, o falso testemunho nem sempre é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura. A testemunha falsa não ficará impunida.

SOLUÇÃO. – O falso testemunho implica tríplice deformidade. - A primeira vem do perjúrio, porque só se admitem as testemunhas juradas. Donde resulta que sempre o falso testemunho é pecado mortal. - A segunda resulta da violação da justiça. E, deste modo, o falso testemunho é no seu gênero pecado mortal, assim como o é qualquer injustiça. Por onde, o preceito do decálogo proíbe o falso testemunho, quando diz da forma seguinte. Não dirás falso testemunho contra o teu próximo. Pois, não age contra outrem quem o impede de fazer uma injúria, mas só quem o priva da justiça devida. - A terceira procede da falsidade mesma, enquanto que toda mentira é pecado. Donde resulta que nem sempre todo falso testemunho é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao trazer o seu testemunho ninguém deve afirmar como sabendo de ciência certa aquilo de que não está certo; mas, deve afirmar como duvidoso aquilo de que tem dúvidas e como certo o de que tem certeza. Mas, pode acontecer, pela fraqueza da memória humana, que a alguém, às vezes, se afigure estar certo do que é falso. E, então, se repensando com a devida atenção, julgar-se certo do que é falso, não peca mortalmente, afirmando-o. Porque não profere um falso testemunho propriamente dito e intencional, mas, acidental e contra a intenção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um juízo injusto não é juízo. Logo, o falso testemunho proferido num juízo injusto e for força do juízo, para impedir uma injustiça, não tem a natureza de pecado mortal, mas só pelo juramento violado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os homens aborrecem sobretudo como gravíssimos, os pecados contrários a Deus, entre os quais está o perjúrio. Não aborrecem, porém do mesmo modo os pecados contra o próximo. Por isso é que se exige o juramento, para maior certeza do testemunho.

Questão 71: Da injustiça cometida em juízo por parte dos advogados.

Em seguida devemos tratar da injustiça cometida em juízo por parte dos advogados.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

1º se o advogado está obrigado a patrocinar a causa dos pobres;

2º se certos devem ser afastados do ofício de advogado;

3º se o advogado peca defendendo uma causa injusta;

4º se peca recebendo dinheiro pelo seu patrocínio.

Art. 1 - Se o advogado está obrigado a patrocinar a causa dos pobres.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o advogado está obrigado a patrocinar a causa dos pobres.

1. – Pois, diz a Escritura: Se vires o jumento daquele que te tem ódio caído debaixo da carga, não passarás adiante, mas ajudá-lo-ás a levantá-lo. Ora, o perigo iminente do pobre, cuja causa é vítima de injustiça, não é menor que o do seu jumento caído debaixo da carga. Logo, o advogado está obrigado a patrocinar a causa dos pobres.

2. Demais. – Gregório diz: Quem tem inteligência não vá de nenhum modo a ficar calado; quem vive na abundância de bens não deixe de exercer a misericórdia; quem tem uma ciência pela qual se dirige aplique com o próximo o uso da mesma; a quem se oferece ocasião de falar com os ricos, interceda pelos pobres; pois, será considerado como talento o que recebemos, ainda em grau mínimo.

3. Demais. – O preceito de praticar as obras de misericórdia, sendo afirmativo, obriga em qualquer lugar e tempo, sobretudo em caso de necessidade. Ora, parece que o caso é de necessidade quando à causa do pobre se nega justiça. Logo, em tal caso parece obrigado o advogado a patrocinar a causa dos pobres.

Mas, *em contrário*, a necessidade do que precisa de comida não é menor que a de quem precisa de advogado. Ora, quem tem a faculdade de dar comida nem sempre a tem de a dar ao pobre. Logo, também o advogado não está sempre obrigado a patrocinar a causa dos pobres.

SOLUÇÃO. – Patrocinar a causa dos pobres, sendo uma obra de misericórdia, devemos aqui dizer o mesmo que dissemos sobre as outras obras de misericórdia. Pois, não há ninguém capaz de exercer tais obras para com todos o que delas necessitam. Por isso diz Agostinho: Já que não podes socorrer a todos, deves procurar fazê-lo, sobretudo para com aqueles que, conforme às oportunidades de lugar, de tempo ou de quaisquer outras circunstâncias, estão, como que por sorte, mais achegados a ti. Diz - conforme à oportunidade de lugar, porque ninguém está obrigado a correr mundo à procura de necessitados a quem socorra; bastando que exerça a obra de misericórdia aos que se lhe apresentarem. Donde o dito da Escritura se encontrares o boi do teu inimigo ou o seu jumento desgarrados, leva-lhos. Mas acrescenta: de tempo, porque não estamos obrigados a prover às necessidades futuras de outrem, bastando socorrermos à necessidade presente. Por isso, diz a Escritura: Quem vir o seu irmão ter necessidade e lhe fechar as suas entranhas, como está nele a caridade de Deus? E enfim acrescenta - ou de quaisquer outras circunstâncias, porque devemos socorrer sobretudo, a qualquer necessidade dos que nos são mais chegados, conforme aquilo do Apóstolo: Se algum não tem cuidado dos seus e principalmente dos da sua casa, esse negou a fé.

Mas, concorrendo todas essas circunstâncias restam ainda considerar o caso de quem padeça tão grande necessidade, que não vejamos prontamente como seja possível socorrê-lo de outro modo; e em tal caso estamos obrigados a praticar para com ele a obra de misericórdia. Se porém facilmente descobrirmos um meio de podermos socorrê-lo, quer por nós mesmos, quer por outra pessoa mais chegada ou mais capaz de o fazer, não estamos obrigados a socorrer ao necessitado de modo a pecarmos se não o fizermos; embora procedamos louvavelmente se o fizermos, sem tal obrigação.

Por onde, o advogado não está sempre obrigado a patrocinar a causa dos pobres, mas, só quando concorrerem as circunstâncias referidas. Do contrário seria preciso, preterirmos todas as outras ocupações e nos empregarmos em patrocinar as causas dos pobres. - E o mesmo devemos dizer do médico, quanto a curar-lhes as doenças.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando o jumento caiu debaixo da carga, não é possível em tal caso socorrê-lo de outro modo senão ajuntando-lhe; várias pessoas para tal fim, que por isso estão obrigadas a fazê-lo. Mas não o estariam se se lhe pudesse remediar de outro modo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Estamos obrigados a dispensar utilmente os talentos que nos foram confiados, observadas as oportunidades de lugar, de tempo e demais circunstâncias, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é qualquer necessidade que nos impõe o dever de prestar socorro, mas só a que foi referida.

Art. 2 - Se certos podem ser, por direito, justamente privados de exercer o ofício de advogado.

O segundo discute-se assim. – Parece inadmissível que certos, por direito, possam ser justamente privados de exercer o ofício de advogado.

1. – Pois, ninguém deve ser impedido de exercer as obras de misericórdia. Ora, patrocinar causas é uma dessas obras, como se disse. Logo, a ninguém deve ser impedido esse patrocínio.

2. Demais. – Parece que causas contrárias não produzem os mesmos efeitos. Ora, dar-se às coisas divinas e ao pecado são coisas contrárias. Logo, é inadmissível que sejam excluídos do ofício de advogado certos, por motivo de religião, como os monges e os clérigos; outros, por culpa, como os infames e os heréticos.

3. Demais. – Devemos amar ao próximo como a nós mesmos. Ora, por efeito do amor é que o advogado patrocina a causa de outrem. Logo, é inadmissível que aqueles aos quais se concedeu o poder de advogar em seu próprio favor, sejam proibidos de patrocinar as causas dos outros.

Mas, *em contrário*, por uma disposição canônica muitas pessoas são afastadas do ofício de postular.

SOLUÇÃO. – Alguém fica impedido da prática de um ato por duas razões: por incapacidade e por inconveniência. Mas, ao passo que a incapacidade absoluta exclui da prática do ato, a inconveniência não o faz de modo absoluto porque a força dessa inconveniência pode ser eliminada.

Assim, a incapacidade de certos, que não tem o senso interno, como os furiosos e os impúberes; e outros que não tem o externo, como os surdos e os mudos, impede-os de exercer o ofício de advogado. Pois, é necessário ao advogado não só a perícia interior, que o torne capaz de demonstrar eficazmente a justiça da causa patrocinada, como também a capacidade de falar e de ouvir, de modo a poder

defender-se e perceber o que lhe dizem. Por onde, os que sofrem dessas incapacidades são absolutamente proibidos de advogar, tanto para si como para os outros.

Por seu lado, a inconveniência no exercer esse ofício fica eliminada de dois modos. - Primeiro, quando a pessoa está sujeita a maiores obrigações. Por isso não convém aos monges e aos presbíteros serem advogados em qualquer causa, nem aos clérigos, no juízo secular; porque tais pessoas estão adstritas às coisas divinas. - De outro modo, por deficiência pessoal, quer do corpo, como se da com os cegos, que não podem convenientemente intervir num juízo: quer espiritual, pois, não é admissível que seja patrono da justiça de outrem quem em si mesmo a desprezou, Por onde, os infames, os infiéis e os condenados por crimes graves não se admite que sejam advogados. - Contudo, a necessidade pode suprir a essa inconveniência. E por isso, as referidas pessoas podem exercer o ofício de advogado em defesa própria ou na dos que lhes são chegados. Por onde, tanto os clérigos podem ser advogados em defesa das suas igrejas, como os monges, em defesa da causa do seu mosteiro, se o abade o mandar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certos ficam impedidos de exercer as obras de misericórdia, ora por incapacidade e ora, por inconveniência. Pois, nem todas as obras de misericórdia convêm a todos. Assim, não convém aos estultos dar conselhos nem aos ignorantes, ensinar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a virtude se corrompe pelo excesso e pelo defeito, assim uma coisa pode não convir a alguém por superabundância e por deficiência. E por isso, certos são impedidos de patrocinar causas, por terem maiores obrigações, como é o caso dos religiosos e dos clérigos. Outros ainda, como os infames e os infiéis, por não terem a capacidade para exercer tal ofício.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A necessidade de patrocinar causa alheia não é do mesmo modo urgente como a de patrocinar a nossa própria, porque os outros podem se defender de outro modo. Logo, não colhe a comparação.

Art. 3 - Se peca o advogado que defende uma causa injusta.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não peca o advogado que defende uma causa injusta.

1. – Pois, assim como o médico que cura a doença de um enfermo em estado desesperador mostra a sua perícia, assim também mostra a sua o advogado que pode defender uma causa injusta. Ora, é digno de louvor o médico que cura o referido doente. Logo, também não peca, antes, é digno de louvor o advogado que defende uma causa injusta.

2. Demais. – Podemos deixar a prática de qualquer pecado. Ora, é punido o advogado que trair a sua causa, conforme uma disposição canônica. Logo, o advogado, defendendo uma causa injusta, não peca, desde que lhe aceitou a defesa.

3. Demais. – Parece maior pecado empregar, para defender uma coisa justa, a injustiça, por exemplo, apresentando testemunhas falsas ou alegando leis falsas, do que defender uma causa injusta. Porque neste caso o pecado é formal e naquele, material. Ora, parece lícito ao advogado usar das referidas astúcias, como ao soldado lutar, empregando insídias. Logo, parece que não peca o advogado se defender uma causa injusta.

Mas, *em contrário*, o que é dito ao rei Josafá, na Escritura: Tu dás socorro a um ímpio e por isso te fizeste digno da ira do Senhor. Ora, o advogado, defendendo uma causa injusta, dá socorro ao ímpio. Logo, pecando, merece a ira do Senhor.

SOLUÇÃO. – A quem quer que seja é ilícito cooperar na prática do mal, aconselhando, ajudando ou de qualquer modo consentindo; pois quem aconselha e o adjuva de certo modo pratica. E o Apóstolo diz, não dignos de morte não somente os que cometem o pecado mas também os que consentem aos que o fazem. Por onde, como já dizem, todos esses são obrigados à reparação. Ora, é manifesto que o advogado tanto dá auxílio como conselho aqueles cuja causa patrocina. Portanto, defendendo uma causa de cuja injustiça está ciente, peca, sem dúvida, gravemente e esta obrigado a reparar o dano sofrido, contra a justiça e em virtude do seu auxílio, pela parte contrária. Se defende porém, uma causa injusta, por ignorância, reputando-a justa, é escusado ao modo por que a ignorância pode escusar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O médico, acedendo em curar a doença de um enfermo em estado desesperador, a ninguém faz injúria; ao passo que o advogado, aceitando a defesa de uma causa injusta, lesa injustamente aquele contra quem presta o seu patrocínio. Logo, a comparação não colhe. Pois, embora seja considerado digno de louvor pela perícia na sua arte, contudo peca pela injustiça da vontade, que o leva a abusar dessa arte para o mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O advogado que a princípio julgava ser a causa justa, se depois, no decurso do processo, viu que é injusta, não deve levá-la avante, auxiliando a parte contrária ou lhe revelando os segredos da sua causa. Mas, pode e deve abandonar a causa ou induzir o autor a abandoná-la ou a entrar em composição, sem prejuízo do adversário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já dissemos ao soldado ou ao chefe do exército é lícito, numa guerra justa, usar de insidias, ocultando prudentemente o que deve fazer. Mas, não usando de falsidade fraudulenta; pois, mesmo para com o inimigo da pátria devemos praticar a lealdade, como diz Túlio: Portanto, ao advogado, na defesa de uma causa justa, é lícito ocultar prudentemente os obstáculos que poderiam opor-lhe embargos ao processo; mas, não lhe é lícito usar de qualquer falsidade.

Art. 4 - Se é lícito ao advogado receber dinheiro pelo seu patrocínio.

O quarto discute-se assim. – Parece que não é lícito ao advogado receber dinheiro pelo seu patrocínio.

1. – Pois, não devemos praticar as obras de misericórdia com intuito de remuneração humana, segundo aquilo da Escritura. Quando deres algum jantar ou alguma ceia, não chames teus amigos, nem teus vizinhos que forem ricos, para que não aconteça que também eles te convidem a sua vez e te paguem com isso. Ora, patrocinar a causa de alguém constitui uma obra de misericórdia, como se disse. Logo, não é lícito ao advogado receber uma retribuição pecuniária pelo patrocínio prestado.

2. Demais. – Não devemos trocar o espiritual pelo temporal. Ora, parece que patrocinar uma causa, implicando o uso da ciência do direito, é uma obra espiritual. Logo, não é lícito ao advogado receber dinheiro pelo patrocínio prestado.

3. Demais. – Para o juízo cooperam tanto a pessoa do advogado como a do juiz e da testemunha. Ora, segundo Agostinho, um juiz não deve vender o seu justo juízo nem a testemunha, o seu testemunho verdadeiro. Logo, também o advogado não poderá vender o justo patrocínio.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho no mesmo lugar, que o advogado vende licitamente o seu patrocínio e o jurisperito, o conselho verdadeiro.

SOLUÇÃO. – Pelo serviço que não estamos obrigados a prestar a outrem podemos justamente receber uma recompensa. Ora, é manifesto que o advogado nem sempre está obrigado a prestar o seu patrocínio ou a dar o seu conselho, nas causas alheias. Logo, vendendo aquele ou este, não age contra a

justiça. E o mesmo se dá com o médico que envida os seus esforços para curar, e com todas as pessoas em situações semelhantes. Contanto, porém, que receba paga moderada considerada as condições das pessoas, dos serviços, do trabalho e do costume pátrio. Se, pois, por improbidade, extorquirem um pagamento imoderado pecam contra a justiça. Por isso diz Agostinho, o que foi extorquido por imoderada improbidade costuma ser reclamado, ao passo que não é usual exigir o que foi dado de acordo com o costume recebido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem sempre estamos obrigados a fazer de graça o que podemos fazer por misericórdia; do contrário não poderíamos vender nada porque qualquer coisa poderíamo dá-la por misericórdia. Mas, se assim a dermos, devemos esperar a remuneração divina e não a humana. Do mesmo modo, o advogado, patrocinando misericordiosamente a causa dos pobres, não deve esperar remuneração humana, mas, divina. Nem por isso está sempre obrigado a prestar gratuitamente o seu patrocínio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a ciência do direito seja um bem espiritual, contudo o seu emprego importa um ato corpóreo. Portanto, como recompensa desse ato, é lícito receber dinheiro; do contrário nenhum artífice poderia auferir lucro da sua arte.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juiz e a testemunha são comuns a ambas as partes. Pois, aquele está obrigado a dar sentença justa e esta, o testemunho verdadeiro. Ora, a justiça e a verdade não favorecem uma parte em detrimento da outra. Por isso o poder público estatui aos juízes e estipêndio devido aos seus trabalhos; e as testemunhas recebem de ambas as partes ou da que as convocou, um pagamento, não como preço do testemunho, mas como estipêndio pelo trabalho; pois, como diz o Apóstolo, ninguém vai à guerra à sua custa. Ora, o advogado só defende uma das partes. Logo, pode licitamente receber o preço do seu serviço da parte a que o prestou.

Questão 72: Da contumélia.

Em seguida devemos tratar das injúrias verbais proferidas fora do juízo. E primeiro, da contumélia. Segundo, da detração. Terceiro, do sussurro. Quarto, da derrisão. Quinto, da maldição.

1º que é contumélia;

2º se toda contumélia é pecado mortal;

3º se é preciso reprimir os contumeliosos;

4º da origem da contumélia.

Art. 1 - Se a contumélia consiste em palavras.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a contumélia não consiste em palavras.

1. – Pois, a contumélia, sendo uma espécie de injustiça, implica num dano feito ao próximo. Ora, parece que palavras não causam nenhum dano aos bens nem à pessoa do próximo. Logo, a contumélia não consiste em palavras.

2. Demais. – Parece que a contumélia importa numa certa desonra. Ora, uma pessoa pode ser desonrada ou vituperada mais por atos do que por palavras. Logo, parece que a contumélia consiste mais em atos que em palavras.

3. Demais. – A desonra causada por palavras chama-se convício ou impropério. Ora, parece que a contumélia difere do convício ou impropério. Logo, a contumélia não consiste em palavras.

Mas, *em contrário*. – Pelos ouvidos não percebemos senão a palavra. Ora, a contumélia os ouvidos a percebem, segundo aquilo da Escritura. Ouvi as afrontas ao redor. Logo, a contumélia consiste em palavras.

SOLUÇÃO. – A contumélia importa na desonra de outrem. O que pode dar-se de dois modos. - Como a honra é resultante de uma certa excelência, uma pessoa desonra a outra, de um modo, privando-a da excelência em virtude da qual era honrada. O que se dá pelos pecados de obras, de que já se tratou. - De outro modo, quando alguém traz ao conhecimento de outra pessoa e de terceiros o que é contra a honra dessa pessoa. O que constitui propriamente a contumélia, e se manifesta por certos sinais. Mas, como diz Agostinho: todos os sinais, comparados às palavras, são pouquíssimos; pois, entre os homens, as palavras obtiveram a preeminência no significar quaisquer concepções do nosso espírito. Por onde, a contumélia, propriamente falando, consiste em palavras. Por isso diz Isidoro, que contumelioso é chamado quem esta sempre pronto a dizer palavras injuriosas e como que cheio delas. Contudo, como determinados atos tem a mesma força das palavras para exprimir determinadas significações, daí resulta que a contumélia, em sentido amplo, também se diz dos atos. Donde, aquilo do Apóstolo os contumeliosos, os soberbos - o comentário da Glosa: São contumeliosos os que por palavras ou obras assacam contra os outros contumélias e injúrias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras, na sua essência, isto é, enquanto determinados sons que se ouvem, não causam nenhum dano a ninguém, salvo ferindo-nos os ouvidos, como quando falamos demasiado alto. Mas, como sinais que nos trazem algo ao conhecimento, podem causar muitos danos. Entre esses está o que nos danifica lesando-nos em nossa honra ou na reverência que merecemos por parte dos nossos semelhantes. Por onde, maior será a contumélia se alguém

revelar os nossos defeitos em presença de muitos. Mas, ainda que só a nós nô-los lance em rosto, pode haver contumélia, por faltar injustamente com o respeito que nos é devido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma pessoa desonra por atos a outra na medida em que esses atos fazem ou significam o que é contra a honra dessa outra. Ora, se fazem tal, não constituem contumélia, mas são outras tantas espécies de injustiça, de que já tratamos. Se apenas significam, então constituem contumélia, por terem a força das palavras, no significar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como a contumélia, o convício e o impropério consistem em palavras; porque tanto aquela como estes manifestam um defeito de outrem, em detrimento da sua honra. Ora, esse defeito pode ser tríplice. - Ou é um defeito de culpa, expresso pelas palavras contumeliosas. Ou um defeito ao mesmo tempo de culpa e de pena, expresso pelo convício, do qual se costuma dizer que é o vício não só da alma mas também do corpo. Assim, quem disser injuriosamente a outrem que é cego, dirige-lhe um convício mas não uma contumélia; mas se lhe chamar ladrão, assaca-lhe não somente um convício, mas também uma contumélia. - Outras vezes porém uma pessoa lança em rosto a outra o defeito da sua pequenês ou da sua indigência, que também fere a honra devida a uma certa excelência. E isto é o que significa o vocábulo impropério, que consiste propriamente em fazermos despertar, injuriosamente, na memória de outrem, o auxílio que lhe prestamos quando sofria necessidade. Donde o dito da Escritura: Ele dará pouco e lançá-lo-á muitas vezes em rosto. Contudo, uma dessas expressões se toma às vezes pela outra.

Art. 2 - Se a contumélia ou o convício é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a contumélia ou o convício não é pecado mortal.

1. – Pois, nenhum pecado mortal é ato de uma virtude. Ora, dizer convícios é ato da virtude de eutrapélia, que nos ensina a bem proferi-los, como diz o Filósofo. Logo, o convício ou contumélia não é pecado mortal.

2. Demais. – O pecado mortal não existe nos varões perfeitos. Que, contudo proferem às vezes convícios ou contumélias como claramente o mostra o Apóstolo, que disse. Ó insensatos Galátas! E o Senhor, no Evangelho: Ó estultos e tardos de coração para crer! Logo, o convício ou contumélia não é pecado mortal.

3. Demais. – Embora o pecado genericamente venial possa tornar-se mortal, o genericamente mortal não pode contudo, tornar-se venial, como se demonstrou. Se, pois, dizer convícios ou contumélias constituísse pecado genericamente mortal resultaria que sempre havia de sê-lo. O que é falso, como o demonstra o caso de quem profere uma palavra levemente contumeliosa, levado pela exaltação ou pela ira.

Mas, *em contrário*. – Só o pecado mortal merece a pena eterna do inferno. Ora, o convício ou a contumélia merece a pena do inferno, conforme à Escritura. O que disser a seus irmãos Raca, será réu do fogo do inferno. Logo, o convício ou contumélia é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, as palavras enquanto simples sons, não causam dano a ninguém, mas, enquanto te alguma significação, a qual procede de um afeto interior. Por onde, nos pecados por palavras devemos considerar sobretudo com que afeto são proferidas. Ora, o convício ou a contumélia importam, por natureza, numa certa desonra. Por onde, haverá convício ou contumélia, em sentido próprio, quando proferirmos certas palavras com a intenção de privar a outrem da sua honra. O que,

não menos que o furto ou a rapina, é pecado mortal; pois, não amamos a nossa honra menos que uma coisa possuída. Mas, quem disser a outrem uma palavra de convício ou de contumélia, não com a intenção de desonrá-lo mas talvez a de corrigi-lo, ou outra intenção semelhante, não profere um convício ou contumélia, formal e essencialmente falando, mas só acidental ou materialmente, isto é, por ter dito o que poderia ser convício ou contumélia. O que pode ser às vezes pecado venial; outras vezes porém pode não constituir nenhum pecado. No que, todavia, devemos ter a necessária discreção para usarmos moderadamente de tais palavras; pois, o convicio proferido sem cautela poderia ser de tal modo grave que privasse da honra aquele contra quem foi proferido. E então poderíamos pecar mortalmente, mesmo sem a intenção de desonrar a outrem. Assim como também não carece de culpa quem incautamente e por brincadeira ferir a outrem com gravidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É próprio da eutrapélia dizer algum leve convício, não para desonrar ou contristar aquele contra quem o dirigimos, mas antes por motivo de prazer e divertimento. O que pode não constituir pecado, se observarmos as circunstâncias devidas. Mas; agirá mal, como no lugar aduzido também se diz, quem não temer contristar aquele contra quem proferir tal jocoso convício, excitando o riso dos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como é lícito, por motivo de disciplina, açoitar a outrem ou danificá-lo nos seus bens, assim também, pela mesma causa, podemos dizer alguma palavra conviciosa aquele a quem devemos corrigir. E foi desse modo que o Senhor chamou aos discípulos estultos, e o Apóstolo, aos Gálatas, insensatos. Contudo, como diz Agostinho: só raramente e em caso de grande necessidade, devemos proferir objurgações; ao que não devemos recorrer senão para o serviço de Deus e não em nosso benefício.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado de convicio ou de contumélia depende da intenção do agente. Pode por isso acontecer que seja pecado venial, sendo o convício leve, não desonrando gravemente aquele contra quem é proferido, e se o for por leviandade de espírito ou por uma ira leve, sem o firme propósito de lesar a honra. Por exemplo, se tivermos a intenção de contristar a outrem levemente, por meio de tais palavras.

Art. 3 - Se devemos suportar as contumélias proferidas contra nós.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não devemos suportar as contumélias proferidas contra nós.

1. – Pois, suportando as contumélias proferidas contra nós, damos incremento à audácia de quem as profere. Ora, não devemos fazer tal. Logo, não devemos suportar as contumêlias proferidas contra nós, mas, antes revidá-las.

2. Demais. – Devemos mais amar a nós mesmos que aos outros. Ora, não devemos tolerar que ninguém injurie a outrem; donde o dizer a Escritura: Aquele que impõe silêncio a um insensato apazigua as contendas. Logo, também não devemos tolerar as contumélias contra nós assacadas.

3. Demais. – A ninguém é lícito vingar-se a si mesmo, conforme aquilo da Escritura: A mim me pertence a vingança e eu retribuirei. Ora, quem não resiste às contumélias se vinga, segundo Crisóstomo. e queres vingar-te, silencia, e darás um terrível castigo a quem te ofendeu. Logo, não devemos, silenciando, suportar palavras contumeliosas, mas, antes, respondê-las.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Os que me procuravam males falavam coisas vãs. E a seguir: Mas eu como um surdo não ouvia e como um mudo que não abre a sua boca.

SOLUÇÃO. – A paciência é necessária para suportar tanto o que é feito como o que é dito contra nós. Mas, os preceitos que nos mandam suportar com paciência o que é feito contra nós visam a preparação da nossa alma, como explica Agostinho, expondo aquele preceito do Senhor, se alguém te ferir numa face oferece-lhe também a outra. De modo que estejamos preparados a fazê-lo, sendo necessário. Não estamos obrigados porém a fazê-lo atualmente, pois nem o próprio Senhor o praticou, senão que, tendo recebido um tapa, disse: Porque me feres? Como se lê no Evangelho. E o mesmo também devemos entender a respeito das palavras contumeliosas proferidas contra nós. Devemos, contudo trazer a alma preparada para suportá-las se for necessário. Mas às vezes é necessário repelir a contumélia proferida contra nós sobretudo por duas razões. Primeiro, para o bem do que nô-la atirou, isto é, para lhe reprimir a audácia e para que não mais a repita, conforme aquilo da Escritura. Responde ao louco segundo a sua loucura para que ele não fique entendendo que é sábio. Segundo, para o bem de muitos, cujo aperfeiçoamento fica impedido por tais contumélias. Por isso, diz Gregório: Aqueles, cuja vida está posta como exemplo a ser imitado, devem, podendo, refreiar as palavras dos que os detraem; afim de não deixarem de lhes ouvir a pregação os que poderiam fazê-lo e, permanecendo nos seus maus costumes, não desprezarem o bem viver.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos reprimir moderadamente a audácia de quem nos lança em rosto contumélias, por um dever de caridade e não por cobiçar da honra de que fomos privados. Por isso, diz a Escritura. Não respondas ao louco segundo a sua loucura, por não vires a ser seu semelhante.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando reprimimos as contumélias sofridas por outrem, não é por temer, levados da cobiçar vermo-nos privados da nossa honra, como é o caso quando repelimos as contumélias que sofremos. Mas, no primeiro caso assim procedemos levados antes pelo afeto da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Seria vindicta calarmo-nos com a intenção de assim procedendo, provocar a iracúndia do que nos injuria. Mas, quem calar, com o ânimo de deixar passar a cólera, é digno de louvor. Por onde, diz a Escritura, não disputes com o homem muito falador e não meterás mais lenha no seu fogo.

Art. 4 - Se a contumélia nasce da ira.

O quarto discute-se assim. – Parece que a contumélia não nasce da ira.

1. – Pois, diz a Escritura. Onde houver soberba, aí haverá também contumélia. Ora, a ira é um vício da soberba. Logo, a contumélia não nasce da ira.

2. Demais. – Diz a Escritura. Todos os estultos se envolvem em contumélias. Ora, a estultícia é um vício oposto à sabedoria, como se disse; ao passo que a ira se opõe à mansidão. Logo, a contumélia não nasce da ira.

3. Demais. – Nenhum pecado fica diminuído pela sua causa. Ora, o pecado da contumélia fica diminuído quando é proferido com ira; pois, peca mais gravemente quem profere uma contumélia com ódio do que com ira. Logo, a contumélia não nasce da ira.

Mas, *em contrário*, Gregório diz que as contumélias nascem da ira.

SOLUÇÃO. – Podendo um pecado ter várias origens, considera-se como originado donde mais frequentemente costuma proceder, por proximidade com o seu fim. Ora, a contumélia tem grande

proximidade com o fim da ira, que é a vindicta; pois, nenhuma vingança se apresenta mais prontamente ao irado, do que a de proferir contumélias. Por onde, a contumélia nasce sobretudo da ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A contumélia não se ordena ao fim da soberba, que é a exaltação. Por isso não nasce a contumélia diretamente da soberba. Mas, esta predispõe para aquela, porquanto os que se julgam superiores mais facilmente desprezam os outros e lhes irrogam injúrias; pois, tornam-se mais facilmente irados, por considerarem indigno tudo o que lhes fazem contra a vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo o Filósofo, a ira não obedece perfeitamente à razão; e assim, o irado, padece falta de razão; por onde, a ira se assemelha à estultice. E por isso da estultice nasce a contumélia, pela afinidade que tem com a ira.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo o Filósofo, o irado visa a ofensa manifesta, o que não visa quem odeia. Por isso a contumélia, que implica uma injúria manifesta, pertence mais à ira do que ao ódio.

Questão 73: Da detração.

Em seguida devemos tratar da detração.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a detração consiste em denegrir a reputação alheia com palavras ocultas.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a detração não consiste em denegrir a reputação alheia com palavras ocultas, como certos a definem.

1. – Pois o oculto e o manifesto são circunstâncias que não constituem espécies de pecados, porquanto é acidental que o pecado seja conhecido de muitos ou de poucos. Ora, o que não especifica o pecado não lhe pertence à essência nem deve entrar na sua definição. Logo, não é da essência da detração o ser praticada por meio de palavras ocultas.

2. Demais. – É da essência da boa reputação ser do conhecimento público. Logo, se a detração denigre a reputação alheia, não o poderá ser por meio de palavras ocultas, mas só por ditos manifestos.

3. Demais. – Detrai quem subtrai ou diminui alguma coisa da realidade. Ora, às vezes fica denegrida a reputação alheia mesmo que nada se subtraia da verdade; por exemplo, quando revelamos crimes verdadeiros de outrem. Logo, nem todo denegrimento da reputação é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele que detrai ocultamente de outrem não é menos do que uma serpente que morde à calada. Logo, morder ocultamente a fama de outrem é detrair.

SOLUÇÃO. – Assim como, pelos nossos atos, podemos prejudicar a outrem de dois modos manifestamente, como pela rapina ou qualquer violência contra ele praticada; ou ocultamente, como pelo furto e por ferimentos dolosos - assim também podemos de dois modos lesá-lo com as nossas palavras. Manifestamente, pela contumélia, conforme já foi demonstrado de outro modo, ocultamente, pela detração. Pois, proferindo palavras manifestas contra outrem, damos mostras de o desprezar, e por isso mesmo, de o desonrar; e portanto, a contumélia causa detrimento à honra daquele contra quem é proferida. Mas, quem profere palavras contra outrem, ocultamente, dá provas, antes, de temê-lo do que de desprezá-lo; por isso, não lhe causa diretamente detrimento à honra, mas, à reputação. Pois, proferindo às ocultas tais palavras, leva, na medida em que lhe é possível, quem as ouve a formar má opinião daquele contra quem fala. Porquanto, dá mostras de, detraindo, dirigir a sua intenção e os seus esforços com o fim de os outros crerem nas suas palavras. - Por onde é claro que a detraçâo difere da contumélia de dois modos. Primeiro, pelo modo por que se proferem as palavras; pois, ao passo que o contumelioso fala contra outrem abertamente, o detrator o faz às ocultas. Segundo, pelo fim intencionado ou pelo dano causado; pois, o contumelioso prejudica a honra, e o detrator, a boa reputação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas comutações involuntárias, a que se referem todos os danos causados ao próximo por palavras ou por atos, as circunstâncias de ser o pecado oculto ou manifesto diversificam-lhe a essência. Porque uma é a essência do involuntário por violência e outra, a do que o é por ignorância, como já se estabeleceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras de detraçâo se proferem às ocultas, não absolutamente, mas relativamente aquele de quem se dizem; pois, é na ausência e com a ignorância dele. Ao contrário, o

contumelioso fala contra outrem face à face. Por onde, haverá detração se falarmos mal de outrem na sua ausência e em presença de muitos; mas, se só ele estiver presente, haverá contumélia. Embora quem falar mal de um ausente, a outrem, ataque-lhe a reputação, não total, mas parcialmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que uma pessoa detrai de outra, não por faltar à verdade, mas, por lhe atacar a reputação. O que se faz ora direta e, ora, indiretamente. Diretamente, de quatro modos: primeiro, atribuindo-lhe uma falsidade; segundo, aumentando-lhe, com as palavras, o pecado; terceiro, revelando o oculto; quarto, dizendo que fez o bem com má intenção. Indiretamente: negando-lhe o bem ou calando-o com malícia.

Art. 2 - Se a detração é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a detração não é um pecado mortal.

1. – Pois, nenhum ato de virtude é pecado mortal. Ora, revelar um pecado oculto, o em que, como já se disse, consiste a detração, é um ato de virtude ou de caridade, se revelarmos o pecado de nosso irmão, tendo em vista a sua correção; ou também ato de justiça, por o acusarmos. Logo, a detração não é pecado mortal.

2. Demais. – Aquilo da Escritura. - Não te mistures com os detratores - diz a Glosa: Especialmente este vício é o que põe em perigo todo o gênero humano, Ora, não há pecado mortal que seja praticado por todo o gênero humano, pois muitos deles se abstêm; os pecados veniais, ao contrário, são os que contaminam todo o gênero humano. Logo, a detração é pecado venial.

3. Demais. – Agostinho; considera um dos pequenos pecados maldizer com a maior facilidade ou temeridade, o que constitui a detração. Logo, a detração é pecado venial.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. Murmuradores aborrecidos de Deus; o que acrescenta, diz a Glosa, para a detração não ser considerada leve pelo fato de consistir em palavras.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos os pecados por palavras devem ser julgados, sobretudo conforme à intenção de quem as pronunciou. Ora, a detração visa, por natureza, denegrir a reputação de outrem. Por onde, detrai, propriamente falando, quem fala de terceiro, na sua ausência, para lhe denegrir a reputação. Ora, privar a outrem da sua boa reputação é muito grave;· pois, dentre os bens temporais ela é o mais precioso, porque a sua falta nos impede de praticar muitos bens. Por isso, diz a Escritura: Tem cuidado de adquirires bom nome, porque este será para ti um bem mais estável do que mil tesouros grandes e preciosos. Logo, a detração é, por natureza, pecado mortal.

Pode dar-se, porém, que digamos às vezes certas palavras em detrimento da reputação alheia, não com essa intenção, mas, com outra. O que é detrair, não essencial e formalmente, mas só materialmente falando e como por acidente. E se for o caso que profiramos tais palavras, em detrimento da boa reputação alheia, tendo em vista algum bem ou alguma necessidade, observadas as circunstâncias devidas, não há pecado, nem a tais palavras se pode chamar detração. Se as proferirmos, porém, por leviandade de alma, ou sem nenhuma necessidade, não há pecado mortal. Salvo, se as palavras ditas forem de tal modo graves que lesem notavelmente a reputação alheia, sobretudo no que diz respeito à honestidade de vida; pois então, tais palavras, pelo próprio gênero delas, tem natureza de pecado mortal.

E estamos obrigados a reparar o dano causado à reputação alheia como o estamos a restituir a coisa alheia subtraída, ao modo referido quando tratamos da restituição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, não é detrair revelar o pecado oculto do próximo, denunciando-o, tendo em vista a sua emenda; ou acusando-o, para o bem da justiça pública.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Glosa citada não diz que a detração é praticada por todo o gênero humano, mas acrescenta - quase. Quer porque o número dos insensatos é infinito e poucos trilham o caminho da salvação; quer também por serem poucos ou nenhuns os que não digam às vezes, por leviandade de alma, certas palavras que ferem algum tanto, ainda que de leve, a reputação alheia. Por isso diz a Escritura. Se algum não tropeça em qualquer palavra, este é varão perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agostinho se refere ao caso de dizermos de outrem algum leve mal, não com a intenção de o prejudicar mas, por leviandade de alma ou lapso da língua.

Art. 3 - Se a detração é mais grave que todos os pecados cometidos contra o próximo.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a detração é mais grave que todos os pecados cometidos contra o próximo.

1. – Pois, aquilo da Escritura. - Em vez de amar-me diziam mal de mim. - diz a Glosa: Causam maior dano os que dizendo mal de Cristo nos seus membros, matam as almas dos que hão de crer, do que aqueles que lhe; mataram a carne que em breve deveria ressurgir. Donde se conclui, que a detração é mais grave pecado que o homicídio, tanto quanto mais grave é matar a alma que matar o corpo. Ora, o homicídio é o mais grave dos pecados cometidos contra o próximo. Logo, a detração é, absolutamente falando, de todos os pecados o mais grave.

2. Demais. – Parece que a detração é mais grave pecado que a contumélia; pois, esta podemos repeli-la, e não aquela, que se esconde. Ora, parece ser a contumélia maior pecado que o adultério, pois, ao passo que este une dois numa só carne, a contumélia divide os unidos, em muitas partes. Logo, a detração é maior pecado que o adultério, o qual é de grande gravidade entre os pecados cometidos contra o próximo.

3. Demais. – A contumélia nasce da ira; e a detração, da inveja, como está claro em Gregório. Ora, a inveja é maior pecado que a ira. Logo, também a detração, é maior pecado que a contumélia. Donde se conclui o mesmo que antes.

4. Demais. – Um pecado é tanto mais grave quanto maior é o mal que produz. Ora, a detração produz a cegueira da mente, sumo mal. Pois, diz Gregório. Que outra coisa fazem os detratores senão soprarem o pó e encherem os olhos de terra, de modo que quanto mais espalham a detração, mais perdem de vista a verdade? Logo, a detração é o gravíssimo dos pecados cometidos contra o próximo.

Mas, *em contrário*. – É mais grave pecar pois atos do que por palavras. Ora, a detração é pecado de palavras, ao passo que o adultério, o homicídio e o furto são no de atos. Logo, a detração não é mais grave que os outros pecados cometidos contra o próximo.

SOLUÇÃO. – Os pecados cometidos contra o próximo devem ser considerados em si mesmos, conforme o dano que lhe causam, pois, por isso é que são culposos. E, um dano é tanto maior quanto maior é o dom de que priva. Ora, o bem do homem é tríplice, a saber, o da alma, o do corpo e o das coisas externas. Ora, do bem da alma, que é o máximo, os outros não nos podem privar senão ocasionalmente, por exemplo, pela má persuasão, que não impõe necessidade. Os outros dois bens, porém, o do corpo e

o das coisas externas, podemos ser violentamente deles privados. Mas, tendo o bem do corpo preeminência sobre o das coisas externas, mais graves são os pecados que causam dano ao corpo, que os que o causam às coisas externas. Por onde, entre os demais pecados cometidos contra o próximo, o homicídio é o mais grave por privá-lo da vida que atualmente tem. Em seguida vem o adultério, contrário à ordem devida da geração humana, que nos introduz na vida. E por fim veem os bens externos. E, neles a boa reputação tem preeminência sobre as riquezas, por aproximar mais dos bens espirituais; donde o dito da Escritura. Mais vale o bom nome que muitas riquezas. Por onde, a detração é genericamente maior pecado que o furto; menor porém que o homicídio ou o adultério. - Pode, contudo, haver outra ordem por força das circunstâncias agravantes ou atenuantes.

Mas, por acidente, a gravidade do pecado é considerada em relação ao pecador, que peca mais gravemente se o fizer por deliberação do que se pecar por fraqueza ou incautela. E, a esta luz, os pecados por palavras tem uma certa levidade, por provirem facilmente de um lapso da língua, sem grande premeditação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os que detraem de Cristo, opondo obstáculos, à fé dos seus membros, ultrajam-lhe a divindade, fundamento da fé. Por isso não proferem uma simples detração, mas, uma blasfêmia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É mais grave pecado a contumélia que a detração, por importar em maior desprezo do próximo; assim como a rapina é mais grave pecado que o furto, como já dissemos. Mas, a contumélia não é mais grave pecado que o adultério. Pois, a gravidade deste não é considerada relativamente à conjunção dos corpos, mas à desordem que introduz na geração humana. Quanto ao contumelioso, ele não é causa suficiente da inimizade que nascem nos outros, mas só ocasionalmente divide os unidos, enquanto que, publicando os males de outrem, separa os demais, quanto lhe é possível, da amizade dele, embora esses não sejam forçados a fazê-lo pelas palavras contumeliosas. Assim, também o detrator é ocasionalmente homicida, por dar a outrem, com as suas palavras, ocasião de odiar ou desprezar o próximo. Por isso, na epístola de Clemente se diz, que os detratores são homicidas, a saber, ocasionalmente, pois, no dizer da Escritura, todo o que tem ódio a seu irmão é um homicida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ira procura: vingar-se abertamente, diz o Filósofo. Por onde, a detração, que é oculta, não é filha da ira, como a contumélia; mas antes, da inveja que busca de algum modo diminuir a glória do próximo. Nem daí resulta que a detração seja mais grave pecado que a contumélia, porque de um vício menor pode nascer um pecado maior, assim como da ira nasce o homicídio e a blasfêmia. Ora, a origem dos pecados se considera relativamente à inclinação para o fim, o que implica movimento de conversão para um objeto. Ao passo que a gravidade do pecado depende antes da aversão desse objeto.

RESPOSTA À QUARTA. – Como o homem se alegra na sentença da sua boca, daí vem que quem detrai põe-se logo a amar e a crer o que diz e, por consequência, a odiar mais e mais o próximo, afastando-se assim cada vez mais da verdade. Contudo, este efeito pode também resultar dos outros pecados que implicam ódio ao próximo.

Art. 4 - Se quem ouve com complacência o detrator peca gravemente.

O quarto discute-se assim. – Parece que quem ouve com complacência o detrator não peca gravemente.

1. – Pois, não temos maior obrigação para com outrem do que para conosco mesmos. Ora, é digno de louvor quem tolera pacientemente os seus detratores, conforme àquilo de Gregório. Assim como não devemos, por provocação nossa, excitar a língua dos detratores, afim de que não pereçam; assim, quando excitada pela malícia deles, devemos suportá-la com equanimidade para que aumentem os nossos méritos. Logo, não peca quem não se opõe às detrações dos outros.

2. Demais. – A Escritura diz: Não contradigas de modo algum a palavra da verdade. Ora, às vezes, detraímos, falando a verdade, como se disse. Logo, parece que nem sempre estamos obrigados a nos opor à detração.

3. Demais. – Ninguém deve impedir o que redunda em utilidade de outrem. Ora, a detração redunda frequentem ente em utilidade do detraído. Pois, diz o Papa Pio: Às vezes a detração levamse contra os bons, exaltados pela presunção de família ou pelo favor dos outros, para os humilhar. Logo, não devemos lhe opor obstáculos.

Mas, *em contrário*, Jerônimo Acautela-te contra a sedução da língua ou dos ouvidos, isto é, para não distraíres os outros nem ouvir os que os destroem.

SOLUÇÃO. – Segundo o Apóstolo, são dignos de morte não só os que cometem pecados, senão também os que consentem aos que os fazem. O que pode dar-se de dois modos. Diretamente, quando induzimos outrem a pecar ou quando o pecado nos agrada. Indiretamente, não resistindo, quando podíamos fazê-lo, o que acontece às vezes, não por nos agradar o pecado, mas por um certo temor humano.

Donde devemos concluir que quem ouve, sem se lhe opor, a detração, é considerado como consentindo com o detrator e portanto como participando-lhe do pecado. E não peca menos, ao contrário, peca às vezes mais que ele, a induzi-lo a detrair, ou ao menos se se comprouver na detração, por ódio ao detraído. Por isso diz Bernardo: Não é fácil dizer qual destas duas causas é mais condenável - se detrair ou ouvir o detrator. Aquele porém que, embora não lhe agrade o pecado, deixa de repelir o detrator, por medo, negligência ou ainda vergonha, peca por certo, mas muito menos que ele e, às vezes, venilmente. Mas, outras vezes, o pecado pode ser mortal, quando se trata de quem tinha o dever de corrigir o detrator; ou por algum perigo consequente; ou pela razão radical que leva às vezes o temor humano a ser pecado mortal, como já demonstramos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ninguém dá ouvido às detrações, que ouve de si próprio, porque não é detração, mas contumélia, o mal que de nós dizem os outros em nossa presença, como já dissemos. Contudo, pelas relações de outrem, podem chegar ao nosso conhecimento detrações proferidas contra nós. E então depende do nosso arbítrio suportar o detrimento feito à nossa boa reputação, se isso não redundar em perigo para terceiros, como já se disse assim, esse modo de proceder pode recomendar a nossa paciência, sofrendo pacientemente tais detrações. Mas, do nosso arbítrio não depende o detrimento que um terceiro possa vir a sofrer no seu bom nome. Por isso, redundará em culpa nossa se não nos opusermos á detração, podendo fazê-lo, pela mesma razão por que estamos obrigados a ajudar a levantar o jumento de outrem caído no caminho, como manda a Escritura.

RESPOSTA À SEGUNDA. –- Nem sempre devemos resistir ao detrator acusando-o de falsidade, sobretudo se soubermos ser verdade o que diz. Mas, devemos acusá-lo verbalmente por pecar, de traindo seu irmão; ou ao menos mostrar-lhe, pela tristeza espelhada em nosso rosto, que a detração não nos agrada. Pois, diz a Escritura: O vento do Aquilão dissipa as chuvas, e o rosto triste a língua maldizente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A utilidade proveniente da detração não procede da intenção do detrator, mas, da disposição de Deus, que de qualquer mal faz jorrar o bem. Mas, isso não nos tira o dever de resistir aos detratores, bem como aos ladrões e aos opressores dos outros, embora, sofrendo-os, os oprimidos e os espoliados tenham, pela sua paciência, os seus méritos aumentados.

Questão 74: Do sussuro.

Em seguida- devemos tratar do sussurro. - E nesta questão discutem-se dois artigos:

1º se o sussurro é pecado distinto da detração;

2º qual dos dois é mais grave.

Art. 1 - Se o sussurro é pecado distinto da detração.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o sussurro não é pecado distinto da detração.

1. – Pois, diz Isidoro: A denominação de sussurro vem da som das palavras; porque detraímos Falando, não em presença da detraído, mas, aos ouvidos das outros. Ora, falar de outrem para detraí-lo, nisso consiste a detração. Logo, o sussurro não é pecado distinto da detração.

2. Demais. – A Escritura diz: Não serás delator de crimes nem mexeriqueiro entre o povo. Ora, delator parece que é o mesmo que detrator. Logo, também o sussurro não difere da detração.

3. Demais. – A Escritura diz: o mexeriqueiro e o homem de duas línguas é maldito. Ora, o homem de duas línguas parece ser o mesmo que detrator; porque é próprio dos detratores falar com duas línguas, uma para a ausência e outra, para a presença. Logo, o sussurro é o mesmo que a detração.

Mas, *em contrário*, aquilo do Apóstolo - Mexeriqueiros, murmuradores - diz a Glosa: Mexeriqueiros, que semeiam a discórdia entre os amigos; detratores, que negam ou depreciam os bens alheios.

SOLUÇÃO. – A seção do mexeriqueiro e a do detrator tem a matéria, a forma ou o modo de falar idênticos; porque um e outro dizem mal do próximo às ocultas. Por cuja semelhança às vezes um é tomado pelo outro. Por isso aquilo da Escritura. - Foge de passares por um mexeriqueiro - diz a Glosa: isto é, detrator. Diferem porém pelo fim. Porque o detrator tem a intenção de denegrir a boa reputação do próximo e, por isso, diz dele, sobretudo, o mal capaz de infamá-lo ou pelo menos de lhe depreciar a reputação. Ao passo que o mexeriqueiro visa separar os amigos, como claramente o diz a Glosa no lugar citado e mais no seguinte. Desaparecido a mexeriqueira, as dissenções se dissipam. Por onde, o mexeriqueiro diz do próximo males, tais que podem excitar contra ele o espírito de quem ouve conforme aquilo da Escritura. O homem pecador perturbará as amigos e no meio das que tem paz meterá inimizade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O mexeriqueiro, por dizer mal de outrem, é considerado como detrator. Mas deste difere por não ter, absolutamente falando, a intenção de dizer mal, mas a de espalhar seja o que for que possa excitar o espírito de um contra o de outro. Mesmo que as suas palavras, sendo em sentido absolutamente boas, apareçam contudo, como um mal, por desagradar aquele a quem são ditas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O delator difere do mexeriqueiro e do detrator, porque atribui publicamente crimes a outrem, acusando ou injuriando; o que não fazem nem o detrator e nem o mexeriqueiro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mexeriqueiro é propriamente chamado homem de duas línguas. Pois, sendo próprio da amizade existir entre duas pessoas, o mexeriqueiro procura rompê-la de parte a parte; e por isso usa de duas línguas para dois, dizendo a um mal do outro. Donde o dito da Escritura: o mexeriqueiro e o homem de duas línguas é maldito; e acrescenta: Porque porá em turbação a muitos que tem paz.

Art. 2 - Se a detração é pecado mais grave que o sussurro.

O segundo discute-se assim. – Parece que a detração é mais grave pecado que o sussurro.

1. – Pois, os pecados por palavras consistem em falarmos mal. Ora, o detrator diz do próximo males em sentido absoluto, porque eles produzem a má fama ou depreciam a boa reputação. Ao passo que o mexeriqueiro só cuida em dizer males aparentes, isto é, que desagradam ao ouvinte. Logo, mais grave pecado é a detração que o sussurro.

2. Demais. – Quem priva a outrem da sua boa reputação priva-o não somente de um amigo, mas de muitos, porque todos evitam a amizade das pessoas de má reputação. Por isso, contra uma certa pessoa diz a Escritura. Fazes liga com os que aborrecem o Senhor. Ora, o sussurro priva-o de um só amigo. Logo, a detração é mais grave pecado que o sussurro.

3. Demais. – A Escritura diz: O que detrai de seu irmão detrai a lei e por consequência Deus, que é o autor da lei e, assim, o pecado de detração parece ser contra Deus, o que é ser gravíssimo, como se demonstra. Ora, o pecado de detração é mais grave que o de sussurro.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Sobre o que fala por língua dobre cai uma nota péssima de infâmia, e o mexeriqueiro adquire ódio e inimizade e afronta.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o pecado contra o próximo é tanto mais grave quanto maior é o dano que lhe causa. E este é tanto maior quanto maior é o bem de que ele priva. Ora, um amigo é maior, bem que todos os bens exteriores, porque, como diz o Filósofo, sem amigos ninguém pode viver. Donde o dito da Escritura. Nada se pode comparar com um amigo fiel. Porque para sermos capazes da amizade é preciso sobretudo termos uma ótima reputação, bem de que a detração nos priva. Por onde, o sussurro é maior pecado que a detração e mesmo que a contumélia; pois, um amigo é melhor que a honra; e ser amado, do que ser honrado, como diz o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A espécie e a gravidade do pecado dependem mais do fim do que do objeto material. Por onde, pelo seu fim, o sussurro é mais grave; embora o detrator às vezes diga coisas piores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A boa reputação é a disposição conveniente à amizade e a má fama, à inimizade. Ora, a disposição por si só não se equipara ao fim para o qual dispõe. Por onde, quem dá origem a uma disposição para a inimizade peca menos do que quem contribui diretamente para a inimizade a existir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem detrai do irmão considera-se como detraindo a lei na medida mesma em que despreza o preceito do amor do próximo, contra o qual age mais diretamente quem se esforça por destruir a amizade. Por onde, esse pecado sobretudo é contra Deus, porque Deus é amor, como diz a Escritura. E por isso diz ainda a Escritura: Seis são as causas que o Senhor aborrece e a sua alma detesta a sétima; essa sétima é o que semeia discórdias entre seus irmãos.

Questão 75: Da derrisão.

Em seguida devemos tratar da derrisão. E nesta questão discute-se dois artigos:

Art. 1 - Se a derrisão é um pecado especial, distinto dos pecados já referidos.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a derrissão não é um pecado especial, distinto dos pecados já referidos.

1. – Pois, a zombaria parece ser o mesmo que a derrisão. Ora, parece que ela está compreendida na contumélia. Logo, parece que a derrisão não se distingue da contumélia.

2. Demais. – Ninguém é objeto de derrisão senão por algum ato vergonhoso que faz enrubescer. Ora, tais atos são pecados, que, quando atribuídos manifestamente a outrem, constituem a contumélia; e quando às acultas, a detração ou o sussurro. Logo, a derrisão não é um vício distinto dos já referidos.

3. Demais. – Os pecados referidos distinguem-se pelos danos que causam ao próximo. Ora, a derrisão só causa dano ao próximo na sua honra, no seu bom nome ou é em detrimento da sua amizade. Logo, não é pecado distinto dos já referidos.

Mas, *em contrário*, a derrisão se faz como um ludíbrio, donde o chamar-se ilusão. Ora, nenhum dos pecados referidos é cometido por ludíbrio, mas com um fito sério. Logo, a derrisão difere de todos eles.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, os pecados por palavras devem ser considerados, sobretudo relativamente à intenção de quem as profere. Por onde, esses pecados se distinguem pelas diversas intenções que tem quem fala contra outrem. Ora, quem profere um convício visa deprimir a honra daquele contra quem o irroga; se detrai visa depreciar-lhe o bom nome; e se sussurra, destruirlhe a amizade. Assim também, fazendo derrisão, visa fazer enrubescer aquele que é objeto dela. E sendo este fim distinto dos outros, também o pecado de derrisão distingue-se dos já referidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A zombaria e a irrisão convêm pelo fim, mas diferem pelo modo; pois, a irrisão se faz com a boca, isto é, com palavras e gargalhadas; ao passo que a zombaria se faz com o nariz enrugado, como diz a Glosa aquilo da Escritura. Aquele que habita no céu zombará deles. Ora, essa diferença não basta para especificar. Mas, ambas diferem da contumélia, assim como o enrubescimento difere da desonra; pois, como diz Damasceno, enrubescer exprime o temor da desonra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por uma obra virtuosa merecemos dos outros respeito e boa reputação; e de nós mesmos, a glória da boa consciência, conforme aquilo da Escritura: nossa glória é esta: o testemunho da nossa consciência. Por onde, inversamente, um ato vergonhoso, isto é, vicioso, faznos perder, perante os outros, a honra e o bom nome, sendo com esse fim que o contumelioso e o detrator dizem mal de outrem. E perante nós mesmos, quando dizemos coisas vergonhosas, perdemos a glória da consciência por uma certa confusão e um certo enrubescimento, sendo esse o fim que tem em vista quem faz derrisão. Por onde é claro que a derrisão tem a matéria idêntica aos referidos vícios, mas difere deles pelo fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A segurança da consciência e a sua tranquilidade é um grande bem, segundo à Escritura. A alma tranquila é como um banquete contínuo. Por onde, quem inquieta a consciência alheia, lançando nela a confusão, causa-lhe um dano especial. Por isso é que a derrisão é um pecado especial.

Art. 2 - Se a derrisão pode ser um pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a derrisão não pode ser pecado mortal.

1. – Pois, todo pecado mortal contraria à caridade. Ora, parece que a derrisão não a contraria. Pois, faz-se às vezes por ludo ou divertimento, entre amigos, chamando-se por isso delusão. Logo, a derrisão não pode ser pecado mortal.

2. Demais. – A máxima derrisão é a que injuria a Deus. Ora, nem toda a derrisão que importa em injúria a Deus é pecado mortal; do contrário quem viesse a recair num pecado mortal, de que se arrependeu, pecaria mortalmente. Pois, diz Isidoro, comete o pecado de irrisão e de impenitência quem de novo faz o de que se arrependeu. Do mesmo modo se concluiria que toda simulação seria pecado mortal; pois, como diz Gregório o avestruz significa o simulador, que faz derrisão do cavalo, isto é, do homem justo, e do cavaleiro, isto é, de Deus. Logo, a derrisão não é pecado mortal.

3. Demais. – Parece que a contumélia e a detração são pecados mais graves que a derrisão; porque fazer uma coisa com seriedade é mais importante do que fazê-la por divertimento. Ora, nem toda detração ou contumélia é pecado mortal. Logo, muito menos o é a derrisão.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ele escarnecerá dos escarnecedores. Ora, o escarnecer de Deus consiste em punir eternamente o pecado mortal, como é claro pelo dito da Escritura: Aquele que habita no céu zombará deles. Logo, a derrisão é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Só fazemos irrisão de outrem por causa de algum mal ou defeito. Ora, o mal que é grande não se torna como um objeto de divertimento, mas, a sério. Por onde, se se transforma em objeto de ludo ou riso, donde procede o nome de irrisão ou ilusão, é porque é considerado como pequeno. Ora, um mal pode ser assim considerado de dois modos: em si mesmo, ou em razão da pessoa. Quando fazemos do mal ou do defeito de outrem objeto de divertimento ou de riso, porque esse mal, em si mesmo considerado, e pequeno, o pecado é genericamente venial e leve. Mas, quando é considerado pequeno em razão da pessoa, como se dá com os defeitos das crianças e dos estultos, a que costumamos ligar pouca importância, então fazer de alguém objeto de divertimento ou de irrisão é ligar-lhe absolutamente pouca importância e considerá-lo tão vil que não lhe levamos em conta o seu mal, antes, o tomamos como objeto de divertimento. E nesse caso a derrisão é pecado mortal e mais grave que a contumélia, que, como ela, procede às claras; pois, ao passo que o contumelioso toma a sério o mal de outrem, e que faz dele irrisão o toma como objeto de divertimento e, portanto, causa-lhe maior desprezo e desonra. E, a esta luz, a ilusão é pecado grave e tanto mais quanto maior é a reverência devida à pessoa escarnecida.

Donde, é gravíssimo fazer irrisão de Deus e das coisas de Deus, conforme aquilo da Escritura. A quem afrontaste? E a quem blasfemaste? E contra quem levantaste a voz? E a seguir acrescenta: Contra o santo d'Israel. - Depois, o segundo lugar ocupa a derrisão dos pais. Por isso, diz a Escritura. O olho do que escarnece de seu pai e do que despreza a paridura de sua mãe, arranquem-no os corvos que andam à borda das torrentes e comam-no os filhos da águia. - Depois, é grave a derrisão dos justos, porque a honra é o prêmio da virtude. E contra ela diz a Escritura: Zombase da simplicidade do justo. Derrisão que é muito nociva, porque impede os outros de agirem bem, conforme aquilo de Gregório. Os que vem manifestar-se o bem nos atos dos outros, logo o arrancam com as mãos da pestífera exprobração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ludo não importa nada de contrário à caridade, relativamente ao que é objeto dele. Pode porém implicar algo contra ela em relação à pessoa de quem escarnecemos, por causa do desprezo, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem recai no pecado de que fez penitência, e quem simula, esses não fazem expressamente irrisão de Deus, mas como que interpretativamente, por se comportarem ao modo de quem faz irrisão. - Contudo, ninguém que peca venialmente reincide, em sentido próprio, ou simula, mas só, dispositiva e imperfeitamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A derrisão é, por essência, mais leve que a detração ou a contumélia, porque não implica o desprezo, mas, o divertimento, Mas, às vezes importa em maior desprezo que a contumélia, como dissemos. E então é pecado grave.

Questão 76: Da maldição.

Em seguida devemos tratar da maldição.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se é lícito amaldiçoar a outrem.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é lícito amaldiçoar a ninguém.

1. – Pois, não é lícito transgredir o mandamento do Apóstolo, pelo qual falava Cristo. Ora, ele ordena: Abençoai aos que vos amaldiçoam. Logo, não é lícito amaldiçoar ninguém.

2. Demais. – Todos estão obrigados a bendizer a Deus, conforme aquilo da Escritura. Filhos dos homens, bendizei ao Senhor. Ora, como diz ainda a Escritura, uma mesma boca não pode bem dizer a Deus e amaldiçoar o homem. Logo, não é lícito amaldiçoar ninguém.

3. Demais. – Quem amaldiçoa a outrem parece desejar-lhe o mal da culpa ou o da pena, porque a maldição é uma espécie de imprecação. Ora, não é lícito desejar o mal de ninguém; ao contrário, devemos orar por todos para que se livrem do mal. Logo, não é lícito amaldiçoar ninguém.

4. Demais. – O diabo pela sua obstinação é o ser mais sujeito à malícia. Ora, não é lícito a ninguém amaldiçoar o diabo como não o é amaldiçoar a si mesmo, segundo à Escritura. Quando o impie amaldiçoa ao diabo, amaldiçoa ele mesmo a sua alma. Logo, com maior razão, não é lícito amaldiçoar a outrem.

5. Demais. – Aquilo da Escritura: - Como amaldiçoarei eu a quem Deus não amaldiçou diz a glosa: Não pode haver causa justa de amaldiçoar quando se ignoram os sentimentos do pecador. Ora, ninguém pode conhecer os afetos de outrem nem se este é amaldiçoado de Deus. Logo, a ninguém é lícito amaldiçoar a outrem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Maldito o que não permanece firme nas ordenações desta lei. E também Eliseu amaldiçoou os meninos que dele escarneciam.

SOLUÇÃO. – Amaldiçoar é o mesmo que dizer mal. Ora, dizer implica tríplice relação com o que é dito. - A primeira está no modo de enunciar, como quando exprimimos alguma coisa no modo indicativo. E então amaldiçoar não é senão dizer mal de outrem, o que é próprio da detração; e por isso os que amaldiçoam são às vezes chamados detratores. - A segunda relação é a modo de causa. E esta, primária e principalmente é própria de Deus, que fez tudo com a sua palavra, segundo àquilo da Escritura. Porque ele disse e foram feitas as coisas. E por consequência também é própria dos homens, que, com a sua palavra, movem os outros, mandando-os fazer alguma coisa; sendo para isso que se empregam os verbos no modo imperativo. - A terceira é uma como expressão do sentimento que deseja o expresso pela palavra. E para isso empregam-se os verbos no modo optativo.

Deixando, pois, de lado o primeiro modo de amaldiçoar, pela simples enunciação do mal, consideremos os dois outros. E em relação a eles devemos saber que fazer e querer uma coisa são dois atos ligados entre si, tanto na bondade como na malícia, conforme do sobredito resulta. Por onde, no atinente a esses dois modos, pelos quais dizemos o mal imperativa e optativamente, pela mesma razão o que é lícito é também ilícito. Assim, mandar ou desejar o mal de outrem, enquanto mal, visando-o por assim dizer, em si mesmo, de ambos esses modos amaldiçoar será ilícito. E é isso o que se chama amaldiçoar propriamente falando. Mas será lícito mandar ou desejar o mal alheio, que nos aparece como bem. Nem

haverá então propriamente falando maldição, mas só por acidente; porque a intenção principal de quem fala não visa o mal, mas, o bem.

Ora, podemos, mandando ou desejando, dizer um mal, em razão de duplo bem. - Assim, umas vezes, por uma razão de justiça; então, o juiz pode licitamente amaldiçoar aquele contra quem mandou aplicar uma pena justa. E nesse sentido também a Igreja amaldiçoa anatematizando; assim como os profetas, na Escritura, às vezes imprecam o mal contra os pecadores, como que conformando a sua vontade com a justiça divina. Embora tais imprecações possam também entender-se como prenúncios. Outras vezes porém um mal é dito por uma razão de utilidade; por exemplo, quando desejamos que um pecador sofra uma doença ou se lhe ponha algum obstáculo, ou se torne melhor, ou ao menos cesse de causar dano aos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo proíbe amaldiçoar em sentido próprio, visando o mal.

E o mesmo devemos **RESPONDER À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Desejar mal a outrem em razão de um bem, não contraria o sentimento pelo qual propriamente falando lhe desejamos o bem; antes, é conforme a esse sentimento.

RESPOSTA À QUARTA. – No diabo devemos considerar a natureza e a culpa. A sua natureza é boa e provém de Deus, nem é lícito amaldiçoá-la; devemos porém amaldiçoar-lhe a culpa, conforme aquilo da Escritura. Amaldiçoem-na aqueles que amaldiçoam o dia. Ora, o pecador, amaldiçoando o diabo por causa da culpa, pela mesma razão julga-se a si mesmo digno de maldição. E neste sentido se diz que amaldiçoa a sua alma.

RESPOSTA À QUINTA. – O sentimento do pecador, embora em si mesmo não o vejamos, podemos contudo percebê-lo por meio de algum pecado manifesto, ao qual deve ser infligida uma pena. Semelhantemente, embora não possamos saber quem Deus amaldiçoará na reprovação final, podemos contudo saber quem é maldito por ele, pelo reato da culpa presente.

Art. 2 - Se é lícito amaldiçoar uma criatura irracional.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é lícito amaldiçoar uma criatura irracional.

1. – Pois, parece que a maldição é sobretudo lícita enquanto visa uma pena. Ora, a criatura irracional não é susceptível de culpa nem de pena. Logo, não é lícito amaldiçoar.

2. Demais. – A criatura irracional não tem senão a natureza, que Deus fez. Ora, esta não é lícito amaldiçoá-la, mesmo sendo a do diabo, como se disse. Logo, de nenhum modo é lícito amaldiçoar uma criatura irracional.

3. Demais. – A criatura irracional ou é permanente, como os corpos, ou transitiva, como o tempo. Ora, como diz Gregório, vão amaldiçoar o que não existe e mau, o que existe. Logo, de nenhum modo é lícito amaldiçoar uma criatura irracional.

Mas, *em contrário*, o Senhor amaldiçoou a figueira, como se lê no Evangelho, e Jó amaldiçoou o dia de seu nascimento.

SOLUÇÃO. – A bendição ou a maldição se aplica propriamente aos seres a que pode suceder bem ou mal, como é a criatura racional. As criaturas irracionais porém dizemos que acontece bem ou mal, em

ordem à criatura racional, por causa da qual existem. Ora, elas se ordenam para esta de dois modos. - Primeiro, a modo de ajutório, isto é, enquanto satisfazem às necessidades humanas. E deste modo, Deus - disse ao homem: A terra será maldita na tua obra isto é, que o homem fosse punido pela esterilidade dela. E nesse sentido também se entende o outro lugar da Escritura. Benditos os teus celeiros; e mais abaixo: Maldito o teu celeiro. E assim também Davi amaldiçoou os montes de Gelboé, segundo a interpretação de Gregório. - Segundo, a criatura irracional se ordena à racional, a modo de significação. E assim o Senhor amaldiçoou a figueira, como significando a Judéia. - Terceiro, a criatura irracional se ordena à racional a modo de continente, isto é, de tempo ou de lugar. E assim Jó amaldiçoou o dia do seu nascimento, por causa da culpa original que contraiu ao nascer e por causa das penalidades consequentes. E nesse sentido também podemos entender que Davi amaldiçoou os montes Gelboé como se lê na Escritura, isto é, pela mortandade do povo que neles teve lugar. - Mas, amaldiçoar as criaturas irracionais enquanto criaturas de Deus é pecado de blasfêmia. E amaldiçoá-las enquanto em si mesmas consideradas é ocioso e vão e por consequência ilícito.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 - Se amaldiçoar é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que amaldiçoar não é pecado mortal.

1. – Pois, Agostinho enumera a maldição entre os pecados leves. Ora, estes são veniais. Logo, a maldição não é pecado mortal, mas, venial.

2. Demais. – Os pecados procedentes de um leve movimento da alma, parece que não são mortais. Ora, às vezes, a maldição procede de um leve movimento. Logo, não é pecado mortal.

3. Demais. –- É mais grave malfazer do que amaldiçoar. Ora, malfazer nem sempre é pecado mortal. Logo, muito menos o é amaldiçoar.

Mas, *em contrário*. – Só o pecado mortal exclui do reino de Deus. Ora, a maldição exclui do reino de Deus, conforme ao Apóstolo. Nem os maldizentes nem os roubadores hão de possuir o reino de Deus. Logo, a maldição é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – A maldição de que agora tratamos é a que nos faz dizer mal de outrem, mandando ou desejando. Ora, querer o mal alheio ou mover a ele, mandando, repugna, em si mesmo, à caridade pela qual amamos o próximo querendolhe bem. E, assim, é genericamente pecado mortal. E tanto mais grave quanto mais estivermos obrigados a amar e reverenciar a pessoa a quem amaldiçoamos. Donde o dito da Escritura. O que amaldiçoar a seu pai ou a sua mãe. morra de morte.

Pode porém acontecer que a palavra de maldição proferida seja pecado venial, quer pela parvidade do mal imprecado contra outrem pela maldição; quer também pelo sentimento que nutre quem profere as palavras de maldição, conforme o fizer por um leve movimento, por divertimento ou por movimento de surpresa. Pois, os pecados por palavras pesam-se sobretudo pelo seu efeito, como dissemos.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 - Se a maldição é mais grave pecado que a detração.

O quarto discute-se assim. – Parece que a maldição é pecado mais grave que a detração.

1. – Pois, a maldição é considerada blasfêmia, conforme àquilo da Escritura. Quando o arcanjo Miguel, disputando com o diabo, altercava sobre o corpo de Moisés, não se atreveu a fulminarlhe a sentença de blasfemo. E aí se toma a blasfêmia pela maldição, segundo a Glosa. Ora, a blasfêmia é pecado mais grave que adetração. Logo, a maldição é mais grave que a detração.

2. Demais. – O homicídio é mais grave que a detração, como se disse: Ora, a maldição é um pecado igual ao de homicídio; pois, diz Crisóstomo. Se disseres - amaldiçoa-o; destroi-lhe a casa e faze perecerem todos os seus bens; não diferirás em nada do homicida. Logo, a maldição é mais grave que a detração.

3. Demais. – A causa tem preeminência sobre o sinal. Ora, quem maldiz causa o mal, pela sua ordem; mas quem detrai só exprime o mal já existente. Logo, peca mais gravemente quem amaldiçoa, do que o detrator.

Mas, *em contrário*, a detração não pode ser tomada em bom sentido; ao passo que a maldição o pode, tanto em bom como em mau, como do sobredito se colhe. Logo, mais grave é a detração que a maldição.

SOLUÇÃO. – Como já estabelecemos na Primeira Parte, há um duplo mal - o da culpa e o da pena. Ora, o mal da culpa é o pior, como aí se demonstrou. Logo, dizer um mal que implica uma culpa é pior que dizer o que implica uma pena, dado que o modo de dizer seja o mesmo. Por onde, é próprio do contumelioso, do murmurador, do detrator e também do escarnecedor dizer o mal que implica uma culpa; mas, do que maldiz, no sentido de que agora tratamos, é próprio dizer o mal que implica uma pena, e não o que importa em culpa, salvo talvez sob a ideia de pena. Mas, o modo pelo qual uns e outros dizem esse mal não é o mesmo. Pois, dos quatro vícios primeiro referidos, é próprio somente o enunciar o mal da culpa; ao passo que quem amaldiçoa diz um mal que implica uma pena ou pelo causar, a modo de ordem, ou pelo desejar. Ora, o fato mesmo de enunciar a culpa já é pecado, por causar um certo dano ao próximo; mas é mais grave causar do que desejar a outrem um dano, se todas as demais circunstâncias forem iguais. Por onde, a detração, em sentido geral, é pecado mais grave que a maldição que somente exprime um simples desejo. Mas, a maldição pronunciada como um mandado; tendo a natureza de causa, pode ser mais grave que a detração, se causar um dano maior do que o denegrimento do bom nome; ou mais leve, se menor for o dano. E isto é assim considerado levando-se em conta o que pertence à natureza desses dois vícios. Mas, podem-se considerar outras circunstâncias acidentais, que os aumentam ou diminuem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A maldição da criatura como tal redunda em maldição de Deus; e então e por acidente tem a natureza - de blasfêmia; o que porém, não se dá se amaldiçoarmos a criatura por causa de uma culpa. Foi o mesmo se diga da detração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos a maldição, num dos sentidos assinalados, inclui o desejo do mal. Por onde, se quem amaldiçoou quiser o mal da morte de outrem, não diferirá, pelo seu desejo, do homicida. Mas, dele difere na medida em que o ato externo acrescenta algo à vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção procede em se tratando da maldição, enquanto implica uma ordem.

Questão 77: Da fraude cometida na compra e na venda.

Em seguida devemos tratar dos pecados que se cometem nas comutações voluntárias. E primeiro, das fraudes cometidas na compra e venda. Segundo, da usura, praticada no mútuo. Quanto às outras comutações voluntárias, não há outras espécies de pecado distintos da rapina ou do furto.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se podemos vender uma coisa por mais do que vale.

O primeiro discute-se assim. – Parece que podemos vender uma coisa por mais do que ela vale.

1. – Pois, o justo, nas comutações humanas, é determinado pelas leis civis. Ora, elas permitem que comprador e vendedor mutuamente se enganem; o que se dá quando o vendedor vende a coisa por mais do que vale, e o comprador, por menos. Logo, é lícito vender uma coisa por mais do que ela vale.

2. Demais. – O que é comum a todos parece que é natural e que não é pecado. Ora, como refere Agostinho: foi aplaudido por todos o dito de um certo comediante: Quereis comprar por vil preço e vender caro. Com o que concorda o dito da Escritura: Isto não vale nada, isto não vale nada, diz todo o comprador e depois de se retirar ele então se gloriará. Logo, é lícito vender uma coisa mais caro e comprá-la mais barato do que ela vale.

3. Demais. – Não parecer ser ilícito fazer numa convenção, o que deve feito segundo às exigências da honestidade. Ora, segundo o Filosofo, na amizade por utilidade deve se dar uma compensação equivalente à utilidade auferida por quem recebeu o benefício. E essa compensação às vezes excede o valor da coisa dada; como acontece quando alguém necessita muito de uma coisa para evitar um perigo ou conseguir alguma vantagem. Logo, é lícito, no contrato de compra e venda, dar uma coisa por preço maior do que ela vale.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Tudo o que vós quereis que vos façam os homens, fazei-o também vós a eles. Ora, ninguém quer que uma coisa lhe seja vendida mais cara do que vale. Logo, ninguém deve vender a outrem nada mais caro do que vale.

SOLUÇÃO. – Empregar fraude para vender uma coisa por mais do que o seu justo preço, é absolutamente pecado, porque enganamos o próximo causando-lhe dano. Por isso diz Túlio: Não devemos, pois, usar de nenhuma mentira ao fazer contratos, nem o vendedor nem o comprador devem fazer intervir um licitante que finja querer adquirir a causa.

Se, pois, não há fraude, então podemos tratar da compra e venda à dupla luz. - Primeiro em si mesmas. E então, elas foram inventadas para utilidade comum das duas partes, por precisar uma da coisa da outra e inversamente, como está claro no Filósofo. Ora, o que foi inventado para a utilidade comum não deve vir impor um gravame mais a um que a outro. Por isso devem fazer entre si um contrato baseado na igualdade da coisa. Ora, a quantidade das coisas que servem ao uso do homem mede-se pelo preço dado; para o que se inventou a moeda como diz Aristóteles. Portanto, se o preço exceder a quantidade do valor da coisa ou se, inversamente, a coisa exceder o preço, desaparece a igualdade da justiça. Por onde, vender mais caro ou comprar mais barato do que a coisa vale é em si mesmo injusto e ilícito.

De outro modo, podemos tratar da compra e venda enquanto acidentalmente dela resulta a utilidade de um e o detrimento de outro. Por exemplo, quando um tem grande necessidade de uma coisa e o outro fica lesado se for privado dela. E em tal caso o justo preço consistirá em se considerar não

somente a coisa vendida, mas também o dano que pela venda sofre o vendedor. E então, pode licitamente uma coisa ser vendida por mais do que vale para o seu dono.

Quando porém o comprador tire grande vantagem da coisa comprada e o vendedor nenhum dano sofra por se ver privado dela, não lhe deve aumentar o preço. Porque a utilidade que acresce ao comprador não vem do vendedor, mas da condição do comprador. Pois, ninguém deve vender o que não é seu, embora possa vender o dano que sofreu. Contudo, o que tirou grande vantagem da coisa comprada pode espontaneamente dar algum dinheiro mais ao vendedor; o que será proceder com honestidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, a lei humana é feita para o povo, em que muitos são de virtude falha, e não é dada só para os virtuosos. Por onde, ela não pode proibir o que é contrário à virtude; bastandolhe fazê-lo relativamente ao que viria destruir a sociedade dos homens. E quanto ao mais, há de considerá-lo lícito, não pelo aprovar, mas pelo não punir. Por isso, tem como lícito, não cominando nenhuma pena, que o vendedor venda, sem fraude, o que é seu, por preço maior do que o seu valor, ou o comprador assim também o compre. Salvo se houver excessos; porque então a lei, embora humana, obriga a restituir; por exemplo, se alguém foi enganado em mais da metade do justo preço. A lei divina, porém não deixa impune nada do que é contra a virtude. Por onde, pela lei divina, considera-se ilícito não observar a igualdade da justiça na compra e venda. E então quem recebeu de mais está obrigado a recompensar o que ficou danificado, se o dano for considerável. O que assim digo por não ser o justo preço das coisas rigorosamente determinado, mas consistir antes numa certa estimativa tal, que um pequeno acréscimo ou uma pequena diminuição não basta para destruir a igualdade da justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como no mesmo lugar diz Agostinho, o referido comediante, considerando-se a si mesmo, ou querendo experimentar os outros, acreditava ser comum a todos querer comprar barato e vender caro. Mas, como isso é sem dúvida nenhuma um vício, pode cada um alcançar a verdadeira justiça com que o resista e o vença. E dá o exemplo de um certo, que pagou o justo preço de um livro, podendo, por ignorância do vendedor, pagar um preço inferior. Por onde, é claro que esse desejo geral não é natural, mas, vicioso; e por isso é comum aos muitos, que trilham a larga estrada dos vícios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na justiça comutativa considera-se principalmente a igualdade da coisa. Mas, na amizade por utilidade leva-se em conta a equivalência desta. Por isso, deve-se dar uma recompensa conforme à utilidade auferida. Na compra, porém, conforme à igualdade da coisa. substancial a venda de uma coisa não se torna ilícita. Por exemplo, se alguém vende prata ou ouro alquímicos por verdadeiros, que, tanto quanto estes, servem para todas as utilidades humanas, como vasos e utensílios semelhantes. Logo, muito menos será ilícita a venda se houver defeito nos outros atríbutos.

2. Demais. – O defeito na quantidade da coisa parece sobretudo contrário à justiça, que consiste numa igualdade. Ora, a quantidade se conhece pela medida. Mas, as medidas das coisas que servem ao uso humano não são determinadas, sendo, umas maiores e outras, menores, como está claro no Filósofo. Logo, não se podem evitar os defeitos da coisa vendida. Por onde, parece que, por causa deles, a venda não se torna ilícita.

3. Demais. – É um defeito da causa vendida o não ter a qualidade conveniente. Ora, para conhecermos a qualidade de uma causa é necessária grande ciência, que falta ao maior número dos vendedores. Logo, a venda não se torna ilícita por causa de um defeito da coisa.

Mas, *em contrário*, Ambrósio: A regra da justiça é manifesta e dela não pode desviar-se o varão bom, nem causar injustamente dano a outrem, nem viciar pelo dolo o que é seu.

SOLUÇÃO. – Numa coisa à venda podemos distinguir tríplice defeito. - Um diz-lhe respeito à espécie, o qual, se o vendedor o reconhecer na coisa que vai vender, faz venda fraudulenta que, por isso, se torna ilícita. E é isto o que a Escritura diz de certos: A tua prata se mudou em escória, o teu vinho se misturou com água. Pois, o que é misturado tem um defeito específico. Outro defeito é o - quantitativo, conhecido pela medida. Por onde, quem usa cientemente de uma medida deficiente, ao vender, comete fraude e a venda é ilícita. Donde o dizer a Escritura: Não terás no teu saco diversos pesos, maior e menor; nem haverá em tua casa um alqueire maior e outro mais pequeno. E a seguir acrescenta: Porque o Senhor abomina ao que faz estas causas e aborrece toda injustiça. - O terceiro defeito diz respeito à qualidade; por exemplo, se se vender um animal enfermo por são. Quem o fizer cientemente comete fraude na venda, sendo portanto esta ilícita.

Ora, em todos esses casos além de pecar, quem fizer uma venda injusta está ainda obrigado a restituir. Se, porém houver na coisa vendida um dos referidos defeitos, com ignorância do vendedor, este não peca, por cometer uma injustiça material, nem o seu ato é injusto, como do sobredito resulta: Mas, quando o souber, está obrigado a reparar o dano causado ao comprador.

E o que foi dito do vendedor também se deve entender do comprador. Pois, pode acontecer que aquele tenha a sua coisa por especificamente menos preciosa, como no caso de quem vende ouro por latão. O que, se o comprador o souber, compra injustamente e está obrigado a restituir. E o mesmo se deve dizer do defeito qualitativo e quantitativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ouro e a prata não são caros só pela utilidade dos vasos ou outros objetos que deles se fabricam, mas também pela valia e pureza das suas substâncias. Portanto, se o ouro ou a prata feitas pelos alquímicos não sejam específicamente verdadeiros, a venda será fraudulenta e injusta. - Sobretudo que há certas utilidades do ouro e da prata verdadeiros, pelo modo natural de atuarem, que não convêm ao ouro falsificado pela alquimia. Tal a propriedade de causar alegria e de servir de remédio a determinadas doenças. Também a ação do ouro verdadeiro dura mais e permanece mais longamente na sua pureza, do que o ouro falsificado. Se porém a alquimia fizer ouro verdadeiro não será ilícito vendê-lo por tal; pois, nada impede a arte usar de certas causas naturais para produzir efeitos naturais e verdadeiros, como diz Agostinho: a respeito dos produtos da arte dos demônios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As medidas das coisas venais hão de necessariamente variar com a diversidades dos lugares, por causa da diversidade da abundância e da carência das coisas. Assim, onde estas são mais abundantes costumam ser maiores as medidas. Ao governador de cada cidade porém compete determinar as medidas justas das coisas venais, pesadas as circunstâncias de lugar e das coisas. Por onde, não é lícito abandonar essas medidas instituídas pela autoridade pública ou pelo costume.

RSPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, o preço das coisas venais não é considerado pelo grau de natureza, pois, às vezes, um cavalo é vendido mais caro que um escravo; mas, pela utilidade que oferecem ao homem. Por onde, não é necessário o vendedor ou o comprador conhecer as qualidades ocultas das coisas vendidas, mas só as que as tornam acomodadas ao uso humano. Por exemplo, um cavalo há de ser forte e correr bem, e assim por diante. Ora, tais qualidades o vendedor e o comprador podem reconhecê-las facilmente.

Art. 2 - Se a venda torna-se injusta e ilícita por causa de um defeito da coisa vendida.

O segundo discute-se assim. – Parece que a venda não se torna injusta por causa de um defeito da coisa vendida.

1. – Pois, a espécie substancial de uma coisa deve ser levada mais em conta que outros atributos dela. Ora, parece que por defeito da espécie substancial a venda de uma coisa não se torna ilícita. Por exemplo, se alguém vende prata ou ouro alquímicos por verdadeiros, que, tanto quanto estes, servem para todas as utilidades humanas, como vasos e utensílios semelhantes. Logo, muito menos será ilícita a venda se houver defeito nos outros atríbutos.

2. Demais. – O defeito na quantidade da coisa parece sobretudo contrário à justiça, que consiste numa igualdade. Ora, a quantidade se conhece pela medida. Mas, as medidas das coisas que servem ao uso humano não são determinadas, sendo, umas maiores e outras, menores, como está claro no Filósofo. Logo, não se podem evitar os defeitos da coisa vendida. Por onde, parece que, por causa deles, a venda não se torna ilícita.

3. Demais. – É um defeito da causa vendida o não ter a qualidade conveniente. Ora, para conhecermos a qualidade de uma causa é necessária grande ciência, que falta ao maior número dos vendedores. Logo, a venda não se torna ilícita por causa de um defeito da coisa.

Mas, *em contrário*, Ambrósio: A regra da justiça é manifesta e dela não pode desviar-se o varão bom, nem causar injustamente dano a outrem, nem viciar pelo dolo o que é seu.

SOLUÇÃO. – Numa coisa à venda podemos distinguir tríplice defeito. - Um diz-lhe respeito à espécie, o qual, se o vendedor o reconhecer na coisa que vai vender, faz venda fraudulenta que, por isso, se torna ilícita. E é isto o que a Escritura diz de certos: A tua prata se mudou em escória, o teu vinho se misturou com água. Pois, o que é misturado tem um defeito específico. Outro defeito é o - quantitativo, conhecido pela medida. Por onde, quem usa cientemente de uma medida deficiente, ao vender, comete fraude e a venda é ilícita. Donde o dizer a Escritura: Não terás no teu saco diversos pesos, maior e menor; nem haverá em tua casa um alqueire maior e outro mais pequeno. E a seguir acrescenta: Porque o Senhor abomina ao que faz estas causas e aborrece toda injustiça. - O terceiro defeito diz respeito à qualidade; por exemplo, se se vender um animal enfermo por são. Quem o fizer cientemente comete fraude na venda, sendo portanto esta ilícita.

Ora, em todos esses casos além de pecar, quem fizer uma venda injusta está ainda obrigado a restituir. Se, porém houver na coisa vendida um dos referidos defeitos, com ignorância do vendedor, este não peca, por cometer uma injustiça material, nem o seu ato é injusto, como do sobredito resulta: Mas, quando o souber, está obrigado a reparar o dano causado ao comprador.

E o que foi dito do vendedor também se deve entender do comprador. Pois, pode acontecer que aquele tenha a sua coisa por especificamente menos preciosa, como no caso de quem vende ouro por latão. O que, se o comprador o souber, compra injustamente e está obrigado a restituir. E o mesmo se deve dizer do defeito qualitativo e quantitativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ouro e a prata não são caros só pela utilidade dos vasos ou outros objetos que deles se fabricam, mas também pela valia e pureza das suas substâncias. Portanto, se o ouro ou a prata feitas pelos alquímicos não sejam específicamente verdadeiros, a venda será fraudulenta e injusta. - Sobretudo que há certas utilidades do ouro e da prata verdadeiros, pelo

modo natural de atuarem, que não convêm ao ouro falsificado pela alquimia. Tal a propriedade de causar alegria e de servir de remédio a determinadas doenças. Também a ação do ouro verdadeiro dura mais e permanece mais longamente na sua pureza, do que o ouro falsificado. Se porém a alquimia fizer ouro verdadeiro não será ilícito vendê-lo por tal; pois, nada impede a arte usar de certas causas naturais para produzir efeitos naturais e verdadeiros, como diz Agostinho: a respeito dos produtos da arte dos demônios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As medidas das coisas venais hão de necessariamente variar com a diversidades dos lugares, por causa da diversidade da abundância e da carência das coisas. Assim, onde estas são mais abundantes costumam ser maiores as medidas. Ao governador de cada cidade porém compete determinar as medidas justas das coisas venais, pesadas as circunstâncias de lugar e das coisas. Por onde, não é lícito abandonar essas medidas instituídas pela autoridade pública ou pelo costume.

RSPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, o preço das coisas venais não é considerado pelo grau de natureza, pois, às vezes, um cavalo é vendido mais caro que um escravo; mas, pela utilidade que oferecem ao homem. Por onde, não é necessário o vendedor ou o comprador conhecer as qualidades ocultas das coisas vendidas, mas só as que as tornam acomodadas ao uso humano. Por exemplo, um cavalo há de ser forte e correr bem, e assim por diante. Ora, tais qualidades o vendedor e o comprador podem reconhecê-las facilmente.

Art. 3 - Se o vendedor está obrigado a revelar o vício da coisa vendida.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o vendedor não está obrigado a revelar o vício da coisa vendida.

1. – Pois, o vendedor, não obrigando o comprador a comprar, submete-lhe ao juízo o que lhe vai vender. Ora, a quem cabe julgar de uma coisa também cabe conhecê-la. Logo, não se deve imputar como culpa ao vendedor se o comprador enganou-se no seu juizo, comprando com precipitação, sem fazer um exame diligente das condições em que se achava a coisa.

2. Demais. – É estulto proceder de modo tal que o nosso ato fique impedido. Ora, quem revelar o defeito daquilo que quer vender, fica impedido de vendê-lo. Por isso, Túlio introduz um certo, que diz: Haverá nada mais absurdo que o dono mandar fazer pregão seguinte - vendo uma casa empestada? Logo, o vendedor não está obrigado a revelar o vício da coisa vendida.

3. Demais. –- É mais necessário ao homem conhecer o caminho da virtude do que os vícios das coisas que vende. Ora, ninguém está obrigado a dar conselho a quem quer que seja e dizer a verdade sobre o concernente à virtude, embora a ninguém deva dizer falsidades. Logo, muito menos esta obrigado o vendedor a revelar os vícios da coisa vendida, como para dar conselho ao comprador.

4. Demais. – Se estamos obrigados a revelar o vício da coisa vendida será só com o fim de lhe diminuir o preço. Ora, às vezes, esse preço diminuiria mesmo sem nenhum vício da coisa. Por exemplo, se o vendedor que leva trigo a um lugar onde há carestia dele souber que muitos outros vendedores poderão fazer o mesmo. O que, se os compradores o soubessem, pagariam preço menor. Ora, isso não está o vendedor obrigado a dize-lo, segundo parece. Logo, pela mesma razão, nem os vícios da coisa vendida.

Mas, *em contrário*, Ambrósio: Nos contratos devem-se revelar os vícios das causas vendidas; e se o vendedor não o fizer, embora tenha transmitido todos os seus direitos ao comprador, a venda pode ser anulada por uma ação de dolo.

SOLUÇÃO. – Expor outrem à ocasião de perigo ou de dano sempre é ilícito, embora não seja necessário lhe darmos auxílio ou conselho conducente a qualquer vantagem sua. O que só o é em casos determinados; por exemplo, se alguém está entregue aos nossos cuidados ou se não pudermos auxilia-lo de outro modo. Ora, o vendedor que oferece uma coisa à venda expõe por isso mesmo o comprador à ocasião de dano ou de perigo, dando-lhe uma coisa viciosa, se, por causa desse vício, puder ele sofrer um dano ou perigo. Dano se, por causa de vício, a coisa proposta à venda for de menor preço; ao passo que, por causa desse vício, o vendedor nada lhe abateu do preço. Perigo se o vício impedir o uso da coisa ou torná-lo nocivo, como, por exemplo, se vendermos um cavalo manco por veloz, uma casa arruinada por sólida, ou um alimento corrupto ou venenoso por bom. Por onde, se tais vícios forem ocultos, e o vendedor não os descobrir, a venda será ilícita e dolosa e ele fica obrigado a reparar o dano.

Mas, sendo o vício manifesto, por exemplo, se um cavalo for cego de um dos olhos, ou se o uso da coisa, embora não sirva ao vendedor, puder contudo servir a outros, e se ele, por causa de tais vícios, abater devidamente o preço, não está obrigado a revelar o vício da coisa. Porque talvez, por causa desse vício, o comprador quereria que se abaixasse o preço mais do que devia sê-lo. Por onde, o vendedor pode licitamente calar o vício da coisa para evitar uma perda.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podemos julgar só o que é manifesto; pois, como diz Aristóteles, cada um julga o que conhece. Por onde, sendo oculto os vícios da coisa proposta à venda, o comprador não poderá fazer dela um juízo suficiente, a menos que o vendedor não os declare. O contrário porém se daria se os vícios fossem manifestos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é necessário que façamos apregoar os vícios da coisa que queremos vender. Porque, se o fizessemos, os compradores ficariam com medo de comprar, ignorando por outro lado as condições de bondade e utilidade da coisa, Mas, devemos em particular revelar o vício da coisa a quem vem comprá-la, que pode ao mesmo tempo comprar todas as condições dela entre si, as boas e as más. Pois, nada impede seja uma coisa viciosa por um lado e útil, por muitos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora não estejamos obrigados a dizer a verdade a todos, absolutamente falando, a respeito do que pertence às virtudes, contudo estamos obrigados a dizê-la quando, num caso particular, de um ato, que praticamos, resultasse um perigo iminente, em detrimento da virtude - que não resultaria se dissessemos a verdade. Ora, tal é o que se dá no caso proposto.

RESPOSTA À QUARTA. – O vício de uma coisa fá-la atualmente de menor valor que o aparente, porém, no caso proposto, a coisa é considerada de menor valor, mas no futuro, pela superveniência de negociantes, o que os compradores ignoram. Por onde, o vendedor que vende a sua coisa pelo preço que encontra, não é considerado como agindo contra a justiça, se não revela o que haverá de acontecer. Se porém, o revelasse e abatesse no preço, mostraria maior virtude, embora a isso não o obrigue um dever de justiça.

Art. 4 - Se é lícito, negociando uma coisa, vendê-la mais caro do que custou.

O quarto discute-se assim. – Parece que não é lícito, negociando uma coisa, vende-la mais caro do que custou.

1. – Pois, diz Crisóstomo. Todo aquele que compra uma causa para lucrar, vendendo-a inteira e tal qual a comprou, é um negociante que será expulso do templo de Deus. E aquilo da Escritura - Porque não conheci a literatura, ou a negociação, segundo outra letra - diz o mesmo Cassiodoro: Que outra causa é a negociação senão comprar mais barato e querer vender mais caro? E acrescenta: Tais negociadores Deus os expulsa do templo. Ora, ninguém é expulso do templo senão por algum pecado. Logo, tal negociação é pecado.

2. Demais. – É contra a justiça vender uma coisa mais cara ou comprá-la mais barata do que vale, como do sobredito resulta. Ora, quem, negociando, vende uma coisa mais cara do que comprou, necessariamente ou a comprou mais barata ou a vende mais caro do que vale. Logo, tal não se pode dar sem pecado.

3. Demais. – Jerônimo diz: Do clérigo negociante que de pobre se tornou rico e de obscuro, orgulhoso, foge como de peste. Ora, parece que só por causa de pecado é a negociação interdita aos clérigos. Logo, é pecado, negociando, comprar uma coisa mais barata e vendê-la mais cara do que vale.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura - Não conheci a literatura - diz Agostinho: O negociante ávido de ganhar blasfema quando danificado, mente no preço das causas e perjura. Mas esses são vícios do homem e não, da arte, que pode ser exercido sem eles. Logo, negociar não é em si mesmo ilícito.

SOLUÇÃO. – É próprio dos negociantes praticar a troca das coisas. Mas como diz o Filósofo há duas espécies de troca. - Uma, como que natural e necessária, pela qual se troca uma coisa por outra; ou uma coisa por dinheiro, conforme às necessidades da vida. E essa não pertence propriamente aos negociantes, mas antes, aos ecônomos ou políticos, que devem prover a casa ou a cidade, das coisas necessárias à vida. - Outra espécie de troca é a de dinheiro por dinheiro ou de quaisquer coisas por dinheiro, não pelas necessidades da vida, mas para auferir lucro. E este é o negócio próprio dos negociantes.

Ora, segundo o Filósofo, a primeira espécie de troca é louvável porque vem satisfazer a uma necessidade natural. A segunda porém é justamente condenada por que, pela sua natureza, serve à cobiça do lucro, que não conhece limite e tende ao infinito. Por onde, a negociação, em si mesma considerada, não visando nenhum fim honesto ou necessário, implica uma certa vileza. - Quanto ao lucro, que é o fim do negócio, embora não implique por natureza nada de honesto ou necessário, também nada implica de vicioso ou de contrário à virtude. Por onde, nada impede um lucro ordenar-se a um fim necessário ou mesmo honesto. E desse modo a negociação se torna lícita. Assim, quando buscamos, num negócio, um lucro moderado, empregando-o no sustento da casa ou mesmo em socorrer os necessitados. Ou ainda quando fazemos um negócio visando a utilidade pública, para não faltarem à pátria as coisas necessárias à vida; e buscamos o lucro, não como fim, mas como paga do trabalho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Crisóstomo devem entender-se do negócio que tem como último fim o lucro. O que sobretudo é o caso de quem vende mais caro uma coisa, no mesmo estado em que a comprou; pois, assim agindo, visa receber um prêmio pelo trabalho. Embora possamos licitamente visar um lucro, não como fim último, mas, mediante outro fim necessário ou honesto, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todo aquele que vende mais caro que comprou é negociante mas só quem comprou com o fim de vender mais caro. Quem porém comprou uma coisa, não para vendê-la mas, para conservá-la e, depois, por alguma causa quer vendê-la, não faz negócio, embora a venda mais caro.

Pois, pode fazê-lo licitamente, quer por ter melhorado a coisa, ou porque o preço dela mudou, conforme à diversidade de lugar ou de tempo; ou pelo perigo a que se expõe transportando-a de um lugar para outro ou fazendo-a transportar. E nesse caso não é injusta nem a compra nem a venda.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os clérigos devem abster-se não só do mal em si mesmo, mas ainda do que tem a aparência dele. O que se dá com o negócio, quer por se ordenar ao lucro terreno, que os clérigos devem desprezar; quer também pelos vícios frequentes nos negociantes, pois, dificultosamente o que negocia se isentará dos pecados de seus lábios, como diz a Escritura: Mas há outra causa, e é que o negócio enreda demasiado o espírito nos negócios seculares, retraindo-o por consequência das coisas espirituais. Donde o dizer o Apóstolo: Ninguém que milita para Deus se embaraça com negócios do século. Embora seja lícito aos clérigos fazer a primeira espécie de troca, que se ordena às necessidades da vida, comprando ou vendendo.

Questão 78: Do pecado de usura.

Em seguida devemos tratar do pecado de usura, que se comete no mútuo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se receber usura pelo dinheiro mutuado é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que receber usura pelo dinheiro mutuado não é pecado.

1. – Pois, ninguém peca seguindo o exemplo de Cristo. Ora, o Senhor diz de si mesmo: Quando viesse o recebesse eu então com os seus lucros, isto é, o dinheiro mutuado. Logo, não é pecado receber usura pelo dinheiro mutuado.

2. Demais. – Como diz a Escritura, a lei do Senhor é imaculada, isto é, por proibir o pecado. Ora, a lei divina permite uma certa usura, conforme o que nela se lê: Não emprestarás com usura a teu irmão nem dinheiro, nem grão, nem outra qualquer coisa que seja, mas somente ao estrangeiro. E, o que mais é, a promete como prêmio pela observância da lei: Emprestarás a muitas gentes e de nenhum receberás emprestado. Logo, receber usura não é pecado.

3. Demais. – Nas coisas humanas a justiça é determinada pelas leis civis. Ora, elas permitem receber usuras. Logo, parece ser isso lícito.

4. Demais. – Preterir os conselhos não constitui pecado. Ora, o Evangelho, entre outros conselhos, dá este: Emprestei sem daí esperardes nada. Logo, receber usura não é pecado.

5. Demais. – Receber um pagamento pelo que não estamos obrigados a fazer parece que não é, em si mesmo considerado, pecado. Ora, quem tem dinheiro não está obrigado em qualquer caso a mutuá-lo ao próximo. Logo, é lhe lícito às vezes receber uma retribuição pelo mútuo.

6. Demais. – A prata moedada e a de que se fizeram vasos não diferem especificamente. Ora, e lícito receber retribuição por vasos de prata dados em comodato. Logo, também o é pelo mútuo de dinheiro amoedado. Portanto, a usura não é em si mesma pecado.

7. Demais. – Qualquer pode licitamente receber uma coisa que o dono voluntariamente lhe dá. Ora, quem recebe um mútuo, cede voluntariamente a usura. Logo, quem mutúa pode licitamente recebê-la.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Se emprestares algum dinheiro ao necessitado do meu povo que habita contigo, não o apertarás como um exactor nem o oprimirás com usuras.

SOLUÇÃO. – Receber usura pelo dinheiro mutuado é, em si mesmo, injusto, porque se vende o que não se tem; donde nasce manifestamente uma desigualdade contrária à justiça.

Para evidenciá-lo devemos saber, que de certas coisas, o uso consiste na consumição delas. Assim, o vinho consumimo-lo usando-o para beber; o trigo, empregando-o como comida. Ora, o uso de tais coisas não deve ser separado delas em si mesmas; mas, se a alguém concedemos o uso delas, por isso mesmo também as concedemos a elas. Portanto, o mútuo dessas coisas também transfere o domínio sobre as mesmas. Por onde, quem quisesse vender o vinho separadamente do uso dele, venderia a mesma coisa duas vezes ou venderia o que não existe. Portanto e manifestamente pecaria por injustiça. E, por semelhante razão, comete injustiça, quem mutúa vinho ou trigo, exigindo duas restituições: uma equivalente a aquele e a este; outra, o preço do uso, chamado usura.

Outras coisas há porém cujo uso não se confunde com a consumpção delas; assim, o uso de uma casa é a sua habitação e não, a destruição. Logo, pode o uso ser concedido separadamente da consumpção das mesmas. Tal o caso de quem transmite a outrem o domínio da sua casa, reservando para si o uso durante algum tempo; ou inversamente, o de quem conceder o uso dela, reservando para si o domínio. E por isso, pode licitamente receber o preço do uso da casa e, além disso, exigila, dada que foi em comodato. Tal é o que se dá com a locação e condução de uma casa.

Mas, o dinheiro foi principalmente inventado, segundo o Filósofo para se fazerem as trocas; por onde, o uso próprio e principal dele é ser consumido ou gasto, por ser despendido nas trocas. E por isso é, em si mesmo, ilícito receber um preço pelo uso do dinheiro mutuado, o que se chama usura. E, como tudo o que foi recebido injustamente, está obrigado a restituir o dinheiro quem o recebeu como usura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A usura, no lugar citado, é tomada metaforicamente pelo aumento cada vez maior dos bens espirituais, que Deus exige, querendo que progridamos sempre nos bens que dele recebemos. O que redunda em utilidade nossa e não sua.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Aos Judeus foi proibido receber usura dos seus irmãos, isto é, dos Judeus. Por onde se dá a entender que receber usura de quem quer que seja é sempre mau; pois, devemos considerar a todos os homens como próximos e irmãos. Sobretudo, na lei do Evangelho, sob a qual todos são chamados a viver. Por isso a Escritura diz em sentido absoluto: O que não deu à usura o seu dinheiro; e noutro lugar: Aquele que não receber usura. E se receberam usura dos estranhos, isso não lhes foi concedido como lícito, mas, permitido, para evitar mal maior, isto é, para que não recebessem usura dos mesmos Judeus, adoradores de Deus, por causa da avareza a que eram dados, quando a Escritura diz - Emprestarás a muitas gentes etc., - empréstimo aí se entende por mútuo, como num outro lugar que reza. Muitos deixarão de emprestar não por desumanidade, isto é, não mutuaram. Por isso, promete aos Judeus como prêmio a abundância de riquezas, donde vinha que podiam mutuar aos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As leis humanas deixam certos pecados impunes, por causa da condição de certos homens imperfeitos, que perderiam muitas vantagens se todos os pecados fossem absolutamente proibidos por penas correspondentes. Por isso, a lei humana permitiu as usuras, não pelas julgar justas, mas para não eliminar as vantagens de muitos. Por onde, o próprio direito civil dispõe que as causas consumíveis pelo uso não são susceptíveis de usufruto, nem em virtude da razão natural nem da civil; e que o Senado não constituiu usufruto dessas causas, nem podia fazê-lo; mas constituiu um quase usufruto, isto é, permitindo as usuras. E o Filósofo, levado pela razão natural, diz que a aquisição usurária do dinheiro é o que há de mais contrário à natureza.

RESPOSTA À QUARTA. – Nem sempre estamos obrigados a dar um mútuo; por isso, neste ponto de vista, o mútuo é considerado um conselho. Mas, não tirar lucro do mútuo é objeto de um preceito. - Pode porém ser considerado conselho, por comparação com o dito dos Fariseus, que consideravam uma certa usura como lícita; assim como conselho também é o amor dos inimigos. - Ou, no lugar citado, se trata não da esperança do lucro usurário, mas da esperança posta no homem; pois, não devemos mutuar nem fazer nenhum bem, por esperança no homem, mas, sim, em Deus.

RESPOSTA À QUINTA. – Quem não está obrigado a mutuar pode receber uma compensação pelo que fez; mas não deve exigir mais. É recompensado pela igualdade da justiça se lhe derem tanto quanto mutuou. Por onde, se exigir mais, pelo usufruto da coisa, que outro uso não tem senão o que consiste na consumpção da sua substância, exige uma retribuição que não existe. E assim seu ato será injusto.

RESPOSTA À SEXTA. – O uso principal dos vasos de prata não é a sua consumpção e portanto o uso de que são o objeto pode ser vendido licitamente, reservado o domínio deles. Ao passo que o uso principal da prata amoedada é ser gasta nas trocas; por isso não é lícito vender o uso ao mesmo tempo que exigir a restituição da que foi dada em mútuo. Devemos porém, saber que o uso secundário dos vasos de prata poderia ser a comutação. E então não seria lícito vender-lhes o uso. Semelhantemente, pode haver algum outro uso secundário do dinheiro de prata, por exemplo, se alguém cedesse esse dinheiro amoedado por ostentação ou para colocá-lo em penhor. E tal uso do dinheiro podese licitamente vender.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Quem dá a usura não a dá de maneira absolutamente voluntária; mas levado por alguma necessidade, isto é, por precisar de tomar dinheiro mutuado, que quem o possui não quer mutuar sem usura.

Art. 2 - Se podemos, pelo dinheiro mutuado, exigir uma outra vantagem.

O segundo discute-se assim. – Parece que podemos, pelo dinheiro mutuado, exigir uma outra vantagem.

1. – Pois, cada qual pode tomar as suas precauções para evitar uma perda. Ora, às vezes, sofremos um dano por ter mutuado o dinheiro. Logo, é lícito, além do dinheiro mutuado, pedir ou mesmo exigir alguma outra vantagem em recompensa do dano.

2. Demais. – Todos estamos obrigados, por um dever de honestidade, a dar uma recompensa a quem nos fez um benefício, como diz Aristóteles. Ora, quem empresta dinheiro ao que está dele necessitado; presta-lhe um benefício; logo, torna-se credor de uma recompensa. Portanto, o beneficiado tem o dever natural de recompensar. Ora, não é ilícito nos obrigarmos ao que constitui uma exigência do direito natural. Logo, parece não ser ilícito constituirmo-nos na obrigação de recompensar a quem nos mutuou dinheiro.

3. Demais. – Assim como há certos presentes de que a mão é o instrumento, assim há outros que se fazem por palavras e por obséquio, conforme a Glosa aquilo da Escritura Feliz daquele que sacode as suas mãos de todo o presente. Ora, podemos receber um serviço ou ainda um louvor, daquele a quem mutuamos dinheiro. Logo, pela mesma razão, podemos receber qualquer outra espécie de presente.

4. Demais. – A mesma relação há entre um dom e outro dom, que entre um mútuo e outro mútuo. Ora, podemos receber dinheiro pelo dinheiro que demos. Logo, também podemos receber a retribuição de outro mútuo pelo dinheiro que mutuámos.

5. Demais. – Aliena mais de si o dinheiro quem, dando-o em mútuo, transfere-lhe o domínio, do que quem o entrega a um negociante ou a um artífice. Ora, é lícito auferir lucro pelo dinheiro dado a um negociante ou a um artífice. Logo, também o é pelo dinheiro mutuado.

6. Demais – Pelo dinheiro mutuado podemos receber um penhor, cujo uso poderíamos vender por um determinado preço: tal se dá quando é penhorado um campo ou a casa habitada. Logo, também podemos auferir um lucro pelo dinheiro mutuado.

7. Demais. – Acontece às vezes vendermos as nossa coisas mais caro, em razão do mútuo; ou comprarmos mais barato o que é de outro; ou ainda, aumentarmos o preço por causa da demora no pagamento, ou o diminuirmos por causa da presteza com que este é feito. E em todos esses casos há

uma como que retribuição pelo dinheiro mutuado. Ora, não parece que isso seja manifestamente ilícito. Logo, parece lícito esperar ou mesmo exigir alguma vantagem pelo dinheiro mutuado.

Mas, *em contrário*, a Escritura enumera entre as outras condições para um homem ser justo: Não receber usura nem mais do que emprestou.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, tudo aquilo deve ser considerado como dinheiro cujo valor pode ser medido pelo dinheiro. Portanto, quem, por contrato tácito ou expresso, receber dinheiro pelo dinheiro emprestado ou pelo empréstimo de qualquer outra coisa, que se consome pelo próprio uso, peca contra a justiça, como já dissemos. Do mesmo modo, quem, por contrato tácito ou expresso, receber qualquer outra coisa, cujo valor possa ser medido pelo dinheiro, incorre no mesmo pecado. Se porém receber uma coisa desse gênero, não pela exigir nem por uma como obrigação tácita ou expressa, mas, como dom gratuito, não peca. Pois, mesmo antes de ter mutuado o dinheiro podia licitamente receber um dom gratuito, nem piora de condição por ter mutuado. - Mas, é lícito exigir, como recompensa do mútuo, o que não se mede pelo dinheiro, como, a benevolência, o amor do mutuado ou retribuições semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem mutua pode sem pecado contratar com o mutuado uma recompensa pelo dano que sofre por se ver privado de um bem que lhe pertence; o que não é vender o uso do dinheiro, mas, evitar um dano. E pode acontecer que o mutuado evite maior dano do que aquele a que se expõe o mutuante; por onde, o mutuado recompensa, com a utilidade que aufere do mútuo, o dano do mutuante. - Mas não pode fazer objeto do contrato a retribuição pelo dano consistente em não auferir lucro do dinheiro; pois, não deve o mutuante vender o que ainda não tem e que pode ser impedido de muitos modos de vir a ter.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podese recompensar um benefício. - Por um dever de justiça; ao qual podemos nos obrigar por um contrato estipulado. E esse débito depende da quantidade do benefício recebido. Por onde, quem recebeu dinheiro mutuado, ou qualquer coisa semelhante, cujo uso consiste na consumpção, não está obrigado a dar maior retribuição que o valor do mútuo recebido. Logo, será contra a justiça se for obrigado a restituir mais. - De outro modo, estamos obrigados a recompensar um benefício por dever de amizade, no qual mais se considera o afeto com que nos foi feito o benefício, do que a quantidade do objeto dele. E esse dever não pode constituir matéria de uma obrigação civil, que impõe uma determinada necessidade, de modo que a retribuição já não é espontânea.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem espera ou exige, pelo dinheiro mutuado, e por uma como obrigação fundada num contrato tácito ou expresso, a recompensa de um obséquio ou de palavras, estaria na mesma situação de quem esperasse ou exigisse um serviço manual. Porque, em ambos os casos pode-se fazer uma estimativa em dinheiro, como o demonstram os que alugam o trabalho manual ou o consistente em palavras. Mas se o presente manual ou verbal foi feito, não por obrigação, mas por benevolência, que não é susceptível de avaliação pecuniária, podemos então não só recebê-lo, como exigí-lo e esperá-lo.

RESPOSTA À QUARTA. – A quantia de dinheiro mutuado e que deve ser restituído não pode ser vendida por maior soma do que a que lhe corresponde. Nem há outra coisa mais a ser exigida ou esperada, nesse caso, além do sentimento de benevolência. não susceptível de avaliação pecuniária; donde pode resultar, como retribuição, um mútuo. Mas repugna ao mutuado a obrigação de fazer, por sua vez, no futuro, um mútuo, porque essa obrigação seria susceptível de avaliação pecuniária. Portanto, embora

mutuante e mutuado o sejam simultânea e reciprocamente, não pode o mutuado ser obrigado a fazer, no futuro, um mútuo ao mutuante.

RESPOSTA À QUINTA. – Quem mutua dinheiro transfere o domínio deste ao mutuado; portanto, o mutuado guarda o dinheiro, respondendo pelo perigo de perdê-lo, e está obrigado a restituí-lo integralmente. Por isso, o mutuante não pode exigir mais do que o emprestado. Mas, quem entrega o seu dinheiro a um negociante ou a um artífice a título de sociedade, não lhe transfere, mas permanece seu; de modo que, respondendo pelo perigo de perdê-lo, o negociante e o artífice o empregam. Portanto, pode o dono licitamente esperar parte do lucro dele proveniente, como de coisa sua.

RESPOSTA À SEXTA. – Se pelo dinheiro for empenhada uma coisa, cujo uso é susceptível de avaliação pecuniária, o mutuante está obrigado a computar o uso dessa coisa ao ser-lhe restituído o dinheiro mutuado. Do contrário, se quisesse que o uso da coisa lhe fosse dado a mais, a título gratuito, equivaleria isso a receber dinheiro pelo mútuo, o que é usura. Salvo se a coisa for daquelas cujo uso costuma ser concedido aos amigos, sem retribuição, como é o caso de um livro dado em comodato.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Quem quiser vender as suas coisas mais caro do que pelo justo preço, com a condição de o comprador ter prazo para pagar, manifestamente pratica a usura. Porque, esse pagamento a prazo tem a natureza de mútuo. Por onde, tudo o que, a pretexto desse prazo for exigido ,além do justo preço, é um como pagamento pelo mútuo, o que implica a usura por essência. Semelhantemente, o comprador que quiser comprar uma coisa por preço inferior ao justo, porque deu o dinheiro antes de a coisa lhe poder ser entregue, comete o pecado de usura. Porque também essa antecipação de pagamento é por natureza um mútuo, cuja retribuição estaria no abatimento feito no justo preço da coisa comprada. Mas quem quiser diminuir o justo preço para receber mais cedo o seu dinheiro, não comete pecado de usura.

Art. 3 - Se estamos obrigados a restituir todo o dinheiro que recebemos com usura.

O terceiro discute-se assim. – Parece que estamos obrigados a restituir todo o dinheiro que recebemos como usura.

1. – Pois diz o Apóstolo. Se é santa a raiz também o são os ramos. Logo, pela mesma razão, se a raiz está infeccionada também o estão os ramos. Ora, no caso, a raiz é a usura. Logo, tudo o que por ela se adquiriu é usurário e, portanto, quem assim adquiriu está obrigado a restituir.

2. Demais. – Uma decretal dispõe: Os bens comprados com dinheiro de usura devem vender-se, e os preços da venda, restituídos aos que foram deles extorquidos. Logo, pela mesma razão, tudo o que foi adquirido com dinheiro de usura deve ser restituído.

3. Demais. – O que compramos com dinheiro de usura nós o adquirimos em troca do dinheiro que demos. Logo, não temos maior direito à coisa adquirida do que ao dinheiro dado em pagamento. Ora, estamos obrigados a restituir o dinheiro ganho pela usura. Logo, também estamos obrigados a restituir a coisa adquirida com esse dinheiro.

Mas, *em contrário*. – Todos podemos conservar licitamente o que legitimamente adquirimos. Ora, o que adquirimos com dinheiro de usura às vezes legitimamente o adquirimos. Logo, podemos licitamente conservá-lo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o uso de certas coisas consiste na consumpção delas, e essas não são susceptíveis de usufruto, segundo o direito.

Portanto, quando tais coisas, Por exemplo, o dinheiro, o trigo, o vinho ou outras semelhantes, foram extorquidas por usura, há obrigação de restituir só o que foi recebido; porquanto o que por meio delas foi adquirido não é fruto das mesmas, mas, da indústria. Salvo o caso de haver a detenção delas danificado o dono, que perdeu assim parte de seus bens; pois, então há obrigação de reparar o dano. - Outras coisas há porém cujo uso não importa na destruição delas; e essas, como uma casa, um campo, etc., são susceptíveis de usufruto. Portanto, quem extorquiu por usura a casa ou o campo de outrem, não só está obrigado a restituir a casa ou o campo, mas também os frutos deles recebidos; porque são frutos de coisas que tem outro dono e, portanto, lhe são devidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A raiz não só exerce a função de matéria, como se dá com o dinheiro resultante da usura, mas também e de certo modo, a de causa ativa, por fornecer a nutrição. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os bens comprados com o dinheiro da usura não pertencem ao dono dela, mas a quem os comprou. Dependem porém daquele de quem foi recebida a usura, assim como os outros bens do usurário. Por isso, não se ordena que sejam atribuídos aqueles de quem a usura foi recebida, por valerem talvez mais do que a que deram por eles; mas, que sejam vendidos, e que se restitua o valor correspondente à quantia recebida como usura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O adquirido com dinheiro de usura pertence por certo ao adquirente em virtude do dinheiro dela proveniente, dado em pagamento e que é como a causa instrumental da aquisição, sendo a indústria do adquirente a causa principal. Por isso tem mais direito à coisa adquirida com o dinheiro da usura do que a esse dinheiro mesmo.

Art. 4 - Se é lícito receber dinheiro a título de mútuo, sob a condição de pagar usura.

O quarto discute-se assim. – Não parece lícito receber dinheiro a título de mútuo sob a condição de pagar usura.

1. – Pois, como diz o Apóstolo, são dignos de morte não somente os que cometem pecados, senão também os que consentem aos que os fazem. Ora, quem recebe dinheiro mutuado, sob a condição de pagar usura, consente no pecado do usurário e dá-lhe ocasião de pecar. Logo, também peca.

2. Demais. – Por nenhuma vantagem temporal devemos dar a outrem qualquer ocasião de pecar, por importar em escândalo ativo, que sempre é pecado, como se disse. Ora, quem pede dinheiro a título de mútuo ao usurário, dá-lhe expressamente ocasião de pecar. Logo, não pode ser desculpado por causa de qualquer vantagem temporal.

3. Demais. – Parece que não é menor às vezes a necessidade de entregarmos o dinheiro a um usurário, do que a de recebermos dele como um mútuo. Ora, entregar dinheiro a um usurário parece absolutamente ilícito, como o seria dar uma espada a um louco, uma virgem a um luxurioso ou comida a um guloso. Logo, também não é lícito receber dinheiro de um usurário, a título de mútuo.

Mas, *em contrário*. – Quem sofre uma injúria não peca, segundo o Filósofo, por isso é que a justiça não é um meio termo entre dois vícios, como também ele o diz. Ora, o usurário peca por cometer uma

injustiça para com quem dele recebe dinheiro sob a condição de pagar usura. Logo, quem recebe um mútuo sob essa condição não peca.

SOLUÇÃO. – De nenhum modo é lícito induzir outrem a pecar; é lícito porém tirar proveito do pecado de outrem para o bem; pois, também Deus se serve de todos os pecados para algum bem, porque de qualquer mal resulta sempre algum bem, como diz Agostinho. Por isso, o mesmo Agostinho, interrogado por Publícola se era lícito aceitar o juramento de quem jurou pelos seus falsos deuses, pecando assim manifestamente, por lhes atribuir uma reverência divina, respondeu: Quem, da fé do que jurou pelos seus falsos deuses, tira partido, não para o mal, mas, para o bem, não participa do pecado do que jurou pelos demônios, mas do bom pacto pelo qual conserva a sua fé. Pecaria porém se o induzisse a jurar pelos falsos deuses. Assim, no caso vertente, devemos dizer que de nenhum modo é lícito induzir outrem a dar dinheiro a título de mútuo, sob a condição de lhe pagar usura. É nos lícito porém recebê-lo nessas condições, de quem estiver pronto a fazê-lo e tiver disso a prática, tendo nós em vista a satisfação de uma necessidade nossa ou alheia. Assim como é lícito ao que caiu nas mãos de ladrões exibir os bens que traz consigo e deixa-los cometer o pecado de roubo, para não ser morto por eles, seguindo nisso o exemplo dos dez varões que disseram a Ismael: Não nos mates, porque temos no campo tesouros, como se lê na Escritura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem recebe dinheiro a título de mútuo, sob a condição de pagar usuras, não consente no pecado do usurário, mas, tira proveito dele. Nem aprova o recebimento das usuras, mas, o ato de mutuar, que é bom.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem recebe dinheiro a título de mútuo, sob a condição de pagar usuras, não dá ao usurário a ocasião de as receber, mas, de mutuar. O usurário, por seu lado, tira a ocasião de pecar, da malícia do seu coração. Por onde, dele provém o escândalo passivo e não o ativo, do mutuado. Mas esse escândalo passivo não é razão de deixar alguém de pedir dinheiro a título de mútuo, se dele precisar; porque tal escândalo não nasce da fraqueza ou da ignorância, mas, da malícia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem entregasse dinheiro a um usurário, que não poderia de outro modo auferir usuras; ou lho entregasse para, por meio da usura, lucrar mais copiosamente, esse lhe daria matéria de pecar. E portanto também seria participante da culpa. Mas, quem entregasse o seu dinheiro a um usurário, que já o tivesse donde recebesse usuras, e só o fizesse para guardá-lo com maior segurança, esse não pecaria, mas usaria de um homem pecador para o bem.

Questão 79: Das partes quase integrantes da justiça.

Em seguida devemos tratar das partes quase integrantes da justiça, que são fazer o bem e evitar o mal, e dos vícios opostos.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se evitar o mal e fazer o bem são partes da justiça.

O primeiro discute-se assim. – Parece que evitar o mal e fazer o bem não são partes da justiça.

1. – Pois, toda a virtude nos leva a fazer o bem e a evitar o mal. Ora, as partes não podem exceder o todo. Logo, o evitar o bem e o fazer o mal não devem ser consideradas partes de justiça, que é uma virtude especial.

2. Demais. – Aquilo da Escritura - Desviaste do mal e faze o bem - diz a Glosa: Quem se desvia do mal evita a culpa, quem faz o bem merece a vida e a palma da vitória. Ora, quem prática qualquer virtude merece a vida e essa palma. Logo, desviar-se do mal não é parte da justiça.

3. Demais. – Coisas que se incluem umas nas outras não se distinguem entre si como as partes de um todo. Ora, desviar-se do mal inclui-se no fazer o bem; pois, ninguém faz simultaneamente o bem e o mal. Logo, desviar-se do mal e fazer o bem não são partes da justiça.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que à justiça da lei pertence desviar-se do mal e fazer o bem.

SOLUÇÃO. – Se se trata do bem e do mal em geral, fazer aquele e evitar este é próprio a todas as virtudes. E, assim sendo, não podem fazer parte da justiça, salvo se esta for considerada como a virtude total. Embora também a justiça, considerada nessa acepção, suponha uma determinada noção especial do bem, enquanto dever ordenado à lei divina ou humana. Mas, a justiça, enquanto virtude especial visa o bem considerado como um dever para com o próximo. E sendo assim, da justiça especial é próprio fazer o bem, considerado como um dever relativo ao próximo, e evitar o mal oposto, isto é, o que lhe é nocivo a ele; ao passo que da justiça geral é próprio fazer o bem, como um dever relativo à comunidade ou a Deus, e evitar o mal oposto. - E esses dois atos são considerados como partes integrantes da justiça geral ou da especial, porque ambos os exige a perfeição do ato de justiça. Pois, a esta pertence estabelecer a igualdade nos atos relativos a outrem, como do sobredito resulta. Por que ao mesmo princípio constitutivo de uma coisa compete também conserva-la. Ora, a igualdade da justiça nós a constituímos fazendo o bem, isto é, dando a outrem- o que lhe é devido; e conservamos a igualdade da justiça já constituída desviando-nos do mal, isto é, não causando nenhum dano ao próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem e o mal são aqui considerados sob uma noção especial, enquanto adaptados à justiça. E dela fazem parte, e não, de qualquer outra virtude moral, por causa mesmo dessa noção própria, a que correspondem. Porque as outras virtudes morais versam sobre as paixões, em relação às quais fazer o bem é realizar o justo meio, consistente em nos desviarmos dos extremos, como de males. E assim em relação a essas virtudes fazer o bem e evitar o mal vem a dar no mesmo. Ao passo que a justiça versa sobre os atos e as coisas externas, em relação aos quais realizar a igualdade difere de não destruir a igualdade existente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Desviar-se do mal, como ato que faz parte da justiça, não importa em negação pura, que é não fazer o mal, o que não merece a palma da recompensa, mas só evita a pena. Pois, importa num movimento da vontade que repudia o mal, como a denominação mesma de evitar o demonstra. E isso é meritório, sobretudo quando somos aliciados a praticar o mal e resistimos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Fazer o bem é ato completivo da justiça e como que parte principal dela. Ao passo que, desviar-se do mal é ato mais imperfeito e parte secundária da justiça. Por isso é uma como que parte material, sem a qual não pode existir a parte formal completiva.

Art. 2 - Se a transgressão é um pecado especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a transgressão não é um pecado especial.

1. – Pois, nenhuma espécie é compreendida em a noção de gênero. Ora, a transgressão se inclui na definição geral do pecado; porquanto, como define Ambrósio, o pecado é a transgressão da lei divina. Logo, a transgressão não é uma espécie de pecado.

2. Demais. – Nenhuma espécie excede o seu gênero. Ora, a transgressão excede o pecado, porque este é um dito, um ato ou um desejo contra a lei de Deus, como está claro em Agostinho; e a transgressão é também contra a natureza ou o costume. Logo, a transgressão não é uma espécie de pecado.

3. Demais. – Nenhuma espécie contém em si todas as partes em que se divide o gênero. Ora, o pecado da transgressão abrange todos os vícios capitais e mesmo os pecados por intenção, palavras e obras. Logo, a transgressão não é um pecado especial.

Mas, *em contrário*, ela opõe-se à virtude especial da justiça.

SOLUÇÃO. – O nome de transgressão derivou dos movimentos materiais para os atos morais. Ora, transgredir, aplicado ao movimento material, significa ultrapassar o termo prefixado. Ora, um preceito negativo é que prefixa ao homem, na ordem moral, o termo que ele não deve ultrapassar. Por onde, considera-se propriamente que transgride quem faz alguma coisa contrária a esse preceito negativo. O que, materialmente falando, pode ser comum a todas as espécies de pecado; pois, por qualquer espécie de pecado mortal o homem transgride algum preceito divino. Mas, considerado formalmente, isto é, relativamente à noção especial de agir contra o preceito negativo, então é um pecado especial, de dois modos. De um modo, enquanto se opõe aos gêneros de pecados opostos às outras virtudes; pois, assim como pela sua noção própria, à justiça legal pertence respeitar o dever imposto pelo preceito, assim, pela sua, a transgressão visa o desprezo do mesmo. De outro modo, enquanto se distingue da omissão, que contraria a um preceito afirmativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como a justiça legal é a virtude total do sujeito e como que materialmente, assim a injustiça legal é também, num sentido como que material, o pecado total. E deste modo, Ambrósio definiu o pecado relativamente à noção de injustiça legal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A inclinação da natureza é relativa aos preceitos da lei natural. Ora, o costume honesto tem força de preceito; pois, como diz Agostinho costume do povo de Deus deve ser considerada lei. Por onde, tanto o pecado como a transgressão, podem contrariar um costume honesto e a inclinação natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as espécies enumeradas de pecados podem incluir a transgressão, não nas noções próprias deles, mas, relativamente a uma determinada noção especial, como se disse. Mas, o pecado de omissão distingue se absolutamente da transgressão.

Art. 3 - Se a omissão é um pecado especial.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a omissão não é um pecado especial.

1. – Pois, todo pecado ou é original ou atual. Ora, a omissão não é pecado original, porque não foi contraído desde a origem; nem atual, porque pode existir independente de qualquer ato, como já se demonstrou, quando se tratou dos pecados em geral. Logo, a omissão não é um pecado especial.

2. Demais. – Todo pecado é voluntário. Ora, a omissão às vezes não é voluntária, mas, necessária. Assim, quando já é corrompida a mulher que fez voto de virgindade; ou quando alguém perde uma coisa que devia restituir; ou quando um sacerdote está obrigado a celebrar e tem algum impedimento. Logo, a omissão nem sempre é pecado.

3. Demais. – A todo pecado podemos determinar um tempo desde que começou a existir. Ora, não podemos determiná-lo no caso da omissão, porque todos os modos de omitirmos são semelhantes e nem sempre, fazendo-o, pecamos. Logo, a omissão não é um pecado especial.

4. Demais. – Todo pecado especial se opõe a uma virtude especial. Ora, não se pode determinar nenhuma virtude especial a que a omissão se opõe. Quer porque o bem de qualquer virtude pode ser omitido; quer porque a justiça, a que ela parece mais especialmente se opor, sempre supõe algum ato, mesmo que seja o de desviar-se do mal, como se disse. Ao passo que a omissão pode não implicar nenhum ato. Logo, a omissão não é um pecado especial.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele, que sabe fazer o bem e não no faz, peca.

SOLUÇÃO. – Toda omissão implica a preterição de uni bem; não porém de qualquer, mas, do bem devido. Ora, o bem enquanto correlato da noção de dever é propriamente objeto da justiça. Da legal, se o dever for relativo à lei divina ou humana; da especial, se o dever disser respeito ao próximo. Por onde, do modo pelo qual a justiça é uma virtude especial, como já demonstramos desse mesmo também a omissão é um pecado especial, distinto dos pecados que se opõem às outras virtudes. Ora, do modo pelo qual fazer o bem, ao que se opõe a omissão é uma certa e especial parte da justiça, distinto do ato de desviar-se do mal, a que se opõe a transgressão, desse mesmo também a omissão se distingue da transgressão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A omissão não é pecado original, mas, atual. Não por implicar algum ato que lhe seja essencial, mas porque a negação de um ato reduz-se ao gênero desse ato. E, sendo assim, não agir é considerado como um certo agir; conforme já dissemos

RESPOSTA À SEGUNDA. – A omissão como dissemos, só pode ser relativa a um bem devido, a que nos liga uma obrigação. Ora, não estando obrigado ao impossível, não pecamos por omissão se não fazemos o que não podemos. Por onde, a mulher corrompida, que fez voto de virgindade, não omite a virgindade por não a ter, mas sim, por não se penitenciar do pecado passado, ou por não fazer o que pode para cumprir o seu voto pela observação da continência. E também um sacerdote não está obrigado a dizer missa, senão suposta a oportunidade devida; e se esta não se oferecer, não comete nenhuma omissão. Semelhantemente, está obrigado a restituir quem tem a faculdade de fazê-lo ; mas se não a tem e nem pode tê-la, não comete nenhuma omissão se faz o que pode. E o mesmo se deve dizer em casos semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como o pecado de transgressão se opõe aos preceitos negativos, que nos mandam desviar do mal, assim também o pecado de omissão se opõe aos preceitos afirmativos, que ordenam à prática do bem. Ora, os preceitos positivos não obrigam sempre, mas por um tempo

determinado; e dentro desse tempo é que pode começar a existir o pecado de omissão. Pode, porém, dar-se que, nesse tempo, sejamos incapazes de fazer o que devemos. O que se for sem nossa culpa não cometemos, nenhuma omissão do dever, como dissemos. Se porém for por uma culpa precedente, por exemplo, no caso de quem se embriagou tarde e não pode levantar-se em horas matinais, como deve, então certos dizem que o pecado de omissão começa quando houve a prática do ato ilícito, que não pode coexistir com a obrigação. Mas, esta opinião não parece verdadeira, porque, se forçado a levantar-se, fosse cumprir as suas obrigações matinais, não cometeria omissão. Por onde, é claro que a embriaguez precedente não foi uma omissão, mas, causa desta. Por isso, devemos concluir que a omissão começa a lhe ser imputada como culpa, quando era já o tempo de agir; mas, por uma causa precedente que torna voluntária a omissão consequente.

RESPOSTA À QUARTA. – A omissão opõe-se diretamente à justiça, como se disse; pois, não há omissão do bem de nenhuma virtude senão suposta a ideia de dever; o que é próprio da justiça. Ora, o ato de virtude exige, para ser meritório, mais, que o da culpa para ser demeritório; porque o bem procede de uma causa integral, mas o mal, de qualquer defeito por onde, o mérito da justiça exige um ato; mas, não a omissão.

Art. 4 - Se o pecado de omissão é mais grave que o de transgressão.

O quarto discute-se assim. – Parece que o pecado de omissão é mais grave que o de transgressão.

1. – Pois, delito parece ser o mesmo que derelictum, abandonado; e por consequência parece ser o mesmo que omissão. Ora, o delito é mais grave que o pecado de transgressão, porque precisava de uma expiação maior na lei antiga. Logo, o pecado de omissão é mais grave que o de transgressão.

2. Demais. – Ao maior bem o põe-se um maior mal, como está claro no Filósofo Ora; fazer o bem, ao que se opõe a omissão, é parte mais nobre da justiça, do que evitar o mal, ao que se opõe a transgressão, como do sobredito resulta. Logo, a omissão é mais grave pecado que a transgressão.

3. Demais. – O pecado da transgressão pode ser tanto venial como mortal. Ora, parece que o de omissão é sempre mortal, por se opor a um preceito afirmativo. Logo, parece que a omissão é mais grave pecado que a transgressão.

4. Demais. – A privação da visão de Deus, que é a pena de dano devida ao pecado de omissão, é maior que a pena do sentido, devida ao de transgressão como está claro em Crisóstomo. Ora, a pena se proporciona à culpa. Logo, é mais grave o pecado de omissão que o de transgressão.

Mas, *em contrário*, é mais fácil abster-se de fazer o mal do que fazer o bem. Logo, peca mais gravemente quem não se abstém de fazer mal, o que é transgredir, do que quem não pratica o bem, o que é omitir.

SOLUÇÃO. – Um pecado é grave na medida em que se afasta da virtude. Pois, a contrariedade é a oposição máxima, como diz Aristóteles. Por isso um contrário dista mais do outro do que deste, a simples negação dele; assim, o preto dista mais do branco do que o simplesmente não branco; pois, todo preto é não branco, mas não inversamente. Ora, é manifesto que a transgressão contraria ao ato de virtude, ao passo que a omissão implica a negação dele. Por exemplo, é pecado de omissão não ter o devido respeito para com os pais; mas, de transgressão, proferir contra eles qualquer contumélia ou injúria. Por onde é manifesto que, simples e absolutamente falando, a transgressão é pecado mais grave que a omissão, embora alguma omissão possa ser mais grave que alguma transgressão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O delito, tomado em sentido geral, significa qualquer omissão. Mas às vezes, e em sentido estrito, exprime a omissão do que se refere a Deus, ou o abandono, consciente, com um certo desprezo, do que devemos fazer. E assim implica uma certa gravidade, em razão da qual precisa de maior expiação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao fazer bem se opõe o não o fazer, o que é omitir, e fazer o mal, o que é transgredir. Mas, a primeira oposição é contraditória e a segunda, contrária; o que implica maior distância. Por onde, a transgressão é pecado mais grave.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a omissão se opõe aos preceitos afirmativos, assim, a transgressão, aos negativos. Por isso uma e outra, propriamente falando, implicam por natureza o pecado mortal. Pode porém chamar-se transgressão ou omissão, em sentido lato, ao que é feito contra os preceitos afirmativos ou negativos e que dispõe para os respectivos contrários. Por onde, em sentido lato, uma e outra pode ser pecado mortal.

RESPOSTA À QUARTA. – Ao pecado de transgressão corresponde a pena de dano, por causa da aversão de Deus, e a do sentido por causa da conversão desordenada para um bem transitório. Semelhantemente, à omissão é devida não só a pena de dano, mas também a de sentido, segundo aquilo da Escritura. Toda a árvore que não dá bom fruto será cortada e metida no fogo. E isto por causa da raiz donde ela procede; embora não implique necessariamente a conversão atual para nenhum bem transitório.

Questão 80: Das partes potenciais da justiça.

Em seguida devemos tratar das partes potenciais da justiça, isto e, das virtudes a ela anexas.

E nesta questão há dois pontos a considerar. O primeiro é saber das virtudes anexas à justiça. O segundo, estudar cada uma das virtudes a ela anexas.

Art. único. – Se estão convenientemente assinaladas às virtudes anexas à justiça.

O primeiro discute–se assim. – Parece que estão inconvenientemente assinaladas as virtudes anexas à justiça.

1. – Pois, Túlio enumera as seis virtudes seguintes: a religião, a Piedade filial, a gratidão, a punição, o respeito e a veracidade. Ora, a punição parece uma espécie da justiça comutativa, pela qual reparamos pelo castigo as injúrias contra nós assacadas, como do sobredito se colhe. Logo, não deve ser colocada entre as virtudes anexas à justiça.

2. Demais. – Macróbio enumera as sete virtudes seguintes: a inocência, a amizade, a concórdia, a Piedade filial, a religião, a afeição e a humanidade, várias das quais são omitidas por Túlio. Logo, parecem insuficientemente enumeradas as virtudes adjuntas à justiça.

3. Demais. – Certos outros enumeram cinco partes da justiça, a saber: a obediência, para com o superior; a disciplina, para com o inferior; a equidade, para com os iguais; a fidelidade e a veracidade, para com todos. Ora, dessas só a veracidade entra na enumeração de Túlio. Logo, parecem insuficientemente enumeradas as virtudes anexas à justiça.

4. Demais. – Andronico Peripatético considera como nove as partes anexas à justiça, a saber: a liberalidade, a benignidade, a vindicativa, a eugnomósine, a eusébia, a eucaristia, a santidade, a boa comutação e a legislativa. Ora, dessas, só claramente entra na enumeração de Túlio a vindicativa. Logo, parece ter sido essa enumeração insuficientemente feita.

5. Demais. – Aristóteles considera a epieiqueia como adjunta à justiça, da qual não faz menção nenhuma das enumerações referidas. Logo, são insuficientemente enumeradas as virtudes anexas à justiça.

SOLUÇÃO. – Nas virtudes adjuntas a uma virtude principal, devemos considerar dois elementos: primeiro, que essas virtudes hão de convir por algum lado com a principal; segundo, que, por outro lado, hão de se afastar da noção perfeita da mesma. Pois, como a justiça diz respeito a terceiros, segundo do sobredito se infere, todas as virtudes que a terceiros dizem respeito podem, em razão da conveniência, ser–lhe anexas. Ora, a justiça, por natureza, consiste em dar a outrem o que lhe é devido, conforme a igualdade, como do sobredito se colhe. Por onde, de dois modos uma virtude, que respeita a terceiros, decai da noção de justiça: de um modo, decaindo da noção de igualdade; de outro, da do que é devido. E, em primeiro lugar, tudo o que o homem retribui a Deus é .lhe devido; e, contudo, não pode haver aí igualdade, de modo que lhe retribua quanto deve, conforme àquilo da Escritura: Que darei eu em retribuição ao Senhor por todos benefícios que me tem feito! E, por ser assim, é que se adjunge à justiça a religião, como diz Túlio, que presta adoração, realiza cerimônias ou cultua à natureza suprema chamada divina.

– Em segundo lugar, não podem os pais ser pagos, com igualdade, do que lhes é devido, como está claro no Filósofo. E por isso adjunge–se à justiça a piedade filial, pela qual, como diz Túlio, cumprimos o nosso

dever e prestamos um culto diligente aos que nos são chegados pelo sangue e aos que foram benfeitores da pátria.

– Em terceiro lugar, a virtude não podemos recompensá–la com prêmios iguais, como está claro no Filósofo. E por isso à justiça se adjunge o respeito, pelo qual, como diz Túlio, os homens eminentes por alguma dignidade são dignificados por um certo culto e honra.

Se levarmos em conta porém a noção de débito, a deficiência da justiça pode ser considerada relativamente a um duplo débito: o moral e o legal. Débito legal é o que estamos obrigados a satisfazer por uma lei estrita; e esse pertence propriamente à justiça, que é uma virtude principal. E quanto ao débito moral, é o que devemos pela virtude da honestidade. E como o débito implica uma necessidade, daí resultam dois graus dele. – Pois, há uma certa necessidade sem a qual não pode conservar–se a honestidade dos costumes; e essa participa mais da natureza do débito. E se considerarmos, como podemos, esse débito relativamente ao próprio devedor, ele exige que nós nos manifestemos aos outros por palavras e obras, como realmente somos. Por isso é que se adjunge à justiça a veracidade, que nos leva a referir, sem alteração, aquilo que é, foi ou há de ser. Mas, o débito também pode ser considerado relativamente aquele a quem devemos, isto é, quando recompensamos a outrem pelo que nos fez. Às vezes, pelo bem; e por isso se adjunge à justiça a gratidão, que implica a memória da amizade e dos bons serviços de outrem e a vontade de remunerá–los. Outras vezes, pelo mal, e por isso se adjunge à justiça a punição, que, como diz Túlio, nos leva a repelir, para nos defendermos ou nos vingarmos, a injúria e absolutamente tudo o que pode nos prejudicar. – Mas, há um outro débito necessário, como visando a uma honestidade maior, mas sem o qual a honestidade pode conservar–se. – E a esse débito diz respeito a liberalidade, a afabilidade, ou amizade ou outras virtudes semelhantes, que Túlio omite na referida enumeração, porque pouco implicam da noção de débito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A punição imposta por autoridade do poder público, em obediência à sentença do juiz, pertence à justiça comutativa, Mas, a que fazemos por nossa própria iniciativa, sem contudo contrariarmos à lei, ou a que requeremos ao juiz, pertence à virtude adjunta à justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Macróbio atendeu às duas partes integrais da justiça, consistentes em nos afastarmos do mal, o que constitui a inocência, e em fazermos o bem, o que abrange as seis outras virtudes. Das quais duas se exercem entre iguais, que são, a amizade, relativa à convivência externa, e a concórdia, à interna. Outras duas dizem respeito aos superiores e são: a piedade filial, relativa aos pais, e a religião, a Deus. Duas enfim respeitam os inferiores e são: o afeto, quando nos alegramos com o bem deles; e a humanidade, que nos leva a socorrer–lhes às necessidades. Pois, como diz Isidoro, chama–se humano quem tem para com os outros amor e afeto de comiseração; donde a denominação de humanidade, que nos leva a nos socorrermos uns aos outros. E por isso a amizade é considerada como ordenadora do convívio externo, segundo o Filósofo. Mas também pode ser considerada enquanto respeitando propriamente ao afeto, como também o faz Aristóteles. E então abrange três virtudes: a benevolência, a que agora chamamos afeto; a concórdia e a beneficência, aqui chamada humanidade. Mas, estas Túlio, as omite, porque pouco implicam da noção de débito, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obediência se inclui na observância, citada por Túlio; pois, às pessoas muitos excelentes é devida tanto a reverência da honra como a obediência. – Quanto à boa fé, pela qual cumprimos o prometido, ela se inclui na veracidade, como observância das promessas. Mas, a veracidade tem um conceito mais amplo, como a seguir se verá. Quanto à disciplina, não é ela devida por necessidade, porque nenhum inferior, como tal, está obrigado para com o inferior; pode porém um superior ser obrigado a prover às necessidades dos inferiores, conforme àquilo da Escritura: O servo fiel

e prudente, a quem seu senhor pôs sobre a sua família. Por isso Túlio omite essa virtude. Mas, também pode ser incluída na humanidade, que entra na enumeração de Macróbio. E por fim a equidade pode ser incluída na epieiqueia ou amizade.

RESPOSTA À QUARTA. – A enumeração referida inclui certas virtudes pertinentes à verdadeira justiça. Assim, à particular pertence a boa comutação, que Túlio define como um hábito que observa a igualdade nas comutações. Como pertencente à justiça legal, no atinente ao que devemos comumente observar, está posta a leqislativa que, segundo ele próprio o diz, é a ciência das comutações politicas relativas à comunidade. Como respeitante àquilo que, às vezes, deve praticar o particular, fora das leis comuns, foi posta a eugnomósine, quase boa gnome. que dá a diretiva em tais casos, segundo dissemos antes, no tratado da prudência. Por isso, Túlio diz que ela é uma justificarão voluntária; porque nos leva a praticar, pelo nosso arbítrio próprio e não pela lei escrita, aquilo que é justo. E essas duas virtudes se atribuem à prudência, quanto à direção: mas à justiça, quanto à execução. A eusébia significa como que o culto legítimo; sendo, por isso, o mesmo que a religião. Pelo que, Túlio a define a ciência do serviço divino; e adota a linguagem de Sócrates, dizendo que todas as virtudes são ciências. E ao mesmo se reduz a santidade, como a seguir se dirá. A eucaristia é o mesmo que a boa gratidão enumerada por Túlio, bem como a vindicativa. A benignidade é idêntica ao afeto, de que fala Macróbio. Donde o dizer Isidoro que benigno é o homem pronto a fazer o bem espontaneamente e doce no falar. E o próprio Andronico define a benignidade como um hábito voluntariamente benfeitor. E, quanto à liberalidade, ela pertence à humanidade.

RESPOSTA À QUINTA. – A epieiqueia não é anexa à justiça particular, mas, à legal. E deve ser considerada idêntica à chamada eugnomósine.

Questão 81: Da religião.

Em seguida devemos tratar de cada uma das partes das referidas virtudes, no atinente à intenção presente. E primeiro devemos tratar da religião. Segundo, da piedade. Terceiro, do respeito. Quarto, da gratidão. Quinto, da punição. Sexto, da veracidade. Sétimo, da amizade. Oitavo, da liberalidade. Nono, da epieiqueia.

Quanto às outras virtudes supra enumeradas, em parte, a saber, a concórdia e as outras que lhe são semelhantes, já as estudamos no tratado da caridade; e em parte, a saber, a boa comutação e a inocência, neste tratado da justiça. E quanto à legislação, no tratado da prudência.

Sobre a religião três questões devemos considerar. Primeiro, da religião em si mesma. Segundo, dos seus atos. Terceiro, dos vícios que lhe são opostos.

Na primeira questão discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se a religião ordena o homem só para Deus.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a religião não ordena o homem só para Deus.

1. – Pois diz a Escritura: A religião pura e sem mácula aos olhos de Deus e nosso Pai consiste nisto: Em visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições, e em se conservar cada um isento da corrupção deste século. Ora, visitar viúvas e órfãos supõe relação com o próximo; e o dito – conservar–se cada uni a si isento da corrupção deste século – implica em ordenar–se o homem para si mesmo. Logo, a religião não tem por fim só ordenar–nos para Deus.

2. Demais. – Agostinho diz: Pelo costume latino de falar, não só dos imperitos, mas também dos muito doutos, disse que a religião deve manifestar–se quando se trata do parentesco e da afinidade humana e de quaisquer necessidades. Por isso, não se evita a ambiguidade desse vocábulo, quando, ao se tratar do culto à divindade, discute–se a questão de saber se confiadamente podemos falar em religião só em se tratando do culto a Deus. Logo, a religião não se ordena só para Deus, mas também, para os próximos.

3. Demais. – Parece que à religião pertencem três latrias, pois, latria se interpreta como servidão, no dizer de Agostinho. Ora, servir nós o devemos não só a Deus mas também aos próximos, conforme àquilo da Escritura: Servi–vos uns aos outros pela caridade do Espírito. Logo, a religião importa em nos ordenarmos também para o próximo.

4. Demais. – À religião pertence o culto. Ora, diz–se que o homem presta culto não só a Deus, mas, também ao próximo, segundo àquilo de Catão: Cultua os pais. Logo, a religião também nos ordena para o próximo e não só para Deus.

5. Demais. – Todos os que vivem no estado de graça sujeitam–se voluntariamente a Deus. Ora, nem todos os que vivem nesse estado se chamam religiosos; mas, só aqueles que por certos votos se obrigam a certas observâncias e a obedecer a certos homens. Logo, parece que a religião não importa uma relação de sujeição do homem a Deus.

Mas, *em contrário*, Túlio diz, que a religião presta culto e realiza cerimônias à natureza divina suprema.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, o religioso tira a sua denominação, na dizer de Cícero, de reler, porque repassa no espirito, e como que relê as cousas pertencentes ao culto divino. E assim, a religião deriva a

sua designação de reler as cousas pertencentes ao culto divino, pois, tais cousas devem ser frequentemente revolvidas no espírito conforme aquilo da Escritura: Traze–me no pensamento em lodos os teus caminhos, – Embora também se possa entender que a religião é assim chamada, porque devemos reeleger a Deus que perdemos pela nossa negligência, como diz Agostinho; – ou podemos ainda entende–la como derivada de religar; donde o dizer Agostinho: A religião nos religue ao Deus único, e onipotente. Quer porém a religião seja assim chamada por causa da frequente lição; quer pela reeleição do que negligentemente perdemos, quer pela religação, ela propriamente importa em nos ordenarmos para Deus. Pois, é o ser ao qual principalmente nos devemos ligar, como ao princípio ineficiente; a quem a nossa eleição também deve assiduamente dirigir–se, como ao último fim; e a quem, perdendo pela nossa pecaminosa negligência, devemos recuperar pela crença e protestando a nossa fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A religião implica duas espécies de atos. Uns próprios, imediatos e ilícitos dela, como sacrificar, adorar e outros semelhantes, pelos quais o homem se ordena só para Deus. Outros atos porém ela os produz mediante as virtudes sobre que impera, ordenando–os à divina reverência. Pois, a potência de que depende o fim impera sobre aquelas de que dependem os meios. E, sendo assim, considera–se como ato de religião, a modo de império, visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições, que é um ato elícito da misericórdia. Conservar–se cada um a si isento da corrupção deste século, é, como imperado, ato de religião; mas, como ato elícito, pertence à temperança ou a outra virtude semelhante.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A religião pode significar, em sentido lato, os atos referentes ao parentesco humano; mas não quando tomada em sentido próprio. Por isso Agostinho, pouco antes das palavras aduzidas, tinha dito: A religião, mais distintamente, parece significar não qualquer culto, mas, o de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Sendo o servo assim chamado pela dependência, que supõe, do senhor, necessariamente, onde existe o domínio, na sua noção própria e especial, há de também existir, na sua noção própria e especial, a servitude. Ora, é manifesto que o domínio convém a Deus, por uma noção própria e singular, pois, foi ele quem fez tudo e tem sobre todas as causas o sumo principado. Logo, é–lhe devida a servitude, na sua acepção própria, que os gregos designam com o nome de latria e que, portanto, pertence propriamente à religião.

RESPOSTA À QUARTA. – Diz–se que cultuamos os homens, que frequentamos, pela honorificiência, pela recordação ou pela presença. E também se diz que cultuamos certas causas que nos estão sujeitas; assim, os agricultores tiram a sua denominação do facto de cultivarem os campos; e chamam–se íncolas por cultivarem os lugares que habitam. Ora, sendo devida a Deus honra especial, como ao principio primeiro de todas as cousas, é lhe também devido um culto, na sua noção especial, chamado em grego eusébeia, ou theosébeia, como está claro em Agostinho.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora em geral possam chamar–se religiosos todos os que cultuam a Deus, contudo, em especial, religiosos se chamam os que dedicam toda a vida ao culto divino, apartados dos negócios mundanos. Assim como também se chamam contemplativos, não os que contemplam, mas os que aplicam toda a vida à contemplação. Ora, esses tais não se sujeitam ao homem por causa do homem, mas, por causa de Deus, conforme aquilo do Apóstolo: Vós me recebestes como a um anjo de Deus, como a Jesus Cristo.

Art. 2 – Se a religião é uma virtude.

O segundo discute–se assim. – Parece que a religião não é uma virtude.

1 – Pois, parece que à religião pertence prestar reverência a Deus. Ora, reverenciar é ato de temor, que é um dom, como do sobredito resulta. Logo, a religião não é uma virtude, mas um dom.

2. Demais. – Toda virtude consiste na vontade livre, sendo por isso chamada hábito eletivo ou voluntário. Ora, corno se disse, à religião pertence a latria, que implica uma certa servitude. Logo, a religião não é uma virtude.

3. Demais. – Como diz Aristóteles, nós temos por natureza a aptidão para a virtude: por onde, o que respeita às virtudes constitui ditame da razão natural. Ora, à religião pertence realizar as cerimônias próprias à natureza divina. Mas, o que respeita às cerimônias, não constituindo ditame da razão natural, como já se disse, conclui–se que a religião não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, a religião está enumerada entre ás outras virtudes como resultado que já foi dito.

SOLUÇÃO. – Como já se disse a virtude torna bom quem a tem e boa a sua obra. Logo, é necessário admitir que todo ato bom pertence à virtude. Ora, é manifesto, que pagar o devido é obra por natureza boa; porque, quem o faz observa a ordem devida para com aquele a quem deve quase como convenientemente ordenado para ele. Ora, a ordem, como o modo e a espécie, implica à noção de bem, conforme está claro em Agostinho. Logo, pertencendo à religião prestar as honras devidas a alguém, que é Deus, é manifesto que ela é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Reverenciar a Deus é um ato do dom do temor. Ora, à religião pertence praticar certos atos para reverenciar a Deus. Donde não se segue que a religião seja o mesmo que o dom do temor, mas, que se ordena para Ele como para algo de mais principal; pois, os, dons são mais principais que as virtudes morais, como já se estabeleceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também o servo pode pagar voluntariamente ao senhor o que lhe deve; e assim faz da necessidade, virtude, pagando de livre vontade o que deve. E, do mesmo modo, servir a Deus, como devemos, pode ser ato de virtude, enquanto que voluntariamente o fazemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ditame da razão natural exige que o homem faça certos atos para reverenciar a Deus. Mas, não exige o ditame da lei natural, senão que é instituição de direito divino ou humano, que faça determinadamente tais cousas ou tais outras.

Art. 3 – Se a religião é uma só virtude.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a religião não é uma só virtude.

1 – Pois, pela religião nós nos ordenamos para Deus, como se disse. Ora, devemos admitir três Pessoas em Deus; e além disso muitos atributos que, ao menos racionalmente, diferem entre si. Ora, as noções diversas do objeto bastam para diversificar as virtudes, como do sobredito se colhe. Logo, a religião não é uma só virtude.

2. Demais. – Parece que a cada virtude corresponde um ato, pois, os hábitos se distinguem pelos atos, Ora, muitos são os atos da religião, como cultuar e servir, devotar–se, orar, sacrificar e muitos outros. Logo, a religião não é uma só virtude.

3. Demais. – A adoração pertence à religião. Ora, por uma razão adoramos as imagens e por outra, a Deus. Logo, como noções diversas distinguem as virtudes, parece que a religião não é uma só virtude.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Um Deus, uma fé. Ora, a verdadeira religião proclama a sua fé em um só Deus. Logo, a religião é uma só virtude.

SOLUÇÃO. – Como se disse os hábitos se distinguem pelas noções diversas do objeto. Ora, à religião pertence prestar reverência ao Deus único, fundada numa só noção, isto é, enquanto ele é o primeiro princípio da criação e do governo das cousas. Donde o dizer a Escritura: Se eu sou vosso pai, onde está minha honra? Pois, é próprio do pai produzir e governar. Logo, é manifesto que a religião é uma só virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As três Pessoas divinas são um só princípio da criação e do governo das cousas : por isso uma só religião lhes presta submissão. Ora, as ideias diversas dos atributos concorrem para formar a noção do primeiro princípio; porque Deus produz todas as coisas e as governa pela sabedoria, pela vontade e pelo poder da sua bondade. Logo, a religião é uma só virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pelo mesmo ato o homem serve a Deus e o cultua; pois, o culto respeita à excelência divina, a quem é devida a reverência; ao passo que a servitude respeita à sujeição do homem que, pela sua condição, está obrigado a prestar reverência a Deus. E ao culto e à servitude pertencem todos os atos atribuídos à religião; porque por todo o homem proclama a divina excelência e a sua sujeição a Deus, quer oferecendo–lhe alguma coisa, quer também, considerando–se coisa de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não prestamos o culto de religião às imagens consideradas em si mesmas, como coisas: mas, enquanto conducentes ao Deus encarnado. Ora, o culto pela imagem, como tal, não finda nela, mas, tende para o ser que ela representa. Logo, prestar o culto de religião às imagens de Cristo não diversifica a ideia de latria nem a virtude de religião.

Art. 4 – Se a religião é uma virtude especial distinta das outras.

O quarto discute–se assim. – Parece que a religião não é uma virtude especial distinta das outras.

1 – Pois, diz Agostinho: Verdadeiro sacrifício é toda obra que praticamos para nos unirmos com Deus por uma sociedade santa. Ora, o sacrifício pertence à religião. Logo, toda obra de virtude pertence à religião. E, assim, não é esta uma virtude especial.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Fazei tudo para a glória de Deus. Ora, à religião pertence praticar certo, atos para reverenciar a Deus, como já se disse. Logo, a religião não é uma virtude especial.

3. Demais. – A caridade com que amamos a Deus não é virtude distinta da com que amamos o próximo. Ora, como diz Aristóteles, ser honrado é quase o mesmo que ser amado. Logo, a religião com que honramos a Deus não é uma virtude especialmente distinta do respeito, dulia ou piedade com que honramos o próximo. Portanto, não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, ela é considerada como parte da justiça, distinta das outras partes desta.

SOLUÇÃO. – Ordenando–se a virtude para o bem, a uma noção especial do, bem há de necessariamente corresponder uma virtude especial. Ora, o bem a que a religião se ordena é prestar a Deus a honra devida. Mas, a honra é devida a alguém, em razão da sua excelência, Ora, Deus, sobrepujando todas as cousas infinitamente por uma superioridade omnimoda, tem uma excelência singular. Por onde, é–lhe devida uma honra especial, assim como, nas cousas humanas, vemos que às excelências diversas elas

pessoas é devida uma honra especial – uma ao pai, outra ao rei e assim por diante. Portanto, é manifesto que a religião é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Toda obra virtuosa é considerada sacrifício enquanto ordenada a reverenciar a Deus. Por isso não se conclui daí que a religião seja uma virtude especial, mas, que impera sobre todas as outras virtudes, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os atos, enquanto feitos para a glória de Deus, pertencem à religião, não como elícitos dela, mas como imperados. Ao contrário, pertencem à religião, como atos dela eleitos, os que especificamente visam reverenciar a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O objeto do amor é o bem, ao passo que o objeto da honra ou da reverência é alguma excelência. Ora, é a bondade de Deus que se comunica às criaturas e não, a excelência dessa bondade. Por onde, a caridade, com que amamos a Deus, não é virtude distinta ela com que amamos ao próximo. Ao passo que a religião, com que honramos a Deus, distingue–se elas virtudes com que honramos o próximo.

Art. 5 – Se a religião é uma virtude teologal.

O quinto discute–se assim. – Parece que a religião é uma virtude teologal.

1 – Pois, como diz Agostinho, adoramos a Deus pela fé, pela esperança e pela caridade, que são virtudes teologais. Ora, cultuar a Deus é próprio da religião. Logo, a religião é uma virtude teologal.

2. Demais. – Chama–se virtude teologal a que tem Deus por objeto. Ora, a religião tem Deus por objeto porque só a ele se ordena, como se disse. Logo, a religião é uma virtude teologal.

3. Demais. – Toda virtude ou é teologal ou intelectual ou moral, como do sobredito resulta, Ora, é claro que a religião não é uma virtude intelectual, porque a sua perfeição não depende da consideração da verdade. E não é também uma virtude moral, a que é próprio ser um meio termo entre o excesso e o defeito; pois, ninguém pode adorar a Deus excessivamente, conforme aquilo da Escritura: Bendizendo–o, exaltai ao Senhor quanto podeis pois, é superior a todo louvor. Logo, conclui–se que é uma virtude teologal.

Mas, *em contrário*, é considerada como parte da justiça, que é uma virtude moral.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a religião é a que nos leva a prestar a Deus o culto devido. Por isso, dois elementos nela se consideram. Um o que ela presta, a saber, o culto, que lhe constitui a matéria e o objeto. O outro, o a quem o culto é prestado, que é Deus. Não que os atos com os quais adoramos a Deus o atinjam, como seu objeto próprio, do mesmo modo pelo qual, crendo nele, o atingimos como tal; pois, como já dissemos, Deus é o objeto da fé, não só enquanto cremos Deus, mas enquanto cremos a Deus. Ora, quando prestamos o culto devido a Deus, praticamos para o reverenciar certos atos com que o cultuamos, como a oferta de sacrifícios e outros semelhantes. Por onde, é claro, que Deus não constitui a matéria ou o objeto da virtude de religião, mas o fim. Portanto, a religião não é uma virtude teologal, cujo objeto fosse o fim último, mas, uma virtude moral, cujo objeto são os meios conducentes a esse fim:

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A potência ou virtude que obra em vista de um fim, move, pelo império, a potência ou virtude que obra o que se ordena para esse fim. Ora, as virtudes teologais, a saber, a fé, a esperança e a caridade, buscam pelos seus atos a Deus, como objeto próprio.

Por isso, pelo seu império, causam o ato de religião, cujos atos se ordenam para Deus. Donde o dizer Agostinho, que adoramos a Deus pela fé, pela esperança e pela caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A religião ordena o homem para Deus, não como para o objeto, mas, como para o fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A religião, fazendo parte da justiça, não é virtude teologal, nem intelectual, mas, moral. E o seu meio termo é considerado, não como entre paixões, mas, por uma certa igualdade, relativa aos atos referentes a Deus, Essa igualdade porém de que falo não é absoluta, porque não podemos fazer para Deus quanto lhe devemos; mas, depende de uma certa consideração da capacidade humana e da aceitação de Deus. Quanto ao que respeita ao culto divino, pode haver excesso, não pela circunstância da quantidade, mas, por outras circunstâncias. Por exemplo, se prestarmos o culto divino a quem ou quando não o devemos, ou conforme outras circunstâncias, indevidamente.

Art. 6 – Se a religião deve ser preferida às outras virtudes morais.

O sexto discute–se assim. – Parece que a religião não deve ser preferida às outras virtudes morais.

1. – Pois, a perfeição da virtude moral consiste em atingir o meio termo, como está claro no Filósofo. Ora, a religião não consegue atingir o meio termo da justiça, porque não retribui a Deus com igualdade absoluta. Logo, a religião não tem preferência sobre as outras virtudes morais.

2. Demais. – O que fazemos aos homens é tanto mais louvável quanto mais eles estiverem disso necessitados. Daí o dito· da Escritura: Parte o teu pão a quem tem fome. Ora, Deus não precisa que lhe façamos nada, conforme aquilo da Escritura: Eu disse: Tu és o meu Deus, porque não tens necessidade dos meus bens. Logo, parece que a religião é menos louvável que as outras virtudes que nos levam a auxiliar os homens.

3. Demais, – Quanto maior for a obrigação com que fizermos uma cousa, tanto menos louvável ela será, conforme aquilo do Apóstolo: Se prego o Evangelho, não tenho de que gloriar–me; pois nu é imposta essa obrigação. Ora, onde há maior dever há também maior obrigação. E, o que o homem faz para Deus, sendo–lhe devido em máximo grau, parece que a religião é a menos louvável das virtudes humanas.

Mas, *em contrário*, a Escritura coloca em primeiro lugar os preceitos pertinentes à religião, como os principais. Ora, a ordem dos preceitos é proporcional à das virtudes, porque os preceitos da lei são feitos para regular os atos das virtudes.

SOLUÇÃO. – Os meios tiram a sua bondade do fim a que se ordenam; portanto, quanto mais conducentes ao fim, tanto melhores. Ora, os objetos das virtudes morais, como dissemos se ordenam para Deus. como para o fim. E como a religião se lhe ordena mais proximamente do que as outras virtudes morais, porque obram o que direta e imediatamente se refere à honra divina, resulta que tem preeminência sobre as outras virtudes morais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O valor da virtude se funda na vontade e não no poder. Por onde, não atingir a. igualdade, que é o meio termo da justiça, por falta de intensidade, não diminui o valor da virtude, se não houver deficiência por parte da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O serviço que prestamos em utilidade de outrem é tanto mais louvável quanto mais esse outrem é necessitado, porque é mais útil. Ora, a Deus não fazemos nada que lhe redunde em utilidade; mas lh'o fazemos para a sua glória e a nossa utilidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Onde há obrigação desaparece o mérito da superrogaçâo, mas não fica excluído o da virtude, se houve colaboração da vontade. E, por isso a objeção não colhe.

Art. 7 - Se a religião tem algum ato externo.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a religião não tem nenhum ato externo.

1. –Pois, diz a Escritura: Deus é espírito, e em espirito e verdade é que o devem adorar os que o adoram. Ora, os atos externos não pertencem ao espírito, mas antes, ao corpo. Logo, a religião, a que pertence a adoração, não tem atos externos, mas internos.

2. Demais. –O fim na religião é prestar a Deus reverência e honra. Ora, é irreverência para com um ser excelente atribuir-lhe o que propriamente conviria a seres inferiores. Portanto, o que o homem manifesta pelos seus atos corporais, ordenando-se propriamente às suas necessidades ou à reverência das criaturas inferiores, tais atos não podem convenientemente ser aplicados à divina reverência.

3. Demais. – Agostinho aprova Séneca por vituperar certos que atribuíam aos ídolos o que só aos homens convém, porque aos imortais não convém o que é próprio só aos mortais. Ora, isto muitos menos convém ao Deus Verdadeiro, que é grande sobre todos os deuses. Logo, parece repreensível cultuarmos a Deus por meio de certos atos corpóreos, atos que, portanto, não podem ser próprios da religião.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O meu coração e a minha carne se regozijaram no Deus vivo. Ora, assim como os atos interiores promanam do coração, assim os externos resultam nos membros do corpo. Donde resulta que Deus deve ser adorado por atos não só internos, mas também externos.

SOLUÇÃO. –Prestamos reverência e honra a Deus, não por si mesmo, por ter a plenitude da glória à qual a criatura não pode acrescentar nada; mas, por nossa causa. Pois, reverenciando e honrando a Deus, a nossa inteligência se lhe submete, consistindo nisso a perfeição dela. Porque, todo ser se aperfeiçoa sujeitando-se ao seu superior; assim, o corpo quando vivificado pela alma e o ar quando iluminado pelo sol.

Ora, a inteligência humana, para unir-se a Deus, precisa ser dirigida pelas coisas sensíveis; pois, como diz o Apóstolo, as coisas invisíveis de Deus se veem pelas obras que foram feitas. Por onde, o culto divino necessita a prática de certos atos corpóreos para que, por meio deles, como por uns quase determinados sinais, a inteligência do homem seja provocada aos atos espirituais, pelos quais se une com Deus. Portanto, a religião tem como principais os atos internos essencialmente próprios dela; e tem como secundários os atos externos, ordenados aos internos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –O Senhor se refere ao que é principal e constitui o objeto próprio do culto divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Esses atos externos não são referidos a Deus como se deles precisasse, conforme àquilo da Escritura: Porventura comerei carne de touros? ou beberei sangue de cabritos? Mas lh'o são como uns sinais dos atos internos e espirituais, que em si mesmos, ele os aceita. Donde o dizer Agostinho: O sacrifício visível é o sacramento, isto é, o sinal sagrado, do sacrifício invisível.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Os idólatras são objeto de irrisão por referirem aos ídolos o que é próprio dos homens, não como sinais para os excitarem a certas práticas espirituais, mas por serem, como tais, aceitas por eles. E, sobretudo por serem vãs e torpes.

Art. 8 – Se a religião é o mesmo que a santidade.

O oitavo discute–se assim. – Parece que a religião não é o mesmo que a santidade.

1. – Pois, a religião é uma virtude especial, como se estabeleceu. Ora, a santidade é considerada uma virtude geral, pois como diz Andronico, é ela que nos torna fiéis e observantes do que é justo para com. Deus. Logo, a santidade não é o mesmo que a religião.

2. Demais. – Parece que a santidade implica a pureza; pois, como diz Dionísio, a santidade é a pureza isenta de toda mancha, perfeita e absolutamente imaculada. Ora, parece que a pureza é própria, sobretudo da temperança, que evita principalmente as torpezas corporais. Logo, pertencendo à religião à justiça, parece que a santidade não é o mesmo que a religião.

3. Demais. – Causas que se dividem por oposição não são idênticas. Ora, como já se determinou, a santidade entra na mesma divisão que a religião, numa certa enumeração das partes da justiça. Logo, a santidade não é o mesmo que a religião.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho: Sirvamo–lo em santidade e justiça. Ora, servir a Deus é próprio da religião, como já se estabeleceu. Logo, a religião não é o mesmo que a santidade.

SOLUÇÃO. – A santidade, por denominação, implica dois elementos. Um, a pureza, para significar a qual emprega–se o vocábulo grego ăYιoĉéí. – como quem diz – sem terra; O outro é a firmeza; por isso, entre os antigos, eram santas as cousas protegidas pelas leis, devendo assim não ser violadas. Donde o dizer–se ordenado (sancitum) o que é determinado por lei. Mas, entre os Latinos, o nome santo (sanctus) pode ser empregado para exprimir a pureza; significando então santo o que é, por assim dizer tinto de sangue, porque antigamente os que queriam purificar–se eram tintos com o sangue da vitima, como diz Isidoro.

E uma e outra significação convém em atribuir a santidade às cousas aplicadas ao culto divino; de modo que consideramos santos não só os homens, mas também o templo, os vasos e cousas semelhantes quando aplicadas a esse culto. – Pois, a pureza é necessária para que o espírito se aplique a Deus. Porque o espírito humano torna–se impuro quando imerge nas causas inferiores, assim como qualquer cousa se mancha misturando–se com o que é pior – por exemplo, o ouro, com o chumbo. Ora, é necessário a inteligência separar–se das causas inferiores para poder unir–se ao ser supremo. Por onde, o espírito não pode, sem a pureza, aplicar–se a Deus. Por isso diz a Escritura: Segui a paz com todos e a santidade, sem a qual ninguém verá a Deus. – Também a firmeza é necessária para a mente se aplicar a Deus; pois, esta se lhe aplica como ao último fim e ao princípio, que forçosamente são o que há de mais imóvel. Por isso dizia o Apóstolo: Eu estou certo que nem a morte, nem a vida me apartará do amor de Deus.

Assim, pois, chama–se santidade a aplicação que faz a mente do homem, de si mesmo e de seus atos, a Deus. Por onde, não difere da religião essencialmente, mas só racionalmente. Pois, a religião consiste em prestarmos a Deus a submissão devida, no que respeita em especial o seu culto, como, fazendo sacrifícios, oblações e cousas semelhantes. A santidade, por seu lado, consiste em referirmos a Deus não só tais cousas, mas também as obras das outras virtudes, ou dispondo–nos pelas boas obras ao culto divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A santidade é por essência uma virtude especial e, esta luz, é de certo modo o mesmo que a religião. Pois, implica uma certa generalidade, ordenando, pelo

império, ao bem divino todos os atos de virtude. Assim como a "justiça legal considera–se uma virtude geral, enquanto ordena todos os atos de virtude para o bem comum”.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A temperança produz por certo a pureza, sem contudo implicar a santidade, por natureza, salvo se referir–se a Deus. Por isso da própria virgindade diz Agostinho: É honrada, não por ser virgindade, mas, por ser dedicada a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A santidade é distinta da religião por causa da diferença referida; não por diferir dela realmente, mas só racionalmente, como se disse.

Questão 82: Da devoção.

Em seguida devemos tratar dos atos de religião. E primeiro dos atos internos, que, conforme o que já dissemos, são os principais. Segundo, dos atos externos, que são secundários. Quanto aos atos internos de religião, são eles a devoção e a oração. Portanto, devemos tratar primeiro da devoção, Segundo, da oração.

Na primeira questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a devoção é um ato especial.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a devoção não é um ato especial.

1. – Pois, parece que o pertencente ao modo dos outros atos não é um ato especial. Ora, parece que a devoção pertence ao modo dos outros atos, conforme ao lugar da Escritura: Ofereceu toda a multidão hóstias e louvores e holocaustos com um espirito cheio de devoção. Logo, a devoção não é um ato especial.

2. Demais. – Nenhum ato especial se inclui nos diversos gêneros de atos. Ora, a devoção se inclui nesses diversos géneros, a saber, nos atos corpóreos e também nos espirituais. Assim, dizemos que alguém medita devotamente e devotamente genuflecte. Logo, a devoção não é um ato especial,

3. Demais. – Todo ato especial pertence à virtude, ou à potência apetitiva ou à cognoscitiva, Ora, a devoção a nenhuma delas é própria, como claramente o verá quem discorrer por todas as espécies de atos de uma e outra potência, espécies que já foram enumeradas. Logo, a devoção não é um ato especial.

Mas, *em contrário*, nós merecemos, pelos nossos atos, como foi estabelecido. Ora, a devoção (em uma razão especial de merecer. Logo, a devoção é um ato especial.

SOLUÇÃO. – Devoção deriva de devotar–se; por isso, chamam–se devotos os que de certo modo se devotam a Deus, submetendo–se–lhe totalmente. Donde vem. que, antigamente, entre os gentios, chamavam–se devotos os que por si mesmos se devotavam. à morte, aos ídolos, pela salvação dos seus exércitos, como o narra Tito Lívio a respeito dos dois Décios. Por onde, a devoção não é mais do que uma certa vontade de se dar prontamente ao que respeita o serviço de Deus. Donde o dizer a Escritura que a multidão dos filhos d'Israel ofereceram ao Senhor com prontíssima e afetuosa vontade as primícias. Ora, é manifesto que a vontade de fazer prontamente o que pertence ao serviço de Deus é um certo ato especial. Logo, a devoção é um ato especial da vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O motor imprime o modo ao movimento do móvel. Ora, a vontade move ás outras potências da alma para os seus atos; e a vontade, como fim, move–se a si mesma à busca dos meios, como já estabelecemos. Por onde, sendo a devoção um ato da vontade do homem que se oferece a si mesmo para servir a Deus, que é o fim último, consequentemente ela impõe o modo aos atos humanos, quer sejam atos da vontade mesma relativamente aos meios, quer das outras potências, movidas pela vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A devoção se inclui nos diversos gêneros de atos, não como espécie desses gêneros, mas, como a moção do motor se inclui virtualmente nos movimentos dos móveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A devoção é um ato da parte apetitiva da alma e é um certo movimento da vontade, como se disse.

Art. 2 – Se a devoção é um ato de religião.

O segundo discute–se assim. – Parece que a devoção não é um ato de religião.

1. – Pois, a devoção, como se disse, consiste em nos darmos a Deus. Ora, isto se realiza, sobretudo pela caridade; pois, como diz Dionísio, o amor divino produz o êxtase, não consentindo que os amantes se pertençam a si mesmos, mas aos seres que amam, Logo, a devoção é mais um ato de caridade que de religião,

2. Demais. – A caridade tem precedência sobre a religião. Ora, parece que a devoção tem precedência sobre a caridade; pois, na Escritura, a caridade é simbolizada pelo fogo; e a devoção, pela gordura, que é a matéria do fogo. Logo, a devoção não é um ato de religião.

3. Demais. – Pela religião o homem se ordena só para Deus, como se disse. Ora, também há devoção para com os homens; assim, dizemos que uns têm devoção para com certos varões santos; e também, que os escravos são devotados aos seus senhores. E neste sentido Leão Papa diz que os Judeus, quase devotados às leis romanas, exclamaram: Não temos outro rei senão César. Logo, a devoção, não é ato de religião.

Mas, *em contrário*, devoção deriva de devotar se, como se disse. Ora, o voto é um ato de religião. Logo, também a devoção.

SOLUÇÃO. – Pela mesma virtude queremos fazer um certo ato e temos a vontade pronta para fazê–lo, porque ambos esses atos tem o mesmo objeto. Por isso diz o Filósofo: a justiça faz os homens quererem e praticarem atos justos. Ora, é manifesto que propriamente à religião pertence fazer o que respeita ao culto ou serviço divino, como do sobredito se colhe. Portanto também a ela pertence tornar–nos a vontade pronta para executar tais atos, o que é ser devoto. Por onde, é claro que a devoção é um ato de religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade pertence imediatamente levar o homem a se dar a Deus, Entregando–se–lhe por espírito de união. Mas, o darmo–nos a Deus para certas obras do culto divino é imediatamente próprio da religião, e Imediatamente, da caridade, que é o princípio da religião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A gordura corporal gera–se pelo calor natural, que digere, e conserva esse próprio calor, como sua nutrição. Semelhantemente, a caridade por um lado, causa a devoção tornando–nos prontos para servir aos amigos por amor; e por outro, nutre–se da devoção, assim como qualquer amizade conserva–se e aumenta pelo exercício dos atos de amizade e pelo meditar neles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A devoção que temos para com os santos de Deus, mortos ou vivos, não acabei neles, mas chega até Deus, pelo venerarmos nos seus ministros. Ora, a devoção que atribuímos aos escravos para com o senhor temporal é de outra natureza; assim como servir aos senhores temporais difere de servir a Deus.

Art. 3 – Se a contemplação ou meditação é causa da devoção.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a contemplação ou meditação não é a causa da devoção.

1. – Pois, nenhuma causa impede o seu efeito. Ora, as meditações subtis dos intelegíveis muitas vezes impedem a devoção. Logo, a contemplação ou meditação não é a causa da devoção.

2. Demais. – Se a contemplação fosse a causa própria e essencial da devoção, necessáriamente a matéria da contemplação mais a1ta mais excitaria a devoção. Ora, é o contrário que vemos; pois, frequentem ente excita maior devoção considerarmos a paixão de Cristo e os outros mistérios da sua humanidade, do que a grandeza divina. Logo, a contemplação não é a causa própria da devoção.

3. Demais. – Se a contemplação fosse a causa própria da devoção, por fôrça, os mais aptos para a contemplação também se–lo–iam para a devoção. Ora, vemos o contrário: a devoção encontrar–se mais frequentemente em certos varões simples e no sexo feminino, a que contudo falta a contemplação. Logo, a contemplação não é a causa própria da devoção.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Na minha meditação se acendera fogo. Ora, o fogo espiritual causa a devoção. Logo, a meditação é a causa da devoção.

SOLUÇÃO. – A causa principal e extrínseca da devoção é Deus. E a propósito diz S. Ambrósio: Deus chama a quem quer e faz: religioso a quem quer; e se quisesse transformaria em devotos os indevotos Samaritanos. E quanto à causa intrínseca, por nossa parte, há de ser a meditação ou contemplação. Pois, como dissemos, a devoção é um certo ato da vontade que leva a nos darmos prontamente ao serviço ele Deus. Ora, todo ato da vontade procede de alguma consideração, porque o bem inteligido é o objeto da vontade. Donde o dizer Agostinho, que a vontade nasce da inteligência. Portanto, a meditação é necessariamente a causa da devoção, por nos persuadir que devemos nos dar ao serviço divino.

E uma dupla consideração nos leva a pensar assim. – Uma se funda na divina bondade e nos seus benefícios, conforme aquilo da Escritura: Para mim me é bom unir–me a Deus e pôr no Senhor Deus a minha confiança. E esta consideração excita o amor, que é a causa próxima da devoção. – A outra deriva de refletimos nos nossos defeitos, que nos fazem precisar do auxílio de Deus, segundo a Escritura: Levantei os meus olhos aos montes, de donde me virá o socorro; o meu socorro vem do Senhor, que fez o céu e a terra. E esta consideração exclui a presunção que nus impede de nos sujeitar a Deus, confiando na nossa virtude própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A consideração do que naturalmente excita em nós o amor de Deus, causa a devoção; ao passo que a impede a consideração de tudo o que não conduz a ela, mas, ao contrário, dela distrai o espírito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que respeita à divindade excita soberanamente o amor e, por consequência, a devoção, porque Deus deve ser amado sobre todas as coisas. Ora, por ser fraco é que o nosso espírito precisa de certos dados sensíveis conhecidos, para chegar ao amor, assim como precisa ser guiado para chegar ao conhecimento das coisas divinas. E entre eles o principal é a humanidade de Cristo, como diz o Prefácio do Natal: Para visivelmente que conhecendo visivelmente a Deus, sejamos arrebatados ao amor do invisível. Por isso, o que respeita à humanidade de Cristo excita soberanamente em nós a devoção, como que nos guiando, pois que a devoção consiste principalmente no que diz respeito à divindade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ciência e tudo o que implica a grandeza é ocasião de o homem confiar–se em si mesmo e não se dar portanto absolutamente a Deus. Donde vem que tais coisas, às vezes e ocasionalmente, impedem a devoção; ao passo que nos simples e nas mulheres abunda a devoção, compressora do orgulho. Porém, se submetermos a Deus perfeitamente a ciência e qualquer outra perfeição, isso mesmo aumentará a devoção.

Art. 4 – Se a alegria é efeito da devoção.

O quarto discute–se assim. – Parece que a alegria não é efeito da devoção.

1. – Pois, como se disse, a paixão de Cristo excita soberanamente a devoção. Ora, de a considerarmos resulta em nossa alma uma certa aflição, conforme àquilo da Escritura: Lembra–te da, minha pobreza, do absintio e do fel, que são próprios da paixão. E depois acrescenta: Eu me lembrarei muito bem disto e a minha alma se definhará dentro de mim. Logo, a alegria ou o gáudio não é efeito da devoção.

2. Demais. – A devoção consiste principalmente no sacrifício interior. Ora, a Escritura diz: Sacrifício; para Deus é o espírito atribulado. Logo, a aflição é, mais do que a alegria ou o gáudio, efeito da devoção.

3. Demais. – Gregório Nisseno diz: Assim como o riso procede da alegria, assim, as lágrimas e os gemidos são sinais de tristeza. Ora, a certos a devoção os leva a verter lágrimas. Logo, a alegria ou o gáudio não é efeito da devoção.

Mas, *em contrário*, uma coleta diz: Os que se mortificam com o jejum, por devoção, a esses também a devoção santa os alegrará.

SOLUÇÃO. – A devoção, essencial e principalmente, causa a alegria espiritual da alma; mas, por consequência e por acidente, causa a tristeza. Pois, dissemos que a devoção procede de uma dupla consideração. – Principalmente, procede da consideração da divina bondade; pois, esta consideração constitui quase o termo da vontade que se entrega a Deus. E dela resulta essencialmente o prazer, conforme aquilo da escritura: Lembrei–me de Deus e me deleitei. Mas, por acidente, essa consideração causa uma certa tristeza naqueles que ainda não gozam plenamente de Deus, segundo a Escritura: A minha alma está ardendo de sede por Deus, fonte viva. E a seguir acrescenta: As minhas lágrimas foram o meu pão, etc. Em segundo lugar, a devoção é causada, como dissemos, pela consideração dos nossos próprios defeitos; pois, esta constitui o termo de que nos afastamos pelo movimento da vontade devota, de modo que a vontade não se afirme independente, mas, sujeita a Deus. E esta consideração se comporta inversamente à primeira: pois, por si mesma é de natureza a causar a tristeza, porque nos faz revolver na mente os nossos próprios defeitos; mas, por acidente, isto é, pela esperança no socorro divino, causa a alegria. – E fica assim, claro que da devoção resulta, primária e essencialmente, o prazer, e, secundária e acidentalmente, a tristeza que conduz a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na meditação da paixão de Cristo há algo de contristador, a saber, os defeitos humanos, para delir os quais Cristo teve que sofrer. Mas também há o que nos alegra, a saber, a benignidade de Deus para conosco, que nos livrou de tão grandes males.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O espírito que, por um lado, sofre tribulação com os defeitos da vida presente, por outro se compraz na meditação da bondade divina e na esperança no divino auxílio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As lágrimas brotam não só da tristeza, mas também de uma certa ternura do afeto, sobretudo quando consideramos algo de deleitável que vai, contudo, de mistura com uma certa tristeza. Assim, costumam os homens chorar, movidos de piedoso afeto, quando recobram os filhos ou amigos caros, que julgavam perdidos. E deste modo é que as lágrimas brotam da devoção.

Questão 83: Da oração.

Em seguida devemos tratar da oração. E nesta questão discutem–se dezessete artigos:

Art. 1 – Se a oração é um ato de virtude apetitiva.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a oração é um ato de virtude apetitiva.

1. – Pois, a oração é para ser ouvida. Ora, é o desejo que é ouvido de Deus, segundo a Escritura: O Senhor ouviu o desejo dos pobres. Logo, a oração é um desejo. Ora, o desejo é um ato da virtude apetitiva. Portanto, também a oração.

2. Demais. – Dionísio diz: Antes de tudo é útil começar pela oração como a que nos dá e une a Deus. Ora, é a união, pertencente à potência apetitiva, que produz o amor. Logo, a oração pertence à potência apetitiva.

3. Demais. – O Filósofo diz que são duas as operações da parte inte1ectiva. A primeira é a inteligência dos indivisíveis, pela qual apreendemos a qualidade das cousas. A segunda, a composição e a divisão, pelas quais apreendemos o que é. A essas partes se acrescenta uma terceira, o raciocínio, que procede do conhecido para o desconhecido. Ora, a oração não se reduz a nenhuma dessas operações. Logo, não é ato da virtude intelectiva, mas, da apetitiva.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro, que orar é o mesmo que dizer. Ora, dizer é ato próprio do intelecto. Logo, orar não é ato da potência apetitiva, mas, da intelectiva.

SOLUÇÃO. – Segundo Cassiodoro, oração significa como que razão vocal. Ora, a razão especulativa e a prática diferem em que aquela só apreende as cousas: e esta, não só as apreende, mas também as causa. Mas, de dois modos pode uma cousa ser causa de outra. De modo perfeito, quando impõe necessidade, o que se dá quando o efeito totalmente depende da ação da causa. De modo imperfeito, por simples disposição: isto é, quando o efeito não depende totalmente da ação da causa. Assim, pois, também a razão pode ser de dois modos; causa. De um, impondo necessidade; e deste modo compete–lhe não só imperar sobre as potências inferiores e os membros do corpo, mas também sobre os homens que lhe estão sujeitos, ordenando–lhes. De outro modo, influindo e de certa maneira dispondo; assim, quando pede lhe façam alguma cousa os que não lhe estão sujeitos, por serem iguais ou superiores. Ora, ambos esses modos de proceder, isto é, imperar e pedir ou deprecar implicam uma certa ordenação, por dispormos que uma cousa seja feita por meio de outra. O que portanto pertence à razão, a que é próprio ordenar; e por isso diz o Filósofo, que a razão nós exorta ao melhor. Ora, é neste sentido que agora tratamos da oração, enquanto implica uma certa deprecação ou petição, conforme às palavras de Agostinho dizendo, que a oração é um certo pedido; e às de Damasceno, ensinando que a oração consiste em pedirmos a Deus o que convém. Por onde é claro, que a oração, no caso vertente, é um ato de razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz–se que Deus ouve o desejo dos pobres, quer por ser o desejo a causa do pedido, sendo este de certo modo o intérprete daquele; quer para mostrar a rapidez da audição, pois, Deus já ouve o que ainda constitui um simples desejo dos pobres, antes de eles o formularem em oração, conforme àquilo da Escritura: E acontecerá que antes que eles bradem eu os escutarei.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos, a vontade move a razão para os seus fins. Por onde, nada impede que, movido pela vontade, o ato da razão tenda para o fim da caridade, que é a união com

Deus. Ora, a oração tende para Deus, quase movida pela vontade da caridade, de dois modos. De um modo, quanto ao que é pedido, pois, o que principalmente devemos pedir na oração é a nossa união com Deus, segundo a Escritura: Uma só cousa pedi ao Senhor; esta tornarei a pedir: que habite eu na casa do Senhor todos os dias da minha vida. De outro, quanto ao que pede, que deve aproximar–se daquele a quem pede, ou localmente, tratando–se de um homem, ou espiritualmente, de Deus. Por onde, diz no mesmo lugar Dionísio, que quando invocamos a Deus nas nossas orações, achamo–nos presentes a ele, com o espírito descoberto. E, neste sentido também Damasceno diz que a oração é a ascenção do espirito para Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os três atos referidos pertencem à razão especulativa. Mas, ulteriormente, à razão prática pertence causar pelo império ou pela petição, como se disse.

Art. 2 – Se é conveniente orar.

O segundo discute–se assim. – Parece que não é conveniente orar.

1. – Pois, parece necessária a oração para darmos a conhecer as nossas necessidades aquele a quem pedimos. Ora, como diz a Escritura, vosso Pai sabe que tendes necessidade de todas estas cousas. Logo, não é conveniente orar a Deus.

2. Demais. – A oração dobra o espírito, a quem oramos, a fazer o que lhe pedimos. Ora, o espírito de Deus é imutável e inflexível, conforme aquilo da Escritura: Mas o triunfador em Israel não perdoará e nem se dobrará pelo arrependimento, Logo, não é conveniente orarmos a Deus.

3. Demais. – É mais liberal dar a quem não pede do que a quem pede; pois, no dizer de Seneca, nada compramos mais raro do que aquilo que compramos pedindo. Ora, Deus é liberalíssimo. Logo, não parece conveniente orarmos a Deus.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Importa orar sempre e não cessar de o fazer.

SOLUÇÃO. – A respeito da oração três erros se cometeram. – Uns, ensinando que as cousas humanas não são regidas pela divina providência, consequentemente concluíam que é vão orar e de qualquer modo prestar culto a Deus. E desses diz a Escritura: Dissestes: Vão é o que serve a Deus. – A segunda opinião ensina que todas as cousas, mesmo as humanas, realizam–se necessariamente, quer pela imutabilidade da divina providência, quer pela necessidade imposta pelas estrelas, quer ainda, pela conexão das cousas. E estes também excluem a utilidade da oração. – A terceira opinião é a dos que admitem serem as cousas humanas regidas pela providência divina e que não se produzem necessariamente; mas dizem também que a disposição da providência divina é variável e pode mudar–se pelas orações e pelo mais que pertence ao culto divino. – Ora, todas essas opiniões já foram refutadas no Primeiro Livro. Por onde, devemos fundar a utilidade da oração de modo que nem imponhamos necessidade às cousas humanas sujeitas à divina providência, nem julguemos mutável a disposição divina.

Para evidenciá–lo devemos considerar, que a divina providência não só dispõe a realização dos efeitos, mas também as causas que os produzirão e a ordem em que hão de produzir–se. Ora, entre as outras causas também os atos humanos o são, de certos efeitos. Donde, hão de os homens praticar certos atos, não, para com eles mudarem a disposição divina, mas para produzirem determinados efeitos, de acordo com a ordem estabelecida por Deus. E o mesmo se dá com as causas naturais, passando também cousa semelhante com a oração. Pois, não oramos para mudarmos a disposição divina, mas, para impetrarmos

o que Deus dispôs que se deveria cumprir pela oração; a saber, que os homens, pedindo, mereçam receber o que o Deus Onipotente determino–o, nos séculos eternos, haver de nos dar, como diz Gregório.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é necessário fazermos oração a Deus para lhe manifestarmos as nossas necessidades; mas, para que nós mesmos consideremos que, nelas, devemos recorrer ao auxílio divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como se disse, a nossa oração não visa mudar a disposição divina, mas obter, pelas nossas preces, o que Deus determinou.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus nos faz muitas cousas, mesmo sem lh'as pedirmos, pela sua liberalidade. Mas é para nossa utilidade que quer nos fazer outras, a nosso pedido; isto é, para termos confiança de recorrer a ele e o reconhecermos autor dos nossos bens. Donde o dizer Crisóstomo: Considera quanta felicidade te foi concedida, quanta glória atribuída: confabularmos com Deus mas nossas orações; entrarmos em colóquio com Cristo: pedir o que queres, o que desejas.

Art. 3 – Se a oração é um ato de religião.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a oração não é um ato de religião.

1. – Pois, a religião, fazendo parte da justiça, tem na vontade o seu sujeito. Ora, a oração pertence à parte intelectiva, como dissemos. Logo, parece que a oração não é um ato de religião, mas, um dom do intelecto que nos faz elevar a mente para Deus.

2. Demais. – O ato de latria é imposto por uma necessidade de preceito. Ora, parece que a oração não é imposta por necessidade de preceito, mas procede meramente da vontade, pois, não é senão o pedido do que queremos. Logo, parece que a oração não é um ato de religião.

3. Demais. – Parece próprio da religião levar–nos a prestar mito e fazer cerimônias à natureza divina. Ora, a oração nada atribui a Deus, mas, antes, procura obter dele alguma causa. Logo, a oração não é um ato de religião.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Suba direito a minha oração como incenso na tua presença. Ao que diz a Glosa: Com essa figura a lei antiga queria significar que o incenso era oferecido como um odor suave ao Senhor. Ora, isto é próprio da religião. Logo, a oração é um ato de religião.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, à religião é próprio prestar honra e reverência a Deus. Portanto, a ela é próprio tudo aquilo por meio do que reverenciamos a Deus, Ora, pela oração reverenciamos a Deus, porque nos submetemos a ele e confessamos, orando, que dele precisamos como do Autor dos nossos bens. Por onde, é manifesto que a oração é um ato de religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vontade move para os seus fins as outras potências da alma, como dissemos. Logo, a religião, que se funda na vontade, ordena os atos das outras potências para reverenciarem a Deus. Ora, dentre todas as potências da alma, o intelecto é mais alto e mais próximo da vontade. Por onde, depois da devoção, que pertence à vontade, a oração, que pertence à parte intelectiva, é o principal entre os atos de religião, pelo qual esta move o intelecto para Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É de preceito não só pedirmos o que desejamos, mas também desejar retamente. Ora, desejar inclui–se no preceito da caridade; ao passo que, pedir, no da religião, que o Evangelho estabelece como preceito, quando diz: Pedi e recebereis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Orando, o homem confia o seu espírito a Deus, a quem o sujeita em sjnal ele reverência e de certo modo lh'o apresenta, como está claro pelo lugar citado de Dionísio. Por onde, assim como a mente humana tem preeminência sobre os membros exteriores ou corporais ou sobre as cousas externas, que se aplicam ao serviço de Deus, assim também a oração tem preeminência sobre os outros atos de religião.

Art. 4 – Se devemos orar só a Deus.

O quarto discute–se assim. – Parece que devemos orar só a Deus.

1. – Pois, a oração é, como se disse, um ato de religião. Ora, só a Deus devemos cultuar com o ato de religião. Logo, só a Deus devemos orar.

2. Demais. – Fazemos uma oração vã a quem não nó–la pode conhecer. Ora, só Deus pode conhecer a oração, quer por ela se exprimir quase sempre por um ato interno, que só Deus conhece, mais do que pela palavra, conforme aquilo do Apóstolo – Orarei com o espírito) crerei também com a mente; quer também porque, como diz Agostinho. não sabem os mortos, mesmo santos, o que fazem os vivos, mesmo se forem seus filhos. Logo, não devemos fazer oração senão a Deus.

3. Demais. – Se fazemos oração a certos santos, só o poderá ser por estarem eles unidos a Deus. Ora, certos, ainda vivendo neste mundo, ou estando no purgatório, estão muito unidos a Deus pela graça. Ora, a esses não fazemos oração. Logo, nem devemos fazê–la aos santos do Paraíso.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Chama, se há alguém que te responde e volta–te para alguns dos santos.

SOLUÇÃO. – De dois modos fazemos oração a alguém: para que esse mesmo a defira, ou para que obtenha de outrem o que queremos. Ora, do primeiro modo só a Deus oramos, porque todas as "nossas orações devem ordenar–se à consecução da graça e da glória, que só Deus dá, conforme aquilo da Escritura: O Senhor dará a graça e a glória. Mas, do segundo modo, fazemos oração aos santos anjos e aos homens. não para que, por meio deles, Deus conheça as nossas petições, mas para que, pelas preces e pelos méritos deles, as nossas orações surtam o seu efeito. Por isso, diz a Escritura, que subiu o fumo dos perfumes das orações dos santos da mão do anjo diante de Deus. O que também é claro pelo modo mesmo de orar da Igreja. Assim, pedimos à Santa Trindade que se compadeça de nós; mas, aos santos, quaisquer que sejam que orem por nós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas nossas orações só aqueles prestamos o culto da religião, de quem queremos obter o que pedimos; pois, desse modo, o proclamamos o Autor dos nosso bens. Mas, não, aos que pedimos como a intercessores nossos juntos de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os mortos, se lhes considerarmos a condição natural não conhecem o que se passa neste mundo e, sobretudo, os movimentos internos do coração. Mas aos bem–aventurados, como diz Gregório, se lhes manifesta no Verbo o que devem conhecer do que se passa conosco mesmo quanto aos movimentos internos do coração. E, sobretudo convém à excelência deles conhecerem os pedidos que lhes fazemos vocal ou mentalmente. Por onde, os pedidos que lhes dirigimos eles os conhecem pelos manifestar Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que estão neste mundo ou no purgatório ainda não gozam da visão do Verbo para poderem conhecer o que pensamos ou dizemos. Por isso não lhes imploramos os sufrágios nas nossas orações; mas, enquanto vivos, pedimos–lhes, falando com eles.

Art. 5 – Se na oração devemos pedir alguma coisa determinada a Deus.

O quinto discute–se assim. – Parece que na oração não devemos pedir nada de determinado a Deus.

1. – Pois, como diz Damasceno, orar é pedir a Deus o que é conveniente. Por isso é ineficaz a oração em que pedimos o que não convém, conforme ao dito da Escritura: Pedis e não recebeis; e isto porque pedis mal. Ora, no dizer do Apóstolo, não sabemos o que havemos de pedir como convém. Logo, não devemos pedir nada de determinado em nossas orações.

2. Demais. – Quando pedimos a outrem uma coisa determinada, esforçamo–nos por inclinar–lhe a vontade a fazer o que queremos. Ora, não devemos pretender que Deus queira o que queremos; mas, antes, devemos querer o que Deus quer, como diz a Glosa aquilo da Escritura: Exultai, ó justos, no Senhor, Logo, não devemos pedir nada de determinado, a Deus, na oração.

3. Demais. Não devemos pedir o mal a Deus, pois, Ele nos convida ao bem. Ora, pedimos em vão a outrem o que este nos convida a aceitar. Logo, não devemos pedir nada de determinado, a Deus, na oração.

Mas, *em contrário*, O Senhor ensinou os discípulos a pedirem determinadamente as coisas nas petições da Oração Dominical.

SOLUÇÃO. – Como refere Valério Máximo, Sócrates julgava que não devíamos pedir aos deuses imortais senão que nos fizessem bem, porque, enfim, sabem o que a cada um nos é útil; ao passo que pedimos muitas vezes, com os nossos desejos, o que seria melhor não pedir. E essa opinião de certo modo é verdadeira, quanto ao que é susceptível de mau resultado, do que podemos usar mal e bem. Assim, as riquezas, que, como no mesmo lugar se diz, causaram a perdição de muitos; as honras, que arruinaram muitos; os reinos, cujos triunfos são muitas vezes considerados miseráveis; os esplêndidos casamentos que às vezes destroem totalmente as casas. Há, porém, bens de que o homem não pode usar mal, isto é, que não são susceptíveis de nenhum mau resultado. São os que nos tornam felizes e com os quais merecemos a felicidade. E que os santos nas suas orações pedem incondicionalmente, conforme aquilo da Escritura: Excita o teu poder e vem a fazer–nos salvos. E ainda: Guia–me pela vereda dos teus mandamentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora por nós mesmos não saibamos o que devemos pedir, contudo, o Espírito, como na mesmo lugar se nota, ajuda–nos a fraqueza, fazendo–nos pedir o que é reto, pela inspiração em nós de santos desejos. Donde o dito do Senhor, que os verdadeiros adoradores devem adorar em espirito e verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando, nas nossas orações, pedimos o necessário à salvação, conformamos a nossa vontade com a de Deus, da qual diz a Escritura, que quer que todos os homens se salvem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus nos convida ao bem de modo que o busquemos, não com passos do corpo, mas, com pios desejos e orações devotas.

Art. 6 – Se devemos pedir a Deus, nas nossas orações, bens temporais.

O sexto discute–se assim. – Parece que não devemos pedir a Deus nas nossas orações bens temporais.

1. – Pois, buscamos o que pedimos nas nossas orações. Ora, não devemos buscar as causas temporais, conforme à Escritura: Buscai primeiramente o reino de Deus e a sua justiça, e todas estas se vos

acrescentarão, isto é, os bens temporais, dos quais diz que não devemos buscar, mas se acrescentarão ao que buscamos.

2. Demais. – Ninguém pede senão aquilo de que tem solicitude. Ora, não elevemos ter solicitude com as coisas temporais, conforme o diz a Escritura: Não andeis cuidadosos da vossa vida, que comereis. Logo, não elevemos pedir bens temporais nas nossas orações.

3. Demais. – Pela oração a nossa mente deve elevar–se para Deus. Ora, pedindo os bens temporais, ela desce ao que lhe é inferior, contrariando assim o dito do Apóstolo: Não atendendo nós às causas que se vêem, mas sim às que não, se vêem; porque as causas visíveis são temporais, e as invisíveis são eternas. Logo, não devemos pedir a Deus nas nossas orações os bens temporais.

4. Demais. – Não devemos pedir a Deus senão o bem e o útil. Ora, às vezes, os bens temporais que possuímos, são nocivos, não só espiritualmente mas também temporalmente. Logo, não devemos pedi–los a Deus nas nossas orações.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Dá–me somente o que for necessário para viver.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, é lícito pedir nas orações o que é licito desejar. Ora, é lícito desejar os bens temporais, não, por certo, principalmente, ele modo a constituirmos neles o nosso fim; mas, como uns adminículos, que nos ajudam a buscar a felicidade, isto é, sustentando com eles a vida do corpo e servindo–nos deles como de instrumentos para a prática da virtude, como também o diz o Filósofo. Por onde, podemos pedir nas nossas orações os bens temporais. E é o que ensina Agostinho: Quer razoavelmente os bens suficientes à vida quem não quer nuns do que eles; pois, não são desejáveis em si mesmos, mas, enquanto conservam a saúde do corpo e servem para mantermos o estado conveniente à nossa pessoa, de modo a não ser penosa para os outros a nossa convivência. Por onde, quando os temos, devemos orar para não os perdermos; e quando não os temos, para que os consigamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não devemos buscar os bens temporais como bens primários, mas, como secundários. Por isso explica Agostinho: Quando a Escritura diz Devemos buscá–lo primeiro, isto é, o reino de Deus – que significar que devemos buscá–los, isto é, os bens temporais, em segundo lugar, não quanto ao tempo, mas, quanto à dignidade: o reino de Deus, como nosso bem; os bens temporais, como o que nos é necessário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é qualquer solicitude com os bens temporais que é proibido, mas, a supérflua e desordenada, como já estabelecemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando a nossa alma busca os bens temporais, para descansar neles, fica deprimida por eles. Mas, quando os busca em ordem à consecução da felicidade, longe de a deprimirem, é ela quem os eleva para o alto.

RESPOSTA À QUARTA. – Desde que não pedimos os bens temporais como se puséssemos neles o nosso fim, mas, ordenadamente a outros bens, pedimos a Deus que nô–los conceda com a intenção de que sirvam à nossa salvação.

Art. 7 – Se devemos orar pelos outros.

O sétimo discute–se assim. – Parece que não devemos orar pelos outros.

1. – Pois, nas nossas orações devemos repetir a forma que Deus estabeleceu. Ora, na Oração Dominical, pedimos por nós e não, pelos outros quando dizemos: O pão nosso de cada dia nos dai hoje, e coisas semelhantes. Logo, não elevemos orar pelos outros.

2. Demais. – A oração é feita para ser ouvida. Ora, uma das condições para a oração ser ouvida é que peçamos por nós. Por isso; àquilo da Escritura.– Se vós pedirdes a meu Pai alguma coisa em meu nome, ele vô–la há de dar – Agostinho diz: Cada um é ouvido em seu próprio proveito e não no dos outros; porque o Evangelho não diz de um modo geral há de dar, mas, vô–la há de dar. Logo, parece que não devemos orar pelos outros, mas, só por nós.

3. Demais. – Estamos proibidos de orar pelos outros, se forem maus, conforme àquilo da Escritura: Tu pois não rogues por este povo e não te me oponhas; porque te não escutarei. Ora, pelos bons não há necessidade de orar, porque são ouvidos quando oram em seu próprio favor. Logo, parece que não devemos orar pelos outros.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Orai uns pelos outros para serdes salvos.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, devemos pedir nas nossas orações o que devemos desejar. Ora. devemos desejar o bem, não só para nós, mas também para os outros; o que pertence ao amor, por natureza, que devemos ter para com os próximos, como do sobredito resulta. Por isso a caridade exige que oremos pelos outros. Donde o dizer Crisóstomo: A necessidade obriga a orarmos por nós; e a orar pelos outros a caridade fraterna nó–la exorta. Ora, perante Deus, é mais doce a oração que não se funda na necessidade, mas se inspira na caridade fraterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como nota Cipriano, não dizemos, Padre meu, mas nosso; nem, dá–me, mas dá–nos, porque O Mestre da unidade não quis que fizéssemos oração em particular, pedindo cada um só por si. Pois, quer que cada um ore por todos, como trouxe todas as almas numa só alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Foi posta como condição da oração que orássemos, por nós, não como necessária para merecermos o efeito dela, mas, como para assegurar–lhe a realização. Pois, pode acontecer às vezes, que a oração feita em benefício de outrem, mesmo se for pia, perseverante e pedir o que lhe respeita à salvação, não consiga o que pede, por causa de algum impedimento por parte daquele por quem oramos, conforme àquilo da Escritura: Ainda que Moisés e Samuel; se pusessem diante de mim, não está a minha alma com este povo. Nem por isso, contudo, deixará de ser meritória a oração para quem ora com caridade, conforme à Escritura; A minha oração dava voltas no meu seio. O que comenta a Glosa: isto é, embora não lhe aproveite, eu porém não ficarei frustrado da minha recompensa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Devemos orar, mesmo pelos pecadores, para que se convertam e pelos justos, para que perseverem e progridam. – Porém, os que oram não são ouvidos, em benefício de todos os pecadores, mas só de alguns. São-no quando se trata dos predestinados: mas não pelos prescitos à morte eterna. Assim como também a correção, com que corrigimos os nossos irmãos, produz o seu efeito, quanto aos predestinados e não, quanto aos reprovados, segundo àquilo da Escritura: Ninguém pode corrigir a quem Deus desprezou. E por isso diz ainda ela: O que sabe que seu irmão comete um pecado, que não é para morte, peça, e será dada vida ao tal, cujo pecado não é para morte. Ora, assim

como não devemos privar ninguém, enquanto viver, do benefício da correção, por não podermos distinguir os predestinados, dos reprovados, como diz Agostinho, assim também a ninguém devemos negar o sufrágio da oração. – E também devemos orar pelos justos por três razões. Primeiro, porque as preces de muitos são ouvidas mais facilmente. Por isso àquilo do Apóstolo – Que ajudeis com as vossas orações – comenta a Glosa: Com razão o Apóstolo pede aos seus inferiores, que orem por ele, pois, muitos pequenos, congregando–se numa só alma, tornam–se grandes; e é impossível a prece de muitos não conseguir o que, é claro, possa ser obtido. Segundo, porque sejam muitos os que deem graças a Deus pelos benefícios que faz aos justos e que redundam em utilidade de todos, como está claro no Apóstolo. Terceiro, para que os grandes não se ensoberbeçam, considerando que precisam dos sufrágios dos pequenos.

Art. 8 – Se devemos orar pelos inimigos.

O oitavo discute–se assim. – Parece que não devemos orar pelos nossos inimigos.

1. – Pois, como diz o Apóstolo, tudo quanto está escrito, para nosso ensino está escrito. Ora, na Sagrada Escritura fazem–se muitas imprecações contra os inimigos. Assim, num lugar se lê: Sejam confundidos e conturbados todos os meus inimigos; convertam–se e sejam cobertos de ignomínia num instante. Logo, também devemos orar, antes, contra os nossos inimigos, que em favor deles.

2. Demais. – A vingança que tiramos dos inimigos redunda–lhes em mal. Ora, os santos pedem vingança deles, como se lê na Escritura: Até quando dilatas tu vingar o nosso sangue dos que habitam sobre a terra? E por isso alegram–se com a vingança tirada dos ímpios: Aleqrar–se–a o justo quando vir a vingança. Logo, não devemos orar pelos inimigos, mas antes contra eles.

3. Demais – Os nossos atos e as nossas orações não devem ser contrários. Ora, às vezes é lícito atacarmos os nossos inimigos, do contrário todas as guerras seriam ilícitas, o que vai contra o que já foi dito. Logo, não devemos orar pelos nossos inimigos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Orai pelos que vos perseguem e caluniam.

SOLUÇÃO. – Orar pelos outros é obra de caridade, como dissemos. Portanto, do mesmo modo por que estamos obrigados a amar os inimigos, desse mesmo elevemos orar por eles. Ora, como devemos amá–los, já o dissemos no tratado sobre a caridade; isto é, devemos amar–lhes a natureza e não a culpa. E que amá–los em geral, é de preceito, mas não o é em especial, senão como preparação da alma, isto é, para estarmos preparados a amá–las, mesmo em especial, e a ajudá–los em caso ele necessidade ou se nos pedirem perdão. Mas, amá–los em especial, absolutamente falando, e ajudá–los é obra de perfeição. Semelhantemente, é necessário que das orações, que fizermos geralmente pelos outros, não excluamos os inimigos. Mas é obra de perfeição orarmos particularmente por eles, e não de preceito, salvo nalgum caso especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As imprecações existentes na Sagrada Escritura podemos entendê–las em quatro sentidos. Primeiro, para significar que os profetas costumam, sob a forma de imprecações, predizer o futuro, como explica Agostinho. Segundo, para significar que Deus manda às vezes certos males temporais aos pecadores para corrigi–los. Terceiro, para se entenderem como feitas não contra os homens diretamente, mas, contra o reino do pecado, isto é, para que, pela correção dos homens, o pecado fique destruído. Quarto, como que conformando o que querem significar, com a justiça divina, que condena os que perseveram no pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, a vingança. dos mártires está em que seja destruído o reino do pecado, que, enquanto preponderava, causou–lhes tantos sofrimentos. Ou, pedem que sejam vingados, não vocal, mas racionalmente, assim como o sangue de Abel clamava da terra. E alegram–se, não com a vingança em si mesma, mas, com a divina justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É lícito atacarmos os inimigos para lhes impedirmos os pecados, o que redunda em benefício deles e dos outros. E assim também é lícito pedirmos, nas nossas orações, certos males temporais para, os inimigos, para que se corrijam. Por onde, a oração e as obras não serão contrárias.

Art. 9 – Se estão convenientemente assinaladas as sete petições da Oração Dominical.

O nono discute–se assim. – Parece que estão inconvenientemente assinaladas as sete petições da Oração Dominical.

1. – Pois, é vão pedirmos seja santificado o que sempre é santo. Ora, o nome de Deus sempre é santo, segundo a Escritura: É santo o seu nome. E também é sempiterno o seu reino, ainda segundo a Escritura: O teu reino, Senhor, é reino que se estende a todos os séculos. E enfim a vontade de Deus sempre se cumpre, conforme ao lugar seguinte: Toda a minha vontade se fará. Logo, é vão pedir que o nome de Deus seja santificado, que chegue o seu reino e que se lhe faça a vontade.

2. Demais. – Antes de evitarmos o mal devemos buscar o bem. Ora, parece inconveniente pedirmos que possamos praticar o bem, antes de pedirmos que evitemos o mal.

3. Demais. – Pedimos para que nos deem. Ora, o principal dom de Deus é o Espírito Santo e o que por medação dele nos é dado. Logo, parecem inconvenientemente formuladas petições, que não correspondem aos dons do Espírito Santo.

4. Demais. – Segundo Lucas, a Oração Dominical formula só cinco petições. Logo é supérfluo que, segundo Mateus, se formulem sete.

5. Demais. – É vão captar a benevolência de quem já com ela nos preveniu. Ora, Deus nos preveniu com a sua benevolência, conforme à Escritura: Deus nos amou primeiro. Logo, é supérfluo colocar. antes de todas as petições: Padre Nosso que estais nos céus, que parece ter o fim ele captar a benevolência.

Mas, *em contrário*, basta a autoridade de Cristo, que instituiu a Oração.

SOLUÇÃO. – A Oração Dominical é perfeitíssima, porque como diz Agostinho, se oramos reta e convenientemente, não podemos pedir senão o que está formulado na Oração Dominical. Pois, sendo a oração, de certo modo, o intérprete do nosso desejo, junto ele Deus, quando oramos só podemos pedir com retidão o que com retidão podemos desejar. Ora, na Oração Dominical, não só pedimos todas as coisas que podemos retamente desejar, mas, ainda, na ordem em que são desejáveis, De modo que essa Oração não só nos ensina a pedir, mas também manifesta todo o nosso afeto.

Ora, é claro que o objeto primário do nosso desejo é o fim e o secundário os meios. Mas o nosso fim é Deus, para o qual o nosso afeto tende duplamente: por lhe querermos a glória, e por querermos gozá–la. E desses dois modos, o primeiro pertence ao amor com que amamos a Deus em si mesmo; o segundo, ao com que nos amamos, em Deus. – Por isso, a primeira petição é assim formulada: Seja

santificado o teu nome, pela qual pedimos a glória de Deus. A segunda assim: Venha a nós o teu reino, pela qual pedimos que alcancemos a glória do seu reino.

Ora, ao fim supra referido um meio pode nos conduzir duplamente: por si mesmo e por acidente. Por si, quando é um bem útil para o fim. Mas, um meio pode ser útil para o fim de dois modos. – De um modo, direta e principalmente, conforme o mérito com que merecemos a felicidade, obedecendo a Deus. E por isso é que a Oração diz: Faça–se a tua vontade assim na terra como no céu. – De outro modo, instrumentalmente e como nos ajudando a merecer. E é isto o que visa a petição: O pão nosso de cada dia dá–nos hoje. Quer o entendamos do pão sacramental, cujo uso quotidiano nos alimenta, e no qual se compreendem os outros sacramentos; quer, do pão corporal, entendendo–se por pão tudo o necessário à nossa subsistência, como diz Agostinho. Pois, a Eucaristia é o sacramento principal assim como o pão é o alimento principal. Por isso, no Evangelho de Mateus está escrito supersubstancial – isto é. principal, como explica Jerônimo.

Acidentalmente nós nos ordenamos à felicidade, pela remoção dos obstáculos. Ora, há três obstáculos que nô–la impedem. – O primeiro é O pecado, que diretamente nos exclui do reino, conforme ao Apóstolo: Nem os fornicários, nem os idólatras, etc., hão de possuir o reino de Deus. E a isto se referem as expressões: Perdoei–nos os nossos pecados. – O segundo é a tentação, que nos impede obedecer à vontade divina. E a isto se referem as expressões: E não nos induzas em tentação, com que não pedimos para não sermos tentados, mas para não sermos vencidos pelas tentações, que é o sentido da expressão referida. – O terceiro são as penas desta vida, que lhe tiram a plenitude. E a isso se referem as expressões; Livra–nos do mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como ensina Agostinho, quando dizemos Santificado seja o teu nome – não o pedimos, como se não fosse santo o nome de Deus, mas, para que os homens o tenham como santo, o que constitui propagação da glória divina entre eles. E quando dizemos – Que o teu reino chegue não significa que Deus agora não reine, mas como o explica Agostinho, assim despertamos em nós o desejo de que esse reino chegue e nós mereçamos reinar nele. E enfim quando dizemos – Faça–se a tua vontade – isso na verdade significa – Sejam obedecidos os teus preceitos assim no céu como na terra, isto é assim pelos anjos como pelos homens. Por onde, essas três petições se realizarão na vida futura; e as outras quatro respeitam às necessidades da vida presente, como ensina Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sendo a oração intérprete dos nossos desejos, a ordem das petições não corresponde à dá execução, mas à dos desejos ou da intenção, na qual vem o fim antes dos meios e a busca do bem, antes aa remoção do mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agostinho faz corresponder as sete petições aos dons e às beatitudes, dizendo o seguinte: Se o temor de Deus torna felizes os pobres de espírito, peçamos que, com um casto temor, o nome de Deus seja santificado entre os homens. Se a piedade torna felizes os humildes, peçamos que o seu reino cheque, para que nos humilhemos, nem lhe resistamos. Se a ciência torna felizes os que choram, oremos para que lhe seja feita a vontade, porque assim, não choraremos. Se a fortaleza torna felizes os que tem fome, peçamos que nos seja dado o pão nosso de cada dia. Se o conselho torna felizes os misericordiosos, perdoemos aos nossos devedores, para que nos sejam perdoadas as nossas dívidas. Se a inteligência torna felizes os limpos de coração, peçamos para não ter duplicidade de coração, buscando os bens temporais, causas de nossas tentações. Se a sabedoria torna felizes os pacíficos, que por isso serão chamados filhos de Deus, oremos para nos livrarmos do mal, pois essa libertação torna, por si mesmas, os livres filhos de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, Lucas compreendeu, na Oração Dominical, não sete, mas, cinco petições. Pois, mostrando que a terceira é de certo modo a repetição das duas anteriores, ele a torna mais compreensível omitindo–a. Porque a vontade de Deus quer principalmente que lhe conheçamos a santidade e reinemos com ele. E à petição que Mateus colocou em último lugar – Livra–nos do mal Lucas não se lhe refere para que cada um saiba que se livra do mal, não sendo induzido em tentação.

RESPOSTA À QUINTA. – Não oramos a Deus para o dobrarmos ás nossas vontades, mas para despertar em nós a confiança no pedido. O quer sobretudo, o realiza a consideração da caridade com que nos quer o nosso bem, e por isso dizemos, Padre Nosso. E a consideração da sua excelência, pela qual pode nos dar o bem que nos quer; donde o dizermos – Que estás no céu.

Art. 10 – Se orar é próprio da criatura racional.

O décimo discute–se assim. – Parece que orar não é próprio da criatura racional.

1. – Pois, a quem pertence pedir pertence receber. Ora, receber também convém às Pessoas incriadas, isto é, ao Filho e ao Espírito Santo. Logo, do mesmo modo lhes convém orar; pois, o Filho diz: Eu rogarei ao meu pai; e o Apóstolo afirma, do Espírito Santo: O Espírito ora por nós.

2. Demais. – Os anjos, sendo substâncias intelectuais, são superiores às racionais. Ora, eles oram; donde o dizer a Escritura: Adorei ao Senhor todos os seus anjos. Logo, orar não é próprio da criatura racional.

3. Demais. – A quem pertence orar também pertence invocar a Deus, o que, sobretudo fazemos quando oramos. Ora, os brutos podem invocar a Deus, conforme aquilo da Escritura: o que dá aos animais o alimento conveniente e aos filhinhos dos corvos que clamam a ele. Logo, orar não é próprio da criatura racional.

Mas, *em contrário*. – A oração e um ato de razão, como já se estabeleceu. Ora, a criatura racional é assim chamada por ter razão. Logo, orar é próprio da criatura racional.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, a oração é um ato racional pelo qual pedimos alguma coisa a quem nos é superior; assim como o império é um ato pelo qual mandamos a um nosso inferior fazer alguma coisa. Portanto, propriamente deve orar quem é racional e pode fazer pedidos a um superior. Ora, nenhum ser é superior às Pessoas divinas; e quanto aos brutos, eles – não têm razão. Por onde, a oração não convém nem às Pessoas divinas nem aos brutos; mas é própria da criatura racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As Pessoas divinas convêm–lhes por natureza o receber; ao passo que orar é próprio de quem recebe por graça. Mas, dizemos que o Filho roga ou ora, levando em conta a natureza humana que assumiu e não, considerando–lhe a natureza divina. E quanto ao Espírito Santo, dizemos que pede porque nos faz pedir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O intelecto e a razão não são em nós faculdades diversas, como na Primeira Parte ficou estabelecido; pois, diferem como o perfeito, do imperfeito. Por onde, às vezes, as criaturas intelectuais, que são os anjos, distinguem–se das – racionais; outras vezes compreendem–se nestas e, neste sentido, dizemos que orar é próprio da criatura racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dizemos que os filhotes dos corvos invocam a Deus, por causa do desejo natural, com que cada ser, a seu modo, deseja ser beneficiado pela bondade divina. Assim como

também dizemos que os brutos obedecem a Deus por causa do instinto natural com que são por ele movidos.

Art. 11 – Se os santos que estão na pátria oram por nós.

O undécimo discute–se assim. – Parece que os santos que estão na pátria não oram por nós.

1. – Pois, um ato nosso é mais meritório para nós do que para outrem Ora, os santos que estão na pátria não merecem para si nem por si oram, porque já estão de posse do fim último. Logo, também não oram por nós.

2. Demais. – Os santos conformam perfeitamente a sua vontade com a de Deus, de modo a não quererem senão o que Deus quer. Ora, o que Deus quer sempre se cumpre. Logo, seria inútil os santos orarem por nós.

3. Demais. – Assim como os santos que estão na pátria são–nos superiores, assim também os que estão no purgatório, porque já não podem pecar. Ora, os que estão no purgatório não oram por nós; ao contrário, oramos nós por eles. Logo, nem os santos que estão na pátria oram por nós.

4. Demais. – Se os santos que estão na pátria orassem por nós, seria mais eficaz a oração dos santos superiores. Logo, não deveríamos implorar o sufrágio das orações dos inferiores, mas só o elos superiores.

5. Demais. – A alma de Pedro não é Pedro. Logo, se a alma dos santos orasse por nós, quando se lhes separou do corpo, não deveríamos pedir a São Pedro, mas, à sua alma, que ore por nós. Ora, a Igreja faz o contrário. Portanto, os santos, ao menos antes da ressurreição, não oram por nós.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Este é Jeremias, profeta de Deus que ora muito pelo povo e por toda a santa cidade.

SOLUÇÃO. – Como diz Jerônimo, foi erro de Vigilância dizer que, enquanto vivemos, podemos orar mutuamente, uns pelos outros. Mas, depois de mortos a oração de uns pelos outros não será ouvida. Tanto mais que os mártires não conseguiram obter, apesar de o haverem pedido, que o seu sangue fosse vingado. Mas, isto é absolutamente falso, porque, como já dissemos, por causa da caridade é que oramos pelos outros. Ora, quanto mais perfeita for a caridade dos santos que estão na pátria, tanto mais eles oram por aqueles de nós, a quem a oração deles puder aproveitar. E quanto mais próximos estiverem de Deus tanto mais eficazes lhes são as orações. Pois, é da ordem divina, que a excelência dos superiores se difunda nos inferiores, como a claridade do sol, no ar. Por isso, o Apóstolo diz de Cristo: Chegando–se por ele mesmo a Deus para interceder por nós. Donde o comentar Jerônimo: Se os Apóstolos e os mártires quando ainda vivem neste mundo e devendo ter solicitude para consigo mesmos, podem orar pelos outros, quanto mais depois das coroas, das vitórias e dos triunfos!

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os santos, na pátria, sendo felizes, nada lhes falta da beatitude, senão a glória do corpo, para obter a qual, oram. Mas, oram por nós, a quem falta a última perfeição da beatitude. E as orações deles tem eficácia impetratóra, em virtude dos seus méritos precedentes e da aceitação divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os santos obtêm o que Deus quer fazer para lhes atender às orações. E o pedem por saberem que elas terão bom êxito, conforme à vontade de Deus,

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os do purgatório, embora superiores a nós pela impecabilidade são inferiores, contudo, pelas penas que sofrem. E, por isso, não se acham em condição de poderem orar, mas, antes, ele serem objetos das nossas orações.

RESPOSTA À QUARTA. – Deus quer que os seres superiores sirvam ele auxiliares aos inferiores. Por onde, importa implorarmos não só os santos superiores mas também os inferiores; do contrário devíamos implorar misericórdia só de Deus. Mas, acontece às vezes ser–nos mais eficaz implorar os santos inferiores, quer por o fazermos mais devotamente, ou por lhes querer Deus manifestar a santidade.

RESPOSTA À QUINTA. – Os santos, enquanto viviam, mereceram rogar por nós; por isso os invocamos pelos nomes que tinham neste mundo que também nos são mais conhecidos. E, além disso assim o fazemos, para protestarmos a nossa fé na ressurreição, como se lê na Escritura: Eu sou o Deus de Abraão, etc.

Art. 12 – Se a oração deve ser vocal.

O duodécimo discute–se assim. – Parece que a oração não deve ser vocal.

1. – Pois, a oração, como já se disse, nós a fazemos principalmente a Deus. Ora, Deus conhece a linguagem do coração. Logo, é inútil lhe acrescentarmos a oração vocal.

2. Demais. – Pela oração a mente humana deve ascender para Deus, como se disse. Ora, as palavras, como tudo quanto é sensível; impedem a nossa contemplação ele se alçar até Deus. Logo, quando oramos não devemos usar de palavras.

3. Demais. Devemos fazer a nossa oração a Deus ocultamente, conforme àquilo da Escritura: Mas tu, quando orares, entra no teu aposento e, fechada a porta, ora a teu Pai em secreto. Ora, manifestamos a nossa oração pela palavra. Logo, a oração não deve ser vocal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Com a minha voz clamei ao Senhor, com a minha voz fiz deprecação ao Senhor.

SOLUÇÃO. – Há duas formas de oração: a geral e a particular. – A geral é a feita a Deus pelos ministros ela Igreja, em nome de todo o povo. Por isso é necessário seja conhecida de todo ele, por quem é proferido, o que só é possível se ela for vocal. Por isso a Igreja com razão estabeleceu que os seus ministros a pronunciem em voz alta para poder chegar ao conhecimento de todos. – A particular é a que cada um faz por si mesmo ou por outrem. E esta oração não tem necessidade de ser vocal.

Mas, fazemo–la, contudo vocalmente por três razões. – Primeiro, para despertar a devoção interior, que quando oramos nos eleva a mente para Deus. Pois, os sinais exteriores das palavras ou de quaisquer outros atos movem–nos, quando apreendidos, o espírito e por consequência, pela afeição. Por isso diz Agostinho: Com as palavras e outros sinais próprios para aumentar–nos os santos desejos, nós nos excitamos a nós mesmos mas fortemente. E é porque, nas nossas orações particulares, devemos usar de palavras e de sinais semelhantes, na medida em que forem úteis a nos excitarem a mente. Devemos abandoná–las, porém, se nô–la distraírem ou nos servirem de obstáculo, de qualquer modo seja. E tal é o caso de quem já tem o espírito suficientemente preparado à devoção, sem o auxilio desses sinais. Por isso dizia o Salmista : O meu coração te falou a ti: teu rosto hei–de buscar. E de Ana se lê, que falava no seu coração. – Segundo, usamos da oração vocal, quase Como paga de um dever, isto é, para servirmos a Deus com tudo que dele recebemos; não só com a mente, portanto, mas também com o corpo. O que,

sobretudo, o realiza a oração quando é satisfatória. Donde o dizer a Escritura: Tira–nos todas as nossas iniquidades; recebe este bem e nós te ofereceremos novilhos em sacrifício com os louvores dos nossos lábios. – Em terceiro lugar, fazemos oração vocal por uma como redundância da alma sobre o corpo, resultante de um afeto veemente, conforme à Escritura: Alegrou–se o meu coração, regoziou–se a minha língua.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não proferimos a oração vocal para manifestarmos algo de desconhecido a Deus, mas para que a nossa mente ou a de outros se eleve para ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Palavras sem nenhuma significação devota distraem–nos a mente e impedem–nos a devoção. Mas as que tem significação devota, despertam–nos o espírito, sobretudo quando pouco devoto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Crisóstomo, Deus nos proibi orarmos em público com a intenção de sermos vistos pelos outros. Por isso, quando assim oramos nada devemos fazer de insólito, que os outros notem, por exemplo, grita; para sermos ouvidos deles; bater espetaculosamente no peito ou abrir os braços. – Nem contudo, diz Agostinho, é mau sermos vistos pelos outros; mas, procedermos de modo que o sejamos.

Art. 13 – Se a oração tem necessidade de ser atenta.

O décimo terceiro discute–se assim. – Parece que a oração tem necessidade de ser atenta.

1. – Pois, diz a Escritura: Deus é espírito e em espírito e verdade é que devem adorar os que o adoram. Ora, não oramos com o espírito se a nossa oração não for atenta. Logo, a Oração tem necessidade de ser atenta.

2. Demais. – A oração é a elevação da nossa mente para Deus. Ora, quando ela não é atenta o nosso espírito não sobe até Deus. Logo, a oração tem necessidade de ser atenta.

3. Demais. – A oração, há–de necessariamente ser pura de qualquer pecado. Ora, não é sem pecado que, quando oramos, consentimos nas divagações da mente. Pois, seria fazer irrisão de Deus, como, se estivéssemos a falar com qualquer homem, não atendêssemos às palavras que vamos pronunciando. Por isso Basílio diz: Devemos implorar o auxílio divino, não remissivamente, ou deixando o espírita vagar de um lugar para outro; porque, assim, longe de obtermos o que pedimos ao contrário, irritamos a Deus. Logo, a oração tem necessidade de ser atenta.

Mas, *em contrário*, mesmo os varões santos, quando oram, padecem divagações da mente, conforme àquilo da Escritura: O meu coração me desamparou.

SOLUÇÃO. – A questão presente suscita–se sobretudo quando se trata da oração vocal. E a propósito convém saber que o necessário tem dupla acepção. Numa, significa o meio melhor conducente ao fim, e, neste sentido, é absolutamente necessário que a oração seja atenta. Noutra, significa a condição sem, a qual uma coisa não pode produzir o seu efeito.

Ora, são três os efeitos da oração. – O primeiro é comum a todos os atos informados pela caridade, que é merecer. E, para produzir este efeito, não é necessário que a atenção se mantenha durante toda a oração, porque esta permanece completamente meritória, em virtude da intenção inicial, o que se dá também com os demais atos meritórios. – O segundo efeito da oração, e que lhe é próprio, é impetrar. E para obtê–la basta também a primeira intenção, a que Deus principalmente atende. Pois, faltando ela, a

oração não é meritória nem impetrativa; porque, como diz Gregório, Deus não ouve a oração, quando quem ora o faz sem atenção. – O terceiro efeito da oração é o que ela atualmente produz, a saber, um como revigoramento espiritual da mente. E, para isso, a oração tem necessidade de ser atenta. Por isso, diz o Apóstolo: Se eu orar com a língua, o meu entendimento fica sem fruto.

Mas, devemos saber que a oração vocal é susceptível de uma triplice atenção. Uma, quando atendemos às palavras, para não errarmos. A segunda, quando atendemos ao sentido delas. A terceira considera o fim da oração, que é Deus, e o objeto que ela tem em vista. Esta terceira forma de atenção é a mais necessária de todas, e todos podem tê–la, E às vezes, a intensidade, que nos leva o espírito para Deus, é tão forte, que nós nos esquecemos de tudo o mais, como diz Hugo de S. Vítor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ora em espírito e em verdade quem é levado à oração por inspiração do Espírito Santo, embora, por qualquer fraqueza, a mente se lhe ponha em seguida a divagar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mente humana, fraca por natureza, não pode manter–se por muito tempo nas alturas; pois, o pêso da sua debilidade arrasta a alma ao que lhe é inferior. Donde procede que quando, ao orarmos, a nossa mente se eleva a Deus, pela contemplação, subitamente entra a divagar, por fraqueza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem de propósito deixa o espírito divagar, quando ora, comete pecado e fica privado do fruto da oração. E é contra isso que diz Agostinho: Quando orais a Deus, cantando salinos e hinos, repassei no coração o que proferis com a boca. Ao contrário, a divagacão não proposital ela mente não tolhe o fruto da oração. Por isso, diz Basílio: Se porém, enfraquecido pelo pecado, não puderes orar atentamente, coíbe–te das distrações quanto puderes e Deus te perdoará; pois, se não podes te manter na presença dele, não é por negligência, mas, por fragilidade.

Art. 14 – Se a oração deve ser diuturna.

O décimo quarto discute–se assim. – Parece que a oração não deve ser diuturna.

1. – Pois, diz o Evangelho: Quando orais, não faleis muito. Ora, quem ora prolongadamente há de falar muito, sobretudo se a oração for vocal. Logo, a oração não deve ser diuturna.

2. Demais. – A oração manifesta os nossos desejos. Ora, um desejo é tanto mais santo quanto mais se restringe a um só objeto, conforme àquilo da Escritura: Uma só causa pedi ao Senhor, esta tornarei a pedir. Logo, a oração será tanto mais aceita ele Deus, quanto mais breve for.

3. Demais. – É ilícito transgredirmos os limites prefixados por Deus, sobretudo quando se trata do culto divino, conforme o diz a Escritura: Notifica ao povo não suceda que, para ver o Senhor, queira passar os limites e pereça um grande número deles. Ora, Deus nos prefixou limites, para orar, quando instituiu a Oração Dominical, como está claro no Evangelho. Logo, não é lícito protrairmos as nossas orações além desses limites.

Mas, *em contrário*. Parece que devemos orar continuamente; pois, o Senhor o ordena: Importa orar sempre e não cessar de o fazer; e noutro lugar: Orai sem intermissão.

SOLUÇÃO. – Podemos encarar a oração à dupla luz: em si mesma e na sua causa.

A sua causa é o desejo da raridade, da qual ela deve proceder. O qual em nós há ele ser contínuo, atual ou virtualmente; pois, a virtude de tal desejo permanece em tudo o que fazemos por caridade, porque,

como diz o Apóstolo, elevemos fazer tudo para a glória de Deus. E, assim, a oração deve ser contínua. Donde o dizer Agostinho: Na fé, na esperança e na caridade, sempre oramos com a continuidade do nosso desejo.

Considerada em si mesma, porém, a oração não pode ser contínua, porque temos ele nos ocupar com outras obras. Mas, no mesmo lugar, Agostinho diz o seguinte: Rogamos a Deus por certos intervalos de horas e de tempos, para por meio desses sinais sensíveis, nos advertirmos a nós mesmos; darmos a conhecer a nos mesmos quanto progredimos nesse desejo e nos excitarmos a nós próprios, mais fortemente, a continuar no mesmo caminho. Ora, a quantidade de uma causa deve ser proporcionada ao fim, como a quantidade do remédio, à saúde. Por onde, convém à oração durar tanto quanto for útil para despertar o fervor do desejo interno. E quando exceder essa medida, de modo a não poder durar sem nos causar tédio, não devemos protrai–la. Por isso, nota Agostinho: Disse que os padres no Egito fazem orações frequentes, mas, brevíssimas e em forma de rápidas jaculatórias; a fim de que aquela contenção de espírito, que devemos manter com vigilância e é tão necessária a quem ora, não se desvaneça pela duração muito prolongada e nem se embote. E por aí também mostram suficientemente que, se não podemos forçar essa contenção quando ela não vinga perdurar, também não devemos interrompê–la inopinadamente, enquanto perdura. E se temos de proceder assim, em se tratando da nossa oração particular, relativamente à nossa contenção de espírito, o mesmo se há de fazer na oração em comum relativamente à devoção do povo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho diz: Orar longamente não consiste em pronunciar muitas palavras. Uma coisa é o multilóquio e outra o perdurar do afeto. Pois, do próprio Senhor foi escrito que pernoitou na oração e orou mais prolongadamente para nos dar o exemplo. E em seguida acrescenta: Que não haja na oração muitas palavras, mas oremos tanto quanto durar a nossa fervorosa contenção de espírito. Pois, orar usando de muitas palavras é fazer o necessário com palavras supérfluas. Porque, muitas vezes, esse ato nós o praticamos mais com gemidos de que com palavras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A longura da oração não consiste em pedirmos muitas coisas mas, na continuidade do afeto, desejando um só objeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Senhor não instituiu a Oração Dominical como uma obrigação para nós de só orarmos empregando os vocábulos que a compõem. Mas, para que a nossa intenção, ao orar, seja pedir a realização do que nela se contém, seja qual for o modo de a proferirmos ou de a meditarmos.

RESPOSTA À QUARTA. – Oramos continuamente, ou pela continuidade do desejo, como dissemos; ou por não deixarmos de orar nos tempos determinados; ou pelo efeito da oração, quer em nós mesmo, que, depois dela, continuamos mais devotos, quer em outrem, por exemplo, quando, pelos nossos benefícios, excitamo–los a orarem por nós, mesmo quando tivermos deixado de orar.

Art. 15 – Se a oração é meritória.

O décimo quinto discute–se assim. – Parece que a oração não é meritória.

1. – Pois, todo mérito procede da graça. Ora, a oração precede a graça, porque a mesma graça nós a impetramos na oração, conforme aquilo da Escritura: O vosso Pai celestial dará espírito bom aos que lhe o pedirem. Logo, a oração não é um ato meritório.

2. Demais. – Se a oração é meritória, parece que há de sê–la, sobretudo o que pede. Ora, isso nem sempre ela o merece, pois, muitas vezes, mesmo a oração dos santos não é ouvida; assim, Paulo não foi ouvido quando pedia para ficar livre do estímulo da carne. Logo, a oração não é um ato meritório.

3. Demais. – A oração funda–se principalmente na fé, conforme aquilo da Escritura: Mas peça com fé sem hesitação alguma. Ora, a fé não basta para merecer, como o demonstram os que a têm informe. Logo. a oração não é um ato meritório.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura: A minha oração dava voltas no meu seio. – diz a Glosa: Embora não Ihes aproveitasse, contudo não fique frustrado na minha recompensa. Ora, recompensa só é devida ao mérito. Logo, a oração é por natureza meritória.

SOLUÇÃO. – Como se disse, a oração, além do efeito da consolação espiritual, que produz quando a fazemos, encerra uma dupla virtude, quanto ao efeito futuro, a saber, a de merecer e a de obter os favores divinos. – Assim, a oração, como qualquer outro ato de virtude, tem eficácia para merecer, por proceder radicalmente da caridade, da qual o objeto próprio é o bem eterno, cuja fruição merecemos. Ora, a oração procede da caridade mediante a religião, da qual é o ato, como se disse, mas, acompanhada de certas outras virtudes, a saber, a humildade e a fé, exigi das pela bondade da oração. Ora, da religião é próprio oferecer a Deus a oração; à caridade. desejar aquilo cuja realização a oração pede: e a fé é necessária, relativamente a Deus, a quem oramos. isto é, devemos crer que podemos obter dele o que pedimos. Quanto à humildade, ela é necessária por parte de quem pede, que reconhece as suas necessidades. E finalmente, é necessária a devoção: mas, esta pertence à religião, cujo primeiro ato é necessário para a obtenção de todos os outros, como dissemos. – A eficácia para obter o que pede, a oração a tira da graça de Deus, a quem oramos e que nos exorta a orar. Por isso diz Agostinho: Não nos exortaria a pedir se não quisesse dar. E Crisóstomo: Não nega nunca os seus benefícios a quem ora, aquele que nos anima com o seu amor para não desfalecermos nas nossas orações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A oração não é meritória, sem a graça santificante, corno não o é qualquer outro ato virtuoso. E contudo. tamhém a oração que pede a graça santificante procede de outra graça, como de um om gratuito, pois, já o orar é um dom de Deus, no dizer ele Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Às vezes o mérito ela oração respeita principalmente a uma coisa diferente daquilo que pedimos. Pois, o mérito principalmente se ordena à felicidade; ao passo que o pedido na oração visa diretamente às vezes outras coisas. Por onde, se o que para nós pedimos não nós é útil para a felicidade, não o merecemos: mas, às vozes. pedindo–o, e desejando–o, perdemos o mérito; por exemplo, se pedimos a Deus a realização de um desejo pecaminoso, o que não é orar piedosamente. Outras vezes, porém, o pedido não é necessário à salvação nem manifestamente contrário a ela; e então, embora possamos pela oração merecer a vida eterna, não merecemos, contudo obter o que pedimos. Por isso diz Agostinho: Quando suplicamos fielmente a Deus pelas necessidades desta vida somos ouvidos misericordiosamente umas vezes, e outras, não. Pois, o que é útil ao doente o médico o sabe melhor que ele. Por isso Paulo não foi ouvido quando pedia para ficar livre do estímulo da carne; porque não lh'o convinha. Se porém o que pedimos nos for útil à felicidade e for de necessidade para a nossa salvação, nós merecemos, não só orando, mas também praticando outras boas obras. E então sem dúvida recebemos o que pedimos, mas, quando o devemos receber; pois, certas causas não nos são negadas, mas, diferidas, para nos serem dadas em tempo oportuno; como diz Agostinho. O que, porém poderemos não obter se não perseverarmos na oração. E por isso diz Basílio: Se às vezes pedes e não recebes, é que pediste mal – ou com infidelidade, ou com leviandade, ou o que não te convinha, ou porque deixaste de pedir. Ora, como ninguém pode, pelos seus próprios méritos, merecer a vida eterna

para outrem, como dissemos também não lhe pode, por consequência nunca merecer, do modo sobredito, o que respeita a tal vida. E por isso nem sempre é ouvido quem ora por outrem, como dissemos. Por onde, estabelecem–se quatro condições; e, quando concorrem, obtemos o que pedimos: pedirmos por nós mesmos, pedir causas necessárias à salvação, pia e perseverantemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A oração se funda principalmente na fé, não quanto à eficácia no merecer, porque, então, é na caridade que ela principalmente se funda; mas, quanto à eficácia para obter, pois, pela fé sabemos que Deus tem onipotência e misericórdia, das quais a oração obtém o que pede.

Art. 16 – Se os pecadores obtêm de Deus o que lhe pedem nas suas orações.

O décimo sexto discute–se assim. – Parece que os pecadores nada obtêm do que pedem a Deus nas suas orações.

1. – Pois, diz a Escritura: Sabemos que Deus não ouve a pecadores; o que concorda com outro lugar: Daquele que desvia os seus ouvidos para não ouvir a lei, a mesma oração será execrável. Ora, a oração execrável nada alcança de Deus, logo, os pecadores nada obtêm de Deus.

2. Demais. – Os justos obtêm de Deus o que merecem, como já se estabeleceu. Ora, os pecadores nada podem merecer, por carecerem, tanto da graça, como da caridade, que é a virtude da piedade, segundo a Glosa àquilo do Apóstolo – Tendo por certo uma aparência de piedade, porém negando a virtude dela. E portanto não oram piamente, que é condição necessária para a oração ser eficaz, como se estabeleceu. Logo, os pecadores nada obtêm do que pedem nas suas orações.

3. Demais. – Crisóstorno diz: O Padre não ouve de boa vontade a oração que o Filho não ensinou. Ora, a Oração que Cristo ensinou diz: Perdoei–nos as nossas dívidas assim como nós perdoamos aos nossos devedores – o que os pecadores não fazem. Logo, ou mentem se o dizem, e não são nesse caso dignos de serem ouvidos; ou, se não o dizem, não são ouvidos, por não observarem a forma de orar que Deus instituiu.

Mas, *em contrário*. Agostinho: Se Deus não ouvisse os pecadores, em vão teria orado o publicano – Senhor, sede propicio a mim pecador. E Crisóstomo: Todo aquele que pede recebe, isto é, quer seja justo, quer pecador.

SOLUÇÃO. – Duas coisas devemos considerar no pecador: a natureza, que Deus ama; e a culpa, que ele odeia. Quando, portanto o pecador pede alguma coisa, na sua oração, enquanto pecador, isto é, movido pelo desejo do pecado, Deus não o ouve com misericórdia. Mas, às vezes, ouve–o por vingança, deixando–o precipitar–se mais profundamente no seu pecado: pois, como ensina Agostinho, certas coisas Deus as nega, quando propicio, que concede quando irado. Mas, Deus ouve a oração do pecador, quando ela procede do bom desejo da natureza. Não na ouve porém por justiça, porque tal não merece o pecador: mas, por pura misericórdia, se contudo ele observar as quatro condições preestabelecidas, isto é, pedir por si, pedir o necessário à salvação, pia e perseverantemente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, as palavras referidas são de um cego ainda não ungido, isto é, ainda não perfeitamente iluminado. Por isso não foi ratificada. – Embora possa verificar–se, se a entendermos do pecador, como tal. Sendo desse modo que também a oração, dele é chamada execrável,

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecador não pode orar piamente, no sentido em que sua oração seja informada pelo hábito da virtude. Mas, ela pode ser pia por pedir o que pertence à piedade; como também quem não possui o hábito da justiça pode querer coisas das listas, conforme do sobredito resulta, E embora a sua oração não seja meritória. pode contudo alcançar o que pede, por se fundar o mérito na justiça; ao passo que a obtenção do que pedimos se funda na graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já dissemos, a Oração Dominical é recitada em nome da Igreja universal. Por onde, quem a rezar, não querendo perdoar os pecados do próximo, não mente, embora não seja verdade o que diz, em seu próprio nome: porque o é em nome da Igreja. Mas como se coloca assim, merecidamente, fora dela, fica também privado do fruto da oração. Mas, às vezes, certos pecadores estão dispostos a perdoar aos seus devedores: e por isso são ouvidos nas suas orações, conforme ao dito da Escritura: Perdoei ao teu próximo o mal que te fez e então, deprecando tu, ser–te–ão perdoados os teus pecados.

Art. 17 – Se as consideram convenientemente como partes da oração: a obsecração, as orações, a postulação e a ação de graças.

O décimo sétimo discute–se assim. – Parece que inconvenientemente se consideram como partes da oração: a obsecração, a postulação, as orações e a ação de graças.

1. – Pois parece que a obsecração é uma como adjuração. Ora, diz Orígenes, o varão que quiser viver segundo o Evangelho, não deve adjurar a outrem; porquanto, se não é lícito jurar, muito menos adjurar, Logo, é inconvenientemente considerada a obsecração como uma parte da oração.

2. Demais. – A Oração, segundo Damasceno, consiste em pedirmos a Deus o que convém. Logo, é inconveniente que as orações se oponham, numa mesma divisão, à postulação.

3. Demais. – A ação de graças diz respeito ao passado; e as outras partes nomeadas, ao futuro. Ora, o passado vem antes do futuro. Logo, é inconveniente enumerar a ação de graças depois das outras partes.

Mas, *em contrário*, a autoridade do Apóstolo.

SOLUÇÃO. – Três condições exige a oração. – A primeira é nos achegarmos a Deus; e isso significa a palavra oração, pois, é a ascenção do intelecto para Deus. – A segunda é a petição, expressa pelo nome de postulação; quer a petição tenha um objeto determinado, chamando–lhe certos e propriamente, nesse caso, postulação; quer o tenha indeterminado, como quando pedimos que Deus nos ajude ao que chamam suplicação; que consiste em só expormos um fato, conforme aquilo da Escritura – Eis aí está enfermo aquele que tu amas ao que chamam insinuação. – A terceira é a razão de obtermos o que pedimos, considerada relativamente a Deus ou a quem pede. Relativamente a Deus, é a sua santidade fundados na qual pedimos que nos ouça, segundo a Escritura: Por amor de ti mesmo inclina, Deus meu, o teu ouvido. E a isto pertence a obsecração, que é uma conjuração em nome das coisas sagradas, como quando dizemos: Pela tua natividade, livra–nos, Senhor. Quanto a quem pede, a razão de ser ouvido é a ação de graças; pois, como diz uma coleta, dando. graças pelos benefícios recebidos, merecemos recebê–los ainda maiores.

Por isso, comenta a Glosa: na missa a obsecração precede à consagração, comemorando–se nesta última, certos mistérios sagrados; as orações se dizem na própria consagração, quando principalmente o espírito deve elevar–se para Deus; a postulação se faz nas petições seguintes; a ação de graças, no fim.

Mas também em várias coletas da Igreja esses quatro atos aparecem reunidos. Assim, quando a coleta da Trindade diz: Deus onipotente e sempiterno, isso significa a elevação da mente para Deus; a ação de graças é quando reza: que deste aos teus servos, etc.; a postulação está nas palavras: concede–nos, pedimos etc. e ao fim vem a obsecração: por nosso Senhor, etc.

Porém, nas Conferências dos Padres se diz: A obsecração consiste na implorarão pelos nossos pecados; a oração, quando fazemos um oferecimento a Deus; a postulação, quando pedimos pelos outros, etc. Mas é melhor a primeira explicação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A obsecração não é uma adjuração para compelir; o que é proibido; mas, para implorar misericórdia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A oração, tomada em sentido geral, inclui todas as outras divisões aqui referidas. Mas, quando, na classificação, se opõe a essas divisões, consiste propriamente em elevarmos o nosso espírito para Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando se trata de coisas diversas, o pretérito precede o futuro; mas, quando se trata de uma só e mesma coisa, o futuro vem antes do pretérito. Por onde, a ação de graças pelos benefícios já recebidos precede o pedido de outros. Mas, se se trata de um mesmo benefício, primeiro o pedimos, para depois, quando já o tivermos recebido, darmos as ações de graças. Quanto à postulação, ela é precedida pela oração, que nos faz aproximar de Deus, a quem pedimos. Mas, a obsecração precede à oração, porque é considerando a divina bondade que ousamos nos aproximar dela.

Questão 84: Da adoração.

Em seguida devemos tratar dos atos externos de latria, E primeiro, da adoração, pela qual fazemos o nosso corpo venerar a Deus. Segundo, daqueles atos pelos quais oferecemos a Deus as coisas externas. Terceiro, dos atos pelos quais usamos do que pertence a Deus.

Na primeira questão discutem–se três artigos:

Art. 1 – Se a adoração é ato de latria ou de religião.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a adoração não é um ato de latria ou de religião.

1. – Pois, o culto da religião só a Deus é devido. Ora, a adoração nem só a Deus é devida; assim, lemos na Escritura que Abraão adorou os anjos, e que o profeta Natan, chegado à presença do rei David, adorou–o prostando–se em terra. Logo, a adoração não é um ato de religião.

2. Demais. – O culto da religião é devido a Deus, por termos nele a nossa felicidade, como está claro em Agostinho. Ora, a adoração é–lhe devida por causa da sua majestade; pois aquilo da Escritura – Adorai ao Senhor no átrio do seu santo tabernáculo – diz a Glosa: Desses átrios passa–se para o átrio em que a majestade é adorada. Logo, a adoração não é um ato de latria.

3. Demais. – Um mesmo culto de religião é devido às três Pessoas. Ora, não as adoramos com um mesmo ato de adoração, mas, genuflectimos ao invocar cada uma delas. Logo, a adoração não é um ato de latria.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Ao Senhor teu Deus adorarás e a ele só servirás.

SOLUÇÃO. – A adoração tem por fim reverenciar a quem é objeto dela. Ora, é manifesto, pelo que já foi dito, que é próprio da religião prestar reverência a Deus. Logo, a adoração que tributamos a Deus é um ato de religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos reverenciar a Deus por causa da sua excelência, que ele comunica a certas criaturas, não no mesmo grau em que a tem, mas, por participação. E assim, a veneração, que tributamos a Deus, e que constitui a latria, não é a mesma com que veneramos a certas criaturas excelentes, e que constitui a dulia, da qual mais adiante trataremos. E como o que fazemos exteriormente é sinal da reverência interior, praticamos certos atos externos para reverenciar a criaturas excelentes, entre os quais o mais elevado é a adoração, mas há um que só a Deus tributamos e é o sacrifício. Por isso diz Agostinho: Muito do que é próprio, ao culto divino foi transformado em honras humanas, quer por baixeza profunda, quer por perniciosa adulação. Entretanto não cessam de ser homens aqueles a quem se tributam as honras, o respeito religioso e mesmo a adoração. Mas, que homem jamais sacrificou senão aquele que sabe e crê que é Deus e o tem como tal? Portanto, para prestar reverência devida a uma criatura excelente, é que Natan adorou a David. Mas Mardequeu não quis adorar a Anian, prestando–lhe a reverência devida a Deus, temendo, como diz a Escritura, trasladar para um homem a honra de Deus. E semelhantemente, Abraão adorou os anjos restando–lhes a reverência, como a criaturas excelentes, que são: e também Josué o fez como se lê na Escritura. Embora possamos interpretar, que adoraram com adoração de latria a Deus, que aparecia e falava sob a figura do anjo. Mas João foi proibido de adorar um anjo, tributando–lhe a reverência devida a Deus. Quer para ficar patenteada a dignidade a que, pelos méritos de Cristo, o homem subiu, equiparando–se aos anjos, sendo por isso que a Escritura acrescenta – eu servo sou contigo e com teus irmãos: quer também para não dar ocasião à idolatria, e, por isso ajunta – adora a Deus.

RESPOSTAS À SEGUNDA. – Na majestade se incluem todas as excelências de Deus, causa de termos nele, como sumo bem, a nossa felicidade.

RESPOSTAS À TERCEIRA. – Como as três Pessoas tem a mesma excelência, é–lhes devida a mesma honra e referência e por consequência, a mesma adoração. E é isso o que nos quer significar a Escritura ao dizer que Abraão, adorando um dos três varões que lhe apareceram, falou nestes termos: Senhor, se eu achei graça, etc. E quanto à tríplice genuflexão, ela significa a trindade das Pessoas e não a diversidade da adoração.

Art. 2 – Se a adoração implica atos corpóreos.

O segundo discute–se assim. – Parece que a adoração não implica atos corpóreos.

1. – Pois. diz a Escritura: Os verdadeiros adoradores hão–de adorar o Pai em espírito e verdade. Ora, o que fazemos com o espírito não implica atos corpóreos. Logo, a adoração não implica nenhum ato corpóreo.

2. Demais. – O nome de adoração vem de oração. Ora, esta consiste principalmente em atos interiores, conforme aquilo do Apóstolo: Orarei com o espírito, orarei também com a mente. Logo, a oração implica sobretudo atos espirituais.

3. Demais. – Os atos corpóreos pertencem ao conhecimento sensível. Ora, não atingimos a Deus pelos sentidos do corpo, mas, pela percepção mental. Logo, a adoração não implica atos corpóreos.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – Não as adorarás nem lhes darás culto – diz a Glosa: Nem lhes darás culto com o afeto nem adoração com o corpo.

SOLUÇÃO. – Como diz Damasceno, sendo compostos de duas naturezas, a intelectual e a sensível, devemos tributar a Deus dupla adoração, a saber, a espiritual, consistente na devoção interior da mente; e a corporal, uma humildade externa do corpo, Ora, sendo em todos os atos de latria, o exterior referente ao interior, como ao mais principal, por isso, fazemos a adoração exterior visando o interior. De modo que, pelas mostras de humildade, que corporalmente damos, despertemos o afeto que nos leva a nos sujeitarmos a Deus. Pois, é–nos conatural partir elo sensível para chegar ao inteligível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Também a adoração corporal se torna espiritual, por proceder desta e se lhe ordenar a ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a oração existe primordialmente no espírito e, depois, exprime–se por palavras, como dissemos, assim também a adoração consiste principalmente na reverência interna a Deus: e secundariamente em certos sinais corpóreos de humildade. Assim, genuflecarmos para significarmos a nossa fraqueza em face de Deus: e nos prosternamos como para confessar que, de nós mesmos, nada somos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora pelos sentidos não possamos atingir a Deus, contudo, os sinais sensíveis despertam a nossa mente fazendo–a tender para ele.

Art. 3 – Se a adoração exige lugar determinado.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a adoração não exige nenhum lugar determinado.

1. – Pois, diz a Escritura: É chegada a hora em que vós não adorareis o Pai nem neste monte nem em Jerusalém. Ora, o mesmo se pode dizer de qualquer outro lugar. Logo, não é necessário nenhum lugar determinado, para adorarmos.

2. Demais. – A adoração exterior se ordena à interior. Ora, a adoração interior nós a fazemos a Deus, enquanto existente em toda parte. Logo, a exterior não exige nenhum lugar determinado.

3. Demais. O mesmo Deus é adorado no Antigo e em o Novo Testamento. Ora, no Antigo, a adoração, os Judeus a faziam voltados para o ocidente, pois a porta do tabernáculo estava voltada para o oriente, como se vê na Escritura. Logo, pela mesma razão devemos adorá–lo agora voltados para o ocidente, desde que a adoração exige um lugar determinado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho, referindo–se a um outro lugar da Escritura: A minha casa é casa de oração.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o principal na adoração é a devoção interior da mente; secundário é o que respeita aos sinais corporais externos. Ora, interiormente o nosso espírito apreende a Deus como não circunscrito em nenhum lugar; ao contrário, os sinais corpóreos necessariamente se realizam em lugar e situação determinados. Por onde, de maneira principal, a adoração não exige nenhuma determinação de lugar, como lhe sendo necessário, mas só por uma certa conveniência, como se dá com outros sinais corpóreos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor, com as palavras citadas, prenuncia a cessação da adoração, tanto relativamente ao rito dos judeus, que adoravam em Jerusalém, como ao dos Samaritanos, que adoravam no monte Garizim. Pois, um e outro rito cessaram com o advento da verdade espiritual do Evangelho, pelo qual em todo lugar se sacrifica a Deus, como diz a Escritura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Escolhemos um lugar determinado para orar, não por causa de Deus, como se para o adorarmos tivesse necessidade de ser encerrado num lugar; mas por causa ele nós, que adoramos, E isto por tríplice razão. A primeira, pela consagração do lugar, que nos leva, quando oramos, a uma devoção especial, de modo que sejamos melhor ouvidos, como se lê na Escritura a respeito ela adoração ele Salomão. A segunda, por causa dos mistérios sagrados e dos outros sinais de santidade que ele encerra. A terceira, por causa do grande concurso dos que adoram, conforme aquilo do Evangelho: Onde se acham dois ou três congregados em meu nome, aí estou eu no meio deles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por uma certa conveniência é que adoramos voltados para o oriente. Primeiro, como um indício da divina majestade, que se nos manifesta no movimento do céu, procedente do oriente. Segundo, por causa elo paraíso, como se quisessemos voltar para ele, colocado que está no oriente, conforme à Escritura, segundo a letra dos Setenta. Terceiro, por causa de Cristo, que é a luz do mundo e se chama Oriente; e que sobe sobre todos os céus para a parte do oriente; e também é esperado como havendo de vir do Oriente, conforme ao Evangelho: Do modo que um relâmpago sai do oriente e se mostra até o ocidente, assim há–de ser também a vinda do Filho do homem.

Questão 85: Dos sacrifícios.

Em seguida devemos tratar dos atos pelos quais oferecemos a Deus certas coisas exteriores.

Sobre os quais há duas considerações a fazer.

Primeiro, sobre as coisas que os fiéis dão a Deus.

Segundo, dos votos pelos quais certas lhe são prometidas. Na primeira questão devemos tratar dos sacrifícios, das oblações, das primícias e dízimos.

Sobre os sacrifícios discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se oferecer sacrifício a Deus é exigido pela lei da natureza.

O primeiro discute–se assim. – Parece que oferecer sacrifício a Deus não é exigido pela lei natural.

1. – Pois o que é de direito natural é comum a todos os homens. Ora, isto não se dá com os sacrifícios; assim, de certos, como Melquisedeque, lemos na Escritura que ofereceram sacrifício de pão e vinho; e de certos outros, que ofereceram sacrifícios de animais. Logo, oferecer sacrifícios não é de direito natural.

2. Demais. – Todos os justos observaram as prescrições do direito natural. Ora, não lemos na Escritura que Isaac oferecesse sacrifício; nem Adão, do qual entretanto diz que a sabedoria o tirou do seu pecado. Logo, oferecer sacrifício não é de direito natural.

3. Demais. – Agostinho diz, que os sacrifícios são oferecidos para significarem alguma coisa. Ora, as palavras que são os principais dentre os sinais, como o mesmo autor o diz não tem significação natural, mas, convencional, segundo o Filósofo. Logo, os sacrifícios não são ele direito natural.

Mas, *em contrário*, em todas as idades e entre todas as nações sempre se ofereceram sacrifícios. Ora, o que existe entre todos os homens é natural. Logo, oferecer sacrifícios é de direito natural.

SOLUÇÃO. – A razão natural dita que devemos obedecer a um superior por causa das deficiências que trazemos em nós, e que nos impõem a necessidade de sermos ajudados e dirigidos por ele. E qualquer que ele seja, todos lhe dão o nome de Deus. Ora, assim como na ordem da natureza. os seres inferiores estão naturalmente sujeitos aos superiores, assim também um ditame da razão natural inclina o homem, naturalmente, a sujeitar–se e honrar, a seu modo, ao ser que lhe é superior. Ora, o modo natural de o homem se exprimir é usar de sinais sensíveis; pois, das coisas sensíveis é que tira o seu conhecimento. Consequentemente, a razão natural o leva a tomar certas coisas sensíveis e oferecê–las a Deus em sinal da sujeição e honra devidas, à semelhança do servo que faz ao senhor oferendas em reconhecimento da dependência em que está deste. Ora, é isto que constitui essencialmente o sacrifício, Logo, oferecer sacrifício é exigência do direito natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos certas prescrições gerais são de direito natural, mas devem ser determinadas pelo direito positivo. Assim, a lei natural prescreve que os malfeitores devem ser punidos; mas é de determinação divina ou humana que o sejam com tal pena ou· tal outra. Semelhantemente, em geral, oferecer sacrifícios é da lei natural e por isso todos concordam nisso. Mas, a determinação dos sacrifícios proveio de instituição humana ou divina; e por isso variam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Adão e Isaac, como todos os demais justos, ofereceram sacrifício a Deus, de conformidade com o tempo em que viveram, como está claro em Gregório, quando diz que, outrora,

entre os antigos, com a oferenda de sacrifícios remitia–se o pecado original. Mas, a Escritura não menciona todos os sacrifícios dos justos, senão só aqueles no tocante aos quais há algo de especial. – Contudo, a razão de não dizer a Escritura porque Adão não ofereceu sacrifícios pode ser a seguinte. Para que não sinalasse a origem da santificação em quem é conhecido como o autor da culpa original. Quanto a Isaac, é figura de Cristo, por ter sido oferecido em sacrifício; por isso, não era necessário que o mostrasse oferecendo sacrifícios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Significar os seus conceitos é natural ao homem; mas determinar os sinais é resultado de uma convenção humana.

Art. 2 – Se só a Deus supremo devemos oferecer sacrifício.

O segundo discute–se assim. – Parece que nem só ao Deus supremo devemos oferecer sacrifício.

1. – Pois, havendo o sacrifício de ser oferecido a Deus, parece que devemos oferecê–lo a todos os que participam ela divindade. Ora, também os santos varões tornam–se participantes da natureza divina, na frase da Escritura; e por isso é que ela diz deles: Eu disse – sois Deuses. E ainda, chama aos anjos filhos de Deus. Logo, a todos esses devemos oferecer sacrifícios.

2. Demais. – Quanto mais elevado é alguém tanto maior honra se lhe deve. Ora, os anjos e os santos são muito superiores a todos os príncipes terrenos. aos quais, entretanto, Os súbditos, prosternando–se em face deles e fazendo–lhes oferendas, prestam honras muito maiores que a oferta em sacrifício de ·um animal ou de qualquer outra coisa. Logo, com maior razão, podemos oferecer sacrifícios aos anjos e aos santos.

3. Demais. – Os templos e os altares foram instituídos para neles se oferecerem sacrifícios. Ora, templos e altares são consagrados aos Santos. Logo, também podemos lhes oferecer sacrifícios.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele que sacrificar aos deuses, à excessão só do Senhor, morrerá.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a oferta de sacrifício se faz com alguma significação. Ora, o sacrifício oferecido exteriormente significa o espiritual e interior, peo qual a alma se oferece a si mesma a Deus, conforme àquilo da Escritura: Sacrifício para Deus é o espírito atribulado: pois, como já dissemos os atos externos da religião ordenam–se para internos. Mas, a alma se oferece a Deus como sacrifício, como ao princípio da sua criação e: ao fim da sua beatificação. Pois, segundo a verdadeira fé, só Deus é o criador da nossa alma, como provamos na Primeira Parte. E também só nele está a felicidade dela, conforme estabelecemos. Por onde, assim como só ao Deus supremo devemos oferecer o sacrifício espiritual, assim também só a ele devemos oferecer os sacrifícios externos. Assim como também nas nossas orações e nos nossos louvores dirigimos palavras cheias de sentido a quem oferecemos as coisas mesmas que elas significam, como diz Agostinho: – E demais, vemos que todas as nações honram o seu chefe supremo com alguma singular distinção, e é crime de lesa–majestade tributá–la a um particular qualquer. Por isso a lei divina comina com a pena de morte aos que tributam honras divinas a quem não é Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O nome de divindade é comum a vários seres, não por igualdade, mas, por participação. Logo, não lhes é devida a mesma honra que a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na oferta do sacrifício não se leva em conta o preço do animal morto, mas, a significação de acordo com a qual o fazemos, para honrar o Sumo Senhor do universo. Por isso, como diz Agostinho, os demônios se regozijam, não com o odor dos cadáveres, mas, com as honras divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na expressão de Agostinho, não fazemos templos nem consagramos sacerdotes aos mártires, porque o nosso Deus não são eles, mas o Deus deles. Por isso, o sacerdote não diz: ofereço–te o sacrifício a ti. Paulo ou Pedro. Mas pelas vitórias dos mártires, damos graças a Deus e nos exortamos a nós mesmos a imitá–los.

Art. 3 – Se a oblação do sacrifício é um ato especial de virtude.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a oblação do sacrifício não, é um ato especial de virtude.

1. – Pois, diz Agostinho: São verdadeiros sacrifícios todas as obras que praticamos para nos unirmos a Deus, numa união santa. Ora, nem toda boa obra é ato especial de alguma virtude determinada. Logo, a oblação do sacrifício não é ato especial de nenhuma virtude determinada. Logo a oblação do sacrifício não é ato especial de nenhuma virtude determinada.

2. Demais. – A abstinência consiste em macerarmos o corpo pelo jejum; a castidade, pela continência; e pelo martírio, a fortaleza. O que tudo parece compreender–se na oblação do sacrifício, conforme ao Apóstolo: Que ofereçais os vossos corpos como uma hóstia viva. E ainda: Não vos esqueçais de fazer bem; porque com tais oferendas é que Deus se dá por obrigado. Ora, a beneficência e a comunhão pertencem à caridade, à misericórdia e à liberalidade. Logo, a oblação de sacrifícios não é um ato especial de nenhuma virtude determinada.

3. Demais. – Parece que o sacrifício é oferecido a Deus. Ora, muitas outras coisas há que lhe oferecemos como a devoção, a oração, os dizimes, as primícias, as oblações e os holocaustos. Logo, parece que o sacrifício não é ato especial de nenhuma determinada virtude.

Mas, *em contrário*, a Lei antiga estabeleceu certos preceitos especiais sobre os sacrifícios, como se vê no princípio do Levítico.

SOLUÇÃO. – Como estabelecemos, quando o ato de uma virtude se ordena ao fim de outra, a primeira participa, ele certo modo da espécie da segunda. Assim, ao furto, de quem o pratica para fornicar, transporta–se de certo modo a deformidade da fornicação; de maneira tal que se já por si mesmo o furto não fosse um pecado viria a sê–lo por se ordenar à fornicação. Por onde, o sacrifício é um certo ato especial digno de louvor porque é feito para reverenciar a Deus. Assim, quando damos esmolas do que é nosso, por amor de Deus, ou quando sujeitamos o corpo a alguma mortificação para reverenciar a Deus. E, a esta luz, também os atos das demais virtudes podem chamar–se sacrifícios. Mas, há certos que são louváveis só por serem praticados para reverenciar a Deus. E esses se chamam propriamente sacrifícios e pertencem à virtude de religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Já o querermos nos unir a Deus por urna união espiritual implica em lhe prestarmos reverência. Por onde, o ato de qualquer virtude assume a natureza de sacrifício por ser praticado com o fim de nos unirmos a Deus com santa união.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Tríplice é o bem do homem. – O primeiro é o da alma, que oferecemos a Deus pelo sacrifício interno da devoção, da oração e de atos internos semelhantes E este é o principal sacrifício. – O segundo e o bem do corpo, que a Deus oferecemos de certo modo, pelo martírio e pela abstinência ou continência. – O terceiro é o bem das coisas externas, o sacrifício das quais oferecemos a Deus: diretamente, quando de modo imediato o fazemos; e mediatamente quando as damos aos próximos por amor de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os sacrifícios propriamente ditos implicam em alterarmos coisas oferecidas a Deus, como quando matamos os animais, rompemos o pão, comemo–lo e benzemo–lo. E o próprio nome o exprime; pois, sacrifício vem de fazermos com que alguma coisa seja sagrada. – Por outro lado, a oblação consiste diretamente em oferecermos uma causa a Deus sem fazermos nela nenhuma alteração; assim, diz–se que oferecemos dinheiro ou pães no altar, porque não os alteramos de modo nenhum. Quanto às primícias, elas são oblações porque se ofereciam a Deus; mas, não, sacrifícios porque nenhuma sagração se fazia nelas. – E por fim, os dízimos, propriamente falando, não são sacrifícios nem oblações porque são atribuídos, não imediatamente a Deus, mas aos ministros do culto divino.

Art. 4 – Se todos são obrigados a oferecer sacrifícios.

O quarto discute–se assim. – Parece que nem todos estão obrigados a oferecer sacrifícios.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Quanto a lei diz, aqueles que debaixo da lei estão o diz. Ora a lei sobre os sacrifícios não foi estabelecida para todos, mas só para o povo Judeu. Logo, nem todos estão obrigados a oferecer sacrifícios.

2. Demais. – Os sacrifícios oferecem–se a Deus com alguma significação. Ora, nem todos podem compreendê–la. Logo, nem todos estão obrigados a oferecê–las.

3. Demais. – Chamam–se sacerdotes os que oferecem sacrifícios a Deus. Ora, nem todos são sacerdotes. Logo, nem todos estão obrigados a oferecer sacrifícios.

Mas, *em contrário*, oferecer sacrifício é preceito da lei natural, como já se estabeleceu. Ora, aos preceitos da lei natural todos estão obrigados a obedecer. Logo, todos estão obrigados a oferecer sacrifícios a Deus.

SOLUÇÃO. – Há duas formas de sacrifícios. Uma, a principal, é o sacrifício interno, a que todos estão obrigados; pois, todos estamos obrigados a oferecer a Deus um espírito devoto. A outra é o externo, que se divide em duas. Pois, há uma forma desse sacrifício merecedor de louvores, por oferecer um objeto externo a Deus como protesto da nossa sujeição a ele. E esse obriga tanto os que vivem sob o domínio da lei nova como os que vivem sob o da antiga, mas diferentemente daqueles que não estão sujeitos a elas. Pois, os primeiros estão obrigados a oferecer determinados sacrifícios, conforme aos preceitos da lei. Mas, os segundos só estavam obrigados a certas práticas externas em honra de Deus, de acordo com as exigências do meio que viviam, sem o estarem a nenhuns sacrifícios determinados. Quanto aos sacrifícios exteriores, quando os atos externos das outras virtudes são aplicados a reverenciar a Deus, certos são de preceitos e a esses todos estão obrigados; certos são superrogatórios e a esses nem todos o estão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem todos estavam obrigados aos sacrifícios determinados preceituados na lei; mas o estavam a certos interiores ou exteriores, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora nem todos conheçam explicitamente a virtude dos sacrifícios, conhecem–na, porém implicitamente, assim como também professam a fé implícita, como se provou.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os sacerdotes oferecem os sacrifícios especialmente ordenados ao culto divino, não só por si, mas também pelos outros. Mas, há outros sacrifícios que qualquer pode oferecer por si a Deus, como do sobredito se colhe.

Questão 86: Das oblações e das primícias.

Em seguida devemos tratar das oblações e das primícias.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se estamos obrigados a fazer oblações por necessidade de preceito.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não estamos obrigados a fazer oblações por necessidade de preceito.

1. – Pois, no tempo do Evangelho, não estamos obrigados a obedecer aos preceitos cerimoniais da lei antiga, como já se estabeleceu. Ora, oferecer oblações é um dos preceitos cerimoniais dessa lei, que ordena: Celebrar–me–eis festas três vezes cada ano; e depois acrescenta: Não aparecerás em minha presença com as mãos vazias. Logo, não estamos atualmente obrigados a oferecer oblações por necessidade de preceito.

2. Demais. – As oblações. antes de as fazermos, dependem só da nossa vontade, como se vê pelas palavras do Senhor: Se tu estás fazenda a tua oferta diante do altar, quase deixando–o ao arbítrio do oferente. Mas, depois de feitas, já não é possível tornar a fazê–las. Logo, ninguém está obrigado por necessidade de preceito, a fazê–las.

3. Demais. – Quem não restituir à Igreja o a que está obrigado, pode ser compelido a fazê–la pela privação dos sacramentos eclesiásticos. Ora, parece ilícito negar esses sacramentos aos que não quiseram fazer oblações, conforme às disposições seguintes de um decreto do Sexto Sínodo: Quem distribui a santa comunhão não deve exigir nenhum pagamento daquele que a recebe; se porém o fizer, seja deposto. Logo, não estamos obrigados a oferecer oblações, como sendo necessárias à nossa salvação.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Todo cristão procure, nas missas solenes, fazer alguma oblação a Deus.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o nome de oblação se aplica a tudo, o que destinamos ao culto de Deus. E faremos oblação e sacrifício quando oferecermos uma coisa ao culto divino, como para um rito sagrado, devendo ser alterada e consumida, Por isso, diz a Escritura: Oferecerás todo o carneiro queimando–o sobre o altar: é esta uma oblação ao Senhor, um cheiro suavíssimo da vítima do Senhor. E noutro lugar: Quando qualquer pessoa fizer ao Senhor alguma oferta de sacrifício, a sua oblação será de flor de farinha. Se porém a coisa oferecida para o culto divino conservar o seu estado natural, ou for aplicada ao uso dos ministros do santuário, haverá oblação e não sacrifício. Portanto, é da natureza dessas oblações serem feitas voluntariamente, conforme aquilo da Escritura: Vós as recebereis de todo homem que voluntariamente as oferecer. Pode porém, acontecer que alguém esteja obrigado a fazer oblações por quatro razões. – Primeiro, por alguma convenção precedente; assim, se lhe foi concedida uma propriedade da Igreja com a condição de fazer certas oblações em tempos determinados.

O que tem natureza de censo. – Segundo, por uma destinação ou promessa precedente; como quando faz uma doação entre vivos ou deixa em testamento um bem móvel ou imóvel à Igreja, para lhe ser entregue posteriormente. – Quarto, por costume, pois, em determinadas solenidades, os fiéis estão obrigados a certas oblações costumadas. – Contudo, nestes dois últimos casos, a oblação permanece de certo modo voluntária, a saber, quanto à quantidade ou à espécie da coisa oferecida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na vigência da lei nova ninguém está obrigado a fazer oblações por causa de solenidades legais, como diz a Escritura; mas, por certas outras coisas, como já explicamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos estão obrigados a fazer oblações: antes de as fazerem, como no primeiro, terceiro e quarto casos; e mesmo, depois de havê–las feito, por causa da destinação ou promessa, pois, estão obrigados a dar realmente o que foi oferecido com destinação à Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que não fizerem as oblações devidas podem ser punidos pela privação dos sacramentos. Não pelo sacerdote mesmo a quem elas deviam ser feitas, a fim de não parecer que exigem paga pela administração deles, mas, por um superior.

Art. 2 – Se as oblações são devidas só aos sacerdotes.

O segundo discute–se assim. – Parece que as oblações não são devidas só aos sacerdotes.

1. – Pois, entre as oblações, são consideradas principais as destinadas a serem sacrificadas como vitimas. Ora, às dadas aos pobres a Escritura lhes chama vítimas, como se lê no Apóstolo: E não vós esqueçais de fazer bem e de repartir dos vossos bens com os outros; porque com tais vítimas (hostiis) é que Deus se dá por obrigado. Logo, com maior razão, devemos fazer oblações aos pobres.

2. Demais. – Em muitas paróquias os monges recebem parte das oblações. Ora, uma é a função dos clérigos e outra, a dos monges, como diz Jerônimo. Logo, as oblações não são devidas só aos sacerdotes.

3. Demais. – A Igreja permite que os leigos comprem as oblações de pães e outras. Mas só para aplicarem ao uso próprio. Logo, as oblações podem pertencer também aos leigos.

Mas, *em contrário*, um cânon do papa Dâmaso I determina: As oblações oferecidas dentro da Igreja, somente aos sacerdotes, consagrados ao serviço quotidiano do Senhor, é lícito comê–las e bebê–las. Porque, no Antigo Testamento, o Senhor proibiu aos filhos de Israel comer os pães sagrados, salvo a Aarão e aos seus filhos.

SOLUÇÃO. – O sacerdote é de certo modo constituído intermediário e medianeiro entre o povo e Deus, como de Moisés se lê na Escritura. Por isso, pertence–lhe ministrar ao povo a doutrina e os sacramentos divinos; e além disso oferecer a Deus, em nome do povo, as preces, os sacrifícios e as oblações, que tocam ao povo. Assim o diz o Apóstolo: Todo pontífice assunto dentre os homens é constituído a favor dos homens naquelas causas que tocam a Deus, para que ofereçam dons e sacrifícios pelos pecados. Por onde, as oblações oferecidas a Deus pelo povo pertencem aos sacerdotes, não só para que as apliquem aos seus usos próprios, mas também para que fielmente as dispensem, em parte, consumindo–as em benefício do culto divino; em parte, para a subsistência própria, pois, os que servem ao altar participam justamente do altar; e em parte, finalmente, para uso dos pobres, que devem, quanto possível, ser sustentados com os bens da Igreja. Porque também o Senhor, como refere Jerônimo, tinha uma bolsa para os pobres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como as coisas dadas aos pobres, embora não sejam propriamente sacrifícios, tem, contudo, essa denominação, quando lhes são dadas por amor de Deus, assim também, pela mesma razão, podem chamar–se oblações, embora não propriamente, por não serem oferecidas imediatamente a Deus. Mas, as oblações propriamente ditas aplicam–se ao uso dos pobres, não como dispensadas pelos que as oferecem, mas, pelos sacerdotes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os monges, ou outros religiosos, podem receber oblações por três razões. Primeiro como os pobres, por dispensação do sacerdote ou ordenação da Igreja. Segundo, se forem ministros do altar; e então podem receber as oblações espontaneamente feitas, Terceiro, se lhes pertencerem as paróquias; e então podem recebê–las devidamente, como reitores da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As oblações, depois de consagradas, não podem destinar–se ao uso dos leigos; assim como não o podem os vasos e as vestimentas sagradas. E neste sentido é que se entende o lugar do Papa Dâmaso. – Mas as não consagradas podem reverter ao uso dos leigos por dispensa dos sacerdotes, quer a modo de doação, quer como venda.

Art. 3 – Se podemos fazer oblações de todas as coisas que possuímos licitamente.

O terceiro discute–se assim. – Parece que não podemos fazer oblações de todas as coisas que possuímos licitamente.

1. – Pois, segundo as leis humanas, a meretriz, como tal, procede torpemente, mas não é torpe o seu ganho; e assim, possui licitamente. Ora, não lhe é lícito fazer oblações dele, conforme aquilo da Escritura: Não oferecerás na casa do Senhor teu Deus o ganho da prostituta. Logo, não é lícito fazer oblação de todas as coisas que possuímos licitamente.

2. Demais. – No mesmo lugar se proíbe oferecer na casa de Deus o preço de um cão. Ora, é claro que podemos justamente possuir o preço de um cão licitamente vendido. Logo, não é lícito fazermos oblação de tudo o que justamente possuímos.

3. Demais. – A Escritura diz: Se ofereceis uma hóstia coxa e doente, não é isto mau? Ora, podemos possuir justamente um animal coxo e doente. Logo, parece que nem de tudo o que possuímos justamente podemos fazer oblação.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Honra ao Senhor com a tua fazenda. Ora, a nossa fazenda é constituída por tudo o que possuímos justamente, Logo, podemos fazer oblação de tudo o que possuímos justamente.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, se despojasses a um fraco, e um juiz consentisse, por uma sentença favorável, em te conceder uma parte de seus despojos, a força da justiça é tanta que essa sentença te repugnaria a ti mesmo. Ora, o teu Deus não é tal, qual tu não deves ser. E por isso diz a Escritura: A oblação daquele que sacrifica dos bens havidos com a injustiça é imunda. Por onde é claro, que não é lícito fazer oblação do adquirido e possuído injustamente. Mas, na lei antiga, que prescrevia um culto figurado, certas coisas se reputavam imundas pelo que significavam, e não, era lícito oferecê–las a Deus. Mas, a lei nova, como ensina o Apóstolo, considera limpas todas as criaturas de Deus. E, portanto, consideradas em si mesmas, de todas as que possuímos licitamente podemos fazer oblação.

É possível, porém, acontecer, por acidente, que não o possamos fazer de um bem que possuímos licitamente: por exemplo, se redundar em detrimento de outrem, como no caso de um filho que oferecer a Deus aquilo com que o pai devia sustentar–se, o que o Senhor reprova, conforme se lê no Evangelho; ou em caso de escândalo, de desprêzo ou casos semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lei antiga proibia fazer oblação do ganho do prostibulo, por causa da sua impureza. E a lei nova, por causa, do escândalo, para não parecer que a Igreja dá incentivo ao pecado, recebendo como oblação o ganho dele proveniente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei antiga considera o cão um animal imundo. Mas, o preço dos animais imundos, que foram remidos, podia ser oferecido, conforme se lê: Se o animal é imundo aquele que o ofereceu o remirá. Ora, o cão nem era oferecido nem remido: quer porque os idólatras sacrificavam cães aos ídolos; quer também por significarem a sagacidade, com o produto da qual não se pode fazer oblação. Mas essa proibição cessa com a lei nova.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A oblação de um animal cego ou coxo tornava–se ilícita por três razões. – Primeiro, em razão do fim para o que era oferecido; por isso diz a Escritura: Se vós ofereceis uma hóstia cega para ser imolada, não é isto mau? Pois, os sacrifícios deviam ser imaculados. – Segundo, por causa do desprezo; por isso no mesmo lugar se acrescenta: Vós tendes profanado o meu nome nisto que dizeis: A mesa do Senhor está contaminada e aquilo que se oferece acima dela é desprezível. – Terceiro, pelo voto precedente, que obrigava se cumprisse inteiramente o prometido em virtude dele; donde o dizer no mesmo capítulo a Escritura: Maldito seja o homem enganador, que tem no seu rebanho um animal são e, tendo feito voto dele ao Senhor, lhe sacrifica um doente. E essas mesmas razões perduram na lei nova; mas, se cessarem, não haverá ato ilícito nas oblações que condenam.

Art. 4 – Se estamos obrigados à solução das primícias.

O quarto discute–se assim. – Parece que não estamos obrigados à solução das primícias.

1. – Pois, a Escritura, depois de ter dado a lei sobre os primogênitos, acrescenta: E será como um sinal na tua mão; e portanto, é um preceito cerimonial. Ora, na lei nova não devemos observar os preceitos cerimoniais. Logo, não estamos obrigados à solução das primícias.

2. Demais. – As primícias eram oferecidas ao Senhor por algum benefício especial que ele fez ao povo; por isso diz a Escritura: Tomarás as primícias de todos os teus frutos e chegaras ao sacerdote que nesse tempo for e lhe dirás: Confesso hoje diante do Senhor teu Deus que eu entrei na terra que ele tinha prometido com juramento a nossos pais que nó–la daria. Logo, as outras nações não estão obrigadas à solução das primícias.

3. Demais. – O a que estamos obrigados deve ser determinado. Ora, nem a lei antiga nem a nova estabelecem uma quantidade determinada de primícias. Logo, ninguém está obrigado necessariamente à solução delas.

Mas, *em contrário*; o seguinte cânon: É preciso que todo o povo pague as primícias que decretamos pertencerem de direito aos sacerdotes.

SOLUÇÃO. – As primícias constituem um certo gênero de oblação, pois, oferecemo–las a Deus acompanhando–as de um certo juramento, como se lê na Escritura. Por isso no mesmo lugar esta acrescenta: E o sacerdote tomando o cesto, isto é, as primícias das mãos ele quem as trazia, o porá diante do altar do Senhor teu Deus. Depois manda–lhe que diga: Por isso ofereço eu agora as primícias dos frutos da terra que o Senhor me deu. E as primícias eram oferecidas por uma razão especial, isto é, em reconhecimento de um benefício divino; como se confessassem ter recebido de Deus os frutos da terra e, por isso, estarem obrigados a lhe oferecer as primícias dele, conforme aquilo da Escritura: O que recebemos da tua mão, nós isso mesmo te oferecemos. Mas, devendo nós oferecer a Deus o que temos de mais precioso, por isso era ele preceito oferecerlhe as primícias, como os mais preciosos dos frutos da terra. E como o sacerdote foi constituído tal para sacrificar a Deus em nome do povo, por isso as primícias oferecidas pelo povo destinavam–se ao sustento dos sacerdotes. Donde o dizer a Escritura: Falou o Senhor a Aarão: Eis aí te dei a guarda das minhas primícias. Pois, exige o direito natural que, das

coisas que nos deu, nós lh'as ofereçamos algumas para honrá–la. Mas, ao passo que na lei antiga foi determinado por direito divino, que essas ofertas fossem feitas a tais ou tais pessoas, ou em tal quantidade, a lei nova estabelece, por determinação da Igreja, que estamos obrigados à solução das primícias conforme o exigem os costumes pátrios e a necessidade dos ministros da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os preceitos cerimoniais eram propriamente símbolos de coisas futuras; por isso cessaram com a presença da verdade realizada. Mas a oblação das primícias era sinal do benefício recebido, cujo reconhecimento é um dever imposto pelo ditame da razão natural. Por isso é que essa obrigação permanece em geral.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na vigência da lei antiga ofereciam–se as primícias, não só pelo benefício da terra da promissão dada por Deus, mas ainda, pelo dos frutos da terra também dados por ele; por isso diz a Escritura: Ofereço as primícias dos frutos da terra que o Senhor me deu. E esta segunda causa das oblações é comum a todos. – Mas também se pode dizer que, assim como Deus, por um certo e especial benefício, concedeu aos Judeus a terra da promissão, assim também, por um benefício conatural a todo o gênero humano, lhe concedeu o domínio da terra, segundo aquilo da Escritura: A terra a deu aos filhos dos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Jerônimo, foi introduzido por tradição dos maiores que os que mais davam aos sacerdotes davam–lhes a quadragésima parte dos frutos como primícias; e davam–lhes a sexagésima, os que menos davam. Donde se conclui, que as primícias deviam ser oferecidas dentro desses limites, segundo o costume pátrio. Mas a lei racionalmente não determinou a quantidade delas; porque, como dissemos, as primícias não são dadas como oblação, que, por natureza é voluntária.

Questão 87: Dos dízimos.

Em seguida devemos tratar dos dízimos.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se estamos obrigados a pagar dízimos por necessidade de preceito.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não estamos obrigados por necessidade de preceito a pagar dízimos.

1. – Pois, o preceito sobre a solução dos dízimos está estabelecido na lei antiga: Todos os dízimos da terra, ou sejam de grão ou de frutas das árvores, são do Senhor; e mais adiante: De todos os dízimos de vacas, ovelhas e cabras que passam por baixo do cajado do pastor, tudo o que se contar décimo será contado ao Senhor. Ora, este preceito não pode ser considerado como um dos preceitos morais, pois, a razão natural não manda que devamos pagar antes a décima parte do que a nona ou a undécima. Logo, é um preceito judicial ou cerimonial. Ora, como já se disse, na vigência da lei da graça, não estamos obrigados aos preceitos cerimoniais nem aos judiciais da lei antiga. Logo, não estamos obrigados à solução dos dízimos.

2. Demais. – Sob a lei da graça estamos obrigados a observar só o que Cristo mandou por intermédio dos Apóstolos, conforme ao Evangelho: Ensinando–nos a observar todas as coisas que vos tenho mandado. E Paulo diz: Porque não tenho buscado subterfúgio para vos deixar de anunciar toda a disposição de Deus. Ora, nem na doutrina de Cristo nem na dos Apóstolos nenhuma disposição há sobre a solução dos dízimos. Pois. o que o Senhor diz sobre eles estas coisas eram as que vós devíeis praticar refere–se aos tempos passados da observância da lei, como o ensina Hilário: Não se devia omitir o dizimo dos legumes, porque tinha a vantagem de figurar o futuro. Logo, sob a lei da graça, não estamos obrigados à solução dos dízimos.

3. Demais. – Sob a lei da graça não estamos mais obrigados, que sob a lei antiga, a observar os preceitos legais. Ora, antes da lei atual, os dízimos não eram pagos em virtude de um preceito, mas só em virtude de um voto. Assim, lemos na Escritura, que Jacó também fez voto, dizendo: Se Deus for comigo e me guardar no caminho por que ando, etc., de todas as coisas que tu me deres te oferecerei o dízimo. Logo, nem no tempo da lei da graça estamos obrigados à solução dos dízimos.

4. Demais. – A lei antiga obrigava à solução de três espécies de dízimos. Uns pagavam–nos aos Levitas, como está na Escritura: Os Levitas se contentarão com as oblações dos dízimos, que separei para o seu uso e para o que lhes for necessário. Mas, também havia outros dízimos dos quais se lê: Porás cada ano à parte o dízimo de todos os teus frutos que nascem na terra; e conterás na presença do Senhor teu Deus no lugar que ele escolher. Havia ainda uma terceira espécie, a respeito dos quais no mesmo lugar se acrescenta: Todos os três anos separarás outro dízimo de tudo o que te nascer nesse tempo e pô–las–ás de reserva em tua casa e virão o Levita, que não tem outra porção nem herança contigo, e o peregrino e o órfão e a viúva, que estão das tuas portas adentro e comerão e se fartarão. Ora, à solução dos dízimos da segunda e da terceira espécie não estamos obrigados, sob a lei da graça. Logo, nem aos da primeira.

5. Demais. – O que devemos, sem prazo determinado, devemos pagá–la imediatamente, sob pena de pecado. Se, pois, sob a lei da graça, os homens estivessem obrigados, por necessidade de preceito, à solução dos dízimos, todos os habitantes das terras em que eles não foram pagos estariam em estado

de pecado mortal, inclusive os ministros da Igreja, não fazendo cumprir essa obrigação; o que é inadmissível. Logo, sob a lei da graça, não estamos obrigados, de necessidade, à solução dos dízimos.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Os dízimos são exigidos em virtude de um preceito; e os que não os quiserem pagar apoderam–se do alheio.

SOLUÇÃO. – Sob a lei antiga os dízimos eram pagos para o sustento dos ministros de Deus, donde o dizer a Escritura: Levai todos os vossos dízimos ao meu celeiro e haja mantimento na minha casa. Por onde, o preceito de pagá–las era, em parte, moral, fundado na razão natural; e em parte, judicial, haurindo a sua força da instituição divina. Pois, a razão natural dita ao povo o dever de dar o sustento necessário aos ministros do culto divino, que oram pela salvação dos seus membros; assim como o povo também deve estipêndios, com que possam sustentar–se, aos chefes, soldados e outros, que zelam pela utilidade comum. Por isso, o Apóstolo, fundado nos costumes humanos diz: Quem jamais vai à guerra à sua custa? Quem planta uma vinha e não come do seu fruto? Mas, o direito natural não exige que demos aos ministros do culto divino uma contribuição determinada, o que foi introduzido por instituição divina, de acordo com as condições do povo a quem a lei foi dada. O qual, estando dividido em doze tribos, a tribo duodécima, que era a Levitica, e toda consagrada aos ministérios divinos, não tinha bens. Por isso, foi convenientemente instituído que as outras onze dessem aos Levitas a décima parte dos seus proventos, para que eles vivessem decentemente: e nisso já estavam previstas as negligências que haveriam de cometer muitos transgressores de tais disposições. Por isso, o preceito era judicial, quanto à determinação do dízimo; assim como o eram muitas outras instituições especialmente feitas nesse povo, para conservar a igualdade entre os seus membros, conforme à condição do mesmo. Por isso se chamavam preceitos judiciais, embora, secundáriamente, significassem acontecimentos futuros, como o significavam todos os feitos do povo judeu, segundo aquilo do Apóstolo: Todas estas causas lhes aconteciam a eles em figura. E isso tinham tais preceitos de comum com os cerimoniais, instituídos principalmente para significar fatos futuros. Por isso, também o preceito de pagar os dízimos encerrava alguma significação futura, que se explica a seguir. Quem dá a décima parte, que é um sinal de perfeição, reservando para si as nove outras confessa, por um como sinal, que é um ser imperfeito; pois o número dez é de certo modo um número perfeito, por ser como o primeiro limite dos números, além do qual eles não continuam, mas se repetem a partir da unidade. E quanto à perfeição, que haveria de se manifestar em Cristo, essa a esperaria de Deus. Mas, nem por isso esse preceito é cerimonial, senão, judicial, como se disse.

Ora, a diferença entre os: preceitos cerimoniais da lei e os judiciais está, como já dissemos, em ser ilícito observar aqueles na vigência da lei nova; ao passo que estes, embora não obriguem na vigência dessa lei, podem contudo ser observados sem pecado. E a observá–los certos estão obrigados, se o determinar a autoridade do legislador. Assim, se um legislador estabelecer lei que deva ser obedecido o preceito judicial da lei antiga, em virtude do qual quem furtou uma ovelha estava obrigado a restituir quatro ovelhas, os súbitos do referido legislador devem observá–lo. Assim também a determinação de solver o dizimo foi instituída pela autoridade da Igreja, na vigência da lei nova, por uma certa equidade; isto é, para que o povo, sob a sua lei, não desse aos ministros do Novo Testamento menos do que o da lei antiga, aos do Antigo. Embora sejam maiores as obrigações dos súbditos da lei nova, conforme está no Evangelho: Se a vossa justiça não for maior do que a, dos escribas e dos fariseus, não entrareis no reino dos céus. E porque os ministros do Novo Testamento têm maior dignidade que os do antigo, como o prova o Apóstolo. Por onde é claro, que estamos obrigados à solução dos dízimos, em parte, por direito natural e em parte, por instituição da Igreja. Mas esta, pesada a oportunidade de tempos e de pessoas, podia mandar pagar outra parte.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – O preceito da solução dos dízimos, quanto ao que tem de moral, o Senhor o estabeleceu no Evangelho, quando disse: Digno é o trabalhador do seu alimento; e também o Apóstolo. Mas, a determinação do que devia ser dado como dízimo foi reservado à determinação da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nos tempos anteriores à lei antiga, não havia ministros do culto determinados: mas, diz–se que os primogênitos eram os sacerdotes, que recebiam uma porção dupla. E por isso não havia porção determinada a ser dada aos ministros do culto divino; mas, conforme à ocasião, cada um lhes dava espontaneamente o que lhe parecia. Assim, Abraão, por uma como inspiração profética, deu o dizimo a Melquisedeque, sacerdote do Altíssimo; semelhantemente, Jacó fez voto de pagá–lo, embora não o fizesse de pagar a certos e determinados ministros, mas, ao culto divino, isto é, para a consumação dos sacrifícios; sendo por isso que a Escritura diz sinaladamente: Eu te oferecerei o dízimo.

RESPOSTA À QUARTA. – A segunda espécie de dízimos, reservados a ser oferecidos em sacrifício, não mais existem sob a lei nova, com o cessar dos sacrifícios. Mas, a terceira espécie, a dos que se deviam comer com os pobres, a lei nova os aumentou, por mandar o Senhor darmos aos pobres não só a décima parte, mas todo o supérfluo, como se lê no Evangelho: Dai esmola do que é nosso supérfluo. E também o dízimo dado aos ministros da Igreja deve ser dispensado, por meio deles, ao uso dos pobres.

RESPOSTA À QUINTA. – Os ministros da Igreja devem ter maior empenho em procurar o bem espiritual do povo, do que em levá–lo à busca dos bens temporais. Por isso o Apóstolo não quis usar do poder que o Senhor lhe deu, de receber estipêndios, para se sustentar, daqueles a quem pregava o Evangelho, para não opor nenhum obstáculo à propagação do Evangelho de Cristo. Mas nem por isso pecavam os que não lhe vinham em auxílio; do contrário o Apóstolo não teria deixado ele adverti–los. Do mesmo modo e louvavelmente, os ministros da Igreja não exigem os dízimos, onde, por terem caído em desuso ou por outra qualquer causa, não o poderiam fazer sem escândalo. Donde, não se acham em estado de danação os habitantes dos lugares, onde não pagam os dízimos, pelos não exigir a Igreja. Salvo se, com obstinação de espírito, tivessem a intenção de não os pagar, mesmo se lh'os exigissem.

Art. 2 – Se estamos obrigados a pagar dízimos de tudo.

O segundo discute-se assim. - Parece que não estamos obrigados a pagar dízimos de tudo.

1. - Pois, parece que a obrigação de pagar dízimos foi introduzida pela lei antiga. Ora, essa lei não estabeleceu nenhum preceito sobre dízimos pessoais, isto é, os pagos sobre aquilo que alguém adquiria com .a sua própria atividade, por exemplo, com o comércio ou o serviço militar. Logo, não estamos obrigados a pagar dízimos sobre tais bens.

2. Demais. - Não devemos fazer oblação do que adquirimos mal. Ora, as oblações, que fazemos imediatamente a Deus, parece pertencerem ao culto divino, mais que os dizimas pagos aos ministros. Logo, também não devemos pagar dizimo daquilo, que adquirimos injustamente.

3. Demais. - A Escritura não manda pagar dízimos senão do grão ou de frutas das árvores e dos animais que passam por baixo do cajado do pastor. Ora, além dessas há outras coisas de menor valor que o homem: possui como, as ervas que nascem no jardim e outras semelhantes. Logo, também delas não se devem pagar o dízimo.

4. Demais. - Não podemos pagar senão aquilo de que temos posse. Ora, nem tudo o proveniente dos frutos do campo ou dos animais nós o temos em nosso poder; pais, às vezes nô-lo subtraem pelo furto ou pela rapina; outras, transferimo-los a terceiros pela venda; outras ainda o devemos a diferentes pessoas, como os tributos devidos aos príncipes e o salário, aos operários.

Logo, de tais coisas não devemos pagar o dizimo.

Mas, *em contrário*, a Escritura; De todas as causas que tu me deres oferecerei o dízimo.

SOLUÇÃO. - De cada coisa devemos julgar pelo seu princípio. Ora, o princípio em que se baseia o pagamento do dizimo é o débito em virtude do qual aos semeadores dos bens espirituais são devidos os temporais, conforme àquilo do Apóstolo: Se nós vos semeamos as causas espirituais, é porventura muito se recolhermos as temporalidades que vos pertencem a vós! E foi nesse débito que ti, Igreja se fundou para determinar a solução do dízimo. Ora, tudo o que o homem possui constitui os seus bens temporais. Logo, de tudo o que possuímos devemos pagar o dízimo.

DONDE A RESPOSTA À PRJMEIRA OBJEÇÃO. - Havia uma razão especial para a lei antiga não estabelecer como preceito a solução dos dízimos pessoais, conforme à condição do povo judeu. E era que as onze primeiras tribos possuíam terras, com as quais podiam suficientemente prover aos Levitas, que não as tinham; mas não lhe era proibido aos Levitas. Como não o era aos outros judeus, auferirem lucros de trabalhos honestos. Mas, sob a lei nova, os cristãos se espalhavam por todo o mundo. Ora, muitos, não tendo propriedades e vivendo de negócios, nenhum subsídio dariam aos ministros de Deus, se não pagassem o dizimo desses negócios. E por outro lado os ministros da lei nova estão mais estritamente obrigados a não se ingerirem em negócios lucrativos, conforme o diz o Apóstolo: Ninguém que milita para Deus se embaraça com negócios do século. Por onde, sob ·a lei nova, estamos obrigados aos dízimos pessoais, conforme aos costumes pátrios e à necessidade dos ministros. Por isso, diz Agostinho: Do que ganhas com o serviço militar, com os negócios e com tua arte paga o dízimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Podemos adquirir bens injustamente de dois modos. - Primeiro, por ser injusta a aquisição; assim, quando adquirimos pela rapina, pelo furto ou pela usura; e tais coisas temos o dever, não de pagar dízimos sobre elas, mas ele as restituir. Contudo, o usuário que comprou um campo com dinheiro de usura está obrigado a pagar o dizimo dos frutos dele porque esses frutos não resultam da usura, mas são dom de Deus. - Outras coisas se consideram mal adquiridas, por o serem por um meio torpe, como pelo meretrício, pela profissão de histrião, e por outros meios semelhantes, e essas não se está obrigado a restituir. E, portanto há obrigação de pagar o dizimo delas ao modo dos outros dizimes pessoais. Contudo, a Igreja não deve recebê-los enquanto provêm de pessoas vivendo no pecado, para não parecer que pactua com este, mas, depois, que fizerem penitência, pode receber-lhes o dizimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. - Os meios ordenados para um fim devem ser julgados de conformidade com a conveniência que tiverem com eles. Ora, os dízimos são devidos, não por si mesmos, mas aos ministros, a cuja honorabilidade não convém que exijam até o mínimo com rigorosa exação; pois, tal é considerado um vício, no dizer do Filósofo. Por isso a lei antiga não determinava se pagassem dízimos dessas mínimas coisas, mas o deixou ao arbítrio dos que as possuíam; pois, o que é mínimo é quase considerado como nada. Por onde, os Fariseus, obrigando-se à perfeita justiça da lei, pagavam o dizimo, mesmo desse mínimo. E por tal não foram repreendidos pelo Senhor, mas por desprezarem os preceitos espirituais, que são maiores bens. Antes, considera-os, e aos Fariseus, dignos de apreço, em si mesmos, pelos pagarem, quando diz: Essas coisas deviam ser feitas, isto é, na vigência da lei, como explica Crisóstomo. O que também parece significar antes uma conveniência, que uma obrigação. Por onde, sob

a lei nova, não estamos obrigados a pagar dízimo dessas pequenas coisas, salvo se o exigirem os costumes pátrios.

RESPOSTA À QUARTA. - Quem foi privado de bens, pelo furto ou pela rapina, não está obrigado a pagar o dizimo dele antes de os reaver; salvo se sofreu esse dano por culpa ou negligência própria, pois, por isso, a Igreja não deve ser danificada. Se, porém vender o trigo, de que não pagou os dízimos devidos, a Igreja pode exigi-los, tanto do comprador, que detém o que lhe pertence a ela, como do vendedor, que fez tudo quanto em si estava para defraudá-la. Mas desde que um pagou o outro não está obrigado a fazê-la. Quanto aos frutos da terra, devem-se pagar os dizimes deles, por serem um dom divino. Portanto, os dízimos não podem ser tributados nem devem servir para pagar o salário dos operários. Logo, antes de pagos, não se devem deduzir deles os impostos nem o salário dos trabalhadores; mas, antes de tudo, devem ser pagos, deduzidos da quantidade integral dos frutos.

Art. 3 - Se devemos pagar o dizimo aos sacerdotes.

O terceiro discute–se assim. – Parece que não devemos pagar o dizimo aos sacerdotes.

1. – Pois, na vigência do Antigo Testamento pagavam–se dízimos aos levitas porque não tinham nenhuma parte na posse da terra, como se lê na Escritura. Ora, os sacerdotes, no regime do Novo Testamento, têm propriedades patrimoniais e, as vezes eclesiásticas; e além disso recebem as primícias e as oblações, tanto pelos vivos como pelos mortos. Logo, é supérfluo que lhes paguemos o dizimo.

2. Demais. – Acontece às vezes que uma pessoa tem domicílio numa paróquia e cultiva campos em outra: ou que um pastor conduz o rebanho, durante uma parte do ano, pelos pastos ele uma paróquia, e, durante a outra parte, pelos ele outra; ou tem o redil numa paróquia e apascenta as ovelhas em outra. Ora, nesses casos e em outros semelhantes, parece que não se pode discernir a que sacerdote se eleve a solução do dizimo. Logo, parece que não se deve pagar o dizimo determinadamente a nenhum sacerdote.

3. Demais. – É costume geral em certas terras receberem os militares como feudo, da Igreja, os dízimos; e também os religiosos recebem certos dízimos. Logo, parece que nem só aos sacerdotes que têm cura d'almas, devem–se os dízimos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aos filhos de Levi eu dei em possessão todos os dízimos de Israel pelo ministério com que eles me servem no tabernáculo. Ora, aos filhos de Levi sucederam os sacerdotes do Novo Testamento. Logo, os dízimos são aos sacerdotes devidos.

SOLUÇÃO. – Duas coisas devemos considerar a respeito dos dízimos: o direito mesmo de recebê–los e as coisas dadas como dizimo. Ora, o direito de recebê–los é espiritual, pois, resulta do dever em que estamos para com os ministros do altar, que hão de viver do seu ministério, e porquanto aos semeadores das causas espirituais são devidas as temporais. O que se aplica só aos sacerdotes com cura d'almas. Portanto. só eles podem ter esse direito. Por outro lado, as causas dadas como dizimo são corporais e podem, portanto, servir ao uso de qualquer. E assim podem vir ter também às mãos dos leigos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lei antiga, como dissemos, destinava certos dízimos especiais ao sustento dos pobres. Mas, na lei nova, dão–se dizimas aos sacerdotes, não só para a sustento deles, mas também para socorrerem aos pobres. Por isso, as propriedades eclesiásticas, as oblações e as primícias, ao mesmo tempo que os dizimas, não são supérfluos, mas necessários.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os dízimos pessoais são devidos à igreja da paróquia que habitamos. – Mas, parece mais racional que os prediais o sejam àquela em cujo termo estão situados. Contudo, o direita determina que nesse ponto se observem os costumes ele longa data. Quanto ao pastor que em tempos diversos apascentou os rebanhos em duas paróquias, deve pagar proporcionalmente os dízimos às duas igrejas; e como dos pastos é que provém o fruto dos rebanhos, o dizimo destes é devido, antes à igreja no termo da qual pastam, que no daquele onde está situado o redil.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a Igreja pode ceder aos leigos as coisas recebidas como dizimo, assim também pode lhes permitir recebê–las, reservado o direito dos seus ministros. E isto, quer pelas necessidades dela, como no caso de certos militares a quem os dízimos são devidos, como feudo, concedidos pela Igreja; quer também para a subvenção aos pobres, como quando, sob, a forma de esmola, concede determinados dízimos a certos religiosos leigos ou sem cura d'almas. Mas, outros sacerdotes têm direito de recebê–las por terem cura d'almas.

Art. 4 – Se também os sacerdotes são obrigados a pagar dízimos.

O quarto discute–se assim. – Parece que também os sacerdotes estão obrigados a pagar dízimos.

1. – Pois, por direito comum, a igreja paroquial eleve receber dízimo dos prédios situados no seu termo. Ora, acontece às vezes que os sacerdotes tem certos prédios próprios no termo de uma igreja paroquial: ou então que outra igreja tenha ai propriedades eclesiásticas. Logo, parece que os sacerdotes, estão obrigados a pagar o dízimo predial.

2. Demais. – Certos religiosos são sacerdotes, que contudo estão obrigados a pagar o dízimo às igrejas, em razão dos prédios que cultivam com as próprias mãos. Logo, parece que os sacerdotes não estão isentos da solução dos dízimos.

3. Demais. – Assim como a Escritura preceituava que os Levitas recebessem dízimos do povo, assim também mandava que os pagassem ao sumo sacerdote. Logo, pela mesma razão por que os leigos elevem pagá–las aos sacerdotes, devem estes fazê–lo ao sumo Pontífice.

4. Demais. – Assim como os dízimos devem destinar–se ao sustento dos sacerdotes, assim também o devem ao dos pobres. Se portanto, os sacerdotes estão isentos da solução deles, pela mesma razão estão os pobres. Ora, isto é, falso. Logo, também os sacerdotes não estão isentos.

Mas, *em contrário*, diz a decretal do Papa Pascoal: É novo gênero de exceção uns sacerdotes exigirem o dízimo, de outros.

SOLUÇÃO. Dar e receber, assim como agir e sofrer não podem ter a mesma causa. Mas, acontece, por causas diversas, e em relação a coisas diversas, que é o mesmo quem dá e quem recebe, como o ê quem age e quem sofre. Ora, aos sacerdotes, enquanto ministros do altar e semeadores dos bens espirituais entre o povo, são devidos os dízimos pelos fiéis. Por onde, esses sacerdotes, como tais, isto é, enquanto possuidores de propriedades eclesiásticas não estão obrigados à solução dos dízimos. Mas, por outra causa, isto é, possuindo por direito próprio, sucessão dos pais, compra, ou qualquer título semelhante, estão obrigados apagá–los.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** – Pois, os sacerdotes estão obrigados a pagar dízimo, dos prédios próprios, à igreja paroquial, como qualquer outro, ainda que pertençam a essa mesma igreja: porque uma coisa é ter uma propriedade em particular e outra, em comum. Mas, os

prédios de uma igreja não estão obrigados à solução do dízimo, mesmo se estiverem dentro dos limites de outra paróquia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os religiosos que são sacerdotes, se tiverem cura d'almas, dispensando os bens espirituais ao povo, não estão obrigados a pagar dízimo, mas podem recebê–lo. Mas não se dá o mesmo com outros religiosos, mesmo quando sacerdotes, que não dispensaram ao povo esses bens. Pois, por direito comum, estão obrigados a pagar os dízimos. Mas, gozam de certas isenções, em virtude de concessões a eles feitas pela Sé Apostólica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na vigência da lei antiga, deviam–se as primícias aos sacerdotes; e o dízimo, aos Levitas. Mas, estando os Levitas debaixo da dependência dos sacerdotes, o Senhor mandou que, em lugar das primícias, pagassem ao sumo sacerdote o dízimo da dízima. Por onde, sob a lei nova, pela mesma razão, os sacerdotes estariam obrigados a pagar o dízimo ao sumo Pontífice. se ele o exigisse. Pois, a razão natural dita que os membros da comunidade deem ao seu chefe tudo o de que precisa para fazer o bem comum.

RESPOSTA À QUARTA. – Os dízimos devem destinar–se à subvenção dos pobres, por dispensação dos sacerdotes. Por onde, os pobres não tem motivo para recebê–los, mas devem pagá–los.

Questão 88: Do voto.

Em seguida devemos tratar do voto, pelo qual fazemos promessa a Deus.

E nesta questão discutem–se doze artigos:

Art. 1 – Se o voto consiste no só propósito da vontade.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o voto consiste no só propósito da vontade.

1. – Pois, segundo certos, o voto é a concepção ele um bom propósito firmemente deliberado, pelo qual nos obrigamos para com Deus a praticar ou não um ato. Ora, a concepção de um bom propósito, com tudo o que implica, pode consistir apenas num movimento da vontade. Logo, o voto consiste só num propósito da vontade.

2. Demais. – O nome mesmo do voto parece derivado da vontade; pois, dizemos que alguém faz de próprio voto o que faz voluntariamente. Ora, ao passo que o propósito é um ato ela vontade, a promessa o é da razão. Logo, o voto consiste só num propósito da vontade.

3. Demais. – O Senhor diz: Ninguém que mete a sua mão ao arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. Ora, quem está com o propósito de fazer bem mete a mão ao arado. Logo, se olhar para trás, desistindo do bom propósito, não é apto para o reino de Deus. Portanto, nós nos obrigamos para com Deus só pelo om propósito, mesmo sem termos feito nenhuma promessa. Por onde, parece que o voto consiste no só bom propósito da vontade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se fizeste algum voto a Deus, trata de o cumprir logo, porque lhe desagrada a promessa infiel e imprudente. Logo, fazer voto é prometer e o voto é uma promessa.

SOLUÇÃO. – O voto implica obrigação de fazer ou não alguma coisa, Ora, obrigamo–nos para com outrem por meio de uma promessa, que é um ato de razão, da qual é próprio ordenar. Pois, assim como, mandando ou pedindo, determinamos de certo modo, o que os outros nos devem fazer, assim, prometendo, estabelecemos o que nós lhes devemos. Mas, as promessas feitas aos outros não podem ser senão por palavras ou quaisquer sinais externos. Ao contrário, as feitas a Deus pelo só pensamento podem sê–lo; pois, diz a Escritura: O homem vê o que está patente, mas o Senhor olha para o coração. Mas, exprimimos às vezes as nossas palavras oralmente, ou para nos espertarmos a nós mesmos, como quando oramos, segundo já dissemos; ou para exortar a que os outros não só deixem, por temor de Deus, de quebrar votos, mas também por uma certa reverência para com os homens. Ora, a promessa procede do propósito de fazermos alguma coisa; e este, sendo um ato deliberado da vontade, pressupõe uma deliberação. Por onde, o voto exige três condições necessárias: primeiro, a deliberação; segundo, o propósito da vontade; terceiro, a promessa, que lhe dá a sua plenitude. Mas, acrescentam–se às vezes duas outras condições como para confirmá–lo: a expressão verbal, conforme àquilo da Escritura: Pagar–te–ei os meus votos, que pronunciaram os meus lábios; e, além disso, o testemunho dos outros. Por isso, diz o Mestre das sentenças, que o voto é a testificação de uma promessa espontânea, que deve ser feita a Deus e de coisas que são de Deus. Embora, propriamente, essa testificação possa referir–se à testificação interior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A concepção de um bom propósito não se determina pela deliberação do espírito, sem uma promessa consequente a essa deliberação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que está ao alcance da nossa vontade nos move a razão a promete–lo. E por isso é que o nome de voto tira a sua designação da vontade, como do primeiro motor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem mete a mão ao arado já começou a agir. Mas, quem só propôs ainda não. Porém, uma vez que prometeu, já começa a se preparar à ação, embora ainda não haja cumprido o prometido; assim como quem pós a mão ao arado, embora ainda não esteja arando, contudo, já fez o gesto de quem vai arar.

Art. 2 – Se devemos sempre fazer voto do nosso maior bem.

O segundo discute–se assim. – Parece que nem sempre devemos fazer voto do nosso maior bem.

1. – Pois, considera–se maior bem o que é superrogatório. Ora, fazemos voto não só de bens superrogatórios, mas ainda dos necessários a salvação. Assim, no batismo, fazemos voto de renunciar ao diabo e às suas pompas, e de conservar a fé, como explica a Glosa àquilo da Escritura – Fazei votos ao Senhor Vosso Deus e cumpri–os. E Jacó também fez votos que lhe seria o Senhor o seu Deus, como se lê ainda na Escritura, coisa absolutamente necessária à salvação. Logo, nem só de dar o nosso maior bem fazemos voto.

2. Demais. – Jefté está no catálogo dos santos, corno diz o Apóstolo. Ora, matou uma filha inocente, para cumprir um voto, conforme se lê na Escritura. Por onde não sendo a imolação de um inocente, ato em si mesmo ilícito, um maior bem, parece que podemos fazer voto, não só de nosso maior bem, mas ainda, de praticar atos ilícitos.

3. Demais. – O que redunda em nosso detrimento ou o que não tem nenhuma utilidade, não é por natureza um bem maior. Ora, às vezes fazemos voto de certas vigílias ou jejuns imoderados, que redundam em perigo nosso; e outras, o fazemos de coisas indiferentes e de todo inúteis. Logo, nem sempre fazemos voto de nosso maior bem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se não quiseres prometer não pecarás.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o voto é uma promessa feita a Deus. Ora, a promessa é um ato voluntário com que nos obrigamos para com outrem. Pois, não haveria promessa, mas ameaça, se nos determinássemos a agir contra outrem. Semelhantemente, seria vã a promessa, se prometêssemos a outrem o que este não aceitasse. Por onde, sendo todo pecado contra Deus, e Deus só aceitando as obras virtuosas, resulta que não devemos fazer voto de nada indiferente ou ilícito, mas só de atos de virtude. Mas, como o voto implica uma promessa voluntária e a vontade exclui a necessidade, de nenhum modo pode constituir objeto de voto o que absolutamente há–de ou não suceder. Pois, seria estulto quem fizesse voto de morrer ou de não voar. Pode, porém ser matéria de voto o que não constitui uma necessidade absoluta, mas, uma necessidade de fim, como condição imprescindível para a salvação; mas, enquanto o cumprimos voluntariamente e não pelo exigir a necessidade. O que, porém nem é exigido por uma necessidade absoluta nem por uma necessidade de fim é absolutamente voluntário. Por isso, constitui proprissimamente objeto de voto. E a isto se chama um maior bem, por comparação com o bem que comumente o é, por necessidade da salvação. Logo, propriamente falando, o voto tem por objeto o maior bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pode constituir voto dos batizados a renúncia ao diabo e às suas pompas, e conservar a fé de Cristo, porque é um ato voluntário, embora de necessidade para a salvação. E o mesmo se pode dizer do voto de Jacó; embora também se possa entender que ele fez voto de ser o Senhor o seu Deus, para um culto especial, a que não estava obrigado; assim como, para a obtenção de dízimos e de outras causas a que também o não estava, e que no mesmo lugar se mencionam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certas causas há que sempre são boas, como as obras de virtude e outros bens, que podem constituir, absolutamente falando, objeto de voto. Outras são más em toda ocasião, como as que, em si mesmas consideradas, são pecados; e essas de nenhum modo podem ser matéria de voto. Mas, outras que, boas em si mesmas e, como tais, podendo ser matéria de voto, podem, contudo ter má aplicação, e nesse caso, o voto que recaiu sobre elas não deve ser cumprido. Tal o caso de Jefté, que, como refere a Escritura, fez um voto ao Senhor dizendo; se tu me entregares nas mãos os filhos d'Amon, a primeira pessoa, seja ela qual for, que sair da porta de minha casa e se encontrar comigo quando eu tornar vitorioso dos filhos d' Amon, eu a oferecerei ao Senhor em holocausto. Mas, este voto podia ser mal sucedido, se lhe viesse ao encontro um ser que não podia ser imolado, como um asno ou um homem; o que também aconteceu. Por isso, Jerónimo comenta: foi estulto ao fazer o voto, por não o ter feito com discernimento; e, ao cumpri–lo, foi ainda mais ímpio. Mas, no mesmo lugar a Escritura acrescenta: Entrou o espírito do Senhor em Jefté; porque a fé e a devoção que o levaram a fazer o voto fundavam–se no Espírito Santo; pelo que é considerado pelo número dos santos. E por causa da vitória que ganhou e por ser provável que se arrependeu do ato iníquo cometido, o qual contudo figurava uma causa boa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A maceração do próprio corpo, por exemplo, por vigílias e jejuns, Deus não a aceita senão como obra de virtude. E o é quando praticada com a discrição devida, isto é, para refrear a concupiscência, sem gravame demasiado de natureza. E, com essa condição, pode ser matéria de voto. Por isso, o Apóstolo, depois de ter dito – Ofereçais os vossos corpos como uma hóstia viva, santa, agradável a Deus acrescenta: que é o culto racional que lhe deveis. Mas, como nós nos enganamos facilmente em julgar o que nos concerne, é mais conveniente que os referidos votos os observemos ou os emitamos conforme ao juízo do superior. De modo tal que se o cumprimento de tal voto nos acarretasse grande e manifesto, inconveniente e não tivéssemos a faculdade de recorrer a um superior, não deveríamos cumpri–lo. Quanto aos votos de fazermos causas vãs e inúteis, são antes para se desprezarem que para se cumprirem.

Art. 3 – Se todo voto exige cumprimento.

O terceiro discute–se assim. – Parece que nem todo voto exige cumprimento.

1. – Pois, nós precisamos do que os outros nos fazem, mas não, Deus, que não precisa dos nossos bens. Ora, uma simples promessa feita a outrem não nos obriga a cumpri–la, conforme o estabelecem as leis humanas; o que parece ter sido instituído por causa da mutabilidade da vontade humana. Logo, com maior razão, uma simples promessa feita a Deus, e que se chama voto, não exige cumprimento.

2. Demais. – Ninguém está obrigado ao impossível. Ora, às vezes torna–se impossível o a que nos obrigamos por um voto. Ou porque depende da vontade de outrem, como quando alguém faz voto ele entrar num mosteiro e os monges não querem recebê–lo, Ou por uma falta superveniente, como quando uma mulher fez voto de conservar 3 virgindade e depois veio a corromper–se; ou quando perde o dinheiro quem prometeu dá–lo. Logo, nem sempre o voto é obrigatório.

3. Demais. – Aquilo que devemos temos obrigação de pagar imediatamente. Ora, não estamos obrigados a cumprir imediatamente o voto feito, sobretudo se implica uma condição futura. Logo, nem sempre o voto é obrigatório.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Cumpre tudo o que tiveres prometido; e muito melhor é não fazer voto algum do que depois de o fazer não cumprir o prometido,

SOLUÇÃO. – A fidelidade obriga a cumprirmos o prometido; por isso é que, como ensina Agostinho, chama–se fiel quem faz o que diz. Ora, a Deus devemos, sobretudo a fidelidade, tanto por ser o Senhor, como pelos benefícios que dele recebemos. Por onde, temos a maior obrigação de cumprir os votos feitos a Deus; assim o exige a fidelidade que lhe devemos. Ora, quebrar o voto é uma espécie de infidelidade. Por isso, Salomão dá a razão de devermos cumpri–lo: porque desagrada a Deus a promessa infiel.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pela honorabilidade, qualquer promessa feita a outrem nos obriga, por obrigação de direito natural. Mas, para uma promessa nos obrigar civilmente exigem–se certas outras condições. Porém, para com Deus, sobretudo é que nos obrigamos, embora não precise de nós. E o voto a ele feito é obrigatório por excelência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se o cumprimento do nosso voto se tornou impossível, devemos ao menos ter a boa vontade de fazer o que pudermos. Assim, quem fez voto de entrar num mosteiro deve esforçar–se o mais possível para ser nele recebido. E se tinha a intenção de obrigar–se principalmente a entrar numa religião e, por consequência, escolher, para ingressar, tal religião ou tal lugar, como lhe sendo mais conveniente, está obrigado, se assim não puder ser, a entrar noutra religião. Se, porém tinha principalmente a intenção de se obrigar a essa religião ou a esse lugar determinado, e aí não o querem receber, não está obrigado a entrar noutra. No caso de, por culpa própria, se tornar impossível o cumprimento do voto, está obrigado, além do mais, a fazer penitência da culpa passada. Assim, a mulher, que fez voto de virgindade e veio depois a corromper–se, não só deve conservar o que pode, a saber, a continência perpétua, mas também penitenciar–se pelo bem que perdeu, pecando.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obrigação de cumprir o voto se funda na nossa vontade e intenção próprias. Por isso diz a Escritura: A palavra que uma vez saiu da tua boca, tu a observarás e cumprirás, assim como prometeste ao Senhor teu Deus, pois, o fizeste de tua própria vontade e o declaraste pela tua boca. Por onde, se estava na intenção e na vontade de quem fez o voto obrigar–se a cumpri–lo imediatamente, a isso está obrigado. Se, porém, só depois de certo tempo e sob certa condição, não está obrigado a um cumprimento imediato; mas, não deve tardar mais do que tinha a intenção, ao fazer o voto. Por isso, diz a Escritura, no mesmo lugar: Quando tiveres feito algum voto ao Senhor teu Deus, não tardarás em o cumprir, porque o Senhor teu Deus te pedirá conta dele, e se te demorares, ser–te–á imputado o pecado.

Art. 4 – Se é útil fazer voto.

O quarto discute–se assim, – Parece que não é útil fazer voto.

1. – Pois, nenhuma utilidade há em nos privarmos de um bem que Deus nos deu. Ora, a liberdade é um dos maiores dons que ele nos fez, e dela nos priva a obrigação imposta pelo voto. Logo, não nos é de nenhuma utilidade fazer voto.

2. Demais. – Ninguém deve expor–se a perigos. Ora, a perigo expõe–se quem faz voto; pois, o que, antes de tê–lo feito, poderia omitir sem perigo, já não o poderá depois que o fez. Por isso, Agostinho diz: Desde que fizeste voto te obrigaste e não te é lícito deixar de o cumprir. Não cumprindo o prometido, não estás na situação em que estarias se nenhum voto tivesses feito pois, se te tornou maior, também te fará pior. Mas, o que oxalá não seja, tendo quebrado a fidelidade para com Deus, serás tanto mais miserável, quanto serias feliz, se tivesses cumprido a promessa. Logo, de nada serve fazer voto.

3. Demais. – O Apóstolo diz: Sede meus imitadores, conto também eu sou de Cristo. Ora, a Escritura não menciona nenhum voto de Cristo ou dos Apóstolos, Logo, parece não ser útil fazer votos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Fazei votos ao Senhor vosso Deus e cumpri–os.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o voto é uma promessa feita a Deus, Ora, uma é a razão de prometermos aos homens e outra, a de prometermos a Deus, Aos homens lhes prometemos para utilidade deles; pois, é–lhes por igual útil o que lhes damos e os certificarmos, antes, do que futuramente lhes daremos. Ao contrário, fazemos promessa a Deus, para utilidade, não dele, mas, nossa. Por isso, diz Agostinho na citada epistola: Deus é um credor por beneficência e não por necessidade, que não aproveita do que recebe, mas antes, enriquece quem lhe paga as dívidas. E assim como o que damos a Deus é útil, não a ele, mas, a nós, por nos enriquecer a nós o débito que lhe pagamos a ele, como diz Agostinho no mesmo lugar, assim também, a promessa pela qual votamos alguma coisa a Deus não redunda em utilidade sua, porque não precisa de ser certificado da nossa boa vontade, mas, em utilidade nossa, porque, fazendo um voto, confirmamos imovelmente a nossa vontade naquilo que nos importa fazer. Logo, é útil fazer voto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a impossibilidade de pecar não nos diminui a liberdade, assim também não nô–la diminui a necessidade que confirma a vontade no bem, como o demonstra Deus e os santos. E tal é a necessidade imposta pelo voto, tendo assim uma certa semelhança da confirmação dos bemaventurados no bem. Donde dizer Agostinho, na mesma epístola: Feliz necessidade a que nos compele ao melhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando um perigo resulta de um ato, em si mesmo, então este não traz utilidade; tal o caso de quem atravessasse um rio por uma ponte arruinada. Mas se o perigo resulta da deficiência com que praticamos o ato, este, não deixa por isso, de ser útil. Assim, é útil montar a cavalo embora se corra o perigo de cair dele. Pois, do contrário, deveríamos deixar de praticar qualquer ato bom por poderem eventual e acidentalmente, ser perigosos. Por isso, diz a Escritura: O que observa o vento não semeia e o que considera as nuvens nunca segará. Ora, o perigo que corre quem faz um voto não resulta do voto em si mesmo, mas, do homem que muda de vontade, deixando de cumpri–lo. Por isso, Agostinho diz, na mesma epístola: Não te arrependas de haver feito um voto. Ao contrário, alegra–te, por já não ter ser lícito o que t'o seria em teu detrimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A Cristo, por natureza, não lhe cabia fazer voto, quer por ser Deus, quer também porque, como homem, tinha a vontade confirmada no bem, corno possuidor da visão beatífica. Embora, por uma certa semelhança, segundo a Glosa, é que a Escritura diz da pessoa dele: Eu cumprirei os meus votos em presença dos que o temem. Mas se lhe refere ao corpo, que é a Igreja. – Quanto aos Apóstolos, pode–se dizer que fizeram voto ele perfeição espiritual, quando, tendo abandonado tudo, seguiram a Cristo.

Art. 5 – Se o voto é um ato de Iatria ou de religião.

O quinto discute–se assim. – Parece que o voto não é um ato ele latria ou ele religião.

1. – Pois, todo ato de virtude pode ser objeto ele voto, Ora, é uma mesma virtude a que nos leva a prometer e cumprir o prometido. Logo, o voto é ato de qualquer virtude e não especialmente da de religião.

2. Demais. – Segundo Túlio, é próprio da religião prestar culto e reverência a Deus. Ora, quem faz voto ainda não fez nada para Deus, mas só lhe prometeu. Logo, o voto não é ato de religião.

3. Demais. – O culto da religião só a Deus devemos prestá–lo. Ora, o voto nós o fazemos não só a Deus, mas também aos santos e aos prelados, aos quais fazem voto de obediência os que professam na vida religiosa. Logo, o voto não é um ato de religião.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Honrá–lo–ão com hóstias e ofertas; e farão ao Senhor votos e os cumprirão. Ora, adorar a Deus é um ato próprio da religião ou Iatria. Logo, ato de latria ou de religião é o voto.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos todo ato de virtude, enquanto imperado pela religião ou latria, dela depende, e se ordena à reverência divina, fim próprio da latria. Ora, ordenar os atos das outras virtudes para o seu fim, pertence à virtude imperante e não, às virtudes imperadas. Por onde, é ato próprio da latria ordenar para o serviço de Deus os atos de qualquer virtude. Ora, é manifesto pelo que já dissemos, que o voto é uma promessa feita a Deus; e que uma promessa não é mais que a ordenação da coisa prometida aquele a quem o é. Portanto, o voto é uma ordenação daquilo sobre que recai, para o culto ou o serviço divino. E assim é claro que fazer voto é propriamente ato de latria ou de religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O objeto do voto é, às vezes, ato de outra virtude, como jejuar ou observar continência; outras vezes, porém, é ato de religião, como oferecer sacrifícios ou orar. Ora, a promessa de uns e de outros, feita a Deus, pertence à religião, pela razão já dada. Por onde, é claro, que, dos votos, uns pertencem à religião em virtude da só promessa feita a Deus, que é a essência do voto; mas, outras vezes, em razão da causa prometida, que é a matéria do voto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem promete, já quando se obriga a dar, de certo modo dá assim como consideramos como feito o que já o é na sua causa, por estar o efeito virtualmente contido na causa. Por isso é que se rendem graças não só a quem dá, mas a quem simplesmente prometeu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Voto só a Deus o fazemos, mas, promessa podemos fazê–Ia também aos homens; e a promessa mesma de um bem feito ao homem pode ser objeto de voto, enquanto ela é uma obra virtuosa. E deste modo é que se deve entender o voto feito aos santos ou aos prelados; de modo que a promessa que lhes é feita constitui o objeto material do voto, enquanto que fazemos a Deus o voto de cumprir o prometido aos santos ou aos prelados.

Art. 6 – Se é mais louvável e meritório fazer uma obra sem voto do que por voto.

O sexto discute–se assim. – Parece mais louvável e meritório fazer lima obra sem voto do que por voto.

1. – Pois, diz Próspero: Devemos nos abster ou jejuar de modo que não nos sujeitemos à necessidade de jejuar a fim de não virmos a praticar um ato voluntário, sem devoção e obrigadamente. Ora, quem faz voto de jejuar sujeita–se a fazê–Io necessariamente. Logo, seria melhor jejuasse sem voto.

2, Demais. – O Apóstolo diz: Cada um como propôs no seu coração, não com tristeza, nem como por força; porque Deus ama ao que dá com alegria. Ora, certos cumprem com tristeza o voto que fizeram, o que parece ,resultar da obrigação que ele impõe, pois, a obrigação contrista, como diz o Filósofo. Logo, é melhor fazer obras sem voto do que por voto.

3. Demais. – O voto é necessário para nos confirmar a vontade na coisa prometida, como já se estabeleceu. Ora, nada é mais capaz de nos confirmar a praticar um ato do que a prática atual dele. Logo, não é melhor fazer um ato por voto do que sem ele.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura Fazei votos e cumpri–os, diz a Glosa: Fazer voto é conselho da vontade. Ora, o conselho tem por objeto um bem melhor. Logo, é melhor fazer uma obra por voto do que sem ele. Porque quem a faz sem voto, cumpre apenas o conselho de a fazer e quem a faz com voto, cumpre dois – o de fazer voto e o de o cumprir.

SOLUÇÃO. – Por três razões fazer uma obra por voto é mais meritório do que fazê–la sem voto. – Primeiro, porque fazer voto é ato de latria, como se disse, que é a principal dentre as virtudes morais. Ora, o ato de virtude mais nobre é melhor e mais meritório. Por onde, o ato de uma virtude interior é melhor e mais meritório por ser imperado por uma virtude superior, cujo ato se realiza pelo império; assim ato de fé ou de esperança é melhor quando imperado pela caridade. Por onde, os atos das virtudes morais, como jejuar, que é um ato de abstinência, e conter–se, que é um ato de castidade, são melhores e mais meritórios quando praticados por voto. Porque, então, sendo como que sacrifícios a Deus, já pertencem ao culto divino. Por isso Agostinho diz; a virgindade, que a continência da piedade favorece e conserva, é honrada, não como virgindade, mas enquanto dedicada a Deus. – Segundo, porque quem faz um voto e o cumpre, sujeita–se mais a Deus, que quem apenas age, sem voto; pois, se lhe sujeita, agir, porque renuncia à faculdade de proceder de outro modo. Assim como daria mais quem desse uma árvore com os frutos, do que quem desse só os frutos, conforme diz Anselmo (Eadmero). Por onde, dão–se graças também aos que prometem, segundo dissemos. – Terceiro, porque pelo voto a vontade se confirma imovelmente no bem. Ora, praticar um ato com a vontade confirmada no bem, nisso consiste a perfeição da virtude, como está claro no Filósofo; do mesmo modo que pecar com espírito obstinado agrava o pecado, que se chama então pecado contra o Espírito Santo, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado deve ser entendido da necessidade de coação, que causa o involuntário e exclui a devoção. Por isso O autor diz sinaladamente: A fim de não virmos a praticar um ato voluntário, sem devoção e obrigada/mente. Ora, a necessidade do voto vem da imutabilidade da vontade; por isso, confirma a vontade e aumenta a devoção. Portanto, a objecção não coíbe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A necessidade de coação, enquanto contrária à vontade, causa a tristeza, segundo o Filósofo. Mas, a necessidade imposta pelo voto, naqueles que estão bem dispostos, por terem a vontade confirmada no bem, não causa a tristeza, mas, a alegria. Por isso diz Agostinho: Não te arrependas de teres feito voto, antes, alegra–te por já não te ser lícito o que t' o seria em detrimento teu. Contudo, se uma obra, em si mesma considerada, nós a praticassemos triste e involuntariamente, por nos termos ligado pelo voto, ainda assim, contanto que conservemos a vontade de o cumprir, a obra é mais meritória do que se a fizéssemos sem ele. Porque o cumprimento do voto é um ato de religião, virtude superior à abstinência, cujo ato é o jejum.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem pratica uma obra, sem voto, fica com a vontade imobilizada em relação a essa obra particular, e no momento mesmo em que a faz; mas a vontade não lhe fica completamente confirmada, para o futuro, como a do que fez o voto. Pois, este impôs à sua vontade a obrigação de fazer um ato já antes de o fazer e, talvez, a fazê–lo várias vezes.

Art. 7 – Se o voto se torna solene pelo recebimento das ordens sagradas e pela profissão na vida religiosa.

O sétimo discute–se assim. – Parece que o voto não se torna solene pelo recebimento das ordens sagradas e pela profissão na vida religiosa.

1. – Pois, o voto, como se disse, é urna promessa feita a Deus. Ora, parece que solenidades externas não se ordenam a Deus, mas aos homens. Logo, têm uma relação acidental com o voto e, portanto, não é tal solenidade uma condição própria dele.

2. Demais. – O que constitui condição de uma causa parece caber a tudo aquilo em que se inclui. Ora há muitas matérias de voto que não dizem respeita nem às ordens sagradas nem a nenhuma regra. Tal o caso de quem faz voto de uma peregrinação ou de causa semelhante. Logo, a solenidade com que são recebidas as ordens sagradas ou com que se promete a observância de certas regras não constitui condição de voto.

3. Demais. – Parece que a voto solene é o mesmo que o público. Ora, podem–se fazer em público muitos outros votos que o pronunciado ao se receberem as ordens sagradas ou quando se professam certas regras; e tais votos podem também ser feitas privadamente. Logo, nem só os votas de que se trata são as solenes.

Mas, *em contrário*, só esses votos impedem contrair matrimonio e dirimem a já contraído; o que é efeito do voto solene, como se dirá na Terceira Parte desta obra.

SOLUÇÃO. – A solenidade de um ato depende das condições em que ele se realiza. Assim, uma é a solenidade da entrada na milícia, com o aparato das cavalas, das armas e o concurso dos saldados, e outra a do casamento, consistente na presença solene do esposo, da esposa e na reunião das parentes. Ora, a voto é uma promessa feita a Deus. Portanto, há–se de lhe levar em conta, na sua solenidade, a elemento espiritual, que diz respeita a Deus; isto é, uma bênção ou consagração espiritual que, por instituição dos Apóstolos, é feita quando se professa numa certa ordem religiosa, profissão que vem em segundo lugar, depois do recebimento das ordens sagradas, cama diz Dionísio. E a razão dista é que só se começou a usar de solenidade quando alguém se ligava totalmente por uma obrigação. Assim, a solenidade não tem lugar senão na celebração da matrimonio, quando cada cônjuge dá ao outro o poder sobre a seu corpo. E por semelhança, tem lugar a solenidade do voto quando alguém se entrega ao ministério divino, pela recebimento das ordens sagradas; e na profissão numa ordem religiosa, quando alguém assume o estada de perfeição pela renúncia da século e da vontade própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida solenidade é própria não só aos homens, mas também a Deus, por implicar uma certa consagração espiritual ou bênção, de que Deus é a autor, embora o homem seja a ministro, segunda àquilo da Escritura: Invocarão o meu nome sobre os filhos de Israel e eu os abençoarei. Por onde, o voto solene implica maior obrigação, perante Deus, que a simples, e peca mais gravemente quem o transgredir. Quanta ao dito, que o voto simples não abriga menos, perante Deus, que a solene, ele significa que peca mortalmente quem transgride tanto um como outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se costuma emprestar solenidade aos atos particulares, mas sim ao de tornar um novo estado, como se disse. Por onde, ao voto de uma obra particular, como de uma peregrinação ou de um jejum especial, não cabe nenhuma solenidade. Mas sim, ao pelo qual nos sujeitamos ao ministério ou serviço divino; o qual, por ser como universal, compreende muitas obras particulares.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os votos, quando feitos em público, são susceptíveis de certa solenidade humana; mas não de solenidade espiritual e divina, como a têm os votos supra referidos, mesmo se feitos na presença de poucos. Por onde, uma coisa é ser o voto público e outra, solene.

Art. 8 – Se Os sujeitos à autoridade de outrem ficam impedidos de fazer voto.

O oitavo discute–se assim. – Parece que os sujeitos à autoridade de outrem não ficam impedidos de fazer voto.

1. – Pois, um vínculo menor é sobrepujado pelo maior. Ora, a obrigação com que nos sujeitamos aos homens é vínculo menor que o voto, pelo qual nos sujeitamos a Deus. Logo, os dependentes da autoridade de outrem não ficam impedidos de fazer voto.

2. Demais. – Os filhos dependem do poder do pai. Ora, podem professar numa ordem religiosa, mesmo que não o queiram os pais. Logo, ninguém fica impedido de fazer voto, por estar sujeito à autoridade de outrem.

3. Demais. – É mais fazer do que prometer. Ora, os religiosos sujeitos aos prelados podem fazer certas coisas sem licença deles, como, recitar alguns salmos ou praticar certas abstinências. Logo, com maior razão, podem prometer tais coisas a Deus, opor voto.

4. Demais. – Quem faz o que por direito não o poderia, peca. Ora, os súbditos não pecam, fazendo voto, porque tal nunca foi proibido. Logo, parece que tem o direito de fazer.

Mas, em contrario, a Escritura: Se uma mulher, estando em casa de seu pai e ainda em idade de menina fizer algum voto, não está obrigada a ele, salvo se o pai o sabia; e o mesmo dispõe sobre a mulher casada. Logo, pela mesma razão, nem outras pessoas sujeitas à autoridade alheia podem se obrigar pelo voto.

SOLUÇÃO. – Como se disse, o voto é uma promessa feita a Deus. Ora, não podemos validamente obrigar–nos, por uma promessa, ao que depende de outrem; mas só ao que está em nosso poder. Mas, quem está sujeito a outra pessoa não é senhor de fazer o que quer, quanto àquilo em que é dependente. Logo, não pode validamente obrigar–se, pelo voto, quanto àquilo em que está sujeito a outrem, sem o consentimento do superior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Só os atos virtuosos podem constituir objeto de promessa a Deus, como se disse. Ora, é contra a virtude oferecermos a Deus o que pertence a outrem, segundo dissemos. Logo, desaparece o voto, na sua noção própria, quando, quem está sujeito à autoridade de outro o faz, de dar o que a outrem pertence, salvo sob a condição de o dono não se opor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem chegou à idade de puberdade pode se for de condição livre, dispor livremente da sua pessoa; por exemplo, obrigando–se por voto a entrar em religião ou a contrair matrimónio. Mas, não é independente para dispor dó que pertence à casa. Por isso, sobre nada do que a ela pertence pode fazer licitamente voto, sem o consentimento paterno. O escravo, porém, que está, mesmo quanto à sua atividade pessoal, sujeito ao senhor, não pode obrigar–se por voto a entrar em religião, por subtrair–se assim ao serviço dele.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O religioso está sujeito ao superior, quanto aos seus atos, de conformidade com as prescrições da regra. Por onde, embora possa, em hora em que não esta ocupado pelo superior,

praticar um determinado ato, por iniciativa própria, contudo, nenhum tempo tem excetuado, em que o superior não possa lhe dar alguma ordem; portanto, nenhum ato seu tem consistência senão com o consentimento do superior. Assim como não a tem o voto de uma filha famílias, sem o consentimento do pai; e o da mulher, sem o do marido.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora o voto dos que estão sujeitos à autoridade de outrem não tenha consistência sem o consentimento do superior de que dependem, contudo não pecam fazendo voto. Porque quando o fazem, subentende–se a condição devida, a saber, se agradar aos superiores ou eles não se opuserem.

Art. 9 – Se os menores podem obrigar–se por voto ao ingresso numa religião.

O nono discute–se assim. – Parece que os menores não se podem obrigar por voto ao ingresso numa religião.

1. – Pois, supondo o voto, a deliberação do espírito, só podem fazê–lo os que têm o uso da razão. Ora, como os dementes ou loucos, as crianças não o têm. Logo, se os primeiros e os segundos a nada podem se obrigar por voto, também os menores, segundo parece, não o podem ao ingresso numa religião.

2. Demais. – O que um pode fazer validamente outro não pode anular. Ora, o voto de religião feito por um menor ou uma menor impúbere pode ser anulado pelos pais ou pelo tutor. Logo, parece que nenhum menor ou nenhuma menor, antes dos catorze anos, pode licitamente fazer voto.

3. Demais. – A quem entra em religião se lhe concede um ano de provação, segundo a regra de S. Bento e por determinação de Inocêncio IV, para que a provação preceda à obrigatoriedade do voto. Logo, parece ilícito que os menores se obriguem antes do ano de provação, ao ingresso em religião.

Mas, *em contrário*. – O que não for validamente feito não tem valor, mesmo que ninguém o anule. Ora, o voto de uma menor, pronunciado mesmo antes da puberdade, é válido se, dentro de um ano, os pais não o anularem. Logo, mesmo antes da puberdade, podem os menores, lícita e validamente, se obrigar por voto a entrar em religião.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, há duas formas de voto: o simples e o solene. Ora, a solenidade do voto, consistindo numa certa bênção e consagração espiritual, como se disse, e que se opera pelo ministério da Igreja, resulta que a Igreja é quem pode dispensar dessa solenidade. Mas, o voto simples tira a sua eficácia da deliberação do espírito, pela qual manifestamos a intenção de nos obrigar. Por duas razões, porém, pode acontecer que essa obrigação não tenha força. Primeiro, por falta de razão, como se dá com furiosos e dementes, que a nada podem se obrigar por voto, enquanto em estado de fúria ou demência. Segundo, quando quem fez o voto está sujeito à autoridade de outrem, como dissemos. Ora, nos impúberes coexistem essas duas razões; pois, tanto padecem falta de razão, no mais das vezes, como vivem sob os cuidados dos pais ou dos tutores, que os substituem. Por onde, o voto deles não terá força obrigatória por essas duas razões. – Podem–se dar porém, certos casos, embora raros, em que, por disposição natural, que escapa às leis humanas, haja precoces no uso da razão, que por isso se chamam capazes de dolo. Mas, nem por isso se eximem à autoridade paterna, estabeleci da pela lei humana, que visa o que sucede frequentemente.

Por isso, devemos concluir que o menor ou a menor impúbere, ainda sem o uso da razão, de nenhum modo pode obrigar–se por voto. Mas, se tiver o uso dela, já antes da puberdade, pode, por si, obrigar–

se, podendo, porém o voto feito ser anulado pelos pais, a cuja autoridade ainda permanecem sujeitos. Mas, embora capazes de dolo, não podem, antes da puberdade, obrigar–se por voto solene a entrar em religião, por disposição da Igreja, que tem em vista o que sucede mais frequentemente. Mas, depois de púberes, podem obrigar–se por voto de religião, simples eu solene, sem a autoridade dos pais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe, quanto aos menores ainda sem o uso da razão, cujos votos não têm valor, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os votos dos sujeitos à autoridade de outrem incluem implicitamente uma condição: se não forem anulados pelo superior; e portanto como se disse, são lícitos e tornam–se válidos, desde que exista a condição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto ao voto solene que se faz pela profissão.

Art. 10 – Se um voto pode ser dispensado.

O décimo discute–se assim. – Parece que um voto não pode ser dispensado.

1. – Pois, é menos comutar um voto do que dispensa–Ia. Ora, não pode ser comutado, como se lê na Escritura: O animal que pode ser imolado ao Senhor, se alguém o prometer com voto, será santo e não poderá ser trocado, isto é, nem melhor por mau, nem pior por bom. Logo, com maior razão, o voto não pode ser dispensado.

2. Demais. – O homem não pode dispensar em matéria de lei natural e em se tratando de preceitos divinos, sobretudo nos da primeira tábua, ordenados diretamente ao amor de Deus, que é o fim último dos preceitos. Ora, cumprir os votos é de lei natural e também preceito da lei divina, como do sobredito se colhe; e, sendo ato de latria, pertence aos preceitos da primeira tábua. Logo, o voto não pode ser dispensado.

3. Demais. – A obrigação do voto se funda na fidelidade que o homem deve a Deus, como se disse. Ora, desta ninguém pode ser dispensado. Logo, nem do voto.

Mas, *em contrário*. – Parece haver maior firmeza no que procede da vontade geral, do que no proveniente da vontade particular de uma pessoa. Ora, podemos ser dispensados da lei, que tira a sua força da vontade geral. Logo, também pode alguém nos dispensar do voto.

SOLUÇÃO. – A dispensa do voto deve ser entendida ao modo da dispensa que se faz da observância de qualquer lei. Pois, como se disse, a lei é estabelecida para tornar realizável o bem. Ora, como este pode deixar de ser bem, num caso particular, é preciso que alguém determine a não observância da lei nesse caso. Ora, isto é propriamente dispensar dela; pois, a dispensa importa uma certa distribuição comensurada à aplicação de um bem comum àquilo que nele está incluído; e é desse modo que se diz de uma pessoa que ela dispensa o alimento à família. Sernelhantemente, quem faz voto, de certo modo se submete a uma lei que para si mesmo estabeleceu, obrigando–se a algum ato bom em si mesmo e geralmente. Mas, num caso particular pode dar–se que este ato seja em si mesmo mau, inútil ou impedimento de um bem maior; o que contraria à matéria do voto, na sua noção própria, como do sobredito se colhe. Por isso, é necessário determinar que em tal caso o voto não deve ser cumprido. E assim dizemos que houve dispensa, quando absolutamente se determinou que um certo voto não deveria ser cumprido. Mas, haverá comutação se se impuser o cumprimento de outro voto em lugar do que foi primeiro prometido. Por onde, comutá–Io é menos que dispensar dele. Mas, uma e outra coisa a Igreja pode fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um animal, que podia ser imolado, já por isso mesmo que era prometido com voto, reputava–se santo, por ser como que destinado ao culto divino. E esta é a razão de não poder esse voto ser comutado; assim como, sob a lei da graça, ninguém pode comutar em melhor ou pior uma coisa que sabe ser consagrada, como um cálice ou uma casa. Mas o animal, que não podia ser sacrificado, por não ser susceptível de imolação, podia e devia ser comutado, como no mesmo lugar a lei o diz. E assim, ainda sob a lei da graça, os votos podem ser comutados, se ainda não teve lugar a consagração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como, por direito natural e por preceito divino, estamos obrigados a. cumprir o voto, assim, por essa razão, o estamos a obedecer à lei ou à ordem do superior. E, contudo, a dispensa de uma lei humana não faz com que a violem, o que vai contra a lei da natureza e a ordenação divina; mas sim, que a lei deixa de o ser nesse caso determinado. Do mesmo modo. a autoridade do superior dispensa de ser matéria de voto o que o era, por determinar que, num caso particular, ele não recai sobre a matéria própria. Portanto, quando um prelado da Igreja dispensa de um voto, não dispensa do preceito de direito natural ou divino, mas determina o que constituía objeto de obrigação da deliberação humana, que não podia levar em conta todas as circunstâncias.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fidelidade devida a Deus não exige que cumpramos um voto cujo objeto é mau, inútil ou obstáculo a um maior bem. E é a isso que procura obviar a dispensa dele. Logo, a dispensa do voto não é contra a fidelidade a Deus devida.

Art. 11 – Se pode ser dispensado o voto solene de continência.

O undécimo discute–se assim. – Parece que pode ser dispensado o voto solene de continência.

1. – Pois, a única razão de ser dispensado um voto é quando se torna obstáculo a um bem maior, como se disse. Mas o voto de continência, mesmo solene, pode ser impedimento de tal bem; pois, o bem comum é mais divino que o particular. Ora, a continência de uma pessoa pode impedir o bem de todo um povo; por exemplo, quando o contrato de matrimónio de pessoas que fizeram voto de continência poderia realizar a paz de urna nação. Logo, parece que mesmo o voto solene de continência pode ser dispensado.

2. Demais. – A latria é virtude mais nobre que a castidade. Ora, quem fizer voto de um ato de latria, por exemplo, de oferecer sacrifício a Deus, pode ser dispensado dele. Logo, com maior razão pode ser dispensado o voto de continência, que é prática da castidade.

3. Demais. – Como a observância do voto de abstinência pode redundar em dano de quem o fez, também o pode a do voto de continência. Ora, o voto de abstinência, quando redundar em dano corporal de seu autor, pode ser dispensado. Logo, pela mesma razão, o voto de continência pode ser dispensado.

4. Demais. – A profissão religiosa que torna o voto solene, contém tanto o voto de continência como o de pobreza e obediência. Ora, os votos de pobreza e de obediência podem ser dispensados, como é o caso dos que, depois de terem professado, são escolhidos para o episcopado. Logo, parece que o voto solene de continência pode ser dispensado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Todo preço é nada em comparação de uma alma continente. Demais, uma decretal diz: A renúncia à propriedade tanto como a guarda da castidade faz de tal modo parte da vida monacal, que nem mesmo o Sumo Pontífice pode conceder permissão a ela contrária.

SOLUÇÃO. – Três elementos, podemos considerar no voto solene de continência: primeiro, a sua matéria, que é a continência mesmo; segundo, a sua perpetuidade, que consiste em alguém se obrigar, por voto, à observância perpétua da continência; terceiro, a sua solenidade.

Mas, certos opinam que o voto solene é indispensável em razão da própria continência como se vê pela autoridade supra–citada. E isto porque, dizem alguns, pela continência o homem triunfa do inimigo interior; ou por se conformar, por meio dela, perfeitamente com Cristo, guardando a pureza da alma e do corpo. – Mas, esta opinião não é defensável. Porque os bens da alma, como a contemplação e a oração, são muito superiores aos do corpo e mais nos conformam com Deus; e contudo os votos de oração ou de contemplação podem ser dispensados. Por isso, não se vê razão de não o poder ser o de continência, considerada em absoluto a dignidade mesma dela. Sobretudo que o Apóstolo nos exorta a guardar a continência para nos darmos à contemplação, dizendo que a mulher solteira cuida das causas que são do Senhor. Ora, o fim tem precedência sobre os meios.

Por isso, outros buscam a razão na perpetuidade e na universalidade desse voto. E dizem que o voto de continência não pode ser substituído senão pelo que lhe for absolutamente contrário; o que nunca é lícito fazer–se com nenhum voto. – Ora, tal é absolutamente falso. Porque, assim como praticar a cópula carnal é contrário à continência assim comer carne e beber vinho o é à abstinência; contudo, os votos desta última forma podem ser dispensados.

Por onde, a outros parece que mesmo o voto solene de continência pode ser dispensado, em virtude de alguma utilidade ou necessidade geral, como é claro no exemplo referido do matrimónio contraído para o fim de pacificar um país.

Mas, como a decretal citada determina expressamente que nem o Sumo Pontífice pode eximir um monge da guarda da castidade, devemos disso concluir, diferentemente das outras opiniões, que, conforme já dissemos e está na Sagrada Escritura, o que foi urna vez consagrado a Deus não pode ser aplicado a outros fins. Assim, nenhum prelado da Igreja pode fazer com que aquilo que foi santificado, mesmo em se tratando de um ser inanimado, perca esse carácter; por exemplo, que um cálice, enquanto íntegro, deixe de ser consagrado, depois de tê–lo sido. Portanto e com muito maior razão, nenhum prelado pode fazer com que uma pessoa consagrada a Deus por toda a vida, deixe de o ser. Ora, a solenidade do voto consiste na consagração ou na bênção de quem o prometeu como dissemos. Logo, nenhum prelado da Igreja pode dispensar da consagração a quem pronunciou um voto solene, fazendo por exemplo, com que deixe de ser sacerdote aquele que o é; embora possa, por alguma causa, proibir o exercício do ministério. E pela mesma razão, o Papa não pode fazer com que deixe de ser professo numa religião aquele que fez a profissão, embora certos juristas digam o contrário, por ignorância.

Por onde, devemos considerar se a continência está essencialmente ligada ao estado a que dá a solenidade o voto; pois, se não o estiver, pode subsistir a solenidade da consagração sem o dever de continência; o que não poderá dar–se se o estiver. Ora, o dever da continência está ligado às ordens sacras, não essencialmente, mas por instituição da Igreja. Donde se conclui que a Igreja pode dispensar o voto de continência, tornado solene pelo recebimento dessas ordens. Ao contrário, o voto de continência é essencial ao estado de religião, pelo qual o homem renuncia ao século, totalmente consagrado ao serviço de Deus; e não pode coexistir com o matrimónio, que supõe forçosamente mulher, prole, família e o necessário ao seu sustento. Por isso o Apóstolo diz: O que está com mulher está cuidadoso das causas que são do mundo, de como há de dar gosto à sua mulher, e anda dividido. E o nome mesmo de monge exprime a unidade, por oposição à divisão referida. Por onde, o voto

solenizado pela profissão religiosa não o pode dispensar a Igreja, sinalando a decretal a razão: porque a castidade está ligada à regra monacal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As dificuldades provenientes das coisas humanas devem ser conjuradas por elas mesmas, e não convertendo as divinas ao uso humano. Ora, os professos numa religião morreram para o mundo e vivem para Deus. Por isso não devem ser de novo chamados à vida humana pela adveniência de nenhum acontecimento, seja ele qual for.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O voto temporal de continência pode ser dispensado, como o podem o voto temporal de oração ou de abstinência. Mas, o de continência, solenizado pela profissão, não o pode; não por ser ato de castidade, mas por já pertencer à latria, em virtude da profissão religiosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A comida se ordena diretamente à conservação do indivíduo; por isso, a abstinência pode redundar diretamente em dano do mesmo. Por onde, o voto de abstinência é susceptível de dispensa. Mas, o coito ordena–se diretamente, não à conservação do indivíduo, mas, à da espécie. Por onde, a sua abstinência não redunda diretamente em dano individual. Mas, se por acidente, puder resultar dele um dano dessa espécie, poderá ser obviado pela abstinência ou por outros remédios corporais.

RESPOSTA À QUARTA. – O religioso consagrado bispo, assim como não fica desligado do voto de continência, também não o fica do de pobreza; pois, nada deve ter de seu, devendo, ao contrário, ser o dispensador dos bens comuns da Igreja. Do mesmo modo, não fica desligado do voto de obediência, embora não esteja, acidentalmente, obrigado a obedecer, se não tiver superior; e também está no mesmo caso o abade de um mosteiro que contudo não está isento desse voto. Quanto ao lugar citado do Eclesiástico, objetado *em contrário*, ele significa que nem a fecundidade da carne, nem qualquer bem temporal é comparável, ao da continência, que pertence aos bens da alma, no dizer de Agostinho. Por isso, sinaladamente diz – alma continente e não – carne continente.

Art. 12 – Se para a comutação ou dispensa do voto é necessária a licença do prelado.

O duodécimo discute–se assim. – Parece que para a comutação ou dispensa do voto não é necessária à autoridade do prelado.

1. – Pois, qualquer pode entrar em religião sem licença de nenhum superior eclesiástico. Ora, a profissão religiosa desliga dos votos feitos no século; mesmo do de ir à Terra Santa. Logo, a comutação ou dispensa independe da licença superior do prelado.

2. Demais. – Parece que a dispensa do voto consiste na determinação do caso em que não deve ser observado. Ora, se o prelado dispensar dele indebitamente, parece não ficar dispensado quem o fez; porque nenhum prelado pode dispensar, contrariando o preceito divino, que manda cumpri–lo, como se disse. Ao contrário, parece que o fica quem, por autoridade própria, determinar, com retidão, em que caso não deve ser cumprido; pois, o voto não obriga no caso de o seu cumprimento produzir resultado pior ao do não cumprimento, como se disse. Logo, a dispensa dele não exige a licença de nenhum prelado.

3. Demais. – Se dispensar do voto depende do poder do prelado, por igual razão pertence ao de todos. Ora, nem todos o podem. Logo, não pertence ao poder dos prelados dispensar do voto.

Mas, *em contrário*. – Como a lei obriga à prática de certos atos, também o voto. Ora, é necessária licença superior para a dispensa da observância de um preceito de lei, como se disse. Logo e pela mesma razão, para a dispensa do voto.

SOLUÇÃO. – Como se disse, o voto é a promessa a Deus de lhe fazer alguma obra que ele aceita como lhe sendo agradável. Ora, que uma coisa prometida seja agradável ou não, isso depende da vontade daquele a quem fazemos a promessa. Mas, um prelado da Igreja está em lugar de Deus. Logo, para a comutação ou dispensa do voto é necessária a licença dele que, em nome de Deus, determina o que é de Deus aceito, conforme aquilo da Escritura: A indulgência de que usei, se de alguma tenho usado, foi por amor de vós em pessoa de Cristo. E diz sinaladamente – por amor de vós, porque toda dispensa pedida ao prelado deve ser feita em honra de Cristo, em nome de quem ele dispensa; ou para utilidade da Igreja, que é o corpo de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao passo que os outros votos têm por objeto certas obras particulares, pelo de religião o homem consagra toda a sua vida ao serviço de Deus. Ora, o particular está incluído no universal. Por isso, uma decretal diz, não é considerado réu de ter quebrado o voto quem comuta um serviço temporal pela observância perpétua da vida religiosa. Contudo, quem entra na vida religiosa não está obrigado a cumprir os votos de jejuns, orações ou outros semelhantes, que fez quando vivia no século, porque quem entrou em religião morreu para o século. E além disso observâncias particulares não têm lugar na vida religiosa; e o ônus que ela impõe é bastante grande para ser necessário lhe acrescerem outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos ensinaram que os prelados podem, à vontade, dispensar dos votos, porque qualquer voto inclui condicionalmente a vontade do superior eclesiástico, como se disse que, nos votos dos inferiores, como o escravo ou o filho, se entende implícita a condição – se agradar ao pai, ou ao senhor, ou se não se opuserem, E assim o inferior, sem nenhum remordimento de consciência, poderá eximir–se do voto, sempre que o prelado lh'o permitir. Mas essa opinião se baseia num fundamento falso. Pois, o poder do prelado espiritual, que não é senhor, mas, dispensador, foi dado para edificação e não para destruição. Por onde, assim como não pode mandar cometer pecados, que em si mesmos desagradam a Deus, assim também não pode impedir as obras de virtude que, em si mesmas, lhe agradam. Logo, absolutamente falando, podemos fazer voto delas. Mas, ao prelado pertence discernir o que é mais virtuoso e agradável a Deus. Logo, em casos indubitáveis, a dispensa cio prelado não poderia escusar de culpa; por exemplo, se dispensasse alguém do voto de entrar em religião, sem nenhuma causa aparente que o obstasse. Mas, havendo uma causa aparente, que pelo menos tornasse o voto duvidoso, poderia quem o fez aceitar o juízo do prelado que o dispensou ou o comutou. Não, porém, fundar–se no juízo próprio; porque não é ele próprio quem faz às vezes de Deus, salvo em caso de ser o objeto do voto manifestamente ilícito e não ser possível ocorrer oportunamente ao superior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Sumo Pontífice, fazendo plenamente as vezes de Cristo, em toda a Igreja, tem poder pleno de dispensar de todos os votos susceptíveis de o serem. Mas, aos outros prelados inferiores fui dado o poder de dispensar os votos que se fazem comumente e necessitam de dispensas repetidas, como os de peregrinações, jejuns e semelhantes, para assim, os que os fizeram terem a quem possam facilmente recorrer. Mas, os votos maiores, como o de continência e de peregrinação à Terra Santa, são reservados ao Sumo Pontífice.

Questão 89: Do juramento.

Em seguida devemos tratar dos netos externos de latria, pelos quais os homens, usam elas coisas divinas como um sacramento ou o nome mesmo de Deus. Quanto ao uso dos sacramentos, fará ele objeto da Terceira Parte desta obra. Quanto ao do nome de Deus, vamos agora tratar dele.

Ora, nós homens nos servimos do nome de Deus de três modos: primeiro como juramento confirmativo das nossas palavras; segundo, como adjuração, para induzir outrem ao que queremos; terceiro como invocação, para orar ou louvar.

Por onde, devemos primeiro tratar do juramento.

E nesta questão discutem–se dez artigos:

Art. 1 – Se jurar é invocar a Deus como testemunha.

O primeiro discute–se assim. – Parece que jurar não é invocar a Deus como testemunha.

1. – Pois, quem cita a autoridade da Sagrada Escritura, cita a Deus como testemunha, cujas palavras nela estão escritas. Ora, se jurar é invocar o testemunho de Deus, todo aquele que citasse a autoridade da Sagrada Escritura juraria. O que é falso. Logo, também o é a primeira suposição.

2. Demais. – Citar alguém como testemunha não implica em lhe dar nada. Ora, quem jura por Deus dá–lhe alguma coisa, como diz o Evangelho: Cumprirás ao Senhor os teus juramentos, e Agostinho diz, que jurar é dar a Deus direito à verdade. Logo, jurar não é invocar a Deus como testemunha.

3. Demais. – Uma é a obrigação do juiz e outra, a da testemunha, como do sobredito resulta. Ora, às vezes, jurando, imploramos o juízo divino, como no caso de que fala a Escritura: Se paguei com mal aos que m'o faziam, caia e com razão debaixo dos meus inimigos. Logo, jurar não é invocar a Deus como testemunha.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Dizer – por Deus – que é senão dizer – tu és testemunha, ó Deus?

Solução. – Conforme ao Apóstolo, o juramento tem por fim confirmar a verdade do que dizemos. Ora, a confirmação, em matéria de conhecimento, se faz pela razão, que parte de certos princípios evidentes, infalivelmente verdadeiros. Ao contrário, não podem ser necessariamente confirmados pela razão os atos particulares e contingentes da vida humana. Por isso, as afirmações relativas a eles costumam se apoiar em testemunhas. Ora, o testemunho humano não é suficiente para confirmá–las, por duas razões. Primeiro, por nem sempre o homem falar verdade, pois, muitos proferem mentiras, conforme aquilo da Escritura: A sua boca falou mentira. Segundo, por falta de conhecimento; pois, não podemos conhecer o futuro, nem os pensamentos ocultos, nem mesmo o que se passa longe de nós; e, contudo falamos de tais causas e em nossa vida é necessário termos alguma certeza a respeito delas. Donde o ser forçoso recorrermos ao testemunho divino, porque Deus não pode mentir nem lhe escapa nada. E tomá–lo como testemunha é o que se chama jurar; porque é um como princípio de direito, ter–se por verdadeiro o que foi afirmado com invocação do testemunho divino. Ora, este às vezes é invocado para confirmar um fato presente ou passado; e então o juramento se chama assertório. Outras, para confirmar o futuro; chamando–se nesse caso o juramento promissório. Mas, em matéria que impõe necessidade de investigação. racional, não há lugar para o juramento; assim, seria risível quem, discutindo uma ciência, quisesse provar lima proposição por juramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma coisa é invocarmos o testemunho divino já dado, como é o caso de quem cita a autoridade da Sagrada Escritura; e outra, implorar para que Deus nos dê o seu testemunho. o que se faz com o juramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz–se que dá o seu juramento a Deus quem cumpre o que jurou. Ou, por isso mesmo que o invocou como testemunha, reconhece que Deus conhece infalivelmente toda a verdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando invocamos o testemunho de alguém é para que a testemunha invocada confirme a verdade do nosso dito, Ora, Deus manifesta se é verdade ou não o que dizemos de dois modos. De um modo, revelando a verdade diretamente; ou por inspiração interna; ou ainda manifestando o facto, quando mostra publicamente o que estava oculto. De outro, aplicando uma pena ao que mentiu; e então é simultaneamente juiz e testemunha, quando, punindo o mentiroso, põe ele manifesto a mentira. Por onde dois modos há de jurar. Um, por simples contestação, como quando dizemos: Deus me é testemunha, ou – falo na presença de Deus, ou, por Deus, o que vem a ser o mesmo, como diz Agostinho. O outro modo de jurar é por execração, quando nos votamos a nós mesmos ou o que nos pertence, a um castigo, se não for verdade o nosso dito.

Art. 2 – Se é lícito jurar.

O segundo discute–se assim. – Parece que não é lícito jurar.

1. – Pois, nada do que a lei divina proíbe é lícito. Ora, a Escritura proíbe o juramento. Assim, num lugar diz: Eu vos digo que absolutamente não jureis; e noutro: Antes de todas as causas, irmãos meus, não jureis. Logo, o juramento é ilícito.

2. Demais. – Parece que o proveniente de um mau princípio é ilícito; pois, o Evangelho diz: Não pode a árvore má dar bons frutos. Ora, o juramento provém de um mau princípio, conforme ainda ao Evangelho: Mas seja o vosso falar: sim, sim, não, não, porque tudo o que daqui passa procede do mal. Logo, o juramento parece ilícito.

3. Demais. – Buscar sinais comprovantes da providência divina é tentar a Deus, o que é absolutamente ilícito, segundo a Escritura: Não tentarás ao Senhor teu Deus. Ora, parece que quem jura busca um sinal comprovante da providência divina, pedindo que o testemunho divino se manifeste por algum efeito evidente. Logo, parece que o juramento é absolutamente ilícito.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Temerás ao Senhor teu Deus e não jurarás senão pelo seu nome.

SOLUÇÃO. – Nada impede que uma coisa em si mesma boa redunde em mal de quem usa dela inconvenientemente. Assim, receber a Eucaristia é bom e contudo, quem a recebe indignamente come e bebe para si a condenação, como diz o Apóstolo.

Por onde à questão proposta, elevemos responder que o juramento, em si mesmo, é lícito e honesto. O que será claro a quem lhe considerar a origem e o fim. Pela origem, por se fundar na fé pela qual cremos que Deus tem a verdade infalível e o conhecimento como a providência universal de todas as coisas. Pelo fim, porque o juramento é pronunciado para nos justificar e acabar as controvérsias, como diz o Apóstolo. – Mas, o juramento redunda em mal de quem usa mal dele, isto é, sem a necessidade e a cautela devidas. Assim, manifesta pouca reverência para com Deus quem por qualquer motivo leve o invoca como testemunha, o que não faria em se tratando de qualquer homem honesto. E também corre perigo de perjúrio, porque facilmente delinquimos com as nossas palavras, segundo a Escritura: Se

alguém não tropeça em qualquer palavra, este é varão perfeito. Donde o dizer ainda a mesma, noutro lugar: A tua boca não se acostume ao juramento, porque nele se dão quedas por muitos modos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Jerônimo diz: Considera que não Salvador não proibiu jurar por Deus, mas, pelo céu e pela terra. Pois, os Judeus são conhecidos como portadores desse péssimo costume de jurar pelos elementos. – Mas, esta resposta não é suficiente porque Tiago acrescenta: Nem outro qualquer juramento. – Por isso, devemos dizer com Agostinho: O Apóstolo, usando do juramento nas suas epistolas, mostra o sentido a ser dado às palavras – Eu vos digo que absolutamente não jureis. Isto é, para não cairmos, usando do juramento, no defeito de jurar facilmente a propósito de tudo; dessa facilidade, no costume; e assim, do costume, no perjúrio. Por isso, antigamente não se jurava senão por escrito, por ser a escrita mais acautelada e sem a precipitação da língua.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz Agostinho: Se fores obrigado a jurar, sabe que essa necessidade vem da fraqueza daqueles a que queres persuadir, cuja fraqueza é um mal. Por isso o Senhor não disse – Tudo o que daqui passa é mau. Pois, não fazes mal, fazendo um bom uso do juramento para persuadir o que é útil persuadir. Mas o Senhor disse: procede do mal daquele cuja fraqueza te obriga a jurar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem jura não tenta a Deus, porque não implora o auxílio divino sem utilidade e necessidade; e além disso não se expõe a nenhum perigo se Deus não quiser nesse momento dar o seu testemunho. Mas, dá–lo–á certamente no futuro, quando puser às claras o que se acha escondido nas mais profundas trevas e descobrir ainda o que há de mais secreto nos corações, como diz o Apóstolo. E esse testemunho não faltará a todo o que jurar, quer para favorecê–lo, quer para contrariá–lo.

Art. 3 – Se se assinalaram convenientemente as três condições do juramento: a justiça, o juízo e a verdade.

O terceiro discute–se assim. – Parece que se assinalaram inconvenientemente as três condições do juramento: a justiça, o juízo e a verdade.

1. – Pois, duas coisas, das quais urna se inclui na outra não devem ser consideradas diversas. Ora, dessas três condições, uma se inclui na outra; porque a verdade faz parte da justiça, segundo Túlio; e o juízo é um ato de justiça, coma se estabeleceu. Logo, estão inconvenientemente assinaladas as três condições do juramento.

2. Demais. – Muitas outras condições exige o juramento, como: a devoção e a fé, que nos leva a crer que Deus sabe tudo e não pode mentir. Logo, parecem insuficientemente assinaladas as três condições do juramento.

3. Demais. – Qualquer ato humano exige essas três condições; pois, nada devemos fazer contra a justiça, nem contra a verdade, ou sem juízo, conforme aquilo do Apóstolo: Nada faças sem inclinação particular isto é, sem prévio juízo. Logo, essas três condições não são exigidas, antes, pelo juramento, do que pelos demais atos humanos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: E jurarás – vive o Senhor em verdade e em juízo e em justiça. O que Jerônimo assim explica: Devemos notar que o juramento é acompanhado das três condições: verdade, juízo e justiça.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o juramento só é um bem para quem dele usa retamente. Ora, para ele ser reto duas condições são necessárias. – Primeiro, que não juremos com leviandade, mas, por necessidade e com discernimento. E para isso é necessário o juízo, que é o discernimento, da parte de quem jura. Segundo, o que ele confirma não deve ser falso, nem ilícito. E para isso é necessária a verdade, pela qual juramos para confirmar um fato verdadeiro; e a justiça, pela qual confirmamos o que é lícito. – Ora, falta de juízo o juramento incauto; da verdade, o mendaz; da justiça, o iníquo ou ilícito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado o juízo não é tomado para significar a execução da justiça, mas, o que discerne, como se disse. Nem a verdade é aí usada como sendo parte da justiça mas, enquanto condição do discurso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A devoção, a fé e outras condições exigidas pelo juramento, feito como se deve, compreendem–se no juízo. As outras duas pertencem ao objeto sobre que ele recai. Embora possamos dizer que a justiça está compreendida na causa pela qual juramos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Grande risco encerra o juramento; quer por causa da grandeza de Deus, cujo testemunho se invoca; quer pela fragilidade da língua humana, cujas palavras ele confirma. Por isso, este, mais que Os outros atos humanos exigem as condições referidas.

Art. 4 – Se o juramento é um ato da religião ou de latria.

O quarto discute–se assim. – Parece que o juramento não é um ato de religião ou de latria.

1. – Pois os atos de latria tem por objeto as coisas divinas e sagradas. Ora, o objeto dos juramentos são as controvérsias humanas, como diz O Apóstolo. Logo, jurar não é ato de religião ou de latria.

2. Demais. – O próprio da religião é prestar culto a Deus, como diz Túlio. Ora, quem jura nada oferece a Deus, invocando–o apenas como testemunha. Logo, jurar não é ato de religião ou de latria.

3. Demais. – O fim da religião ou latria é prestar reverência a Deus. Ora, o juramento não tem esse fim, mas, o de confirmar as nossas palavras. Logo, jurar não é ato de religião.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Temerás ao Senhor teu Deus e só a ele servirás e não jurarás senão pelo seu nome. E aí ela se refere ao modo de servir a Deus chamado latria. Logo, jurar é ato de latria.

SOLUÇÃO. – Como se colhe do que foi dito, quem jura invoca o testemunho de Deus para confirmar o que diz. Ora, nada é confirmado senão pelo que é mais certo e tem maior valor. Logo, quem jura por Deus confessa que ele é mais poderoso, por ter a verdade infalível e ser conhecedor universal de tudo; e assim lhe presta de certo modo reverência. Donde o dizer o Apóstolo: Os homens juram pelo que há maior que eles. E Jerônimo nota, que quem jura, ou venera ou ama aquele por quem jura. Também o Filósofo: O juramento é o que há de mais respeitável. Ora, prestar reverência a Deus é objeto da religião ou latria. Por onde é manifesto, que o juramento é ato de religião ou de latria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dois elementos se consideram no juramento: o testemunho invocado, que é o divino; e o objeto sobre que ele recai e o torna necessário, e esse é o elemento humano. Logo, em razão do primeiro elemento, o juramento pertence à religião, mas não, em razão do segundo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por isso mesmo que invocamos a Deus como testemunha, quando juramos, nós o confessamos como maior que nós. E isso mesmo é reverenciá–lo e, assim, fazer–lhe a oferenda da reverência e da honra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tudo o que fazemos há de ser para reverenciar a Deus. Por onde, nada impede que ao mesmo tempo visemos certificar os homens e reverenciar a Deus. Pois, devemos honrar a Deus de modo que daí resulte alguma utilidade para o próximo, porque também Deus obra para a sua glória e a nossa utilidade.

Art. 5 – Se devemos desejar e reiterar o juramento como útil e bom.

O quinto discute–se assim. – Parece que devemos desejar e reiterar o juramento como útil e bom.

1. – Pois, como o voto é um ato de latria, assim também o juramento. Ora, cumprir um voto é ato de latria, como se disse. Logo, pela mesma razão, fazer ou dizer alguma coisa sob juramento é mais louvável. Logo, devemos desejar o juramento como em si mesmo bom.

2. Demais. – Comentando o Evangelho, Jerônimo diz: Quem jura venera ou ama aquele por quem jura. Ora, venerar ou amar a Deus é desejável como um bem em si. Logo, também o juramento.

3. Demais. – O juramento se ordena a confirmar ou certificar. Ora, é bom confirmarmos o que dizemos. Logo, devemos desejar o juramento com em si mesmo bom.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O homem que jura muito será cheio de iniquidade. E Agostinho diz, que a lei do Senhor, que proíbe o juramento, foi feita para que o desejemos o menos possível, não o buscando como um bem e com prazer.

SOLUÇÃO. O que só buscamos para preencher uma falta não se considera como desejável em si mesmo, mas como necessário; tal o caso do remédio que procuramos para curar a doença. Ora, o juramento nós o fazemos para obviar ao defeito que tem os homens de não crerem uns nas palavras dos outros. Por onde, não deve ser considerado como coisa em si mesma desejável, mas, como uma necessidade da vida humana, e portanto dela usa indebitarnente quem a emprega mais do que o exige a necessidade. Por isso Agostinho diz: Quem considera o juramento não como um bem, isto é, em si mesmo desejável, mas, como necessário, contém–se quanto pode para só usar dele em caso de necessidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma é a razão de ser do voto e outra, a do juramento. Por aquele fazemos uma obra para reverenciar a Deus; e, por isso mesmo, torna–se um ato de religião. No juramento, ao contrário, o respeito devido ao nome de Deus é que é tomado como confirmação do prometido. Logo, o que foi confirmado com juramento não se torna só por isso ato de religião; pois, os atos morais se especificam pelo seu fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem jura serve–se, por certo, da veneração ou do amor daquele por quem jura; mas não emprega o juramento para venerar ou amar aquele por quem jura, mas, por alguma necessidade da vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como o remédio é útil para curar e contudo quanto mais eficaz maior dano causará se não for tomado devidamente, assim também o juramento é útil para confirmar; mas, quanto mais digno de respeito for, tanto mais perigoso será, se não for empregado devidamente. Porque, como diz a Escritura, se não fizer o que prometeu, com juramento, isto é, se enganar o irmão, o seu pecado será sobre ele e se faltar a isso por desprezo, jurando falso por simulação, peca em dobro, porque justiça simulada é duplicada injustiça: e se jurar em vão, isto é, sem causa devida nem necessidade, não será justificado.

Art. 6 – Se é lícito jurar pelas criaturas.

O sexto discute–se assim. – Parece que não é lícito jurar pelas criaturas.

1. – Pois, diz o Evangelho: Eu vos digo que absolutamente não jureis, nem pelo céu, nem pela terra, nem por Jerusalém, nem pela tua cabeça. O que Jerônimo explica assim: Neste lugar considera que o Salvador não proibiu jurar por Deus, mas, pelo céu e, pela terra, etc.

2. Demais. – A pena só é devida à culpa. Ora, a pena seguinte é cominada contra o que jura pelas criaturas: O clérigo que jurar pela criatura deve ser severissimamente repreendido; se persistir no vício determinamos que seja ex comungado. Logo, é ilícito jurar pelas criaturas.

3. Demais. – O juramento é um ato de latria, como se disse. Ora, a nenhuma criatura é devido o culto de latria, segundo o Apóstolo. Logo, não é lícito jurar por nenhuma criatura.

Mas, *em contrário*, José jurou pela vida de Faraó, como se lê na Escritura. E também é costume jurar pelo Evangelho, pelas relíquias e pelos santos.

SOLUÇÃO. – Como se disse, há duas formas de juramento. Um, que se faz por simples contestação, invocando o testemunho de Deus. E esta forma se funda, como a fé, na palavra de Deus. Ora, a fé, essencial e principalmente, tem por objeto Deus, que é a verdade mesma; e secundariamente, as criaturas, que refletem a verdade de Deus, como se disse. Do mesmo modo, o juramento se refere principalmente a Deus, cujo testemunho invocamos; mas secundariamente, à criatura, não em si mesma, mas enquanto reflete a verdade divina. Assim, juramos pelo Evangelho, isto é, por Deus, cuja verdade o Evangelho manifesta; e pelos santos, que creram essa verdade e a observaram.

A outra forma de jurar é por execração. Nela apelamos para a criatura, como a que manifesta o juízo divino. E assim costumamos jurar pela nossa cabeça, por um filho nosso ou por um outro ser a que amamos, como o fez o Apóstolo: Eu chamo a Deus por testemunha sobre a minha alma.

O ter José jurado pela vida do Faraó pode ser entendido nos dois sentidos seguintes. Ou a modo de execração, como se a vida do Faraó impusesse uma obrigação a Deus; ou a modo de contestação, como que proclamando a verdade da justiça divina, para cuja execução foram os príncipes da terra constituídos tais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor proibiu jurar pelas criaturas de modo a lhes prestar uma reverência só a Deus devida. Por isso Jerônimo no mesmo lugar acrescenta: os judeus, jurando pelos anjos e por outras criaturas, atribuíam–lhes uma honra só a Deus devida. E pela mesma razão os cânones punem o eclesiástico que jurar por uma criatura, cometendo assim a blasfémia de infidelidade. Por isso dispõe no capítulo seguinte: Quem jurar pelos cabelos ou pela cabeça de Deus, ou proferir de qualquer modo blasfémia contra ele, se for pessoa eclesiástica, seja suspenso.

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

RESPOSTA À TERCEIRA. – O culto de latria é prestado aquele cujo testemunho invocamos no juramento. Por isso preceitua a Escritura: Não jurareis pelo nome de deuses estrangeiros. Mas, não se presta o culto de latria às criaturas, para que apelamos dos modos referidos.

Art. 7 – Se o juramento tem força obrigatória.

O sétimo discute–se assim. – Parece que o juramento não tem força obrigatória.

1. – Pois, recorremos ao juramento para confirmar a verdade do que dizemos. Ora, quando afirmamos alguma coisa futura, dizemos verdade, mesmo se ela não se realizar; assim, embora Paulo não tivesse ido a Corinto, como o anunciara, contudo não mentiu. Logo, parece que o juramento não é obrigatório.

2. Demais. – Uma virtude não é contrária a outra, como diz Aristóteles. Ora, o juramento é um ato de virtude. Mas, às vezes, o cumprirmos o que juramos iria contra a virtude ou lhe causaria obstáculo; assim, quem jurasse cometer um pecado ou deixardes praticar alguma obra de virtude. Logo, o juramento nem sempre é obrigatório.

3. Demais. – Às vezes somos compelidos, contra a nossa vontade, a fazer uma promessa sob juramento. Ora, como determina o direito canónico, tais juramentos os Pontífices Romanos os eximem de qualquer força obrigatória. Logo, o juramento nem sempre é obrigatório.

4. Demais. – Ninguém pode ser obrigado a fazer coisas opostas. Ora, às vezes pode acontecer que uma seja a intenção de quem jura e outra e oposta, a de quem recebe o juramento. Logo, o juramento não pode ser sempre obrigatório.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Cumprirás ao Senhor os teus juramentos.

SOLUÇÃO. – A obrigação supõe um ato que devemos praticar ou omitir. Portanto não constitui juramento assertório o que se refere a um fato presente ou passado; nem o que se baseia em efeitos de causas independentes de quem jura, como se alguém afirmasse sob juramento que amanhã choverá; mas só o que se refere a fatos a serem praticados pela pessoa mesmo que jura.

Ora, assim como o juramento assertório, relativo ao passado ou ao presente, deve ser verdadeiro assim também o deve o que tem por objeto atos futuros nossos. Portanto, um e outro implicam certa obrigação, mas, diversamente. Porque no juramento, que tem por objeto um fato passado ou presente, a obrigação, diz respeito, não a facto já passado ou presente, mas ao ato mesmo de jurar, de modo que juramos o que já é ou foi verdadeiro. Mas, no juramento que fazemos sobre atos que devemos praticar, a obrigação recai, ao contrário, sobre aquilo que afirmamos sob juramento. Assim, estamos obrigados a fazer com que seja verdadeiro o que juramos, pois, se não, faltaria o juramento à verdade.

Se, porém o fato é tal que não dependia do poder de quem jurou. Falta ao juramento o juízo de discernimento; salvo se o que lhe era possível quando jurou veio a se lhe tornar impossível por um evento posterior. Por exemplo, se juramos pagar uma soma de dinheiro que, depois, nos foi subtraída violenta ou subrepticiamente. Pois, então, estamos escusados de cumprir o que juramos, embora estejamos obrigados a fazer o que em nós estiver, para cumpri–lo, como também já o dissemos a respeito da obrigação do voto.

Mas, o juramento claudica contra a justiça, se o ato que juramos praticar, embora possível, não deva sê–lo por mau em si mesmo ou impeditivo de algum bem. Por onde, não devemos cumprir o juramento no caso de implicar pecado ou obstáculo para o bem; pois, em um e outro caso, tem mal resultado.

Por onde, devemos concluir, que quem jura fazer alguma cousa está obrigado a fazê–la para ser o seu juramento verdadeiro; contanto que existam as outras duas condições para ser válido, a saber, o juízo e a justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma coisa é dizer simplesmente uma palavra e outra, jurar, implorando o testemunho divino. Para serem verdadeiras as nossas palavras basta anunciar o que propomos fazer; e isso já é verdade na sua causa, isto é, no propósito assentado. Ao passo que ao juramento não devemos recorrer senão em matéria de que temos toda certeza. Portanto, desde que a ele recorremos, estamos obrigados, pela reverência devida ao testemunho divino invocado, a cumprir verdadeiramente o que juramos, na medida do nosso possível, salvo se esse cumprimento implicar algum mal, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pode ser mal cumprir um juramento, de dois modos. – Ou porque era mau desde o princípio. E isso, em si mesmo; como quando alguém jura haver de cometer um adultério. Ou por impedir um bem maior, como quando jura que não entrará em religião, ou não se ordenará sacerdote, ou não receberá dignidades eclesiásticas em caso em que as deva receber, ou em casos semelhantes. Ora, juramentos dessa espécie são ilícitos, desde o princípio, mas diferentemente. Pois, quem jurou haver de cometer um pecado, já pecou ao jurar e peca ao cumprir o juramento. Mas, quem jura não haver de praticar um bem maior, a que contudo não está obrigado, peca ao jurar porque opõe óbices ao Espírito Santo, inspirador dos bons propósitos; embora porém, não peque cumprindo o juramento, muito melhor andará não o cumprindo. – De outro modo, pode ser mal cumprir um juramento por algum acontecimento sobreveniente, imprevisto. Tal o caso de Herodes quando jurou dar à dançarina o que ela lhe pedisse; pois, este juramento podia ser a principio lícito, suposta a condição devida de pedir ela o que fosse conveniente; mas. o cumprimento dele foi ilícito. Por isso diz Ambrósio: Às vezes é contra o dever cumprir o prometido, guardar o juramento, como aconteceu com Herodes, que mandou matar João para não faltar ao prometido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juramento que fazemos coagido implica dupla obrigação. – Uma que nos obriga para com a pessoa a quem prometemos. Essa obrigação desaparece com a coação: porque quem se serviu desta merece que não se lhe cumpra o prometido. – Mas, outra é a obrigação pela qual nos obrigamos para com Deus a cumprir o que em nome dele prometemos. E essa não desaparece, no foro da consciência; porque devemos antes sofrer um dano temporal que violar o nosso juramento. Mas, podemos repetir em juízo o que demos; ou fazer uma denúncia ao Prelado, embora jurássemos o contrário. Porque tal juramento seria mal cumpri–lo, por colidir com a justiça pública. – E se os Romanos Pontífices desligaram por vezes os fiéis, desses juramentos, não quiseram com isso determinar a não obrigatoriedade deles, mas relaxá–la, por uma justa causa.

RESPOSTA À QUARTA. – Quando quem jura não tem a mesma intenção que quem recebe o juramento, se for por dolo do primeiro, deve este cumpri–la, conforme à boa interpretação daquele a quem foi feito. Por isso Isidoro diz: Seja qual for a argúcia verbal com que juremos, Deus, que é testemunha da consciência, toma as palavras conto as entende aquela a quem o juramento foi feito. E que isto se entende do juramento doloso é claro, pelo que acrescenta: Torna–se duas vezes réu quem usa em vão do nome de Deus e arma ciladas ao próximo. Mas, se quem jurou não usou de dolo, obriga–se de conformidade com a sua intenção. Por isso Gregório diz: Os ouvidos dos homens julgam das nossas palavras de acordo com o que soam; mas o juízo divino os ouve tais quais brotam do nosso coração.

Art. 8 – Se é maior a obrigação do juramento do que do voto.

O oitavo discute–se assim. – Parece maior a obrigação do juramento do que a do voto.

1. – Pois, o voto é uma promessa simples. Mas o juramento acrescenta à promessa o testemunho divino. Logo, é maior a obrigação do juramento que a do voto.

2. Demais. – O mais fraco costuma ser confirmado pelo mais forte. Ora, o voto é às vezes confirmado pelo juramento. Logo, o juramento é mais forte que o voto.

3. Demais. – A obrigação do voto se funda na deliberação do espírito. Ao passo que a do juramento, na verdade divina, cujo testemunho se invoca. Ora, sendo a verdade de Deus superior à deliberação humana, resulta que a obrigação do juramento é mais forte que a do voto.

Mas, *em contrário*. – Pelo voto nos obrigamos para com Deus; ao passo que pelo juramento só nos obrigamos para com os homens. Ora, temos maior obrigação para com Deus do que para com os homens. Logo, maior é a obrigação do voto que a do juramento.

SOLUÇÃO. – Ambas essas obrigações, tanto a do voto como a do juramento, se fundam em bases divinas, mas diversamente. Pois, a do voto se funda na fidelidade devida· a Deus, que nos obriga a cumprir o prometido. Ao passo que a do juramento se funda na reverência a Deus devida, que nos obriga a realizar, em verdade, O prometido em seu nome. Por onde, toda infidelidade implica uma reverência, mas não, inversamente; pois, a infidelidade do súbdito para com o superior é a máxima irreverência. Portanto, o voto impõe, por natureza, maior obrigação que o juramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O voto é uma promessa, não qualquer, mas, feita a Deus, a quem ser infiel é pecado gravíssimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O juramento não se acrescenta ao voto por ter maior força que ele; mas para obter maior firmeza pela união de duas coisas estáveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A deliberação do espírito dá firmeza ao voto, no concernente ao autor deste. Mas, tira a sua maior firmeza de Deus, a quem o voto é oferecido.

Art. 9 – Se há quem possa dispensar do juramento.

O nono discute–se assim. – Parece que ninguém pode dispensar do juramento.

1. – Pois, assim como o juramento assertório, que versa sobre um fato pretérito ou presente, supõe a verdade, assim também o promissório, que versa sobre fatos futuros. Ora, ninguém pode permitir que outrem jure, contra a verdade presente ou passada. Logo, também não lhe pode permitir que deixe de cumprir, em verdade, a promessa futura, feita sob juramento.

2. Demais. – Ao juramento promissório recorremos para utilidade daquele a quem a promessa é feita. Ora, este parece que não pode dispensá–lo, porque iria contra a reverência devida a Deus. Logo, com muito maior razão, ninguém mais poderá fazê–lo.

3. Demais. – Qualquer bispo pode dispensar do cumprimento dos votos, exceto de certos reservados ao Papa, como se estabeleceu. Logo, pela mesma razão, se fosse possível dispensar do cumprimento do juramento, qualquer bispo poderia fazê–lo. O que contudo vai contra o direito. Logo, parece que nenhum juramento pode ser dispensado.

Mas, em contrario, a obrigação imposta pelo voto é maior que a imposta pelo juramento, como se disse. Ora, a do voto pode ser dispensada. Logo, também a do juramento.

SOLUÇÃO. – Como já se disse a necessidade de dispensa, tanto para a lei como para o voto, funda–se na possibilidade de o útil e o honesto, universalmente considerados, virem a ser o desonesto e o nocivo em virtude de algum evento particular; o que não se pode dar nem com a lei nem com o voto. Pois, o

desonesto ou o nocivo repugna que possam constituir objeto do juramento; pois, o desonesto contraria à justiça e o nocivo, ao juízo. Logo, pela mesma razão, também o juramento pode ser dispensado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A dispensa de um juramento não chega a ponto de nos permitir fazer o contrário dele; o que seria impossível, pois o seu cumprimento constitui matéria de preceito divino, não susceptível de dispensa. Mas efeito dessa dispensa é fazer com que deixe de ser matéria de juramento o que o era, ficando este por assim dizer sem matéria própria; e isso também se dá com o voto, como dissemos. Quanto à matéria do juramento assertório, referente ao passado ou ao presente, ela já encerra em si uma certa necessidade, por ser imutável. Por isso, a dispensa não recairia sobre a matéria, mas, sobre o ato mesmo do juramento e portanto iria diretamente contra o preceito divino. A matéria do juramento promissório porém é um fato futuro, que pode variar, de modo a, conforme aos acontecimentos, ser ilícito ou nocivo, ficando por consequente o juramento sem matéria própria. Por isso, o juramento promissório pode ser dispensado; porque essa dispensa lhe visa a matéria e não contraria ao preceito divino sobre o cumprimento do jurado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podemos fazer uma promessa a outrem sob juramento. – Primeiro, prometendo–lhe o que lhe é útil; por exemplo, servi–lo ou dar–lhe dinheiro. E dessa promessa pode nos liberar aquele a quem a fizermos; pois, entende–se que lh'a cumprimos quando lhe obedecemos à vontade. – De outro modo, prometemos a outrem o que lhe respeita à utilidade ou à honra de Deus; por exemplo, entrarmos em religião ou praticarmos alguma obra de piedade. E então aquele a quem prometemos não pode nos liberar da promessa, porque ela não lhe foi feita principalmente, mas, a Deus. Salvo, se interpuser uma condição em razão da qual o possa, como a seguinte: se assim parecer aquele a quem prometemos, ou outra semelhante.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Às vezes o objeto de um juramento promissório manifestamente repugna à justiça. Ou por ser pecado, como se alguém jurasse praticar um homicídio ou por serio empecilho de um maior bem, como se alguém jurasse não haver de entrar em religião. E tal juramento não precisa de ser dispensado. Mas, no primeiro caso, há obrigação de não cumprir o jurado; enquanto que, no segundo, é licito cumpri–lo ou não, como se disse. Outras vezes, porém, temos dúvida se o que prometemos sob juramento é lícito ou ilícito, profícuo ou nocivo, absoluta ou acidentalmente falando. E neste caso qualquer bispo pode dispensar. Outras vezes ainda prometemos sob juramento o que é manifestamente licito e útil. E em tal caso não há lugar para dispensa, mas, para a comutação, quando devíamos, antes, fazer outra coisa melhor para o bem comum; e essa comutação é por excelência da alçada do poder do Papa, que vela pelo bem universal da Igreja. Ou haverá lugar para a absoluta liberação do juramento; o que também depende do Papa, geralmente, em todos os casos relativos à matéria eclesiástica, sobre as quais ele tem a plenitude do poder. Do mesmo modo, pode um superior tornar nulo o juramento de quem lhe está sujeito, em matéria que implique essa sujeição; assim, o pai pode anular o juramento da filha e o marido, o da mulher, como dissemos a propósito do voto.

Art. 10 – Se ao juramento se opõe alguma circunstância de pessoa ou de tempo.

O décimo discute–se assim. – Parece que ao juramento não se opõe nenhuma circunstância de pessoa ou de tempo.

1. – Pois, fazemos um juramento para confirmar o que dizemos, segundo afirma o Apóstolo. Ora, qualquer pode confirmar as suas palavras em qualquer tempo. Logo, parece que ao juramento não se opõe nenhuma circunstância de pessoa nem de tempo.

2. – É maior juramento jurar por Deus do que pelos Evangelhos. Por isso, diz Crisótomo: Quem comparece em juízo e jura por Deus parece fazer menos que quem jura pelos Evangelhos. Mas, aos que assim pensam, devemos dizer: Estultos, as Escrituras foram feitas por Deus e não, Deus para as Escrituras. Ora em linguagem comum, qualquer pessoa, seja de que condição for, costuma jurar por Deus, em qualquer tempo. Logo, com maior razão, é lícito a quem quer que seja jurar pelos Evangelhos.

3. Demais. – Um mesmo efeito não pode ser produzido por causas contrárias, porque causas contrárias produzem efeitos contrários. Ora, certos estão impedidos de jurar, por incapacidade pessoal, como os menores de catorze anos e os que foram uma vez perjuros. Logo, parece que outros também o deveriam estar, como os eclesiásticos, por causa da sua dignidade, ou ainda por causa da solenidade dos tempos.

4. Demais. – Nenhum homem tem neste mundo dignidade comparável à do anjo; pois, no dizer do Evangelho, o que é menor no reino dos crus é maior do que ele, isto é, do que João Baptista, enquanto vivia neste mundo. Ora, um anjo pode jurar, conforme o diz a Escritura: O anjo jurou por aquele que vive por séculos de séculos. Logo, nenhum homem deve ser impedido de jurar, por causa da sua dignidade.

Mas, *em contrário*, uma decretal determina que, em lugar do juramento, o presbítero seja interrogado, invocando–se a santa consagração. E noutro lugar: Ninguém, que pertença à ordem eclesiástica, ouse jurar a um leigo, invocando as coisas sagradas.

SOLUÇÃO. – Duas coisas devem–se considerar no juramento. Uma respeita a Deus, cujo testemunho é invocado. E, por aí, o juramento merece a maior reverência. E eis porque ficam proibidos de faze–lo os menores impúberes, que não podem ser compelidos a jurar por ainda não terem o perfeito uso da razão, de modo a prestarem a reverência devida ao juramento. E também não são admitidos a jurar os perjuros, de que se presume, pelo que já fizeram, não prestarão ao juramento a reverência que ele merece. E por isso, para ser prestado ao juramento a devida reverência, determina uma decretal: Quem ousa jurar pelas cousas santas deve, poro honrá–las, faze–lo em jejum, com temor, prestando a Deus todo acatamento. – Outra coisa a considerar é a que se refere ao homem, cujas palavras são confirmadas pelo juramento. Pois, as nossas palavras não precisam de confirmação senão porque os outros duvidam delas. Ora, quem dúvida da verdade das nossas palavras fere a nossa dignidade. Por isso, as pessoas de grande dignidade não devem jurar. E eis porque um cânon determina: Os sacerdotes não devem jurar por unta coisa qualquer. Contudo, é–lhes lícito fazê–lo, se houver necessidade ou grande utilidade e sobretudo em matéria espiritual. E também, em proveito das coisas espirituais, devem fazer juramento nos dias solenes, em que vacam a elas. Ao contrário, a não ser por grande necessidade, não devem jurar por causa de bens temporais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há certos que não podem, por incapacidade, confirmar o que dizem; e outros, cujas palavras são de tal modo certas que não precisam de confirmação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O juramento, em si mesmo considerado, tanto mais santo é e maior obrigação impõe quanto mais importante é o seu objeto, como diz Agostinho. E, assim sendo, é mais jurar por Deus do que pelos Evangelhos. Mas, pode suceder diversamente, quanto ao modo de jurar; como quando juramos pelos Evangelhos deliberada e solenemente, e, por Deus, com leviandade e sem reflexão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede que causas contrárias por excesso e por defeito deixem de produzir um certo resultado. E deste modo, ficam proibidos de jurar tanto os que, pela sua dignidade,

estão impedidos de o fazer, como os que tem idade inferior que a exigida para pronunciarem juramento válido.

RESPOSTA À QUARTA. – O juramento do anjo é citado, não por deficiência deste, como se não lhe devêssemos simplesmente acreditar nas palavras; mas para mostrar que o anunciado por ele procede da infalível disposição de Deus. Assim também a Escritura nos diz às vezes que Deus jura, para significar com isso a imutabilidade da sua palavra, como refere o Apóstolo.

Questão 90: Da invocação do nome divino a modo de adjuração.

Em seguida devemos tratar da invocação do nome divino a modo de adjuração.

E nesta questão discutem–se três artigos:

1º Se é lícito adjurar os homens;

2º Se é lícito adjurar os demônios;

3º Se é lícito adjurar as criaturas irracionais.

Art. 1 – Se é lícito adjurar os homens.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não é lícito adjurar os homens.

1. – Pois, diz Orígenes: Penso que o varão que quiser viver segundo o Evangelho não deve adjurar a outrem. Porquanto se, conforme ao mandado evangélico de Cristo, não é lícito jurar, é claro que também não o é adjurar a outrem. Por onde é manifesto, que o Príncipe dos Sacerdotes ilicitamente adjurou a Jesus, pelo, Deus vivo.

2. Demais. – Quem adjura a outrem por isso mesmo o coage. Ora, não é lícito coagir ninguém, fazendo–lhe pressão à vontade. Logo, parece que também não é lícito a ninguém adjurar a outrem.

3. Demais. – Adjurar é induzir alguém a jurar. Ora, induzir alguém a jurar só o pode o superior, que impõe o juramento aos inferiores. Logo, os inferiores não podem adjurar os superiores.

Mas, *em contrário*, nós obsecramos o próprio Deus, adjurando–o por certas coisas sagradas. E também o Apóstolo roga pela misericórdia de Deus os fiéis; a que implica de certo modo a adjuração. Logo, é lícito adjurar os outros.

SOLUÇÃO. – Quem pronuncia um juramento promissório obriga–se a si mesmo a fazer o que prometeu, pela reverência para com o nome divino, que invocou para confirmar a promessa; o que implica em obrigar–se a fazer uma coisa irrevogavelmente. Ora, assim como podemos nos obrigar a nós mesmos a fazer alguma causa, assim também podemos obrigar os outros: os superiores, deprecando; os inferiores, mandando, como do sobredito se colhe. Por onde, são casos de adjuração, tanto o de nos obrigarmos a nós mesmos como o de obrigarmos os outros, confirmando as nossas palavras com a invocação divina. Mas diferem em que dos nossos atos somos senhor, mas não, dos alheios. Portanto, podemos nos obrigar a nós mesmos invocando o nome de Deus; mas tal obrigação não nos é lícito impô–la aos outros, salvo quando, sendo nossos súbditos, podemos compeli–los ao cumprimento do que juraram. Por consequência, se, invocando o nome de Deus ou de qualquer coisa sagrada, pretendemos impor, por adjuração, a quem não é nosso súdito a obrigação de fazer alguma causa, como a impomos a nós mesmo por juramento, tal adjuração é ilícita, porque usurpamos uma autoridade sobre outrem, que não temos. Contudo, por alguma necessidade, os superiores podem obrigar os seus inferiores por um tal gênero de adjuração. Mas, se quisermos somente, pela reverência devida ao nome divino ou a algo de sagrado, obter de alguém alguma coisa sem lhe impor nenhuma obrigação, tal adjuração é lícita, seja em relação a quem for.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Orígenes se refere à adjuração pela qual temos a intenção de obrigar a outrem, como nos obrigamos a nós mesmos pelo juramento. Pois, assim, o Príncipe dos Sacerdotes pretendeu adjurar Nosso Senhor Jesus Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto à adjuração que impõe obrigação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Adjurar não é induzir ninguém a Jurar; mas, por uma certa semelhança com o juramento, que a nós mesmos nos impomos, induzir outrem a fazer alguma coisa. Mas de um modo, recorremos à adjuração relativamente ao homem e, de outro, a Deus. Pois, adjurando a outrem, pretendemos mudar–lhe a vontade, pela reverência que deve às coisas sagradas; o que não pretendemos em relação a Deus, cuja vontade é imutável. Mas o que obtivemos da vontade eterna de Deus, não o será pelos nossos méritos, senão pela sua bondade.

Art. 2 – Se é lícito adjurar os demônios.

O segundo discute–se assim. – Parece ilícito adjurar os demônios.

1 – Pois, diz Orígenes: O Salvador não deu o poder de adjurar os demônios; porque tal prática é judaica. Ora, não devemos imitar o rito dos Judeus, mas, antes, usar do poder dado por Cristo, Logo, não é licito adjurar os demônios.

2. Demais. – Muitos, com encantações necromânticas, invocam os demônios, servindo–se de coisas divinas; o que é adjurar. Logo, se é licito adjurar os demónios, é licito usar de encantações necromânticas, o que é claramente falso. Portanto, também o é a primeira suposição.

3. Demais. – Quem adjura outrem entra por isso mesmo numa certa sociedade com ele. Ora, não é lícito entrar em sociedade com o demônio, como diz o Apóstolo: Não quero que vós tenhais sociedade com os demônios. Logo, não é licito adjurar os demônios.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Expulsarão os demônios em meu nome. Ora, adjurar é induzir alguém a fazer alguma coisa, com invocação do nome de Deus. Logo, é lícito adjurar os demônios.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, há dois modos de adjurar um, por deprecação ou induzimento, fundado na reverência a alguma causa sagrada; outro, por compulsão. Ao primeiro modo, não é l[cito adjurar os demônios; porque esse modo de adjurar implica uma certa benevolência ou amizade que não é lícito manter com eles. O segundo modo de adjuração, por compulsão, é lícito empregá–lo para certos fins e não o é para outros. Porque, no decurso desta vida, os demônios se constituíram nossos adversários. Ora, os atos deles não estão sujeitos à nossa disposição mas, à de Deus e dos santos anjos; porque, como diz Agostinho, o espírito transviado é governado pelo espírito justo. Podemos portanto, adjurando os demônios, por virtude do nome divino, repeli–los como inimigos para não nos fazerem mal, nem espiritual nem corporalmente, conforme ao poder divino dado a Cristo, segundo o dito do Evangelho : Eis aí vos dei eu poder de pisardes as serpentes e os escorpiões e toda a força do inimigo e nada vos fará dano. Mas, não é lícito adjurá–los para saber ou obter deles alguma coisa, porque isto implicaria em entrar em sociedade com eles. Contudo, por especial inspiração ou revelação divina, certos santos serviram–se da ação dos demónios para obterem certos efeitos; assim, lemos de S. Tiago, que, por meio dos demônios, conseguiu que Hermógenes fosse trazido à sua presença.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Orígenes se refere não à adjuração imperativa, a modo de compulsão, mas antes à feita por meio de uma benévola deprecação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os necromantes recorrem à adjuração e invocações dos demônios para saber ou alcançar deles alguma cousa; e isto é ilícito, como, se disse. Por isso Crisóstomo, expondo a palavra do Senhor, quando disse ao espírito imundo – Cala–te e sai desse homem explica: Dá–nos aí o salutar ensinamento de não crermos nos demônios por mais que anunciem a verdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à adjuração pela qual imploramos o auxilio dos demônios, para fazermos ou conhecemos alguma coisa: pois, isto implica em ter sociedade com eles. Ao contrario, adjurar os demônios para repeli–las é apartar–se da sociedade deles.

Art. 3 – Se é lícito adjurar uma criatura irracional.

O terceiro discute–se assim. – Parece que não é lícito adjurar nenhuma criatura irracional.

1 – Pois, o adjuração se faz por palavras. Ora, em vão as dirigimos a um ser sem inteligência, como a criatura irracional. Logo, é vão e ilícito adjurar a criatura irracional,

2. Demais. – Pode adjurar quem pode jurar. Ora, a criatura irracional não pode jurar. Logo, parece que também não pode adjurar.

3. Demais. – Há dois modos de adjuração, como do sobredito resulta. Um, por deprecação; a esse não podemos recorrer, em se tratando da criatura irracional, que não é senhora dos seus atos. O outro é por compulsão, que também, segundo parece, não podemos empregar relativamente a tal criatura, por não termos o império sobre as criaturas irracionais. Pois, só pertence aquele de quem diz a Escritura: Porque os ventos e o mar lhe obedecem. Logo, parece que de nenhum modo é lícito recorrer à adjuração, relativamente às criaturas irracionais.

Mas, *em contrário*, lemos de Simão e Judas que adjuraram os dragões e lhes ordenaram se afastassem para um lugar deserto.

SOLUÇÃO. – As criaturas irracionais são levadas por um agente às suas operações próprias. Ora, a ação do ser que é levado e movido é a mesma do que age e move; assim, o movimento da seta é também uma atividade do seteiro. Por onde, a atividade da criatura irracional dependa não só dela, mas principalmente de Deus, por cuja disposição todos os seres se movem. Mas depende também do diabo que, por permissão divina, se serve de certas criaturas irracionais para fazer mal aos homens.

Assim, pois, a adjuração que empregamos relativamente à criatura irracional pode ser entendida de dois modos. – De um modo, como referente à criatura irracional em si mesma. E, nesse sentido, é vão adjurá–la. – De outro, como referente aquele por virtude do qual ela é levada e movida. E, então, de duas maneiras pode a criatura irracional ser adjurada. Primeiro, por deprecação dirigida a Deus; o que é próprio aqueles que fazem milagres por invocação divina. Segundo, por compulsão, referente ao diabo, que se serve das criaturas irracionais para nos fazer mal. E esse é o modo de adjurar da Igreja, nos exorcismos, pelos quais OS demónios ficam privados de poder, sobre as criaturas. Mas, não é licito adjurar os demónios, implorando auxílio deles.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 91: Da invocação laudatória do nome de Deus.

Em seguida devemos tratar da invocação do nome de Deus pela oração ou para louvá–lo. Da oração já tratamos. Resta, pois, tratarmos do louvor.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se devemos louvar a Deus oralmente.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não devemos louvar a Deus oralmente.

1. – Pois, diz o Filósofo: Aos seres ótimos não damos louvor mas, algo de maior e melhor. Ora, Deus é o ótimo dos seres. Logo; não lhe devemos louvor, mas mais que louvor.· Por isso, a Escritura diz que Deus é maior que todo o louvor.

2. Demais. –O louvor de Deus é objeto do culto divino, por ser um ato de religião. Ora, nós cultuamos a Deus mais pela mente do que pela boca; por isso o Senhor aplica a certos aquilo da Escritura: Este povo me glorifica com os seus lábios, mas o seu coração está contudo longe de mim. Logo, devemos louvar a Deus mais com o coração do que com palavras.

3. Demais. – Louvamos os outros com palavras para leva–los a melhores práticas. Pois, assim como os maus se ensoberbecem com os louvores que recebem, assim, os bons tiram partido dos louvores que recebem para serem melhores. Por isso diz a Escritura: Do modo que a prata é provada no vaso de derreter, assim o homem é provado pela boca do que o louva. Ora, as palavras dos homens não podem fazer com que Deus seja melhor, tanto por ser imutável, como porque, sendo o sumo bem, não pode crescer na bondade. Logo, não devemos louvar a Deus oralmente.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Com lábios de júbilo te louvará a minha boca.

SOLUÇÃO. – As nossas palavras não às usamos do mesmo modo para com Deus e para com os homens. Para com estes usamos delas para exprimir ideias que temos em mente, que não poderão conhecer se não as exprimirmos oralmente. Por isso, externamos oralmente o nosso louvor, para saberem, tanto o louvado como os outros, que formamos dele boa opinião. E assim levá–lo a ser melhor, induzir os que nos ouvem o louvá–lo, a terem boa opinião dele, a reverenciá–lo e imitá–lo. Mas, quando falamos a Deus, que vê os corações, não é para lhe manifestar o nosso pensamento, mas, para incitar, tanto a nós mesmos como os que nos ouvem a reverenciá–lo. Daí a necessidade do louvor oral, não por causa de Deus, mas em benefício mesmo nosso; pois, pelo louvor mesmo que lhe damos, despertamos o nosso amor para com ele, segundo aquilo da Escritura: Sacrifício de louvor me louvará: é ali o caminho por onde lhe mostrarei a salvação de Deus. E na medida mesma em que, louvando–o, alcançamos para Deus o nosso amor, nessa mesma afastamo–nos do que lhe é contrário, conforme ao dito da Escritura: Enfrear–te–ei com o meu louvor para que não pereças. E também o louvor oral desperta o afeto dos outros para Deus. Donde o dizer a Escritura: Seu louvor será sempre na minha boca; e depois acrescenta: Ouçam–no os humildes e alegrem–se. Engrandecei comigo ao Senhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos podemos falar de Deus. Considerando–lhe a essência; e então, por incompreensível e inefável, está acima de todo louvor. Mas, neste ponto de vista, devemos–lhe a reverência e a honra da latria. Por isso diz o saltério de Jerônimo. Em se tratando de ti, ó Deus, todo, louvor se cala – quanto ao primeiro ponto; e quanto ao segundo – a ti se te pagarão os votos. – De outro modo, considerando–lhe o efeito, que se ordena para a nossa utilidade, e então nós lhe devemos louvor. Por isso diz a Escritura: Eu me lembrarei das misericórdias do Senhor, cantarei o

louvor do Senhor por todos os bens que o mesmo Senhor nos deu. E Dionísio diz: Verás que todos os hinos, dos santos teólogos, isto é, os divinos louvores, distinguem os nomes de Deus, segundo as participações que ele na sua bondade permite, da tearquia, isto é, da sua divindade, pelas criaturas para lhe manifestarem as perfeições e cantarem–lhe os louvores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O louvor oral é inútil para quem o dá se não for acompanhado do louvor do coração, que glorifica a Deus pensando com amor nas maravilhas das suas obras. Contudo, o louvor externo da boca serve para nos despertar o afeto interior e levar os outros a louvarem a Deus, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Louvamos a Deus, não para utilidade sua mas, nossa, como se disse.

Art. 2 – Se devemos nos servir do canto para louvar a Deus.

O segundo discute–se assim. – Parece que não devemos nos servir do canto para louvar a Deus.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Ensinando–nos e admoestando–nos uns aos outros com salmos, hinos e cânticos espirituais. Ora, não devemos usar para o culto divino senão do que nos é permitido pela autoridade da Sagrada Escritura. Logo, parece que não devemos usar, para louvar a Deus, de cânticos vocais, mas só, espirituais.

2. Demais. – Jerónimo, àquilo do Apostolo – Cantando e louvando ao Senhor vossos corações – Diz: Ouçam–me os adolescentes, ouçam–me os que tem na Igreja o dever de cantar salmos: devemos cantar a Deus, não com palavras, mas com o coração; nem deveis efeminar a voz com as vãs afetações da arte teatral, como se faz nas tragédias, de modo a se ouvirem na Igreja modulações e cânticos teatrais. Logo, não devemos usar do canto para louvar a Deus.

3. Demais. – Louvar a Deus é próprio tanto dos pequenos como dos grandes, segundo aquilo da Escritura: Dizei louvor ao nosso Deus, todos os seus servos, e os que o temeis, pequeninos e grandes. Ora, os grandes da Igreja não devem cantar; pois, diz Gregório, num decreto: Ordeno pelo presente decreto que nesta Sé os ministros do sagrado altar não devem cantar. Logo, os cantos não convêm ao louvor divino.

4. Demais. – Na lei antiga Deus era louvado com instrumentos musicais e cânticos humanos, como se lê na Escritura: Louvai ao Senhor com a cítara; cantai–lhe hinos a ele com o saltério de dez cordas; cantai–lhe a ele um novo cântico. Ora, a Igreja não usa de instrumentos musicais, como cítaras e saltérios, para louvar a Deus, para que não pareça voltar aos costumes judaicos. Logo, pela mesma razão não devemos usar de cânticos para louvar a Deus.

5. Demais. – É mais principal o louvor da mente que o da boca. Ora, o louvor da mente fica impedido pelo canto, quer porque a atenção dos cantores deixa de se aplicar ao assunto, preocupados que estão com o canto; quer também porque as palavras cantadas são menos entendidas dos ouvintes do que o seriam se fossem proferidas sem canto. Logo, não devemos usar do canto para louvar a Deus.

Mas, *em contrário*, Santo Ambrósio instituiu o canto na Igreja de Milão, como refere Agostinho.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o louvor vocal é necessário para nos despertar o afeto para Deus. Por isso, de tudo o que pode ser útil para esse fim, podemos usar para louvar a Deus. Ora, é manifesto que as diversas melodias sonoras dispõem diversamente as almas humanas, como claramente o ensina o Filósofo e Boécio. Por onde, foi salutarmente instituído que se usasse do canto para louvar a Deus,

despertando assim maior devoção nas almas tíbias. Por isso diz Agostinho: Aprovo o costume de cantar na Igreja para que as almas tíbias intensifiquem o afeto do amor, com o prazer de ouvir. E diz de si mesmo: Chorei ouvindo os teus hinos e cânticos e vivamente me comovi aos melodiosos acentos da tua Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cânticos espirituais podem chamar–se não só os que cantamos interiormente na alma, mas também os que oralmente cantamos, porque aumentam a devoção espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Jerônimo não reprovava o canto de maneira absoluta, mas repreende os que cantam na Igreja teatralmente, não com o fim de despertar a devoção, mas por ostentação e para provocar o prazer. Por isso diz Agostinho: Quando me acontece deixar comover–me mais pelo canto do que pelo objeto dele, confesso arrependido que peco e então mais preferiria não ouvir o cantor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É preferível levar os homens à devoção pela doutrina e pela pregação do que pelo canto. Por isso os diáconos e os prelados que devem, ensinando e pregando, atrair as almas para Deus, não hão de dar importância ao canto, deixando de parte obrigações de maior relevo. Por isso, no mesmo lugar Gregório diz: Costume é muito repreensível, que aqueles que receberam a ordem do diaconato e devem se entregar aos deveres da esmola e da pregação, andem a se preocupar com a modulação da voz.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz o Filósofo, para o ensino não se devem usar flautas nem de qualquer instrumento semelhante, como a citara e outros; mas, de tudo o que contribuir para os ouvintes serem bons. Pois, esses instrumentos musicais movem antes a alma ao prazer do que despertam as boas disposições interiores. No antigo Testamento usavam–nos, quer porque, sendo o povo mais duro e carnal, havia necessidade de lhes tocar os sentidos, como também a de lhes fazer promessas terrenas; quer ainda porque esses instrumentos materiais tinham significação figurativa.

RESPOSTA À QUINTA. – A inteligência de quem se aplica a deleitar com o canto perde de vista o sentido das palavras, que vai cantando. Mas, quem canta por devoção nelas reflete com mais atenção, quer por se deter mais demoradamente numa mesma palavra; quer porque, como diz Agostinho, todos os afetos do nosso espírito, conforme a sua diversidade, descobrem modalidades próprias da voz e do canto com que se movem, por uma secreta familiaridade. E o mesmo se dá com os ouvintes que, embora às vezes não entendam o canto, entendem porem que se canta, para louvar a Deus; e isto basta para despertar a devoção.

Questão 92: Da superstição.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à religião.

E primeiro, dos que tem de comum com a religião prestar culto à Deus. Segundo, dos vícios manifestamente· contrários à religião por desprezarem o que constitui o culto divino. Ora, à primeira classe pertence a superstição. À segunda, a irreligiosidade. Por isso devemos começar por tratar da superstição em si mesma e das suas partes. Segundo, da irreligiosidade e das suas partes.

Na primeira questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a superstição é um vício contrário à religião.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a superstição não é um vício contrário à religião.

1. – Pois, um contrário não entra na definição do outro. Ora, a religião entra na definição da superstição; pois, a Glosa define a superstição como – a prática desregrada da religião quando comenta aquilo do Apóstolo: As quais coisas tem aparência de sabedoria em culto indevido. Logo, a superstição não é um vício oposto à religião.

2. Demais. – Isidoro diz: Cícero ensina que supersticiosos eram chamados os que por dias inteiros deprecavam e imolavam para que os filhos lhes sobrevivessem. Ora, isto também o permite o culto da verdadeira religião. Logo, a superstição não é um vício oposto à religião.

3. Demais. – Parece que a superstição é susceptível de excesso. Ora, na religião não pode haver excesso; pois, como se disse, praticando–a, nunca poderemos pagar a Deus o que realmente lhe devemos. Logo, a superstição não é um vício oposto à religião.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Tanges a primeira corda pela qual cultuamos ao Deus único; e caiu a loucura da superstição, Ora, a religião consiste em prestar culto ao Deus único. Logo, a superstição se opõe à religião.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a religião é uma virtude moral. Ora, toda virtude moral consiste numa mediedade, como estabelecemos. Portanto, um duplo vício se opõe à virtude moral: um, por excesso e outro, por defeito. Pois, pode o vício exceder a mediedade da virtude, não só pela circunstância chamada quantidade, mas também por outras circunstâncias. Por onde, em relação a certas virtudes, como a magnanimidade e a magnificência, o vício excede a mediedade da virtude, não por buscar um alvo superior ao desta, pois tenderá talvez a um fim inferior ao dela; mas, por ultrapassar o meio termo virtuoso, dando alguma coisa a quem ou quando não devia, ou contrariando qualquer outra circunstância semelhante, como está claro no Filósofo. – Assim, pois, a superstição é um vício oposto à religião por excesso; não por prestar maior culto a Deus do que o da religião verdadeira; mas, por prestá–lo a quem não deve ou do modo indevido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim corno aplicamos metaforicamente à palavra bom ao mau, como quando falamos de um bom ladrão, assim também o nome das virtudes às vezes por transposição se torna em mau sentido, como quando tomamos às vezes a prudência pela astúcia, conforme àquilo da Escritura: Os filhos deste século são mais sábios que os filhos da luz. E deste modo dizemos que superstição é religião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma coisa é a etimologia de um nome e outra, a sua significação. A etimologia deriva da origem da significação do nome; ao passo que esta se funda no objeto a que o

impomos para significá–lo. E essas duas coisas às vezes são diversas; assim, o nome de pedra nós o usamos como derivado da lesão ou ferimento que causa no pé; mas, não significa essa lesão, porque se a significasse também o ferro seria pedra, por também ferir (lesar) o pé. Do mesmo modo, o nome de superstição não há de forçosamente significar a causa pela qual foi usado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A religião não é susceptível de excesso quantitativo, absolutamente falando; mas o é, proporcionalmente considerado. Isto é, quando, no culto divino, fazemos o que não devíamos.

Art. 2 – Se há diversas espécies de superstição.

O segundo discute–se assim. – Parece que não há diversas espécies de superstição.

1. – Pois, segundo o Filósofo, se um dos contrários tem muitas significações, também as tem o outro, Ora, a religião, a que se opõe a superstição, não tem diversas espécies, mas a uma só se referem todos os seus atos. Logo, também a superstição não tem espécies diversas.

2. Demais. – Os contrários tem o mesmo objeto. Ora, a religião, a que se opõe a superstição, versa sobre os meios de nos ordenarmos para Deus, como estabelecemos. Logo, certas adivinhações dos acontecimentos humanos ou certas observâncias dos atos dos homens não podem constituir espécies de superstição, que se oponham à religião.

3. Demais. – Aquilo do Apóstolo – As quais tem aparência de sabedoria em culto indevido – diz a Glosa: isto é, com uma religião simulada. Logo, também a simulação deve ser considerada uma espécie de superstição.

Mas, *em contrário*, Agostinho admite diversas espécies de superstição.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o vício da superstição consiste em ultrapassar a mediedade da virtude, relativamente a certas circunstâncias. Ora, segundo dissemos, não é qualquer diversidade de circunstâncias indevidamente observadas que varia a espécie do pecado, mas só quando elas se referem a objetos ou fins diversos; pois, é assim que os atos morais se especificam, conforme estabelecemos. Por onde, as espécies de superstição se diversificam, primeiro, pelo modo; segundo, pelo objeto. Pois, o culto divino pode ser prestado a quem deve sê–lo, isto é, ao verdadeiro Deus, mas de modo indevido, e esta é a primeira espécie de superstição. Ou a quem não devia sê–lo, isto é, a uma criatura qualquer; e este é outro género de superstição, que se divide em muitas espécies, conforme aos diversos fins do culto divino.

Ora, o culto divino se ordena, primeiro, a reverenciar a Deus. E então, a primeira espécie desse gênero é a idolatria, que presta reverência divina indebitamente à criatura. – Ele se ordena, em segundo lugar, a fazer o homem instruído de Deus, a quem cultua. E então há lugar para a superstição divinatória, que consulta os demônios, por certos pactos tácitos ou expressos feitos com eles. – Em terceiro lugar, o culto divino se ordena a dar uma certa direção aos atos humanos, conforme aos mandamentos de Deus, objeto do culto. Donde a superstição, cuja matéria são certas observâncias.

E a essas três se refere Agostinho quando diz o seguinte: É supersticioso tudo quanto foi estabelecido pelos homens para fazer ídolos e prestar–lhes culto, o que entra no primeiro gênero de superstição. E depois acrescenta: Ou para obter consultas e realizar certos pactos fundados em acordos e alianças com os demônios para alcançar revelações, o que constitui o segundo género. E logo a seguir: Neste género que é o terceiro, entram todos os amuletos e causas semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Dionísio, o bem resulta de uma causa una e íntegra; mas, o mal, de qualquer defeito. Por isso, a uma mesma virtude se opõem muitos vícios, como estabelecemos. Quanto às palavras do Filósofo, elas são verdadeiras relativamente aos contrários em que a multiplicação tem o mesmo fundamento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certas adivinhações e observâncias constituem superstição por dependerem de determinadas obras dos demónios. E então importam em pactos feitos com eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No lugar citado, religião simulada significa a aplicação do nome de religião à tradição humana, como diz a Glosa logo a seguir. Por onde, essa religião simulada outra coisa não é que o culto do Deus verdadeiro prestado de modo indevido. Como se alguém, sob a vigência da lei da graça, quisesse cultuar a Deus segundo os ritos da lei antiga. E a isto é a que literalmente se refere à Glosa.

Questão 93: Da superstição consistente em prestar um culto indevido ao verdadeiro Deus.

Em seguida devemos tratar das espécies de superstição. E primeiro, da superstição consistente em prestar um culto indevido ao verdadeiro Deus. Segundo, da superstição da idolatria. Terceiro, da superstição consistente em certas observâncias.

Na primeira questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se o culto do verdadeiro Deus pode encerrar algo de pernicioso.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o culto do verdadeiro Deus nada pode encerrar de pernicioso.

1. – Pois, diz a Escritura: Todo o que invocar o nome do Senhor será salvo. Ora, quem cultua a Deus de algum modo lhe invoca o nome. Logo, todo culto que tributamos a Deus contribui para a nossa salvação. Logo, nenhum é pernicioso.

2. Demais. – O Deus cultuado pelos justos foi sempre o mesmo em todas as idades do mundo. Ora, antes de haver lei, os justos cultuavam a Deus como lhes aprazia, sem cometerem por isso pecado mortal. Assim Jacó se obrigou livremente, por voto, a um culto especial, como se lê na Escritura. Logo, ainda agora, nenhum culto de Deus é pernicioso.

3. Demais. – A Igreja não admite nada de pernicioso. Ora, ela admite diversos ritos de cultuar a Deus. Por isso, Gregório escreve a Agostinho, bispo dos ingleses, que propunha os diversos costumes da Igreja de celebrar a missa: Apraz–me que escolhas solicitamente o que achaste que posso mais agradar a Deus onipotente tanto nas igrejas romanas como nas gaulesas ou em quaisquer outras. Logo, não há nenhum modo pernicioso de cultuar a Deus.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz e está na Glosa, que a observância das cerimônias da lei antiga, depois de divulgada a verdade do Evangelho, tornou–se mortal. E, contudo essas cerimônias visavam o culto de Deus. Logo, pode haver algo de mortal no culto de Deus.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a mentira perniciosa por excelência é a que tem por objeto as coisas da religião cristã. Ora, a mentira consiste em exteriorizarmos o pensamento de modo contrário à verdade. Mas, uma causa pode ser expressa tanto por palavras como por atos; e nesse modo de significar pelos atos consiste o culto externo da religião, como do sobredito se colhe. Portanto, será pernicioso o culto externo que significar uma falsidade. Ora, isto pode se dar de dois modos. – De um modo, relativamente à coisa da qual discorda a significação do culto. E então, nos tempos da lei nova uma vez consumados os mistérios de Cristo, é pernicioso fazer as cerimónias da lei antiga, que simbolizavam esses mistérios futuros; assim também seria funesto dizer que Cristo haverá de sofrer. – De outro modo à falsidade do culto pode provir de quem o pratica; e isto, sobretudo se dá com o culto público, que os ministros prestam em nome de toda a igreja. Pois, assim como seria falsário quem propusesse um negócio, em nome de outro, que não lh'o cometeu, assim também incorreria no vício de falsidade quem, em nome da Igreja, prestasse a Deus um culto contrário ao modo que ela com a sua divina autoridade instituiu, e passou a ser costume. Por isso Ambrósio diz: É indigno quem celebra um mistério de modo diferente do pelo qual Cristo o instituiu. E pela mesma razão, também a Glosa diz: a superstição consiste em aplicar o nome de religião à tradição humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus, sendo a verdade, invocam–no os que o cultuam em espírito e verdade, como diz o Evangelho. Portanto, um culto que encerra falsidade não contém propriamente a invocação salvadora de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Antes da lei escrita, os justos eram instruídos pela inspiração interior, quanto ao modo de cultuar a Deus, e a eles os seguiam os outros. Mas depois, os homens foram instruídos nessa matéria por preceitos externos; e desde então é funesto transgredi–los.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os costumes diversos da Igreja em matéria de culto divino em nada repugnam à verdade. Portanto devem ser observados, e é ilícito abandoná–los.

Art. 2 – Se no culto de Deus pode haver supérfluo.

O segundo discute–se assim. – Parece que nada pode haver de supérfluo no culto de Deus.

1. – Pois, diz a Escritura: Por mais que glorifiqueis ao Senhor quanto puderdes, nunca lhe dareis a competente glória. Ora, o culto divino se ordena à glorificação de Deus. Logo, nada pode haver nele de supérfluo.

2. Demais. – O culto externo é uma manifestação do culto interno, pelo qual adoramos a Deus com fé, esperança e caridade, como diz Agostinho. Ora, a fé, a esperança e a caridade nada podem ter de supérfluo. Logo, nem o culto divino.

3. Demais. – O culto divino nos leva a dar a Deus o que dele recebemos. Ora, todos os nossos bens nós os recebemos de Deus. Logo, fazendo tudo o que pudermos para reverenciar a Deus nada de supérfluo haverá no culto divino.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que o bom cristão e verdadeiro repele as ficções supersticiosas, mesmo das Sagradas Letras. Ora, as Sagradas Letras nos ensinam a cultuar a Deus. Logo, mesmo no culto divino pode haver alguma supérflua superstição.

SOLUÇÃO. – Uma coisa pode ser supérflua de dois modos. – Primeiro considerado na sua quantidade absoluta. E, neste sentido, nada pode ter de supérfluo o culto divino, pois não podemos fazer nada que não seja menos do que devemos a Deus. De outro modo, pode haver supérfluo por quantidade proporcional, quando uma causa não é proporcionada ao seu fim. Ora, o fim do culto divino consiste em o homem cultuar a Deus e se lhe sujeitar de alma e corpo. Portanto, nada terá de supérfluo o culto divino sempre que obrarmos para glorificar a Deus, para lhe sujeitarmos o nosso espírito e também o corpo, refreando as nossas concupiscências, conforme aos mandamentos de Deus e da Igreja, e ao costume daqueles com quem convivemos. Mas podemos também praticar atos, que em si mesmo não contribuem para a glória de Deus, nem para a elevação do nosso espírito para ele, nem para refrear a concupiscência desordenada da carne. Ou que estão em desacordo dos mandamentos de Deus e da Igreja; ou vão contra o costume comum, que, segundo Agostinho, deve ser tido como lei. E então tudo isso deve ser considerado supérfluo e supersticioso; pois, consistindo só em práticas externas, não constitui o culto divino interno. Por isso, Agostinho aplica o dito da Escritura – Está o reino de Deus dentro de vós – aos supersticiosos, que se ocupam principalmente com o exterior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A glorificação de Deus, em si mesma, implica em trabalharmos para a sua glória: o que exclui a superfluidade ela superstição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pela fé, pela esperança e pela caridade, a alma se sujeita a Deus; por isso nada pode haver nelas de supérfluo. Mas o mesmo não se dá com Os atos externos, que às vezes não as incluem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto ao supérfluo considerado na sua quantidade absoluta.

Questão 94: Da idolatria.

Em seguida devemos tratar da idolatria.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se é exato considerar a idolatria como uma espécie de superstição.

O primeiro discute–se assim. – Parece inexato considerar a idolatria como uma espécie de superstição.

1. – Pois, como os heréticos, também os idólatras são infiéis. Ora, a heresia é uma espécie de infidelidade, como se estabeleceu. Logo, a idolatria é também urna espécie de infidelidade e não, de superstição.

2. Demais. – A latria respeita à virtude de religião, a que se opõe a superstição. Ora, a idolatria significa univocamente a mesma latria que cultua a verdadeira religião. Pois, assim como o desejo da falsa beatitude tem significação unívoca com o da verdadeira, assim, o culto dos falsos deuses, chamado idolatria. significa univocamente o mesmo que o do verdadeiro Deus, que é a latria da verdadeira religião. Logo, a idolatria não é uma espécie de superstição.

3. Demais. — O nada não pode ser espécie de nenhum gênero. Ora, a idolatria é nada. Pois, diz o Apóstolo: Sabemos que os ídolos não são nada no mundo. E mais abaixo: Mas que? Digo que o que foi sacrificado aos ídolos é alguma causa? Ou que o ídolo é alguma coisa? Como quem diz: Não. Ora, imolar aos deuses é o que constitui propriamente a idolatria. Logo, a idolatria não sendo, por assim dizer, nada, não pode ser espécie de superstição.

4. Demais. – A superstição consiste em prestar culto divino a quem ele não é devido. Ora, o culto divino, assim como não é devido aos ídolos, também não o é às criaturas; por isso certos são recriminados pelo Apóstolo, que adoraram e serviram à criatura antes que ao Criador. Logo, essa espécie de superstição é impropriamente chamada idolatria, devendo antes chamar–se latria da criatura.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Enquanto Paulo os esperava em Atenas, o seu espírito se sentia comovido em si mesmo vendo a cidade toda entregue à idolatria. Logo, a idolatria faz parte da superstição.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a superstição consiste em prestar culto a Deus de modo indevido. O que principalmente se dá quando o culto é prestado a quem não deveria sê–lo. Pois, deve sê–lo só ao sumo Deus incriado, como estabelecemos quando tratamos da religião. Portanto, o culto divino prestado a qualquer criatura é supersticioso.

Ora, esse culto divino, assim como era prestado às criaturas sensíveis mediante certos sinais sensíveis, como sacrifícios, divertimentos e causas semelhantes, assim também o era à criatura representada por uma forma ou figura sensível, chamada ídolo. Porém, o culto divino era prestado aos ídolos de diversos modos, Certos, com arte nefária, faziam certas imagens que, por virtude dos demônios, produziam determinados efeitos. E isso os levava a atribuir algo de divino a essas imagens e por consequência pensavam ser–lhes devido o culto divino. Tal foi a opinião de Hermes Trimegisto, segundo Agostinho. Outros, porém não prestavam culto divino às imagens mesmo, mas às criaturas que elas representavam. E a ambos estes casos se refere o Apóstolo. Quanto ao primeiro: Mudaram a glória do Deus

incorruptível em semelhança de figura de homem corruptível, e de aves, e de quadrúpedes e de serpentes. E quanto ao segundo, acrescenta: Adoraram e serviram à criatura antes que ao Criador.

Mas, estes últimos professavam uma tríplice opinião. – Uns pensavam que certos homens eram deuses, cujas imagens adoravam, como Júpiter, Mercúrio e outros tais. – Outros, porém pensavam que todo o mundo é Deus, não por causa da substância corpórea, mas, por causa da alma, que consideravam divina. Assim, diziam que Deus outra causa não é que a alma, governadora do mundo pelo movimento e pela razão; assim como dizemos que o homem é racional pela alma e não, pelo corpo. Por isso ensinavam que se devia prestar culto divino a todo o mundo e às suas partes – ao céu, ao ar, à água e assim por diante. E a elas referiam os nomes e as imagens dos seus deuses, como refere Varrão e Agostinho o confirma, – Outros enfim, e eram os Platônicos, ensinavam que hei um Deus sumo, causa de tudo. E depois dele, certas substâncias espirituais criadas pelo Deus supremo, a que chamavam deuses, por participarem da divindade, e a que nós chamamos anjos. Depois, vinham as almas dos corpos– celestes; abaixo delas, os demônios, que consideravam como uns animais aéreos; e abaixo, as almas humanas que, em virtude do mérito, pensavam haviam de subir à sociedade dos deuses ou dos demónios. E a todos esses seres prestavam o culto divino, como refere Agostinho.

Estas duas últimas opiniões diziam constituir a teologia física, que os filósofos estudavam no mundo e ensinavam nas escolas. – Quanto à outra, a do culto dos homens, diziam pertencer à teologia mitológica, representada nos teatros pelas ficções dos poetas. – E enfim a outra a das imagens, consideravam como pertencente à teologia civil, celebrada pelos pontífices nos templos.

Ora, tudo isto entra na superstição da idolatria. Donde o dizer Agostinho: É supersticioso tudo o que os homens instituíram para fazer e cultuar os ídolos, ou para prestar culto à criatura, ou a qualquer das partes delas, com se fora Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a religião não é a fé, mas confissão dela, mediante certos sinais externos, assim também a superstição é uma manifestação de infidelidade mediante o culto externo. E essa manifestação é significada pelo nome de idolatria e não, pelo de heresia, que exprime apenas a profissão de uma opinião falsa. Portanto, a heresia é uma espécie de infidelidade; mas, a idolatria, de superstição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nome de latria é susceptível de dupla acepção. – Numa, pode significar o ato humano relativo ao culto divino. Então, o nome de latria não varia de significação, seja qual for o seu objeto: porque o ser a que é prestado não se inclui neste sentido, na definição dela. E nesse caso o nome de latria é empregado univocamente, tanto em relação à verdadeira religião como à idolatria. Assim como o pagamento de um tributo é expressão de sentido unívoco, tanto quando pago ao rei verdadeiro como ao falso. – Noutra acepção, latria significa o mesmo que religião. Então, sendo uma virtude, por natureza presta o culto divino ao ser a que deve prestá–la. E nesse sentido, latria é um nome usado equivocamente, tanto a respeito da verdadeira religião como da idolatria; assim como a prudência significa equivocamente tanto a virtude da prudência como a prudência da carne.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Com a expressão – os ídolos não são nada no mundo – o Apóstolo quer dizer que aquelas imagens chamadas ídolos, não eram animadas como ensinava Hermes, nem tinham nenhuma virtude de divindade, como se fossem compostas de espírito e corpo. E o mesmo se deve entender da sua outra expressão – nada foi sacrificado aos ídolos, porque essa imolação em nada santificava as carnes imoladas, como pensavam os gentios, nem as tornava em nada imundas, como julgavam os Judeus.

RESPOSTA À QUARTA. – Do costume comum dos gentios, de prestarem culto a certas imagens de criaturas, derivou o nome de idolatria para significar qualquer culto atribuído à criatura, mesmo sem nenhuma imagem.

Art. 2 – Se a idolatria é pecado.

O segundo discute–se assim. – Parece que a idolatria não é pecado.

1. – Pois, não há pecado em nada do que a verdadeira fé aplica ao culto de Deus. Ora, a verdadeira fé usa de certas imagens para o culto divino; assim, no tabernáculo havia imagens dos querubins, como se lê na Escritura; e nas igrejas colocam imagens que os fiéis veneram. Logo, a idolatria ou culto dos ídolos não é pecado.

2. Demais. – Devemos reverenciar a todos os nossos superiores. Ora, os anjos e as almas dos santos são–nos superiores. Logo, não haverá pecado em reverenciá–los, cultuando–os com sacrifícios ou cerimônias semelhantes.

3. Demais. – O Deus sumo deve ser adorado pelo culto interno da mente, segundo àquilo do Evangelho: Em espírito e verdade é que devem adorar a Deus os que o adoram. E Agostinho diz, que nós adoramos a Deus pela fé, pela esperança e pela caridade. Ora, pode alguém cultuar os ídolos exteriormente sem contudo divorciar–se da verdadeira fé interior. Logo, parece que se pode, sem prejuízo do culto divino, prestar culto externo aos ídolos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não as adorarás, isto é, exteriormente, nem lhes darás culto, isto é, interior, como expõe a Glosa, referindo–se às figuras e imagens. Logo, é pecado prestar culto externo ou interno aos ídolos.

SOLUÇÃO. – Duas espécies de erros se cometeram nesta matéria. – Assim, uns julgaram devido e em si mesmo bom oferecer sacrifícios e outros atos de latria, não só ao Deus sumo, mas também aos demais seres supra referidos, porque pensavam se deve prestar reverência divina a qualquer natureza superior, como mais próxima de Deus. – Mas esse modo de pensar é irracional. Pois, embora devamos reverenciar a todos os nossos superiores, não devemos fazê–lo a todos do mesmo modo. Assim, ao Deus sumo, que excede por uma excelência singular a todos os seres, é devido o culto especial de latria. Nem vale explicar, como alguns, que esses sacrifícios visíveis convêm aos outros deuses, ao passo que o sumo Deus, melhor que eles, é credor de nossas melhores homenagens, que são as do espírito. Pois, como diz Agostinho, os sacrifícios externos são sinais dos internos, como as palavras pronunciadas são sinais das coisas. Pelo que, assim como quando oramos e louvamos, dirigimos as palavras que pronunciamos aquele a quem oferecemos, no nosso coração, as coisas mesmas que elas significam, assim também, quando sacrificamos pensamos que o sacrifício visível não deve ser oferecido senão aquele a que devemos nos oferecer a nós mesmos, em nosso corações, como sacrifício invisível.

Outros, porém pensaram que o culto exterior de latria não deve ser prestado aos ídolos, como um ato em si mesmo bom ou ótimo, mas como conforme ao costume vulgar. Assim, Agostinho cita o dito seguinte de Séneca: Adoraremos de modo a nos lembrarmos que este culto está de acordo mais com o costume do que com a realidade. E o próprio Agostinho: Não devemos buscar a religião nos filósofos, que professavam as mesmas práticas religiosas que o povo e divulgavam, nas escolas, diversas e contrárias opiniões a respeito da natureza dos seus deuses e da do sumo Deus. E esses mesmos erros também professaram certos heréticos (Helcesaitas) afirmando não andar mal quem, apanhado em tempo de perseguição, prestasse culto externo aos ídolos, contanto que conservasse a fé no coração.

Pois, isto é manifestamente falso. Porque, sendo o culto externo o sinal do interno, assim como é mentira perniciosa afirmar com palavras o contrário da verdadeira fé, que professamos de coração, assim também é perniciosa falsidade prestar culto externo a alguém contra o nosso sentimento íntimo. Por isso, Agostinho diz contra Séneca, que tanto mais condenavelmente cultuava os ídolos quanto levava o povo a crer que fazia sinceramente aquilo que mentirosamente praticou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem no tabernáculo ou templo da lei antiga, nem atualmente nas igrejas admitem–se imagens para lhes prestarmos o culto de latria. Mas, pela significação que encerram, isto é, para que, mediante tais imagens, na mente dos homens se imprima e confirme a fé na excelência dos anjos e dos santos. – Salvo a imagem de Cristo à qual, em razão da divindade, é devido o culto de latria, como se dirá na Terceira parte.

RESPOSTA A SEGUNDA E À TERCEIRA. – As respostas resultam claras, daquilo que foi dito.

Art. 3 – Se a idolatria é o mais grave dos pecados.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a idolatria não é o mais grave dos pecados.

1. – Pois, o péssimo se opõe ao ótimo, como diz Aristóteles. Ora, o culto interno, que consiste na fé, na esperança e na caridade, é melhor que o externo. Logo, a infidelidade, o desespero e o ódio de Deus, opostos ao culto interno, são pecados mais graves que a idolatria, oposta ao culto externo.

2. Demais. – Tanto mais grave é um pecado quanto mais vai contra Deus. Ora, parece que vai mais diretamente contra Deus quem blasfema ou impugna a fé o que quem presta culto divino à criatura, o que constitui a idolatria. Logo, a blasfémia ou a impugnação da fé é pecado mais grave que a idolatria.

3. Demais. – Parece que os pecados maiores são castigos dos menores. Ora, o pecado de idolatria é punido pelo pecado contrário à natureza, como diz o Apóstolo.

4. Demais. – Agostinho diz: Nem a vós, isto é, aos Maniqueus, vos consideramos pagãos, ou como cismáticos pagãos; mas, como tendo certas semelhanças com eles porque adorais a muitos deuses. Sois, porém muito piores que eles; porque eles prestam culto divino a seres existentes, aos quais não deveriam prestá–lo; enquanto que vós cultuais o que de nenhum modo existe. Logo, o vício da corrupção herética é mais grave que a idolatria.

5. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Como tornais outra vez aos rudimentos fracos e pobres – diz a glosa de Jerônimo: A observância da lei a que então eram dados, era pecado quase igual à servidão dos ídolos, a que se entregavam, antes da conversão. Logo, o pecado da idolatria não é o gravíssimo.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura sobre a imundície da mulher, que padece de fluxo sanguíneo, diz a Glosa: Todo pecado é imundice da alma; mas, sobretudo, o de idolatria.

SOLUÇÃO. – A dupla luz podemos considerar a gravidade de um pecado. – Relativamente ao próprio pecado. E então o de idolatria é de todos o mais grave. Pois, assim como na república terrena a falta considerada mais grave é atribuir honras reais a outrem que não o verdadeiro rei, porque, como tal, essa falta perturba a ordem de toda a república; assim também, dos pecados mais graves cometidos contra Deus, é considerado gravíssimo o que comete quem presta honras divinas à criatura. Porque, como tal, esse pecado diminui o primado divino, admitindo, no mundo outro Deus. – A outra luz, a gravidade do pecado pode ser considerada relativamente ao pecador; assim, dizemos ser mais grave o pecado cometido com conhecimento do que o por ignorância. E então nada impede pequem mais

gravemente os heréticos, que cientemente corrompem a fé que receberam, do que os idólatras, que pecam por ignorância. E do mesmo modo, também certos outros pecados podem ser maiores, pelo maior desprezo com que o pecador os comete.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A idolatria pressupõe a infidelidade interior, à qual acrescenta o culto externo indevido. Se, porém a idolatria for exterior, sem a infidelidade interna, ela acrescenta a culpa da falsidade, como antes dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A idolatria encerra em si uma grande blasfémia, por privar a Deus do seu domínio exclusivo sobre as criaturas. E impugna efetivamente a fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por natureza, a pena contraria a nossa vontade. Por onde, o pecado que serve de punição a outro há de ser mais manifesto, de modo a tornar o pecador detestável a si mesmo e a outrem; mas, não é preciso que seja mais grave. E, assim sendo, o pecado contra a natureza é menos grave que o da idolatria. Mas, por ser mais manifesto, é considerado por assim dizer como uma pena imposta ao pecado de idolatria. De modo que, assim como pela idolatria o homem perverte a ordem da honra divina, assim, pelo pecado contra a natureza, sofre a perversidade que lhe transtorna a própria natureza.

RESPOSTA À QUARTA. – A heresia dos Maniqueus é pecado, mesmo genericamente considerado, mais grave que o pecado dos outros Idólatras. Porque fere mais a honra divina, admitindo dois deuses contrários e muitas imaginações vãs e fabulosas a respeito de Deus. O mesmo não se dá com outros heréticos que creem num só Deus a quem prestam curto.

RESPOSTA À QUINTA. – Observar os preceitos da lei antiga, na vigência da lei da graça, não é um pecado, genericamente considerado, de todo em todo igual à idolatria. Mas, quase igual, porque tanto um como outro são funestas espécies de superstição.

Art. 4 – Se é o homem a causa da idolatria.

O quarto discute–se assim. – Parece que o homem não é a causa da idolatria.

1. – Pois, o que há no homem é a natureza, ou a virtude, ou a culpa. Ora, a natureza humana não pode ser a causa da idolatria, porque a natureza racional do homem antes ensina que há um só Deus e que não se deve prestar culto divino aos mortos nem aos seres inanimados. Do mesmo modo, a virtude do homem não pode ser causa da idolatria, pois, como diz o Evangelho, não pode a árvore boa dar maus frutos. Também não o pode a culpa, porque, no dizer da Escritura, o vulto dos ídolos abomináveis é a causa, o princípio e o fim de todo o mal. Logo, de nenhum modo o homem é causa da idolatria.

2. Demais. – O que tem a sua causa no homem sempre nele existe. Ora, nem sempre existiu a idolatria, da qual se lê que foi inventada na segunda idade do mundo ou por Nemrod, que, como se conta, obrigava os homens a adorar o fogo; ou por Nino, que fez adorar a imagem de seu pai Belo. E entre os Gregos, como refere Isidoro, Prometeu foi o primeiro que fez imagens humanas, de barro. Mas os Judeus dizem que quem primeiro fez imagem de barro foi Ismael. Portanto, a idolatria cessou, em grande parte, na sexta idade do mundo. Logo, não é o homem a causa dela.

3. Demais. – Agostinho diz: No princípio só pelo ensinamento deles, isto é, dos demônios, que se podia saber o que cada um deles deseja, o que abomina, a que invocação atende e com que outra é atraído; daí vieram as artes mágicas e os autores delas. Ora, a idolatria tem a mesma razão de ser. Logo, não é o homem a causa da idolatria.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A vaidade dos homens foi o que os introduziu no mundo.

SOLUÇÃO. – A idolatria tem dupla causa. Uma, dispositiva, que depende do homem, de três modos. – Primeiro, pelo afeto desordenado, que levou os homens a atribuírem honras divinas aqueles a quem muito amavam ou veneravam. E esta causa assinala a Escritura quando diz: Penetrado um pai de sensível mágoa, fez a imagem de seu filho, que cedo lhe fora arrebatado; e aquele, que então havia falecido como homem, começa agora a adorar como deus. É no mesmo lugar acrescenta–se que os homens, ou pelo afeto, ou servindo os soberanos, impuseram às madeiras e às pedras o nome incomunicável, isto é, da divindade. – Segundo, porque o homem, como diz o Filósofo, naturalmente se deleita com os produtos representativos da imaginação. Por isso, os homens rudes, primitivos, vendo imagens humanas expressivamente feitas por artistas hábeis, prestaram–lhe culto divino. Donde o dizer a Escritura: Se algum artífice hábil cortasse do mato algum tronco direito e pela perícia da sua arte lhe desse figura e o afeiçoasse em forma de homem e, fazendo–lhe votos, o consultasse a respeito da sua fazenda e de seus filhos e de suas bodas. – Terceiro, por desconhecimento do verdadeiro Deus, cuja excelência os homens não considerando, prestaram culto divino a certas criaturas, levados pela beleza ou virtude delas. E por isso diz a Escritura: Nem considerando as suas obras reconheceram quem era o artífice, mas reputaram por deuses governadores do universo, ou ao fogo ou ao espirito ou ao ar comovido ou ao giro das estrelas ou à imensidade das águas ou ao sol e à lua.

Quanto à outra causa, a completiva da idolatria, ela está nos demônios que provocaram para si o culto dos homens transviados, dando respostas por meio dos ídolos e fazendo outras causas tidas pelos homens como miraculosas. Por isso a Escritura diz: Todos os deuses das gentes são demônios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A causa dispositiva da idolatria, por parte do homem, é a sua natureza deficiente, pela ignorância do intelecto ou pelo afeto desordenado, como se disse. O que também implica a culpa. Mas também se diz ser a idolatria o princípio e o fim de todo o mal, por não haver nenhum gênero de pecado que ela por vezes não produza. Ou por provocação expressa, como causa; ou por dar a ocasião, como princípio; ou como fim, fazendo cometerem–se certos pecados, como as imolações de homens, as mutilações dos membros e outros semelhantes, para cultuar os ídolos. E contudo certos pecados podem preceder a idolatria, predispondo os homens para ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na primeira idade do mundo não havia idolatria; pela memória recente da criação, que ainda fazia perdurar o conhecimento de Deus uno, no espírito dos homens. E, na sexta idade ela foi expulsa pela virtude da doutrina de Cristo, que triunfou do diabo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à causa completiva da idolatria.

Questão 95: Da superstição divinatória.

Em seguida devemos tratar da superstição divinatória.

E nesta matéria discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se a adivinhação é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a adivinhação não é pecado.

1. – Pois, a adivinhação é assim chamada por ter algo de divino. Ora, o divino leva antes à santidade que ao pecado. Logo, parece que a adivinhação não é pecado.

2. Demais. – Agostinho diz: Quem ousará afirmar que aprender é um mal? E em seguida: Afirmo que de nenhum modo a inteligência pode ser um mal. Ora, há certas artes divinatórias, como se vê no Filósofo. E demais a própria adivinhação implica uma certa inteligência da verdade. Logo, parece que a adivinhação não é pecado.

3. Demais. – Nenhuma inclinação natural tem por objeto o mal, porque a natureza só inclina ao que lhe é semelhante. Ora, os homem, tem a inclinação natural para desvendar os acontecimentos futuros, e nisso consiste a adivinhação. Logo, a adivinhação não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não se ache entre vós quem consulte pitões nem adivinhos. E uma decretal determina: Os que recorrem a adivinhações façam penitência durante cinco anos, conforme às regras estabelecidas.

SOLUÇÃO. – O nome de adivinhação significa predição do futuro. Ora, de dois modos podemos prevê–lo: na sua causa e em si mesmo.

As causas dos futuros manifestam um tríplice aspecto. – Certas produzem os seus efeitos sempre e necessariamente. E daqui, podemos prever e predizer com certeza esses efeitos futuros, considerando–lhes a causa; assim, os astrólogos predizem os eclipses futuros. Mas, outras causas produzem os seus efeitos não necessariamente e sempre, mas quase sempre, falhando raras vezes. E então, levando–as em conta, podemos prever o futuro, não certa mas conjecturalmente. Assim, os astrólogos, observando as estrelas, podem prever e anunciar a chuva e a seca; e os médicos, a saúde ou a morte. Mas, há ainda outras causas que, em si mesmas consideradas, são capazes de produzir tais efeitos ou tais outros. O que, sobretudo se dá com as potências racionais, que podem tender para termos opostos, segundo o Filósofo. E esses efeitos, mesmo se os há que algumas vezes procedam de causas naturais fortuitas, não podemos prevê–los conhecendo–lhes as causas. Porque estas não os produzem necessariamente. Por onde, tais efeitos não podem ser previstos, senão em si mesmos considerados.

Ora, os homens só podem observar esses efeitos, em si mesmos, quando presentes; assim, quando veem Sócrates correr em andar. Mas, só Deus pode conhece–los, como tais, antes de realizados; porque só ele vê, na sua eternidade, o futuro como presente, segundo já estabelecemos na Primeira Parte. Por isso diz a Escritura: Anunciei as coisas que tem de vir para o futuro e ficaremos sabendo que vós sois deuses. Portanto, quem pretender, de qualquer modo, predizer ou prever tais futuros, sem revelação divina, manifestamente usurpa o que pertence a Deus. E por isso é que certos se chamam adivinhos. Donde o dizer Isidoro: Chamam–se adivinhos por estarem como que cheios de Deus; pois, simulam–se invadidos da divindade e, por uma astuciosa fraudulência, predizem o futuro dos outros.

Mas, não há adivinhação em predizermos o que necessariamente ou quase sempre acontece, e que a razão humana pode prever. Nem no caso de quem conhecer certos futuros contingentes, por divina revelação; pois, então, não adivinha, isto é, não faz o que é divino, mas antes, recebe o divino. Pois, só pratica a adivinhação quem, de modo indevido, usurpa o poder de predizer os acontecimentos futuros. Ora, isto é pecado. Portanto, a adivinhação é sempre pecado. E por isso Jerônimo diz que a adivinhação é sempre tomada em mau sentido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A adivinhação não é assim chamada em virtude de participar ordenadamente de um dom divino, mas, por implicar uma usurpação indevida, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há certas artes de prever os acontecimentos futuros, que necessariamente ou quase sempre se realizam; e que não constituem adivinhação. Mas, há outros acontecimentos futuros que não podem ser conhecidos por nenhumas verdadeiras artes ou ciências, mas só por artes vãs e falazes introduzidas por ardis enganosos do demônio, como diz Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem tem inclinação· natural para conhecer o futuro, de modo humano; não, porém pelo modo indevido, da adivinhação.

Art. 2 – Se a adivinhação é uma espécie de superstição.

O segundo discute–se assim. – Parece que a adivinhação não é uma espécie de superstição.

1. – Pois, uma espécie não pode pertencer a diversos gêneros. Ora, parece que a adivinhação é uma espécie de curiosidade, como diz Agostinho. Logo, parece que não é uma espécie de superstição.

2. Demais. – Assim como a religião é culto devido, assim a superstição é o indevido. Ora, a adivinhação parece não estar incluída em nenhum culto indevido. Logo, a adivinhação não faz parte da superstição.

3. Demais. – A superstição Se opõe à religião. Ora, a verdadeira religião nada tem que se oponha, por contrariedade, à adivinhação. Logo, a adivinhação não é uma espécie de superstição.

Mas, *em contrário*, Orígenes diz: Há, no domínio da preciência uma certa ação dos demônios, que parece ser compreendida por aqueles que se lhes entregaram, e que se manifesta, ora, Por meio de sortes, ora pelos augúrios, ora pela contemplação das sombras. Quanto a mim não duvido que tudo isso se faça por obra dos demônios. Mas, Agostinho diz, que tudo o que procede da sociedade entre demônios e homens é supersticioso. Logo, a adivinhação é uma espécie de superstição.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a superstição importa em atribuir a um ser um culto que não lhe é devido. Ora, de dois modos podemos cultuar a Deus: fazendo–lhe uma oferta, um sacrifício, uma oblação ou coisa semelhante; ou servindo–nos do que é divino, como dissemos ao tratar do juramento. Portanto, constitui superstição não só oferecer sacrifício aos demônios por meio da idolatria, mas também invocar–lhes o auxílio, para fazermos ou conhecermos alguma coisa. Ora, toda adivinhação é obra dos demônios, quer por os invocarmos expressamente, para nos manifestarem o futuro; quer por se intrometerem nas vãs indagações sobre o futuro, para encherem de vaidade o espírito dos homens, da qual diz a Escritura: Não voltou os olhos para as vaidades e necessidades enganosas. E a indagação do futuro é vã quando pretendemos prevê–lo por meios não adequados. Logo, é manifesto que a adivinhação é uma espécie de superstição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A adivinhação supõe a curiosidade, pelo fim buscado, que é a previsão do futuro. – Mas, supõe a superstição pelo modo de obrar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A referida adivinhação implica em prestar culto aos demônios, quando se recorre a um pacto tácito ou expresso com eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A lei nova procura afastar o espírito dos homens das preocupações temporais. Por isso nada instituiu para nos levar a conhecer dos acontecimentos futuros, na ordem temporal. Ao contrário, a lei antiga, que prometia bens terrenos, permitia indagar o futuro, em matéria religiosa. Por isso, diz a Escritura: E quando vos disserem: Consultai os pitões e os adivinhos, que murmuram em segredo nos seus encantamentos; e acrescenta como respondendo: Acaso não consultará o povo ao seu Deus, há de ir falar com os mortos acerca dos vivos! Mas também houve, na vigência do Novo Testamento, certos homens dotados de espírito de profecia, que predisseram muitos acontecimentos futuros.

Art. 3 – Se podemos determinar várias espécies de adivinhação.

O terceiro discute–se assim. – Parece que não podemos determinar várias espécies de adivinhação.

1. – Pois pecados da mesma natureza parece que não são de espécies diversas. Ora, todas as adivinhações são pecados da mesma natureza, por recorrerem a pactos com o demônio, para prever o futuro. Logo, não há várias espécies de adivinhação.

2. Demais. – Os atos humanos se especificam pelo fim, como se estabeleceu. Ora, toda adivinhação se ordena a um fim único, a predição do futuro. Logo, todas as adivinhações são da mesma espécie.

3. Demais. – Os sinais externos diversificam as espécies de pecado; assim, detrair a outrem por palavras, por escrito ou por um gesto são pecados da mesma espécie. Ora, parece que as adivinhações não diferem senão pelos diversos sinais externos, dos quais deduzimos o conhecimento do futuro. Logo, não há várias espécies de adivinhação.

Mas, *em contrário*, Isidoro enumera diversas espécies de adivinhação.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos toda adivinhação recorre, para predizer os acontecimentos futuros, a algum conselho ou auxilio dos demônios, ou expressamente implorado, ou, fora da intenção humana, por ingerência oculta do demônio, para prenunciar certos futuros desconhecidos dos homens, e que estes só poderiam alcançar pelos modos já referidos na Primeira Parte. Quando expressamente invocados, os demônios costumam predizer o futuro de muitos modos. – Ora, por meio de aparições prestigiosas, manifestando–se aos olhos e aos ouvidos dos homens, para prenunciar o futuro. E esta espécie, de adivinhação se chama pressagio porque os nossos olhos são atingidos de leve (praestringuntur). – Ora, por meio dos sonhos; e esta espécie se chama adivinhação dos sonhos. Outras vezes, pela aparição e locução de certos mortos. E esta espécie se chama necromancia porque, como diz Isidoro, em grego YExp6, significa morto, e mánteia adivinhação; pois, os mortos ressuscitados, por meio de certos encantamentos e do sangue derramado, parece que adivinham e respondem às perguntas. – Outras vezes ainda, os demônios predizem o futuro por meio dos vivos, como é o caso dos possessos. E esta é a adivinhação pelos pitões, assim chamados, segundo explica Isidoro, por causa de Apolo Pitico, considerado o autor da adivinhação: – Outras vezes enfim, predizem o futuro por meio de certas figuras ou sinais, que aparecem nas coisas inanimadas. E então, se elas aparecem nalgum corpo terrestre, como a madeira, o ferro ou a pedra polida, essa espécie de adivinhação se chama qeomancia; se na água, hidromancio; se no ar, aeromancia; se no fogo, piromancia; se enfim, nas vísceras dos animais imolados nos altares dos demônios, aruspicio. Quanto à adivinhação, feita sem expressamente invocar os demônios, ela se divide em dois gêneros.

O primeiro quando, para prever o futuro, observamos a disposição de certas coisas, Assim, os que procuram desvendar o futuro, observando a posição e o movimento dos astros, chamam–se astrólogos ou geneáticos, por atentarem para os dias natalícios. – Se levarem em consideração os movimentos ou as vozes das aves ou de quaisquer animais; ou o espirro das pessoas, ou as palpitações dos membros, praticam o que geralmente se chama augúrio, palavra derivada do garrir das aves, como o auspício, da inspeção das aves; sendo aque1e feito pelos ouvidos e este, pelos olhos, porque os auspícios se praticam sobretudo sobre as aves. – Quando porém a atenção é dirigida para as palavras pronunciadas intencionalmente por uma pessoa, e de que se faz aplicação ao futuro que se quer conhecer, chama–se a isso agouro. E, como diz Valério Máximo, a observação dos agouros tem por algum lado contato com a religião. Pois, segundo se crê, não foi um acontecimento fortuito, mas a divina providência, que levou, quando os Romanos deliberavam para saber se deviam transferir–se para outro lugar, um certo centurião a exclamar, por acaso, nesse mesmo tempo: Signífero, dá um sinal e aqui otimamente permaneceremos. E ao ouvirem essa exclamação, os Romanos a tomaram como agouro e abandonaram a deliberação sobre a mudança de lugar. – Outra espécie de adivinhação consiste em observar as disposições da figura de certos corpos, que nos ferem a vista. Assim, a adivinhação que procura interpretar as linhas da mão se chama quiromancia, que é como quem diz adivinhação pelas mãos, pois cheir em grego significa mão. A adivinhação fundada em certos sinais manifestados nas espáduas de um animal se chama espatulimancia .

No segundo gênero de adivinhação, que não invoca expressamente os demônios, está a que observa o resultado de certos atos praticados com o fito de descobrir o que está oculto. E isso, quer pelo prolongamento dos pontos, o que se inclui na geomancia; quer pela observação das figuras provenientes do chumbo liquefeito atirado na água; quer por meio da fôlha escrita ou não que alguém tirou, dentre muitas outras, que estavam escondidas; quer ainda vendo quem tirou a maior ou menor, dentre muitas varinhas desiguais que lhe ofereceram; ou quem ganhou mais pontos, no jogo dos dados; ou ainda lendo o que está escrito num livro aberto ao acaso. Ao que tudo se dá o nome de sortes.

Assim, pois, é claro que há três gêneros de adivinhação. O primeiro, praticado pelos necromontes, faz invocação manifesta dos demônios. O segundo, exercido pelos âugures, observa a disposição ou o movimento das coisas. O terceiro o das sortes consiste em recorrermos a práticas que nos revelem as coisas ocultas. Mas, como resulta do que dissemos cada um destes gêneros inclui muitas espécies.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todas as adivinhações referidas constituem pecados da mesma natureza, genericamente, mas não, especificamente. Pois, muito mais grave é invocar os demônios, que fazer certas práticas, que provoquem a ingerência deles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fim último donde se deduz a natureza genérica da adivinhação é o conhecimento das coisas futuras ou ocultas. Mas, distinguem–se diversas espécies dela conforme ao seus objetos próprios. ou a suas matérias, isto é, conforme às diversas circunstâncias em que se busca o conhecimento das coisas ocultas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As causas que os adivinhos consideram eles as tem não como sinais expressivos do seu pensamento, como no caso da detração; mas, como princípios de conhecimento. Ora, é manifesto que a diversidade de princípios, diversifica a espécie de conhecimento, mesmo em se tratando das ciências demonstrativas.

Art. 4 – Se a adivinhação feita com invocação dos demônios é ilícita.

O quarto discute–se assim. – Parece que a adivinhação feita com invocação dos demônios não é ilícita.

1. – Pois, Cristo, nada praticou de ilícito, como se lê na Escritura: O qual não comete pecado. Ora, o Senhor interrogou o demônio: Que nome é o teu! E este: Legião, disse, porque somos muitos. Logo, parece lícito interrogar o demônio sobre coisas ocultas.

2. Demais, – As almas dos santos não favorecem os que interrogam ilicitamente. Ora, Samuel apareceu a Saul, quando consultava uma mulher, que tinha o espírito pitônico, sobre uma guerra futura, e lhe predisse o que havia de acontecer, como lemos na Escritura, Logo, a adivinhação feita por interrogação aos demônios não é ilícita.

3. Demais. – Parece lícito indagar uma verdade, que nos é útil saber, de quem a conhece. Ora, às vezes é útil conhecer certas coisas ocultas, que os demónios podem saber; como por. exemplo, quando se trata de descobrir um furto. Logo, a adivinhação feita com invocação dos demônios não é ilícita.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nem se ache entre vós quem consulte adivinhos nem quem consulte aos pitões.

SOLUÇÃO. – Toda adivinhação feita com invocação dos demônios é ilícita por duas razões. – A primeira se funda no princípio da adivinhação, que consiste num pacto feito com o demônio pela invocação do mesmo. E isto é absolutamente ilícito. Por isso a Escritura diz contra certos: Vós dissestes: Nós fizemos um concerto com a morte e fizemos um pacto com o inferno. E ainda seria mais grave fazer sacrifício ao demônio invocado e reverenciá–lo. – A segunda razão se funda no acontecimento futuro. Pois, O demônio, visando a perdição dos homens, procura com as suas respostas, mesmo quando verdadeiras às vezes, acostumá–los a acreditar nele; e assim, leva–los ao que lhes é prejudicial à salvação. Por isso, Atanásio, expondo aquilo do Evangelho – Repreendeu–o dizendo: cala–te – diz: Embora o demônio confessasse a verdade, contudo Cristo embargou–lhe a palavra para que, confessando–a, não manifestasse também a sua iniquidade. E ainda para nos acostumar a não cuidar de tais coisas, ainda que ditas com verdade; pois, é mau deixarmo–nos instruir do diabo, quando temos ao nosso dispor a Escritura divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Beda, o Senhor não interrogou como ignorante, mas para que, confessada a doença, que permitia, fulgisse mais digno de agradecimento o seu poder curativo. Ora, uma causa é interrogar o demónio, que acode espontaneamente, o que às vezes é lícito, para utilidade alheia, sobretudo quando o poder divino pode compeli–lo a falar verdade; e outra, invocá–lo para obter dele o conhecimento de coisas ocultas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho diz: Não é absurdo crer que a aparição de Samuel não tivesse sido produzida por virtude de nenhuma arte ou poder maçicos, mas por uma disposição secreta da Providência, desconhecida tanto de Seul como da pitonissa, que fez aparecer o espírito do justo para intimar ao rei a sentença que deveria feri–lo. Ou também, podemos pensar que a alma de Samuel não foi verdadeiramente tirada do seu lugar de repouso, mais que o demônio formou, com as suas maquinações, um fantasma e uma ilusão imaginária, a que a Escritura deu o nome de Samuel, assim, como as imagens das coisas costumam ser designadas pelos nomes destas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nenhuma utilidade temporal pode ser comparada ao dano que sofre a salvação da nossa alma, resultante da inquirição de coisas ocultas, por invocação dos demônios.

Art. 5 – Se a adivinhação feita por meio dos astros não é ilícita.

O quinto discute–se assim. – Parece que a adivinhação feita por meio dos astros não é ilícita.

1. – Pois, é lícito predizer os efeitos pelo conhecimento das causas; assim os médicos pela disposição da doença predizem a morte. Ora, os corpos celestes são a causa dos acontecimentos deste mundo, como diz Dionísio. Logo, a adivinhação feita por meio dos astros não é ilícita.

2. Demais. – A ciência humana tira a sua origem da experiência, como está claro no Filósofo. Ora, muitas experiências ensinam que se pode predizer o futuro observando os astros. Logo, não parece ilícito recorrera tal adivinhação,

3. Demais. – A adivinhação é considerada ilícita quando se funda num pacto feito com os demônios, Ora, tal não se dá com a adivinhação feita por meio dos astros, que só leva em conta a disposição dessas criaturas de Deus. Logo, essa adivinhação não parece ilícita.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Eu não deixava de consultar os astrólogos a quem chamam matemáticos; porque eles não ofereciam sacrifício e não faziam nenhuma oração para obter a assistência dos espíritos na adivinhação, Mas, a verdadeira piedade e religião cristãs nem por isso deixa de repeli–los e condená–los.

SOLUÇÃO. – Como se disse, a atividade dos demônios se intromete, para encher as almas humanas de vaidade ou de falsidade, na adivinhação fundada numa opinião falsa ou vã. Ora, a uma opinião vã ou falsa recorre quem quer, pela observação das estrelas, predizer o futuro, que não pode por meio delas ser predito. Por isso, devemos indagar os conhecimentos do futuro, que podemos obter pela observação dos corpos celestes. E desde logo, os fenômenos que se realizarão necessariamente é claro que podemos predizê–las observando as estrelas; assim, os astrólogos predizem os eclipses futuros.

Mas, há várias opiniões sobre à predição dos acontecimentos futuros baseada na observação das estrelas. Assim, dizem uns que as estrelas antes significam, do que fazem aquilo que se prediz, como resultante da observação delas. – Mas, isto é irracional. Pois, todo sinal corpóreo ou é efeito daquilo que assinala, como por exemplo, o fumo significa o fogo de que é causado; ou é a causa do assinalado; ou procede da mesma causa e assim, designando a causa, significa consequentemente o efeito, como é ocaso do íris que às vezes significa tempo sereno, por ser a causa dele a causa da serenidade. Mas, não podemos dizer que as disposições e os movimentos dos corpos celestes sejam efeitos dos acontecimentos futuros. Nem, além disso, podem reduzir–se a uma causa superior geral corpórea, Mas o podem à causa geral que é a providência divina. Porém, o modo pelo qual a providência divina dispõe os movimentos e as disposições dos corpos celestes não é o mesmo por que dispõe os acontecimentos contingentes futuros. Pois, aqueles são dispostos numa ordem necessária, de maneira a se cumprirem uniformemente; ao contrário, estes, sendo de natureza contingente, realizam–se de modo variável. Portanto, não é possível tirar o conhecimento do futuro, da observação dos astros, senão do modo pelo qual pelas causas se prediz o efeito.

Ora, há duas classes de efeitos que escapam à causalidade dos corpos celestes. – Primeiro todos os efeitos contingentes acidentais, quer na ordem humana, quer na da natureza. Porque, como o prova Aristóteles, o ser acidental não tem causa e sobretudo, natural, como o seria a influência dos corpos celestes. Pois, um efeito acidental não tem propriamente ser nem unidade; assim por exemplo, quando o solo é sacudido por uma pedra que cai, ou acha um tesouro quem cavava a terra; porque tais fatos e outros semelhantes não tem unidade, mas são múltiplos por natureza. Ora, as obras da natureza sempre realizam um fim determinado, assim como procedem de um princípio uno, que é a forma do ser

natural. – Em segundo lugar, também os atos do livre arbítrio, que é a faculdade da vontade e da razão, escapam à causalidade dos corpos celestes. Porque o intelecto ou a razão nem é corpo nem ato de um órgão corpóreo; e por consequência também não é a vontade, dependente da razão, como está claro no Filósofo. Ora, nenhum corpo pode influir sobre um ser incorpóreo. Portanto, é impossível os corpos celestes influírem diretamente sobre o intelecto e a vontade; o contrário seria dizer que o intelecto não difere dos sentidos, consequência que Aristóteles impõe aos que diziam ser tal a vontade dos homens qual a determina o pai dos homens e dos deuses, isto é, o solou céu. Por onde, os corpos celestes não podem ser causa dos atos livres. Mas podem inclinar dispositivamente para eles, influindo sobre o corpo humano e, por conseguinte, sobre as potências sensitivas, atos de órgãos corpóreos, que levam o homem a agir. Mas, como as potências sensitivas obedecem à razão, segundo o Filósofo, elas não impõe nenhuma necessidade ao livre arbítrio, podendo o homem agir racionalmente, contrariando a influência dos corpos celestes.

Portanto, funda–se numa opinião falha e vã quem recorre à observação dos astros para prever os acontecimentos futuros casuais ou fortuitos, ou para conhecer com certeza atos humanos futuros, E aí intervém a ação do demônio, e portanto a adivinhação será supersticiosa e ilícita. Mas não será ilícita nem supersticiosa quando nos baseamos na observação dos astros e de coisas semelhantes para prever os futuros que eles causam nos corpos, como o tempo seco ou chuvoso.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos pode acontecer que os astrólogos frequentemente predigam a verdade, observando os astros. – Primeiro, porque muitos homens obedecem às paixões corpóreas. Por isso os atos deles sofrem, muitas vezes, a influência dos corpos celestes. E são poucos, isto é, só os sábios, que moderam racionalmente essas influências: Donde vem que os astrólogos predizem a verdade em muitos casos, sobretudo relativamente aos acontecimentos comuns dependentes da multidão. – De outro modo, por causa da intromissão dos demônios. Donde o dizer Agostinho: Devemos confessar que, quando os matemáticos (astrólogos) dizem a verdade, eles o fazem por uma certa e ocultíssima inspiração, que influi no espírito do homem sem ele o saber. E é obra dos espíritos, que nos seduzem, para nos enganar; pois, a eles lhes é permitido conhecer certas verdades a respeito das causas temporais. Daí conclui: Por isso o bom cristão deve acautelar–se do matemático (astrólogo) ou de quaisquer ímpios adivinhos, sobretudo se falam verdade; a fim de que a sua alma, enganada pelo consórcio com os demônios, não fique presa na sociedade deles.

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

Art. 6 – Se a adivinhação feita por meio dos sonhos é ilícita.

O sexto discute–se assim. – Parece que a adivinhação feita por meio dos sonhos não é ilícita.

1. – Pois, não é ilícito recorrer à instrução divina. Ora, no sonho os homens são instruídos por Deus, conforme ensina a Escritura: Por sonho de visão noturna, quando cai sopôr sobre os homens e estão dormindo no seu leito, então abre, isto é, Deus, os ouvidos dos homens e, admoestando–os, lhes adverte o que devem fazer. Logo, não é ilícito recorrer à adivinhação por meio dos sonhos.

2. Demais. – Os que interpretam os sonhos propriamente recorrem à adivinhação por meio deles. Ora, lemos de varões santos, que interpretaram sonhos; assim José interpretou os sonhos do copeiro–mor e do padeiro–mor do Faraó; e Daniel, o sonho do rei de Babilônia, o que tudo se lê na Escritura. Logo; não é ilícita a adivinhação por meio dos sonhos.

3. Demais. – É irracional negar o que é de experiência humana universal. Ora, todos sabem por experiência que os sonhos revelam certas causas futuras. Logo, é vão negar que se possa adivinhar por meio deles; e portanto é lícito recorrer a eles.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nem se ache entre vós quem observe sonhos.

SOLUÇÃO. – Como se disse, a adivinhação fundada numa opinião falsa é supersticiosa e ilícita. Portanto, devemos distinguir o que há de verdade a respeito do conhecimento do futuro, que podemos haurir nos sonhos. Ora, às vezes os sonhos são a causa dos acontecimentos futuros; por exemplo, quando alguém, com o espírito influenciado pelo que viu em sonhos, é levado a praticar ou não um certo ato. Outras vezes, os sonhos são sinais de certos acontecimentos futuros, reduzindo–se a alguma causa geral, ao mesmo tempo dos sonhos e desses acontecimentos. E então, dos sonhos haurimos o conhecimento de muitos acontecimentos futuros. Por onde, devemos considerar qual a causa dos sonhos, se pode sê–lo dos acontecimentos futuros ou pode conhecê–las. Ora, devemos saber que a causa dos sonhos é, umas vezes interna e outras, externa.

A interna é de duas espécies. – Uma, animal, que desperta em nossa fantasia, quando dormimos, aquilo que demoradamente pensamos e desejamos no estado de vigília. Donde, tais sonhos tem relação apenas acidental com os acontecimentos futuros e só por casualidade coincidem. – Outras vezes porém a causa intrínseca dos sonhos é corporal. Porque, por disposição interna do corpo forma–se na fantasia um movimento favorável a essa disposição; assim, quem tem abundância de humores frios sonha que está na água ou na neve. E por isso os médicos dizem que se devem levar em conta os sonhos para conhecer as disposições internas.

Do mesmo modo, a causa externa dos sonhos é dupla: uma, corporal e outra, espiritual. – A corporal faz com que a imaginação de quem dorme seja alterada pelo ar ambiente ou por uma impressão dos corpos celestes; de maneira a lhe aparecerem fantasias conforme à disposição desses corpos. – A causa espiritual às vezes vem de Deus que, por mistério dos anjos, faz em sonhos certas revelações aos homens, como naquele caso da Escritura. Se entre vós se achar algum profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão ou lhe falarei em sonhos. Outras vezes porém por obra dos demônios certas fantasias aparecem a aqueles que dormem, e aos que mantêm com eles pactos ilícitos revelam certos acontecimentos futuros.

Portanto, devemos concluir que quem recorre aos sonhos para desvendar o futuro não praticará adivinhação ilícita, quando esses sonhos procedem da revelação divina, de uma causa natural intrínseca ou extrínseca, até o ponto a que pode chegar a influência dessas causas. Mas, se a adivinhação for causada pela revelação dos demônios, com quem se fizeram pactos expressos, para o que foram invocados; ou pactos tácitos, por se estender essa adivinhação a coisas que não podia alcançar, então será ilícita e supersticiosa.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 7 – Se a adivinhação feita por meio de augúrios, agouros e semelhantes observações de causas externas é ilícita.

O sétimo discute–se assim. – Parece que a adivinhação feita por meio de augúrios, agouros e observações semelhantes das causas externas, não é ilícita.

1. – Pois, se fossem ilícitos, os varões santos não recorreriam a eles. Ora, lemos de José, que recorreu aos augúrios. Assim, narra a Escritura que o dispenseiro lhe disse: A taça que furtastes é a mesma por que bebe meu senhor, da qual se serve para as suas adivinhações. E o próprio José disse aos seus irmãos: Por ventura ignorais que não há semelhante a mim na ciência de adivinhar logo, recorrer à adivinhação não é ilícito.

2. Demais. – As aves naturalmente conhecem certos sinais futuros dos tempos, conforme aquilo da Escritura: O milhafre no céu conheceu a sua estação; a rôla e a andorinha e a cegonha observam a conjuntura da sua arribação. Ora, o conhecimento natural é infalível e vem de Deus. Logo, augurar, isto é, servir–se do conhecimento das aves para prever o futuro, parece que não é ilícito.

3. Demais. – Gedeão é contado em o número dos santos, como se lê no Apóstolo. Ora, Gedeão recorreu ao agouro, por ter ouvido a narração e a interpretação de um sonho, como o refere a Escritura. E diz também ter feito o mesmo, Eliezer, servo de Abraão, Logo, parece que tal adivinhação não é ilícita.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nem se ache entre vós quem observe agouros.

SOLUÇÃO. – É claro que o movimento, o garrir das aves ou quaisquer disposições observadas em matéria de agouros, não são causa dos acontecimentos futuros. Portanto, não podemos tirar de tais fenômenos o conhecimento do futuro como se fossem as causas dele. Donde se conclui, que se por meio deles o conhecemos, é por serem efeitos de certas causas produtoras ou conhecedoras dos acontecimentos futuros.

Ora, a causa da atividade dos brutos é um certo instinto que os faz moverem–se por um movimento natural; pois, não são senhores dos seus atos. E esse instinto pode proceder de duas causas.

Uma é causa corpórea. Pois, não tendo os brutos senão a alma sensitiva, todas as faculdades da qual são atos de órgãos corpóreos, a alma deles sofre a influência dos corpos ambientes e sobretudo dos celestes. Por isso nada impede que algumas das suas operações prenunciem o futuro, por se conformarem às disposições dos corpos celestes e do ar ambiente, dos quais procedem certos eventos futuros. Mas, temos aqui duas coisas a considerar. Primeiro, que essas operações não as apliquemos senão para conhecermos o futuro causado pelo movimento dos corpos celestes, como já dissemos. Segundo, que não vão além do que podem, de algum modo, esses animais. Pois, por influência dos corpos celestes, tem um certo conhecimento natural e um instinto que os leva a buscar o necessário à vida; assim, conhecem as mudanças de tempo causadas pelas chuvas, pelos ventos e por fenômenos semelhantes.

À outra luz, esses instintos tem causa espiritual. Essa é Deus, como no caso da pomba que desceu sobre Cristo, no do corvo que trazia comida a Elias, na da baleia, que engoliu e deitou na praia Jonas. Ou são também os demônios que se servem da atividade dos animais irracionais para enredar as almas humanas em vãs opiniões. E o mesmo se dá com outras coisas semelhantes, exceto os agouros, porque as palavras humanas consideradas como agouro não estão sujeitas à influência das estrelas; pois, são dispostas pela providência divina e às vezes por obra dos demônios.

Assim, pois, devemos concluir que todas essas espécies de adivinhação, se pretenderem ir além do que é possível alcançar, na ordem da natureza ou da providência divina, são supersticiosas e ilícitas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dito de José, que ninguém lhe era comparável na arte de adivinhar, tinha sentido jocoso, segundo Agostinho, e não, sério, referindo–o por ventura ao que o vulgo pensava dele. E nesse mesmo sentido falou o seu dispenseiro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado se refere ao conhecimento das aves quanto ao que lhes concerne. E, para prevê–lo, não é ilícito observar–lhes as vozes e os movimentos; por exemplo, se alguém predissesse chuva por ter observado o repetido crocitar da gralha.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Gedeão escutou a narração e a interpretação do sonho, tomando–o como agouro ordenado à sua instrução pela divina providência. E do mesmo modo, Eliezer atendeu às palavras da donzela, depois de ter feito oração a Deus.

Art. 8 – Se a adivinhação por meio de sortes é ilícita.

O oitavo discute–se assim. – Parece que a adivinhação por meio de sortes não é ilícita.

1. – Pois, aquilo da Escritura – Nas tuas mãos, estão as minhas sortes – diz a Glosa de Agostinho: A sorte não tem nada de mau mas indica a vontade divina, quando duvidamos.

2. Demais. – Aquilo que os santos praticavam e refere a Escritura não parece ilícito. Ora, vemos, tanto no Antigo como em o Novo Testamento, que varões santos recorreram à sorte. Assim, lemos que Josué, por ordem do Senhor, por um juízo fundado em sortes, puniu Acar, que subtraíra uma parte dos despojos. Também Saul descobriu por sorte que seu filho Jónatas comera mel; e Jonas, fugindo da presença do Senhor, foi descoberto por sorte e atirado ao mar: Zacarias caiu–lhe por sorte oferecer o incenso; Matias foi escolhido para o apostolado, por sorte, pelos Apóstolos – o que tudo se lê na Escritura. Logo, parece que a adivinhação por meio de sortes não é ilícita.

3. Demais. – O duelo, chamado monomaquia, isto é, combate singular; e os juízos por meio do fogo e da água, chamados vulgares, parecem espécies de sorte; por serem meios de se descobrirem coisas ocultas. Ora, não parecem ilícitos; pois, lemos de Davi, que entrou em combate singular com o Filisteu. Logo, parece que a adivinhação por meio de sortes não é ilícita.

Mas, *em contrário*, determina um cânon: Decretamos que são adivinhações e malefícios as sortes, que os Padres condenaram, mas a que vós recorreis para resolver todas as dificuldades, nas vossas províncias. Pelo que, as condenaremos absolutamente e proibimos que os Cristãos não mais lhe pronunciem os nomes nem as pratiquem, sob pena de anátema.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, há propriamente sorte quando praticamos um ato para, da observação dele, tirar o conhecimento do que está oculto. E então, a sorte será divisória quando por meio dela, pretendemos descobrir o que devemos atribuir a outrem, quer seja, uma coisa possuída, ou a honra, ou a dignidade, ou uma pena, ou uma ação qualquer. Mas, se quisermos indagar o que devemos praticar, a sorte será consultoria. Se, enfim, quisermos saber um acontecimento futuro, será divinatória.

Ora, os atos humanos praticados para consultar a sorte não estão sujeitos à disposição das estrelas, nem os resultados deles. Por onde, quem recorrer à sorte, pretendendo que os atos humanos praticados para consulta–la, produzam efeito por influência das estrelas, professa opinião vã e falsa e, por

conseguinte, não escapa à ingerência dos demônios. Por onde, essa espécie de adivinhação será sempre supersticiosa e ilícita.

Ora, pondo essa causa de lado, havemos de esperar o resultado desses atos, que consultam a sorte, ou da fortuna ou de alguma causa espiritual dirigente. – E se for a fortuna, o que pode se dar só com a sorte divisória, parece que não se cometerá talvez senão o pecado de vaidade. Tal o caso daqueles que, não querendo concordar na divisão de uma causa, recorram à sorte para fazer a divisão, como que pedindo à fortuna determine a parte que cada um receberá.

Se porém a decisão da sorte se esperar que provenha de uma causa espiritual, às vezes quem assim espera, nos demônios espera. Tal o que se lê de Eliezer, na Escritura: O rei de Babilônia parou na encruzilhada, no topo dos dois caminhos, procurando adivinhação, misturando as setas: perguntou aos seus ídolos, consultou as entranhas. E tais sortes são ilícitas e proibidas pelos cânones.

Outras vezes, porém, espera–se que a sorte provenha de Deus, conforme aquilo da Escritura: Os bilhetes da sorte lançam–se numa dobra do vestido; mas o Senhor é quem os tempera. E tal sorte não é má em si mesma, como diz Agostinho. Mas, de quatro modos pode nela haver pecado. – Primeiro, se se recorrer a sortes sem nenhuma necessidade, o que implica em tentar a Deus. Por isso Ambrósio diz: Quem foi escolhido por sorte não o foi por deliberação humana. – Segundo, se se usar ele sortes, mesmo em caso de necessidade, mas faltando com a reverência devida a Deus. Por isso diz Beda: Aqueles que, compelidos pela necessidade, pensam que devem consultar a Deus, por meio de sortes, a exemplo dos Apóstolos, notem que eles só o fizeram depois de convocada a reunião dos irmãos e feitas orações a Deus. – Terceiro, se nos servirmos das palavras divinas para fins terrenos. Por isso Agostinho diz: Aqueles que tiram sortes por meio das Páginas do Evangelho, embora seja preferível proceder assim a consultarem o demônio, contudo, esse costume me desagrada, de aplicar as palavras divinas a negócios seculares e à vaidade desta vida. – Quarto, se se recorrer a sortes quando se trata de eleições eclesiásticas que devem ser feitas por inspiração do Espírito Santo. Por isso, diz Beda: Matias, ordenado antes de Pentecostes, foi escolhido por sorte, e isso porque a Igreja ainda não tinha a plenitude do Espírito Santo; mas depois foram ordenados sete diáconos não por sorte, mas, por eleição dos discípulos. É diferente porém o que se dá com as dignidades temporais, destinadas a fins terrenos; e na eleição para elas muitas vezes se recorre à sorte, como na divisão dos bens temporais.

Mas por premente necessidade, é lícito, com a reverência devida a Deus, implorar o juízo divino recorrendo a sortes. Por isso diz Agostinho: Pode haver dúvidas entre os ministros de Deus para saber, em tempo de perseguição, quais os que devem ficar – para que todos não fujam; e quais os que devem fugir – para a Igreja não ficar deserta, com a morte de todos. E então se essas dúvidas não puderem ser resolvidas, sou de opinião que devem ser escolhidos por sorte os que fiquem e os que fujam. E noutro lugar: Se tivesses abundância de algum bem que deverias dar a quem não o tivesse; se se apresentassem dois candidatos, não podendo tu dá–lo a ambos; e se desses dois nenhum tivesse mais necessidade que o outro nem qualquer relação particular contigo, nada de mais justo poderias fazer do que escolher por sorte aquele a quem deverias dar o que não poderias dar a ambos.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juízo do ferro candente e o da água fervendo ordenam–se por certo à descoberta de um pecado oculto, por meio de um ato humano e, por aí, são da mesma natureza que a sorte; mas, tem natureza mais ampla que ela por esperarem de Deus um efeito milagroso. Por isso esses juízos são ilícitos: tanto por buscarem descobrir as causas ocultas reservadas ao juízo divino, como por não serem permitidos por autoridade divina. E é a razão por que um decreto do Papa Estevão dispõe: Os

cânones sagrados não permitem arrancar a confissão de ninguém pelo exame do ferro candente ou da água fervendo; e o que a doutrina dos Santos Padres não o permite não devemos procurar obter por meio de descoberta supersticiosa. Pois, é da nossa alçada julgar, com os olhos no temor de Deus, os delitos tornados públicos por confissão espontânea ou comprovação de testemunhas. Quanto às coisas ocultas e desconhecidas, devem ser deixadas aquele que só conhece o coração dos filhos dos homens. E o mesmo se dá com a lei dos duelos; salvo que se aproximam mais da natureza comum das sortes, por não esperarem efeitos milagrosos, senão quando os contendores são de força ou arte muito desiguais.

Questão 96: Das observâncias supersticiosas.

Em seguida devemos tratar das observâncias supersticiosas.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se recorrer a observâncias da arte notória é ilícito.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não é ilícito recorrer às observâncias da arte notória.

1. – Pois, em dois sentidos pode um ato ser ilícito: genericamente, como o homicídio ou o furto; ou por se ordenar a um mau fim, como dar esmola por vanglória. Ora, as observâncias da arte notória não são genericamente ilícitas; pois, consistem em certos jejuns e orações a Deus e podem ordenar–se também para um bom fim, como quando se trata de adquirir ciência. Logo, recorrer a essas observâncias não é ilícito.

2. Demais. – Na Escritura lemos que aos meninos abstinentes Deus deu a ciência e o conhecimento de todos os livros. Ora, as observâncias da arte notória consistem em certos jejuns e abstinências. Logo, parece que essa arte produz os seus efeitos por influência divina e, portanto não é ilícito recorrer a ela.

3. Demais. – Parece que é desordenado consultar sobre o futuro, os demônios, porque eles não o conhecem, senão só Deus, como se disse. Ora, os demônios conhecem as verdades científicas; pois, o objeto da ciência é o que se realiza necessariamente e sempre, o que está ao alcance de conhecimento humano e com maior razão do dos demônios, que são mais perspicazes, no dizer de Agostinho. Logo, não parece pecado recorrer à arte notória, mesmo que produza o seu efeito por meio dos demônios.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nem se ache entre vós quem indague dos mortos a verdade, porque essa indagação se apoia no auxílio dos demônios. Ora, pelas observâncias da arte notória, busca–se o conhecimento da verdade por meio de certos pactos, simbólicos feitos com o demônio. Logo, recorrer à arte notória não é lícito.

SOLUÇÃO. – A arte notória é ilícita e ineficaz. – Porque usa de certos meios para adquirir a ciência, que não podem em si mesma conduzir ai ela, como o exame de certas figuras, a pronúncia de certas palavras de significação ignorada e coisas semelhantes. Por isso, a referida arte não emprega esses meios como causas, mas, como sinais. Mas, não como sinais revelados por Deus, como o são os sinais sacramentais. Donde se conclui que são sinais vãos e, por consequência, não: tem outro efeito, segundo Agostinho, senão o de exprimir simbolicamente pactos e alianças com os demônios. Por isso, o Cristão deve de todo em todo repudiar e fugir à arte notória, bem como as outras artes nuqatôrias por serem superstições nocivas, diz Agostinho.

E demais tal arte é ineficaz para nos dar a ciência. Pois, como por meio dela o homem não adquire a ciência descobrindo ou apreendendo, que é o seu modo conatural de a obter, consequentemente esse resultado ele o espera de Deus ou dos demônios. – Ora, é certo que alguns receberam de Deus a sabedoria e a ciência infusas, como na Escritura lemos de Salomão. E também o Senhor disse aos seus discípulos: Eu vos darei uma boca e uma sabedoria à qual não poderão resistir nem contradizer todos os vossos inimigos. Mas, esse dom não é dado a qualquer nem é o resultado de nenhuma prática supersticiosa, mas depende do arbítrio do Espírito Santo, segundo o Apóstolo: Porque a um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria; a outro, porém a palavra de ciência segundo o mesmo Espirito, E em seguida: Todas estas causas obra só um e mesmo Espírito, repartindo a cada um como quer. Mas os demônios não podem iluminar a inteligência, como estabelecemos na Primeira Parte. Ora, a inquisição

da ciência e da sabedoria se faz pela iluminação do intelecto. Por isso nunca ninguém adquiriu a ciência por meio dos demônios. Donde o dizer Agostinho: Porfírio confessa que, nas práticas teúrgicas, chamadas teletas, isto é, na atividade dos demônios, nada há que possa purificar, a alma intelectual, tornando–a capaz de ver ao seu Deus e contemplar a verdade, tal como todos os princípios científicos. Contudo, os demônios podem, usando de palavras humanas, ensinar certas verdades científicas; mas não é o que busca a arte notória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Adquirir ciência é bom; mas, adquiri–la de um modo indébito não o é. Ora, este é o fim visado pela arte notória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Aqueles meninos não praticavam a abstinência com vã observância da arte notória; mas, para cumprir o preceito da lei divina, não querendo contaminar–se com a comida dos gentios. Por onde, pelo mérito da obediência, alcançaram de Deus a ciência, conforme às palavras da Escritura: Mais que os anciãos entendi, porque busquei os teus mandamentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Buscar dos demônios o conhecimento do futuro é pecado, não só porque eles não o conhecem, mas também pela sociedade em que se entra com eles, o que se dá no caso vertente.

Art. 2 – Se as observâncias ordenadas a causar alterações no corpo, como por exemplo na saúde ou outras semelhantes, são lícitas.

O segundo discute–se assim. – Parece que as observâncias ordenadas a causar alterações no corpo, como na saúde ou outras semelhantes, são lícitas.

1. – Pois, é lícito recorrer às forças naturais dos corpos para fazê–las produzir os seus efeitos próprios. Ora os corpos naturais tem certas virtudes ocultas, cuja razão o homem não conhece; como a do diamante, que atrai o ferro, e muitas outras enumeradas por Agostinho. Logo, parece que recorrer a tais práticas para provocar alterações no corpo não é ilícito.

2. Demais. – Assim como os corpos naturais estão sujeitos à ação dos corpos celestes, assim também os corpos artificiais. Ora, os corpos naturais participam de certas virtudes ocultas, resultantes da espécie, por impressão dos corpos celestes. Logo também os corpos artificiais, por exemplo, as figuras, participam de alguma virtude oculta, proveniente dos corpos celestes, para causar certos efeitos. Logo, usar deles e de outros semelhantes não é ilícito.

3. Demais. – Também os demônios podem de muitos modos causar alterações nos corpos, como diz Agostinho. Ora, o poder deles vem de Deus. Logo, é lícito usar desse poder para produzir certas alterações.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Devem se considerar como superstição as práticas das artes mágicas, os amuletos, os remédios condenados pela ciência médica, quer consistam em encantações, quer em certas figuras chamadas caracteres, quer em outras causas ligadas e dependuradas no corpo.

SOLUÇÃO. – Nas práticas feitas para a consecução de certos efeitos particulares, devemos considerar se esses efeitos se podem obter naturalmente. E nesse caso não serão ilícitas; pois, podemos fazer as causas naturais produzirem os seus efeitos próprios. Se, porém esses efeitos não podem ser causados naturalmente, resulta daí que as causas apresentadas como produtoras deles não são realmente causas, mas, uns como sinais. E assim se incluem nos pactos simbólicos feitos com os demônios. Por isso diz Agostinho: Quando os demônios respondem à invocação das criaturas, que são obras de Deus e não, deles, deixam–se atrair diversamente segundo a diversidade do seu gênio; não pelos alimentos, como os

animais, mas, como espíritos, pelos sinais, por símbolos agradáveis ao capricho de cada um; por vários gêneros de pedras, de ervas, de madeiras, de animais, de ritos e de encantamentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada há de supersticioso nem de ilícito quando pura e simplesmente se aplicam as coisas naturais à produção de certos efeitos para os quais se consideram com virtude natural. Se porém se lhes acrescentarem quaisquer caracteres, nomes ou quaisquer outras observâncias, que manifestamente não tem nenhuma eficácia natural, essas práticas serão supersticiosas e ilícitas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As virtudes naturais dos corpos naturais resultam das suas formas substanciais, imprimidas por influência dos corpos celestes; e dessa impressão resultam–lhes certas virtudes ativas. Mas as formas dos corpos artificiais procedem da concepção do artista. E como nada mais são do que composição, ordem e figura, no dizer de Aristóteles, não podem ter virtude natural para agir. Donde vem que, enquanto artificiais, não recebem nenhuma virtude por impressão dos corpos celestes, mas só por influência da matéria natural. Logo, é falso o dito de Porfírio, segundo refere Agostinho: Combinando ervas e pedras e partes de animais, e certos sons e vozes, e figuras e certos emblemas tirados também da observação dos movimentos das estrelas, na revolução do céu, os homens podem fabricar na terra talismãs que recebem dos astros a virtude de produzir diversos efeitos; como se os efeitos das artes mágicas procedessem da virtude dos corpos celestes. Mas, como Agostinho acrescenta no mesmo lugar, tudo isso vem dos demônios, que iludem as almas que se lhes sujeitaram. Per isso, também as figuras chamadas astronômicas são obra dos demônios. E a prova é que nelas devem ser escritos certos caracteres, que naturalmente para nada servem; pois, uma figura não é princípio de nenhum ato natural. Mas, as imagens astronómicas diferem das necromânticas em que nestas se fazem expressamente certas invocações e fantasmagorias e, portanto, implicam em pacto expresso com os demônios; ao passo que aquelas importam em pactos tácitos por meio de certos sinais de figuras ou de caracteres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelo domínio da sua divina majestade, a que os demônios estão sujeitos, pode Deus usar deles como quiser. Mas, ao homem não foi dado o poder sobre os demônios de modo a usar deles como quiser; mas, ao contrário, há guerra declarada entre ele e eles. Por onde, de nenhum modo é lícito ao homem recorrer ao auxílio dos demônios por pactos tácitos ou expressos.

Art. 3 – Se as observâncias ordenadas a nos fazerem prever certos fortúnios ou infortúnios são ilícitas.

O terceiro discute–se assim. – Parece que as observâncias ordenadas a nos fazerem conhecer certos fortúnios ou infortúnios não são ilícitas.

1. – Pois, entre os infortúnios do homem estão também as suas enfermidades. Ora, estas são precedidas por certos sinais que os médicos observam. Logo, praticar essas observâncias não parece ilícito.

2. Demais. – É irracional negar aquilo que constitui a, experiência comum de todos. Ora, quase todos experimentam que certos tempos ou lugares, ou palavras ouvidas, ou encontro de homens ou de animais, ou atos insólitos ou desordenados, pressagiam de certo modo algum bem ou mal futuro. Logo, praticar essas observâncias não parece ilícito.

3. Demais. – Os atos e os acontecimentos humanos são dispostos pela providência divina segundo uma certa ordem, em virtude da qual o que precede é sinal do que se segue. Por isso, o que aconteceu aos antigos padres é sinal do que se realiza em nós, como está claro no Apóstolo. Ora, observar a ordem

procedente da divina providência não é ilícito. Logo, parece que também não o é observar os referidos presságios.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Os pactos feitos com os demônios encerram mil observâncias vãs; por exemplo, se um membro saltar, se a dois amigos passeando juntos se lhes interpuser uma pedra, um cão ou uma criança; calcar o limiar quando se passa na frente da casa; voltar à cama depois de, enquanto se calça, ter espirrado; voltar à casa quando se tropeçou ao sair; quando a roupa é roída pelos ratos temer mais a suspeita de um mal futuro do que sofrer com o dano presente.

SOLUÇÃO. – Os homens praticam essas observâncias, não como causas determinadas, mas, como uns sinais dos acontecimentos futuros bons ou maus. Mas, não são praticadas como sinais dados por Deus, por não se fundarem na autoridade divina, mas provirem antes da vaidade humana com a cooperação da malícia dos demônios, que se esforçam por enredar as almas dos homens com tais causas vãs. Por onde, é manifesto que todas essas observâncias são supersticiosas e ilícitas. E parecem uns restos das observâncias idolátricas dos augúrios e dos dias faustos e infaustos. O que de certo modo pertence à adivinhação feita por meio dos astros, nos quais se fundava essa classificação dos dias. A menos que essas observâncias não escapem à razão e à arte, sendo antes, por isso, vãs e superticiosas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As causas das doenças preexistem em nós; donde, certos sinais de moléstias futuras, que os médicos podem licitamente observar. Por isso, nada haverá de ilícito em pressagiarmos acontecimentos futuros, baseando–nos na causa deles; tal o caso do escravo que teme os açoites, quando vê o senhor encolerizado. E o mesmo poderia acontecer com quem receasse que olhos fascinantes viessem a fazer mal a uma criança – do que já tratamos no Livro Primeiro. Ora, tal não é o caso das observâncias, que agora se discutem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É resultado do acaso se, a princípio, a experiência ensinou aos homens que tais observâncias contêm alguma verdade. Mas, depois, quando eles se deixam enredar o espírito por essas observâncias, os demônios se aproveitam delas para enganá–las, fazendo com que se tornem cada vez mais curiosos delas e se deixem mais e mais prender pelos múltiplos laços dos seus perniciosos erros, como diz Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não só as palavras, mas também os atos do povo Judeu, do qual Cristo havia de nascer, foram proféticos, como diz Agostinho. Por isso nos é lícito aproveitar deles, para nossa instrução, como sinais dados por Deus. Mas, nem tudo o que é feito pela divina providência se ordena a significar o futuro. Portanto, a objeção não colhe.

Art. 4 – Se trazer palavras sagradas escritas e penduradas ao pescoço é ilícito.

O quarto discute–se assim. – Parece que trazer palavras sagradas escritas e penduradas ao pescoço não é ilícito.

1. – Pois, as palavras divinas não tem maior eficácia escritas do que faladas. Ora, é lícito proferir certas palavras, como as do Padre Nosso, da Ave–Maria, ou qualquer invocação do nome de Deus, para a consecução de determinados efeitos, por exemplo, para curar um doente; conforme ao dito da Escritura: Expulsarão os demônios em meu nome, falarão novas línguas, manusearão as serpentes. Logo, parece lícito trazer dependuradas ao pescoço palavras sagradas escritas para remédio da saúde ou de qualquer malefício.

2. Demais. – As palavras sagradas não agem menos sobre o corpo do homem que sobre o das serpentes e dos outros animais. Ora, os encantamentos têem certa eficácia para conter aquelas ou curar a estas. Por isso diz a Escritura: O furor deles é semelhante ao da serpente, como o do áspide surdo e que fecha os seus ouvidos, que não ouvirá a voz dos encantadores nem a do mago que encanta segundo a sua arte. Logo, é lícito trazer dependuradas palavras sagradas, como remédio.

3. Demais. – A palavra de Deus não encerra menor santidade que as dos santos; por isso diz Agostinho que a palavra de Deus não é menos que o corpo de Cristo. Ora, podemos trazer dependuradas ao pescoço, ou de qualquer outro modo, as relíquias dos santos, como proteção. Logo, pela mesma razão, é nos lícito pronunciar como proteção ou trazer por escrito palavras da Sagrada Escritura.

Mas, *em contrário*, Crisóstomo: Certos trazem ao pescoço alguma passagem escrita do Evangelho. Ora, não se lê e não se ouve todos os dias o Evangelho na Igreja? Mas, quem nada aproveita em ouvir as palavras evangélicas como pode salvar–se com elas atadas ao pescoço? Demais, onde a virtude do Evangelho? Na forma das letras ou na inteligência do texto? Se na forma, fazemos bem em trazê–las ao pescoço penduradas. Se na compreensão, mais aproveitam gravadas no coração do que suspensas ao colo.

SOLUÇÃO. – De duas coisas devemos nos acautelar, quanto às fórmulas de encantação ou as palavras escritas suspensas no pescoço.

Primeiro, em saber que palavras se proferem ou estão escritas. Se contiverem invocações dos demônios manifestamente constituem superstição ilícita. – E também devemos nos acautelar delas, e examinar se não tem sentido. oculto, encerrando algo de ilícito. Por isso diz Crisóstomo: A exemplo dos Fariseus, que ostentavam longas fímbrias, agora muitos inventam nomes hebraicos, dão–nos aos anjos, transcrevem–nos e dependuram ao pescoço, de modo a causar desconfiança aos que não compreendem. – E também devemos cuidar que não contenham alguma falsidade. Porque então o efeito obtido não podia ser atribuído a Deus, que não é testemunha da falsidade.

Em segundo lugar, devemos cuidar não se misturem com as palavras sagradas expressões vãs; por exemplo, certos caracteres inscritos, além do sinal da cruz. Ou que a esperança não esteja fundada na modo de escrever ou de dependurar, ou em qualquer prática vã como essas, ofensivas da reverência devida a Deus. Pois, seriam consideradas supersticiosas.

Mas, de outro modo, é lícito recorrer a Deus. Por isso, uma decretal diz: Quando se empregam plantas medicinais, não é lícito acrescentar–lhes observâncias nem encantamentos, senão acompanhados de palavras divinas ou da oração Dominical, para que seja honrado somente o Criador Senhor de todas as coisas.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Proferir palavras sagradas ou invocar o nome divino, só com a intenção de reverenciar a Deus, cujo auxílio se espera, será lícito; mas será ilícito fazê–La em dependência de alguma vã observância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é ilícito recorrer às encantações de serpentes ou de quaisquer animais, atendendo–se só às palavras sagradas e à Virtude divina. Mas às vezes tais encantações andam de envolta com observâncias ilícitas e produzem efeito por influência do demónio. Sobretudo tratando–se das serpentes, que foram o primeiro instrumento do demônio para seduzir o homem. Por isso diz a Glosa, no mesmo lugar: Notemos que a Escritura não aprova todas as comparações de que usa; como o mostra o caso do juiz iníquo que apenas deu ouvidos à viúva do Evangelho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mesmo se deve dizer daqueles que trazem relíquias. Não será ilícito fazê–lo por confiança em Deus e nos santos a que elas pertencem. Mas haveria superstição ilícita se se lhes acrescentasse alguma observância vã, como a de ser o vaso triangular, ou algo de semelhante, incompatível com a reverência devida a Deus e aos santos.

RESPOSTA À QUARTA. – Crisóstomo se refere ao caso de termos a intenção dirigida mais para as figuras escritas do que para a compreensão das palavras.

Questão 97: Da tentação feita a Deus.

Em seguida devemos tratar dos pecados opostos à religião por defeito e que, em manifesta contrariedade com ela, se incluem na irreligiosidade, E esses pecados são os que constituem o desprezo ou a irreverência a Deus e às coisas sagradas. Por onde, havemos de tratar, primeiro, dos pecados que implicam diretamente irreverencia a Deus. Segundo, dos que implicam irreverência às coisas sagradas.

Na primeira questão devemos tratar da tentação pela qual tentamos a Deus. E do perjúrio ou invocação irreverente do nome de Deus.

Na primeira questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se tentar a Deus consiste na prática de certos atos pelos quais lhe espera um efeito, só do poder divino.

O primeiro discute–se assim. – Parece que tentar a Deus não consiste na prática de certos atos pelos quais se espera um efeito, só do poder divino.

1. – Pois, assim como Deus é tentado pelo homem, assim também um homem é tentado por Deus, por outro homem e pelo demônio. Ora quando tentamos a outrem nem sempre esperamos qualquer efeito do seu poder. Logo, quem tenta a Deus também não espera qualquer efeito resultante só do seu poder.

2. Demais. – Todos os que fazem milagres invocando o nome de Deus. esperam, algum efeito só do seu poder. Se portanto, tentar a Deus consistisse na prática de tais atos, todos os que fizessem milagres tentá–lo–iam.

3. Demais. – Parece que a perfeição do homem consiste em pôr a esperança só em Deus, desprezados todos os auxílios humanos. Por isso Ambrósio, aquilo do Evangelho – Não leveis coisa alguma pelo caminho, etc. diz: Os preceitos evangélicos determinam como deve agir quem prega o reino de Deus: não pedir auxílios ao poder secular e, confiado na sua fé, pensar que tanto menos deles precisará quanto menos os buscar. E S. Ágata diz: Nunca tomei remédio para ter a saúde do corpo; o meu remédio é N. S. J. Cristo, que tudo cura só com as suas palavras. Ora, não pode tentar a Deus quem está a ocupar–se com a sua perfeição. Logo, tentar a Deus não consiste na prática desses atos em que só esperamos no seu auxílio.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Cristo, ensinando e discutindo publicamente, e contudo não permitindo que os seus raivosos inimigos lhe fizessem o menor mal, mostrava com isso o poder de Deus. Mas também, quando fugia e se ocultava, advertia–nos da nossa fraqueza, ensinando–nos a não tentar a Deus, quando temos meios ao nosso alcance para nos livrarmos do perigo. Donde se conclui, que tentar a Deus consiste em deixarmos de fazer o que podemos para nos livrar do perigo, contando só com o auxílio divino.

SOLUÇÃO. – Tentar é propriamente experimentar a quem tentamos. Ora, experimentamos alguém por palavras e por obras. Por palavras, para saber se pode ou quer fazer o que queremos. Por obras, quando pelo que fazemos exploramos a prudência de outrem, a sua vontade ou o seu poder. E ambas estas cousas podemos fazê–las de dois modos. De um modo, abertamente, quando nos confessamos tentados; assim, Sansão propôs um problema aos Filisteus para tentá–los. De outro; insidiosa e ocultamente; assim os Fariseus tentaram a Cristo, como se lê no Evangelho. Outras vezes ainda, expressamente, por exemplo, quando por um dito ou uma obra pretendemos experimentar alguém; ou

interpretativamente, quando, não visando experimentá–lo, o que fazemos ou dizemos não conduz, contudo senão a esse fim.

Assim, pois, o homem tenta a Deus, ora, por palavras e ora, por obras. Por palavras conversamos com Deus nas orações. Por isso, tentamos a Deus expressamente quando lhe fazemos um pedido para lhe experimentar a ciência, o poder ou a vontade. Tentamo–lo expressamente por obras quando os nossos atos visam experimentar lhe o poder, a piedade ou a sabedoria. Mas, tentamo–lo, por assim dizer, interpretativamente quando, embora não pretendamos experimentá–lo, o que pedimos ou fazemos não serve contudo senão para provar–lhe o poder, a bondade ou a ciência. Assim, precipitar à corrida um cavalo, para fugir dos inimigos, não é experimentá–lo; mas o é, fazê–lo correr sem nenhuma utilidade e só para experimentar lhe a velocidade. E o mesmo se dá nos demais casos. Portanto, quando, por alguma necessidade ou utilidade recorremos ao auxílio divino nos nossos pedidos ou nos nossos atos, isso não é tentar a Deus. Pois, diz a Escritura: Como não sabemos o que devemos fazer, por isso não nos fica outro recurso mais que voltar para ti os nossos olhos. Mas, fazê–lo sem utilidade e necessidade, é tentar a Deus interpretativamente. Por isso, àquilo da Escritura – Não tentarás ao Senhor teu Deus – diz a Glosa: Tenta a Deus quem, podendo livrar–se do perigo, expõe–se a ele sem– razão, para experimentar se Deus o livrará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podemos também tentar a outrem, por obras, para conhecer, por meio delas, se Ele sabe ou quer nos auxiliar, ou nos trazer obstáculos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os santos fazendo, com suas preces, milagres, são movidos a pedir a intervenção do poder divino, por alguma utilidade ou necessidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os pregadores do reino de Deus, uma grande necessidade e utilidade fá–las abandonar os socorros temporais, para vacarem mais prontamente à pregação da palavra de Deus. Por isso, confiados só em Deus, nem por isso o tentam. Mas, se abandonas sem os socorros humanos, sem utilidade nem necessidade, tentariam a Deus. Por isso diz Agostinho: Paulo fugiu, não como quem não confia em Deus; mas para não tentá–lo, deixando de fugir, quando podia fazê–lo. Quanto a Santa Ágata, ela havia experimentado em si a benevolência divina de modo a não sofrer enfermidades, para curar as quais viesse a precisar de remédios materiais; ou porque sentia o efeito imediato da cura divina.

Art. 2 – Se tentar a Deus é pecado.

O segundo discute–se assim. – Parece que tentar a Deus não é pecado.

1. – Pois, Deus não manda nenhum pecado. Ora, mandou que os homens o provassem, o que é tentá–lo. Assim, o Evangelho diz: Levai todos os vossos dízimos ao meu celeiro e haja mantimento na minha casa e depois disto fazei prova de mim, diz o Senhor, se não vos abrir eu as cataratas do céu. Logo, parece que tentar a Deus não é pecado.

2. Demais. – Assim como tentamos a outrem para lhe experimentar a ciência ou o poder, assim também podemos fazê–lo para lhe experimentar a bondade ou à vontade. Ora, é–nos lícito experimentar a bondade ou mesmo a vontade divina, conforme à Escritura: Gostai e vede quão suave é o Senhor. E noutro lugar: Para que experimenteis qual é a vontade de Deus, boa, agradável e perfeita. Logo, tentar a Deus não é pecado.

3. Demais. – A Escritura não repreende ninguém por deixar de pecar, mas sim, por cometer pecado. Assim, repreende Acáz, que às palavras do Senhor – Pedi para ti ao Senhor Deus algum sinal –

respondeu: – Não pedirei tal nem tentarei ao Senhor. E foi–lhe dito: Por ventura não vos basta ser molestos aos homens, senão que tendes ainda ânimo de também no serdes a meu Deus? E lemos que Abraão disse ao Senhor: Por onde poderei eu conhecer que a hei de possuir? isto é, a terra prometida por Deus. Semelhantemente, também Gedeão pediu um sinal a Deus sobre a vitória prometida; E, contudo não foram repreendidos por isso. Logo, tentar a Deus não é pecado.

Mas, *em contrário*, a lei de Deus proíbe fazê–lo, quando determina: Não tentarás ao Senhor teu Deus.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, tentar é fazer uma experiência. Ora, ninguém experimenta aquilo de que está certo. Portanto, toda tentação se funda nalguma ignorância ou dúvida, ou de quem tenta, como quando experimentamos uma coisa para lhe conhecer a qualidade; ou dos outros, como quando experimentamos alguém para que eles o conheçam; e nesse sentido dizemos que Deus nos tenta. Ora, ignorar ou duvidar das perfeições de Deus é pecado. Por onde é manifesto que tentar a Deus para lhe conhecer a virtude é pecado. Mas, experimentar as perfeições de Deus, não para conhece–las, mas para revelá–las aos outros, isso não é tentá–lo, pois se funda numa justa necessidade ou nalguma pia utilidade ou em outras condições que devem concorrer para tal. Assim os Apóstolos pediram ao Senhor que, em nome de Jesus Cristo, lhes desse sinais manifestativos aos infiéis ela doutrina de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pagar os dízimos era preceito de lei, como estabelecemos. Por isso era necessário por obrigação de preceito e tinha a utilidade referida pelo texto: para que haja mantimento na minha casa. Portanto os que os pagavam não tentavam a Deus. Quanto ao que o texto acrescenta: fazei prova de mim, não devemos entendê–la em sentido causal, como se devessem pagar os dízimos para provarem se Deus lhes abriria as cataratas do céu; mas, consecutivamente, porque, se pagassem os dízimos, provariam por experiência os benefícios que Deus lhes fizesse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos poderemos conhecer a bondade ou a vontade divinas. – Primeiro especulativamente e, neste caso, não é lícito duvidar nem experimentar se a vontade de Deus é boa ou se Deus é suave. – O outro conhecimento que podemos ter da vontade ou da bondade divinas é o afetivo ou experimental, quando em nós mesmos experimentamos o sabor da divina doçura e a complacência da divina vontade. Assim, de Hieroteu diz Dionísio que apreendia as coisas divinas por um sentimento de harmonia com elas. É neste sentido que o Espírito Santo nos exorta a provar a vontade de Deus e gozar–lhe a suavidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus queria dar um sinal ao rei Acáz, para instrução de todo o povo e não só dele. Por isso foi repreendido como obstáculo à salvação geral, por não querer pedir o sinal. Nem, se o pedisse, tentaria a Deus, quer por fazê–lo por ordem de Deus, quer porque isso consultava à utilidade geral. – Abraão pediu um sinal, por inspiração divina. Por isso não pecou. – Gedeão parece ter pedido um sinal, por tibieza de fé. Por isso não pode ser escusado de pecado, como o ensina a Glosa a esse lugar. E Zacarias pecou quando disse ao anjo: Por onde conhecerei eu a verdade dessas coisas? E foi punido por causa dessa incredulidade. Mas, convém saber que de dois modos se pode pedir um sinal a Deus. – Para conhecer o seu poder ou a verdade da sua palavra. E isto, em si mesmo, é tentar a Deus. – Ou para sabermos se um ato agrada ou não a Deus. E isto não é de nenhum modo tentá–lo.

Art. 3 – Se o tentar a Deus se opõe à virtude da religião.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o tentar a Deus não se opõe à virtude de religião.

1. – Pois, tentar a Deus é, por natureza, pecado, porque implica em duvidar dele, como se disse. Ora, duvidar de Deus é pecado de infidelidade, oposto à fé. Logo, tentar a Deus se opõe mais a fé do que à religião.

2. Demais. – A Escritura diz: Prepara a tua alma antes da oração e não sejas como um homem que tenta a Deus. O que comenta a Glosa: quem, isto é, o que tenta a Deus, pede o que Deus manda lhe pedir, mas não faz o que ele manda. Ora, isto é pecado de presunção, oposto à esperança. Logo, parece que tentar a Deus é pecado oposto à esperança.

3. Demais. – Aquilo da Escritura: E tentaram a Deus nos seus corações – diz a Glosa: Tentar a Deus é pedir dolosamente ter simplicidade na boca e malicia no coração. Ora, o dolo se opõe à virtude da verdade. Logo, tentar a Deus não e opõe à religião, mas à verdade.

Mas, *em contrário*, como resulta da Glosa supra–referida, tentar a Deus é pedir desordenadamente. Ora pedir do modo devido é ato de religião, como se estabeleceu. Logo, tentar a Deus é pecado oposto à religião.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, o fim da religião é prestar reverência a Deus. Portanto, tudo o que vai diretamente contra a reverência devida a Deus opõe–se à religião. Ora, é manifesto que tentar a Deus é faltar–lhe com o respeito; pois, ninguém resolve tentar aquele de cuja excelência está certo. Por onde, é claro que tentar a Deus é pecado oposto à religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, a religião consiste em protestarmos a nossa fé em Deus, manifestando–lhe a nossa reverência. Portanto, a irreligião consiste em praticarmos, com fé vacilante, atos que faltam ao respeito devido a Deus; e tal é tentá–lo, Logo, é uma espécie de irreligião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem, antes da oração, não prepara a sua alma, perdoando o que porventura tenha contra alguém, ou dispondo–se de outro modo para a devoção, não faz o que está em si para Deus ouvi–lo. E, portanto tenta a Deus como que interpretativamente. E embora essa tentação interpretativa seja considerada como resultante da presunção ou da indiscrição, contudo, já o fato mesmo de comportar–se para com Deus presunçosamente e sem a diligência devida, implica em faltar–lhe com a reverência. Pois, diz a Escritura: Humilhai–vos debaixo da poderosa mão de Deus, e noutro lugar: Cuida muito em te apresentares a Deus digno de aprovação. Por onde, esse modo de tentar é uma espécie de irreligiosidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A Deus, que conhece o fundo dos corações, não podemos pedir nada dolosamente; mas aos homens, sim. Por isso, é doloso, por acidente, quem tenta a Deus. Portanto, não pode a tentação feita a Deus opor–se diretamente à verdade.

Art. 4 – Se tentar a Deus é mais grave pecado que a superstição.

O quarto discute–se assim. – Parece que tentar a Deus é mais grave pecado que a superstição.

1. – Pois, a maior pecado é infligida maior pena. Ora, entre os Judeus, o pecado de tentar a Deus era punido mais gravemente do que o de idolatria, a principal, entretanto, das superstições. Pois, por pecado de idolatria, foram mortos vinte e três mil deles; ao passo que, pelo doe tentação, absolutamente todos pereceram no deserto, sem entrarem na terra da promissão, conforme aquilo da Escritura: Tentaram–me vossos pais; e em seguida acrescenta: Jurei–lhes na minha ira, não entrarão no meu repouso. Logo, tentar a Deus é pecado mais grave do que a superstição.

2. Demais. – Tanto mais grave é um pecado quanto mais se opõe à virtude. Ora, a irreligiosidade, de que a tentação feita a Deus é uma espécie, mais se opõe à virtude de religião que a superstição, que tem alguma semelhança com ela. Logo, tentar a Deus é mais grave pecado que a superstição.

3. Demais, – Parece maior pecado faltar à reverência para com os pais, do que prestar a outrem a devida a eles. Ora, devemos honrar a Deus como ao Pai de todos, no dizer da Escritura. Logo, parece maior pecado tentar a Deus, faltando à reverência para com ele, do que a idolatria, que nos faz prestar à criatura a reverência, devida a Deus.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura Quando forem achados na tua cidade – diz a Glosa: a Lei aborrece sobretudo o erro e a idolatria; pois, o maior crime é honrar a criatura como se fosse Deus.

SOLUÇÃO. – Os pecados opostos à religião são tanto mais graves quanto mais se opõem à reverência devida a Deus. À qual se opõe menos quem duvida da divina excelência do que quem pensa o contrário, com certeza. Pois, assim como mais infiel é o confirmado no erro do que aquele que duvida da verdade da fé, assim também mais se opõe à reverência devida a Deus quem por atos profere um erro contra a excelência divina, do que quem professa apenas uma dúvida. Ora, o supersticioso professa um erro, como do sobredito resulta. Ao passo que quem tenta a Deus por palavras ou por obras, professa dúvida sobre a excelência divina, como se disse. Logo, pecado mais grave é o de superstição que o de tentação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pecado de idolatria não foi punido por essa pena, suficientemente; mas, depois maior pena se lhe reservou. Pois, diz a Escritura: Eu porem no dia da vingança visitarei também este pecado deles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A superstição se assemelha à religião quanto ao ato material, que pratica como a religião. Mas, pelo seu fim mais a contraria do que a tentação feita a Deus, porque peca mais por irreverência contra ele, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essencialmente a excelência divina é singular e incomunicável. Por onde, o mesmo é praticar um ato que a ofende e prestá–lo a outro ser que não Deus. Mas o mesmo não se dá com a honra devida aos pais, que pode sem pecado ser prestada a outrem.

Questão 98: Do perjúrio.

Em seguida devemos tratar do perjúrio.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se o perjúrio supõe a falsidade do que é confirmado sob juramento.

O primeiro discute–se assim. Parece que o perjúrio não supõe a falsidade do firmado sob juramento.

1. – Pois, segundo se disse, como a verdade, também o juízo e a justiça devem acompanhar o juramento. Portanto, assim como perjura quem falta com a verdade, assim também quem falta com o juízo, por exemplo, jurando sem discernimento; e com a justiça, por exemplo, jurando praticar atos ilícitos.

2. Demais. – O que confirma prepondera sobre o confirmado; assim, no silogismo, os princípios preponderam sobre a conclusão. Ora, no juramento, confirmamos as nossas palavras com a invocação do nome de Deus. Logo, há perjúrio, antes, quando se jura pelos falsos deuses que quando falta a verdade nas palavras de quem as confirma sob juramento.

3. Demais. – Agostinho diz: Jura falso quem engana ou é enganado. E dá três exemplos. O primeiro é: Jurar que é verdade o que se tem como tal. O segundo: Conhecer uma falsidade e jurar que o é. O terceiro: Jurar que é falso o que se tem como verdadeiro e que talvez o seja; e isto, acrescenta, é perjurar. Logo, quem jura a verdade pode ser perjuro. Logo, o perjúrio não supõe a falsidade.

Mas, *em contrário*, o perjúrio é definido: a mentira confirmada sob juramento.

SOLUÇÃO. – Como se disse os atos morais se especificam pelo fim. Ora, o fim do juramento é confirmar o que dizemos, opondo–se a essa confirmação a falsidade. Pois, é confirmado um dito que se prova indubitavelmente ser verdadeiro; e isso não pode se dar com o que é falso. Portanto, a falsidade se opõe diretamente ao fim do juramento. Por onde, a perversão do juramento é especificada, sobretudo pela falsidade, e é chamada perjúrio. Logo, a falsidade é da essência do perjúrio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Jerônimo, há perjúrio sempre que faltarem as três condições assinaladas. Mas, não na mesma ordem. Senão que, primária e principalmente, a verdade, pela razão já dita. Secundariamente, a justiça; pois, quem jura fazer causas ilícitas por isso mesmo afirma a falsidade, porque está obrigado a fazer o contrário. Em terceiro lugar, ajuízo; porque quem jura sem discernimento, por isso mesmo incorre no perigo de afirmar uma falsidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os princípios, no silogismo, são preponderantes, por terem natureza de principio ativo, como diz Aristóteles. Mas, na ordem moral, o fim tem preponderância sobre esse principio. E, portanto, embora haja perversão de juramento quando se jura a verdade em nome de deuses falsos, contudo, a esse juramento pervertido, por falsidade, não se dá o nome de perjúrio, que contraria o fim do juramento, por jurar falso.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos morais procedem da vontade, cujo objeto é o bem apreendido. Portanto, o falso, apreendido como verdadeiro, será referido à vontade, materialmente falso, mas, verdadeiro formalmente. Porém, o falso, considerado como tal, falso será material e formalmente. Ao passo que o verdadeiro, apreendido como falso, será verdadeiro materialmente e falso formalmente. Por onde, em qualquer desses casos há perjúrio, por natureza, por haver, de certo modo, falsidade.

Mas, como em cada caso, o elemento formal tem preponderância sobre o material, não é perjuro quem jura como falso o que possa ser verdadeiro, como o é quem jura ser verdadeiro o que pensa ser falso. Pois, diz Agostinho no mesmo lugar: Importa saber como a palavra procede do coração, porque só a mente corrompida torna corrompida a língua.

Art. 2 – Se todo perjúrio é pecado.

O segundo discute–se assim. – Parece que nem todo perjúrio é pecado.

1. – Pois, quem não cumpre o que confirmou, sob juramento parece que é perjuro. Ora, às vezes juramos praticar um ato ilícito, por exemplo, um adultério ou um homicídio, que será pecado. Mas, se, mesmo se não o praticássemos, pecássemos por perjúrio, ficaríamos sem saber como agir.

2. Demais. – Ninguém peca agindo do melhor modo possível. Ora, às vezes, perjurando, agimos do melhor modo possível, como é o caso de quem jurou não haver de entrar em nenhuma religião, ou não fazer nenhuma obra virtuosa. Logo, nem todo perjúrio é pecado.

3. Demais. – Quem jura fazer a vontade de outrem incorre em perjúrio se não a fizer. Ora, pode às vezes acontecer que não peca, não lhe cumprindo a vontade; por exemplo, se lhe impuseram causas duras e Insuportáveis. Logo, parece que nem todo perjúrio é pecado.

4. Demais. – O juramento promissório recai sobre atos futuros, como o assertório, sobre passados e presentes. Mas, pode acontecer que um fato emergente futuro elimine a obrigação assumida pelo juramento. Tal o caso de cidadãos que juram fazer uma certa coisa e depois são sucedidos por novos, que tal não juraram. Ou de um cônego que jura observar as prescrições de uma certa, e depois fazem–se outras novas. Logo, parece que quem transgride o juramento não peca.

Mas, *em contrário*, Agostinho, falando do perjúrio: Vedes quão detestável é este monstro e como deve ser exterminado do meio dos homens.

SOLUÇÃO. – Como se disse jurar é invocar a Deus como testemunha. Ora, é falta de reverência para com ele, invocá–lo como testemunha de uma falsidade. Porque com isso significamos ou que Deus não conhece a verdade ou que quer testificar a falsidade. Portanto, o perjúrio é manifestamente contrário à religião, que manda prestar reverência a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem jura praticar um ato ilícito incorre, jurando, em perjúrio, por falta de justiça. Mas, não cumprindo o que jurou, não comete perjúrio, porque esse ato não podia ser de natureza a constituir matéria de juramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem jura não haver de entrar em religião, não dar esmola, ou coisa semelhante, incorre, jurando, em perjúrio, por falta de juízo. Por isso não há perjúrio, mas antes, um ato contrário a ele, quando age do melhor modo possível; pois, o contrário do que faz não poderia constituir matéria de juramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem jura ou promete fazer a vontade de outrem subentende a condição devida, a saber: se o que lhe é mandado for lícito, honesto, suportável e moderado.

RESPOSTA À QUARTA. – Sendo o juramento um ato pessoal, quem começa a ser cidadão de um país não está obrigado, como por juramento, a observar o que a cidade jurou observar. Contudo, está obrigado a uma certa fidelidade que lhe impõe a participação nos ônus da cidade, desde que lhe aproveita dos bens. – Quanto ao cônego que jurou observar as disposições estabelecidas por uma

colegial, não está obrigado a obedecer por juramento as disposições futuras, salvo, se entender obrigar–se a todas as passadas e futuras. Está obrigado, porém, a observar, por força mesmo do que foi estabelecido, as que tem força coativa, como do sobredito resulta.

Art. 3 – Se todo perjúrio é pecado mortal.

O terceiro discute–se assim. – Parece que nem todo perjúrio é pecado mortal.

1. – Pois, diz um cânone: A questão de saber se ficam livres do vínculo do sacramento os que o contrariam involuntariamente, para salvar a vida e bens, outra coisa não decidimos senão o que, como já se sabe resolveram os Romanos Pontífices, nossos antecessores, que absolveram esses tais dos laços do juramento. Dentais, para que se proceda com. maior discernimento e desapareço a matéria de perjúrio, não se lhes diga expressamente que não observem o juramento; mas que, se não os observarem, nem por isso devem ser punidos como réus de pecado mortal. Logo, nem todo perjúrio é pecado mortal.

2. Demais. – Como diz Crisóstomo, mais vale jurar por Deus do que pelo Evangelho. Ora, nem sempre peca mortalmente quem jura falso, por Deus; como quem, por exemplo, o faz por brincadeira ou por um dito inadvertido. conversando com outros. Logo, quem quebrar o juramento .solene, feito com invocação do Evangelho, nem sempre comete pecado mortal.

3. Demais. – Pelo direito, quem perjura incorre em infâmia. Ora, parece que nela não se incorre por causa de qualquer perjúrio; é o que se dá, por exemplo, com quem viola, perjurando, o juramento assertório. Logo, parece que nem todo perjúrio é pecado mortal.

Mas, *em contrário*. – Todo pecado que contraria um preceito divino é mortal. Ora, o perjúrio contraria o preceito divino seguinte, que está na Escritura: Não jurarás falso em meu nome. Logo, é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Segundo a doutrina do Filósofo, o que é tal por si mesmo é mais tal que o que o é, por um outro. Ora, como vemos, atos que em si mesmos são pecados veniais ou mesmo genericamente bons, vêm a ser pecados mortais quando praticados por desprezo de Deus. Portanto, com maioria ele razão, todo ato que por natureza implica desprezo de Deus é pecado mortal. Ora, o perjúrio, por natureza implica desprezo de Deus; pois, por faltar à reverência a ele devida é que constitui um ato culposo. Logo, é claro que o perjúrio é por natureza pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, a coação não priva o juramento promissória da sua força obrigatória, quando ele recai sobre um ato que pode ser licitamente praticado. Logo, quem não cumpre o que jurou, embora coagido, incorre em perjúrio e peca mortalmente. Mas pode, por autoridade do Sumo Pontífice, ser absolvido da obrigação imposta pelo juramento, sobretudo se o temor, resultando da coação, era tal a ponto de influir mesmo no ânimo de um homem resoluto, E a disposição pela qual esses tais não devem ser punidos como réus dignos de pena de pecado mortal não significa que não tenham pecado mortalmente, mas que lhes é infligida pena menor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem perjura por brincadeira não deixa de faltar com o respeito a Deus; antes, de certo modo, aumenta a gravidade desta falta. Logo, não se livra do pecado mortal. Mas, quem jura falso por falar sem advertência se tiver consciência que jura, e falsamente, não fica isento de pecado mortal nem da falta de desprezar a Deus. Mas, se de tal não tiver consciência, não tem nesse caso intenção de jurar e portanto, está isento do crime de perjúrio. Mas, jurar solenemente pelo Evangelho é pecado mais grave que jurar por Deus, perante outros; quer por causa do escândalo, quer

pela maior deliberação que esse ato implica. Mas, em igualdade de circunstâncias, peca mais gravemente quem perjura jurando por Deus, que jurando pelo Evangelho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é a prática de qualquer pecado mortal que, por força do direito, torna o pecador infame. Pelo fato pois de o perjúrio, cometido num juramento assertório, não levar o seu autor a incorrer em infâmia, em que incorre, não pela só força do direito, mas somente por uma sentença pronunciada judicialmente contra ele, não se pode concluir que o perjúrio não seja pecado mortal. Portanto, reputa–se infame, com maior razão, por força mesmo do direito, quem quebra um juramento promissório solenemente feito, porque tem o poder de, depois de ter jurado, cumprir o que jurou; o que não se dá no juramento assertório.

Art. 4 – Se peca quem impõe um juramento a quem perjúria.

O quarto discute–se assim. – Parece que não peca quem impõe um juramento a quem perjúria.

1. – Pois, sabe que o outro jurou verdade ou falsidade. Se sabe que jurou verdade, de nada vale impor–lhe um juramento; mas, se crê que jurou falso, indú–lo, com o seu ato, a pecar. Logo, parece que de nenhum modo deve alguém impor juramento a outrem.

2. Demais. – É menos receber o juramento de outrem que impor–lho. Ora, recebermos juramento de outrem não parece lícito; e sobretudo 5e esse outrem perjúria, porque então consentimos num pecado mortal. Logo, parece que, com maioria de razão, não é lícito exigir juramento de quem perjúria.

3. Demais. – A Escritura diz: Se pecar uma pessoa, enquanto ouvindo a alguém jurar, e for testemunha, ou porque ele mesmo viu ou é sabedor, se o não denunciar, incorrerá na sua iniquidade. Por onde se vê, que quem sabe que outrem jura falso está obrigado a acusá–lo. Logo, não pode exigir dele juramento.

4. Demais. – Assim como peca quem jura falso, assim, quem jura pelos falsos deuses. Ora, é lícito aceitar o juramento de quem jura falso pelos falsos deuses, como diz Agostinho. Logo, é lícito exigir o juramento de quem jura falso.

SOLUÇÃO. – Devemos distinguir, nesta questão de quem exige juramento de outrem. Pois, ou exige o juramento por si mesmo, por iniciativa própria; ou exige em nome de terceiro, por força de um dever que lhe é imposto. Mas, se quem exige o juramento por sua própria autoridade é pessoa privada, há a distinguir, como ensina Agostinho quando diz o seguinte: Quando não sabemos que vai jurar falso aquele a quem dizemos jura–me – para lhe crermos na palavra, então não cometemos pecado; contudo, damos lugar à tentação humana, porque o nosso pedido procede de uma certa fraqueza, que nos faz duvidar da verdade do que outro nos vai dizer. E esse é aquele mal do que diz o Senhor: Tudo o que daqui passa procede do mal. Mas se sabe que fez (o contrário do que jura) e o obriga a jurar, é homicida. Pois, aquele deu–se a morte pelo seu perjúrio; mas, este lhe empurrou a mão.

Porém, quem exige o juramento na qualidade de pessoa pública, conforme às prescrições da ordem jurídica, a pedido de outrem, não incorre em nenhuma culpa, assim procedendo, quer saiba que o juramento afirma a falsidade, quer a verdade. Porque então não o exige por si mesmo, mas em nome de quem lhe pediu que o fizesse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede quando alguém exige o juramento em seu próprio nome e contudo nem sempre sabe que quem jura diz verdade ou falsidade, Mas, às vezes, duvida do fato e crê que quem jura dirá a verdade; e então, para maior certeza, exige o juramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, embora tivesse sido dito que não juremos, contudo, não me lembro de jamais ter lido na Escritura Santa que ela determinou que nunca recebêssemos juramento de outrem. Portanto, quem recebe um juramento não peca; salvo se por iniciativa própria obriga a jurar quem sabe que jurará falso.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, Moisés não determinou, no lugar citado, a quem devemos denunciar o perjúrio de outrem. Por onde se entende, que deve sê–lo aos que puderem antes favorecê–lo do que prejudicá–lo. Também não determinou a ordem em que deve ser denunciado. Portanto, parece que se deve observar a ordem evangélica, se o pecado de perjúrio for oculto; e sobretudo quando não redundar em detrimento de outrem, porque em tal caso não haveria lugar para a ordem evangélica, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – É lícito tirar o bem do mal, como o faz Deus; mas não o é induzir alguém ao mal. Por onde, é lícito receber o juramento de quem está pronto a jurar pelos falsos deuses; mas não é lícito induzi–lo a jurar por tais deuses. Mas é diferente o caso de quem jura falso invocando o verdadeiro Deus; porque a tal juramento falta a boa fé, em que se funda quem jura com invocação dos falsos deuses, como diz Agostinho. Por onde, quem jura falso pelo verdadeiro Deus, faz um 1uramento que não encerra nenhum bem de que se possa licitamente usar.

Questão 99: Do sacrilégio.

Em seguida devemos tratar dos pecados compreendidos na irreligião, que implicam irreverência às coisas sagradas. E primeiro, do sacrilégio. Segundo, da simonia.

Na primeira questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se o sacrilégio é violação de uma coisa sagrada.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o sacrilégio não e a violação de uma coisa sagrada.

1. – Pois, diz uma decretal: Cometem sacrilégio os que disputam sobre a eleição feita pelo príncipe, duvidando se é digno da honra aquele que o príncipe escolheu. Ora, isto parece que não contém nada de sagrado. Logo, o sacrilégio não importa na violação de nada sagrado.

2. Demais. – No mesmo lugar se acrescenta: quem permitir aos judeus exercerem ofícios públicos seja excomungado como sacrílego. Ora, esses ofícios nada contêm de sagrado. Logo, parece que o sacrilégio não importa na violação de nada de sagrado.

3. Demais. – Maior é a virtude de Deus que a do homem. Orâ, as coisas sagradas tiram de Deus a sua santidade. Logo, não podem ser violadas pelo homem, e portanto o sacrilégio não parece urna violação de qualquer coisa sagrada.

Mas, *em contrário*, Isidoro: O sacrílego é assim chamado por tirar, isto é, furtar, as causas sagradas.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, chama–se sagrado o que é ordenado ao culto divino. Pois, assim como o que se ordena a um fim bom é bom por natureza; também o que é destinado ao culto divino torna–se por assim dizer uma coisa divina, e, portanto, é–lhe devida, de certo modo, a reverência devida a Deus. Logo, tudo o que constitui irreverência às causas sagradas constitue injúria a Deus e tem natureza de sacrilégio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo o Filósofo, o bem comum do povo tem algo de divino. Por isso, os antigos chefes do Estado eram chamados divinos, como de certo modo ministros da divina providência, conforme aquilo da Escritura: Porque, sendo ministro do seu reino, não julgastes com equidade. E assim, por uma extensão de sentido, o que constitui irreverência ao príncipe, como, disputar sobre a retidão do seu juízo ou se é dever obedecer–lhe, constitui sacrilégio, por uma como semelhança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O povo Cristão foi santificado pela fé e pelos sacramentos de Cristo, conforme àquilo do Apóstolo: Mas haveis sido lavados, mas haveis sido santificados. E por isso diz Pedro: Vós sois a geração escolhida, o sacerdócio real, a gente santa, o povo de aquisição. Portanto, o que constitui injúria do povo Cristão, por exemplo, ser governado por infiéis, constitui irreverência ao que é sagrado. Por isso se chama com razão sacrilégio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Violação, aqui, em sentido lato, significa qualquer irreverência, qualquer falta de respeito. Ora, assim como a honra está em quem honra e não em quem é honrado, como diz Aristóteles, assim também, a irreverência, em quem a comete, embora em nada prejudique aquele a quem é dirigida. Logo, pelo que lhe toca, a autor da violação viola a causa sagrada, embora esta não seja violada.

Art. 2 – Se o sacrilégio é um pecado especial.

O segundo discute–se assim. – Parece que o sacrilégio não é um pecado especial.

1. – Pois, diz um cânone: Cometem sacrilégio os que aqem contra a santidade da lei divina, por ignorância, ou a violam e ofendem, por negligência. Ora, todos os pecados levam a tal; pois, pecado é toda obra, toda palavra ou todo desejo contrário à lei de Deus, como diz Agostinho. Logo, o sacrilégio é um pecado geral.

2. Demais. – Nenhum pecado especial está contido nos diversos gêneros de pecado. Ora, o sacrilégio entra em gêneros diversos de pecado. Por exemplo no de homicídio, como quando alguém mata um sacerdote, no de luxúria, quando viola uma virgem consagrada, ou qualquer mulher, em lugar sagrado; no furto, quando furta uma coisa sagrada. Logo, o sacrilégio não é um pecado especial.

3. Demais. – Todo pecado especial é distinto dos outros pecados, como diz o Filósofo, da justiça, em especial. Ora, parece que o sacrilégio não vai sem os outros pecados; mas, umas vezes anda unido ao furto, outras, ao homicídio, como se disse. Logo, não é um pecado especial,

Mas, *em contrário*, opõe–se à virtude especial da religião, cujo fim é reverência a Deus e às coisas divinas. Logo, o sacrilégio é um pecado especial.

SOLUÇÃO. – Onde há uma deformidade de natureza especial aí há de necessariamente haver um pecado especial. Pois, a espécie de uma causa se funda principalmente na sua razão formal e não, na matéria ou no sujeito. Ora, o sacrilégio implica uma deformidade de natureza especial, pela qual é violada uma coisa sagrada por alguma irreverência. Logo, é um pecado especial. E se opõe à religião. Pois, como diz Damasceno, a púrpura, feita vestimenta real, é honrada e glorificada; e quem a rasgar é condenado à morte, como se tivesse agido contra o rei. Assim também, aquele que violar uma coisa sagrada, por isso mesmo falta com a reverência devida a Deus e, assim, peca por irreligião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz–se que agem contra a santidade da lei divina os que atacam a lei de Deus, como o, heréticos e os blasfemos. Os quais, por não crerem em Deus, incorrem no pecado de infidelidade, e no de sacrilégio, por perverterem as palavras da lei divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede o pecado de uma mesma natureza encontrar–se em vários géneros de pecado, quando pecados diversos se ordenam ao fim de um mesmo pecado. O que também se dá com as virtudes imperadas por uma mesma virtude. E, desse modo, comete formalmente um sacrilégio quem falta com a reverência devida às coisas sagradas, seja qual for o gênero de pecados a que esse pecado pertença; embora, materialmente, haja no caso diversos gêneros de pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O sacrilégio umas vezes aparece separado dos outros pecados, porque esse ato não tem outra deformidade senão a da que tem a violação das coisas sagradas. Por exemplo, se um juiz prendesse alguém num lugar sagrado, que poderia licitamente prender em qualquer outro lugar.

Art. 3 – Se as espécies de sacrilégio se distinguem segundo as coisas sagradas.

O terceiro discute–se assim. – Parece que as espécies de sacrilégio se distinguem segundo as coisas sagradas.

1. – Pois, a diversidade material não diversifica a espécie, onde há a mesma razão formal. Ora, na violação de quaisquer causas sagradas parece que existe a mesma razão formal de pecado, sendo diversa só a matéria. Logo, por aí não se diversificam as espécie de sacrilégio.

2. Demais. – Não é possível seres da mesma espécie diferirem especificamente. Ora, o homicídio, O furto, o concúbito ilícito são espécies diversas de pecado. Logo, não podem pertencer à mesma espécie do sacrilégio. Portanto, parece que as espécies de sacrilégio distinguem–se conforme às diversas espécies dos outros pecados, e não conforme à diversidade das cousas sagradas.

3. Demais. – Entre as coisas sagradas também se contam as pessoas sagradas. Se portanto violar uma pessoa sagrada fosse uma espécie de sacrilégio, resultaria que todo pecado cometido por tal pessoa seria sacrilégio porque qualquer pecado viola a pessoa do pecador. Logo, as espécies de sacrilégios não se distinguem segundo as coisas sagradas.

Mas, *em contrário*, os atos e os hábitos se distinguem pelos seus objetos. Ora, as coisas sagradas são o objeto do sacrilégio, como se disse. Logo, as espécies de sacrilégio se distinguem segundo a diferença das coisas sagradas.

SOLUÇÃO. – Como se disse, o pecado de sacrilégio consiste em faltar à reverência para com uma coisa sagrada. Ora, é–lhe devida reverência em razão da sua santidade. Por onde, a natureza diversa da santidade das coisas sagradas, para com as quais se faltou pela irreverência, há de necessariamente diversificar as espécies de sacrilégios. Pois, o sacrilégio é tanto mais grave quanto maior é a santidade da coisa sagrada contra a qual se peca.

Ora, a santidade é atribuída tanto às pessoas sagradas, isto é, dedicadas ao culto divino, como aos lugares sagrados e a certas outras coisas sagradas. Mas, a santidade do lugar se ordena à santidade do homem, que nele presta culto a Deus. Pois, diz a Escritura: Deus não escolheu o povo por amor do templo, mas escolheu o templo por amor do povo. Portanto, mais grave pecado é o cometido contra uma pessoa sagrada do que o cometido contra um lugar sagrado. Mas, em ambas essas espécies de sacrilégio, há graus diversos, segundo as diferenças de pessoas e dos lugares sagrados.

Semelhantemente a terceira espécie de sacrilégio, cometido contra outras coisas sagradas, tem diversos graus, segundo as diferenças dessas coisas, – Entre eles o primeiro lugar é o dos sacramentos, pelos quais o homem se santifica; deles o principal é a Eucaristia, que encerra o próprio Cristo. Por onde, o sacrilégio cometido contra esse sacramento é de todos o gravíssimo. Depois dos sacramentos, ocupam o segundo lugar os vasos consagrados para recebê–los; e as imagens, e as relíquias dos santos, nas quais de certo modo as pessoas mesmas, dos santos são veneradas ou desrespeitadas. Depois, vêm as que servem para o ornato da igreja e dos ministros. Em seguida, às destinadas ao sustento dos ministros, quer sejam móveis, quer imóveis. Portanto, quem peca contra qualquer dessas cousas incorre em crime de sacrilégio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todas essas coisas refendas não são igualmente santas. Logo, a diferença das coisas sagradas é, não só material, mas também formal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede que dois seres da mesma espécie, à uma luz, sejam, a outra, de espécies diversas. Assim, Sócrates e Platão têm a mesma espécie animal; mas; diferem pela espécie de cor, se um for branco e outro preto. Do mesmo modo, também é possível dois pecados diferirem especificamente pelos atos materiais, mas terem de comum a mesma espécie fundada na mesma noção formal de sacrilégio. Talo caso, por exemplo, de quem violasse uma religiosa, batendo–a ou com ela coabitando.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todo pecado cometido por uma pessoa sagrada, materialmente falando é como por acidente, é sacrilégio. Por isso Jerônimo diz: As futilidades, na boca do sacerdote, são sacrilégio ou blasfémia. Mas, formal e propriamente falando, só é sacrilégio o pecado de uma pessoa sagrada cometido diretamente contra a sua santidade; como, por exemplo, no caso de fornicar uma virgem consagrada a Deus. E o mesmo se diga dos casos semelhantes.

Art. 4 – Se a pena do sacrilégio deve ser pecuniária.

O quarto discute–se assim. – Parece que a pena do sacrilégio não deve ser pecuniária.

1. – Pois, a pena pecuniária não costuma ser imposta a uma culpa criminal. Ora, o sacrilégio é uma culpa criminal, sendo por isso punido de pena capital pelas leis civis. Logo, o sacrilégio não deve ser punido com pena pecuniária.

2. Demais. – Um mesmo pecado não deve ser punido com pena dupla, conforme à Escritura: Não se levantará por duas vezes a tribulação. Ora, a pena do sacrilégio é a excomunhâo maior, se a violência foi feita a uma pessoa sagrada, on se alguém incendiou ou destruiu urna igreja; menor, nos outros sacrilégios. Logo, o sacrilégio não deve ser punido com pena pecuniária.

3. Demais. – O Apóstolo diz: Nunca tivemos um pretexto de avareza. Ora, parece que dá ocasião à avareza aplicar uma pena pecuniária à violação de uma causa sagrada. Logo, não parece que essa seja a pena conveniente ao sacrilégio.

Mas, *em contrário*, um cânone determina: Quem por contumácia ou soberba arrancar do átrio de uma igreja um escravo fugitivo, pague novecentos sólidos. E no mesmo lugar acrescenta: Quem for apanhado como réu de sacrilégio pague trinta libras de prata pura.

SOLUÇÃO. – Duas coisas devemos considerar ao infligir uma pena. – A primeira é a igualdade, para a pena ser justa; pois, pelas coisas em que alguém peca, por essas é também atormentado, como diz a Escritura. E deste modo, a pena conveniente ao sacrilégio, que causou uma injúria as coisas sagradas, é a excomunhão, que priva o sacrílego do uso delas. – A segunda causa a considerar é a utilidade. Pois, as penas são infligidas corno uns remédios. a fim de, aterrorizando o homem, fazê–la deixar de pecar. Ora. o sacrílego, que não respeita as causas sagradas, não o obriga suficientemente a deixar o pecado o facto de lhe ser interdito o uso das coisas sagradas, com as quais não se importa. Por isso, as leis humanas lhe infligem, além dessa, a pena capital. Mas. a sentença da Igreja, que não inflige a morte corporal, aplica–lhe uma pena pecuniária, para que ao menos, por temor das penas corporais, os homens deixem de cometer sacrilégios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Igreja não inflige a morte corporal; mas sim, em lugar dela, a excomunhão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É necessário infligir duas penas, quando uma só não basta para fazer suficientemente o pecador abandonar o pecado. Por isso, é necessário acrescentar à pena da excomunhão alguma pena temporal, para coibir os homens que desprezam as coisas espirituais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se o dinheiro fosse exigido sem causa racional, isso poderia dar ocasião à avareza. Mas, quando exigido para correção do homem, tem manifesta utilidade. E assim não dá ocasião à avareza.

Questão 100: Da simonia.

Em seguida devemos tratar da simonia. E nesta questão discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se a simonia é a vontade deliberada de comprar e vender um bem espiritual ou um bem anexo a ele.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a simonia não é a vontade deliberada de comprar e vender um bem espiritual ou um bem anexo a ele.

1. – Pois, a simonia é uma heresia, conforme determina um cânone: A ímpia heresia dos macedónios, e a dos que com eles atacam o Espírito Santo, é mais tolerável do que a dos simoníacos. Porque aqueles, delirando, ensinam ser o Espirito Santo criatura e servo de Deus Padre e do Filho; ao passo que estes fazem do Espirito Santo escravo de si mesmo. Ora, todo senhor vende o que é seu quando quiser – o escravo, ou outra coisa qualquer que possua. Mas, a infidelidade não está na vontade senão, antes, no intelecto, assim como a fé, segundo dissemos. Logo, a simonia não deve ser definida em dependência da vontade.

2. Demais. – Pecar deliberadamente é pecar com malícia, o que é pecar contra o Espírito Santo. Se, pois, a simonia é a vontade deliberada de pecar, resulta que é sempre pecado contra o Espírito Santo.

3. Demais. – Nada é mais espiritual que o reino dos céus. Ora, é lícito comprá–la, como diz Gregório, numa homília: O reino dos céus vale tanto quanto tu tens. Logo, não é simonia querer comprar um bem espiritual.

4. Demais. – O nome de simonia deriva de Simão, o Mago, do qual se lê na Escritura, que ofereceu dinheiro aos Apóstolos para comprar o poder espiritual, isto é, para que a qualquer a quem impusesse as mãos recebesse o Espírito Santo. Mas dele não se lê que quisesse vender algum bem espiritual. Logo, a simonia não é a vontade de vender qualquer bem espiritual.

5. Demais. – Há muitas outras comutações voluntárias, além da compra e venda, como a permuta e a transação. Logo, parece insuficientemente definida a simonia.

6. Demais. – Tudo o que está anexo a um bem espiritual é espiritual. Logo, é supérfluo acrescentar: ou anexo a um bem espiritual.

7. Demais. – O Papa, segundo certos, não pode cometer simonia. Ora, pode comprar ou vender os bens espirituais. Logo, a simonia não é a vontade de comprar ou vender nenhum bem espiritual ou qualquer bem a ele anexo.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Nenhum fiel ignora ser heresia simoniaca comprar ou vender um altar, os dízimos e o Espirito Santo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, um ato é genericamente mau quando recai sobre o que lhe pode constituir a matéria. Ora, as coisas espirituais não podem constituir matéria da compra e venda por três razões, – Primeiro, porque não podem ser pagas por nenhum dinheiro do mundo, como da sabedoria diz a Escritura: Mais preciosa é que todas as riquezas e tudo o mais que se deseja não se pode comparar com ela. E por isso também Pedro, condenando na raiz mesmo o pecado de Simão, disse: O teu dinheiro pereça contigo, uma vez que tu te persuadiste que o dom de Deus se podia adquirir com dinheiro. – Segundo, porque não pode ser matéria própria de venda aquilo de que o vencedor não é dono, como se vê pela autoridade supracitada. Ora, um prelado da Igreja não é dono, mas, dispenseiro dos bens

espirituais, conforme àquilo do Apóstolo: Os homens devem nos considerar como uns ministros de Cristo e como uns dispenseiros dos mistérios de Deus. – Terceiro, porque a venda repugna à origem dos bens espirituais, procedentes da vontade gratuita de Deus. Por isso, o Senhor diz: Dai de graça o que de graça recebestes. – Portanto, quem compra ou vende um bem espiritual comete uma irreverência para com Deus e para com as causas espirituais. Por onde, comete o pecado de irreligião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a religião consiste em manifestarmos uma fé que talvez não nutramos no coração, assim também, os pecados opostos à religião implicam de certo modo a manifestação de infidelidade, embora possa acontecer que esta não exista no coração. Assim sendo, pois, a simonia se considera heresia, – quanto à sua manifestação externa; porque quem vende um dom do Espírito Santo de algum modo se considera senhor de um dom espiritual, o que é herético. Devemos porém saber que Simão, o Mago, além de ter querido comprar com dinheiro, dos Apóstolos, a graça do Espirito Santo, dizia que o mundo não foi criado por Deus, mas por alguma virtude suprema, como refere Isidoro. E por isso, os simoníacos são contados no número dos heréticos, como diz Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo dissemos, a justiça e todas as suas partes e, por consequência, todos os vícios opostos, tem uma vontade o seu sujeito. Por isso, a simonia é convenientemente definida em dependência da vontade. Acrescenta porém a definição a palavra – deliberada – para designar a eleição, elemento principal sem o qual não há virtude nem vício. Mas, nem todos os que pecam por eleição cometem o pecado contra o Espírito Santo; mas, só os que elegem o pecado, com desprezo dos meios pelos quais podemos evitá–lo, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz–se que compramos o reino dos céus quando damos o que temos por amor de Deus, usando da palavra – compra em sentido lato, para significar o mérito. O que, pois, não constitui a essência perfeita da venda. Quer porque as penalidades da presente vida, ou quaisquer dons ou obras nossas, não tem proporção alguma com a glória vindoura que se manifestará em nós, no dizer do Apóstolo; quer porque o mérito não consiste principalmente num dom exterior, num ato ou numa paixão, mas, no afeto interior.

RESPOSTA À QUARTA. – Simão, o Mago quis comprar o poder espiritual para depois vendê–lo. Assim, diz um cânone: Simão, o Mago quis comprar o Espírito Santo para multiplicar o seu dinheiro vendendo os milagres que por meio do mesmo Espirito fizesse. E assim, os que vendem os bens espirituais imitam intencionadamente a Simão, o Mago; e atualmente o imitam os que querem comprá–los. Mas, os que os vendem imitam em ato a Giezi, discípulo de Eliseu, do qual refere a Escritura que recebeu dinheiro de um leproso que curou. Por isso, os vendedores dos bens espirituais podem chamar–se não só Simoníacos mas também Giesitas.

RESPOSTA À QUINTA. – Pela denominação de compra e venda se entendem todos os contratos não gratuitos. Portanto a permuta das prebendas e dos benefícios eclesiásticos não pode fazer–se, por consentimento das partes, sem perigo de simonia, assim como não o pode a transação, como os cânones o determinam. Porém, um Prelado pode, por ofício, fazer tais permutas por motivo útil ou necessário.

RESPOSTA À SEXTA. – Assim como a alma tem em si mesma o seu princípio de vida, e o corpo vive pela sua união com a alma, assim também certos bens são espirituais por natureza, como os sacramentos e outros semelhantes; ao passo que outros se chamam espirituais por estarem anexos aos primeiros. Por isso, um cânone diz: Os bens espirituais sem os corporais não tem valor, assim como a alma, sem o corpo, não vive corporalmente.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O Papa, como qualquer outro homem, pode cometer o pecado de simonia. Mas, o pecado é tanto mais grave quanto mais elevado o lugar ocupado pelo pecador. Por onde, embora os bens da Igreja sejam do Papa, como principal dispenseiro, não lhe pertencem, contudo como senhor e possuidor. Por tanto, recebendo dinheiro, dos réditos de alguma Igreja, em paga de algum bem espiritual, incorre no pecado de simonia. E do mesmo modo poderia cometê–la recebendo dinheiro não pertencente aos bens da Igreja, de um leigo.

Art. 2 – Se é sempre ilícito dar dinheiro em troca dos sacramentos.

O segundo discute–se assim. – Parece que nem sempre é ilícito dar dinheiro em troca dos sacramentos.

1. – Pois o batismo é a porta. dos sacramentos, como se dirá na Terceira Parte. Ora, é lícito, segundo parece, em certos casos, dar dinheiro em paga do baptismo, por exemplo, se o sacerdote não quisesse batizar uma criança moribunda, sem receber dinheiro. Logo, nem sempre é – ilícito comprar ou vender os sacramentos.

2. Demais. – O máximo dos sacramentos é a Eucaristia, consagrada na Missa. Ora, para cantar missas, certos sacerdotes recebem uma prebenda, ou dinheiro. Logo, com maior razão, é lícito comprar ou vender os outros sacramentos.

3. Demais. – O sacramento da penitência, que principalmente consiste na absolvição, é de necessidade para nos salvarmos. Ora, certos, para absolverem da excomunhâo, exigem dinheiro. Logo, nem sempre é ilícito comprar ou vender os sacramentos.

4. Demais. – O costume faz não ser pecado o que, sem ele, o seria; assim, como diz Agostinho, quando o costume o permitia, não era pecado ter várias mulheres. Ora, em certos lugares é costume dar–se alguma coisa por ocasião da consagração dos bispos, da bênção dos abades, da ordenação dos clérigos, da administração do crisma, dos santos óleos e de atos semelhantes. Logo, parece não ser isso ilícito,

5. Demais. – Dá–se às vezes que uma pessoa impede maliciosamente outra de obter o episcopado ou qualquer outra dignidade. Ora, a cada um é lícito livrar–se, com dinheiro, do vexame que sofre. Logo, parece lícito, em tal caso, dar dinheiro pelo episcopado ou por qualquer outra dignidade eclesiástica.

6. Demais. – O matrimônio é um sacramento. Ora, às vezes dá–se dinheiro pela sua celebração. Logo, é lícito vender por dinheiro os sacramentos.

Mas, *em contrário*, estabelece um cânone: Quem consagrou alguém por dinheiro, alheia–se do sacerdócio.

SOLUÇÃO. – Os sacramentos da lei nova são soberanamente espirituais, como causas que são de graças espirituais, que não podem ser pagas com dinheiro; e repugna–lhes, por essência, o não serem dadas gratuitamente. Ora, os sacramentos da Igreja são dispensados pelos ministros, que devem ser sustentados pelo povo, conforme às palavras do Apóstolo: Não sabeis que os que trabalham no santuário comem do que é do santuário; e que os que servem ao altar participam justamente do altar? Portanto, devemos concluir que receber dinheiro como paga da administração dos sacramentos é crime de simonia, que nenhum costume pode escusar, pois, o costume não pode contrariar o direito natural ou o divino. Ora, por dinheiro se entende tudo aquilo cujo preço pode ser avaliado pecuniáriamente, como diz o Filósofo. Mas, receber alguma coisa para sustento dos que administram os sacramentos de Cristo, conforme à ordenação da Igreja e aos costumes aprovados, não é simonia nem pecado. Pois, não

recebem em tal caso o pagamento do que dispensaram, mas um estipêndio para prover às suas necessidades. Por isso, aquilo do Apóstolo – Os presbíteros que governam bem, etc. – diz a Glosa de Agostinho: Recebam o sustento das suas necessidades, do povo, e o pagamento pelo que dispensaram, de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em caso de necessidade qualquer pode batizar. E como de nenhum modo se deve pecar, quando um sacerdote não quer batizar senão recebendo dinheiro, o caso é o mesmo que se não houvesse quem batizasse. Portanto, o responsável pela criança, em tal caso, pode licitamente comprar água do sacerdote, a qual é um elemento puramente material. Mas, se fosse um adulto quem desejasse o batismo e houvesse perigo iminente de morte, e o sacerdote não quisesse batizá–lo senão pago, então, sendo possível, o adulto deveria ser batizado por outro. Mas, não sendo possível recorrer a outrem, de nenhum modo deveria dar dinheiro em paga do batismo, mas, antes, morrer sem batismo; porque o batismo de desejo supriria a falta do sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sacerdote não recebe dinheiro como pagamento pela consagração da Eucaristia ou pela missa cantada, o que seria simoníaco: mas, como estipêndio para o seu sustento, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dinheiro não é exigido daquele que é absolvido, como preço da absolvição, o que seria simoníaco; mas, como pena da culpa precedente, por causa da qual foi excomungado.

RESPOSTA À QUARTA. – Como dissemos, o costume não pode contrariar o direito natural ou o divino, que proíbe a simonia. Portanto, se o costume permitir que se exija dinheiro, como preço do bem espiritual, com intenção de comprar ou de vender, haverá manifestamente simonia e sobretudo se o dinheiro for exigido de outrem contra a vontade dele. Mas, não haverá simonia se for exigido como estipêndio aprovado pelo costume. Se, contudo, não houver intenção de comprar nem de vender, a qual só há de referir–se à observância do costume, e sobretudo quando o pagamento for voluntariamente feito. Mas, em todos esses casos, é necessário abster–se de qualquer aparência de simonia ou de cobiça, conforme aquilo do Apóstolo: Guardai–vos de toda aparência do mal.

RESPOSTA À QUINTA. – Antes de alguém adquirir o direito ao episcopado ou a qualquer dignidade ou prebenda, por eleição, provisão ou colação, seria simoníaco afastar com dinheiro os obstáculos criados por adversários. Porque então prepararia, com dinheiro, para si, o caminho para obter o bem espiritual. Mas, depois que já adquiriu o direito, é lícito remover, com dinheiro, injustos impedimentos.

RESPOSTA À SEXTA. – Alguns dizem ser lícito dar dinheiro pela celebração do matrimônio, porque este não confere graça. Mas isto é absolutamente falso, como se provará na Terceira Parte desta obra. Portanto devemos dizer, de outro modo, que o matrimônio, não só é um sacramento da Igreja, mas também um dever da natureza. Por onde, dar dinheiro pela celebração do matrimônio, enquanto dever da natureza é lícito; mas, ilícito, enquanto sacramento da Igreja. Por isso os cânones proíbem exigir dinheiro pela bênção das núpcias.

Art. 3 – Se é lícito dar e receber dinheiro em pagamento das obras espirituais.

O terceiro discute–se assim. – Parece lícito dar e receber dinheiro em pagamento das obras espirituais.

1. – Pois, o exercício da profecia é uma obra espiritual. Ora, por esse exercício se dava, outrora, um pagamento, como se lê na Escritura. Logo, parece lícito dar e receber dinheiro por uma obra espiritual.

2. Demais. – A oração, a predicação, o louvor a Deus são atos espirituais por excelência. Ora, para impetrar o sufrágio das suas orações, dava–se dinheiro aos varões santos, como se lê no Evangelho: Grangeai amigos com as riquezas da iniquidade. E também o Apóstolo diz que se devem dar bens temporais aos pregadores, que semeiam os bens espirituais. Também se dá aos que celebram os louvores divinos no ofício eclesiástico e fazem procissões; e às vezes há rendas anuais destinadas a esse fim. Logo, é lícito receber alguma coisa em paga das obras espirituais.

3. Demais. – A ciência não é menos espiritual que o poder. Ora, é lícito receber dinheiro pelo exercício da ciência. Assim, o advogado pode vender o justo patrocínio; o médico, o conselho para ter saúde; o mestre, o ensinamento da doutrina. Logo, pela mesma razão, parece lícito ao prelado receber alguma causa pelo exercício do seu poder espiritual, por exemplo, por uma correção, por uma dispensa ou por coisa semelhante.

4. Demais. – A religião é o estado da perfeição espiritual. Ora, certos mosteiros exigem um dote dos que neles são recebidos. Logo, é lícito receber dinheiro em paga dos bens espirituais.

Mas, *em contrário*, uma decretal: Tudo o que é dado pela munificência da graça invisível não deve absolutamente ser vendido por dinheiro ou por quaisquer outras recompensas. Ora, todos os bens espirituais referidos são dadas pela graça invisível. Logo, não é lícito vendê–los por dinheiro ou por quaisquer outras recompensas.

SOLUÇÃO. – Assim como os sacramentos se chamam espirituais por conferirem graças espirituais, assim também outras causas se chamam espirituais por procederem da graça espiritual e disporem para ela. Às quais contudo são feitas pelo ministério de homens que devem ser sustentados pelo povo, a quem eles as ministram, segundo as palavras do Apóstolo: Quem jamais vai à guerra à sua custa? Quem apascenta um rebanho e não come do leite do rebanho? Portanto, vender ou comprar a que esses atos tem de espiritual é simoníaco. Mas, receber ou dar dinheiro. para sustenta das que ministram as bens espirituais, segunda a ordenação da Igreja e as costumes aprovados, é lícita. Contanto que não haja a intenção de comprar nem de vender; e que não se exija nenhuma retribuição sob pena de se reterem os bens espirituais que se devem distribuir, porque do contrário haveria a aparência de venda. – Mas quando foram dispensados gratuitamente, pode–se licitamente, com a intervenção da autoridade superior, exigir dos que os recusam e podem pagá–los, as oblações prescritas e habituais, ou quaisquer outros proventos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Jerônimo, davam–se espontaneamente certas espórtulas aos bons profetas, para sustento deles, e não para lhes comprar o exercício das profecias, do qual os pseudo profetas se serviam para ganhar dinheiro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que dão esmolas aos pobres, para lhes pedir o sufrágio das orações não lh'as dão com a título de lhes comprar essas orações; mas, pela beneficência gratuita, despertam na alma deles o desejo de orar gratuita e caridosamente pelos que lhes fizeram benefício. – Aos pregadores

também são devidos os bens temporais para se sustentarem com eles, e não para, por meio desses bens, comprarmos a palavra da pregação. Por isso, aquilo do Apóstolo: Os presbíteros que governam bem, etc. – diz a Glosa: A necessidade nos obriga a ganhar para viver, e a caridade, a dar, mas o Evangelho não pode ser vendido por tal preço; pois, do contrário, vender–se–ia um grande bem por preço vil. Do mesmo modo, também se dão bens temporais aos que louvam a' Deus, recitando o ofício eclesiástico, quer pelos vivos, quer pelos mortos; não como paga, mas como estipêndio para o sustento. E ao mesmo título recebem–se esmolas para acompanhar um enterro. – Mas, se tais coisas se fizessem como cumprimento de contrato, ou ainda com a intenção de compra e venda, seria simoníaco. Portanto, seria uma ordenação ilícita o da Igreja que estipulasse que não se acompanharia o enterro em que não se fizesse o pagamento de uma certa quantia de dinheiro; porque tal ordenação impediria de se cumprir gratuitamente o dever de piedade para com outrem. Mas, seria, antes lícita, a ordenação, estabelecendo que a todos os doadores de uma certa esmola se prestariam tais ou tais honras, porque então não haveria impedimento de fazer aos outros a mesma pompa fúnebre. Demais, a primeira ordenação toma carácter de uma exacção; e a segunda, o de uma compensação gratuita.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aquele a quem foi cometida uma autoridade espiritual esta obrigado, por dever, a exercê–la para dispensar os bens espirituais; e também, para o seu sustento, recebe os estipêndios estatuídos, das rendas da igreja. Portanto, se recebesse alguma coisa pelo exercício dessa autoridade, não significaria com isso que alugava os seus trabalhos, que por dever de ofício, deve prestar, mas que vendia o uso mesmo da graça espiritual. Por isso, não é lícito receber nada por qualquer dispensação de bens espirituais, nem por deixar que outros os substituam nas suas funções, nem por corrigir ou não os que lhes estão sujeitos. Mas, é–lhe lícito receber aprovisionamentos quando visitam os súditos, não como paga dos trabalhos mas, como estipêndio devido. – Quanto a quem tem ciência e não assumiu a obrigação de distribui–la aos outros, para que dela usem, pode licitamente receber pagamento pelo que ensinou ou pelo conselho dado; o que não é vender a ciência mas, alugar os seus trabalhos. Se, porém, tinha o dever de fazê–lo, seria considerado como vendedor da verdade e, assim, pecaria gravemente. Tal o que se dá com os encarregados, por certas igrejas, de lhes ensinar os clérigos e outros pobres, para o que recebem dela um benefício e portanto nada podem receber deles, nem para ensinarem nem para fazer ou omitir alguma solenidade.

RESPOSTA À QUARTA. – Pela entrada num mosteiro, não pode este exigir nem receber nada como pagamento. Mas, se o mosteiro não tiver meios suficientes para sustentar todos os que nele vivem, é lícito, depois de ter admitido gratuitamente a quem nele quiser entrar, receber dessa pessoa alguma coisa com que possa sustentá–la, se para tal não chegaram os recursos do mesmo. – Semelhantemente, também é lícito um mosteiro receber mais facilmente a quem, por devotamento que mostrou para com ele, fez–lhe largas esmolas. Assim como também é lícito, inversamente, provocar o devotamento de alguém para com o mosteiro, manifestado pela doação de bens temporais, para assim inclinar essa pessoa a entrar nele. Embora não seja lícito a ninguém dar nem receber nada pela entrada num mosteiro, por força de algum contrato, como determinam os cânones.

Art. 4 – Se é lícito receber dinheiro em paga de bens conexos com os bens

O quarto discute–se assim. Parece lícito receber dinheiro em paga de bens conexos com os bens espirituais.

1. – Pois, todos os bens temporais são conexos com os espirituais, porque devemos buscar aquêles por causa destes. Se, pois, não é lícito vender os bens anexos aos espirituais, não será lícito vender nada de temporal. O que é evidentemente falso.

2. Demais. – Nada parece mais preso aos bens espirituais do que os vasos consagrados. Ora, é lícito vender um cálice para redimir captivos, como diz Ambrósio, Logo, é lícito vender bens conexos com os espirituais.

3. Demais. – São conexos com os bens espirituais: os direitos de sepultura, de padroado, de primogenitura, segundo os antigos; porque os primogênitos, antes da lei escrita, desempenhavam o papel de sacerdotes; e também o direito de receber dízimos. Ora, segundo a Escritura, Abraão comprou a Efron duas covas, para sepultura; e Jacó comprou de Esaú o direito de primogenitura. Quanto ao direito de padroado, ele é transmitido com a coisa vendida e concedido como feudo. Também os dízimos são concedidos a certos militares e podem ser resgatados. E enfim os prelados às vezes retém temporariamente para si as rendas das prebendas que conferem, embora estas estejam conexas com os bens espirituais. Logo, é lícito comprar e vender os bens conexos com os bens espirituais.

Mas, *em contrário*, determina o Papa Pascoal, num cânone: Quem vende uma coisa conexa com outra, vende a uma e outra. Portanto, ninguém compre uma igreja, uma prebenda, nem nada de eclesiástico.

SOLUÇÃO. – Um bem pode estar conexo com os bens espirituais, de dois modos. – Ou como deles dependente; assim, diz–se que o fato de ter benefícios eclesiásticos anda conexo com os bens espirituais, porque só pode tê–las quem exerce funções clericais. Por onde, esses benefícios de nenhum modo podem existir sem os bens espirituais. Por isso, de maneira nenhuma é lícito vende–los, porque isso significaria pôr à venda ao mesmo tempo os bens espirituais. – Mas, outros bens estão conexos com os espirituais por se lhes ordenarem a estes; assim o direito de padroado, cujo objeto é apresentar clérigos para os benefícios eclesiásticos; e os vasos sagrados, destinados a administração dos sacramentos. Por onde, tais bens não pressupõem os espirituais, mas, ao contrário, os precedem temporalmente. Portanto podem, de certo modo, ser vendidos; mas, não, enquanto conexos com os bens espirituais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todos os bens temporais estão conexos com os espirituais como com o fim. Por onde, em si mesmos, os temporais podem se vender; mas, não pode ser objeto de venda a ordenação deles aos espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também os vasos sagrados estão conexos com os bens espirituais como com o fim. Portanto, a consagração deles não pode ser vendida. Contudo, para obviar à necessidade da Igreja e dos pobres, a matéria deles pode sê–lo; contanto que, depois de oração feita, sejam primeiro quebrados, pois, após terem sido, já não se consideram vasos sagrados, mas, simples metal; e portanto se, reunidos os fragmentos, viessem de novo a constituir vasos semelhantes, deveriam de novo ser consagrados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As duas covas que Abraão comprou para sepultura, a Escritura não diz que fossem terra consagrada a sepultamento. Por isso, era lícito a Abraão comprar essa terra para sepultamento, nela abrindo um sepulcro; assim como também poderíamos comprar um campo comum para nele estabelecer um cemitério ou ainda uma igreja. Contudo, como mesmo entre os gentios, os lugares destinados à sepultura consideravam–se sagrados, se Efron teve a intenção de receber pagamento pelo lugar da sepultura, pecou, vendendo–o; embora Abraão não pecasse comprando–o, porque não tinha a intenção de comprar senão uma terra comum. Pois, também nos é lícito, em caso de necessidade, vender ou comprar um terreno onde existiu uma igreja, como se dá com a matéria dos vasos sagrados, segundo dissemos. Ou Abraão fica escusado porque, assim procedendo, resgatou o que lhe não convinha. Pois, embora Efron lhe oferecesse gratuitamente a sepultura, ponderou, contudo, Abraão que sem detrimento dele não podia recebê–la de graça. – Quanto ao direito de primogenitura,

era ele devido a Jacó por eleição divina segundo aquilo da Escritura: Eu amei a Jacó e aborreci a Esaú. Por isso, Esaú pecou vendendo os direitos de primogenitura; mas Jacó não pecou, comprando–o, pois se entende que, assim procedendo, resgatou o que não lhe convinha. – Quanto ao direito de padroado, em si mesmo, não pode ser vendido nem dado como feudo; mas, acompanha a cidade vendida ou cedida. – O direito espiritual de receber dízimos não pode ser conferido a leigos; mas, somente os bens temporais dados sob o nome de dízimos, como dissemos. – Enfim quanto aos benefícios conferidos, importa saber que não é ilícito um bispo, antes de conferir um benefício a alguém, mandar, por alguma causa, que se tire uma parte das rendas do benefício a ser conferido para serem aplicados a usos pios. Se porém exigir daquele a quem concede o benefício, que lhe ceda parte das rendas deste, seria o mesmo que exigir uma paga do beneficiário e não deixaria de cometer o pecado de simonia.

Art. 5 – Se é lícito dar bens espirituais como pagamento de um serviço material ou oral.

O quinto discute–se assim. – Parece lícito dar bens espirituais como pagamento, de um serviço material ou oral.

I. – Pois, diz Gregório: Os sacerdotes que buscam a utilidade da Igreja merecem receber uma remuneração eclesiástica. Ora, buscar a utilidade da Igreja é prestar–lhe um serviço material. Logo, parece lícito darem–se benefícios eclesiásticos pelo serviço recebido.

2. Demais. – Assim como parece ter intenção de pagar materialmente quem dá um benefício eclesiástico, por um serviço recebido, assim também a tem se o deu em vista de um parentesco . Ora, isto não parece simoníaco por não haver no caso nem compra nem venda. Logo, também não há no primeiro caso.

3. Demais. – O que só fazemos a pedido de outrem parece que o fazemos gratuitamente; e assim não há aí lugar para a simonia, que supõe a compra e venda. Ora, serviço oral seria conceder um benefício eclesiástico a pedido de outrem. Logo, isso não é simoníaco.

4. Demais. – Os hipócritas fazem obras espirituais para receber elogios dos outros, o que parece constituir um serviço oral; e contudo, os hipócritas não são considerados simoníacos, Logo, o serviço oral não dá lugar a simonia.

Mas, *em contrário*, o papa Urbano diz: É simoníaco todo aquele que usa dos bens eclesiásticos, não conforme ao fim para que foram instituídos, mas, para lucro próprio dando–os ou recebendo–os em troca do serviço oral ou material.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, considera–se dinheiro todo valor susceptível de avaliação pecuniária. Ora, é claro que qualquer serviço humano visa uma utilidade, susceptível de ser avaliada em dinheiro, sendo por isso que se paga em dinheiro aos empregados. Portanto, dar um bem espiritual por um serviço temporal prestado ou a prestar é o mesmo que concedê–lo em troca de um dinheiro dado ou prometido pelo qual esse serviço pode ser avaliado. Do mesmo modo, satisfazer aos pedidos de outrem, para alcançar uma graça temporal, ordena–se a alguma utilidade susceptível de ser avaliada em dinheiro. Portanto, assim como praticamos a simonia, recebendo dinheiro ou qualquer bem exterior, por um dom manual, assim também a praticamos por um dom oral ou um serviço material.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O sacerdote que presta ao seu prelado um serviço honesto e ordenado a um fim espiritual, por exemplo, à utilidade da igreja ou em auxílio dos ministros

da mesma, torna–se digno, pelo devotamento que esse serviço implica, de um benefício eclesiástico, como por quaisquer outras boas obras. Por isso, não se entende haver no caso um serviço material, sendo a este que se refere Gregório. Se porém o serviço for desonesto e ordenado a fins temporais, como por exemplo, o ter servido ao prelado para utilidade de parentes, ou do patrimônio próprio ou para fins semelhantes, então haverá serviço corporal, e simonia portanto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Conferir um dom espiritual gratuitamente por causa de parentesco ou de qualquer afeto carnal é conferi–lo ilícita e desordenadamente, mas não é simoníaco, porque nada se recebe, no caso, e portanto não supõe contrato de compra e venda, em que se funda a simonia. Quem porém der um benefício eclesiástico com o pacto de tirar proveito para parentes pratica manifestamente a simonia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Considera–se serviço oral, ou o louvor, que em si mesmo constitui um favor humano susceptível de preço, ou ainda um pedido, com que se obtém o favor humano ou se evita o que lhe é contrário. Portanto, quem visa tais fins, principalmente, comete simonia. Ora, isso visa, principalmente, quem ouve pedidos feitos em favor de pessoas indignas. Por onde, já o fato mesmo é simoníaco, Mas, não o é, se o pedido é feito por quem dele é digno; porque há uma causa justa de conferir um bem espiritual aquele em favor de quem se fez o pedido. Pode haver, porém simonia intencionada se não se atender à dignidade da pessoa, senão, ao favor humano. Mas quem pede para obter a cura de almas, a sua mesma presunção o toma indigno e então pede por um indigno. Mas, quem está necessitado, pode pedir para si um benefício eclesiástico; sem cura de almas.

RESPOSTA À QUARTA. – O hipócrita não dá nenhum bem espiritual para ser louvado, mas só finge que o dá; e assim, simulando, antes obtém furtivamente o louvor humano, do que o compra. Por onde, isso não constitui vício de simonia.

Art. 6 – Se é pena adequada privar o simoníaco do que adquiriu por simonia.

O sexto discute–se assim. – Parece não ser pena adequada privar o simoníaco do que adquiriu por simonia.

1. – Pois, comete–se a simonia quando se adquirem as coisas espirituais por meio de alguma dádiva. Ora, há certos bens espirituais que, uma vez alcançados, não se podem perder, como todos os caracteres impressos pela consagração. Logo, não é pena adequada privar o simoníaco do que adquiriu por simonia.

2. Demais. – Dá–se às vezes que quem obteve o episcopado por simonia manda um súbdito receber as ordens que lhe vai conferir; e parece que o súbdito lhe deve obedecer, enquanto a Igreja o permite. Ora, não devemos receber nada de quem não tem o poder de nô–lo conferir. Logo, o bispo não perde a dignidade episcopal, que a adquiriu por simonia,

3. Demais. – Ninguém deve ser punido pelo que não fez, ciente e voluntariamente; pois, a pena é devida ao pecado voluntário, como do sobredito se colhe. Ora, pode às vezes dar–se que alguém simoniacamente obtenha um bem espiritual, por influência de outras pessoas, sem o saber nem querer. Logo, não deve ser punido pela privação do que lhe foi conferido.

4. Demais. – Ninguém pode tirar proveito do seu pecado. Ora, se quem conseguiu um benefício eclesiástico, por simonia, o devolvesse isso poderia redundar em utilidade dos participantes dela; por

exemplo, se o prelado e toda a colegial consentiram na simonia. Logo, nem sempre se deve restituir o que se obteve por simonia.

5. Demais. – As vezes alguém é recebido num mosteiro, por simonia, e aí professa fazendo voto solene. Ora, ninguém deve ser absolvido da obrigação imposta pelo voto, por causa de culpa que com isso cometeu. Logo, não deve um monge perder o que adquiriu por simonia.

6. Demais. – A pena exterior, nesta vida, não pode ser infligida a um movimento interno do coração, do qual só Deus é juiz. Ora, a simonia comete–se só intencional ou voluntariamente, sendo por isso definido em dependência da vontade, como se disse. Logo, o simoníaco não deve sempre ser privado do que adquiriu por simonia.

7. Demais. – Ser promovido a um posto superior é mais do que permanecer no em que se estava. Ora, às vezes os simoníacos, sendo absolvidos, são promovidos por dispensa, a postos mais elevados. Logo, nem sempre devem ser privados do que adquiriram.

Mas, *em contrário*, um cânone: Quem foi ordenado por simonia, nada aproveite dessa ordenação ou promoção feita por negócio; mas seja privado da dignidade ou do cargo que comprou com dinheiro.

SOLUÇÃO. – Ninguém pode licitamente conservar o que adquiriu contra a vontade do dono. Por exemplo, quem recebeu alguma coisa, dada por um dispenseiro contra a vontade e a ordem do seu amo, não poderia licitamente conservá–la. Ora, o Senhor, de quem os prelados das Igrejas são dispenseiros e ministros, ordenou que os bens espirituais fossem dados gratuitamente. conforme aquilo da Escritura: Dai de graça o que de graça recebesies. Logo, quem obtém qualquer dom espiritual, por troca com o que tem valor pecuniário, não pode licitamente conservá–lo. Além disso, os simoníacos tanto os vendedores como os compradores das coisas espirituais, e ainda os mediadores, são punidos por outras penas, a saber, a de infâmia e de deposição, se forem sacerdotes; pela excomunhão, se forem leigos, conforme aos cânones,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem recebe uma ordem sagrada por simonia, por certo recebe o caráter ela ordem, por causa da eficácia do sacramento. Mas, não recebe a graça, nem o direito de exercer as funções conferidas pela ordem, por ter recebido o caráter, como furtivamente, contra a vontade do Senhor principal. Portanto, está suspenso de pleno direito, quanto a si mesmo, ficando proibido de exercer as funções da sua ordem; e quanto aos outros, que não podem comunicar com ele se exercer as suas funções, quer o seu pecado seja público, quer oculto. Nem pode repetir o dinheiro, que deu pecaminosamente; embora quem recebeu o retenha injustamente. Mas, se for o simoníaco quem conferiu a ordem, dando ou recebendo um benefício simoniacamente, ou sendo mediador na simonia – se o fez em público, fica suspenso de pleno direito, tanto em relação a si mesmo como em relação aos outros; mas se o fez ocultamente, fica suspenso de pleno direito, quanto a si mesmo mas, não, quanto aos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém deve receber a ordem, de um bispo, de quem sabe ter sido promovido simoniacamente, nem para lhe obedecer ao mandado, nem para fugir à pena de excomunhão. E quem for por ele ordenado não recebe o poder de exercer as funções da ordem, mesmo ignorando que o bispo fosse simoníaco; mas, precisa de dispensa para exercê–las. Embora certos digam que, não podendo provar que o bispo é simoníaco, deve obedecer–lhe, recebendo a ordem, mas não deve exercê–la sem dispensa. O que não é racionalmente admissível, porque ninguém deve obedecer a outrem tornando–se–lhe cúmplice, na prática de um ato ilícito. Ora, quem está suspenso de pleno direito, tanto em relação a si mesmo como em relação aos outros, confere a ordem ilicitamente. Por

onde, ninguém deve comunicar com ele, recebendo seja o que for, por qualquer causa. Mas, quem ignora a simonia do bispo, não devendo presumir o pecado em ninguém, pode, em sã consciência, receber–lhe a ordem. Se porém o bispo for simoníaco de outro modo que não por promoção obtida simoniacamente, pode receber dele a ordem, se a simonia é oculta, porque então não está suspenso quanto aos outros, mas só, em quanto a si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ser privado alguém do que recebeu não só é pena do pecado, mas também, às vezes, efeito da aquisição injusta. Por exemplo, se alguém compra uma coisa de quem não pode vendê–la. Portanto, quem ciente, voluntária e simoniacamente recebe a ordem ou um benefício eclesiástico, não só deve ser privado do que recebeu, ficando proibido de exercer as suas funções, e perdendo o benefício, com as rendas já percebidas, mas além disso, ainda é punido com a nota de infâmia. E está obrigado a restituir os frutos, não só os já percebidos, mas também os que puderam tê–lo sido por um possuidor cuidadoso. O que porém se deve entender, dos frutos restantes, deduzidas as despesas feitas com eles; exceto os que já foram gastos em utilidade da igreja. Se porém a promoção foi obtida simoniacamente por meio de outros, sem o promovido saber nem querer, este fica por certo privado do direito de exercer as funções inerentes à ordem e está obrigado a desistir do benefício alcançado, com as rendas existentes; mas, não está obrigado a restituir as rendas já consumidas, por ser possuidor de boa fé. Salvo se algum inimigo seu, tivesse dado fraudulentamente dinheiro para a sua promoção, sem expressa oposição sua. Pois, nesse caso, não está obrigado a renunciar, salvo se depois consentir no pacto, pagando o que fora prometido.

RESPOSTA À QUARTA. – O dinheiro, a posse ou as rendas adquiridas simoniacamente devem ser restituídas à igreja em cujo detrimento foram dados, embora por culpa do prelado ou de algum membro da colegial dessa igreja; porque o pecado deles não deve prejudicar aos outros. Contanto que, na medida elo possível, os que pecaram não tirem dessa restituição nenhum proveito. Se porém a culpa é do prelado e de toda a colegial, então devem, com ordem do superior, distribuir o que adquiriram mal, aos pobres, ou dar a outra igreja.

RESPOSTA À QUINTA. – Os que foram recebidos num mosteiro simoniacamente devem sair dele. E se cometeram a simonia conscientemente, depois do Concílio Geral, devem ser expulsos do mosteiro, renunciando à esperança de qualquer restituição. E, para fazer penitência perpétua, devem passar a viver sob uma regra mais severa, ou num lugar da mesma ordem, se não existir outra ordem de maior severidade. Mas, se a cometeram antes do Concílio, devem ser mandados para outros lugares da mesma ordem. Se isso não puder ser, devem, mediante dispensa ser recebidos nos mosteiros da mesma ordem, para não andarem a vagar pelo mundo, contanto que mudem de lugar e não exerçam funções inferiores às que exerciam. Se, porém, foram recebidos simoniacamente sem o saberem, quer antes, quer depois do Concílio, podem, depois de terem renunciado, ser recebidos de novo, desde que mudem de lugar, como se disse.

RESPOSTA À SEXTA. – A só vontade de praticar a simonia já torna o homem simoníaco, diante de Deus; mas não o submete, como simoníaco, às penas exteriores, cominadas pelos cânones, de modo a ser obrigado a renunciar ao que adquiriu. Mas deve penitenciar–se da sua manutenção.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Só o Papa pode dispensar quem cientemente recebeu um benefício, por simonia. Mas, em outros casos também o bispo pode dispensar, contanto que, primeiro, o simoníaco renuncie ao que adquiriu mal. E então consegue a dispensa pequena, de modo a poder receber a comunhão dos leigos; ou a grande, pela qual pode, depois de ter feito penitência, permanecer em outra igreja da sua ordem; ou a maior, de modo a ficar na mesma igreja, mas com ordens menores; ou a

máxima, de modo que, ficando na mesma igreja, possa receber ordens ainda maiores, mas, não, a prelatura.

Questão 101: Da piedade filial.

Depois de termos tratado da virtude da religião, devemos tratar da piedade filial, ficando assim conhecidos os pecados que lhe são opostos.

Sobre a piedade filial, pois, discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a piedade filial concerne determinadas pessoas.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a piedade não concerne determinadas pessoas.

1. – Pois, diz Agostinho, que a piedade significa propriamente o culto de Deus, a qual os gregos chamam Euot6. Ora, o culto de Deus não supõe relação com os homens, mas, só, com Deus. Logo, a piedade não concerne determinadas pessoas.

2. Demais. – Gregório diz: A Piedade dá um festim no seu dia porque enche o íntimo do coração com as obras de misericórdia. Ora, as obras de misericórdia devemos praticá–las para com todos, como diz Agostinho. Logo, a piedade não se estende determinadamente a nenhuma pessoa, em especial.

3. Demais. – Há, na vida humana, muitas outras relações que as dos consanguíneos e dos concidadãos, como diz o Filósofo. E em cada uma delas se funda uma espécie de amizade, que prece ser a virtude da piedade, como diz a Glosa àquilo da Escritura – Tendo por certo uma aparência de piedade. Logo, a piedade não se estende somente aos consanguíneos e aos cidadãos.

Mas, *em contrário*, Túlio: A piedade nos leva a prestar serviço e culto aos que nos estão unidos pelo sangue e aos amigos da nossa pátria.

SOLUÇÃO. – Nós nos tornamos obrigados para com os outros, segundo a excelência diversa deles e os benefícios diversos que nos fizeram. Ora, em ambos os casos o lugar supremo pertence a Deus, por ser excelentíssimo e o princípio primeiro que nos deu o ser e nos governa. Mas, em segundo lugar, os princípios que nos governam e nos dão o ser são os pais e a pátria, em que e de quem nascemos, e que nos criaram. Portanto, depois de Deus, somos obrigados sobretudo aos pais e à pátria. Por onde, assim como o fim da religião é prestar _ culto a Deus, assim, em segundo grau, .o objecto da piedade é prestá–la aos pais e à pátria. Mas, o culto dos pais inclui o que prestamos a todos os consangüíneos; Pois, também êstes assim se chamam por terem procedido dos mesmos pais, como diz o Filósofo. E o culto da pátria abrange o prestado a todos os cidadãos e a todos os amigos dela. Por isso a eles se estende de maneira principal á piedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O maior inclui o menor. Logo, o culto devido a Deus inclui em si, como sendo particular, o culto devido aos pais, conforme aquilo da Escritura: Se eu sou vosso pai, onde está a minha honra? Por isso o nome de piedade também se aplica ao culto divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, o nome de piedade também se aplica frequentemente, em sentido vulgar, às obras de misericórdia. E penso ser assim, porque Deus recomenda essas obras de modo particular, declarando que elas lhe agradam mais que os sacrifícios. E esse costume é que também nos faz dar a Deus mesmo o nome de pio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As relações entre consanguíneos e concidadã os constituem mais intimamente princípios da nossa existência do que as outras relações. Por isso a elas sobretudo se aplica a denominação de piedade.

Art. 2 – Se a piedade filial obriga a sustentar os pais.

O segundo discute–se assim. – Parece que a piedade filial não obriga a sustentar os pais.

1. – Pois, à piedade filial é que se refere aquele preceito do Decálogo: Honrarás a teu pai e a tua mãe. Ora, esse preceito só nos manda honrá–las. Logo, a piedade filial não manda sustentar os pais.

2. Demais. – Devemos entesourar para aqueles a quem devemos sustentar. Ora, segundo o Apóstolo, não são os filhos os que devem entesourar para os pais. Logo, a piedade filial não manda sustentá–las.

3. Demais. – A piedade se estende não só aos pais, mas também aos outros consanguíneos e aos concidadãos, como se disse. Ora, ninguém está obrigado a sustentar todos os consanguíneos e concidadãos. Logo, também ninguém está obrigado a sustentar os pais.

Mas, *em contrário*, o Senhor acusa os Fariseus por proibirem aos filhos sustentarem os pais.

SOLUÇÃO. – Duas sortes de obrigação tem os filhos para com os pais: uma essencial e outra acidental. Essencialmente, devem aos pais o que lhes convém enquanto pais; ora, sendo o pai o superior e como o princípio do filho, este lhe deve respeito e assistência. Por acidente, é devido ao pai o que o é por circunstâncias acidentais; assim, quando enfermo, deve o filho visitá–lo e rodeá–lo de cuidados; se pobre, sustentá–lo e assim no mais em que o filho deve assisti–lo, Por isso, Túlio diz que a piedade filial presta serviço e culto; referindo–se o serviço à assistência ; e o culto, ao respeito ou à honra; pois, segundo Agostinho, cultuamos os homens a quem honramos Pelo nosso respeito, pela nossa lembrança ou pela nossa presença.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Honrar os pais significa prestar–lhes todos os socorros que lhes devemos, como o Senhor o explica; e isso porque o filho tem o dever de assistir ao pai, como seu autor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pai exerce o papel de princípio, e o filho o do que procede do princípio. Por isso, em si mesmo considerado, o pai deve sustentar o filho; e portanto, deve assisti–lo, entesourando para ele, não só temporariamente, mas durante toda a vida do filho. Mas, por acidente, em razão de alguma instante necessidade, o filho está obrigado a socorrer ao pai. Mas, não a entesourar como para um futuro longinquo; pois naturalmente, não são os pais os sucessores dos filhos. mas, estes, daqueles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O culto e o serviço, como diz Túlio, é devido a todos aos que nos estão unidos pelo sangue e aos amigos da nossa pátria. Não, porém, igualmente a todos, mas, principalmente aos pais; e aos outros, segundo as nossas posses e a posição deles.

Art. 3 – Se a piedade filial é uma virtude distinta das outras.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a piedade filial não é uma virtude especial distinta das outras.

1. – Pois, o amor é que nos leva a prestar serviço e culto a certas pessoas. Ora, esse é o objeto da piedade. Logo, a piedade não é uma virtude distinta das outras.

2. Demais. – Prestar culto a Deus é próprio da religião. Ora, também a piedade presta culto a Deus, como diz Agostinho. Logo, a piedade não difere da religião.

3. Demais. – A piedade, que presta culto e serviços à pátria, parece ser o mesmo que a justiça legal, que tem por objeto o bem comum. Ora, a justiça legal é uma virtude geral, como diz o Filósofo. Logo, a piedade não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, Túlio a considera uma parte da justiça.

SOLUÇÃO. – Uma virtude é especial quando recai sobre um objeto, segundo uma noção especial. Ora, a justiça, mandando, por natureza, dar a outrem o que lhe pertence, é uma virtude especial sempre que é especial a noção de débito para com outrem. Ora, devemos certas coisas especialmente a alguém, como ao princípio conatural que nos deu o ser e nos governa. E esse princípio é o objeto da piedade, enquanto presta serviço e culto aos pais e à pátria e a tudo o que a eles se refere. Logo, a piedade é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a religião é manifestação da fé, da esperança e da caridade, pelas quais o homem primariamente se ordena para Deus, assim, a piedade é manifestação da caridade que temos para com os pais e a pátria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus é, de modo muito mais excelente que os pais ou a pátria, o princípio que nos deu o ser e nos governa. Por isso, a religião, que presta culto a Deus, é uma virtude diferente da piedade, que o presta aos pais e à pátria. Ora, o que é próprio à criatura se transfere a Deus, por superexcelência e causalidade, como diz Dionísio. Por isso, piedade se chama por excelência o culto de Deus; assim como Deus é chamado por excelência nosso pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A piedade se estende à pátria, enquanto esta é princípio da nossa existência; ao passo que a justiça legal visa o bem da pátria, enquanto bem comum. Logo, a justiça legal tem, mais que a piedade, a natureza de virtude geral.

Art. 4 – Se para cumprir os deveres de religião, é necessário omitirmos os deveres filiais para com os pais.

O quarto discute–se assim. Parece que, para cumprir os deveres de religião, é necessário omitirmos os de filhos, para com os pais.

1. – Pois, diz o Senhor: Se alguém vem a mim, e não aborrece a seu pai e mãe e mulher e filhos e irmãos e irmãs e ainda a sua mesma vida, não pode ser meu discípulo. E por isso, louvando a Jacó e a João, diz o Evangelho, que eles, deixando as redes e o pai, foram em seu seguimento. E, em louvor dos Levitas, diz a Escritura: Os que disseram a seu pai e a sua mãe – Eu não vos conheço; e a seus irmãos eu não sei quem vós sois; e que não conheceram seus próprios filhos, estes são os que executam a tua palavra. Ora, quem ignora a existência dos pais e dos demais consanguíneos, ou mesmo os odeia, necessariamente omite os deveres da piedade filial. Logo, para cumprir os deveres de religião, devem omitir–se os da piedade filial.

2. Demais. – Segundo referem os Evangelhos, a um que lhe dizia – Permite–me que vá eu primeiro enterrar a meu pai – o Senhor respondeu: Deixa que os mortos enterrem os seus mortos; e tu, vai e anuncia o reino de Deus, o que é próprio da religião. Ora, dar sepultura aos pais é dever de piedade filial. Logo, para cumprir os deveres de religião, é necessário omitirmos os da piedade filial.

3. Demais. – Deus é por excelência chamado, nosso Pai. Ora, como, prestando os serviços de piedade filial, cultuamos aos pais, assim, pela religião, cultuamos a Deus. Logo, é necessário omitirmos a assistência da piedade filial, para praticarmos o culto religioso.

4. Demais. – Os religiosos estão obrigados, por um voto que não podem transgredir, a cumprir as regras da sua religião, em virtude das quais ficam impedidos de assistir aos pais. Quer, pelo voto de pobreza, pois, nada tem de seu; quer, por causa da obediência, pois, sem licença dos seus prelados, não podem sair do claustro. Logo, para cumprir os deveres de religião é necessário omitirmos os da piedade filial.

Mas, *em contrário*, o Senhor censurou aos Fariseus, que a pretexto de religião, ensinavam a não se prestarem aos pais as honras devidas.

SOLUÇÃO. – A religião e a piedade são duas virtudes. Ora, nenhuma virtude pode contrariar ou opôr–se a outra; pois, segundo o Filósofo, o bem não pode ser contrário ao bem. Por isso não é possível a piedade e a religião constituírem obstáculo uma para outra, de modo a o ato de uma excluir o da outra. Ora, os atos de toda virtude, como do sobredito se colhe, se delimitam pelas circunstâncias próprias, as quais, sendo preteridas, já não haverá ato de virtude, mas, de vício. Por onde, o dever de piedade filial manda honrar os pais, do modo devido. Ora, não é o modo devido querer cultuar os pais, mais que a Deus; mas, como diz Ambrósio, os deveres de religião, por natureza, divinos, necessariamente se antepõem aos da piedade filial. Se portanto os deveres para com os pais nos levarem a abandonar os de cultuar a Deus, já não seria piedade filial apegar–se aos deveres para com os pais, desprezando os para com Deus. Por isso diz Jerônimo: Calcando aos pés o amor paterno, calcando; aos pés o amor materno, corre, voa em demanda do pendão da cruz; a suma piedade, nesta matéria, é ser cruel. Portanto, em tal caso, devem–se preterir os deveres de piedade filial, por causa do culto religioso divino. Se porém, o cumprimento dos nossos deveres para com os pais não nos fizer abandonar os do culto divino, a piedade filial mantém os seus direitos. E então, não devemos abandoná–la por causa da religião,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório, explicando a palavra do Senhor, diz: Os pais, que surgem como nossos adversários, no caminharmos para Deus, devemos ignorá–los, odiando–os e fugindo–os. Pois, quando os pais nos excitam ao pecado e nos querem fazer preterir o culto divino, devemos, nesse ponto, abandoná–los e odiá–las. E nesse sentido é que refere a Escritura terem os Levitas ignorado os seus consanguíneos; porque não pouparam aos idólatras, para obedecer à ordem do Senhor. Quanto a Jacó e a João, foram louvados por terem seguido o Senhor, separando–se dos pais; não por os excitarem ao mal, mas por pensarem que estes podiam passar bem a vida, seguindo eles a Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor proibiu ao seu discípulo ir dar sepultura ao pai porque, como diz Crisóstomo, assim agindo livrou–o de muitos males; por exemplo, das lágrimas, das tristezas e do mais que daí resulta. E depois da sepultura era necessário examinar os testamentos, a divisão da herança e o mais. Sobretudo quando havia outros capazes de desempenhar o dever do sepultamento. Ou, segundo a exposição de Grilo, aquele discípulo não pedia para sepultar o pai já morto, mas para sustentá–lo na sua velhice, até que, morto, o sepultasse. O que o Senhor não permitiu, por haver outros, presos pelos laços de parentesco, que podiam se dar a esse cuidado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A própria assistência que, por dever, prestamos aos pais carnais, a Deus a referimos; assim como as outras obras de misericórdia, que praticamos para com quaisquer outros próximos, consideram–se como feitas a Deus, segundo aquilo do Evangelho: O que vós fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim é que o fizestes. Portanto, se os nossos pais carnais precisam da nossa assistência, não podendo viver sem ela, nem nos induzirem a nada contra Deus, não devemos, a pretexto de religião, abandoná–los. Se porém não pudermos vacar ao serviço deles, sem que pequemos; ou se puderem viver sem a nossa assistência ; é lícito omiti–la para vacarmos mais completamente aos deveres da religião.

RESPOSTA À QUARTA. – Não podemos dizer do que ainda vive no século o mesmo do que professou numa religião. – Pois, quem vive no século, se tem parentes que não podem viver sem a sua assistência, não deve deixá–los ao abandono, para entrar em religião, porque transgrediria o mandamento que preceitua honrá–los. Embora certos digam que, mesmo nesse caso, pode licitamente abandoná–los, entregando a Deus o velar por ele. Mas, quem refletir atentamente verá que isso é tentar a Deus, porque tendo meios humanos de sustentá–los, entrega–os à esperança no socorro divino. Mas, se sem a sua assistência os pais puderem viver, é–lhe lícito, deixando–os, entrar em religião; porque os filhos só estão obrigados a sustentar os pais quando necessitados, segundo dissemos. – Mas, quem já professou em religião é considerado como tendo morrido para o mundo. Portanto não deve a pretexto de sustentar os pais, sair do claustro, onde foi sepultado com Cristo, e envolver–se de novo em negócios seculares. Está obrigado, porém, observada a obediência ao seu prelado e o estado da sua religião, empregar um piedoso esforço de modo a ir em auxílio dos pais.

Questão 102: Do respeito.

Em seguida devemos tratar do respeito e das suas partes, e assim conhecermos os vícios que lhe são opostos.

Sobre o respeito discutem–se três artigos:

Art. 1 - Se o respeito é uma virtude especial distinta das outras.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o respeito não é uma virtude especial distinta das outras.

1. – Pois, as virtudes se distinguem pelos seus objetos. Ora, o objeto do respeito não difere do da piedade filial, conforme diz Túlio: Pelo respeito prestamos um certo culto e uma certa honra aos que nos são superiores pela dignidade. Ora, o culto e a honra também a piedade filial os Presta aos pais, que tem maior dignidade que os filhos. Logo, o respeito não é uma virtude distinta da piedade.

2. Demais. – Assim como devemos honrar e cultuar às pessoas constituídas em dignidade, assim também às excelentes pela virtude e pela ciência. Ora, não é por causa de nenhuma virtude especial que honramos e cultuamos aos que tem a excelência da ciência ou da virtude. Logo, também não é por causa de nenhuma virtude especial que cultuamos e honramos aos superiores a nós em dignidade.

3. Demais. – A lei nos obriga a pagar o muito que devemos aos homens constituídos em dignidade conforme aquilo do Apóstolo: Pagai a todos o que lhes é devido: a quem tributo, etc. Ora, os deveres a que a lei obriga são de justiça legal ou especial. Logo, o respeito não é, em si mesmo, uma virtude especial diversa das outras.

Mas, *em contrário*, Túlio coloca o respeito na mesma divisão em que entram as outras partes da justiça, que são virtudes especiais.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, as virtudes devem distinguir–se, numa certa ordem descendente, conforme à excelência das pessoas para com as quais temos algum dever. Pois, assim como o nosso pai carnal participa, de maneira particular, da natureza de princípio, que Deus tem de modo universal, assim também, a pessoa, que de algum modo exerce a providência para conosco, participa particularmente da propriedade do pai. Porque o pai é o principio da geração, da educação, do ensino e de tudo o que constitui a perfeição da vida humana. Ora, uma pessoa constituída em dignidade é como um princípio do governo, relativamente aos mais; assim, o chefe do Estado, em relação à ordem civil, o chefe do exército, nas causas da guerra, o mestre, em matéria de ensino e assim por diante. Por isso essas pessoas se chamam pais, por semelhança de ofício. Assim, os escravos de Naaman lhe disseram: Pai, ainda quando o profeta te houvesse ordenado uma causa muito difícil, etc. E portanto, assim como à religião, pela qual cultuamos a Deus, pertence, numa certa ordem, à piedade filial, pela qual cultuamos aos pais; assim: também a piedade filial inclui o respeito, pela qual prestamos culto e honra às pessoas constituídas em dignidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos, a religião, por uma certa sobreeminência, se chama piedade filial; e contudo esta, propriamente falando, se distingue daquela. Assim também, a piedade filial, por uma certa excelência, pode chamar–se respeito, e contudo o respeito propriamente dito distingue–se da piedade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem está constituído em dignidade não só se acha num estado de excelência, mas, tem um certo poder de governar a súblitos. Por isso, exerce a função de princípio, enquanto governador dos antros. Ora, quem possui a perfeição da ciência ou da virtude nem por isso

exerce o papel de princípio em relação aos outros, mas, tem apenas uma excelência só para si. Por onde, é uma virtude especial a que determina prestemos honra e culto aos constituídos em dignidade. Mas, como a ciência, a virtude e outros atributos semelhantes nos tornam capazes de um estado de dignidade, a reverência que nos prestam por qualquer excelência se funda numa mesma virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça especial propriamente dita, nos manda dar uma parte igual ao que alguma causa é devida. O que não pode dar–se para com os virtuosos ou os que usam bem do seu estado de dignidade, como também não o pode para com Deus e os pais. Por isso, aí intervém uma virtude adjunta à justiça, mas não, à justiça especial, que é uma virtude principal. E quanto à justiça legal, ela se estende aos atos de todas as virtudes, como dissemos antes.

Art. 2 – Se o respeito tem por objeto cultuar e honrar os constituídos em dignidade.

O segundo discute–se assim. – Parece que o respeito não tem por objeto cultuar os constituídos em dignidade.

1. – Pois, como diz Agostinho, cultuamos as pessoas a quem tributamos uma certa honra; e assim, culto parece o mesmo que honra. Logo, parece inconveniente dizer que o respeito é o que tem por objeto cultuar e honrar os constituídos em dignidade.

2. Demais. – É próprio da justiça fazer pagar o devido; e portanto, também o do respeito, que faz parte da justiça. Ora, não devemos tributar culto e honra a todos os constituídos em dignidade, mas só aos que são de algum modo nossos superiores. Logo, define–se inconvenientemente o respeito como a virtude pela qual lhes tributamos culto e honra.

3. Demais. – Aos nossos superiores, constituídos em dignidade, não devemos só honra, mas também o temor e o pagamento de certos impostos, conforme ao dito do Apóstolo: Pagai a todos o que lhes é devido, a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto, a quem temor, temor; a quem honra, honra. E também lhes devemos reverência e sujeição, ainda segundo o Apóstolo: Obedecei aos vossos superiores e sêde–lhes sujeitos. Logo, não se define convenientemente o respeito como o que tributa culto e honra.

Mas, *em contrário*, Túlio diz, que pelo respeito prestamos um certo culto e uma certa honra aos que nos são superiores pela dignidade.

SOLUÇÃO. – Pertence aos constituídos em dignidade governar os seus súbditos. Ora, governar é dirigir para o fim devido; assim, o nauta governa a nau dirigindo–a ao porto. Mas, todo motor tem de certo modo excelência e virtude superiores ao movido. Logo, em quem está constituído em dignidade, devemos distinguir, primeiro, a excelência do seu estado, que implica uma certa autoridade sobre os seus súbditos; e, segundo, o exercício mesmo do governo. Ora, em razão da excelência, é–lhe devida a honra, que é um certo reconhecer a excelência de outrem. E em razão do exercício do governo é–lhe devido o culto, que implica em se lhe prestar algum serviço, obedecendo–lhe às ordens e pagando–lhe como se puder os benefícios recebidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Entende–se por culto não só a honra, mas todos os atos que convenientemente nos ordenam para outrem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos, há duas sortes de débito. – Um legal, que a lei nos obriga a pagar. E, assim, devemos a honra e o culto à pessoas constituídas em dignidade e aos nossos superiores.

– O outro é o débito moral, que se funda na honestidade. E assim devemos culto e honra às pessoas constituídas em dignidade, mesmo não sendo nossos superiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À excelência das pessoas constituídas em dignidade devemos a honra, por ocuparem uma posição mais elevada; e o temor, em razão de poderem nos castigar. Quanto ao exercício do governo dessas pessoas, devemos–lhes obediência, que levam os governados a se submeterem à chefia do governante; e os impostos, que são estipêndios para lhes pagar o trabalho.

Art. 3 – Se o respeito é uma virtude superior à piedade filial.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o respeito é uma virtude superior à piedade filial.

1. – Pois, o chefe, a quem prestamos o culto, ordenado pelo respeito, está para o pai, a quem cultuamos com a piedade filial, como o governador universal, para o particular; pois, a família, governada pelo pai, faz parte da cidade, governada pelo chefe. Ora, a virtude mais universal é superior, dela dependendo as que lhe são inferiores. Logo, o respeito é virtude superior à piedade filial.

2. –Demais. – As pessoas constituídas em dignidade são as que velam pelo bem comum. Ora, os consanguíneos dizem respeito ao bem particular, a que devemos antepor o bem comum; por isso, certos se expõem, louvavelmente, a si mesmo ao perigo da morte, por amor ao bem comum. Logo, o respeito, que nos manda cultuar aos constituídos em dignidade, é virtude mais elevada que a piedade filial que nos manda cultuar às pessoas chegadas pelo sangue.

3. Demais. – Depois de Deus, é sobretudo aos virtuosos, que devemos honra e reverência. Ora, aos virtuosos devemos honra e reverência por praticarem a virtude, como se disse. Logo, o respeito é a virtude principal, depois da religião.

Mas, *em contrário*, os preceitos da lei foram dados para regular a prática da Virtude. Ora, imediatamente depois dos preceitos da religião, que pertencem à primeira tábua, vem o de honrar os pais, que pertence à piedade filial. Logo, a piedade filial vem logo depois da religião, em ordem de dignidade.

SOLUÇÃO. – As pessoas constituídas em dignidade podemos servir de dois modos. Primeiro, tendo em vista o bem comum; por exemplo, quando lhes servimos na administração da república. O que já não pertence ao respeito, mas, à piedade, que presta culto não somente aos pais, mas também à pátria. – De outro modo, o serviço prestado às pessoas constituídas em dignidade pertence especialmente à utilidade ou glória pessoal delas. E isto constitui propriamente o respeito. enquanto distinto da piedade. Portanto, a relação do respeito com a piedade há de necessariamente fundar–se nas relações diversas que pessoas diversas mantem conosco, relações que levam em conta uma e outra virtude. Ora, é claro que a pessoa dos pais e a dos que nos são chegados pelo sangue estão mais estreitamente unidas conosco do que as pessoas constituídas em dignidade. Pois, a geração e a educação constituem mais a substância do nosso ser, de que o pai é o princípio, do que o governo exterior, cujo princípio são as pessoas constituídas em dignidade. E, assim sendo, a piedade filial tem preeminência sobre o respeito, porque presta culto a pessoas que nos são mais chegadas e a que mais estamos obrigados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O governo exterior do Príncipe está para o do pai como a virtude universal, para a particular. Mas não, enquanto é o pai o princípio da geração; pois, então, é o poder divino, criador de todos os seres, que lhe é comparável.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Considerando as pessoas constituídas em dignidade como ordenadas ao bem comum, não é com o respeito que as cultuamos, mas, com a piedade filial, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As honras e o culto prestados não somente são proporcionais às pessoas a quem os tributamos, em si mesmas consideradas, mas também enquanto comparadas com quem os tributa. Por onde, embora os virtuosos, em si mesmos considerados, sejam mais dignos de honra do que a pessoa dos pais, contudo os filhos estão mais obrigados a prestar culto e honra aos pais, por causa dos benefícios deles recebidos, do que aos estranhos, embora virtuosos.

Questão 103: Da dulia.

Em seguida devemos tratar das partes do respeito.

E primeiro, da dulia, que tributa honra e tudo quanto a ela respeita e concerne às pessoas superiores. Segundo, da obediência, pela qual lhes obedecemos às ordens.

Na primeira questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a honra importa algum elemento material.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a honra não implica nenhum elemento material.

1. – Pois, pela honra prestamos reverência, como testemunho da virtude, conforme pode concluir–se do que diz o Filósofo. Ora, prestar reverência é ato espiritual; pois, reverência é um ato de temor, como se disse. Logo, a honra é de natureza espiritual.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, a honra é o prêmio da virtude. Ora, o prêmio da virtude, consiste principalmente em atos espirituais, não é nada de material, por ser o prêmio mais nobre que o mérito. Logo, a honra não consiste em nada de material.

3. Demais. – A honra distingue–se do louvor e também da glória. Ora, o louvor e a glória são coisas exteriores. Logo, a honra consiste em bens interiores e espirituais.

Mas, *em contrário*, Jerônimo, expondo aquilo do Apóstolo – Honra as viúvas que são verdadeiramente viúvas; e os presbíteros que governam bem sejam honrados com estipêndio dobrado diz: A honra, nesses textos, significa esmola ou serviço. Ora, ambas essas coisas, são corporais. Logo, a honra consiste em coisas corporais.

SOLUÇÃO. – A honra implica em testemunharmos a excelência de alguém; por isso, quem quer ser honrado busca um testemunho da sua excelência, como está claro no Filósofo. Ora, o testemunho é dado na presença de Deus ou dos homens. – Na presença de Deus, que lê os corações, basta o testemunho da boa consciência. Logo, a honra tributada a Deus pode consistir no só movimento do coração, isto é, em meditarmos na excelência divina ou na de outro homem, em presença de Deus. – Mas, não podemos testemunhar nada em presença dos homens senão mediante certos sinais externos, eu por atos, como as inclinações, as atenções e outros semelhantes; ou também por meios exteriores, como a oferta de dádivas nu de presentes ou expondo–lhes a imagem à veneração pública, ou por semelhante modo. E, assim, a honra consiste em sinais exteriores e corpóreos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A reverência não é o mesmo que a honra. Mas, de um lado, é o princípio desta, pois, reverenciando a outrem – tributamos–lhe honra. De outro lado, porém, é o fim da honra, pois, sehonramos a outrem é para fazê–lo reverenciado dos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o Filósofo no mesmo lugar, a honra não é um prêmio suficiente da virtude; mas, nada pode haver de maior, entre as causas humanas e sensíveis, do que a honra, pois que as próprias coisas materiais são sinais demonstrativos da excelência da virtude. Pois, é natural ao bom e ao belo o manifestarem–se, conforme à Escritura: Nem os que acendem uma luzerna a metem debaixo do alqueire, mas poem–na sobre o candieiro, a fim de que ela dê luz a todos os que estão na casa. E por isso se diz que o premio da virtude é a honra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O louvor distingue–se da honra, de dois modo? – Primeiro, por consistir ele só em sinais verbais; ao passo que a honra, em quaisquer sinais. E, por aí, o louvor se inclui na honra. – De outro modo porque, tributando honra a alguém, damos absolutamente falando, testemunho da excelência da sua bondade; ao passo que, pelo louvor, testemunhamos–lhe a bondade relativamente ao fim, assim como louvamos quem age bem em vista de um fim. Demais, honramos os ótimos, que não se ordenam para o fim, mas já o possuem, como está claro no Filósofo. – Quanto à glória, ela é feito da honra e do louvor; porque, testemunhando a bondade do próximo, tornamo–la preclara no conhecimento de muitos. O que está compreendido na denominação mesma de glória; pois, glória significa, por assim dizer, o que é claro. Por isso, sobre um texto do Apóstolo, diz uma glosa de Agostinho, que a glória é o claro conhecimento da virtude acompanhado de louvor.

Art. 2 – Se a honra é propriamente devida aos superiores.

O segundo discute–se assim. – Parece que a honra não é propriamente devida aos superiores.

1. – Pois, o anjo é superior a qualquer homem deste mundo, conforme diz o Evangelho: O que é menor no reino. dos céus é maior do que João Baptista. Ora, um anjo proibiu a João de o adorar. Logo, aos superiores não é devida a honra.

2. Demais. – A honra é devida a outrem como testemunho da sua virtude, segundo se disse. Ora, às vezes acontece que os superiores não são virtuosos. Logo, não se lhes deve honra, como não se deve aos demônios, que contudo são de natureza superior à nossa.

3. Demais. – A Escritura diz: Adiantai–vos em honrar uns aos outros. E noutro lugar: Honrai a todos. Ora, esses preceitos não poderíamos observá–los se devessemos honrar só aos superiores. Logo, a honra, propriamente falando, não a devemos só aos superiores.

4. Demais. – A Escritura diz, que Tobias levava dez talentos de prata daqueles com que tinha sido presenteado pelo rei. E noutra parte se lê que Assuero honrou a Mardoqueu e na presença dele mandou proclamar: De tal honra é digno aquele a quem o rei quiser honrar. Logo, a honra também se tributa aos inferiores. – E assim não parece que ela seja propriamente devida aos superiores.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a honra é devida aos melhores.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a honra não é mais do que o testemunho da excelência da bondade de alguém. Ora, essa excelência pode ser considerada não só relativamente a quem honra, e que seja mais excelente do que o honrado, mas também em si mesma, ou relativamente a outros, e, então é sempre devida a alguém por alguma excelência ou superioridade. Pois, não é necessário que o honrado seja mais excelente que quem o honra, mas, que o seja, talvez, do que certos outros; ou mesmo do que quem o honra, relativa e não, absolutamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O anjo não proibiu João tributar–lhe qualquer honra, mas só a da adoração latrêutica, devida unicamente a Deus; ou também a de dulia, para revelar a mesma dignidade de João, pela qual Cristo o equiparara aos próprios anjos, pela esperança da filiação divina na glória celeste. Por isso, não queria o anjo ser honrado por ele como se lhe fosse superior.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os prelados maus não são honrados por causa da excelência da virtude própria; mas, pela da sua dignidade, enquanto ministros de Deus. E também porque neles é honrada toda a comunidade, de que são superiores. Quanto aos demônios são irrevogavelmente maus e devem ser tidos antes como inimigos, do que honrados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em qualquer homem podemos descobrir alguma qualidade pela qual o consideremos nosso superior, conforme aquilo do Apóstolo: Tendo cada um aos outros por superiores. E assim sendo, todos devem prevenir–se uns aos outros pela honra.

RESPOSTA À QUARTA. – Às vezes os particulares são honrados pelos reis, não por serem superiores a estes em dignidade, mas, por terem alguma excelente virtude. E neste sentido é que Tobias e Mardoqueu receberam honra de seus reis.

Art. 3 – Se a dulia é uma virtude especial distinta da latria.

O terceiro discute–se assim. Parece que a dulia não é uma virtude especial distinta da latria.

1. – Pois, aquilo da Escritura. – Senhor meu Deus, em ti esperei – diz a Glosa: Senhor de todas as causas pelo poder, ao qual é devida a dulia; Deus, pela criação, ao qual é devida a latria. Ora, a virtude ordenada para Deus, enquanto Senhor, não difere da que a ele se ordena como Deus. Logo, a dulia não é uma virtude distinta da latria.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, ser amado é semelhante a ser honrado. Ora, a virtude da caridade, pela qual amamos a Deus, é a mesma pela qual amamos ao próximo. Logo, a dulia, pela qual honramos ao próximo, não é diferente da latria, pela qual honramos a Deus.

3. Demais. – O movimento que conduz, à imagem é o mesmo que conduz ao ser ao qual ela pertence. Ora, pela dulia honramos o homem enquanto imagem de Deus; pois, diz a Escritura, que os ímpios não fizeram conceito da honra das almas santas, porquanto Deus criou o homem inexterminável, e o fez à imagem da sua semelhança. Logo, a dulia não é uma virtude diferente da latria, pela qual honramos a Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Uma é a servidão devida aos homens em virtude da qual o Apóstolo manda os servos serem sujeitos aos seus senhores, e que em grego se chama dulia; e outra servidão é a latria, pela qual cultuamos a Deus.

SOLUÇÃO. – Conforme ao que já dissemos sempre a cada diversa noção de débito corresponde uma virtude, pela qual o pagamos. Ora, a servidão nós a devemos, por uma razão, a Deus e, por outra, ao homem; assim como também o domínio cabe a Deus e aos homens a títulos diversos. Pois, Deus tem domínio plenário e principal sobre todas as criaturas e sobre cada uma delas, que lhe estão totalmente sujeitas ao poder; ao passo que o homem tem uma certa semelhança do domínio divino, enquanto tem poder particular sobre outro homem ou sobre alguma criatura. Logo, a dulia, que presta a sujeição devida a quem manda, é virtude diferente da latria, que presta sujeição ao governo divino. E é uma espécie de respeito, pois, este nos faz honrar quaisquer pessoas preexcelentes em dignidade; ao passo que pela dulia propriamente dita os servos veneram aos seus senhores; pois, dulia em grego significa servidão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a religião é considerada a piedade filial por excelência, porque Deus é por excelência pai; assim também a latria se chama dulia por excelência, por ser Deus o Senhor, por excelência. Ora, a criatura não participa do poder de criar, em razão do qual a Deus é devida a latria. Por isso, a referida Glosa distinguiu, atribuindo a latria a Deus, enquanto criador, poder incomunicável à criatura; e a dulia, quanto ao domínio, comunicável a ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão de amarmos ao próximo é Deus; pois, não o amamos com caridade, senão por amor de Deus. Portanto, pela mesma caridade amamos a Deus e ao próximo. Mas, há outras

amizades diferentes da caridade, conforme as razões diversas pelas quais amamos os homens. E semelhantemente, sendo diferente a razão de servirmos a Deus e ao homem, ou de honrá–los, a um e outro, a virtude de latria não é idêntica à de dulia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O movimento para a imagem como tal tem por termo aquilo que ela representa; mas, nem todo movimento para a imagem a tem ela própria como termo. Por onde, o movimento para a imagem às vezes difere especificamente do que tem a realidade, como termo. Portanto, a honra ou a sujeição própria da dulia visa absolutamente falando uma certa dignidade do homem. Mas, embora seja, quanto a essa dignidade, à imagem ou semelhança de Deus, o homem nem sempre e atualmente refere a Deus a reverência que tributa a outrem. – Ou devemos dizer, que o movimento cujo termo é a imagem, recai também sobre a causa; mas, o movimento cujo termo é a causa não há de necessariamente ter também a imagem como termo. Por onde, a reverência que tributamos a outrem, enquanto imagem de Deus redunda de certo modo para Deus. Mas, é diferente a reverência que tributamos a Deus mesmo, que de nenhum modo se lhe refere à imagem.

Art. 4 – Se a dulia tem diversas espécies.

O quarto discute–se assim. – Parece que a dulia tem diversas espécies.

1. – Pois, pela dulia tributamos honra ao próximo. Ora, são diversas as razões pelas quais honramos próximos diversos, como, o rei, o pai ou o mestre, segundo está claro no Filósofo. Ora, as noções diversas do objeto, diversificando as espécies de virtude, parece que a dulia divide–se em virtudes especificamente diferentes.

2. Demais. – O termo médio difere especificamente dos extremos; assim, o pálido, do branco e do preto. Ora, a hiperdulia é um termo médio entre a latria e a dulia; pois, é prestada às criaturas que tem uma especial afinidade com Deus, como à B. Virgem, enquanto mãe de Deus. Logo, parece que há dulias de diferentes espécies: uma, a dulia em sentido absoluto e outra, a hiperdulia.

3. Demais. – Assim como a criatura racional é honrada por ser a imagem de Deus, assim também há na criatura irracional vestígio de Deus. Ora, semelhança de natureza diversa implicam as denominações de imagem e de vestígio. Logo, também é necessário admitirem–se, a esta luz, espécies diversas de dulia, sobretudo que tributamos honra a certas criaturas irracionais, como ao madeiro da santa cruz e a outras semelhantes.

Mas, *em contrário*, a dulia se divide da latria, por oposição. Ora, a latria não se divide em espécies diversas. Logo, nem a dulia.

SOLUÇÃO. – A dulia pode ser tomada em duplo sentido. – Primeiro, em sentido geral, quando tributa reverência a qualquer pessoa, em razão de uma certa excelência. E então inclui a piedade filial, o respeito e qualquer outra virtude, que tenha por fim prestar reverência a outrem; e, assim, é susceptível de espécies diversas. Segundo, em sentido estrito, e é aquela pela qual o servo tributa reverência ao Senhor, pois, a dulia se chama servidão, como se disse. E, neste sentido, não se divide em espécies diversas, mas, é uma das espécies de respeito, segundo Túlio; pois, a razão pela qual o servo presta reverência ao senhor não é a mesma pela qual o soldado a presta ao general, o discípulo, ao mestre e assim por diante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe quanto à dulia em sentido geral.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A hiperdulia é a mais importante espécie de dulia tomada em sentido geral. Pois, devemos ao homem a máxima reverência por causa das suas afinidades com Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A criatura irracional, em si mesma considerada, não lhe devemos nenhuma sujeição ou honra; ao contrário, toda criatura irracional está naturalmente sujeita ao homem. E quanto à honra tributada à cruz de Cristo, ela é idêntica à com que honramos a Cristo; assim como à púrpura do rei tributamos a mesma honra que ao rei, como diz Damasceno.

Questão 104: Da obediência.

Em seguida devemos tratar da obediência. E nesta questão discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se um homem está obrigado a obedecer a outro

O primeiro discute–se assim. – Parece que um homem não está obrigado a obedecer a outro.

1. – Pois, não devemos fazer nada contra o que Deus determinou. Ora, Deus determinou que o homem se governe pelo seu conselho, como se lê na Escritura: Deus criou o homem desde o princípio e o deixou na mão do seu conselho. Logo, um homem não está obrigado a obedecer a outro.

2. Demais. – Se um homem estivesse obrigado a obedecer a outro, necessariamente havia de ter a vontade de quem lhe manda, como regra do agir humano. Logo, o homem não está obrigado a obedecer senão a Deus.

3. Demais. – Os serviços, quanto mais gratuitos, tanto melhor aceitos. Ora, o que fazemos por dever não é gratuito. Logo, se tivéssemos de obedecer a outrem, ao praticarmos as boas obras, por isso mesmo essas, feitas por obediência, se tornariam menos aceitáveis. Logo, um homem não está obrigado a obedecer a outro.

Mas, *em contrário*, manda o Apóstolo: Obedecei a vossos superiores e sede–lhes sujeitos.

SOLUÇÃO. – Assim como a ação dos seres naturais procede de potências naturais, assim, os atos humanos, da vontade humana. Ora, na ordem natural, os seres superiores necessariamente movem os inferiores para os atos destes, por causa de uma virtude natural conferida por Deus. Por onde e necessariamente, também na ordem humana, os superiores pela sua vontade e em virtude da autoridade que Deus lhes conferiu, movem os inferiores. Ora, mover por meio da razão e da vontade é mandar. Logo, assim como em virtude mesmo da ordem natural instituída por Deus, os inferiores, na ordem natural, hão de necessariamente sujeitar–se à moção dos superiores, assim também, na ordem humana, por disposição de direito natural e divino, os inferiores estão obrigados a obedecer aos seus superiores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus deixou o homem na mão do seu conselho, não para lhe ser lícito fazer o que quiser, mas como não estando obrigado, por necessidade de natureza, a fazer o seu dever, como as criaturas irracionais, mas, por livre eleição procedente do seu conselho próprio. E assim como, para agir, em geral, deve se apoiar no seu conselho próprio, assim também o deve, quando se trata de obedecer aos superiores; pois como diz Gregório, sujeitando–nos humildemente às ordens de outrem, elevamo–nos aos nossos próprios olhos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vontade divina é a regra primeira a que estão sujeitas todas as vontades racionais, da qual uma destas se aproxima mais que outra, segundo a ordem instituída por Deus. Por onde, a vontade de quem manda pode ser como que segunda regra à vontade de quem obedece.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma obra pode ser considerada gratuita, de dois modos. Primeiro, em si mesma; quando, por exemplo, não estamos obrigados a fazê–la. De outro modo, quanto a quem a pratica, por fazê–la de livre vontade. Ora, uma obra se torna virtuosa, louvável e meritória, sobretudo por proceder da vontade. Por onde, embora devamos obedecer, se o fizermos com vontade pronta, nem por isso se nos diminui o mérito, sobretudo perante Deus, que vê não somente as obras exteriores, mas também a vontade interior.

Art. 2 – Se a obediência é uma virtude especial.

O segundo discute–se assim. – Parece que a obediência não é uma virtude especial.

1. – Pois, a obediência se opõe à desobediência. Ora, a desobediência é um pecado geral; pois, diz Ambrósio, que pecado é a desobediência à lei divina. Logo, a obediência não é uma virtude especial, mas, geral.

2. Demais. – Toda virtude especial é teologal ou moral. Ora, a obediência não é uma virtude teologal, por não estar incluída nem na fé, nem na esperança, nem na caridade. Também não é uma virtude moral, porque não é um meio termo entre um excesso e um defeito, pois, quanto mais obedientes formos, tanto mais dignos de louvor seremos. Logo, a obediência não é uma virtude especial.

3. Demais. – Gregório diz: A obediência é tanto mais meritória e louvável quanto menos tem do que lhe constitui a natureza; Ora, toda virtude especial é tanto mais digna de louvor quanto mais tem a plenitude da sua natureza, pois, a virtude há–de–ser, por essência, voluntária e eletiva, como diz Aristóteles, Logo, a obediência não é uma virtude especial.

4. Demais. – As virtudes se diferenciam especificamente pelos seus objetos. Ora o objeto da obediência é a ordem do superior, que multiplicadamente se diversifica, segundo os diversos graus de superioridade. Logo, a obediência é uma virtude geral, incluindo em si muitas virtudes especiais.

Mas, *em contrário*, a obediência certos a consideram como parte da justiça, conforme dissemos.

SOLUÇÃO. – Cada boa obra, que por natureza merece louvor especial, corresponde determinadamente a uma virtude especial; pois, à virtude cabe por essência tornar as nossas obras boas. Ora, obedecer ao superior nós o devemos, pela ordem divina imanente nas coisas, corno dissemos; e por consequência, é um bom ato, pois que o bem consiste no modo, na espécie e na ordem, como diz Agostinho. Mas, o ato de obediência, pelo seu objeto especial, é digno de louvor por uma razão especial. Pois, entre os muitos deveres dos inferiores para com os superiores, tem eles o de lhes obedecer às ordens. Por isso, a obediência é uma virtude especial e tem como objeto especial um preceito tácito ou expresso. Pois, a vontade do superior, de qualquer modo que se de a conhecer, é um preceito tácito; e tanto mais pronta é a obediência quanto mais previne o preceito expresso, uma vez compreendida a vontade do superior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede duas noções especiais, correspondentes a duas virtudes especiais, terem um mesmo objeto material. Assim, um soldado, defendendo o acampamento do seu rei, tanto pratica um ato de coragem, não fugindo ao perigo da morte por causa do bem que tem em vista, como um ato de justiça, prestando ao seu senhor um serviço devido. Assim, pois, a noção de preceito a que atende a obediência, concorre com os atos de todas as virtudes, porque nem todos os atos de virtude são de preceito, como se estabeleceu. Semelhantemente, há certos atos que às vezes são de preceito sem, contudo, serem objeto de nenhuma virtude, como é o caso dos que são maus só por serem proibidos. Por onde, considerada a obediência no sentido próprio, enquanto que com ela temos a intenção de obedecermos a um preceito, na sua razão formal, será uma virtude especial, sendo então a desobediência um pecado especial. Pois, neste sentido, a obediência exige que pratiquemos um ato de justiça ou de outra virtude, com a intenção de cumprir o preceito; e para haver desobediência é preciso que desprezemos o preceito atualmente. Considerada, porém a obediência em sentido lato, como o cumprimento do que pode constituir objeto de preceito, e a desobediência como a omissão do cumprimento da ordem, qualquer que seja a intenção, nesse caso a obediência será uma virtude geral e a desobediência, um pecado geral.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A obediência não é uma virtude teologal. Pois, o seu objeto próprio não é Deus, mas a ordem de um superior qualquer, expressa ou interpretativa, quando obedecemos prontamente a uma simples palavra do superior, indicativa de sua vontade, conforme aquilo do Apóstolo: Obedecer às palavras. Mas, é virtude moral quando faz parte da justiça e é uma mediedade entre um excesso e um defeito; sendo o excesso considerado, não quantitativamente, mas, em relação a outras circunstâncias, isto é, conforme obedecemos a quem não o devemos ou em coisas em que não o devemos, segundo dissemos ao tratar da religião. Mas também se pode dizer que, assim como, em relação à justiça, o excesso está em retermos o bem alheio, e o defeito em não darmos a outrem o que lhe é devido, conforme diz o Filósofo; assim também a obediência é um termo médio entre um excesso, consistente em não cumprirmos para com o superior o dever de obedecer, por superabundarmos na satisfação à nossa vontade própria; e um defeito, relativamente ao superior, ao qual não obedecemos. Portanto, a esta luz, a obediência não será uma mediedade entre duas malícias, como dissemos a respeito da justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obediência, como qualquer virtude, infunde–nos na vontade uma inclinação pronta para o seu objeto e não, para o que lhe repugna. Ora, o objeto próprio da obediência é uma ordem procedente da vontade de outrem. Por isso ela nos torna a vontade pronta em cumprir a ordem de quem nos manda. Mas, se o que nos mandam já por nós mesmos o queremos, mesmo independentemente da ordem, como no caso do que nos favorece, então por nossa vontade própria nós o buscamos, cumprindo voluntariamente a ordem e não por nô–la ser imposta. Mas, quando o que nos mandam de nenhum modo está de acordo com a nossa vontade, antes, em si mesmo considerado, lhe repugna a ela, como no caso do que nos contraria, então é absolutamente claro que não o fazemos senão por ordem. Por isso, Gregório diz, que quando a obediência segue a sua inclinação no que nos favorece, ela é nula ou diminuta, pois, nesse caso, a nossa vontade própria não busca principalmente o cumprimento da ordem, mas, alcançar o objeto querido. Porém, no que nos repugna ou é difícil, ela é maior, porque não busca nenhuma outra cousa a não ser a obediência à ordem. O que deve entender–se segundo as aparências externas. Mas, segundo o juízo de Deus, que lê nos corações, pode acontecer que, mesmo nos casos que nos favorecem, a obediência, seguindo a sua inclinação própria, nem por isso seja menos louvável, por tender não menos prontamente a vontade ao cumprimento da ordem.

RESPOSTA À QUARTA. – O respeito atende diretamente à excelência da pessoa; por isso as suas espécies variam conforme a natureza da excelência. Ao passo que a obediência respeita à ordem de uma pessoa excelente e por isso tem uma só natureza. Mas, como pelo respeito a quem manda é que devemos obedecer–lhe à ordem, consequentemente toda obediência é da mesma espécie, embora procedente de causas diversas.

Art. 3 – Se a obediência é a máxima das virtudes.

O terceiro discute–se assim. Parece que a obediência é a máxima das virtudes.

1. – Pois, diz a Escritura: A obediência é melhor que as vítimas. Ora, oferecer vítimas é próprio da religião, a primeira de todas as virtudes morais, como do sobredito resulta. Logo, a obediência é a máxima de todas as virtudes,

2. Demais. – Gregório diz; que a obediência é a única virtude que nos infunde na alma as outras e aí as conserva infusas. Ora, a causa é superior ao efeito. Logo, a obediência é a máxima de todas as virtudes.

3. Demais. – Gregório diz: Nunca devemos fazer o mal por obediência; mas às vezes devemos, por ela, omitir o bem. Ora, só omitimos um ato para praticar outro melhor. Logo, a obediência, pelo qual omitimos o bem das outras virtudes, é a melhor de todas.

Mas, *em contrário*, a obediência é louvável por proceder da caridade; pois, como diz Gregório, devemos praticar a obediência, não por medo servil, mas pelo afeto da caridade; não pelo temor da pena, mas, por amor da justiça. Logo, a caridade é maior virtude que a obediência.

SOLUÇÃO. – Assim como o pecado consiste em nos apegarmos aos bens efêmeros desta vida, com desprezo de Deus, assim o mérito dos atos virtuosos, ao contrário, em nos unirmos a Deus, nosso fim, desprezando os bens criados. Ora, o fim prepondera sobre os meios. Se pois, desprezamos os bens criados para nos unirmos a Deus, maior louvor merece a virtude por unir a Deus que por nos fazer desprezar os bens terrenos. Por isso, as virtudes teologais, que nos unem diretamente a Deus, são mais excelentes que as morais, que nos levam ao desprezo dos bens terrenos para nos unirmos com Deus.

Mas, entre as virtudes morais, as maiores são as que nos fazem desprezar um maior bem, para nos unirmos a Deus. Ora, há três gêneros de bens humanos que poderemos desprezar por amor de Deus. Desses, os ínfimos são os externos; médios são os do corpo; e supremos os da alma, entre os quais, de certo modo, o principal é a vontade, porque por ela usamos de todos os outros bens. Portanto, propriamente falando, é mais digna de louvor a virtude da obediência, pela qual desprezamos por amor de Deus a nossa vontade própria, do que as outras virtudes morais, que nos levam a desprezar certos outros bens, por amor de Deus.

Por isso, Gregório diz que a obediência é, de direito, preferível à oferenda de ultimas, porque estas supõem a morte da carne alheia; ao passo que pela obediência mortificamos a nossa vontade própria. E também todas as outras obras virtuosas são meritórias perante Deus por as fazermos para obedecer à vontade divina. Pois, não poderiam ser obras meritórias as de quem, sofrendo o martírio ou distribuindo todos os bens aos pobres, não o fizesse para obedecer à vontade divina; assim como também se as fizesse sem caridade, que não pode existir fora da obediência. Por isso, diz a Escritura: Aquele que diz que conhece a Deus e não guarda Os seus mandamentos é um mentiroso e não há nele a verdade; mas se alguém guarda a sua palavra, é nele verdadeiramente perfeito o amor de Deus. E isto é assim porque a amizade faz os amigos quererem e não quererem as mesmas coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A obediência procede da reverência, que presta culto e honra ao superior. E por isso ela está compreendida em diversas virtudes; embora, em si mesma considerada, enquanto referente à ideia de preceito, seja uma virtude especial. Mas, enquanto procedente da reverência devida aos prelados, está de certo modo compreendida no respeito. Enquanto procedente da reverência devida aos pais, na piedade filial. E enfim, enquanto procedente da reverência devida a Deus, na religião; e faz parte da devoção, que é o ato principal da religião. Por onde, a esta luz, é mais louvável obedecer a Deus, que oferecer sacrifícios; e também porque, como diz Gregório, no sacrifício é imolada a carne alheia mas, pela obediência, imolamos a nossa vontade própria. Mas, no caso especial, de que fala Samuel, melhor teria sido a Saul obedecer a Deus, do que oferecer os melhores animais dos Amalecitas em sacrifício, contra a ordem de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na obediência estão compreendidos os atos de todas as virtudes, enquanto são matéria de preceito. Mas, enquanto os atos virtuosos obram causal ou dispositivamente para a produção e a conservação dela, dizemos que a obediência infunde as virtudes no coração e as guarda. Nem daí se segue que a obediência seja, absolutamente falando, superior a todas as virtudes, por duas razões. Primeiro, porque, embora os atos virtuosos sejam matéria de preceito, podemos contudo

praticá–los sem atender à ideia de preceito. Por onde, se houver uma virtude naturalmente superior, pelo seu objeto, ao preceito, essa é considerada por natureza como superior à obediência. E tal é o caso da fé, pela qual conhecemos a sublimidade da autoridade divina, em virtude da qual compete–lhe o poder de mandar. Segundo, porque a infusão da graça e das virtudes pode preceder, mesmo notempo, todos os atos virtuosos. E, assim, nem temporal nem naturalmente a obediência é superior a nenhuma virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há duas sortes de bens. – Uns, estamos necessariamente obrigados a praticar, como amar a Deus e outros semelhantes. E esses bens de nenhum modo é lícito omiti–los, por obediência. – Mas, há outros bens que não estamos necessariamente obrigados a praticar. E esses podemos às vezes omitir, por obediência, à qual estamos necessariamente obrigados; pois, não devemos fazer nenhum bem incorrendo em culpa. E contudo, como diz Gregório no mesmo lugar, quando o superior proíbe uma boa obra, deve permitir muitas outras; pois, faria perecerem as almas de inanição, se as privasse de se alimentarem no bem. E assim. pela obediência e por outros bens, pode ser compensada a perda de um certo bem.

Art. 4 – Se em tudo devemos obedecer a Deus.

O quarto discute–se assim. – Parece que nem em tudo devemos obedecer a Deus.

1. – Pois, diz o Evangelho que o Senhor, tendo curado a dois cegos, ordenou–lhes: Vede lá que o não saiba alguém; mas eles, saindo dali, divulgaram por toda aquela terra o seu nome. E por isso não foram incriminados. Logo, parece que não estamos obrigados a obedecer em tudo a Deus.

2. Demais. – Ninguém está obrigado a agir contra a virtude. Ora, certas ordens de Deus há contrárias a ela; assim quando mandou Abraão matar o filho inocente; que os Judeus roubassem os bens dos Egípcios, o que é contrário à justiça; e que Oseas desposasse uma mulher adúltera, contrariamente à castidade. Logo não devemos obedecer a Deus em tudo.

3. Demais. – Todo o que obedece a Deus conforma a sua vontade com a de Deus, mesmo quanto ao que quer. Ora, não estamos obrigados a conformar a nossa vontade, em tudo quanto ela quer, com a vontade divina, como se estabeleceu.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Faremos tudo o que o Senhor disse e lhe seremos obedientes.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quem obedece é movido pelo império daquele a quem obedece, assim como as coisas naturais são movidas pelos seus motores. Ora, sendo Deus o motor primeiro de todas as coisas naturalmente movidas, é também o motor primeiro de todas as vontades, como do sobredito se colhe. Por onde, assim como todos os seres naturais estão necessariamente sujeitos à moção divina, assim também, por uma certa necessidade de justiça, todas as vontades estão obrigadas a obedecer ao império divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O senhor mandou os cegos ocultarem o milagre, não com a intenção de os obrigar por virtude de um preceito divino, mas, como diz Gregório, deu o exemplo aos seus discípulos futuros para procurarem ocultar as suas virtudes; e que contudo, mesmo contra a vontade, as revelassem quando outros devessem daí tirar proveito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora Deus nada faça contra a natureza, porque, no dizer de uma glosa a um lugar do apóstolo, a natureza de uma coisa se revela pelo que Deus nela opera, contudo, age às vezes contra o curso habitual da natureza. Assim também, Deus nada pode mandar de contrário à

virtude, pois a virtude e a retidão da vontade humana consiste principalmente em conformar–se com a vontade de Deus e obedecer–lhe ao império, embora este contrarie as vias habituais da virtude. – Por onde, a esta luz, a ordem dada a Abraão de matar o filho inocente, não colidiu com a justiça; porque Deus é o autor da: morte e da vida. Também não foi contra a justiça o ter mandado aos Judeus, se apoderarem dos bens dos Egípcios, porque é dono de tudo e o dá a quem quiser. Do mesmo modo, não contrariou à castidade a ordem dada a Oseas de desposar uma mulher adúltera; porque Deus mesmo é o ordenador da geração humana, e o modo devido de o homem usar da mulher é o que Deus instituiu. – Por onde é claro que essas pessoas referidas não pecam, nem obedecendo a Deus e nem querendo obedecer.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o homem nem sempre esteja obrigado a querer o que Deus quer, contudo, é sempre obrigado a querer o que Deus quer que ele queira. E isto o homem o conhece mediante o preceito divino. Logo, está obrigado a obedecer em tudo aos preceitos divinos.

Art. 5 – Se os súditos estão obrigados a obedecer em tudo aos superiores.

O quinto discute–se assim. – Parece que os súditos estão obrigados a obedecer em tudo aos superiores.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Filhos, obedecei em tudo a vossos pais, E em seguida acrescenta: Servos, obedecei em todas as coisas a vossos senhores temporais. Logo, pela mesma razão, os outros súbditos devem obedecer em tudo aos seus prelados.

2. Demais. – Os prelados são mediadores entre Deus e os súbditos, conforme aquilo da Escritura: Eu fui o que intervim como mediador entre o Senhor e vós, para vos anunciar as suo; palavras, naquele tempo. Ora, não podemos ir de um extremo para outro senão passando pelo meio. Logo, as ordens dos superiores devem ser consideradas como ordens de Deus. Donde o dizer do Apóstolo: Vós me recebestes como a um anjo de Deus, como a Jesus Cristo. E noutro lugar: Quando ouvindo–nos, recebestes de nós outros a palavra de Deus, vós a recebestes, não como palavras de homens, mas (segundo é verdade) como palavra de Deus. Portanto, assim como o homem deve obedecer a Deus em tudo, assim também aos prelados.

3. Demais. – Assim como os religiosos, ao professar, fazem voto de castidade e de pobreza, assim também, de obediência. Ora, o religioso está obrigado, em tudo, a praticar a castidade e a pobreza. Logo, do mesmo modo, a obedecer, em tudo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Importa obedecer mais a Deas do que aos homens. Ora, às vezes, as ordens dos prelados vão contra os preceitos divinos. Logo, não lhes devemos obedecer em tudo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quem obedece é movido pelo império de quem manda, por uma certa obrigação de justiça, assim como os seres naturais são movidos, por necessidade natural, pela força do motor. Mas, de dois modos pode acontecer que um ser natural não seja movido pelo seu motor. Primeiro, por um impedimento proveniente da forca maior de outro motor; assim, a madeira não queima o fogo se a virtude mais forte da água impedi–lo de fazer. De outro modo, por o móvel ordenar–se insuficientemente para o motor, quando se lhe sujeita de certo modo, mas não, fatalmente; assim, o humor sujeita–se à ação do calor quanto ao aquecimento, mas, não, quanto a deixar–se secar ou consumir por ele. E semelhantemente, de dois modos pode se dar que um súdito não esteja obrigado a obedecer em tudo ao superior. – De um modo, por causa da ordem de um superior de mais elevada categoria. Assim, diz o Apóstolo: Aqueles que resistem à potestade a si mesmos trazem a condenação. E

comenta a Glosa: Deves obedecer ao curial quando te manda o que é contrário à ordem do proconsut? Mais: quando o proconsul dá uma ordem e o imperador, outra por ventura duvidas se deves desobedecer a este para servir aquele? Logo, quando o imperador dá uma ordem contrária ao que Deus manda, devemos desobedecer aquele para obedecer a Deus. – De outro modo, o inferior não está obrigado a obedecer ao superior quando este lhe manda o que não é da sua alçada. Pois, diz Sêneca: Era quem pensa que a servidão envolve o homem na sua totalidade. Pois a sua melhor parte está isenta dela; porquanto, ao passo que o corpo está adscrito e sujeito ao senhor, o espirito é livre. Portanto, no que respeita ao movimento interior da vontade, ninguém está obrigado a obedecer senão a Deus.

Mas, estamos obrigados a obedecer a outrem no que respeita aos atos corporais externos. Contudo, no que pertence à natureza do nosso corpo, a ninguém estamos obrigados a obedecer, senão só a Deus, porque todos os homens são iguais por natureza; por exemplo, no que respeita ao sustento do corpo e à geração da prole. Por onde, os escravos não devem obedecer ao senhor, nem os filhos aos pais, quando se trata de contrair matrimónio, de conservar a virgindade ou de coisas semelhantes. Mas, no atinente à disposição dos atos e das coisas humanas, o súbdito está obrigado a obedecer ao superior pela razão mesma de ser superior. Assim, o soldado, ao chefe do exército, em matéria de guerra; o escravo, ao senhor, no atinente à execução das obras servis ; o filho, ao pai, no que respeita à direção da vida – e da casa, e assim por diante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dito do Apóstolo – em tudo significa em tudo o concernente à autoridade paterna ou à autoridade do senhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem está absolutamente sujeito a Deus em tudo, interior e exteriormente; e portanto deve obedecer–lhe em tudo. Mas, os súbditos não estão sujeitos aos seus superiores em tudo, senão só em certas matérias determinadas. E por aí os superiores são uns como medianeiros entre Deus e os súditos. No mais, porém, estão imediatamente sujeitos a Deus, que os instrui pela lei natural ou pela lei escrita.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os religiosos se obrigam pelo voto de obediência a seguir as regras da sua ordem, de acordo com a qual se sujeitam aos seus superiores. Por onde, só estão obrigados a obedecer em matéria atinente à essa vida regular. E essa obediência basta–lhes para a salvação. Mas, se quiserem obedecer–lhe a também em outras matérias, será por maior perfeição; contanto que não se trate de nada contra Deus ou contra a profissão da regra, porque tal obediência seria ilícita. Portanto, podem distinguir–se três espécies de obediência: uma suficiente à salvação, pela– qual obedecemos em matéria a que nos obrigamos; outra, perfeita, pela qual nos obrigamos a obedecer em toda matéria lícita; outra, indiscreta, que chega até ao que é proibido.

Art. 6 – Se estão obrigados os Cristãos a obedecer ao poder secular.

O sexto discute–se assim. – Parece que não estão obrigados os Cristãos a obedecer ao poder secular.

1. – Pois, àquilo do Evangelho – Logo são isentos os filhos – diz a Glosa: Se em qualquer reino os filhos dos que o governam são isentos, também isentos devem ser, em, qualquer reino, os filhos daquele rei a que estão sujeitos todos os reinos. Ora, os Cristãos, pela fé de Cristo, tornaram–se filhos de Deus, conforme à· Escritura: Deu ele poder de se fazerem filhos de Deus aos que creem no seu nome. Logo não estão obrigados á obedecer ao poder secular.

2. Demais. – A Escritura diz: Vós estais mortos à lei pelo corpo de Cristo, referindo–se à lei divina do Antigo Testamento. Ora, a lei humana, pela qual nos sujeitamos ao poder secular, é inferior à lei divina

do Antigo Testamento. Logo, com muito maior razão, os homens, tendo sido feitos membros do corpo de Cristo, ficam livres da lei de sujeição pela qual deviam obedecer ao poder secular.

3. Demais. – Não estamos obrigados a obedecer aos ladrões, que com sua violência nos oprimem. Ora, Agostinho diz: Sem justiça, que são os reinos senão covis de ladrões? Mas, como os príncipes seculares exercem muitas vezes o seu poder cometendo injustiça, ou o usurparam inicialmente, com injustiça, resulta que os Cristãos não devem obedecer ao poder secular.

Mas, *em contrário*, a Escritura; Adverte–os que sejam sujeitos aos príncipes e aos magistrados. E noutro lugar: Submetei–vos a toda a humana criatura por amor de Deus; quer seja rei, como a soberano; quer aos governadores, como enviados por ele.

SOLUÇÃO. – A fé do Cristão é o princípio e a causa da justiça, segundo as palavras do Apóstolo: A justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo. Por isso, a fé de Jesus Cristo, longe de destruir a ordem da justiça, a confirma. Ora, a ordem da justiça exige que os inferiores obedeçam aos superiores, pois, do contrário, a sociedade humana não poderia subsistir, por onde, a fé de Cristo não dispensa os Cristãos de obedecerem ao poder secular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos a servidão, pela qual nos sujeitamos a outrem, atinge–nos o corpo, mas não, a alma, que fica livre. Ora, no estado da vida presente, a graça de Cristo nos livra das misérias da alma, mas, não, das do corpo, como claramente o diz o Apóstolo, de si mesmo: Pelo espirito obedeço à lei de Deus, mas, pela carne, à do pecado. Logo, os que fomos feitos filhos de Deus pela graça, ficamos livres da servidão espiritual do pecado; mas não, da servidão corporal, pela qual estamos sujeitos ao poder temporal, como diz a Glosa àquilo do Apóstolo Todos os que estão debaixo do jugo, etc.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei antiga era figura do Novo Testamento e por isso tinha de cessar, com o advento da verdade. Mas, o mesmo não se dá com a lei humana, pela qual deve um homem obedecer a outro. – E, contudo, também por lei divina está um homem obrigado a obedecer a outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Estamos obrigados a obedecer ao poder secular na medida em que a ordem da justiça o exige. Portanto, aos que o detêem injustamente ou usurpado, DU mandam o que é injusto, não estamos, como súbditos, obrigados a lhes obedecer; a não ser talvez por acidente, para evitar escândalo ou perigo.

Questão 105: Da desobediência.

Em seguida devemos tratar da desobediência.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a desobediência é pecado mortal.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a desobediência não é pecado mortal.

1. – Pois, todo pecado é desobediência, como claramente o diz a definição citada de Ambrósio. Se, pois, a desobediência fosse pecado mortal, todo pecado seria mortal.

2. Demais. – Gregório diz que a desobediência nasce da vanglória. Ora, a vanglória não é pecado mortal. Logo, nem a desobediência.

3. Demais. – É desobediente quem não obedece às ordens do superior. Ora, às vezes os superiores dão tantas ordens que é quase Impossível ou impossível cumpri–las todas. Se, pois, a desobediência fosse pecado mortal, resultaria a impossibilidade de o homem evitá–lo, o que é inadmissível. Logo, a desobediência não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo a coloca entre os pecados mortais, quando diz: Os desobedientes a seus pais.

SOLUÇÃO. – Pecado mortal é o que contraria à caridade, fundamento da vida espiritual. Ora, a caridade é a que nos faz amar a Deus e ao próximo. Mas, a caridade para com Deus exige que lhe observemos os mandamentos, como dissemos. Logo, ser desobediente aos mandamentos divinos é pecado mortal, por ser contra o amor divino. Ora, nos preceitos divinos está Incluído também o de obediência aos superiores. Por onde, também a desobediência pela qual desobedecemos aos preceitos dos superiores é pecado mortal, por ser contrária ao amor divino, segundo aquilo do Apóstolo: Aquele que resiste à potestade resiste à ordenação de Deus. E além disso contraria o amor devido ao próximo, enquanto lhe denega a obediência a que tem direito, na qualidade de superior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A definição citada de Ambrósio é a do pecado mortal que e pecado em toda a sua plenitude. Porque desobediência não é o pecado venial, o qual não vai contra nenhum mandamento, mas está fora de todo. E, além disso, nem todo pecado mortal é desobediência, própria e essencialmente falando; mas, só quando despreza algum mandamento. Pois, os atos morais se especificam pelo fim. Ora, quem age contra um mandamento, não pelo desprezar, mas por algum outro motivo, pratica uma desobediência apenas material, o que constitui formalmente outra espécie de pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vanglória deseja a manifestação de alguma excelência. E como parece constituir uma excelência o não nos sujeitarmos à ordens de outrem, daí vem que a desobediência nasce da vanglória. Pois, nada impede um pecado mortal nascer de um venial, porque, este predispõe para aquele.

RESPOSTA À TERCEIRA. Ninguém está obrigado ao impossível. Portanto, se forem tantas as ordens de um prelado, que os súbditos não as possam cumprir, ficam isentos de pecado. Por isso, os prelados devem abster–se de estabelecerem muitos preceitos.

Art. 2 – Se a desobediência é o mais grave dos pecados.

O segundo discute–se assim. – Parece que a desobediência é o mais grave dos pecados.

1. – Pois, diz a Escritura: O resistir é como o pecado de adivinhação, e não querer submeter–se é como o crime de idolatria. Ora, a idolatria é o mais grave dos recados, como se estabeleceu– Logo, a desobediência te o mais grave dos pecados.

2. Demais. – Chama–se pecado contra o Espírito Santo o que destrói as peias estabelecidas contra o pecado, como se disse. Ora, pela desobediência, desprezamos o preceito que, sobretudo nos afasta do pecado. Logo, a desobediência é um pecado contra o Espírito Santo. E portanto é o mais grave dos pecados.

3. Demais. – O Apóstolo diz: Pela desobediência de um só homem foram muitos feitos pecadores. Ora, a causa prepondera sobre o efeito. Logo, parece que a desobediência é mais grave pecado que todos os efeitos que ela causa.

Mas, *em contrário*, é mais grave desprezar quem manda do que a ordem que dá. Ora, certos pecados são contra a pessoa mesmo que manda como é o caso da blasfêmia e do homicídio. Logo, a desobediência não é o mais grave dos pecados.

SOLUÇÃO. – Nem toda desobediência constitui igualmente pecado. Pois, uma pode ser mais grave que outra, de dois modos. – Primeiro, relativamente a quem manda, Pois, embora todos devemos cuidar de obedecer aos nossos superiores, contudo, devemos obedecer antes a uma autoridade superior que a uma inferior; e a prova está em que devemos desobedecer à ordem do inferior quando contrária à do superior. Por onde e consequentemente, quanto maior for a autoridade do superior que nos manda, tanto mais grave será desobedecer–lhe. E assim, é mais grave desobedecer a Deus que ao homem. – Segundo, relativamente ao que é mandado. Pois, quem manda não quer que se lhe cumpram todas as ordens igualmente; pois, quer mais o fim e o que lhe está mais próximo. Por onde, a desobediência será tanto mais grave quanto mais estiver na intenção de quem manda a ordem preterida. E quanto aos preceitos de Deus, é claro que quanto mais importante for a matéria sobre que eles versam, tanto mais grave será a desobediência. Porque, a vontade de Deus, tendo essencialmente por objeto o bem, quanto melhor for um ato tanto mais Deus quer que ele seja praticado. Por onde, quem desobedecer ao mandamento de amor a Deus peca mais gravemente que quem desobedecer ao de amar ao próximo. Mas, a vontade do homem nem sempre busca de preferência o melhor. Por isso, quando estamos obrigados apenas por uma ordem humana, a maior gravidade do pecado não está em preterirmos um maior bem, mas, aquilo que está mais na intenção de quem manda. Por onde, os diversos graus de desobediência são necessariamente relativos aos diversos graus de pecados. Assim, a desobediência pela qual desprezamos os preceitos divinos é, por essência, mais grave pecado do que o pecado cometido contra um homem, mesmo abstraindo da desobediência a Deus, que este último pecado implica. E isto digo porque quem peca contra o próximo também age contra o preceito divino. E se ainda desprezasse um preceito de Deus mais importante, ainda mais grave seria o pecado. A desobediência, porém, pela qual desprezamos um preceito humano, é mais leve pecado que aquela pela qual desprezamos a pessoa mesma que nos manda; pois, é do respeito a quem manda que procede o respeito pela sua ordem. Semelhantemente, o pecado que importa diretamente desprezo de Deus, como a blasfémia eu outro semelhante, é mais grave, mesmo separando do pecado, pelo intelecto, a desobediência, do que o pecado pelo qual desprezemos o só preceito de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A comparação de Samuel não se funda na igualdade, mas na semelhança; porque a desobediência redunda em desprezo de Deus, assim como a idolatria, embora esta, mais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem toda desobediência é pecado contra o Espírito Santo, mas só a que é acompanhada da obstinação. Pois, nem todo desprezo do que é obstáculo ao pecado constitui pecado contra o Espírito Santo; do contrário, o desprezo de qualquer bem seria pecado contra o Espírito Santo, porque qualquer bem pode nos livrar do pecado. Mas é pecado contra o Espírito Santo o desprezo daqueles bens, que levam diretamente à penitência e à remissão dos pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O primeiro pecado dos nossos primeiros pais, que contaminou todos os seus descendentes, não foi de desobediência enquanto pecado especial; mas, de soberba, que os levou à desobediência. Por isso o Apóstolo, nas palavras citadas, considera a desobediência na sua relação geral com os demais pecados.

Questão 106: Do reconhecimento ou gratidão.

Em seguida devemos tratar do reconhecimento ou gratidão, e da ingratidão.

Sobre a gratidão discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se a gratidão é uma virtude especial distinta das outras.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não é a gratidão uma virtude especial distinta das outras.

1. – Pois, os maiores benefícios nós os recebemos de Deus e dos pais. Ora, honramos a Deus pela virtude ele religião; e aos pais, pela da piedade filial. Logo, não é o reconhecimento ou a gratidão uma virtude distinta das outras.

2. Demais, – A retribuição proporcional é ordenada pela virtude comutativa, corno está claro no Filósofo. Ora, fazem–se graças para se receber retribuição, como, diz no mesmo lugar. Logo, retribuir as graças, pela virtude de gratidão, é um ato de justiça. Portanto, não é a gratidão uma virtude especial distinta das outras.

3. Demais. – Dar compensações é necessário, para conservar a amizade, como está claro no Filósofo. Ora, a amizade está implicada em todas as virtudes, que nos fazem amar os homens. Logo, o reconhecimento ou gratidão, que nos manda pagar os benefícios, não é uma virtude, especial.

Mas, *em contrário*, Túlio considera a gratidão como parte especial da justiça.

SOLUÇÃO. – A obrigação de pagar um débito se diversifica conforme as causas diversas pelas quais devemos; mas de modo que sempre o menos esteja contido no mais. Ora, Deus, sendo o princípio primeiro de todos os nossos bens, é a causa primária e principal de devermos. Causa secundária são os pais, princípio próprio da geração e da educação. Em terceiro lugar, vem a pessoa constituída em dignidade, de quem procedem benefícios gerais. E por fim, em quarto lugar, o benfeitor de quem recebemos privadamente algum benefício particular, pelo qual lhe ficamos particularmente obrigados, Ora, nem tudo o que devemos a Deus, aos pais ou a uma pessoa constituída em dignidade, o devemos também a um benfeitor, de quem recebemos algum benefício particular. Por onde, depois da religião, pela qual prestamos a Deus o culto devido; da piedade filial, pela qual honramos os nossos pais; e do respeito, pelo qual honramos as pessoas constituídas em dignidade, vem o reconhecimento ou a gratidão, pela qual retribuímos as graças recebida dos benfeitores. E ela se distingue das outras virtudes referidas, assim como tudo o que, vem depois se distingue do que vem antes, por inferioridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a religião é Uma piedade sobre excelente, assim também é um reconhecimento ou gratidão excelente. Por isso, render graças a Deus é um ato considerado como pertinente à religião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A justiça comutativa exige a retribuição proporcional quando se trata de um débito legal; por exemplo, se, se faz o contrato de pagar tanto por tanto. Mas, a retribuição ordenada pela virtude do reconhecimento ou gratidão é fundada num dever de honestidade e a fazemos espontaneamente. Por isso, a gratidão é menos grata quando coagida, como diz Séneca.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Estando a verdadeira amizade fundada na virtude, tudo o que no amigo contrariar à virtude é obstáculo à amizade; e a desperta tudo o que tiver de virtuoso. E sendo assim, a amizade se conserva pela retribuição dos benefícios, embora essa retribuição pertença especialmente à virtude da gratidão.

Art. 2 – Se o inocente está obrigado mais que o penitente, a render graças a Deus.

O segundo discute–se assim. – Parece que o inocente está obrigado, mais que o penitente, a render graças a Deus.

1. – Pois, quanto maior for o dom que recebemos de Deus, tanto maiores ações de graça estamos obrigados a render–lhe. Ora, o dom da inocência é maior que o da justiça reparada. Logo, parece que o inocente está obrigado, mais que o penitente, a render ação de graças.

2. Demais. – Assim como devemos ação de graças ao, nosso benfeitor, também lhe devemos amor. Ora, diz Agostinho: Que homem, meditando na sua fraqueza, ousaria atribuir a suas próprias forças, sua castidade e sua inocência, para te amar menos; como se não tivesse necessidade da tua misericórdia; que perdoa ao pecador convertido? E logo depois: E assim, que te ame tanto, que te ame mais, reconhecendo que quem nos livra das tão grandes fraquezas do nosso pecado é o mesmo que nos preservou dele. Logo, também está o inocente obrigado, – mais que o pecador, a dar ação de graças.

3. Demais. – Quanto mais continuado for o beneficio gratuito, tanto maior ação de graças exige. Ora, no inocente o benefício da graça divina é mais continuado do que no penitente. Pois, diz Agostinho no mesmo lugar: À tua graça devo todo o mal que não fiz. De que não era eu capaz, amante do pecado em si mesmo? Sei, porém que tudo me foi perdoado, tanto o mal que espontaneamente fiz como o que, graças a ti, não pratiquei. Logo, o inocente está obrigado, mas que o pecador, a render ação de graças.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: A quem mais se perdoa mais ama. Logo, pela mesma razão, está obrigado a maiores ações de graça·

SOLUÇÃO. – A ação de graças de quem as recebe é correlata às graças recebidas. Portanto, maiores graças exigem maiores agradecimentos da parte de quem as recebe. E como a graça é assim chamada por ser dada gratuitamente, de dois modos pode ser maior a graça por parte de quem a dá. – De um modo, pela sua quantidade, E então, o inocente está obrigado a maiores ações de graça; porque, todas as circunstâncias iguais e absolutamente falando, Deus lhe fez um dom maior e mais continuado. – De outro modo, pode uma graça ser chamada maior por ser mais o que é dado gratuitamente. E assim sendo, está o penitente obrigado, mais que o inocente, a render maiores ações de graças, porque mais gratuitamente lhe dá Deus as suas graças. Pois, dá–lhe graças, quando era digno de pena. Por onde, embora o dom feito ao inocente seja, absolutamente falando, maior, contudo, o que é dado ao penitente é maior em comparação com ele; assim como também um pequeno dom feito a um pobre é maior do que um grande feito a um rico. E como os nosso atos tem por objeto o particular, quando se trata de estabelecer uma regra de conduta é preciso considerar as coisas antes relativa do que absolutamente, como o Filósofo diz a respeito do voluntário e do involuntário,

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 – Se estamos obrigados a render ação de graças a todos os que nos fazem benefícios.

O terceiro discute–se assim. – Parece que não estamos obrigados a render ação de graças a todos os que nos fazem beneficies.

1. – Pois, podemos fazer bem a nós mesmos, como podemos fazer mal, segundo aquilo da Escritura: para que outra pessoa será bom aquele que é mau para si? Ora, não, podemos dar ações de graças a

nós mesmos, porque a ação de graças deve passar de uma pessoa para outra. Logo, nem a todo benfeitor devemos ação de graças.

2. Demais. – A ação de graças é uma retribuição da graça recebida. Ora, certos benefícios são feitos, não como graça, mas injuriosa, tardiamente e com tristeza. Logo, nem sempre devemos render graças ao benfeitor.

3. Demais. – Não devemos ação de graça, a quem busca a sua utilidade própria. Ora, às vezes certos beneficiam a outrem por utilidade própria. Logo, não se lhes devem ação de graças.

4. Demais. – Ao escravo não deve o dono ação de graças, por ser do dono tudo quanto ele é. Ora, às vezes acontece que o escravo beneficia o senhor. Logo, nem a todo benfeitor é devida ação de graças.

5. Demais. – Ninguém está obrigado ao que não pode fazer honesta e utilmente. Ora, às vezes acontece que quem faz um beneficio vive em estado de tão grande felicidade, que é inútil retribuir–lhe o benefício recebido. E outras vezes também se dá; que o benfeitor passa de virtuoso a vicioso, e então, não é possível retribuir–lhe honestamente.

6. Demais. – Não devemos fazer a outrem o que, em vez de lhe aproveitar, é lhe nocivo. Ora, às vezes acontece que a paga do benefício é inútil ou nociva ao que a recebe. Logo, nem sempre devemos, como ação de graças, recompensar os benefícios.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Em tudo daí graças.

SOLUÇÃO. – Todo afeto naturalmente se converte na sua causa. Por isso, Dionísio diz: Deus atrai todas as coisas a si como causa de todas. Pois, o efeito há de sempre ordenar–se ao fim do agente. Ora, é manifesto que o benfeitor, como tal, é causa do beneficiado. Por onde, a ordem natural exige que quem recebeu um benefício dirija–se ao benfeitor pura lhe retribuir a graça recebida, conforme às conveniências apropriadas a um e a outro. E, como dissemos a respeito dos pais ao benfeitor, como tal, é devida honra e reverência, porque desempenha o papel de princípio; e por acidente deve–se–lhe subvenção ou sustento, se o precisar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Séneca: Assim como não é liberal quem se dá a si mesmo, nem clemente quem a si mesmo se perdoa, nem misericordioso é aquele que se comove com os próprios males, senão com os alheios, assim também, ninguém se dá benefícios a si mesmo, mas seque os instintos naturais que nos levam a evitar o que nos causa dano e a buscar o que nos é útil. Por onde, em relação a nós mesmos, não há lugar para a gratidão nem para a ingratidão; pois, não podemos negar nada a nós mesmos senão retendo–o para nós. Mas, o que propriamente é relativo a outrem, nós o aplicamos em sentido metafórico à nossa própria pessoa, como diz o Filósofo a respeito da justiça. No sentido em que as diversas partes do homem são consideradas como pessoas diversas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É próprio da alma boa deixar–se tocar antes pelo bem do que pelo mal. E portanto, se quem deu um benefício não o deu como devia, nem por isso deve deixar de ser agradecido quem o recebeu; embora menos, do que se o benefício tivesse sido feito de modo devido; pois, como diz Séneca, grandes vantagens nos advêem da presteza, e de tão grandes nos priva a tardança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz Séneca: Importa muito saber se quem nos fez um benefício tinha em vista o seu interesse próprio ou o nosso; ou se simultaneamente o seu e o nosso. Quem visa unicamente às suas vantagens pessoais e nos serve por não ter outro meio de se servir a si mesmo, eu o equiparo aquele que distribui forragem ao seu próprio rebanho. E logo depois: Mas, se nos associou a si, se a

ambos visou no seu pensamento, seremos ingratos e não só injusto em não nos alegrar que tenha achado a sua vantagem onde também achamos a nossa. É o cúmulo do mau espírito só considerar como benefício o que causou ao seu autor um dano qualquer.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Séneca, enquanto o escravo presta os serviços, que se costumam exigir dele, cumpre o seu dever; mas, presta um benefício quando faz mais do que devia; pois, quando manifesta afeto de amigo, já não é propriamente um serviçal. Logo, também aos escravos, quando fazem mais do que devem, temos que render graças.

RESPOSTA À QUINTA. – Também o pobre não é ingrato, fazendo o que pode. Pois, como o benefício consiste mais no afeto do que no feito, assim também sobretudo no afeto consiste o agradecimento. Donde o dizer Séneca: Quem recebe um benefício com prazer paga o primeiro termo da sua dívida. Manifestemos todo o prazer que nos causa o benefício recebido, pela efusão dos nossos sentimentos; façamo–lo não só em presença do amigo, mas testemunhemo–lo em toda parte. Por onde é claro, que podemos retribuir o benefício recebido, testemunhando reverência e honra ao benfeitor, por maior que seja a felicidade que desfruta. Por isso, o Filósofo diz: Às pessoas eminentes, a retribuição da honra; ao pobre, a do lucro. E Séneca: Há muitos meios de pagarmos as nossas dívidas mesmo aos que são felizes: um conselho leal, a assiduidade, a frequência amena e agradável, sem lisonja. – Por onde, não devemos desejar que seja pobre ou miserável quem nos fez um benefício, para podermos pagar–lh'o, Pois, como diz Séneca, se lh'o desejasses aquele de quem nenhum benefício recebeste, esse desejo seria inumano. E quanto mais inumano seria se o desejasses aquele a quem deves um benefício? – Mas, se quem nos fez o benefício veio a cair em situação pior, devemos ainda retribuir–lh'o de modo conveniente ao seu estado; de maneira que, por exemplo., volte à virtude, se for possível. Se porém for incurável na sua malícia, então transformou–se, do que antes era; e por isso não lhe devemos a retribuição do benefício corno lhe devíamos antes. E contudo na medida do possível, salva a honestidade, devemos guardar boa memória do benefício prestado, como está claro no Filósofo.

RESPOSTA À SEXTA. – Como dissemos, a retribuição do benefício consiste principalmente em nosso afeto. Por onde, devemos faze–la do modo mais útil. Mas se, por incúria daquele que a recebeu, vem a lhe causar dano, não deve isso ser imputado a quem a deu. Donde o dizer Séneca: Devo retribuir; não conservar é guardar, depois de ter retribuído.

Art. 4 – Se devemos retribuir logo o benefício.

O quarto discute–se assim. – Parece que devemos retribuir logo o benefício.

1. – Pois o que devemos sem um termo certo devemos restituir logo. Ora, não há nenhum termo prescrito à retribuição dos benefícios, que contudo constitui um débito, corno Se disse. Portanto, estamos obrigados a retribuir logo o benefício.

2. Demais. – Quanto maior se torna um bem, pelo devotamento com que é feito, tanto mais digno de louvor é. Ora, parece que por devotamente de alma é que não demoramos em fazer o devido. Logo, parece mais louvável retribuirmos com presteza o benefício.

3. Demais. – Séneca diz, que é própria do benfeitor fazer o benefício livre e prontamente. Ora, a retribuição deve ser adequada ao benefício. Logo, devemos fazê–la com presteza.

Mas, *em contrário*, Séneca: Quem restitui prontamente não procede como um homem grato, mas como devedor.

SOLUÇÃO. – Como, no beneficio que se vai fazer, dois elementos se consideram – o afeto e o dom, assim também esses mesmos elementos se levam em conta ao pagá–lo. Ora, quanto ao afeto, a retribuição deve ser feita imediatamente. Por isso diz Séneca: Queres pagar o benefício? Recebe–o de bom grado. Quanto ao dom, devemos esperar o tempo oportuno de retribuir ao benfeitor. E não será virtuosa a retribuição se quisermos pagar um beneficio com outro, imediatamente, e não, no tempo oportuno. Pois, como diz Séneca, quem quer pagar demasiado prontamente, deve contrariado; e quem deve contrariado é ingrato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O débito legal devemos paga–lo prontamente; do contrário não observaríamos a igualdade da justiça, retendo o bem de outrem contra a vontade deste. Mas, o débito moral depende da honestidade do devedor. Por isso devemos pagá–lo no tempo devido, conforme o exige a retidão da virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O devotamento da vontade não é virtuoso senão ordenado pela razão. Por onde, quem por devotamento de coração, protráia o tempo devido não será digno de louvor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também os benefícios devem ser dados em tempo oportuno. Portanto, não devemos tardar mais, quando se oferece esse tempo. E o mesmo devemos fazer ao retribui–lo.

Art. 5 – Se a retribuição dos benefícios deve levar em conta o afeto ou o feito do benfeitor.

O quinto discute–se assim. – Parece que a retribuição do benefício deve levar em conta, não o afeto, mas, o feito do benfeitor.

1. – Pois, aos benefícios devemos retribuição. Ora, o benefício consiste no afeto, como a própria palavra o indica. Logo, a retribuição deve levar em conta o feito.

2. Demais. – A gratidão que retribui os benefícios faz parte da justiça. Ora, a justiça implica uma igualdade entre o dado e o recebido. Logo, na retribuição das graças, devemos atender mais ao feito que ao afeto do benfeitor.

3. Demais. – Ninguém pode atender ao que ignora. Ora, só Deus conhece o afeto interior. Logo, a retribuição da graça não pode fundar–se no afeto interior.

Mas, *em contrário*, Séneca: Muitas vezes quem nos fez um pequeno dom com magnanimidade, ou nos deu algo de exíguo, mas, de boa vontade, nos obriga mais.

SOLUÇÃO. – Retribuir um benefício pode ser obra de três virtudes: de justiça, de graça e de amizade. – De justiça, quando a retribuição é por natureza um débito legal; tal o caso do mútuo e outros semelhantes. E em tal caso a retribuição depende da quantidade do que é dado. – Da amizade e, semelhantemente, da gratidão, quando tem natureza de um débito moral, mas, de vários modos. Pois, quando a amizade é a que retribui, devemos levar–lhe em conta a causa. Por isso, a amizade útil deve retribuir de conformidade com a utilidade haurida do benefício; ao passo que a amizade honesta deve, ao retribuir, levar em conta a eleição ou ato do benfeitor, pois, isto é o que principalmente a virtude exige. E semelhantemente, o agradecimento, considerando o benefício como feito de graça, o que é próprio do afeto, também a retribuição do benefício considera antes o afeto do que a obra do benfeitor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todo ato moral depende da vontade. Por isso o benefício, enquanto louvável e digno da retribuição do agradecimento, consiste por certo, materialmente, na obra

feita, mas, formal e principalmente, na vontade. Donde o dito de Séneca: O benefício não consiste no que é feito ou dado, mas, na intenção mesma de quem o dá ou faz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A gratidão faz parte da justiça, não por certo como a espécie, do gênero, mas, por uma coma redução ao gênero da justiça, conforme se disse. Por onde, não é necessário que uma e outra virtude incluam a mesma noção de débito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O afeto de um homem, em si mesmo, só Deus o vê; mas, quando manifestado por sinais, outro homem pode conhecê–lo. E assim, conhecemos o afeto de quem beneficia pelo mesmo modo por que o faz; por exemplo, se o faz de bom grado e prontamente.

Art. 6 – Se é necessário retribuirmos mais do que o benefício recebido.

O sexto discute–se assim. – Parece que não é necessário retribuirmos mais do que o benefício recebido.

1. – Pois, aos nossos pais não podemos fazer retribuição condigna, como diz o Filósofo. Ora, a virtude não busca o impossível. Logo, não devemos retribuir mais do que o benefício recebido.

2. Demais. – Quem retribui mais do que o recebido como benefício, por isso mesmo faz um como novo benefício. Ora, esse novo benefício há a obrigação de retribui–la. Logo o primeiro benfeitor está obrigado a uma retribuição maior que o benefício que por sua vez recebeu; e assim ao infinito. Ora, a virtude não pode proceder ao infinito, porque o infinito faz desaparecer a natureza do bem, como diz Aristóteles. Logo, a retribuição não deve exceder o benefício recebido.

3. Demais. – A justiça supõe a igualdade. Ora, o mais é um excesso sobre a igualdade. Logo, sendo o excesso um vício, em relação a qualquer virtude, parece que dar maior retribuição que o benefício recebido é vicioso e oposto à justiça.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz: Devemos pagar o débito do benefício e ainda tornar a pagar, e isso fazemos quando damos uma retribuição maior. Logo, pela retribuição devemos pagar mais do que o benefício recebido.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a retribuição do benefício deve levar em conta a vontade do benfeitor, o qual, sobretudo é digno de reconhecimento por ter feito gratuitamente um benefício a que não estava obrigado. Por onde, quem recebeu o benefício tem o dever imposto pela sua honorabilidade de, do mesmo modo, lhe fazer alguma coisa de graça. Ora, só podemos fazer ao benfeitor, de graça, o que exceda quantitativamente o benefício dele recebido; pois, retribuindo–lhe menos ou com igualdade, nada faremos de graça mas apenas lhe pagaremos o recebido. Logo, a retribuição do benefício leva–nos sempre a dar mais do que o recebido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, ao retribuir o benefício devemos levar em conta antes o afeto do benfeitor j do que a sua obra. Se, pois, considerarmos o feito do benefício, que o filho recebeu do pai – a existência e a vida, o filho não pode lhe retribuir com igualdade, como diz o Filósofo. Mas, se considerarmos a vontade mesma do que dá e do que retribui, então pode o filho dar ao pai maior retribuição do que o benefício recebido, como diz Séneca. Mas, se o não puder, a gratidão se contenta com a vontade de retribuir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O débito da gratidão deriva da caridade, que, quanto mais paga, tanto mais deve, conforme ao dito do Apóstolo: A ninguém devais coisa alguma, se não é o amor com que vos ameis uns aos outros. Logo, não há inconveniente em ser interminável a obrigação da gratidão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a justiça, que é uma virtude cardeal, implica a igualdade das causas; assim, a gratidão, a igualdade das vontades. De modo que, assim como, pela presteza com que age, o benfeitora faz o a que não estava obrigado, assim também, o beneficiado deve retribuir mais do que é de seu dever.

Questão 107: Da ingratidão.

Em seguida devemos tratar da ingratidão.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a ingratidão sempre é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a ingratidão nem sempre é pecado.

1. – Pois, diz Séneca: Ingrato é quem não paga o benefício. Ora, às vezes não poderíamos retribuir o benefício senão pecando; por exemplo, auxiliando outrem a pecar. Ora, como abstermo–nos do pecado não é pecado, parece que a ingratidão nem sempre é pecado.

2. Demais. – Todo pecado depende do pecador; pois, segundo Agostinho, ninguém peca cometendo uma ação que não podia evitar. Ora, às vezes não depende do pecador evitar a ingratidão; por. exemplo, quando não tem com que retribuir. E também o esquecimento não depende de nós, embora para Séneca, quem esquece é de todo o mais ingrato. Logo, a ingratidão nem sempre é pecado.

3. Demais. – Parece que não peca quem não quer dever nada, conforme às palavras do Apóstolo: A ninguém devais causa alguma. Oro, quem deve contrariado é ingrato, diz Séneca. Logo, nem sempre a ingratidão é pecado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera a ingratidão entre os pecados quando diz: Desobedientes a seus pais, ingratos, malvados.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o débito da gratidão é um dever da honorabilidade, exigido pela virtude. Ora, um ato é pecaminoso quando repugna à virtude. Por onde é manifesto que a ingratidão é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A gratidão supõe um benefício. Ora, quem ajuda outrem a pecar não lhe confere nenhum benefício, mas, antes, causa–lhe dano. Logo, não lhe é devida qualquer recompensa, salvo se se enganou, por ter ajudado a prática do mal, quando tinha a intenção de auxiliar a prática de um ato bom. Mas, nesse caso, não lhe é devida nenhuma retribuição a quem ajudou a pecar, porque seria retribuir não o bem, mas, o mal; o que é contrário à gratidão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém pode escusar–se de ingratidão sob pretexto de não ter com que retribuir o benefício, pois, para fazê–lo basta a boa vontade, como dissemos. Quanto ao esquecimento do benefício, ele implica ingratidão; não a que provém de deficiência natural, independente da vontade, mas, a que procede da negligência. Pois, como diz Séneca, parece que não pensou muito em pagar o benefício aquele que se deixou invadir do esquecimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dever da gratidão resulta do dever de amar, do qual ninguém deve querer isentar–se. Por onde, quem deve a gratidão, contrariado, manifesta falta de amor para com quem lhe beneficiou.

Art. 2 – Se a ingratidão é um pecado especial.

O segundo discute–se assim. – Parece que a ingratidão não é um pecado especial.

1. – Pois, quem peca age contra Deus, nosso benfeitor sumo. Ora, isso é ingratidão. Logo, a ingratidão é um pecado especial.

2. Demais. – Nenhum pecado especial pertence a gêneros diversos de pecado. Ora, o ingrato pode sê–lo, praticando pecados de diversos géneros; por exemplo, detraindo, furtando o benfeitor ou cometendo contra ele qualquer ato semelhante. Logo, não é a ingratidão um pecado especial.

3. Demais. – Séneca diz: Ingrato é quem dissimula, ingrato, quem não retribuiu; o inqratíssimo de todos quem esqueceu. Ora, todos esses procedimentos não entram numa mesma espécie de pecado. Logo, não é a ingratidão um pecado especial.

Mas, *em contrário*, a ingratidão se opõe à gratidão ou agradecimento, que é uma virtude especial. Logo, é um pecado especial.

SOLUÇÃO. – Todo vício se caracteriza pela falta de virtude, pois, assim é que mais se lhe opõe à ela; por exemplo, a liberalidade se opõe mais à liberalidade do que a prodigalidade. Ora, à virtude da gratidão pode se opor um vício, por excesso; por exemplo, quando retribuímos um benefício imerecidamente, ou o fazemos mais prontamente do que o devíamos, como do sobredito resulta. Ora, mais se opõe à gratidão o vício que o é por defeito; porque a virtude da gratidão, como vimos, tende a recompensar mais que o benefício recebido. Por isso, a ingratidão e propriamente assim chamada por faltar à gratidão. Ora, todo defeito ou privação se especifica pelo hábito oposto; assim, a cegueira e a surdez diferem pela diferença que há entre a visão e a audição. Por onde, assim como a gratidão ou o agradecimento é uma virtude especial, assim, a ingratidão, um pecado especial.

Mas, comporta graus diversos, conforme a ordem dos atos exigida pela gratidão. Deles o primeiro consiste em reconhecermos o benefício recebido; o segundo, em o considerarmos louvável e agradecermos; o terceiro, em o retribuirmos em lugar e tempo oportunos, conforme as nossas posses. Ora, o que vem em último lugar, na ordem genética, vem em primeiro na da realização. Donde resulta que o primeiro grau da ingratidão consiste em não retribuirmos o benefício; o segundo, em o dissimularmos, como não dando demonstrações de o havermos recebido; o terceiro, que é gravíssima falta, em não o reconhecermos, quer por esquecimento, quer de algum outro modo. E como a afirmação oposta inclui a negação, daí resulta que no primeiro grau de ingratidão se inclui o retribuirmos o mal pelo bem; no segundo, censurarmos o benefício; no terceiro, considerarmos o benefício como sendo malefício.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ingratidão material para com Deus todo pecado encerra, enquanto o nosso ato pode implicar a ingratidão. Mas, a ingratidão formal está em desprezarmos atualmente um benefício. O que constitui um pecado especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede a essência formal de um pecado incluir–se materialmente em varres gêneros de pecado. E, a esta luz, a ingratidão se inclui por essência, em muitos gêneros de pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As três formas de ingratidão enumeradas por Séneca não são espécies diversas, mas, graus diversos de um pecado especial.

Art. 3 – Se a ingratidão sempre é pecado mortal

O terceiro discute–se assim. – Parece que a ingratidão sempre é pecado mortal.

1. – Pois, a Deus devemos a gratidão por excelência. Ora, pecando venialmente não somos ingratos para com Deus; do contrário todos se–Io–iam. Logo, nenhuma ingratidão é pecado venial.

2. Demais. – Pecado mortal é o que contraria à caridade, como se disse. Ora, a ingratidão contraria à caridade, como se disse. Logo, a ingratidão é sempre pecado mortal.

3. Demais. – Séneca diz: Em matéria de beneficência a fórmula do dever recíproco é a seguinte: um deve logo esquecer o que deu; o outro, nunca esquecer o recebido. Ora, parece que, se devemos esquecer, é para encobrir o pecado de quem nos recebeu o benefício, se vier a ser ingrato; o que não deveríamos fazer se a ingratidão fosse um pecado leve. Logo, a ingratidão é sempre pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a ninguém devemos dar ocasião de pecar mortalmente. Ora, como Séneca diz no mesmo lugar, às vezes o beneficiado mesmo deve ser despistado, a ponto de ignorar quem lhe fez o benefício; o que implica em lhe dar ocasião de pecar. Logo, a ingratidão nem sempre é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, uma pessoa pode ser ingrata de dois modos. – Primeiro só por omissão; por exemplo, não reconhecendo, não louvando ou não retribuindo, por sua vez, o benefício recebido. O que nem sempre é pecado mortal. Pois, como dissemos o dever de gratidão consiste em fazermos, mesmo uma retribuição liberal, a mais do que estamos obrigados; e portanto, deixando de o fazer, não pecamos mortalmente. Mas, cometemos um pecado venial, porque assim procedemos por negligência ou por uma certa indisposição para a virtude. Pode porém acontecer que essa ingratidão também seja pecado mortal, ou pelo desprezo interior; ou ainda pela natureza do bem de que privamos o benfeitor e que lhe era necessariamente devido pelo benefício feito, quer absolutamente, quer pela situação de necessidade em que se encontre. De outro modo é ingrato quem, além de não cumprir o dever de gratidão, procede ainda contrariamente, E também este modo de proceder, conforme à natureza do ato, que é, ora, pecado mortal e ora, venial. Devemos porém saber, que a ingratidão proveniente do pecado mortal é a ingratidão na sua essência perfeita; mas, a proveniente do pecado venial, o é de essência imperfeita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pecado venial não nos torna ingratos para com Deus por uma ingratidão essencialmente completa. Mas, por impedir algum ato de virtude pelo qual serviríamos a Deus, tem algo de ingratidão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ingratidão, pecado venial, não é contrária à caridade, mas está fora dela; porque, não fazendo desaparecer o hábito da caridade exclui um certo ato da mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz Séneca, na mesma obra: Erra quem pensa que quando dizemos que o autor de um benefício deve esquece–la, pretendemos privá–lo brutalmente do direito de lembrar–se, de lembrar–se sobretudo de um ato honroso por excelência. Quando, pois, dizemos – não deve lembrar–se – queremos significar: Não deve gabar–se nem jactar–se.

RESPOSTA À QUARTA. – Quem, ignorando o benefício, não o retribui, não é ingrato, contanto que esteja pronto a fazê–lo desde que o conheça. Mas, é às vezes recomendável deixarmos o beneficiado na ignorância do benefício que lhe fizemos. Quer para evitarmos a vanglória, como o fez S. Nicolau quando, atirando uma certa quantidade de ouro para dentro de uma casa, às ocultas, quis assim evitar o reconhecimento humano pelo seu benefício. Quer também porque, evitando ferir o pudor do beneficiado, por isso mesmo tornamos maior o nosso benefício.

Art. 4 – Se devemos privar os ingratos, dos benefícios,

O quarto discute–se assim. – Parece que elevemos privar os ingratos, dos benefícios.

1. – Pois, diz a Escritura: A esperança do ingrato se derreterá com o gelo do inverno. Ora, essa esperança não se lhe derreteria se não o privássemos dos benefícios. Logo, devemos privá–lo deles.

2. Demais. – Ninguém deve dar a outrem ocasião de pecar. Ora, o ingrato tem uma ocasião de praticava ingratidão, no benefício, que recebe. Logo, não devemos fazer benefício ao ingrato.

3. Demais. – Diz a Escritura: Pelas coisas em que alguém peca por essas é também atormentado. Ora, o ingrato, em relação ao benefício recebido, peca contra esse benefício. Logo, deve ser privado dele.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz que o Altíssimo faz bem aos mesmos que lhe são ingratos e maus. Ora, é necessário que nos tornemos seus filhos, pela imitação, como no mesmo lugar se lê. Logo, não devemos privar os ingratos, dos nossos benefícios.

SOLUÇÃO. – Em relação ao ingrato, duas coisas temos de considerar. – A primeira, o que é digno de sofrer. E, então, é certo que merece ser privado do benefício. – A segunda, o que deve o benfeitor fazer. Pois, antes de tudo, não deve facilmente prejulgar a ingratidão; porque frequentemente, como diz Séneca, quem não retribui o benefício é grato, por não ter talvez a faculdade ou a ocasião oportuna de fazê–lo. Em segundo lugar, deve procurar fazer do ingrato um agradecido; e, se não o conseguir com um primeiro benefício, talvez o conseguirá com um segundo. Se, porém a ingratidão aumentar, com a multiplicação dos benefícios, e o ingrato tornar–se pior, devemos cessar de lhos fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade citada refere–se ao que o ingrato merece sofrer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem faz benefício a um ingrato não lhe dá ocasião de pecar, mas antes, de gratidão e de amor. Mas, se quem recebe o benefício tira dele ocasião de pecar, não devemos imputá–la ao benfeitor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem faz um benefício não deve logo fazer–se vingador da ingratidão, mas antes, um médico bondoso, de modo a curá–la, com benefícios reiterados.

Questão 108: Da vingança.

Em seguida devemos tratar da vingança.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a vingança é lícita.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a vingança não é lícita.

1. – Pois, quem para si usurpa o que é de Deus, peca. Ora, a vingança pertence a Deus, como diz a Escritura, conforme outra letra: Minha é a vingança e eu lhes darei o pago. Logo, toda vingança é ilícita.

2. Demais. – Não toleramos aquele de quem nos vingamos. Ora, devemos tolerar os maus; pois, àquilo da Escritura – Bem como o lírio entre os espinhos, diz a Glosa: Não foi bom quem não pode tolerar os maus. Logo, não devemos nos vingar dos maus.

3. Demais. – A vingança aplica castigos que causam um temor servil. Ora, a Lei Evangélica não é uma lei de temor, mas de amor, como diz Agostinho. Logo, pelo menos o Novo Testamento não permite nenhuma vingança.

4. Demais. – Vinga–se quem tira desforço das injúrias sofridas. Ora, segundo parece, não é lícito, mesmo ao juiz, punir os que delinquem contra ele. Pois, diz Crisóstomo: Aprendamos, ao exemplo de Cristo, a suportar com magnanimidade as nossas injúrias; mas, injúrias a Deus não consintamos nem mesmo em as ouvir. Logo, a vingança parece ilícita.

5. Demais. – O pecado da multidão é mais nocivo que o de um só; pois, diz a Escritura: De três cousas se receou o meu coração: da delação duma cidade, do levantamento dum povo mancomunado e da calúnia mentirosa. Ora, do pecado da multidão não se deve tirar vingança; pois, àquilo do Evangelho – Para que talvez não suceda que arranqueis o trigo, deixai crescer uma e outra – diz a Glosa: nem a multidão nem o príncipe devem ser excomungados. Logo, também não é licita qualquer outra vingança.

Mas, *em contrário*. – De Deus só devemos esperar o que e bom e lícito. Ora, devemos esperar de Deus a vingança dos nossos inimigos, conforme ao Evangelho. Deus não fará justiça aos seus escolhidos que estão clamando a ele de dia e de noite? E como se respondesse: Por certo a fará. Logo, em si mesma a vingança não é má e ilícita.

SOLUÇÃO. – A vingança se consuma infligindo ao que pecou, uma pena, como um mal. Logo, devemos levar em conta na vingança, o ânimo com que age quem a exerce. Se, pois, a sua intenção principalmente está no mal daquele de quem tirou vingança e nela se compraz, a vingança é absolutamente ilícita. Porque o nos comprazermos com o mal de outrem supõe o ódio, contrário à caridade, que nos manda amar a todos os homens. Nem pode escusar–se ninguém dizendo que quer o mal de quem injustamente lh'o fez, assim como não seria escusado quem odiasse ao que o odeia. Pois, não devemos pecar contra outrem por ter este antes pecado contra nós, o que seria deixarmo–nos vencer do mal, procedimento proibido pelo Apóstolo, quando diz: Não te deixes vencer do mal, mas, vence o mal com o bem. – Mas. se a intenção de quem se vinga visa principalmente um bem, que obteria punindo o pecador – por exemplo, fazendo–o emendar–se ou pelo menos coibindo–o, dando paz aos outros, salvando a justiça e a honra de Deus – nesse caso a vingança pode ser lícita, uma vez observadas as circunstâncias devidas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem, conforme o grau da sua posição exerce a vingança contra os maus, não usurpa para si o que é de Deus, mas usa do poder que Deus lhe conferiu, conforme o diz o Apóstolo, do príncipe temporal: O ministro de Deus é vingador em ira contra aquele que obra mal. Mas, quem exerce a vingança fora ria ordem instituída por Deus usurpa o que é de Deus e portanto peca.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os maus são tolerados pelos bons por sofrerem estes pacientemente, como devem as injúrias que aqueles lhes as sacam; mas não os toleram para suportarem as injúrias feitas a Deus e ao próximo. Pois, diz Crisóstomo: É louvável sofrer pacientemente injúrias feitas a nós; mas, é tudo quanto há de ímpio dissimular as– feitas a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A lei do Evangelho é uma lei de amor. Por isso, aos que fazem o bem por amor, único que vivem propriamente sob a lei evangélica, não se lhes deve incutir o temor, por meio de penas; mas, só aqueles que não se deixam persuadir pelo amor à prática de boas obras e que, embora façam parte do número dos filhos da Igreja, não lhe pertencem porém pelo merecimento.

RESPOSTA À QUARTA. – A injúria assacada contra outrem redunda às vezes contra Deus e a Igreja. E então devemos vingar a injúria que sofremos, como se deu com Elias, que fez descer o fogo do céu sobre os que vieram prendê–lo, como se lê na Escritura. E do mesmo modo Eliseu amaldiçoou os meninos que zombavam dele, como também narra a Escritura; e o Papa Silvestre excomungou os que o mandaram ao exílio. – Mas, quando a injúria só nos fere a nossa própria pessoa, devemos tolerá–la pacientemente, se nos for possível. Pois, esse preceito da paciência deve ser entendido relativamente à disposição da nossa alma, como diz Agostinho.

RESPOSTA À QUINTA. – Quando todo o povo peca, deve–se tirar vingança dele, ou totalmente, como no caso dos Egípcios que, perseguindo os filhos de Israel, ficaram submersos no Mar Vermelho; e também no dos Sodomitas, que todos pereceram – o que tudo se lê na Escritura. Ou, em grande parte do povo, como no caso dos que adoraram o bezerro. Outras vezes porém se há lugar de esperar que o povo venha a corrigir–se, a severidade da vingança deve recair sobre os cabeças que, uma vez punidos, infundirão terror aos outros; assim, o Senhor mandou enforcar os príncipes do povo, por causa. do pecado da multidão. – Se não foi porém toda a multidão, mas só parte dela, a que pecou, então a vingança deve exercer–se sobre os maus, se puderem ser separados dos bons; mas, se puder sê–lo sem escândalo dos outros, pois, do contrário, deve–se ter compadecimento da multidão e pôr de lado a severidade. E o mesmo se deve dizer do chefe, a quem a multidão obedece. Assim, deve–se lhe tolerar o pecado se não puder ser punido sem escândalo da multidão; salvo se o seu pecado fosse tal que prejudicasse ao povo, espiritual ou temporalmente mais do que o escândalo resultante da punição.

Art. 2 – Se a vingança é uma virtude especial distinta das outras.

O segundo discute–se assim. – Parece que a vingança não é uma virtude especial distinta das outras.

1. – Pois, assim como os bons são recompensados pelo bem que fazem, assim, pelo mal que cometem os maus são punidos. Ora, a remuneração dos bons não é objeto de nenhuma virtude especial, mas, é um ato de justiça comutativa. Logo, pela mesma razão, vingar o mal não constitui nenhuma virtude especial.

2. Demais. – Não é preciso nenhuma virtude especial para ordenar o homem à prática de atos a que ele já se acha ordenado suficientemente por outras virtudes. Ora, para vingar o mal já suficientemente o

dispõe a virtude da fortaleza e a do zelo. Logo, a vingança não deve ser considerada uma virtude especial.

3. Demais. – A toda virtude especial se opõe um vício especial. Ora, parece que a vingança não se opõe nenhum vício especial. Logo, não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, Túlio a considera parte da justiça.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, nós temos por natureza a aptidão para a virtude, embora ela se complete pelo costume ou por alguma outra causa. Por onde, é claro que as virtudes nos aperfeiçoam, fazendo–nos seguir, do modo devido, as inclinações naturais compreendidas no direito natural Por onde, a cada inclinação natural determinada se ordena uma virtude especial. Ora a natureza tende, por essência, a remover o que lhe é nocivo: por isso tem os animais a potência irascível além da concupiscível. Ora, removemos o que nos danifica evitando que os outros nos injuriem ou vingando as injúrias feitas. Não com a intenção de fazer mal a outrem, mas com a de removermos o dano. Mas, esse é o objeto da vingança. Pois, diz Túlio: Pela vingança repelimos, defendendo–nos ou vingando, a violência, a injúria e sobretudo o que é desonroso, isto é, ignominioso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pagar o débito legal é o objeto da justiça comutativa; e pagar o débito moral, oriundo de um benefício particular recebido, é o objeto da virtude da gratidão. Assim também a punição dos pecados, como função da justiça pública, é um ato de justiça comutativa : mas, quando respeita à imunidade de um particular, que repele a ,injuria, constitui o objeto da virtude da vingança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fortaleza dispõe para a vingança, removendo o obstáculo, que é o temor de um perigo iminente. Ao passo que o zelo, implicando o devotamento do amor, é primariamente a raiz da vingança, levando–no, a vingar as injúrias feitas, a Deus e aos próximos, as quais a caridade nos faz considerar como nossas. Pois, a raiz de toda virtude é a caridade; porque, como diz Gregório, numa homília, o ramo das boas obras perde toda a perdura se não permanece unido à raiz da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À vingança se opõem dois vícios. Um, por excesso, a saber, o pecado de crueldade ou de sevícia, que excede a medida, no punir. Outro se lhe opõe por defeito, como quando somos muito remissos no punir; donde o dito da Escritura: Aquele que poupa a vara aborrece seu filho. Ora, a virtude da vingança consiste – em conservarmos, em todas as circunstâncias, a moderação devida, ao castigar.

Art. 3 – Se a vingança deve ser exercida por meio das penas habituais entre os homens.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a vingança não deve ser exercida por meio das penas habituais entre os homens.

1. – Pois, matar um homem é arrancá–lo à vida. Ora, o Senhor mandou que não se arrancasse a cizânia, símbolo do mau filho. Logo, não se deve impor a pena de morte aos pecadores.

2. Demais. – Todos os que pecam mortalmente parece que merecem a mesma pena. Logo, se certos que pecam mortalmente são punidos de morte, parece que todos os que assim pecam deveriam sofrer a mesma pena, o que é evidentemente falso.

3. Demais. – A punição manifesta imposta a um pecador revela–lhe o pecado; o que é mau para o povo, que, do exemplo do pecado tira ocasião de pecar. Logo, parece que não se deve infligir a pena de morte a nenhum pecado.

Mas, *em contrário*, a lei divina determina tais penas aos pecados, como do sobredito resulta.

SOLUÇÃO. – A vingança é lícita e virtuosa na medida em que visa coíbir os maus– Ora, os que não têm amor pela virtude são coibidos de pecar pelo temor de perderem certos bens que amam mais que os adquiridos pelo seu pecado; do contrário, o temor não faria evitar o pecado. Por onde, devemos vingar os pecados, subtraindo aos homens os bens que eles mais amam. Ora, os bens que mais eles prezam são: a vida, a integridade do corpo, a liberdade própria e os bens exteriores, como as riquezas, a pátria e a glória. Por isso, como diz Agostinho, Túlio escreve que as leis cominam oito gêneros de penas, a saber: a morte, que priva da vida; os açoites e o talião, pelo qual se dá olho por olho, e que destrói a integridade do corpo; a servidão e os grilhões, que privam de liberdade; o exílio, que priva da pátria; a condenação, que faz perder as riquezas; e a ignomínia, que priva da glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O senhor proíbe arrancar a cizânia, quando há perigo de com ela arrancarmos também o trigo. Ora, às vezes podemos eliminar os maus, pela morte, não só sem perigo, mas ainda, com grande utilidade para os bons. Por onde, em tal caso, a pena de morte pode ser infligida aos pecadores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os que pecam mortalmente são dignos da morte eterna, como retribuição futura, dada pela verdade infalível do juízo divino. Mas, as penas desta vida visam antes sanar. Por isso, só é infligida a pena de morte aos pecadores cujos pecados podem redundar em grave mal para os outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando ao mesmo tempo que da culpa de outrem, temos conhecimento da pena, da morte que sofreu ou de outras consequências quaisquer, que nos causam horror, por isso mesmo a nossa vontade se aparta do pecado. Porque, o temor da pena mais nos aterra, do que nos alicia o exemplo da culpa.

Art. 4 – Se se deve exercer a vingança contra os que pecaram Involuntariamente.

O quarto discute–se assim. – Parece que se deve exercer a vingança contra os que pecaram involuntariamente.

1. – Pois, a vontade de um não resulta da de outro, conforme aquilo da Escritura: Eu sou o Senhor Deus forte e zeloso, que vinga a iniquidade dos pais nos filhos até à terceira e quarta geração. Por isso, pelo pecado de Cam foi–lhe amaldiçoado o filho Canaan. E também Giezi, por ter pecado, transmitiu a lepra aos seus descendentes. E o sangue de Cristo caiu como pena sobre os sucessores dos Judeus, que disseram: O seu sangue caia sobre nós e sobre nossos filhos. E ainda na mesma Escritura se lê, que, por causa de Acar, todo o povo de Israel foi entregue na mão de seus inimigos; e pelo pecado dos filhos de Heli o mesmo povo fugiu à vista dos Filisteus. Logo, pode alguém ser punido, que agiu contra a sua vontade.

2. Demais. – Só é voluntário o que depende de nós. Ora, às vezes somos punidos pelo que não depende de nós. Assim, não pode administrar uma igreja quem está contaminado de lepra; e por causa da

pobreza ou da malícia dos cidadãos, uma igreja pode perder a cátedra episcopal. Logo, a pena é infligida não somente pelo pecado voluntário.

3. Demais. – A ignorância causa o involuntário, Ora, às vezes a vingança é exercida contra certos, que o ignoram; assim, os filhos dos Sodomitas, embora inocentes e em estado de ignorância invencível, pereceram com os pais, como se lê na Escritura. Onde também se lê que crianças inocentes foram consumidas juntos com Datan e Abiron, por causa do pecado deles; e que até brutos, privados de razão, foram mandados matar por causa do pecado dos Amalecitas. Logo, a vindita às vezes se exerce contra os que agem involuntariamente.

4. Demais, – A coação repugna por excelência ao voluntário. Ora, quem, coagido pelo temor, comete um pecado, nem por isso escapa ao reato da pena. Logo, a vingança é às vezes exercida contra os que pecaram involuntariamente.

5. Demais. Comentando o Evangelho, diz Ambrósio: A embarcação onde estava Judas era violentamente agitada, e Pedro seguro nos seus méritos, tremia por causa do crime alheio. Ora, Pedro não queria o pecado de Judas. Logo, às vezes somos punidos tendo agido involuntariamente.

Mas, *em contrário*, a pena é devida ao pecado. Ora, todo pecado é voluntário, como diz Agostinho. Logo, a vingança só se exerce contra aqueles que agiram voluntariamente.

SOLUÇÃO. – A pena pode ser entendida de dois modos. – Primeiro, quanto à sua natureza. E, nesse sentido, só é devida ao pecado; porque ela restaura a igualdade da justiça fazendo com que sofra, sem o querer, aquele que, pecando, cedeu demasiado à sua vontade. Por onde, sendo todo pecado voluntário, mesmo o original, como estabelecemos, resulta consequentemente, que ninguém pode ser punido, no caso vertente, senão pelo que voluntariamente fez. – De outro modo, pode–se considerar a pena como remédio, não só reparador dos pecados passados, mas também preservativo dos futuros, bem como promotora do bem. E então pode alguém ser punido sem culpa, mas não, sem causa. É mister porém saber–se que um remédio nunca priva de um maior bem pata promover um menor; assim, Um remédio para o corpo nunca cega um olho, para curar o calcâneo. Mas, às vezes, causa um dano menor para promover um maior bem. Ora, sendo os bens espirituais máximos e os materiais, mínimos, às vezes somos punidos, sem culpa, nos bens temporais, como o fazem muitas penas da vida presente, infligi das por Deus, para nos humilhar e provar. Mas nunca somos punidos nos bens espirituais sem culpa nossa, nem na vida presente nem na futura; porque, as penas desta última não visam sanar, mas resultam da condenação espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ninguém sofre nunca uma pena espiritual pelo pecado alheio; porque a pena espiritual atinge a alma, que nos torna a cada um de nós senhor de si. Mas, às vezes, pela pena temporal, um é punido em lugar de outro, por três razões. Primeiro, quando, na ordem temporal, um homem pertence a outro. E por isso, sofre a pena devida a este; assim, o corpo do filho é de certo modo propriedade do pai, e os escravos, do senhor. – Segundo, quando o pecado de um contamina outro. Ou por imitação; assim, os filhos imitam os pecados dos pais e os escravos, os do senhor para pecarem com maior ousadia. Ou como mérito; assim, os pecados dos súbditos fazem–lhes merecer um prelado pecador, segundo aquilo da Escritura: ele é o que faz reinar o homem hipócrita por causa dos pecados do povo. E por Davi ter pecado, pelo tato de fazer a resenha do seu povo, todo o povo de Israel foi punido. Ou por qualquer consentimento ou dissimulação; assim, às vezes os bons são punidos juntamente com os maus, por algum castigo temporal, por não terem reprovado os pecados destes, como diz Agostinho. – Terceiro, para pôr em evidência a unidade da sociedade humana, da qual um deve velar pelos outros para que não pequem; e para fazer detestar o pecado, enquanto que a pena

de um redunda na de todos, como se todos constituíssem um só corpo, como diz Agostinho, do pecado de Acar. – Quanto ao dito do Senhor: Que vinga a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e a quarta geração, ele antes visa a misericórdia que a severidade; pois, não–tira vingança imediata, mas, ao contrário, espera pelos descendentes, para que esses ao menos se emendem. Mas, se a malícia destes aumenta, vê–se como obrigado a castiga–las com a sua vingança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, o juízo humano deve imitar os juízos divinos, quando manifestamente condenam os pecadores na ordem espiritual. Mas, o juízo humano não pode imitar os juízos ocultos de Deus, que o levam a punir a certos, na ordem temporal, sem culpa deles; porque não podemos compreender as razões desses juízos, de modo a saber o que a cada um convém. Por onde, o juízo humano nunca deve punir ninguém, sem culpa, com a pena de flagelação, matando, mutilando ou açoitando. Pode, porém infligir a pena de condenação, mesmo sem culpa do punido, mas, não sem causa. E isto em três casos. – Primeiro, quando a pessoa se tornou incapaz de, sem culpa própria, adquirir ou conservar um certo bem; tal o leproso privado de administrar uma igreja, o bígamo ou o que aplicou a pena de morte, impedidos por isso de receberem as ordens sagradas. – Segundo, quando o bem de que um fica privado não é próprio, mas, comum; assim, é para o bem de toda a cidade que uma igreja tem o episcopado e não só para o bem do clero. – Terceiro, quando o bem de um depende do bem de outro; assim, no crime de lesa majestade, o filho perde a herança por causa do pecado do pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juízo divino pune as crianças inocentes, na ordem temporal, juntamente com os pais, quer porque, sendo partes destes, nelas também eles são punidos; quer, por essa pena redundar em bem delas, pois, se não fossem punidas, viriam a imitar a malícia paterna e assim se tornariam merecedoras de penas mais graves. A vingança também se exerce sobre os brutos e quaisquer outras criaturas irracionais, porque, além de assim lhes serem punidos os donos, essa punição faz detestar o pecado.

RESPOSTA À QUARTA. – A coação do temor não produz o involuntário pura e simplesmente, mas deixa subsistir o voluntário misto, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – Os outros Apóstolos se alarmaram com o pecado de Judas, do mesmo modo porque a multidão é punida pelo pecado de um só, para pôr em evidência a solidariedade humana, como dissemos.

Questão 109: Da verdade.

Em seguida devemos tratar da verdade e dos vícios que lhe são opostos.

Sobre a verdade discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a verdade é uma virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a verdade não é uma virtude.

1. – Pois, a primeira das virtudes é a fé, cujo objeto é a verdade. Ora, sendo o objeto anterior ao hábito e ao ato, parece que a verdade não é uma virtude, mas, algo de anterior a ela.

2. Demais. – Como diz o Filósofo, a verdade consiste em afirmarmos a realidade a respeito de nós mesmos, nem mais nem menos. Ora, isto nem sempre é louvável, tanto em relação aos nossos bons atos, como diz a Escritura – Seja um estranho o que te louve e não, a tua boca; quanto relativamente aos maus, pois, contra certos diz ainda a Escritura – Fizeram, como os de Sodoma, pública ostentação do seu pecado e não no encobriram. Logo, a verdade não é uma virtude.

3. Demais. – Toda virtude é teologal, intelectual ou moral. Ora, a verdade não é uma virtude teologal, porque tem corno objeto, não, Deus, mas os bens temporais. Pois, segundo Túlio, pela verdade diremos, sem nenhuma alteração. o que é, o que foi ou o que será. Nem tão pouco é uma das virtudes intelectuais, mas, o fim delas. E enfim não é uma virtude moral, por não ser uma mediedade entre um excesso e um defeito; pois, quanto mais dissermos a verdade tanto melhores seremos. Logo, a verdade não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, o Filósofo a coloca entre as outras virtudes.

SOLUÇÃO. – A verdade pode ser tomada em duplo sentido. Primeiro, enquanto torna um dito verdadeiro. E então não é virtude, mas, o objeto ou o fim da virtude; pois, tomada nesse sentido, a verdade não é hábito, que é um gênero de virtude, mas, uma relação de igualdade entre o intelecto, ou o sinal, e a coisa interligada, ou a significada; ou ainda, entre a coisa e a sua regra, como dissemos na Primeira Parte. – Noutro sentido, pode chamar–se verdade o que nos leva a falar verdade, e faz com que nos chamem veraz. E tal verdade, ou veracidade, necessariamente é uma virtude; pois; o mesmo falar verdade é uma boa ação, porque a virtude nos tornam bons e boas as nossas obras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe quanto à verdade tomada no primeiro sentido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A confissão da verdade, a nosso respeito, corno tal, é um ato genericamente bom. Mas, isto não basta para esse ato ser virtuoso, que, além disso, deve revestir–se das circunstâncias devidas, a falta das quais torná–la–á vicioso. E, assim sendo, é mau louvarmo–nos a nós mesmos sem causa justa, mesmo se for verdade o que dissermos. E também o é manifestarmos o nosso pecado, como para nos gabarmos dele, ou de qualquer modo revelá–lo inutilmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem fala verdade usa de certos sinais – palavras, atos ou quaisquer manifestações exteriores conforme à realidade. Ora, tudo isso é objeto das virtudes morais, a que é próprio usar dos membros, em obediência ao império da vontade. Por onde, a verdade não é uma virtude teologal, nem intelectual, mas, moral. Pois, é uma mediedade entre um excesso e um defeito, de dois modos: quanto ao objeto e quanto ao ato. Em relação ao objeto, porque a verdade, por natureza, implica uma certa igualdade. Ora, esta é uma mediedade entre o mais e o menos. Por onde pelo fato

mesmo de falarmos verdade, a nosso respeito, estamos num meio termo entre os que a dizem de si mesmo, mais e menos do que o deveriam. Quanto ao ato, estamos num meio termo, dizendo a verdade quando e como devemos. No excesso cai quem manifesta os seus atos inoportunamente: e peca por defeito quem os oculta quando devia manifestá–los.

Art. 2 – Se a verdade é uma virtude especial.

O segundo discute–se assim. – Parece que a verdade não é uma virtude especial.

1. – Pois, a verdade e o bem entre si se convertem. Ora, a bondade não é uma virtude especial; ao contrário, todas as virtudes a supõem porque tornam bom quem as tem. Logo, a verdade não é uma virtude especial.

2. Demais. – Revelar o que nos concerne é um ato próprio da verdade, no sentido em que agora ela é considerada. Ora, qualquer outra virtude faz o mesmo, pois, todo ato virtuoso se manifesta pelo seu ato próprio. Logo, a verdade não é urna virtude especial.

3. Demais. – Chama–se verdade da vida a que nos leva a viver retamente; e ela diz a Escritura: Lembra–te, eu t'o peço, de como tenho andado diante de ti em verdade e com um coração perfeito. Ora, qualquer virtude nos leva a viver retamente, como o demonstra a definição supra referida da virtude. Logo, a verdade não é uma virtude especial.

4. Demais. – A verdade parece ser o mesmo que a simplicidade, pois, a uma e outra se opõe a simulação. Ora, a simplicidade não é uma virtude especial, porque torna a intenção reta, o que toda virtude supõe. Logo, também a verdade não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, Aristóteles a enumera entre as outras virtudes.

SOLUÇÃO. – É da essência da virtude tornar bom o ato humano. Portanto, para praticar um ato bom, por uma bondade especial, há de o homem necessariamente ser disposto por uma virtude especial. E, o bem consistindo na ordem, como diz Agostinho, necessariamente a uma bondade de natureza especial corresponde uma ordem determinada. Ora, há uma ordem especial pela qual ordenamos as nossas palavras ou ações exteriores a um fim, como o sinal se ordena ao assinalado. E isso o alcançamos completamente pela virtude da verdade. Por onde é manifesto que a verdade é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A verdade e o bem convertem–se, quanto ao seu sujeito; pois, toda verdade é bem e todo bem é verdade. Mas, pelas suas noções, mutuamente se excedem, assim como o intelecto e a Vontade mutuamente se incluem; pois, o intelecto intelige a vontade e muitas outras coisas, e a vontade deseja o objeto do intelecto, e muito mais. Por onde, a verdade, na sua noção própria, que é a perfeição do intelecto, é um bem particular, enquanto um certo apetível. E, semelhantemente, o bem, na sua noção própria, enquanto fim do apetite é de algum modo verdade, enquanto um certo inteligível. Mas, a virtude, incluindo a noção de bondade, pode a verdade ser uma virtude especial, como o verdadeiro é um bem especial. Mas não pode ser a bondade uma virtude especial, pois é, antes, racionalmente, um gênero de virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os hábitos virtuosos e viciosos se especificam pelos objetos, em si mesmos, buscados intencionalmente; mas, não pelo que é acidental e estranho à nossa intenção. Ora, o manifestarmos o que nos concerne supõe por certo a virtude da verdade, como o objeto principal da nossa intenção; mas, pode ser matéria de outras virtudes, por consequência, fora da intenção principal.

Assim, o forte tem a intenção de agir fortemente; mas se, agindo fortemente, manifesta a força que tem, é isso uma consequência que não lhe constitui o principal da intenção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A verdade da vida é a do objeto verdadeiro e não a que nos leva a falar verdade. Pois, como qualquer outra realidade, chama–se verdadeira a vida que obedece à sua regra e à sua medida, isto é, à lei divina, da conformidade com a qual tira a sua retidão. E tal verdade ou retidão é comum a qualquer virtude.

RESPOSTA À QUARTA. – A simplicidade é assim chamada por oposição à duplicidade, pela qual temos uma intenção e manifestamos outra. E assim a simplicidade se inclui na Virtude de que tratamos. Pois, ela nos torna reta a intenção, não diretamente, porque esse é o papel de todas as virtudes, mas, por excluir a duplicidade, pela qual temos uma intenção e manifestamos outra.

Art. 3 – Se a verdade faz parte da justiça.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a verdade não faz parte da justiça.

1. – Pois, é próprio da justiça dar a outrem o que lhe é devido. Ora, parece que quem fala verdade nem por isso atribui a outrem o que lhe pertence, como se dá com todas às referidas partes da justiça. Logo, a verdade não faz parte da justiça.

2. Demais. – A verdade é o objeto elo intelecto. Ora, a justiça tem na vontade o seu sujeito, como se estabeleceu. Logo, a verdade não faz parte da justiça.

3. Demais. – Segundo Jerônimo, a verdade é susceptível de tríplice distinção: a verdade da vida, a da justiça e a da doutrina. Ora, nenhuma delas faz parte da justiça. Pois, a verdade da vida contém em si todas as virtudes, como se disse. Por seu lado, a verdade da justiça é o mesmo que a justiça e, portanto não faz parte dela. E enfim a verdade da doutrina constitui antes matéria das virtudes intelectuais. Logo, a verdade de nenhum modo faz parte da justiça.

Mas, *em contrário*, Túlio coloca a verdade entre as partes da justiça.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é anexa à justiça, como uma virtude secundária à principal toda virtude que em parte convém com ela e em parte aparta–se–lhe da noção perfeita. Ora, a virtude da verdade convém com a justiça de dois modos. Primeiro, por ser relativa a outrem; pois, a manifestação do nosso pensamento, que dissemos ser um ato de verdade, é relativa a outrem, por manifestarmos a outrem aquilo que nos concerne. Segundo, porque a justiça estabelece uma certa igualdade real; o que também o faz a virtude da verdade, pois, adota os sinais às causas existentes, no concernente a cada um. Mas, não realiza a noção própria da justiça, quanto à ideia de débito. Pois, o objeto dessa virtude não é o débito legal, como o é da justiça, mas antes, o débito moral; enquanto que a honorabilidade de cada um de nós obriga–nos a falar verdade. Por onde, a verdade faz parte da justiça e lhe está anexa como virtude secundária à principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo o homem um animal social, naturalmente tem um homem os deveres para com outro sem os quais não pode a sociedade humana subsistir. Pois, os homens não poderiam conviver em sociedade se não acreditassem uns nas palavras· dos outros, como manifestativas da verdade do pensamento. Por onde, a virtude da verdade de certo modo implica a noção de débito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A verdade, quando conhecida, é objeto do intelecto. Ora, o homem pela mesma vontade com que usa dos seus hábitos e dos seus membros, emprega sinais externos para manifestar a verdade. E sendo assim, a manifestação da verdade é ato da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A verdade de que agora tratamos difere da verdade da vida, como se disse. – E quanto à verdade da justiça, ela é susceptível de dupla acepção. A primeira, no sentido em que a justiça, em si mesma considerada, é de certo modo uma retidão regulada pela regra da lei divina. E neste sentido, a verdade da justiça difere da verdade da vida, pois, ao passo que esta é a que nos faz viver com retidão, relativamente a nós mesmos, a da justiça é a que nos leva a observar a retidão da lei ao julgar os outros. E, a esta luz, a verdade da justiça nada tem que ver com a verdade de que agora tratamos, como não o tem a verdade da vida. Noutro sentido, podemos entender a verdade da justiça, enquanto que, movidos pela justiça, manifestamos aos outros a verdade; por exemplo, quando confessamos a verdade em juízo ou depomos um testemunho verdadeiro. E a verdade neste sentido, é um ato particular de justiça. E não concerne diretamente à verdade de que agora tratamos, porque, nessa manifestação da verdade o que sobretudo visamos é dar a outrem o seu direito. Por isso o Filósofo, tratando dessa virtude diz: Não nos referimos ao que confessa verdade, nem ao que, em juízo, concerne à justiça ou à injustiça. – Quanto à verdade da doutrina, ela consiste, de certo modo, na manifestação da verdade que é objeto da ciência. Por isso, a verdade, neste sentido, constitui diretamente objeto dia virtude de que agora tratamos, mas só aquele pela qual nos manifestamos tais quais somos, em nossa vida e nossas palavras, não dizendo nem mais nem menos do que realmente somos. Contudo, como a verdade cognocível, quando por nós conhecida, nos concerne e nos diz respeito, por isso, a verdade da doutrina pode ser o objeto da verdade de que agora tratamos como o pode qualquer outra verdade pela qual manifestamos o que conhecemos, por palavras ou por obras.

Art. 4 – Se a virtude da verdade tende antes para diminuir a realidade.

O quarto discute–se assim. – A virtude da verdade parece que não tende antes para diminuir a realidade.

1. – Pois, assim como incorre em falsidade quem exagera, assim também quem diz menos do que a realidade é, porque não é mais falso afirmar a igualdade entre quatro e cinco, do que entre quatro e três. Ora, toda falsidade é má em si mesma e deve ser evitada, como diz o Filósofo. Logo, a virtude da verdade não exagera nem diminui a realidade.

2. Demais. – Uma virtude tende mais para um extremo do que para outro, por ser a sua mediedade mais próxima de um, do que do outro extremo; assim, a coragem está mais próxima da temeridade do que da timidez. Mas, o meio termo da virtude não está mais próximo de um do que de outro extremo; porque, sendo uma igualdade, tem o ponto como meio termo. Logo, a virtude da verdade não pende, antes, para o menos.

3. Demais. – Parece que peca contra a verdade, por defeito, quem a nega, e por excesso, quem lhe acrescenta. Ora contraria mais a verdade quem a nega, que quem lhe acrescenta, porque ela não se compadece com a negação de si mesma, mas, se compadece com o acréscimo. Logo, parece que a verdade deve pender, antes para o mais, que para o menos.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que, contra essa virtude nós antes pecamos por defeito.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos diminuir a verdade a nosso respeito. – Primeiro, afirmando; quando, por exemplo, não manifestamos todo o bem que há em nós, como, a ciência, a santidade ou

outro semelhante. O que se dá sem detrimento da verdade, porque o mais inclui o menos. Por onde, neste sentido, a virtude de que tratamos diminui a realidade, Pois, como ensino o Filósofo no mesmo lugar, quem assim procede é mais prudente, porque todo exagero é – odioso. Pois os que dizem de si mais, do que na realidade são, tornam–se odiosos aos outros, por como que pretenderem assim lhes ser superiores; ao passo que os que ocultam a verdade a seu respeito como que, pela sua moderação, condescendem com os outros. Por isso diz o Apóstolo: Ainda quando me quiser gloriar não serei insipiente, porque direi a verdade; mas deixo isto para que nenhum cuide de mim fora do que vê em mim e ouve de mim. – De outro modo, podemos ocultar a verdade, negando a realidade que em nós há. E nesse caso essa virtude propriamente não diminui a realidade porque então incorreria numa falsidade. E, contudo, isso em si mesmo, lhe repugnaria menos à virtude de que tratamos, não quanto à sua essência própria, mas, quanto à prudência. em si mesma considerada, que deve levar em conta todas as virtudes. Pois, mais repugna à prudência, por ser mais perigoso e odioso aos outros, pensarmos que temos o que não temos e disso nos jactarmos, do que pensarmos ou dizermos que não temos o que temos.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 110: Da mentira.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à verdade.

E primeiro, da mentira. Segundo, da simulação ou hipocrisia. Terceiro da jactância e do vício oposto.

Sobre a mentira discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a mentira sempre se opõe à verdade.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a mentira nem sempre se opõe à verdade.

1. – Pois, termos opostos não podem coexistir. Ora, a mentira pode coexistir com a verdade; assim, quem fala verdade pensando dizer uma falsidade, mente, como diz Agostinho. Logo, a mentira não se opõe à verdade.

2. Demais. – A virtude da verdade não consiste só em palavras, mas também, em atos; pois, segundo o Filósofo, essa virtude é a que nos leva a exprimir a verdade pelas nossas palavras e pela nossa vida. Ora, a mentira só consiste em palavras; pois, diz Agostinho, que a mentira consiste em dar uma significação falsa às palavras. Logo, parece que a mentira não se opõe diretamente à virtude da verdade.

3. Demais. – Agostinho diz, que a culpa de quem mente está no desejo de enganar. Ora, isto não se opõe à verdade, mas antes, à benevolência ou à justiça. Logo, a mentira não se opõe à verdade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não duvidamos que mente quem diz uma falsidade com a intenção de enganar. Por isso, uma afirmação falsa proferida com intenção de enganar é manifesta mentira. Ora, isto se opõe à verdade. Logo, a mentira se opõe à verdade.

SOLUÇÃO. – Os atos morais se especificam de dois modos: pelo objeto e pelo fim; pois, o fim é objeto da vontade, que é o primeiro motor na ordem dos referidos atos. Ora, o objeto da potência, movida pela vontade, é o objeto próximo do ato voluntário e está, relativamente ao ato da vontade, para o fim, como o material, para o formal, conforme do sobredito resulta. Mas, segundo dissemos, a virtude da verdade, e os vícios opostos implicam a manifestação por meio de sinais. E essa manifestação ou enunciado é um ato da razão, que relaciona o sinal com a coisa assinalada; pois, toda representação consiste numa comparação de natureza propriamente racional. Por onde, embora os brutos também possam manifestar–se, não visam a manifestação. em si mesma; mas, agem por instinto natural, de tal modo que daí resulta a manifestação. Na medida, pois, em que a manifestação ou o enunciado é um ato moral, nessa mesma há de este ser voluntário e dependente da intenção da vontade. Ora, o objeto próprio da manifestação ou da enunciação é a verdade ou a falsidade. A intenção, porém, da vontade desordenada é susceptível de dupla consequência: a enunciação falsa e o efeito próprio dessa enunciação, que consiste em enganar a outrem. Se, pois, esses três fatores concorrerem enunciação falsa, vontade de fazê–la e, enfim, intenção de enganar então, há falsidade material, por que dizemos uma falsidade; formal, pela vontade de a dizermos; e efetiva, pela vontade de a inculcar. Contudo, a noção da mentira deriva da falsidade formal, isto é, da vontade de enunciarmos uma falsidade. Por isso, a mentira é assim chamada por ser uma locução contra a mente.

Por onde, quem enuncia uma falsidade, crendo–a verdadeira, diz uma falsidade material mas não, formal, porque a falsidade não está na sua intenção e, portanto, o que diz não é mentira, na sua noção perfeita. Pois, o que está fora da nossa intenção é acidental e portanto não funda uma diferença específica. Quanto a quem profere uma mentira formal, tendo a vontade de dizer uma falsidade, embora diga verdade, contudo esse ato é voluntário e moral, é essencialmente falso e acidentalmente

verdadeiro; e portanto constitui uma espécie de mentira. Mas, o ato de quem pretende induzir em falsidade a opinião alheia, enganando, não constitui uma espécie de mentira, mas, a plenitude desta. Tal o caso dos seres naturais, que se especificam pela forma, mesmo se esta não produzir o seu efeito, como se dá com o corpo pesado, por exemplo, conservado em suspensão e assim violentamente impedido de cair conforme à exigência da sua forma.

Por onde, é claro que a mentira, direta e formalmente, se opõe à verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma coisa é julgada, mais pelo que tem de formal e essencial, do que pelo que tem de material e acidental. Por onde, mais se opõe à verdade, como virtude moral, quem fala verdade com intenção de mentir, do que quem mente com a intenção de falar verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, as palavras ocupam o lugar principal entre os sinais. Por isso, quando se diz que a mentira é uma palavra com significação falsa, pela designação de palavra se entende qualquer sinal. Por onde, não estaria isento de mentira quem tivesse a intenção de significar uma falsidade por meio de sinais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O desejo de enganar constitui a mentira na sua plenitude e não uma espécie dela; assim como nenhum efeito pertence à espécie da sua causa.

Art. 2 – Se a mentira se divide suficientemente em ofíciosa, jocosa e perniciosa.

O segundo discute–se assim. – Parece que a mentira se divide insuficientemente em oficiosa, jocosa e perniciosa.

1. – Pois, uma divisão deve fundar–se no que é essencial, como está claro no Filósofo. Ora, a intenção de obter o efeito não se inclui na espécie do ato moral, com o qual só tem relação acidental, segundo parece; por isso, de um mesmo ato podem resultar infinitos efeitos. Ora, a divisão supra–referida se funda no efeito intencionado; pois, mentira jocosa é a que visa divertir; a oficiosa buscar alguma utilidade; e a perniciosa, o dano de outrem. Logo, é inconveniente a divisão referida, da mentira.

2. Demais. – Agostinho divide a mentira em oito partes. A primeira é no ensino da religião; a segunda não visa a utilidade mas só o dano de outrem; a terceira é a que é útil a um, mas de modo a danificar a outro; a quarta é a que vem do só desejo de mentir e enganar; a quinta procede do desejo de agradar; a sexta é a que, não prejudicando a ninguém, aproveita a outrem para conservar o seu dinheiro; a sétima é a que, sem danificar ninguém, ajuda outrem a evitar a morte; a oitava não causa mal a ninguém e ainda ajuda alguém a evitar a imundice corpórea. Logo, parece que a primeira divisão da mentira é insuficiente.

3. Demais. – O Filósofo divide a mentira em jactância, que exagera a verdade verbalmente; e ironia, que diminui a verdade. Ora, essas duas não estão incluídas nos membros da divisão supra–referida. Logo, parece que a mencionada divisão da mentira é inconveniente.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura Perderás a todos os que proferem a mentira – diz a Glosa, que há três gêneros de mentira: o da que visa a vantagem e o cômodo de outrem; o da mentira jocosa; e o terceiro é o da que é dita por malicia. Ora, o primeiro desses três gêneros é o da mentira ofícios: o segundo, o da jocosa e o terceiro, o da perniciosa. Logo, a mentira se divide nas três referidas partes.

SOLUÇÃO. – A mentira pode dividir–se em três partes – Primeiro, atendendo–se à natureza mesma dela, e que funda a sua divisão própria e essencial. E então a mentira se divide em duas partes: a que exagera a verdade e constitui a jactância e a que a diminui e se chama ironia, como se lê no Filósofo. Por onde, a mentira é assim dividida, por essência, porque, como tal, ela se opõe à verdade, conforme dissemos; pois, a verdade é uma igualdade a que essencialmente se opõe o excesso e o defeito.

De outro modo, a mentira pode ser dividida, levando–se em conta a noção de culpa que ela implica, e considerando–se a agravação ou a diminuição dessa culpa relativamente ao fim intencionado. Assim, agrava a culpa da mentira quem mente para danificar a outrem, e isso constitui a mentira perniciosa. Mas, a culpa diminui quando a mentira se ordena a um fim bom: ou deleitável, sendo então a mentira jocosa, ou útil, sendo então oficiosa, quer por haver a intenção de ajudar a outrem, ou livrá–lo de algum dano. Por onde, a esta luz a mentira se divide nas três partes referidas.

De terceiro modo, e mais universalmente, divide–se a mentira relativamente ao fim, quer este influa para aumentar ou diminuir a culpa da mentira, quer não. E, segundo este critério, é que ela se divide nas oito partes referidas. Ora, os três primeiros membros dessa divisão estão contidos na mentira perniciosa, a qual é contra Deus; e isso constitui a primeira espécie de mentira, relativa ao ensino da religião: Ou é contra o homem, quer pela só intenção de lesar a outrem, e essa é a segunda espécie de mentira, isto é, a que não visa a utilidade, mas, ao contrário, o dano de outrem, quer ainda por visar, no dano de um, a utilidade de outro, sendo essa a mentira que vem em terceiro lugar, isto é; a que é útil a um e prejudica a outro. E dessas três, a primeira é a mais grave, porque os pecados contra Deus são sempre. Os mais graves, como se disse. E a segunda é mais grave que a terceira, que fica atenuada por causa da intenção de ser útil a outrem. – Depois dessas três, que aumentam a gravidade da culpa da mentira, vem a quarta, que tem uma quantidade própria, sem aumento nem diminuição. E essa é a mentira proferida pelo só desejo de mentir, o que resulta de um hábito; donde o dizer do Filósofo, que o mentiroso, pela força do hábito, se compra na sua mentira. – Quanto aos quatro modos subsequentes, eles diminuem a culpa da mentira. Assim, a quinta é a mentira jocosa, proferida pelo desejo de agradar. – As outras três estão compreendidas na mentira oficiosa, que visa a utilidade do próximo; quer quanto aos bens externos, sendo essa a sexta mentira, útil a outrem para conservar o seu dinheiro ou útil ao corpo, e é a sétima que livra o próximo da morte ; ou é útil à honestidade da virtude, sendo essa a oitava espécie de mentira, que obsta a polução corpóreo ilícita. Ora, é claro que quanto melhor é o bem intencionado, tanto mais diminui a culpa da mentira. Por onde, quem considerar atentamente verá que a ordem da referida enumeração se funda na ordem de gravidade da culpa, dessas várias formas de mentira; pois, o bem útil é preferível ao deleitável; a vida do corpo, ao dinheiro; e a honra, à vida corpórea.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 – Se toda mentira é pecado.

O terceiro discute–se assim. – Parece que nem toda mentira é pecado.

1. – Pois, é claro que os Evangelistas não pecaram escrevendo o Evangelho. Ora, parece que disseram falsidades, porque cada um refere a seu modo as palavras de Cristo e mesmo as de outros; por isso um deles há de ter dito uma falsidade. Logo, nem toda mentira é pecado.

2. Demais. – Deus não remunera ninguém por ter cometido pecado. Ora, as parteiras do Egito foram remuneradas por Deus, por terem mentido; pois, diz a Escritura que Deus lhes estabeleceu as suas casas. Logo, a mentira não é pecado.

3. Demais. – A Escritura narra os feitos dos santos para informação da vida humana. Ora, lemos nela que certos varões santíssimos mentiram. Assim, refere que Abraão disse que sua mulher era sua irmã; Jacó também mentiu fazendo–se passar por Esaú, e contudo, conseguiu a bênção; Judite também é elogiada apesar de ter mentido a Holofernes. Logo, nem toda mentira é pecado.

4. Demais. – Devemos escolher um mal menor para evitar um maior; assim, o médico corta um membro pata não corromper–se todo o corpo. Ora, causa menor dano ao próximo quem lhe inculca uma falsa opinião que quem mata ou é morto. Logo, podemos mentir licitamente para preservar um, do homicídio e outro, da morte.

5. Demais. – Mente quem não cumpre o que prometeu. Ora, nem todas as promessas devem cumprir–se, como diz Isidoro: Deixa de cumprir o que prometeste com maldade. Logo, nem toda mentira é pecado.

6. Demais. – A mentira é considerada pecado porque com ela enganamos o próximo. Por isso, Agostinho diz: Quem pensar que há algum género de mentira que não seja pecado, ilude–se miseravelmente, considerando–se honesto enganador dos outros. Ora, nem toda mentira visa enganar; assim, a mentira jocosa a ninguém engana. Pois, essas mentir as não são ditas para serem acreditadas, mas só para divertir. Por isso, até mesmo a Sagrada Escritura usa às vezes de locuções hiperbólicas. Logo, nem toda mentira é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não queiras mentir toda mentira.

SOLUÇÃO. – O que é genericamente mau não pode de nenhum modo vir a ser bom e licito. Porque, uma coisa boa há de resultar de um complexo de elementos bons; pois, o bem resulta de uma causa íntegra, e o mal, de qualquer defeito, como diz Dionísio. Ora, a mentira é genericamente um mal porque é um ato cuja matéria é ilegítima. Pois, as palavras, sendo naturalmente sinais das ideias é inatural e ilegítimo exprimirmos por palavras o que não temos na mente. Donde o dizer o Filósofo, que a mentira é em si mesma um mal e deve ser evitado ao passo que a verdade é boa e digna de louvores. Por onde, toda mentira é pecado, como também o afirma Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não podemos dizer com verdade que o Evangelho ou qualquer Escritura canónica afirmem nenhuma falsidade, nem que os seus autores disseram alguma mentira; porque então desapareceria a certeza da fé, que se apoia na autoridade da Sagrada Escritura. Mas, não há mentira quando o Evangelho e as outras Sagradas Escrituras referem de modos diversos as palavras de outrem. Por isso diz Agostinho: Quem sabe compreender que a verdade está no pensamento, sejam quais forem as palavras de que ele se reveste) de nenhum modo se embaraça com diversidade de expressões. Por isso, acrescenta, não devemos acusar de falsidade pessoas que servindo–se de termos diferentes, contam de memória o que viram ou ouviram.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As parteiras não foram remuneradas por terem mentido, mas pelo temor que tinham de Deus e pela benevolência da qual procedeu a mentira. Por isso, a Escritura diz sinaladamente: E porque as parteiras temeram a Deus, ele lhes estabeleceu as suas casas. Mas, a mentira que em seguida proferiram não foi meritória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, a Sagrada Escritura refere certos feitos como exemplos de virtude perfeita, e não devemos pensar que os seus autores mentiram. Contudo, se alguma causa houver nas palavras, com que a Escritura refere esses feitos, que pareça mentira, devem ser entendidas figurada e profeticamente. Por isso, Agostinho diz: Devemos crer que esses homens revestidos de autoridade nos tempos proféticos disseram e fizeram profeticamente tudo o que a Escritura fites atribui.

– Quando Abraão ensina Agostinho, disse que Sara era sua irmã, quis ocultar a verdade e não, mentir; pois, chamava–lhe irmã por ser filha de seu pai. Por isso, o próprio Abraão diz: Ela é verdadeiramente minha irmã, como filha que é de meu pai, ainda que não filha de minha mãe, isto é, era sua irmã por parte de pai. Quanto a Jacó, disse em sentido místico, de si, que era Esaú, primogênito de Isaac, porque os o direitos de prirnogenitura de Esaú, eram–lhe devidos, a ele, Jacó. E usou–o desse modo de falar, por espírito de profecia, para indicar que os povos gentios, mais novos, haveriam de substituir os judeus, povo primogénito. – E enfim, a Escritura louva a certos, não por terem a virtude perfeita, mas como animados de disposições virtuosas, e por darem mostra de sentimentos nobres que os levavam a praticar atos a que não estavam obrigados. Nesse sentido louva Judite, não por ter mentido a Holofernes, mas pelo desejo que nutria de salvar o seu povo, por amor do qual se expôs a perigos. Embora também se possa dizer, que as palavras da Escritura dizem verdade, entendidas num sentido místico.

RESPOSTA À QUARTA. – A mentira é, por sua natureza, pecado, não só por causar dano ao próximo como por ser desordenada, como dissemos. Ora, não é permitido proceder desordenadamente para livrar a outrem de algum dano ou algum defeito; assim como não é lícito furtar para fazer esmola, salvo em caso de necessidade, em que todas as coisas são comuns. Logo, não é lícito proferir uma mentira para livrarmos a outrem de qualquer perigo. Mas, é lícito ocultar a verdade prudentemente, dissimulando–a de algum modo, como diz Agostinho.

RESPOSTA À QUINTA. – Quem promete alguma coisa, com a intenção de cumprir a promessa, não mente, porque não fala contra o que tem na mente. Mas, não a cumprindo, é lhe infiel, mudando de intenção. Pode, porém, ser escusado, opor duas razões. Primeiro, se prometeu o que é manifestamente ilícito, pecou quando assim procedeu e, portanto, age bem o mudando de propósito. Segundo, se mudaram as condições das pessoas e dos atos. Pois, como diz Séneca, para estarmos obrigados a fazer o que prometemos é necessário que todas as circunstâncias permaneçam as mesmas. Do contrário, não mentimos quando prometemos, pois prometemos o que tínhamos em mente, subentendidas as condições devidas. Nem somos infiel à promessa, por não a cumprir, pois, já as condições não eram as mesmas. Por isso, o Apóstolo não mentiu por não ter ido a Corinto, como prometera, pois, obstáculos sobrevenientes lho impediram.

RESPOSTA À SEXTA. – Um ato pode ser considerado à dupla luz: em si mesma e relativamente ao seu autor. Por onde, a mentira jocosa, pela sua própria natureza, é dita para enganar, embora quem a profira não tenha tal intenção nem engane, pelo modo com que o faz. Mas o mesmo não acontece com as locuções hiperbólicas e com certos modos de falar figurados, que se encontram na Sagrada Escritura. Pois, como diz Agostinho, tudo o que dizemos ou fazemos, figuradamente, não é mentira. Porque todo enunciado deve ser referido ao que enuncia; ora, tudo o que fazemos ou dizemos, figuradamente, enuncia o que exprime, para aqueles que o devem entender.

Art. 4 – Se toda mentira é pecado mortal.

O quarto discute assim. – Parece que toda mentira é pecado mortal.

1. – Pois, diz a Escritura: Perderás a todos os que proferem a mentira. E noutro lugar: A boca que mente mata a alma. Ora, a perdição e a morte da alma vem só pelo pecado mortal. Logo, toda mentira é pecado mortal.

2. Demais. – Tudo o que contraria um preceito do decálogo é pecado mortal. Ora, a mentira é contra o seguinte preceito do decálogo – não dirás falso testemunho. Logo, toda mentira é pecado mortal.

3. Demais. – Agostinho diz: Quem mente não o faz de boa fé, pois, ao mesmo tempo quer que aquele a quem mente lhe dê fé e não lhe dá a ele, mentindo. Ora, todo o que viola a boa fé pratica uma iniquidade. Mas, ninguém viola a boa fé e comete uma iniquidade, por ter praticado um pecado venial. Logo, nenhuma mentira é pecado venial.

4. Demais. – A recompensa eterna só pelo pecado mortal a perdemos. Ora, mentindo, perdemos a recompensa eterna, que se transforma em temporal. Assim, diz Gregório: Pela recompensa que receberam as parteiras sabemos a culpa que recai sobre a mentira. Pois, a recompensa que mereceriam pela benignidade com que procederam, e que lhes podia dar a vida eterna, foi transformada numa recompensa terrena, pela culpa da mentira que disseram. Logo, mesmo a mentira oficiosa, como a das parteiras, considerada levíssima, é pecado mortal.

5. Demais. – Agostinho diz: É mandamento para os perfeitos não só não mentir, de nenhum modo, mas nem mesmo querê–lo, Ora, agir contra o preceito é pecado mortal. Logo, toda mentira dos perfeitos é pecado mortal. E pela mesma razão a de qualquer outro, pois, do contrário, estariam em pior condição.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Há dois gêneros de mentira que não encerram grande culpa, embora não sejam isentos dela: a que proferimos por brincadeira e a que dizemos com a intenção de sermos útil ao próximo. Ora, todo pecado mortal implica uma culpa grave. Logo, a mentira jocosa e a oficiosa não são pecados mortais.

SOLUÇÃO. – Pecado mortal é propriamente o que repugna à caridade, que nos faz viver a alma, unindo–a com Deus, como dissemos. Ora, a mentira pode contrariar à caridade de três modos: em si mesma, relativamente ao fim intencionado ou acidentalmente.

Em si mesma, contraria à caridade pelo sentido falso que inclui. – O que, se for concernente à coisas divinas, contraria à caridade de Deus, cuja verdade fica oculta ou corrompida por quem assim mente. Por onde, a mentira, neste sentido, não só se opõe à virtude da verdade, mas também à da fé e da religião. Logo, tal mentira é gravíssima e pecado mortal. – Se, porém a significação falsa for em matéria, cujo conhecimento diga respeito ao bem de outrem, por exemplo, à perfeição da ciência e à informação dos bons costumes, tal mentira, na medida em que danifica o próximo, inculcando–lhe uma opinião falsa, contraria à caridade, quanto ao amor do próximo. Por isso é pecado mortal. – Se porém a opinião falsa, gerada pela .mentira, é em matéria que não importa seja conhecida de tal modo ou de tal outro, então essa mentira não danifica o próximo. Por exemplo, se nos enganarmos em relação a fatos contingentes, que não nos interessam pessoalmente. Por onde, essa mentira não é em si mesmo pecado mortal. Quanto ao fim intencionado, há uma certa mentira que contraria à caridade; por exemplo, a que é proferida para injuriar a Deus. E é sempre pecado mortal por ser contrária à religião. Ou ela redunda em dano do próximo, na sua pessoa, riquezas ou bom nome. O que também é pecado mortal, pois, pecado mortal é danificar o próximo; e já pecamos mortalmente só por ter a intenção de cometer um pecado mortal. Mas, não sendo o fim intencionado contrário à caridade, também a mentira, nesse caso, não será pecado mortal. Tal o que se dá com a mentira jocosa, com a qual só temos a intenção de divertir passageiramente; e com a mentira oficiosa, com a qual visamos alguma utilidade do próximo.

Enfim, acidentalmente, a mentira pode contrariar à caridade em razão do escândalo ou de qualquer dano consequente. E então será também pecado mortal, desde que não se teme, por causa de escândalo, mentir publicamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os lugares citados se entendem relativamente à mentira perniciosa, como a explica a Glosa sobre o lugar: Perderás a todos os que proferem a mentira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os preceitos do decálogo, ordenando–se ao amor de Deus e do próximo, como se disse, a mentira é contra o preceito do decálogo, na mesma medida em que é contra o amor de Deus e do próximo. Por isso, ele proíbe sinaladamente o falso testemunho contra o próximo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também o pecado venial, em sentido Jato, é uma iniquidade, por estar fora da igualdade da justiça. Por isso, diz a Escritura: Todo pecado é uma iniquidade. E é nesse sentido que fala Agostinho.

RESPOSTA À QUARTA. – A mentira das parteiras pode ser considerada a dupla luz. Primeiro, quanto ao afeto de benevolência para com os Judeus, e ao temor de Deus, sentimento que revelam nelas disposições virtuosas. E eram por isso merecedoras da recompensa eterna; nesse sentido Jerônimo explica um lugar da Escritura dizendo, que Deus lhes edificou moradas espirituais. – Noutro sentido, o caso das parteiras pode ser considerado quanto ao ato mesmo anterior, da mentira. E por ele não puderam merecer a recompensa eterna; mas talvez alguma remuneração temporal, cujo mérito não repugnava à deformidade da mentira que proferiram como repugnava ao mérito da recompensa eterna. E assim se devem entender as palavras de Gregório; e não corno pretende a objeção, que, por causa da mentira as parteiras mereceram perder a remuneração eterna, que já tinham merecido pelo afeto precedente.

RESPOSTA À QUINTA. – Certos dizem que, para os varões perfeitos, toda mentira é pecado mortal. Mas não têm razão. Pois, nenhuma circunstância agrava o pecado ao infinito, senão a que o transfere de uma espécie para outra. Ora, a circunstância de pessoa não opera essa transferência, salvo talvez em razão de algum elemento anexo, por exemplo, se contrariar o voto feito; o que não se pode dizer da mentira oficiosa ou jocosa. Por onde, a mentira oficiosa ou a jocosa, dos varões perfeitos, não é pecado mortal, salvo talvez e por acidente, em razão do escândalo. E neste sentido podem entender–se as palavras de Agostinho, quando diz que é mandamento para os varões perfeitos, não Só não mentir, de nenhum modo, mas, nem mesmo querê–lo. Embora Agostinho não o afirme de maneira assertória, mas em sentido dubitativo, pois acrescenta: Salvo talvez se aos perfeitos, etc. – Nem obsta que estejam colocados num estado, a que é próprio respeitar a verdade, aqueles que tem a obrigação de a dizer em juízo ou no ensino, e que cometerão pecado mortal, contrariando a esse dever, quando mentem. Mas, isso não implica necessariamente que cometam pecado mortal, mentindo, em matéria diferente.

Questão 111: Da simulação e da hipocrisia.

Em seguida devemos tratar da simulação e da hipocrisia.

E nesta questão, discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se toda simulação é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que nem toda simulação é pecado.

1. – Pois, diz o Evangelho, que o Senhor fingiu que ia para mais longe. E Ambrósio escreve que Abraão falava capciosamente com os escravos, quando disse: Eu e meu filho, apressando–nos por chegar acolá, depois que adorarmos voltaremos a vós. Ora, fingir e falar capciosamente supõe simulação. Mas, não se pode dizer que em Cristo e em Abraão houve pecado. Logo, nem toda simulação é pecado.

2. Demais. – Nenhum pecado é útil. Ora, diz Jerônimo, comentando um lugar do Apóstolo: Jeú rei de Israel, que matou os sacerdotes de Baal, fingindo querer adorar os ídolos, nos dê o exemplo da simulação útil e feita em tempo oportuno. E, como se lê também na Escritura, Davi demudou o seu rosto diante de Aquis, rei de Geth. Logo, nem toda simulação é pecado.

3. Demais. – O bem é contrário ao mal. Logo, se simular o bem é mal, simular o mal será bem.

4. Demais. – A Escritura diz, contra certos: Fizeram, como os de Sodoma. pública ostentação do seu pecado e não no encobriram. Ora, o encobrir o pecado supõe a simulação. Logo, não usar de simulação às vezes é repreensível. Ao contrário, evitar o pecado nunca é repreensível. Portanto, nem sempre a simulação é pecado.

Mas, *em contrário*, aqui dos dois males, é menos grave pecar abertamente do que simular santidade. Ora, pecar abertamente é sempre pecado. Logo, a simulação sempre é pecado.

SOLUÇÃO. – Como se disse, pela virtude da verdade devemos nos manifestar por sinais externos, tais como somos. Ora, sinais externos não são só as palavras, mas também Os atos. Ora, assim como é contrário à verdade e constitui mentira, dizermos uma coisa e pensarmos outra, assim também a contraria e constitui propriamente simulação, exprimirmos por sinais, atos ou coisas ao contrário do que pensarmos. Por onde, a simulação propriamente é uma mentira, que consiste em sinais significativos de atos externos. Nem importa que se minta por palavras ou por qualquer outro ato, como dissemos. Por onde, sendo toda mentira pecado, como estabelecemos consequentemente, também toda simulação o é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Agostinho: Nem tudo o que fingimos é mentira, senão só o que fingimos sem significação; pois, quando o que fingimos tem alguma significação, não há mentira mas, verdade figurada. E acrescenta o exemplo das figuras de linguagem, ideias quais imaginamos uma coisa não para dá–la como tal, mas para exprimir outra causa, que queremos significar. – Assim, pois, o Senhor fingiu ir para mais longe, porque dispôs os seus movimentos como os ele quem queria assim agir, para significar figuradamente, outra coisa, a saber, que estava longe da fé que eles professavam, como diz Gregório. Ou segundo explica Agostinho, havendo de ir para mais longe, ao subir ao céu, conservava–se retido na terra, como se fosse hóspede. – Quanto a Abraão também ele falou figuradamente. Por isso, Ambrósio diz que Abraão profetizou o que ignorava; pois, por si, dispunha–se a voltar, depois de imolado o filho, mas, o Senhor, pela boca de Abraão, revelou o que preparava. – Por onde, é claro que nenhum deles simulou.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Jerônimo usa da palavra simulação em sentido lato, para significar qualquer ficção. – Quanto à demudação do rosto ele Davi, deve ser compreendida como ficção figurada, conforme o expõe a Glosa, no título do salmo que começa – Bendizei o Senhor em todo o tempo. – Quanto à simulação de Jeú, não há necessidade de escusá.Ia do pecado ou da mentira; porque procedeu mal não abandonando a idolatria de Jeroboão. Mas a Escritura o louva e Deus o remunerou temporalmente, não pela simulação mas, pelo zelo com que destruiu o culto de Baal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos dizem que ninguém pode simular que é mau; porque, praticando boas obras, ninguém pode simular a maldade; e se praticar o mal, será mau. – Mas, esta razão nada vale. Pois, podemos simular o mal praticando obras que, não sendo em si mesmas más, incluem, entretanto uma espécie de mal. E, contudo, a simulação em si mesma é um mal, quer em razão da mentira, quer, em razão do escândalo, Embora, pois, quem simula se torne mau pela sua simulação, não se torna mau entretanto pela malícia com que dissimula. E como a dissimulação em si mesma é má, e não por causa do seu conteúdo, quer tenha por objeto o bem, quer o mal constitui recado.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como mentimos proferindo palavras que não exprimem a realidade, mas não, quando calamos a verdade, o que às vezes é lícito, assim também há simulação quando por atos ou por meios materiais exprimimos o que não é; mas não, se deixamos de exprimir o que é. Por onde, é possível ocultar o pecado cometido, sem simulação. E neste sentido devemos entender as palavras de Jerônimo, no mesmo lugar, quando diz que o segundo remédio, depois do naufrágio é ocultar o pecado, para, que os outros não tirem daí ocasião de escândalo.

Art. 2 – Se a hipocrisia é o mesmo que a simulação.

O segundo discute–se assim. – Parece que a hipocrisia não é o mesmo que a simulação.

1 – Pois, a simulação consiste em mentir por atos. Ora, também pode haver hipocrisia quando manifestamos exteriormente o que fazemos às ocultas, segundo aquilo da Escritura: Quando dás a esmola, não faças tocar a trombeta diante de ti, como praticam os hipócritas. Logo, a hipocrisia não é o mesmo que a simulação.

2. Demais. – Gregório diz: Certos tem o hábito da santidade e não logram alcançar o mérito da perfeição. Mas não devemos pensar que estão no número dos hipócritas, porque uma causa é pecar por fraqueza e outra, por malícia. Ora, os que têm o hábito da santidade e não logram o mérito da perfeição, esses são simuladores; porque o hábito exterior da santidade significa as obras da perfeição. Logo, a simulação não é o mesmo que a hipocrisia.

3. Demais. – A hipocrisia está só na intenção: pois, diz o Senhor, dos hipócritas, que fazem todas as suas obras para serem vistos dos homens. E Gregório: Não consideram nunca o que fazem mas como, com cada ação que praticam, poderão agradar aos homens. Ora, a simulação não consiste só na intenção, mas, nos atos externos. Por isso, aquilo de Jó – Os simulados e dobres de coração provocam contra si a ira de Deus – diz a Glosa, que o simulador súmula uma coisa e faz outra; apregoa a castidade e pratica a. lascívia, ostenta a pobreza e enche a bolsa. Logo, a hipocrisia não é o mesmo que a simulação.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz: A palavra grega hypokrite, que significa em latim simulator (simulador), é a aquele que, sendo mau interiormente, ostenta–se às claras como bom, pois hypo significa falso e krisis, juízo.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro no mesmo lugar, o nome de hipócrita derivou da figura daqueles que aparecem no teatro com o rosto disfarçado e pintado de várias cores, de modo a imitar uma determinada pessoa, homem ou mulher, para enganar os espectadores. Por isso, Agostinho diz: Os hipócritas que simulam outras pessoas, fazem um papel que não é o deles; pois, não é Agamemnon quem o simula e lhe faz o papel. Assim, na igreja e em toda a vida humana, quem quer passar pelo que não é, é hipócrita ; pois, simula–se justo sem o ser. Por onde devemos concluir que a hipocrisia é uma simulação; mas nem toda simulação é tal, mas só aquela pela qual simulamos a pessoa de outrem; assim, a do pecador que simula a pessoa do justo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A obra exterior naturalmente revela a intenção. Portanto, quem pela prática de boas obras, genericamente atinentes ao serviço de Deus, visa agraciar não a ele, mas aos homens, simula uma intenção reta que não tem. Por isso, Gregório diz: Os hipócritas, a pretexto de servirem a Deus, servem ao século; pois, querendo passar por praticantes de obras santas, o que buscam não é converter os outros, mas obter–lhes a estima. E assim, simular mentirosamente uma intenção reta que não têem: embora não simulem boas obras, que não os fazem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O hábito da santidade, por exrmplo, o de religião ou o do clericato, significa o estado que obriga às obras de perfeição. Portanto, quem assume o hábito da santidade, com a intenção de entrar no estado de perfeição, se decair dele por fraqueza, não será simulador nem hipócrita, porque não está obrigado a revelar o seu pecado, depondo o hábito da santidade. Mas, seria hipócrita e simulador se assumisse esse hábito para passar por justo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como na mentira, na simulação há dois elementos: o sinal e o assinalado. Ora, a má intenção, na hipocrisia, é considerada como o assinalado que não corresponde ao sinal. E as palavras exteriores, ou obras, ou quaisquer causas sensíveis, consideram–se, em toda simulação e mentira, como sinais.

Art. 3 – Se a hipocrisia se opõe à virtude da verdade.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a hipocrisia não se opõe à virtude da verdade.

1. – Pois, a simulação supõe um sinal e uma coisa assinalada. Ora, quanto a esses dois elementos, não parece opor–se a nenhuma virtude especial ; pois, o hipócrita simula qualquer virtude; e também por quaisquer obras virtuosas, como pelo jejum, pela oração e pela esmola, como se lê na Escritura. Logo, a hipocrisia não se opõe especialmente à virtude da verdade.

2. Demais. – Parece que toda simulação procede de algum dolo, por isso, opõe–se à simplicidade. Ora, o dolo se opõe à prudência, como se estabeleceu. Logo, a hipocrisia, que é uma simulação, não se opõe à verdade; mas antes, à prudência ou à simplicidade.

3. Demais. – Os atos morais se especificam pelo fim. Ora, o fim da virtude é a obtenção do lucro ou da vanglória. Por isso, àquilo da Escritura – Qual é a esperança do hipócrita, se rouba por avareza, etc., diz a Glosa: O hipócrita chamado em latim simulator (simulador), é um roubador avaro; que, agindo com iniquidade e querendo ser venerado pela sua santidade, rouba o louvor da vida alheia. Ora, a avareza ou a vanglória não se opondo diretamente à verdade, parece que também a ela não se opõe a simulação ou hipocrisia.

Mas, *em contrário*, toda simulação é uma mentira, como se disse. Ora, a mentira se opõe diretamente à verdade. Logo, também a simulação ou hipocrisia.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a contrariedade é uma oposição pela forma, que dá a espécie às coisas, Por onde, devemos dizer que a simulação ou hipocrisia pode opor–se a uma virtude de dois modos: direta e indiretamente. – Diretamente a sua oposição ou contrariedade deve ser considerada segundo a espécie mesma do ato, tornada em relação ao seu objeto próprio. Por onde, sendo a hipocrisia uma simulação, pela qual simulamos uma pessoa diferente de nos, como dissemos, se opõe diretamente à verdade, pela qual nos manifestamos, em nossa vida e pelas palavras, tais como somos, conforme o diz Aristóteles. – Indiretamente, porém, a oposição ou contrariedade da hipocrisia pode ser considerada relativamente a qualquer acidente; por exemplo, relativamente a um fim remoto, ou a algum instrumento do ato ou ele qualquer outro modo semelhante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Hipócrita, que simula uma virtude, a considera como fim; não quanto à sua existência, como se quisesse tê–la, mas na sua aparência, como que querendo passar por tê–la. E assim agindo, o hipócrita não se opõe a essa virtude, mais à verdade, porque quer enganar os outros aparentando uma virtude que não tem. E quanto à prática dessa virtude, não a abraça, como buscando–a em si mesma, intencionalmente, mas. instrumentalmente como um sinal da mesma, E portanto, procedendo assim, não se coloca em oposição direta a essa virtude.

DONDE A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. – Como dissemos, à prudência diretamente se opõe a astúcia, a que é próprio descobrir certas vias aparentes e não reais para realizar um propósito. E ela se exerce propriamente pelo dolo, quando se trata de palavras, e pela fraude, em se tratando de netos. Ora, como a astúcia está para à prudência, assim o dolo e a fraude, para a simplicidade, ordenando–se tanto o dolo como a fraude, .principalmente, a enganar e às vezes, secundariamente, a danificar o próximo. Por onde, a simplicidade deve principalmente abster–se de enganar. E assim sendo, a virtude da simplicidade é como dissemos, idêntica à da verdade, da qual só difere racionalmente. Pois, a verdade consiste em fazer concordar o sinal com o assinalado; e a simplicidade, em não buscar fins diversos, um interior e outro exteriormente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O lucro ou glória é o fim remoto do simulador, como o é da mentira. Por isso, não se especifica por este fim, mas, pelo fim próximo, que é mostrarmo–nos diferentemente do que somos. Por isso, às vezes se dá que um finge de si, grandes coisas, não tendo em vista nenhum outro fim, mas só pelo prazer ele simular, como diz o Filósofo e como também já o dissemos.

Art. 4 – Se a hipocrisia é sempre pecado mortal.

O quarto discute–se assim. – Parece que a hipocrisia sempre é pecado mortal.

1. – Pois, como diz Jerônimo, dos dois males seguintes: é mais leve pecar abertamente do que simular a santidade. E aquilo de Jó – Como foi do agrado do Senhor, etc. – diz a Glosa: A equidade simulada não é equidade mas, duplo pecado. E diz ainda àquilo da Escritura A iniquidade da filha do meu povo se fez maior que o pecado de Sodoma: Devemos lamentar os pecados da alma que cai na hipocrisia, pois, a sua iniquidade é maior que a de Sodoma. Ora, os pecados dos Sodomitas eram mortais. Logo, também a hipocrisia é sempre pecado mortal.

2. Demais. – Gregório diz que os hipócritas pecam por malícia. Ora, isto é gravíssimo porque constitui o pecado contra o Espírito Santo. Logo, o hipócrita sempre peca mortalmente.

3. Demais. – Ninguém merece a ira de Deus e o ser excluído da visão divina, senão por causa de pelado mortal. Ora, nela hipocrisia, certos merecem a ira de Deus, como refere a Escritura: Os dissimulados e dobres de coração provocam contra si a ira de Deus. E também o hipócrita está excluído da visão divina,

ainda segundo a Escritura: Nenhum hipócrita ousará aparecer diante de seus olhos. Logo, a hipocrisia sempre é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a hipocrisia, sendo uma forma de simulação, é a mentira das obras. Ora, nem toda mentira por obras é pecado mortal. Logo, nem toda hipocrisia o é.

Demais. – A intenção do hipócrita está em querer passar por bom. Ora, isto não se opõe à caridade. Logo, a hipocrisia não é em si mesma, pecado mortal.

Demais. – A hipocrisia nasce da vanglória, como diz Gregório. Ora, a vanglória nem sempre é pecado mortal. Logo, nem a hipocrisia.

SOLUÇÃO. – Dois elementos devemos considerar na hipocrisia; a falta, e a simulação da santidade. – Se, pois, chama–se hipócrita aquele que busca intencionadamente o duplo Em – não curar da santidade e só parecer santo, como costuma dizer a Escritura, então é claro que a hipocrisia é pecado mortal. Pois, só o pecado mortal é que nos priva totalmente da santidade. – Se, porém, chamarmos hipócrita aquele que simula intencionadamente urna santidade, que perde pelo pecado mortal, então, embora esteja em estado de pecado mortal, que o priva da santidade, nem por isso a sua simulação é sempre pecado mortal, podendo às vezes ser venial. O que se descobre, considerando o fim visado. Se este repugnar à caridade de Deus ou à do próximo, o pecado será mortal; por exemplo, se simula a santidade para propagar uma doutrina falsa, ou alcançar uma dignidade eclesiástica da qual é indigno ou obter qualquer outro bem temporal, em que colocou o seu fim. Mas, se o fim intencionado não contrariar à caridade, o pecado será venial; por exemplo. Se se compraz na ficção em si mesma; sendo então, como diz o Filósofo antes vão do que mau. E o mesmo se deve dizer da mentira e da simulação. – Pode, porém dar–se, às vezes, que alguém simule uma perfeição de santidade, não necessária para a salvação. E tal simulação nem sempre é pecado mortal, nem vai sempre acompanhada de pecado mortal.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 112: Da jactância.

Em seguida devemos tratar ela jactância e da ironia, que são partes ela mentira, segundo o Filósofo.

E primeiro, sobre a jactância, discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a jactância se opõe à virtude da verdade.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a jactância não se opõe à virtude da verdade.

1. – Pois, à verdade se opõe a mentira. Ora, às vezes pode haver jactância sem mentira, como quando alguém ostenta a sua excelência, como no caso da Escritura: Assuero fez um grande convite para ostentar as riquezas da glória do seu reino e mostrar a grandeza do seu poder. Logo, a jactância não se opõe à virtude da verdade.

2. Demais. – Gregório considera a jactância uma das quatro espécies de soberba, isto é, quando nos jactamos daquilo que não ternos. Donde o dizer da Escritura: Ouvimos a soberba de Moab, que é soberbo em extremo; a sua inchação e a arrogância e soberba e altivez do seu coração, eu sei, diz o Senhor, a sua jactância e que não é conforme a ela o seu valor. E Gregório diz que a jactância nasce da vanglória. Ora, a soberba e a vanglória se opõem à virtude da humildade. Logo, a jactância não se opõe à verdade, mas, à humildade.

3. Demais. – Parece que a jactância é causada pelas riquezas, conforme à Escritura: De que nos aproveitou a nós a soberba? Ou de que nos serviu a jactância das riquezas? Ora, parece que ter superabundância de riquezas constitui o pecado da avareza, oposto à justiça ou à liberalidade. Logo, a jactância não se opõe à verdade.

Mas, *em contrário*, o Filósofo opõe a jactância à verdade.

SOLUÇÃO. – A jactância implica propriamente em nos exalçarmos a nós mesmos com as nossas palavras; pois, arrojamos para o alto aquilo que queremos atirar para longe. Assim, propriamente nos exalçamos quando nos atribuímos mais do que nos convém. O que pode dar–se de dois modos. – Umas vezes, ralando de nós mesmos, atribuimo–nos, não, mais do que nos convém, mas, mais do que os outros opinam de nós. O que, querendo evitar, diz o Apóstolo: Deixo isto, para que nenhum cuide de mim fora do que vê em mim ou ouve de mini, De outro modo, exalçamo–nos a nós mesmos por nossas palavras, quando nos atribuímos mais do que real e verdadeiramente existe em nós. Ora, como devemos julgar as coisas antes pelo que realmente são do que por aquilo que os outros opinam delas, dai vem que a jactância mais propriamente consiste em nos elevarmos acima do que realmente somos do que nos elevarmos acima do que os outros opinam delas. Embora, de um e de outro modo possa haver jactância. Por onde, a jactância propriamente dita se opõe à verdade, por excesso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objecção colhe, quando se trata da jactância que nos faz atribuir mais do que os outros opinam de nós.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado de jactância pode ser considerado à dupla luz. Primeiro, quanto ao seu ato específico; e então opõe–se à verdade, como dissemos. De outro modo, na sua causa, da qual procede, se não sempre, ao menos frequentemente. E, assim, ela procede da soberba, como da sua causa motiva interna e impulsora. Pois, quem interiormente, por arrogância, se eleva acima de si mesmo, é conduzido quase sempre a jactar–se exteriormente, atribuindo–se mais do que lhe convém. Embora às vezes alguém seja levado a jactância, não por arrogância, mas por uma certa vaidade, e com isso se deleite, por força do hábito. – Por onde, a arrogância pela qual nos exalçamos acima de nós

mesmos é uma espécie de soberba; não é, porém o mesmo que a jactância, mas, como se dá mais frequentemente, é–lhe a causa. Por isso, Gregório coloca a jactância entre as espécies de soberba. Mas, o jactancioso quase sempre busca a glória, com a sua jactância. Por isso, segundo Gregório, ela nasce da vanglória por vil da noção de fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A opulência também causa a jactância, de dois modos. – Ocasionalmente, quando alguém se ensoberbece com as suas riquezas. Por isso, a Escritura chama sinaladamente às riquezas, soberbas. – De outro modo, como fim; porque, como diz Aristóteles, certos se jactam, não só em vista da glória, mas também do lucro, fingindo que tem qualidades que lhes possam dar lucros, como por exemplo, que são médicos ou sábios e adivinhos.

Art. 2 – Se a jactância é pecado mortal.

O segundo discute–se assim. – Parece que a jactância é pecado mortal.

1. – Pois, diz a Escritura: Aquele que se jacta e que se acha de soberba, excita contendas. Ora, excitar contendas é pecado mortal, porque Deus detesta o que semeia discórdias, conforme ainda à Escritura. Logo, a jactância é pecado mortal.

2. Demais. – Tudo o proibido pela lei de Deus é pecado mortal. Ora, àquilo da Escritura – Não te eleves no pensamento do teu coração diz a Glosa: proíbe a jactância e a soberba. Logo, a jactância é pecado mortal.

3. Demais. – A jactância é uma espécie de mentira. Ora, não é mentira oficiosa nem jocosa o que se deduz do fim da mentira. Pois, como diz o Filósofo, o jactancioso finge ser mais do que na realidade é, ora, sem nenhum fim, ora, tendo em vista glórias e honras e ora, com a mira no dinheiro. Por onde, é claro que a jactância não é mentira jocosa nem oficiosa. Donde se conclui, que sempre é perniciosa. E portanto é sempre pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a jactância nasce da vanglória, segundo Gregório. Ora, a vanglória nem sempre e pecado mortal, mas, às vezes, é venial, sendo então próprio só dos muitos perfeitos o evitá–la. Pois, diz Gregório: É próprio dos muito perfeitos buscam a glória de Deus com boas obras conhecidas dos homens, sem se glorificarem interiormente com os louvores que por causa delas receberam. Logo, a jactância nem sempre é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos mortal é o pecado; que contraria à caridade. Por onde, a jactância pode ser considerada à dupla luz. Primeiro, em si mesma, como uma espécie de mentira. E então é umas vezes pecado mortal e outras, venial. Mortal quando por jactância atribuimo–no o que vai contra a glória de Deus; assim, a Escritura diz do rei de Tiro: O teu coração se elevou e tu disseste – Eu sou Deus. Ou o que vai contra a caridade devida ao próximo, como quando por jactância prorrompemos em injúrias ao próximo, como refere o Evangelho do fariseu, que dizia: Nela sou como os mais homens, que são uns ladrões, uns injustos, uns adúlteros, como é também este publicano. Outras vezes porém a jactância é pecado venial, isto é, quando nos jactamos do que não vai contra Deus nem contra o próximo. – A outra luz podemos considerá–la na sua causa, isto é, a soberba ou o apetite do lucro ou da vanglória. E então, se proceder da soberba ou da vanglória, que são pecados mortais, também ela o será. Do contrário, será pecado venial. Mas, quem se desfaz, em jactâncias por apetite do lucro já por isso mesmo induz o próximo em engano e o danifica. Por isso, uma tal jactância é antes pecado mortal. Donde o dizer o Filósofo: Pior é quem se jacta com fito no lucro do que quem o faz para conseguir a

glória ou honras. Contudo, nem sempre é pecado mortal, porque o lucro pode ser obtido sem dano de ninguém.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem se jacta para provocar discórdias, peca mortalmente. Mas, às vezes se dá, que a jactância é causa, não essencial, mas acidental das discórdias. E nesse caso não é pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Glosa se refere à jactância enquanto procede da soberba proibida, que é pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nem sempre a jactância implica a mentira perniciosa; mas só quando contraria à caridade devida a Deus ou ao próximo, quer essencialmente; quer na sua causa. Ora, quem se jacta, quase deleitando–se com isso, mostra ser vão, como diz o Filósofo. Por onde, essa jactância se reduz à mentira jocosa. Salvo se o antepusesse ao amor divino ou se assim agindo, desprezasse os preceitos de Deus; pois, então iria contra a caridade devida a Deus, em quem só a nossa alma eleve descansar, como no seu fim último. E pratica uma espécie ele mentira oficiosa quem se jacta para alcançar glória ou lucro, contanto que o faça sem prejudicar a outrem, o que já constituiria mentira perniciosa.

Questão 113: Da ironia.

Em seguida devemos tratar da ironia. – Sobre a qual discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a ironia, pela qual simulamos ser menos do que somos, é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a ironia, pela qual simulamos ser menos do que somos, não é pecado.

1. – Pois, nenhum pecado resulta da nossa união com Deus, da qual procede o dizermos de nós, menos do que somos, conforme à Escritura: Visão que expôs um varão com quem está Deus e que, tendo sido confortado pela assistência de Deus que reside nele, disse: Eu sou o mais insensato dos homens. E noutro lugar: Respondeu Amós: Eu não sou profeta. Logo, a ironia, pela qual dizemos de nós menos do que somos, não é pecado.

2. Demais. – Gregório diz: É próprio das almas boas reconhecerem–se culpadas quando não há ocasião de culpas. Ora, todo pecado repugna à bondade da alma. Logo, a ironia não é pecado.

3. Demais. – Fugir da soberba não é pecado. Ora, certos dizem de si menos do que são para evitar a soberba, segundo o Filósofo. Logo, a ironia não é pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Mentindo por humildade tu te tornas pecador, se já não o eras antes de mentires.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos dizer de nós, menos do que realmente somos. – De um modo, salvando a verdade, quando calamos o que há em nós de melhor, e revelando o que temos de menos bom e que verdadeiramente em nós reconhecemos existir. Por onde, dizer de nós, menos do que somos, não constitui ironia nem é genericamente pecado, salvo por alguma circunstância que torne mau esse ato. – De outro modo, dizemos de nós, menos do que somos, faltando à verdade; por exemplo, afirmando termos um mal que em nós não reconhecemos; ou quando negamos algum grande bem de que temos a consciência de possuir. O que constitui ironia, e é sempre pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há duas sortes de sabedoria e de estultice. Há uma sabedoria que é conforme a Deus, e que vai de conjunto com a estultice humana ou mundana, segundo àquilo do Apóstolo: Se alguém dentre vós se tem por sábio neste mundo, faça–se insensato para ser sábio. – Mas, outra é a sabedoria mundana que, como no mesmo lugar se diz, é estultice perante Deus. – Ora, quem é confortado pela assistência divina, confessa–se como estultíssimo conforme à reputação que os homens lhe fazem; porque despreza as coisas mundanas, que busca a sabedoria 40s homens. Por isso, acrescenta a Escritura – A sabedoria dos homens não está comigo; e logo a seguir: E conheci a ciência dos santos. – Ou podemos chamar sabedoria dos homens a que adquirimos pela razão; e sabedoria dos santos a que alcançamos por inspiração divina. – Quanto a Amós, negou ser profeta de origem, por não ser da raça dos profetas, como no mesmo lugar se diz: Nem filho de profeta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A bondade de alma é própria fazer–nos buscar a perfeição da justiça. Por isso, a alma boa considera–se culpada, não só se claudica contra a justiça comum, o que é verdadeiramente culpa; mas também se claudica contra a perfeição da justiça, o que às vezes não é culposo. Mas, ela não se atribui uma culpa que em si não reconhece o que constituiria a mentira da ironia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não devemos cometer um pecado para evitar outro. Por isso não devemos de nenhum modo mentir para evitar a soberba. Por isso Agostinho diz: Que o temor do orgulho não vos faça abandonar a verdade. E Gregório: Não são dotados de sabedoria os humildes que se deixam cair nos laços da mentira.

Art. 2 – Se a ironia é pecado menor que a jactância.

O segundo discute–se assim. – Parece que a ironia não é menor pecado que a jactância.

1. – Pois ambas são pecados por se desviarem da verdade, que é uma igualdade. Ora, da igualdade não se afasta menos quem a ultrapassa do que quem não a atinge. Logo, a ironia não é menor pecado que a jactância.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, a ironia às vezes é jactância. Ao passo que a jactância não é ironia. Logo, a ironia não é menor pecado que á jactância.

3. Demais. – A Escritura diz: Quando te falar num tom humilde, não te fies dele, porque tem sete malícias no seu coração. Ora, falar em tom humilde é próprio da ironia. Logo, há nela muita maldade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que os ir irónicos e os que a si se tem em pouca conta são mais suportáveis no ponto de vista moral.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, uma mentira é mais grave que outra, às vezes, pela matéria que a constitui; assim, a mentira que recai sobre o ensino da religião é a gravíssima. Outras vezes, porém, pelo motivo do pecado; assim, a mentira perniciosa: é mais grave que a oficiosa e a jocosa. Ora, a ironia e a jactância têm o mesmo objeto, quer o sejam por palavras, quer por quaisquer sinais externos; e esse objeto é a condição ela pessoa. E por aí são iguais. Mas, mais frequentemente a jactância procede de um motivo mais vergonhoso, a saber, do apetite do lucro ou das honras; ao passo que a ironia, de evitar, embora desordenadamente, molestar os outros pela altaneria. E, por isso o Filósofo diz, que a jactância é mais grave pecado que a ironia. – Mas, pode acontecer às vezes que alguém se finja: diminuído, por algum outro motivo; por exemplo, para enganar com o dolo. E então a ironia é mais grave.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe relativamente à ironia e à jactância, considerada a gravidade da mentira em si mesma ou na sua matéria. Pois, nesse sentido dissemos que tem igualdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há duas sortes de excelência: uma, na ordem temporal; outra, na espiritual. Pois, acontece às vezes que certos ostentam, por palavras exteriores ou por sinais, penúria de bens externos, como de vestes ou de coisas semelhantes, para assim, mostrar alguma excelência espiritual. Tal o caso daqueles de quem diz o Senhor, que desfiguram os seus rostos para fazer ver aos homens, que jejuam. Por isso esses praticam simultaneamente o vício da ironia e da jactância, embora a luzes diversas; e portanto pecam mais gravemente. Donde o dizer o Filósofo, que é próprio dos jactanciosos ter–se em grande como em pequena conta. E por isso se lê de Agostinho, que não queria ter vestes nem demasiado preciosas nem em excesso abjetas, porque de ambos esses medos os homens buscam a própria glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz a Escritura, tal há que se humilha maliciosamente e o seu interior está cheio de dolo. E Salomão se refere, com essas palavras, ao que fala em tom humilde, maliciosamente, por dolosa humildade.

Questão 114: Da amizade chamada afabilidade.

Em seguida devemos tratar da amizade chamada afabilidade. E dos vícios opostos que são a adulação e o litígio.

Sobre a amizade ou afabilidade discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a amizade é uma virtude especial.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a amizade não é uma virtude especial.

1. – Pois, o Filósofo diz, que a amizade perfeita se funda na virtude. Ora, qualquer virtude é causa da amizade, pois, todos amam o bem, como diz Dionísio. Logo, a amizade não é uma virtude especial, mas, a consequência de toda virtude.

2. Demais. – O Filósofo diz de uma determinada espécie de amigo, que não é nem por amor, nem por ódio que se determina a receber as causas como convém. Ora, mostramos sinais de amizade para com aqueles que não amamos constitui simulação, que repugna à virtude. Logo, essa forma de amizade não é virtude.

3. Demais. – A virtude consiste numa mediedade, como a determinara o sábio, segundo Aristóteles. Ora, a Escritura diz: O coração dos sábios está onde se acha a tristeza, e o coração dos insensatos, onde se acha a alegria; por onde, o virtuoso sobretudo deve abster–se do prazer, como diz Aristóteles. Ora, a amizade de que se trata faz os amigos buscarem o prazer mútuo e evitarem de se contristar, no dizer do Filósofo. Logo, tal amizade não é virtude.

Mas, *em contrário*. – Os preceitos da lei são dados para regular os atos virtuosos. Ora, a Escritura diz: Faze–te afável ao ajuntamento dos pobres. Logo, a afabilidade, na questão vertente, chamada amizade, é uma virtude especial.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a virtude, ordenando–se para o bem a uma ideia especial de bem, necessariamente corresponde uma ideia especial de virtude. Ora, o bem consiste na ordem, como dissemos. Logo, na convivência geral, havemos de nos ordenar convenientemente para os outros, tanto pelas nossas obras como pelas nossas palavras, comportando–nos para com cada um conforme ele o exige. E portanto deve haver uma virtude especial que observe essa conveniência de ordem. E essa se chama amizade ou afabilidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo, no lugar aduzido, trata de duas espécies de amizade. – Uma consiste principalmente no afeto com que um ama a outro. E essa pode ser resultante de qualquer virtude. Quanto ao que respeita à essa espécie de amizade, já o dissemos ao tratar da caridade. – Mas há outra espécie de amizade que consiste só em palavras ou. atos externos. Essa não realiza a ideia perfeita de amizade, mas uma certa semelhança dela, que consiste em nos portarmos convenientemente para com aqueles com quem convivemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por um amor universal todo homem é naturalmente amigo de outro; como também o diz a Escritura: Todo animal ama o seu semelhante. E esse amor o representam os sinais de amizade, que manifestamos exteriormente por palavras ou obras, mesmo para com os estranhos ou desconhecidos. Portanto, não há aí simulação. Pois, não lhes manifestamos sinais de perfeita amizade; porque não nos comportamos familiarmente para com os estranhos, como o fazemos para com aqueles aos quais estamos unidos por uma amizade especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando a Escritura diz que o coração dos sábios está onde se acha a tristeza, não quer significar que o sábio infunda a tristeza no próximo. Pois, diz o Apóstolo: Se por causa da comida entristeces tu a teu irmão, já não andas segundo a caridade. Mas, a Escritura quer dizer que levemos a consolação aos tristes, segundo aquele outro lugar: Não faltes a consolar os que se achem em pranto e andam com os que choram. Quanto ao coração dos insensatos, ele está onde demora a alegria, não para alegrar os outros, mas, para gozar da alegria deles. Por onde, é próprio do sábio causar prazer aqueles com quem vive; não o lascivo, que a virtude condena, mas o honesto, segundo aquilo da Escritura: Ó quão bom e quão suave é habitarem os irmãos em união. Mas, às vezes, por conseguir um bem ou excluir algum mal, não evitará o virtuoso contristar aqueles com quem convive, como adverte o Filósofo. Por isso, diz o Apóstolo: Ainda que vos entristeci com a minha carta, não me arrependo disso. E em seguida: Folgo, não de vos haver entristecido, mas de que a Vossa tristeza vos trouxe à penitência. Por onde, aos que são propensos ao pecado não lhes devemos fazer rosto agradável para o agradar não pareça que lhes consentimos no pecado e de certo modo lhes insuflemos a audácia no pecar. Donde o dizer da Escritura: Tens filhas? Conserva a pureza dos seus corpos e não mostres para elas o teu rosto risonho.

Art. 2 – Se a amizade de que tratamos faz parte da justiça.

O segundo discute–se assim. Parece que a amizade de que tratamos não faz parte da justiça.

1. – Pois, é próprio da justiça levar–nos a pagar o, que devemos a outrem. Ora, isso não concerne à virtude de que tratamos, senão só fazer–nos conviver agradavelmente com os outros. Logo, tal virtude não faz parte da justiça.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, esta virtude versa sobre o prazer ou a tristeza que têm lugar no convívio com os outros. Ora, moderar os prazeres excessivos é próprio da temperança, como se estabeleceu. Logo, esta virtude faz parte antes da temperança que da justiça.

3. Demais – É contra a justiça das coisas iguais a desiguais, como se estabeleceu. Ora, como diz o Filósofo, a virtude em questão versa tanto sobre conhecidos como sobre desconhecidos, tanto praticamos para com os com quem convivemos como para com os com quem não convivemos. Logo, esta virtude não faz parte da justiça, mas antes, ao contrário.

Mas, *em contrário*, Macróbio considera a amizade como parte da justiça.

SOLUÇÃO. – Esta virtude faz parte da justiça, por lhe estar anexa, como à virtude principal. Pois, tem de comum com a justiça o ser, como ela, relativa a terceiro. Mas, separa–se da ideia de justiça por não implicar a noção plena de débito, que obriga um para com outro pelo débito legal, cujo pagamento a lei obriga; nem por qualquer outro débito resultante de algum benefício recebido; mas só concerne a um débito de honestidade, dependente mais da parte que possui essa virtude, do que de outrem, e que o leva a lhe fazer ao outro o que a si mesmo quer que lho faça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, sendo o homem um animal naturalmente social tem o dever de honestidade de manifestar aos outros a verdade, sem a qual não pode perdurar a sociedade humana. Pois, como o homem não pode viver em sociedade sem a verdade, assim também não o pode sem o prazer; pois, conforme diz o Filósofo, ninguém poderia nem sequer por um dia conviver com um homem triste, nem com o que se afasta do prazer. Por isso, estamos obrigados, por um dever de honestidade, a conviver agradavelmente com os outros; salvo se por alguma causa se já necessário às vezes contristá–los,

RESPOSTA À SEGUNDA. – À temperança pertence refrear os prazeres sensíveis. Ora, a virtude de que tratamos versa sobre os prazeres ela convivência, fundados na razão, que leva um a se portar convenientemente para com os outros. Ora, não é necessário refreá–los, a tais prazeres, como se fossem nocivos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras citadas do Filósofo não se devem entender como significando que devemos conviver do mesmo modo com os conhecidos como com os desconhecidos. Pois, como acrescenta no mesmo lugar, não devemos ter as mesmas atenções com os amigos que com os estranhos, ou do mesmo modo contristá–los. Mas, devemos levar em conta, nesta matéria, o preceito de tratar cada qual segundo o exigem as conveniências.

Questão 115: Da adulação.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à virtude que acabamos de considerar. E, primeiro, da adulação. Segundo, do litígio.

Sobre a adulação discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a adulação é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a adulação não é pecado.

1 – Pois, consiste a adulação em palavras laudatórias de outrem, ditas com a intenção de agradar. Ora, louvar a outrem não é mau, segundo a Escritura: Levantaram–se seus filhos e aclamaram–na ditosíssima; levantou–se seu marido e louvou–a. Do mesmo modo, querer agradar aos outros não é mau, conforme aquilo do Apóstolo: Em tudo procuro agradar a todos. Logo, a adulação não é pecado.

2 – Demais. – O bem é contrário ao mal; do mesmo modo, o vitupério, ao louvor. Ora, vituperar a quem é mau não é pecado. Logo, nem louvar o bom, o que parece constituir a adulação. Logo, a adulação não é pecado.

3 – Demais. – A adulação é contrária à detração; por isso, Gregório diz que o remédio contra a adulação é a detração. Pois, diz ele, para que Os elogios imoderados não nos ensoberbeçam, Deus permite na sua admirável providência que, quando vozes elogiosas nos elevam, a língua do detrator nos humilhe. Ora, a detração é um mal, como se provou. Logo, a adulação é um bem.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura Ai daqueles que cosem almofadinhas para as meterem debaixo de todos os cotovelos – diz a Glosa: isto é, a suave adulação. Logo, a adulação é pecado.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a amizade referida, ou afabilidade, embora tenha como fim principal causar prazer aqueles com quem convivemos, contudo, quando é necessário, para conseguir um bem ou evitar um mal, não teme contristar. Por onde, quem quer de todos os modos falar a outrem para lhe causar prazer, excede o modo devido de fazer e portanto peca por excesso. E se o fizer com a só intenção de causar prazer, chama–se complacente, segundo o Filósofo; se porém tirar algum proveito, chama–se lisonjeiro ou adulador. Mas, comumente a palavra adulação costuma ser aplicada só aqueles que, excedendo o modo devido da virtude, querem agradar aos outros, na convivência ordinária, com palavras e obras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Louvarmos a outrem pode ser um bem e um mal, conforme observarmos ou ultrapassarmos as circunstâncias devidas. Assim, se quisermos agradar a outrem louvando–o, para consolá–lo, a fim de que não sucumba à tribulação, ou ainda para que se esforce em progredir no bem, observadas todas as demais circunstâncias devidas, constituirá a referida virtude da amizade. Mas, será adulação se louvarmos a outrem naquilo que ele não merece ser louvado, ou por se tratar de coisas talvez más, conforme à Escritura: O pecador é louvado nos desejos da sua alma; ou não certas, segundo ainda a Escritura: Não louves o homem antes de ele falar. Ou ainda se houver lugar de temer que o louvado não seja pelo nosso louvor provocado à vanglória; donde o dito da Escritura: Não louves homem algum antes da morte. Semelhantemente, é louvável querer agradar aos outros para manter a caridade, a fim de podermos progredir nela espiritualmente. Mas seria pecado querer agradar aos homens por vanglória, para auferir algum lucro, ou ainda para o mal, conforme o diz a Escritura: Deus dissipou os ossos daqueles que contentam aos homens; e o Apóstolo: Se agradasse ainda aos homens não seria servo de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também censurar o mal é mau se não o fizermos nas circunstâncias devidas. E do mesmo modo, louvar o bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede dois vícios ser*em contrário*s. E assim, como a detração é um mal, também a adulação o é. A qual, pelas palavras que leva a proferir, é contrária à detração, mas não, diretamente e quanto ao fim. Porque o adulador busca causar prazer ao adulado; ao passo que a detração, praticada muitas vezes ocultamente, não visa contristar o detraído, mas antes, infamá–lo.

Art. 2 – Se a adulação é pecado mortal.

O segundo discute–se assim. – Parece que a adulação é pecado mortal.

1. – Pois, segundo Agostinho, o mal é assim chamado porque causa dano. Ora, nada causa mais dano do que a adulação, segundo a Escritura: Porque o pecador tira louvor nos desejos de sua alma e o iníquo é abençoado: o pecador irritou ao Senhor. E jerónimo diz, que nada corrompe tão facilmente o coração dos homens como a adulação. E aquilo da Escritura Voltem–se logo envergonhados os que me dizem: bem, bem – diz a Glosa: A língua do adulador é mais prejudicial do que a espada do perseguidor. Logo, a adulação é um pecado gravíssimo.

2. Demais. – Quem prejudica a outrem com palavras não prejudica menos a si que aos outros; donde o dizer a Escritura: A espada deles traspasse o seu coração. Ora, quem adula a outrem indú–lo a pecar mortalmente; por isso, àquilo da Escritura – O azeite do pecador não chegue a ungir a minha cabeça – diz a Glosa: O falso elogio do adulador precipita as almas, da rigidez da verdade, na moleza do vício. Logo, com muito maior razão o adulador, em si mesmo, peca mortalmente.

3. Demais – Uma decretal determina: O clérigo surpreendido na prática da adulação e da traição seja deqradado do seu oficio. Ora, tal pena só se inflige ao pecado mortal. Logo, a adulação é um pecado mortal.

Mas, *em contrário*, Agostinho enumera entre os pecados menores: Sé alguém, voluntariamente ou levado pela necessidade, se puser a adular a pessoa de qualquer superior.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, pecado mortal é o que contraria à caridade. Ora, a adulação às vezes a contraria e, às vezes, não.

Contraria à caridade, de três modos. De um modo, em razão da matéria; por exemplo, quando alguém louva o pecado de outrem. O que vai contra o amor de Deus, contra cuja justiça, então falamos e contra o amor ao próximo, cujo pecado favorecemos. Por isso, é pecado mortal, conforme à Escritura: Ai de vós, os que ao mau chamais bom. – De outro modo, em razão da intenção; por exemplo, quando alguém adula a outrem para prejudicá–lo com fraude, corporal ou espiritualmente. E isto também é pecado mortal; ao que se refere a Escritura: Melhores são as feridas feitas pelo que ama do que os ósculos fraudulentos do que quer mal. – De terceiro modo, por causa da ocasião; por exemplo, quando o louvor do adulador dá a outro ocasião de pecar, mesmo que isso não esteja na intenção do adulador. Mas, neste caso é mister distinguir se a ocasião foi dada ou aceita, e a queda que se lhe seguiu; como o pode esclarecer o que já dissemos quando tratamos do escândalo.

Porém, não vai contra a caridade quem, pelo só desejo de agradar os outros, ou mesmo para evitar um mal ou, em caso de necessidade, conseguir algum resultado, adular a outrem. Portanto, não comete pecado mortal, mas só venial.

·**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** – Os autores citados se referem ao adulador que louva o pecado de outrem. Pois, dessa adulação se diz que é mais nociva que a espada do perseguidor, pelo danificar nos bens mais elevados, que são os espirituais. Mas, esse dano não é do mesmo modo eficaz; porque o gládio do perseguidor, com causa eficiente da morte, mata efetivamente; ao passo que nenhum adulador pode ser a causa suficiente de outro pecar, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto ao que adula com a intenção de danificar. Pois, esse mais se prejudica a si mesmo que aos outros; porque, enquanto a si mesmo se prejudica como causa suficiente do pecado. aos outros o faz, só ocasionalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O lugar citado se refere ao que traiçoeiramente adula a outrem para enganá–lo.

Questão 116: Do litígio.

Em seguida devemos tratar do litígio.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se o litígio se opõe à virtude da amizade ou afabilidade.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o litígio não se opõe à virtude da amizade ou afabilidade.

1. Pois, parece que o litígio está compreendido na discórdia, como a contenção. Ora, a discórdia se opõe à caridade, como se disse. Logo, também o litígio.

2. Demais. – A Escritura diz: O homem iracundo excita disputas. Ora, a iracundo se opõe à mansidão. Logo, também a disputa ou litígio.

3. Demais. – A Escritura diz: Donde vêm as guerras e contendas entre vós? Não vêm elas das vossas concupiscências, que combatem em vossos membros? Ora, seguir as concupiscências parece que se opõe à temperança. Logo, parece que o litígio não se opõe à amizade, mas, à temperança.

Mas, *em contrário*, o Filósofo opõe o litígio à amizade.

SOLUÇÃO. – O litigio consiste propriamente em palavras, e tem lugar quando um contradiz as palavras de outro. Em cuja contradição podemos considerar dois aspectos. – Pois, às vezes a contradição nasce de o contraditor recusar concordar com quem fala, por falta do amor que nos une. Isto constitui a discórdia, contrária à caridade. – Outras vezes, porém, a contradição nasce de não temer um contristar a pessoa de outro. Donde vem o litígio, oposto à referida amizade ou afabilidade, à qual é próprio fazer–nos conviver agradavelmente com os outros. Por isso diz o Filósofo, que se chamam: discolos e litigiosos os que em tudo contrariam Os outros com o fim de os contristar, e com ninguém tem consideração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A contenção mais propriamente pertence à contradição da discórdia; ao passo que o litígio, à contradição feita com a intenção de contristar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A oposição direta entre as virtudes e os vícios não se funda nas causas deles, porque um vício pode nascer de muitas causas; mas, na espécie do ato. Pois, embora o litígio nasça às vezes da ira, pode porém nascer de muitas outras causas. Por onde, não é necessário que se oponha diretamente à mansidão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tiago se refere, no lugar citado, à concupiscência como um mal geral, donde nascem todos os vícios, conforme à Glosa: É boa a lei que, proibindo a concupiscência proíbe ao mesmo tempo todo mal.

Art. 2 – Se o litígio é pecado menor que o vício contrário, da complacência ou adulação.

O segundo discute–se assim. – Parece que o litígio é pecado menor que o vício contrário, da complacência ou adulação.

1. – Pois, quanto mais um pecado prejudica, tanto pior é. Ora, a adulação prejudica mais que o litígio, conforme à Escritura: Povo meu, os que te chamam bem–aventurados esses mesmos te enganam e destroem o caminho dos teus passos. Portanto, a adulação é pecado mais grave que o litígio.

2. Demais. – Parece que a adulação implica, uma certa dolosidade porque o adulador diz uma coisa e tem outra no coração. Ora, o litigioso não se serve de dolo, porque contradiz manifestamente. Mas, quem peca dolosamente é mais desonesto, como diz o Filósofo. Logo, mais grave pecado é a adulação que o litígio.

3. Demais. – A vergonha é o temor de um ato desonesto, como está claro no Filósofo. Ora, o homem se envergonha mais de ser adulador do que litigioso. Logo, o litígio é menor pecado que a adulação.

Mas, *em contrário*, um pecado é tanto mais grave quanto mais repugna ao estado espiritual.

Ora, parece que o litígio repugna mais ao estado espiritual, conforme ao Apóstolo: Importa não seja o bispo litigioso. E ainda: Não convém que o servo do Senhor se ponha a altercar. Logo, o litígio parece mais grave pecado que a adulação.

SOLUÇÃO. – Podemos considerar ambos estes pecados de dois modos. Primeiro, levando em conta a espécie de um e de outro. E então, tanto mais grave é um vício quanto mais repugna à virtude oposta. Ora, a virtude da amizade tende mais principalmente a causar prazer que a contristar. Portanto, o litigioso, que está sempre a causar tristeza aos outros, peca mais gravemente que o complacente ou o adulador, que cuida sobretudo de lhes comprazer. – De outro modo, esses vícios podem ser considerados relativamente a certos motivos exteriores. E então às vezes a adulação é mais grave; por exemplo, quando o adulador busca adquirir, enganando, honras ou lucros que lhe não são devidos. Mas; outras vezes, o litígio é mais grave; por exemplo, quando há intenção de impugnar a verdade, ou causar o desprezo de quem a diz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como o adulador pode causar dano ocultamente, assim o litígio pode às vezes fazê–lo, atacando manifestamente. Ora, em igualdade de circunstâncias, é mais grave danificar a outrem manifestamente, quase por violência, do que às ocultas. Por isso, o roubo é mais grave pecado que o furto, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem sempre dos atos humanos é mais grave o que é mais desonesto. Pois, a dignidade do homem vem da sua razão. Por isso, mais desonestos são os pecados carnais, nos quais a carne vence a razão, embora os pecados espirituais sejam mais graves, por procederem de um maior desprezo. Do mesmo modo, os pecados feitos com dolo são mais desonestos por procederem de uma certa fraqueza e de uma certa falsidade da razão; embora– os pecados manifestos sejam às vezes procedentes de um maior desprezo. Por isso, a adulação, sendo como que acompanhada de dolo, é mais desonesta; ao passo que o litígio, procedente de um como maior desprezo, é mais grave.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a vergonha supõe a desonestidade do pecado. Por isso nem sempre nos envergonhamos mais do pecado mais grave, mas, do mais desonesto. Por isso, envergonhamo–nos mais da adulação que do litígio, embora este seja grave.

Questão 117: Da liberalidade.

Em seguida devemos tratar da liberalidade. E dos vícios opostos, a saber, avareza e a prodigalidade.

Sobre a liberalidade discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se a liberalidade é uma virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a liberalidade não é uma virtude.

1. – Pois, nenhuma virtude contraria à inclinação natural, Ora, a inclinação natural nos leva a cuidar mais de nós do que dos outros. E proceder de modo contrário é próprio do liberal; pois, como diz o Filósofo, não é próprio do liberal cuidar de si, de modo que reserva para si o que menos vale. Logo, a liberalidade não é uma virtude.

2. Demais. – Com as riquezas sustentamos a vida; e elas servem materialmente à felicidade. Ora, como toda virtude se ordena para a felicidade, parece que não é virtuoso o liberal, do qual diz o Filósofo que não é próprio acetar nem guardar dinheiro, mas gastá–lo.

3. Demais. – As virtudes são conexas entre si. Ora, a liberalidade não parece conexa com as outras virtudes; pois, muitos são virtuosos, que não podem ser liberais, por não terem o que dar; e também muitos dão ou gastam liberalmente que contudo são virtuosos por outras vias. Logo, a liberalidade não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, Ambrósio diz, que o Evangelho nos deu muitos ensinamentos sobre a justa liberalidade. Ora, o Evangelho só ensina o concernente à virtude. Logo, a liberalidade é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, é próprio da virtude fazer–nos usar bem daquilo que poderíamos usar mal. Ora, podemos usar bem e mal não só dos nossos bens internos, como as faculdades e as paixões da alma, mas também dos externos, isto é das coisas deste mundo, que nos foram dadas para o sustento da vida. Por onde, sendo próprio da liberalidade usar bem dessas causas, resulta consequentemente ser ela uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Ambrósio e Basílio, a superabundância de riquezas foi dada a certos, por Deus, para adquirirem o mérito da boa disposição. Pois, a um só bastam poucas coisas, Por isso o homem liberal gasta, e louvavelmente, mais com os outros do que consigo mesmo. Ora, devemos cuidar de nós mesmo, sobretudo quanto aos bens espirituais relativamente aos que principalmente cada um pode bastar–se a si próprio. – E, contudo, mesmo em se tratando dos bens temporais, não deve o liberal cuidar dos outros, de modo a de todo se desprezar a si mesmo e aos seus. Por isso Ambrósio diz: A tua liberalidade se manifestará se não desprezares os que tem contigo a comunidade de origem, se os vires em necessidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é próprio da liberalidade dispensarmos as riquezas de modo a não nos sobrar o com que nos sustentemos e pratiquemos obras virtuosas, que nos levem à felicidade. Por isso diz o Filósofo, que o liberal cuida do que lhe é próprio, pois quer por aí auxiliar os outros. E Ambrósio diz, que o Senhor não quer que as riquezas sejam derramadas ao mesmo tempo, mas, dispensadas; salvo talvez no caso de Eliseu, que matou os seus bois e nutriu os pobres com o que tinha, para não ficar preso a nenhuma preocupações domésticas. O que constitui o estado de perfeição da vida espiritual, da qual a seguir trataremos. – Mas, devemos saber que o ato mesmo de distribuirmos os nossos bens liberalmente enquanto ato de virtude, se ordena à felicidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o Filósofo, os que consomem muitos bens em intemperança não são liberais, mas pródigos. E sernelhantemente, os que dissipam o que tem, na prática de quaisquer outros pecados. Donde o dizer Ambrósio: Não mostrarás largueza ajudando os que buscam se apoderar dos bens dos outros; nem é liberalidade perfeita se dás mais por jactância do que por misericórdia. Por onde, os que carecem das outras virtudes, embora gastem muito em certas obras más, não são liberais. – Mas, nada impede que alguns, apesar de gastarem muito, visando certos bens úteis, nem por isso tenham o hábito da liberalidade; assim como também podemos praticar outras obras virtuosas, sem termos o hábito da virtude, não as praticando do mesmo modo que os virtuosos, como dissemos. – Semelhantemente, nada impede certos virtuosos serem liberais, embora pobres. Por isso o Filósofo diz: A liberalidade é assim chamada em relação à substância, isto é à posse das riquezas; pois, não consiste na multidão do que se dá mas, no hábito de quem o dá. E Ambrósio: É a afeição que torna rica ou pobre a dádiva e dá valor às coisas.

Art. 2 - Se a liberalidade tem por objeto o dinheiro.

O segundo discute–se assim. – Parece que a liberalidade não tem por objeto o dinheiro.

1. – Pois, toda virtude moral versa sobre os netos ou as paixões. Ora, regular os nossos atos é próprio da justiça, como diz Aristóteles. Logo, sendo a liberalidade uma virtude moral, parece que versa sobre as paixões e não tem por objeto o dinheiro.

2. Demais. – Ao liberal é próprio usar de quaisquer riquezas. Ora, as riquezas naturais o são mais verdadeiramente que as artificiais, representadas pelo dinheiro, como diz o Filósofo. Logo, a liberalidade não tem como objeto principal o dinheiro.

3. Demais – Virtudes diversas tem matérias diversas, porque os hábitos se distinguem pelos seus objetos. Ora, as causas externas são a matéria da justiça distributiva e da comutativa. Logo, não são a matéria da liberalidade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a liberalidade é uma certa mediedade relativa ao dinheiro.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, é próprio do liberal gastar. Por isso a liberalidade também se chama largueza, pois, o que é largo não é feito para conservar mas para deixar em liberdade. E isto mesmo é o que significa o nome de liberalidade, pois, quem despende o que é seu, de certo modo o liberta da sua guarda e domínio e mostra ter a alma livre do amor ao mesmo. Ora, o que devemos gastar em benefício de outrem são os bens que possuímos e a que se dá o nome de dinheiro. Logo, a matéria própria da liberalidade é o dinheiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, a liberalidade não depende da quantidade do dom mas do afeto do doador. Ora, esse afeto versa sobre as paixões do amor e da concupiscência e, pai consequência, do prazer e da tristeza, relativamente ao que dá. Por onde, a imediata matéria da liberalidade são as paixões internas, ao passo que o dinheiro é um bem externo e objeto mesmo das paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, tudo o que o homem possui na terra, tudo o de que é senhor, chama–se dinheiro ou pecúnia, porque as riquezas dos antigos consistiam na pecuária. E o Filósofo ensina que chamamos pecúnia àquilo cujo valor pode ser medido pela moeda.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça constitui uma igualdade relativamente às coisas exteriores; nem é objeto próprio dela moderar as paixões internas. Por isso, de um modo, o dinheiro é objeto da liberalidade e, de outro, da justiça.

Art. 3 – Se usar do dinheiro é ato de liberalidade.

O terceiro discute–se assim. – Parece que usar do dinheiro não é ato de liberalidade.

1. – Pois, virtudes diversas tem atos diversos. Ora, usar do dinheiro também o fazem as outras virtudes como a justiça e a magnificência. Logo não é ato próprio ela liberalidade.

2. Demais. – Do liberal é próprio não somente dar, mas também receber e conservar. Ora, receber e conservar não parece implicar o uso do dinheiro. Logo, é inconveniente dizer–se que o ato próprio da liberalidade é uso do dinheiro.

3. Demais. – Usar do dinheiro não consiste só em dá–lo, mas também em gastá–lo. Ora, gastá–lo é Um ato que recai sobre aquela mesma que o pratica. E, portanto, não parece ato de liberalidade. Pois, diz Séneca: Não é liberal quem a si mesmo se dá. Logo, qualquer usa do dinheiro não constitui liberalidade.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz: Usamos bem de uma coisa quando temos a virtude que lhe diz respeito portanto, usará bem das riquezas quem possui a virtude que lhes concerne. Ora, tal é o liberal. Logo, o bom uso das riquezas é ato de liberalidade.

SOLUÇÃO. – Um ato se especifica pelo seu objeto, como dissemos. Ora, o objeto ou matéria da liberalidade é o dinheiro e tudo o que pode ser por ele medido, corno estabelecemos. E como toda virtude tem conveniência com o seu objeto, resulta consequentemente, de ser a liberalidade uma virtude, que o seu ato é proporcionado ao dinheiro. Ora, o dinheiro está compreendido em a noção dos bens úteis, porque todos os bens externos são ordenados ao uso do homem. Logo, o ato próprio da liberlidade é usar do dinheiro ou das riquezas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. É próprio à liberalidade usar bem das riquezas como tais, que são a matéria própria dela. Ao passo que à justiça é próprio usar das riquezas num outro ponto de vista. isto é, enquanto constituem um débito, quer dizer, enquanto devemos a outrem um bem externo. E à magnificência pertence usar das riquezas, sob um aspecto especial, isto é, enquanto empregadas à realização de alguma obra grandiosa. Por onde, a magnificência se prende à liberalidade por adjunção, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É próprio do virtuoso não só usar convenientemente do que constitui a matéria dos seus atos e dos instrumentos de que se serve, mas também preparar a oportunidade de bem dispor deles; assim como à coragem do soldado pertence não só usar da sua espada contra os inimigos, mas também aguçá–la e conservá–la na bainha. Pois, é próprio à liberalidade não só usar do dinheiro, mas ainda prepará–la e conservá–lo para o uso idóneo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a matéria próxima da liberalidade são as paixões internas das quais depende o nosso afeto relativamente ao dinheiro. Por onde, à liberalidade pertence, sobretudo fazer com que não nos privemos de qualquer uso devido do dinheiro, por amor desordenado do mesmo. Ora, podemos usá–lo de dois modos: ou em nossa própria utilidade, isto é para os gastos ou despesas conosco mesmo; ou em benefício dos outros, isto é, para lhes fazer dádivas. Por onde, a liberalidade exige que o amor imoderado do dinheiro não nos impeça de fazer os gastos nem dons necessários. Por isso, a liberalidade consiste em dar e gastar, segundo o Filósofo. Quanto às palavras de Séneca, devem

ser referidas à liberalidade que nos leva a fazer dádivas; pois não se chama liberal quem se dá a si mesmo.

Art. 4 – Se o ato principal da liberalidade é dar.

O quarto discute–se assim. – Parece que o ato principal da liberalidade não é dar.

1. – Pois, a liberalidade, como qualquer outra virtude moral, é dirigida pela prudência. Ora, o que sobretudo é próprio à prudência é conservar as riquezas. Por isso diz o Filósofo: Os que não adquiriram dinheiro, mas receberam o adquirido pelos outros, o gastam mais liberalmente por não haverem passado por necessidades. Logo, parece que o dar não é principalmente próprio da liberalidade.

2. Demais. — O que forma o objeto principal da nossa intenção não nos é uma causa de aflições e nem de desistirmos de o buscar. Ora o liberal às vezes se entristece com o que dá e nem dá a todos, como diz o Filósofo. Logo, dar não é o ato principal da liberalidade.

3. Demais. — Para realizar o objeto principal da nossa intenção empregamos todos os nossos esforços. Ora, o liberal não é inclinado a pedir, como diz o filósofo, mesmo que pudesse desse modo buscar os meios de fazer dádivas aos outros. Logo, parece que não é levado principalmente a fazê–las.

4. Demais. – Estamos obrigados a cuidar antes de nós que dos outros. Ora, quando dispendemos, buscamos o nosso bem e quando damos, buscamos o bem de outrem. Logo, o ato principal do homem liberal é antes dispender, que dar.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que é próprio do liberal fazer dádivas em abundância.

SOLUÇÃO. – É próprio do liberal usar do dinheiro. Ora, o uso do dinheiro consiste na sua emissão ou gasto. Pois, a aquisição do dinheiro é antes comparável à geração que ao uso; ao passo que a conservação dele, enquanto ordenada à faculdade de o usarmos, é comparável a um hábito. Ora, a emissão de uma coisa procede de tanto maior força quanto maior é a distância a que a arroja. Assim também, dispender ou, por assim dizer, emitir o dinheiro, dando–o aos outros, supõe maior virtude do que dispendê–lo conosco mesmo. E como é próprio da virtude tender precisamente para o mais perfeito, porque a virtude é uma perfeição, no dizer do Filósofo, conclui–se que o liberal é sobretudo digno de louvor pelas dádivas que faz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É próprio da prudência guardar o dinheiro a fim de que não seja furtado ou gasto inutilmente. Ora, gastá–lo utilmente supõe não menor prudência do que guardá–lo utilmente; antes, supõe–na maior. Pois, há mais circunstâncias a atender no uso do dinheiro, que é comparável ao movimento, do que na conservação dele, comparável ao repouso. Por onde, os que, inexperientes da pobreza, por terem recebido o dinheiro adquirido por outrem, o gastam mais liberalmente, se só por, essa inexperiência o fazem, não têm a virtude da liberalidade. Mas às vezes essa inexperiência produz apenas o resultado de eliminar os impedimentos à liberalidade, de modo a provocá–la mais prontamente. Pois o temor da pobreza, procedente da experiência dela, impede às vezes os que possuem dinheiro de gastá–lo liberalmente; e o mesmo faz o amor com que o amamos como um produto do nosso próprio esforço, segundo o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, é próprio da liberalidade usar convenientemente do dinheiro e por consequência dar como convém; o que é um determinado uso dele. Ora, toda virtude, quando tem o seu ato contrariado causa–nos tristeza e leva–nos a arredar o obstáculo. Ora, ao ato de dar como convém, dois obstáculos se opõem: não dar o que convém e dar o que não convém. Por isso um e outro

são causas de tristeza para o liberal; mais porém o primeiro, porque mais se lhe opõe ao seu ato próprio. E é por isso que ele não dá a todos, pois, se assim procedesse, ficaria impedido de praticar o ato que por excelência lhe é próprio, por falta do que dar aqueles aos quais deve dar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dar está para o receber assim como o agir, para o sofrer. Pois, não é o mesmo o princípio do agir e do sofrer. Por onde, sendo a liberalidade o princípio das dádivas, não é próprio do homem liberal ser pronto em receber e muito menos, em pedir. Por isso, destina certas causas a serem dadas segundo a conveniência da liberalidade, a saber, os frutos dos seus bens próprios, de que dispõe solícito para distribui–los liberalmente.

RESPOSTA À QUARTA. – A natureza nos inclina a gastar conosco mesmo. Por isso, constitui propriamente uma virtude o dispender dinheiro com os outros.

Art. 5 – Se a liberalidade faz parte da justiça.

O quinto discute–se assim. – Parece que a liberalidade não faz parte da justiça.

1. – Pois, a justiça supõe um débito. Ora, quanto mais uma causa é devida tanto menos pode ser objeto de uma dádiva liberal. Logo, a liberalidade não faz parte da justiça mas, antes lhe repugna.

2. Demais. – A justiça regula os nossos atos, como dissemos. Ora, a liberalidade versa sobretudo sobre o amor e a cobiça do dinheiro, que são paixões. Logo, parece que a liberalidade pertence, antes, à temperança que à justiça.

3. Demais. – O ato principal da liberalidade é dar corno convém, conforme se disse. Ora, dar como convém é próprio da beneficência e da misericórdia, que pertence à caridade, conforme se disse. Logo, a liberalidade é antes parte da caridade que da justiça.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: A justiça concerne cl sociedade do gênero humano. Ora, a sociedade encerra por natureza duas partes: a justiça e a beneficência, a qual também se chama liberalidade ou benignidade. Logo, a liberalidade faz parte da justiça.

SOLUÇÃO. – A liberalidade não é uma espécie de justiça, porque a justiça dá a outrem o que lhe pertence, ao passo que o liberal dá o que é seu. Mas, a liberalidade tem uma certa conveniência com a justiça de dois modos. Primeiro, porque por natureza é relativa a outrem, como a justiça. Segundo, porque concerne às coisas exteriores, como também a justiça, embora por uma razão diferente, como dissemos. Por isso, a liberalidade, certos a consideram parte da justiça, como virtude anexa a principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a liberalidade não tenha por objeto, como a justiça, o débito legal, concerne contudo a um certo débito moral, que respeita a uma determinada conveniência do homem liberal e não, a qualquer obrigação que tenha para com outrem. Por isso, a liberalidade implica uma noção mínima do débito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A temperança versa sobre a concupiscência dos prazeres do corpo. Ora, a cobiça do dinheiro e o prazer são antes de natureza animal que material. Logo, a liberalidade não se inclui na temperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem beneficente e o misericordioso dá por ter um determinado afeto para com aquele a quem dá. Por isso, tal dádiva pertence à caridade ou à amizade. Ao passo que a dádiva do liberal provém ele ter um determinado afeto relativo ao dinheiro que o faz não o cobiçar nem

o amar. Por onde, não só aos amigos dá, mas também aos desconhecidos, quando for necessário. Logo, não pertence à caridade, mas antes, à justiça, que concerne às coisas exteriores.

Art. 6 – Se a liberalidade é a maior das virtudes.

O sexto discute–se assim. Parece que a liberalidade é a maior das virtudes.

1. – Pois, toda virtude humana é uma semelhança da bondade divina. Ora, pela liberalidade é que mais nos assemelhamos a Deus, que a todos dá liberalmente e não impropera, como diz a Escritura. Logo, a liberalidade é a máxima das virtudes.

2. Demais. – Segundo Agostinho, quando não se trata da grandeza material, ser maior é ser melhor. Ora, parece que a bondade pertence por essência à liberalidade, porque o bem é difusivo, como está claro em Dionísio. Por isso diz Ambrósio, que a justiça exerce a censura, e a liberalidade, a bondade. Logo, a liberalidade é a máxima das virtudes.

3. Demais. – Os homens são honrados e amados por causa da virtude. Ora, Boécio diz: É a largueza sobretudo que torna os homens famosos. E o Filósofo escreve que dentre os virtuosos mais são amados os liberais. Logo, a liberalidade é a máxima das virtudes.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio que a justiça é mais excelsa que a liberalidade, mas a liberalidade é mais digna de gratidão. E o Filósofo também diz, que são mais honrados os fortes e os justos; e depois deles, os liberais.

SOLUÇÃO. – Toda virtude tem por fim algum bem. Por onde, tanto melhor é ela, quanto maior é o bem que busca. Ora, a liberalidade tem por fim um bem, de dois modos: primariamente e em si mesma, e consequentemente. – Primariamente e em si mesma, tende a regular as nossas afeições relativamente à posse e ao uso das riquezas. Então, a esta luz, a temperança, que modera as concupiscências e os desejos relativos ao nosso próprio corpo, é mais digna que a liberalidade; como também o são a coragem e a justiça, que nos ordenam, cada qual a seu modo, ao bem comum – uma no tempo da paz e outra, no da guerra. Mas, a todos tem preeminência as virtudes que ordenam ao bem divino. Pois, este é superior a qualquer bem humano; e, na ordem dos bens humanos, o bem público tem preeminência sobre o privado, onde ainda o bem do corpo é superior ao das causas externas. – De outro modo; a liberalidade se ordena a um determinado bem, por consequência. E, assim, a liberalidade se ordena a todos os bens referidos; pois, quem não é apegado ao dinheiro, facilmente o gasta, tanto consigo mesmo, como em utilidade dos outros e para honra de Deus. Por onde, tem uma certa excelência, por ser útil a muitos. Mas, como as causas são julgadas pelo que primaria e essencialmente lhes convém, mais do que pelas suas consequências, devemos concluir que a liberalidade não é a máxima das virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As dádivas de Deus procedem do amor que tem pelos homens, a quem as faz, e não de qualquer afeição que tenha por elas. Por isso, implicam, antes, a caridade, que é a máxima das virtudes, do que a liberalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Toda virtude é boa por natureza, quanto a prática do seu ato próprio. Ora, os atos de certas outras virtudes são melhores que o dinheiro, dispendido pelo liberal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os liberais são os mais amados, não pela amizade do bem honesto, como se fossem os melhores, mas, pela do bem útil, por serem melhores relativamente aos bens externos, causa que em geral os homens mais desejam. E também, pela mesma causa, os liberais se tornam famosos.

Questão 118: Da avareza.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à liberalidade. E primeiro, da avareza. Segundo, da prodigalidade.

Na primeira questão discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se a avareza é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a avareza não é pecado.

1. – Pois, a avareza significa como que a avidez do dinheiro (aeris aviditas), por consistir no desejo dele, que se pode entender como abrangendo todos Os bens externos. Ora, desejar tais bens não é pecado. Pois, o homem naturalmente os deseja, quer por lhe estarem naturalmente sujeitos, quer por lhe conservarem li vida, chamando–se por isso substância do homem. Logo, a avareza não é pecado.

2. Demais. – Todo pecado ou é contra Deus, ou contra o próximo ou contra nós mesmos, como se estabeleceu. Ora, a avareza não é propriamente pecado contra Deus, pois, não se opõe nem à religião, nem às virtudes teologais, que para ele nos ordenam. Nem é pecado contra nós mesmo, que propriamente pertenceria à gula e à luxúria, da qual o Apóstolo diz: O que comete fornicação peca contra o seu próprio corpo. Do mesmo modo, não o é contra o próximo pois, conservando o que é nosso, a ninguém prejudicamos. Logo, a avareza não é pecado.

3. Demais. – O que existe naturalmente não é pecado. Ora, a avareza naturalmente resulta da velhice e de qualquer outra deficiência, como diz o Filósofo. Logo, a avareza não é pecado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Sejam os vossos costumes sem avareza. contentando–vos com as coisas presentes.

SOLUÇÃO. – Sempre que o bem consiste numa determinada medida, necessariamente o excesso ou o defeito nessa medida provoca o mal. Ora, de tudo o que visa um fim, o bem consiste numa medida determinada; pois, por força, os meios hão de ser proporcionados ao fim, como, por exemplo, o remédio, à saúde, conforme o Filósofo. Ora, os bens externos são, por natureza, bens úteis, em relação ao fim, segundo dissemos. Por onde e necessariamente, o bem do homem, em relação a eles, há de consistir· numa certa medida; isto é, enquanto, por uma medida determinada, ele busca as riquezas externas, como lhe sendo necessárias à vida, segundo a sua condição. Portanto, no excesso dessa medida consiste o pecado; isto é, quando buscamos adquiri–las ou conservá–las sem atendermos ao modo conveniente. Ora, proceder desse modo constitui a avareza, na sua essência, que é definida: o amor imoderado de possuir. Por onde é claro que a avareza é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O desejo das coisas externas é natural ao homem, como meio que o conduz ao seu fim. Portanto, esse desejo não é vicioso na medida em que está compreendido na regra, deduzida da ideia do fim. Ora, a avareza ultrapassa essa regra. Logo, é pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A avareza pode implicar o desejo das coisas externas, de dois modos. – Imediatamente, no concernente à aquisição ou conservação delas, quando as adquirimos ou conservamos sem observar a regra devida. E então é diretamente pecado contra o próximo; porque, não podendo os bens temporais ser possuídos simultaneamente por muitos, não pode um superabundar de riquezas externas sem que outro tenha falta deles. – De outro modo, pode implicar falta de moderação relativamente aos nossos afetos internos, concernentes às riquezas; por exemplo, amando–as, desejando–as e com elas nos deleitando imoderadamente. E então a avareza é um pecado

contra nos mesmos, porque, assim procedendo, desordenamos os nossos afetos, embora não ponhamos desordem em nosso corpo, como o fazemos com a prática dos vícios carnais. E por consequência, é um pecado contra Deus, como o são todos os pecados mortais, fazendo–nos desprezar o bem eterno, pelos temporais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As inclinações naturais devem ser reguladas pela razão, que tem o principado, em a natureza humana. Por onde, embora os velhos, por deficiência natural, busquem. mais avidamente um ponto de apoio nas causas externas, assim como todos os necessitados buscam suprir às suas necessidades, nem por isso ficam escusados do pecado, se não levarem em conta a devida medida racional relativa a essas riquezas.

Art. 2 – Se a avareza é um pecado especial.

O segundo discute–se assim. – Parece que a avareza não é um pecado especial.

1. – Pois, diz Agostinho: A avareza, chamada em grego philarguria, não tem por objeto só o dinheiro ou a moeda, mas tudo o de que nos apossamos imoderadamente. Ora, todo pecado supõe a cobiça imoderada de alguma causa; porque o pecado consiste em nos apegarmos aos bens transitórios, desprezando o bem eterno, como se disse. Logo, a avareza é um pecado geral.

2. Demais. – Segundo Isidoro, o avarento é assim chamado por ser como que ávido do dinheiro (avidus aeris), ou dos bens pecuniários: e em grego se chama philarguria, isto é, amor do dinheiro. Ora, o dinheiro, significativo dos bens pecuniários, abrange todos os bens exteriores, cujo valor pode ser medido pela moeda, como se estabeleceu. Logo, a avareza consiste no desejo de qualquer causa exterior. E portanto, parece ser um pecado geral.

3. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Porque eu não conhecia a concupiscência – diz: É Glosa: É boa a lei porque, proibindo toda concupiscência, proíbe todo mal. Ora, parece que a lei proíbe especialmente a concupiscência da avareza, quando diz: Não cobiçarás os bens do teu próximo, Logo, a cobiça da avareza constitui todo o mal e portanto, a avareza é um pecado geral.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera a avareza entre os outros pecados especiais, quando diz: Cheios de toda iniquidade de malícia, de fornicação, de avareza, etc.

SOLUÇÃO. – Os pecados se especificam pelos seus objetos, como dissemos. Ora, o objeto do pecado é o bem que busca o apetite desordenado. Portanto, a cada espécie de bem desordenado que desejamos, corresponde um pecado de natureza especial. Mas, uma é a natureza do bem útil e outra, a do deleitável. Ora, as riquezas constituem essencialmente uma utilidade, pois, nós as desejamos na medida em que nos satisfazem às necessidades. Por onde, a avareza é um pecado especial, pois, é o amor imoderado de ter posses, designadas pelo nome de dinheiro e das quais a avareza tirou a sua denominação.

Mas o verbo ter que, na sua significação primordial, se aplica às nossas posses, causas de que somos totalmente senhores, se aplica também a muitos outros bens; assim, dizemos que o homem tem saúde, mulher, roupas e bens semelhantes, como se vê em Aristóteles. E por consequência, o nome de avareza foi ampliado, significando todo desejo imoderado de ter qualquer coisa, Assim, Gregório diz: A avareza tem por objeto, não só o dinheiro, mas também a ciência e as grandezas quando aspiramos a nos elevar sem medida. Portanto, é um pecado especial. E também nesse sentido é que Agostinho se refere à avareza, no lugar citado.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os bens exteriores, que servem ao uso da vida humana, recebem a denominação de dinheiro, enquanto são de natureza útil. Mas, há certos bens exteriores, como os prazeres, as honras e outros semelhantes, que podemos obter com o dinheiro, e que correspondem a outra noção de apetibilidade. Por isso, o desejo deles não se chama propriamente avareza, enquanto esta é um vício especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A Glosa citada se refere à concupiscência desordenada de uma coisa. Pois, pode–se entender que a proibição de cobiçarmos a posse de certas coisas abrange a cobiça de quaisquer outras que, por meio daquelas, possamos adquirir.

Art. 3 – Se a avareza se opõe à liberalidade.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a avareza não se opõe à liberalidade.

1. – Pois, àquilo do Evangelho – Bem–aventurados os que tem fome e sede de justiça – diz Crisóstomo que há duas sortes de justiça uma geral e outra, especial, à que se opõe a avareza. E isso mesmo diz o Filósofo. Logo, a avareza não se opõe à liberalidade.

2. Demais. – O pecado da avareza consiste em ultrapassarmos a medida, na posse das coisas. Ora, é a justiça que estabelece essa medida. Logo, a avareza se opõe diretamente à justiça e não, à liberalidade.

3. Demais. – A liberalidade é uma virtude média entre dois vícios contrários, como está claro no Filósofo. Ora, não há pecado contrário e oposto à avareza, como também está claro no Filósofo. Logo, a avareza não se opõe à liberalidade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O avarento nunca, jamais se fartará de dinheiro, e o que ama as riquezas não tirará delas fruto. Ora, não se fartar de dinheiro e amá–las desordenada; mente é contrário à liberalidade, que realiza o meio termo no uso das riquezas. Logo, a avareza se opõe à liberalidade.

SOLUÇÃO. – A avareza implica a falta de moderação no adquirirmos as riquezas, de dois modos. Imediatamente, no adquiri–las e conservá–las, quando se adquire dinheiro indebitamente, furtando ou retendo o alheio. E então ela se opõe à justiça e é nesse sentido que fala a Escritura: Os seus príncipes eram no meio dela como uns lobos que arrebatam a sua presa para derramar o sangue e para correr atrás do ganho para satisfazer a sua avareza. – De outro modo, quando faltamos da moderação nos afetos internos em relação elas; por exemplo, amando–as ou desejando–as com excesso, ou comprazendo–nos nelas exageradamente, mesmo sem nos apoderarmos das coisas alheias. E deste modo, a avareza se opõe à liberalidade, que modera essas afeições, como dissermos. Sendo nesse sentido que fala o Apóstolo: Que preparem a bênção. já prometida, que ela este já pronta, assim como bênção, não como avareza. Ao que diz Glosa; isto é, que se condoam com o dom e seja pouco o que dêem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Crisóstomo e o Filósofo se referem à avareza no primeiro sentido. Quanto à avareza, no segundo sentido, o Filósofo a denomina iliberalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A justiça propriamente determina a medida na aquisição e conservação das riquezas, em dependência do que exige o débito legal, de modo que não adquiramos nem conservemos o alheio. Ora, a liberalidade constitui uma medida racional: principalmente, eles afetos internos; e por consequência, da aquisição externa e da conservação das riquezas e do gasto delas, enquanto

procedentes do afeto interior. E não pela observância do débito legal mas do débito moral, dependente da regra da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A avareza, enquanto oposta à justiça, não tem vicio oposto. Porque a avareza consiste em termos mais do que o deveríamos, por justiça; ao que se opõe o ter menos, o que não constitui culpa mas, pena. Ora, a avareza, enquanto oposta à liberalidade, tem como oposto o vício da prodigalidade.

Art. 4 – Se a avareza é sempre pecado mortal.

O quarto discute–se assim. – Parece que a avareza sempre é pecado mortal.

1. – Pois, ninguém digno de morte senão por causa do pecado mortal. Ora, pela avareza os homens são dignos de morte, conforme o Apóstolo, que, depois de ter dito: Cheios de toda iniquidade, de fornicação, de avareza, acrescenta: Os que fazem semelhantes coisas são dignos de morte. Logo, a avareza é pecado mortal.

2. Demais. — O que há de mínimo na avareza é conservarmos o que é nosso desordenadamente. Ora, isto parece pecado mortal, conforme o que diz Basílio: O pão que reténs é do faminto; a túnica, que conservas, do nú; do necessitado, o dinheiro que possuis. Portanto, práticas tontas injustiças quantos bens que poderias fazer. Ora, fazer injustiças aos outros é pecado mortal, porque contraria o amor devido ao próximo. Logo, com maior razão, a avareza é pecado mortal.

3. Demais. – Só o pecado mortal causa a cegueira espiritual, que priva a alma da luz da graça. Ora, segundo Crisóstomo, a treva da alma é a cobiça do dinheiro. Logo, a avareza, que é a cobiça do dinheiro, é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, àquilo elo Apóstolo – Se alguém levanta sobre este fundamento, etc. – diz a Glosa: A madeira, o feno, e a palha são empregados nesta construção por aquele que pensa nas coisas do mundo e que se preocupa com lhe agradar; o que constitui o pecado de avareza. Ora, quem constrói com madeira, feno e palha não peca mortalmente, mas venialmente; pois, dele diz ainda o Apóstolo: Será salvo como que pelo fogo. Logo, a avareza é, às vezes, pecado venial.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a avareza tem dupla acepção. – Numa, ela se opõe à justiça; e então é genericamente pecado mortal e consiste na aquisição ou retenção injusta dos bens alheios, o que constitui roubo ou furto, que são pecados mortais como estabelecemos. Mas, neste gênero de avareza, o pecado pode ser venial, por imperfeição do ato, corno dissemos ao tratar do furto. – Noutra acepção, a avareza pode ser considerada enquanto oposta à Iiberalidade; e então implica amor desordenado das riquezas. Será portanto a avareza pecado mortal se o amor às riquezas for tamanho, que se sobreponha à caridade e nos leve a proceder contra o amor de Deus e o do próximo. Mas, será pecado venial se, embora amando as riquezas mais do que o deveríamos, não antepusermos esse amor desordenado ao divino, nem consintamos em, por causa delas, praticar qualquer ato contrário a Deus e ao próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A avareza é enumerada entre os pecados mortais, quando realiza a noção desse pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Basílio se refere ao caso em que estamos obrigados, por um dever legal, a dar os bens aos pobres, por preméncia da necessidade ou ainda por os possuirmos com superfluidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A cobiça das riquezas entenebrece a alma, propriamente, quando exclui o lume da caridade, sobrepondo o amor das riquezas ao divino.

Art. 5 – Se a avareza é o máximo dos pecados.

O quinto discute–se assim. – Parece que a avareza é o máximo dos pecados.

1. – Pois, diz a Escritura: Não há coisa mais detestável que o avarento; e logo depois acrescenta: Não há coisa mais injusta que amar o dinheiro; porque um tal homem vende a sua mesma alma. E Túlio diz: Nada denuncia mais uma alma acanhada e pequena, do que amar o dinheiro. Ora, isto é a avareza. Logo, a avareza é o gravíssimo dos pecados.

2. Demais. – Um pecado é tanto mais grave quanto mais contrário à caridade. Ora, a avareza é o que mais a contraria; pois diz Agostinho, que o veneno o da caridade é a cobiça. Logo, a avareza é um pecado mortal.

3. Demais – É da gravidade do pecado ser irremediável; por isso se diz que é irremisível o pecado contra o Espírito Santo. de todos o mais grave. Ora, a avareza é um pecado irremediável; por isso diz o Filósofo, que é a velhice, como todas as fraquezas, que faz os homens iliberiais. Logo, a avareza é o gravíssimo dos pecados.

4. Demais. – O Apóstolo diz: A avareza é o culto dos ídolos. Ora, a idolatria é considerada entre os pecados gravíssimos. Logo, também a avareza.

Mas, *em contrário*, o adultério é mais grave pecado que o furto, segundo a Escritura. Ora, o furto está incluído na avareza. Logo, a avareza não é o gravíssimo dos pecados.

SOLUÇÃO. – Todo pecado, sendo um mal, consiste numa certa corrupção ou privação de algum bem; e, como voluntário que é, consiste no desejo de algum bem. Por onde, podemos considerar uma dupla ordem de pecados. Uma relativa ao bem desprezado ou corrompido pelo pecado, o qual, quanto maior, tanto mais grave é o pecado. Ora, assim sendo, o pecado contra. Deus é o gravíssimo; logo depois dele vem o pecado contra a pessoa humana; em seguida, o que é contra as coisas exteriores, destinadas ao uso humano, sendo nessa ordem que se inclui o pecado da avareza. A outra luz, podemos considerar o grau dos pecados relativamente ao bem a que se deixa desordenadamente prender o apetite humano; o qual bem, quanto menor for, tanto maior será a deformidade do pecado; pois, é mais desonesto deixarmo–nos atrair por um bem inferior do que um superior. Ora, o bem das coisas exteriores é o ínfimo dos bens humanos; pois, é menos que o bem do corpo, que por sua vez é inferior ao da alma, Que é sobrepujado pelo bem divino. E, assim sendo, o pecado da avareza, que nos leva a sujeitar o apetite, mesmo às cousas exteriores, tem de certo modo maior deformidade. Mas, como a corrupção ou privação de um bem é o que o pecado tem de formal, sendo o seu elemento material o fazer–nos voltar para os bens transitórios, devemos julgar da gravidade do pecado mais pelo bem que ele corrompe do que pelo bem do qual o apetite se deixa levar. Por onde, devemos concluir que a avareza não é, absolutamente falando, o máximo dos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os lugares citados se referem à avareza relativamente ao bem por que se deixa levar o apetite. Por isso. a Escritura acrescenta, como razão, que o avarento vende até a sua mesma alma; porque expõe a sua alma, isto é, a sua vida, a perigos, por amor ao dinheiro. E por isso ainda acrescenta: Pois que ele se despojou em sua vida, isto é, desprezou as próprias entranhas,

para ganhar dinheiro. E Túlio aponta ser próprio de uma alma acanhada consentir em sujeitar–se ao dinheiro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar aduzi o Agostinho considera a cobiça em sentido geral, cama a de qualquer bem temporal; e não enquanto tomada pela avareza, em sentido especial. Pois, a cobiça de qualquer bem temporal é o veneno da caridade, porque nos faz desprezar o bem divino para nos apegarmos a um bem temporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado contra o Espírito Santo é insanável de um modo e a avareza, de outro. Pois, o pecado contra o Espírito Santo é irremediável por causa do desprezo; isto é, por se desprezar a misericórdia ou a justiça divina, ou qualquer dos meios que nos purificam do pecado. Portanto, tal irremediabilidade implica em maior gravidade do pecado. Ao passo que a avareza é irremediável por defeito humano, no qual sempre cai: a natureza humana; porque, quanto mais defeitos tivermos tanto mais precisaremos do adminículo dos bens externos e, portanto, mais descambarernos para a avareza. Por onde, essa irremediabilidade não indica maior gravidade do pecado, mas, de certo modo, e mais perigosa.

RESPOSTA À QUARTA. – A avareza é comparável à idolatria por uma certa semelhança que tem com ela; porque, como a idolatria nos sujeita a uma criatura exterior, assim também o avarento. Mas não do mesmo modo; pois, a idolatria nos sujeita à criatura exterior, fazendo–nos prestar–lhe culto divino; ao passo que o avarento se sujeita a tal criatura, cobiçando–a imoderadamente para seu uso e não para lhe prestar culto. Por onde, a avareza não tem necessariamente tamanha gravidade como a idolatria.

Art. 6 – Se a avareza é pecado espiritual.

O sexto discute–se assim. – Parece que a avareza não é pecado espiritual.

1. – Pois, os pecados espirituais parece que têm por objeto os bens espirituais. Ora, a matéria da avareza são os bens corporais, a saber, as riquezas. Logo, a avareza não é pecado espiritual.

2. Demais. – O pecado espiritual se divide por oposição com o carnal. Ora, parece que a avareza é um pecado carnal, pois, resulta da corrupção da carne, como o demonstram os velhos, que nela caem por fraqueza da sua natureza carnal. Logo, a avareza não é pecado espiritual.

3. Demais. – O pecado carnal é o que causa desordem também no corpo do homem, segundo aquilo do Apóstolo: O que comete fornicação peca contra o seu próprio corpo. Ora, a avareza também macula o corpo humano por isso, Crisóstomo compara o avarento ao demoníaco, atormentado no seu corpo. Logo, a avareza não parece ser pecado espiritual.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera a avareza entre os vícios espirituais.

SOLUÇÃO. – Os pecados consistem principalmente na afeição. Ora, todas as afeições ou paixões da alma acabam em prazer ou em dor, como está claro no Filósofo. Mas, dos prazeres, uns são carnais e outros espirituais. Chamam–se carnais aqueles que tem o corpo como objeto, e tais os da mesa e da geração; espirituais são os que consistem na só apreensão da alma. Por onde, consideram–se pecados carnais os que se consumam só nos prazeres carnais; e os espirituais os que se consumam nos prazeres espirituais, sem os deleites da carne. E tal é a avareza; pois, o avarento se deleita em ver que é possuidor de riquezas. Logo, a avareza é um pecado espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A avareza não procura gozar, com as coisas materiais, um prazer corpóreo, mas, só, espiritual; isto é, o avarento se deleita em possuir as riquezas. Logo, não é um pecado carnal. Mas, em razão do seu objeto, é um meio termo entre os pecados puramente espirituais, que buscam o prazer espiritual com objetos espirituais, como, por exemplo, a soberba, que visa a excelência; e os vícios puramente carnais, que buscam o prazer puramente corporal com um objeto material.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O movimento se especifica pelo seu termo final e não, pela sua origem. Por isso, chama–se carnal o vício que busca um prazer carnal e não o que procede de algum defeito carnal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Crisóstomo compara o avarento ao demoníaco, não por ser, como este, atormentado na carne, mas, por oposição. Pois, assim como aquele demoníaco do Evangelho se desnudava assim, o avarento se sobrecarrega de riquezas supérfluas.

Art. 7 – Se a avareza é um pecado capital.

O sétimo discute–se assim. – Parece que a avareza não é um pecado capital.

1. – Pois, a avareza se opõe à liberalidade, como ao meio termo; e à prodigalidade, como ao extremo. Ora, nem a liberalidade é uma virtude principal, nem a prodigalidade, um vício capital. Logo, também a avareza não deve ser considerada um vício capital.

2. Demais. – Como já se disse, chamam–se pecados capitais os que se ordenam a certos fins principais aos quais se ordenam os fins dos outros pecados. Ora, não se dá isso com a avareza, porque as riquezas não são, por natureza, fins, mas antes, meios, como diz Aristóteles. Logo, a avareza não é pecado capital.

3. Demais. – Gregório diz, que a avareza às vezes nasce do orgulho e, às vezes, do temor. Pois, deixam–se invadir a alma na avareza os que pensam vir a faltar o necessário que devem dispender, E outros, há que, querendo passar por mais poderosos, ardem na busca de bens alheios. Logo, a avareza nasce, antes, dos outros pecados e está longe de ser um pecado capital, em relação a eles.

Mas, *em contrário*, Gregório considera a avareza como um dos pecados capitais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, chama–se pecado capital aquele de que nascem outros, em dependência da ideia de fim, o qual, exercendo grande influência sobre o nosso apetite, este nos leva a praticar muitos atos bons ou maus. Ora, o fim que mais desejamos é a beatitude ou felicidade, fim último da vida humana, como se estabeleceu. Por onde, quanto mais um fim participa da condição da felicidade, mais desejável é. Mas, uma das condições da felicidade é ser, em si mesma suficiente; pois, do contrário, não nos aquietaria o apetite, como fim último. Ora, essa suficiência, em si mesma, é o que sobretudo prometem as riquezas, segundo Boécio. E a razão é que, no dizer do Filósofo, nós usamos do dinheiro como uma garantia para possuirmos tudo o que quisermos. E a Escritura: Todas as coisas obedecem ao dinheiro. Logo, a avareza, que consiste no desejo do dinheiro, é um vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude se aperfeiçoa, .na ordem da razão; mas o vício se desenvolve segundo a inclinação do apetite sensitivo. Ora, a razão e o apetite sensitivo não pertencem ao mesmo género. Logo, um vício principal não há de necessariamente se opor a uma virtude principal, porque não visa o bem principal da razão; contudo, a avareza é um vício capital, por ter por objeto o dinheiro, que tem uma certa principalidade entre os bens sensíveis pela razão já dita. A

prodigalidade, porém, não se ordena a nenhum fim principalmente desejável, mas antes, procede da falta de razão. Por isso, o Filósofo diz que o pródigo é considerado, antes, vão, que mau.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por certo que o dinheiro se ordena a outra causa como ao seu fim. Mas, enquanto útil para com ele adquirirmos todos os bens materiais, eles os contém de certo modo virtualmente a todos. Por isso, tem certa semelhança com a felicidade, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede um pecado capital nascer de certos outros pecados, como se disse; mas, para ser capital é preciso que, de ordinário, outros se originem dele.

Art. 8 – Se são filhos da avareza os vícios assim chamados: traição, fraude, falácia, perjúrio, inquietude, violência e coração obdurado.

O oitavo discute–se assim. – Parece não serem filhos da avareza os vícios assim chamados: traição, fraude, falácia, perjúrio, inquietude, violência e coração obdurado.

1. – Pois; a avareza se opõe à liberalidade, corno se disse. Ora, a traição; a fraude e a falácia se opõem à prudência; o perjúrio à religião; a inquietude, à esperança ou à caridade, que repousa no objeto amado; a violência se opõe à justiça; a duração, à misericórdia. Logo, tais vícios – pertencem à avareza.

2. Demais. – A traição, o dolo e a falácia parecem ter o mesmo fim, que é enganar o próximo. Logo, não devem ser contados como filhos diversos da avareza.

3. Demais. – Isidoro enumera os nove filhos da avareza: a mentira, a fraude, o furto, o perjúrio, o desejo do lucro desonesto, o falso testemunho, a violência, a desumanidade e a rapacidade. Logo. a primeira enumeração dos vícios oriundos da avareza é insuficiente.

4. Demais. – O Filósofo inclui muitos gêneros de vícios na avareza, a que chama iliberalidade. Tais são os dos parcos, dos tenazes, dos sórdidos, dos que agem iliberalmente, dos que vivem do meretrício, dos usurários, dos jogadores, dos que despojam os mortos e dos ladrões. Logo, parece insuficiente a enumeração referida acima.

5. Demais. – São, sobretudo os tiranos que violentam os seus inferiores. Pois, como diz o Filósofo, no mesmo lugar, não chamamos iliberais, isto é, avarentos, aos tiranos, que desolam as cidades e depredam os templos. Logo, a violência não deve ser considerada filha da avareza.

Mas, *em contrário*, Gregório assinala, como filhos da avareza, os pecados supra referidos.

SOLUÇÃO. – Chamam–se filhos da avareza os vícios que dela nascem, e principalmente no que concerne ao desejo do fim. Ora, a avareza, sendo o desejo exagerado de possuir riquezas, peca por excesso, de dois modos. Primeiro, retendo imoderadamente, e, por aí, ela gera a obduração, contrária à misericórdia, que nos torna de todo estranhos à brandura da compaixão e indiferentes a socorrer os miseráveis com as nossas riquezas. – Em segundo lugar, é próprio da avareza adquirir bens imoderadamente. E, a esta luz, ela pode ser considerada de dois modos. – Primeiro, relativamente à afeição. E então dela nasce a inquietude, que desperta em nós solicitude e cuidados supérfluos; pois, como diz a Escritura, o avarento nunca jamais se fartará de dinheiro. – Segundo, relativamente ao efeito. E, então, o avarento, para adquirir o alheio, às vezes emprega a força, o que constitui a violência; outras vezes recorre ao dolo. E este, se for verbal, chama–se falácia, que supõe simplesmente o emprego de palavras; se essas palavras forem confirmadas com juramento, tem lugar o perjúrio. Mas, se

o dolo for cometido por obras, haverá fraude, e se tratar de uma causa; si se tratar de pessoas, terá lugar a traição, como bem o demonstra o caso de Judas, que por avareza traiu a Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os pecados nascidos de um pecado capital não hão, necessariamente, de pertencer ao mesmo gênero que ele. Porque pecados de um gênero podem se ordenar ao fim de outro pecado, de gênero diferente. Pois, não devemos confundir os vícios engendrados por um pecado com as espécies que esse pecado compreende.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os três vícios citados se distinguem entre si, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esses nove pecados enumerados se reduzem aos sete referidos. Pois, a mentira e o falso testemunho estão compreendidos na falácia; assim, o falso testemunho é uma espécie de mentira, como o furto o é da fraude, na qual está por isso compreendido. Quanto ao desejo do lucro desonesto, ele está incluído na inquietude, sendo desta uma espécie. E a desumanidade enfim é o mesmo que a obduração contrária à misericórdia.

RESPOSTA À QUARTA. – Esses vícios a que se refere Aristóteles são, antes, espécies que filhos da iliberalidade ou da avareza. Pois, pode ser chamado iliberal ou avarento quem é apoucado em dar. E se der pouco é denominado parco; se não der nada, tenaz; se com grande dificuldade, sórdido, como quem diz – vendedor de cuminho, porque tira das coisas insignificantes grandes proveitos. – Outras vezes, porém chama–se iliberal ou avarento quem se apossa do que não deve. E isto se dá de dois modos. – Ou porque ganha desonestamente, exercendo obras vis e servis, por meio de atos iliberais: ou porque aufere lucros da prática de certos atos viciosos, como do meretrício e de outros semelhantes; ou porque ganha com o que devia dar de graça, como os usurários; ou porque ganha pouco com grande trabalho. De outro modo, porque lucra injustamente, quer atacando os outros pela força, como os ladrões; quer espoliando os mortos; ou ganhando dos amigos, como os jogadores.

RESPOSTA À QUINTA. – Como a liberalidade, também a iliberalidade diz respeito a pequenas somas de dinheiro. Por isso, os tiranos, que roubam muito com violência, não se chamam iliberais, mas, injustos.

Questão 119: Da prodigalidade.

Em seguida devemos tratar da prodigalidade. E, nesta questão, discutem–se três artigos:

Art. 1 – Se a prodigalidade se opõe à avareza.

O primeiro discute–se – assim. – Parece que a prodigalidade não se opõe à avareza.

1. – Pois, os contrários não podem coexistir num mesmo sujeito. Ora, certos são ao mesmo tempo pródigos e avarentos. Logo, a prodigalidade não se opõe à avareza.

2. Demais. – Os contrários se referem a um mesmo objeto. Ora, a avareza, enquanto oposta liberalidade, tem por objeto certas paixões que nos fazem afeiçoados ao dinheiro. Mas, parece que a prodigalidade não tem por objeto nenhuma das paixões da alma; assim, não faz ter amor ao dinheiro nem a nada de semelhante. Logo, a prodigalidade não se opõe à avareza.

3. Demais. – O pecado se especifica principalmente pelo fim como se estabeleceu. Ora, parece que a prodigalidade sempre se ordena a algum fim ilícito com o qual nos faz gastar os nossos bens, e sobretudo com os prazeres, e por isso diz o Evangelho: Dissipou toda a sua fazenda, vivendo dissolutamente. Logo, parece que a prodigalidade mais se opõe à temperança e à insensibilidade do que à avareza e à liberalidade.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a prodigalidade oposta à iliberalidade, a qual aqui chamamos avareza.

SOLUÇÃO. – Na ordem moral consideramos a oposição dos vícios entre si e à virtude, conforme o excesso e o defeito. Ora, a avareza e a prodigalidade diferem por excesso e por defeito, de diversos modos. Assim, o avarento peca por excesso amando as riquezas mais do que devia; ao contrário, peca o pródigo por defeito cuidando delas com menor solicitude do que devia. Quanto aos bens externos, é próprio da prodigalidade exagerar os dons e pecar por defeito no adquirir e conservar; ao contrário, é próprio da avareza pecar por defeito ao dar, e por excesso, no adquirir e conservar. Por onde, é claro que a prodigalidade se opõe à avareza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede os contrários terem o mesmo sujeito, mas em pontos de vista diversos. Pois, uma coisa recebe a sua denominação, sobretudo do que tem de principal. Ora, assim como o que tem de principal a liberalidade, a qual ocupa o meio termo, é o dar, a que se ordenam o adquirir e o conservar, assim também, na avareza e na prodigalidade o que sobretudo se leva em conta é o dar. Por isso, o que é excessivo em dar se chama pródigo; e o que peca por defeito ao fazê–lo, avarento. Mas, pode acontecer que um, às vezes, peque por defeito ao dar, sem, contudo ser excessivo em adquirir, como ensina o Filósofo. Do mesmo modo, também pode acontecer que dê excessivamente, sendo por isso pródigo, e ao mesmo tempo peque por excesso no adquirir. Quer levado de alguma necessidade, por lhe faltarem bens próprios, por causa do exagero com que dá, e ser assim obrigado a adquirir indebitamente – o que constitui a avareza; ou também por causa da desordem da alma, pois, não dando em vista do bem, não lhe importa, por um como desprezo da virtude, donde e de que modo adquira. Por isso, não é pródigo e avarento, pela mesma razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A prodigalidade diz respeito às paixões do dinheiro, não por excesso delas, mas, por defeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os pródigos nem sempre são excessivos em dar, por prazer, o que é o objeto da intemperança; mas às vezes tem uma tal disposição que os leva a não se importarem com as

riquezas; e outras vezes, por outros motivos. Mas, como frequentemente caem na intemperança, quer por não temerem, já que gostam superfluamente com outras cousas, gastar também com os prazeres, aos quais inclina sobretudo a concupiscência da carne; quer também porque, não achando o prazer no bem das virtudes, entregam–se aos prazeres do corpo. E por isso o Filósofo diz, que dos pródigos, muitos se tornam intemperantes.

Art. 2 – Se a prodigalidade é pecado.

O segundo discute–se assim. – Parece que a prodigalidade não é pecado.

1. – Pois, diz o Apóstolo: A raiz de todos os males é a avareza. Ora, não é raiz à prodigalidade, que se lhe opõe. Logo, a prodigalidade não é pecado.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Manda aos ricos deste mundo que deem que repartam francamente. Ora, é isto, sobretudo o que fazem os pródigos. Logo, a prodigalidade não é pecado.

3. Demais. – É próprio da prodigalidade dar com Superabundância e não ter solicitude com as riquezas. Ora, isto é principalmente próprio dos varões perfeitos, cumpridores do que disse o Senhor: Não andeis inquietos pelo dia de amanhã; e: Vende o que tens e dá–o aos pobres. Logo, a prodigalidade não é pecado.

Mas, *em contrário*, o filho pródigo foi censurado pela sua prodigalidade.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a prodigalidade se opõe à avareza pela oposição de excesso e defeito. Ora, a mediedade da virtude desaparece por essas duas causas. Pois, é vicioso e pecado o que corrompe o bem da virtude. Donde se conclui que a prodigabilidade é pecado,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas do Apóstolo, alguns as entendem como referentes, não a cobiça atual, mas a uma concupiscência habitual, que é a concupiscência, como atrativo, da qual nascem todos os pecados. Outros, porém dizem, que elas se referem à cobiça em geral, relativamente a qualquer bem. E assim é manifesto, que também a prodigalidade nasce da cobiça; pois, o pródigo deseja conseguir algum bem temporal, desordenadamente, ou agradar aos outros, ou ao menos satisfazer à sua vontade, dando. – Mas, quem considerar com atenção verá que o Apóstolo se refere, nesse lugar, literalmente, à cobiça das riquezas; pois, antes, dissera: Os que querem se tornar ricos. etc. E assim, diz que a avareza é a raiz de todos os males, não que todos sempre nasçam ela, mas que não há nenhum que às vezes dela não nasça. Por onde, também a prodigalidade e às vezes nasce da avareza; tal, no e quem gasta muito, pradigamente, com a intenção de captar o favor de outros, para deles receber riquezas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Apóstolo adverte os ricos para que deem francamente e repartam o que é seu, como é necessário. O que não fazem os pródigos; pois, como diz o Filósofo, as dádivas deles não são boas, nem em vista do bem, nem o fazem como devem; mas, às teses dão muito aqueles que deveriam ser pobres, como os histriões e os aduladores, ao passo que não dão nada aos bons.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O sobre–excesso da prodigalidade não é relativo, principalmente, à quantidade do que é dado; mas, aquilo que era necessário fazer–se. Por onde, às vezes, o liberal dará mais que o pródigo, se for preciso. Assim, pois, devemos dizer que os que dão tudo, com a intenção de seguir a Cristo, e afastam para longe do seu coração a solicitude com os bens temporais, não são pródigos mas perfeitamente liberais.

Art. 3 – Se a prodigalidade é mais grave pecado do que a avareza.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a prodigalidade é mais grave pecado que a avareza.

1. – Pois, o avarento é nocivo ao próximo, com quem não reparte dos seus bens. Ora, o pródigo a si mesmo é nocivo; assim, como diz o Filósofo, malbaratar as riquezas, que nos tornam possível a vida constitui uma perda, do nosso próprio ser. Ora, peca mais gravemente quem a si mesmo se faz mal. segundo aquilo da Escritura: Para que outra pessoa será bom aquele que é mau para si? Logo, a prodigalidade é pecado mais grave que a avareza.

2. Demais. – É menos viciosa a desordem acompanhada de alguma circunstância louvável. Ora, a desordem da avareza é às vezes acompanhada de alguma circunstância louvável, como no caso dos que dispendem os seus bens, sem quererem tomar os alheios. Ao contrário, a desordem da prodigalidade é acompanhada de circunstâncias condenáveis: por isso, atribuímos a prodigalidade aos homens intemperantes, como diz o Filósofo. Logo, a prodigalidade é mais grave pecado que a avareza.

3. Demais. – A prudência é a principal entre as virtudes morais, como se estabeleceu. Ora, a prodigalidade mais se opõe à prudência que à avareza. Assim, diz a Escritura: Na casa do justo há um tesouro apetecível e há azeite; mas o homem imprudente dissipará tudo. E o Filósofo diz, que é próprio do insensato dar com superabundância, sem nada ganhar. Logo, a prodigalidade é mais grave pecado que a avareza.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que o pródigo é considerado muito melhor que o iliberal.

SOLUÇÃO. – A prodigalidade, em si mesma considerada, é menos pecado que a avareza. E isto por três razões. – Primeiro, porque a avareza mais difere da virtude oposta; assim, é mais próprio do liberal dar – no que o pródigo peca por excesso – do que receber ou reter – no que peca por excesso o avarento. – Segundo, porque, como diz Aristóteles, o pródigo é útil aos muitos, a quem da; ao contrário, o avarento não o é a ninguém e nem mesmo a si próprio. – Terceiro, porque a prodigalidade é facilmente sanável, tanto pelo declinar da idade para a velhice, que lhe é contrária, como porque o pródigo facilmente se empobrece, pelos muitos gastos inúteis que faz, e então, empobrecido, já não pode dar com superabundância; ou ainda, porque facilmente é levado a praticar a virtude, pela semelhança que tem o seu proceder com o da vida virtuosa. Ao contrário, o avarento não é susceptível de fácil cura pela razão já exposta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A diferença entre o pródigo e o avarento não se funda na distinção do pecado contra nós mesmos e contra outrem. Pois, o pródigo peca contra si mesmo, malbaratando os bens de que deveria viver. Mas, também peca contra os outros, delapidando bens com os quais deveria socorrê–las. O que sobretudo se vê com os clérigos, dispensadores dos bens da igreja, que são dos pobres, aos quais defraudam, gastando prodigamente. Do mesmo modo, o avarento peca contra os outros, deixando de gastar o que devia; donde o dito da Escritura: Um homem a quem Deus deu riquezas, não lhe concedeu faculdade para comer daí. O pródigo porém superabunda, de um lado, por prejudicar a si e aos outros, mas, de outro, por ser útil a alguns. Ao passo que o avarento não é útil aos outros nem a si, porque não ousa empregar os seus bens nem mesmo para utilidade própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando tratamos dos vícios em gemi, nós Os julgamos segundo as naturezas próprias deles. Assim, atendemos a que é próprio da prodigalidade consumir superfluamente as riquezas; e da avareza, retê–las desse mesmo modo. Quanto aos que gastam superfluamente por intemperança, esses cometem ao mesmo tempo muitos outros pecados; e por isso são os piores pródigos, como diz Aristóteles. E quanto ao abster–se o iliberal ou avarento de tomar as coisas alheias,

embora esse procedimento seja em si mesmo louvável, contudo é censurável, pela razão por que o faz que é não querer receber dos outros para não ser obrigados a dar–lhes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os vícios se opõem à prudência, assim como todas as virtudes são dirigidas por ela. Por onde, um vício, por isso mesmo que se opõe só à prudência, é reputado mais leve.

Questão 120: Da epiquéia.

Em seguida devemos tratar da epiquéia.

Sobre a qual discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a epiquéia é uma virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a epiquéia não é uma virtude.

1. – Pois, nenhuma virtude destrói outra. Ora, a epiquéia destrói outra virtude, eliminando o justo legal, e parece opor–se à severidade. Logo, a epiquéia não é uma virtude.

2. Demais. – Agostinho diz: Embora os homens julguem das leis temporais, quando as instituem, contudo, uma vez instituídas e confirmadas, já não será lícito julgar delas, mas, julgar por elas. Ora, parece que a epiquéia julga a lei, quando estabelece que não deve ser observada num determinado caso. Logo, a epiquéia é antes vício que virtude.

3. Demais. – Parece próprio da epiquéia nos fazer atender à intenção do legislador, como diz o Filósofo. Ora, só ao chefe pertence interpretar a intenção do legislador. Por isso, diz o Imperador, mima constituição: Só a nós compete e é lícito examinar a interpretação interposta entre a equidade e o direito, Logo, o ato da epiquéia não é lícito, e portanto, a epiquéia não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, o Filósofo a considera como virtude.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando tratamos das leis, os atos humanos, que as leis devem regular, são particulares e contingentes e podem variar ao infinito. Por isso, não é possível instituir nenhuma lei que abranja todos os casos; mas, os legisladores legislam tendo em vista o que sucede mais frequentemente. Contudo, é contra a igualdade da justiça e contra o bem comum, que a lei visa observá–la em certos casos determinados. Assim, a lei determina que os depósitos sejam restituídos, porque tal é justo na maioria dos casos; mas, pode acontecer que seja nocivo, num caso dado. Por exemplo, se um louco, que deu em depósito uma espada, a exija no acesso da loucura; ou se alguém exija o depósito para lutar contra a pátria. Nesses casos e em outros semelhantes é mau observar a lei estabelecida; ao contrário, é bom, pondo de parte as suas palavras, seguir o que pede a ideia da justiça e da utilidade comum. E a isso se ordena a epiquéia, a que nós chamados equidade. Por onde é claro que a epiquéia é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A epiquéia não se afasta do justo em si; mas do que é determinado por lei. Nem tão pouco se opõe à severidade, que segue a verdade a lei, no que é necessário; mas, no que não o é, seria vicioso segui–la. Por isso, diz o Código: Não há dúvida que procede contra a lei aquele que, obedecendo–lhe às palavras, vai contra a vontade do legislador.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Julga da lei quem diz que não foi bem feita. Mas, quem diz que a sua letra não deve ser observada num caso dado, dela não julga, mas, de um ato particular ocorrente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A interpretação tem lugar nos casos duvidosos; nos quais não é ilícito, sem determinação do príncipe, afastar–se das palavras da lei. Ao contrário, nos casos manifestos é necessária não a interpretação, mas, a execução.

Art. 2 – Se a epiquéia faz parte da justiça.

O segundo discute–se assim. – Parece que a epiquéia não faz parte da justiça.

1. – Pois, como do sobre dito resulta, há duas espécies de justiça – a particular e a legal. Ora, a epiquéia não faz parte da justiça particular, porque se aplica a todas as virtudes como também à justiça legal. Do mesmo modo, não faz parte da justiça legal, porque procede fora do que foi determinado por lei. Logo, parece que a epiquéia não faz parte da justiça.

2. Demais. – Uma virtude mais principal não pode ser considerada parte da menos principal ; assim, das virtudes cardiais, como principais, dependem as secundárias, como partes. Ora, a epiquéia parece virtude mais principal que a justiça, como o próprio nome o indica; pois, vem de epi, isto é, sobre, e dikaion, isto é, justo. Logo, a epiquéia não faz parte da justiça.

3. Demais – Parece que a epiquéia é o mesmo que a modéstia. Pois, quando o Apóstolo diz – A vossa modéstia seja conhecida de todos os homens em grego lê–se epieikeia em lugar do latim – modéstia. Ora, segundo Túlio, a modéstia faz parte da temperança. Logo, a epiquéia não faz parte da justiça.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: O que tem a epiquéia é uma espécie de justo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, toda virtude tem três partes: a subjetiva, a integrante e a potencial. A parte subjetiva é à que essencialmente é atribuído o todo, e é menos do que ele. O que pode dar–se de dois modos. Assim, às vezes a vários sujeitos se faz uma atribuição, segundo uma mesma noção, como no caso de animal ser predicado do cavalo e do boi. Outras vezes, a predicação é feita primariamente de um, e secundariamente, de outro, como quando ente o é, da substância e do acidente. Por onde, a epiquéia faz parte da justiça geralmente considerada e é uma certa justiça, como diz o Filósofo. Portanto, é claro que a epiquéia é parte subjetiva da justiça. E a ela se atribui a justiça antes de se atribuir à justiça legal; pois, a justiça: legal é dirigida pela epiquéia. Por onde, a epiquéia é uma como regra superior dos atos humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A epiquéia corresponde propriamente à justiça legal, estando compreendida nela, de certo modo e, de certo outro, excedendo–a. Se considerarmos a justiça legal como a que nos faz obedecer à lei, quer à sua letra, quer à intenção do legislador, que lhe é superior, então a epiquéia é a parte mais importante da justiça legal. Se, porém considerarmos, como justiça legal só a que nos faz obedecer às palavras da lei, então à epiquéia não faz parte dessa justiça, mas, da justiça considerada em sentido geral, que se divide, por oposição, da justiça legal, como o que excede a esta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o Filósofo, a epiquéia é melhor que uma certa justiça, a saber, a legal, que nos manda obedecer à letra da lei. Contudo, como é de certo modo justiça, não é melhor que qualquer justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É próprio da epiquéia introduzir moderação na obediência à letra da lei. Ao passo que a modéstia, considerada como parte da temperança, modera a vida exterior do homem, quanto ao andar, ao vestir e causas semelhantes, Pode, porém ter–se dado que os Gregos transferissem, por uma certa semelhança, o nome de epiquéia para significar toda espécie de moderação.

Questão 121: Do dom da piedade.

Em seguida devemos tratar do dom correspondente à justiça, isto é; da piedade.

Sobre a qual discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a piedade é um dom.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a piedade não é um dom.

1. – Pois, os dons diferem das virtudes, como já se estabeleceu. Ora, conforme se disse, a piedade é uma virtude. Logo, a piedade não é um dom.

2. Demais. – Os dons são mais excelentes que as virtudes, sobretudo as morais, como se demonstrou. Ora, das partes da justiça, a religião é mais importante que a piedade. Portanto, se alguma parte da justiça deve ser considerada um dom, parece que deveria ser antes, a religião, que a piedade.

3. Demais. – Os dons e os seus atos perduram na pátria, corno se demonstrou. Ora, um ato de piedade não pode perdurar nela; pois, como diz Gregório, a piedade do coração enche de obras as vísceras da misericórdia: e portanto não existirá na pátria, onde não há nenhuma miséria, Logo, a piedade não é um dom.

Mas, *em contrário*, Isaías a considera como um dom.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos os dons do Espírito Santo são certas disposições habituais da alma, que fazem com que ela se deixe facilmente mover por ele. Ora, entre outros motivos, o Espírito Santo nos move a fim de despertar em nós um afeto filial para com Deus, conforme às palavras do Apóstolo: Recebestes o espírito de adoção de filhos segundo o qual chamamos dizendo: Pai, Pai. E como à piedade propriamente pertence prestar reverência e culto aos pais, ela é, por consequência, um dom do Espírito Santo pelo qual prestamos culto e reverência a Deus, como Pai, por inspiração do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A piedade pela qual prestamos reverência e culto aos pais carnais é uma virtude; mas a piedade, como dom, os presta a Deus, como Pai.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Prestar culto a Deus como Criador, o que faz a religião, é mais excelente do que prestá–la ao pai carnal, o que faz a piedade, que é uma virtude. Mas, prestar culto a Deus, como Pai, é ainda mais excelente do que prestar–lho como a Deus, Criador e Senhor. Por onde, a religião é superior à virtude da piedade; mas, a piedade, como dom, é superior à religião.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como pela piedade, enquanto virtude, prestamos reverência e culto, não só ao pai carnal, mas também a todos os próximos pelo sangue, enquanto chegados ao pai, assim também a piedade, enquanto dom, não só presta reverência e culto a Deus, mas ainda a todos os homens, enquanto filhos de Deus. E por isso, a ela pertence honrar os santos; não contradizer à Escritura, entendida ou não, somos diz Agostinho. E também ela, por consequência, socorre aos – caídos em miséria. E embora a prática desse ato não seja possível na pátria, sobretudo depois do dia de juízo, haverá porém lugar para a ato principal da' piedade, que é reverenciar a Deus com afeto filial, o que então sobretudo se fará, conforme o diz a Escritura: Ei–los aí como tem sido contados entre os filhos de Deus. Também os Santos hão se de honrar mutuamente, então. Ao passo que agora, antes do dia de juízo, os santos se compadecem também daqueles que vivem na miséria da vida presente.

Art. 2 – Se ao dom da piedade corresponde a segunda bem aventurança, a saber: Bem aventurados os humildes.

O segundo discute–se assim. – Parece que ao dom da piedade não corresponde a segunda bem aventurança, a saber: Bem aventurados os humildes.

1. – Pois, a piedade é um dom correspondente à justiça, à qual mais pertence a quarta bem aventurança, a saber: Bem aventurados os que tem fome e sede da justiça. Ou ainda a quinta: Bem aventurados os misericordiosos, porque, como se disse, as obras de misericórdia pertencem à piedade. Logo, a segunda bem aventurança não corresponde ao dom da piedade.

2. Demais. – O dom da piedade é dirigido pelo da ciência, que a Escritura acrescenta, na enumeração dos dons. Ora, o dirigente e o, exsequente fazem a mesma causa. Por onde, correspondendo à ciência a terceira bem aventurança, isto é – Bem aventurados os que choram, parece que não corresponde à piedade a segunda bem aventurança.

3. Demais. – Os frutos correspondem às bem aventuranças e aos dons, como se demonstrou. Ora, entre os frutos, parece que a bondade e a benignidade convêm mais com a piedade, que a mansidão, que pertence à humildade. Logo, a segunda bem aventurança não corresponde ao dom de piedade.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A piedade convém aos humildes.

SOLUÇÃO. – Na correspondência das bem aventuranças com os dons, podemos atender a uma dupla conveniência. Uma, conforme a noção de ordem, que parece ter seguido Agostinho. Por isso, atribui a primeira bern aventurança ao dom ínfimo, que é o do temor; à segunda, porém, a saber, Bem aventurados os humildes – ao da piedade, e assim por diante. – Outra conveniência é a que podemos considerar levando em conta a noção própria de dom e de bem aventurança. E, a esta luz, devemos fazer corresponder as bem aventuranças aos dons, relativamente aos objetos e aos atos, E assim, à piedade cor responder ia antes a quarta e a quinta bem aventurança, que a segunda. Mas, a segunda tem uma certa conveniência com a piedade, enquanto que a mansidão destrói os obstáculos aos atos de piedade.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – Conforme à propriedade das bem aventuranças e dos dons, uma mesma bem aventurança há de corresponder à ciência e à piedade. Mas, quanto à noção de ordem, diversas bem aventuranças lhe correspondem, observada, contudo, uma certa conveniência, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A bondade e a benignidade, dentre os frutos, podem atribuir–se diretamente à piedade; mas, a mansidão, indiretamente, enquanto destrói os impedimentos aos atos de piedade, como se disse.

Questão 122: Justiça.

Em seguida devemos tratar dos preceitos da justiça.

E nesta questão discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se os preceitos do decálogo são preceitos de justiça.

O primeiro discute–se assim. – Parece que os preceitos do decálogo não são preceitos de justiça.

1. – Pois, a intenção do legislador é fazer os cidadãos virtuosos em toda espécie de virtude, como diz Aristóteles; e por isso também diz que a lei ordena sobre todos os atos de todas as virtudes. Ora, os preceitos do decálogo são os primeiros princípios de toda a lei divina. Logo, os preceitos do decálogo não pertencem somente à justiça.

2. Demais. – Parece que à justiça pertencem principalmente os preceitos judiciais, que se dividem dos morais, por oposição, como se estabeleceu. Ora, os preceitos do decálogo são morais, segundo se disse. Logo, os preceitos do decálogo não são preceitos de justiça.

3. Demais. – A lei estabelece principalmente preceitos relativos aos atos de justiça, para o bem comum; como por exemplo, os concernentes às funções públicas e outros semelhantes. Ora, destes não fazem menção os preceitos do decálogo. Logo, parece que os preceitos do decálogo pertencem propriamente à justiça.

4. Demais. – Os preceitos do decálogo se dividem em duas taboas, conforme dizem respeito ao amor de Deus ou ao do próximo, que pertencem à virtude da caridade. Logo, os preceitos do decálogo mais pertencem à caridade que à justiça.

Mas, *em contrário*, a justiça é a única virtude que regula os nossos atos em relação a outrem, Ora, para regular essas relações, foram dados todos os preceitos do decálogo, como o verá quem percorrer cada um deles. Logo, todos os preceitos do decálogo pertencem à justiça.

SOLUÇÃO. – Os preceitos do decálogo são os primeiros preceitos da lei, aos quais a razão natural dá primeiramente o seu assentimento, como aos que mais manifestos são. Ora, muito manifestamente a ideia de dever, que todo preceito supõe, aparece na justiça, que regula as nossas relações com terceiros. Pois, nas nossas relações conosco mesmo, compreendemos desde logo que somos senhor dos nossos atos e podemos fazer o que nos apraz; mas, nas nossas relações com os outros, torna–se–nos desde logo claro que temos obrigação de lhes prestar o que lhes devemos. Portanto, os preceitos do decálogo teriam que ser da alçada da justiça. Por isso, os três primeiros regulam os atos, de religião, que é a parte mais importante da justiça; o quarto, os atos de piedade, segunda parte da justiça; os outros seis concernem à justiça em sentido geral, que se aplica nas relações entre iguais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lei visa fazer todos os homens virtuosos, mas numa certa ordem, de modo que lhes de primeiramente os preceitos em matéria onde é mais manifesta a ideia de dever, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os preceitos judiciais são umas certas determinações dos preceitos morais, enquanto ordenados ao próximo; assim como os cerimoniais são certas determinações dos preceitos morais enquanto ordenados a Deus. Por isso o decálogo não encerra nem uns nem outros. E contudo os preceitos do decálogo são determinações. Logo, pertencem à justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pertencente ao bem comum há de ser diversamente dispensado, conforme a diversidade dos homens. Por isso, os preceitos, nessa matéria, não deviam estar compreendidos no decálogo, mas nos preceitos judiciais.

RESPOSTA À QUARTA. – Os preceitos do decálogo têm como fim a caridade, segundo o Apóstolo: o fim do preceito é a caridade. Mas, pertencem à justiça, porque lhe regulam imediatamente os atos.

Art. 2 – Se o primeiro preceito do decálogo está bem formulado.

O segundo discute–se assim. – Parece que o primeiro preceito do decálogo está mal formulado.

1. – Pois, temos maiores obrigações para com Deus do que para com o nosso pai carnal, conforme às palavras do Apóstolo: Como não obedeceremos muito mais ao Pai dos espíritos e viveremos? Ora, o preceito de honrarmos os nossos pais é formulado afirmativamente, nestas palavras: Honra a teu pai e a tua mãe. Logo, com maioria de razão, devia ter sido formulado afirmativamente o primeiro preceito da religião, que manda honrar a Deus, sobretudo porque a afirmação tem anterioridade sobre a negação.

2. Demais. – O primeiro preceito do decálogo versa sobre a religião, como se disse. Mas, à religião, sendo uma virtude, cor responde um só ato. Ora, o primeiro preceito proíbe três atos. Assim, primeiro diz: Não terás deuses estrangeiros diante de mim. Depois: Não farás para ti imagens de escultura. E, enfim, terceiro: Não as adorarás nem lhes darás culto. Logo, o primeiro preceito está mal formulado.

3. Demais. – Agostinho diz que o primeiro preceito exclui o vício da superstição. Ora, há muitas outras superstições nocivas, além da idolatria, como se disse. Logo, não basta ser proibida só a idolatria.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. – É próprio da lei tornar os homens bons. Por isso, os preceitos de lei devem ser dispostos numa ordem conveniente, de modo a engendrar a bondade no homem. Ora, na ordem da geração, duas coisas devemos considerar. – A primeira: a parte que ocupa o primeiro lugar deve ser gerada primeiro; assim na geração do animal, primeiro é geral o coração, na construção de uma casa, primei o se lançam os fundamentos; e na bondade da alma, a primeira parte é a da vontade, que nos possibilita usarmos bem de qualquer outra vontade. Ora, a bondade da vontade depende do seu objeto, que é o fim. Por onde, naquele que a lei deve educar para a virtude, deve primeiro lançar o fundamento da religião, que ordena devidamente o homem para Deus, fim último da vida humana. – Em segundo lugar, devemos atender, na ordem da geração que primeiramente sejam eliminados as obstáculos e os impedimentos; assim, o agricultor primeiro amanha o campo para depois lançar a semente, como diz a Escritura : Alqueivai para vós o pousio e não semeieis sobre espinhos. Portanto, em matéria de religião, o homem deve primeiro ser educado de macio a se eliminarem os obstáculos à verdadeira religião. Ora, o principal obstáculo à religião é o homem prestar culto aos falsos deuses, conforme àquilo da Escritura: Não podeis servir a Deus, às riquezas. Por isso, o primeiro preceito da lei exclui o culto dos falsos deuses.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Também em matéria de religião há um preceito afirmativo: Lembra–te de santificar o dia do sábado. – Mas, deviam dar–se primeiro os preceitos negativos, que afastassem os impedimentos à religião. Pois, embora a afirmação seja naturalmente anterior à negação, contudo, na ordem da geração, a negação, que remove os impedimentos, é anterior, como se disse. E sobretudo, nas coisas divinas, em que as negações têm anterioridade sobre as afirmações, por causa da nossa insuficiência, como diz Dionísio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos certos observavam o culto dos deuses estranhos. Assim, uns prestavam culto divino a certas criaturas, sem recorrerem a imagens. Donde o dizer Varrão, que os antigos Romanos cultuaram muito tempo os deuses, sem imagens. E este culto era proibido, primeiro, pelo mandamento: Não terás deuses estrangeiros. Pois, os outros povos prestavam culto aos falsos deuses sob determinadas imagens. Por isso, foi também oportunamente proibido fabricar tais imagens, com o mandamento: Não farás para ti imagens de escultura. E o culto das mesmas, com o outro: Não as adorarás, etc.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as superstições procedem de um certo pacto feito com o demónio, tácito ou expresso. Por isso, estende–se que todas estão proibidas, pelo mandamento: Não terás deuses estrangeiros.

Art. 3 – Se o segundo preceito do decálogo foi bem formulado.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o segundo preceito do decálogo não foi bem formulado.

1. – Pois, o preceito – Não tomaras o nome do Senhor teu Deus em vão – assim o explica a Glosa: Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão, isto é, dando o nome de Deus a um pedaço de madeira ou de pedra. Pelo que se proíbe a falsa profissão de religião, que é um neto de infidelidade, bem como o erro. Ora, a infidelidade é anterior à superstição, assim como a fé, à religião.

2. Demais. – Recorremos ao nome de Deus para muitos fins: para louvá–lo, para fazer milagres e, em geral, para apoiar o que quer que digamos ou façamos, conforme aquilo do Apóstolo: Tudo quando fizerdes, seja de palavra ou de obra, fazei tudo isso em nome de Deus. Logo, o preceito, que proíbe tomar o nome de Deus em vão, parece mais universal que o proibitivo da superstição. Logo, devia ter precedência sobre ele.

3. Demais. – O preceito da Escritura: Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão é assim explicado – Jurando sem motivo. Por onde, esse mandamento proíbe jurar em vão, isto é, levianamente. Ora, muito mais grave é o juramento falso, que contraria à verdade; e o juramento injusto, que contraria à justiça. Logo, o preceito em questão devia ter proibido antes esses juramentos.

4. Demais. – Muito mais grave pecado é a blasfémia, qualquer palavra ou ato injurioso de Deus, do que o perjúrio. Logo, antes a blasfémia e tais palavras e atos é que deviam ser proibidos pelo referido preceito.

5. Demais. – São muitos os nomes de Deus. Logo, o preceito não devia dizer indeterminadamente: Não tomarás o nome de Deus em vão.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura.

Solução. – A aquele que se educa para a virtude, é preciso primeiro estirpar–lhe os obstáculos, que o afastam ela verdadeira religião, do que fundá–la nela. Ora, um obstáculo pode se opor à religião, de dois modos. Por excesso, fazendo–nos atribuir a outro, indebitamente, o que a religião pertence; e isso constitui a superstição. Ou por falta de reverência, como quando, por exemplo, desprezamos a Deus, o que constitui o pecado de irreligião, como estabelecemos. Ora, a superstição impede–nos a prática da religião, desviando–nos de prestar culto a Deus. Pois, quem tem a alma presa a um culto indevido não pode ao mesmo tempo prestar a Deus o culto que deve, conforme aquilo da Escritura: Estreita é a cama, de sorte que um dos dois há de cair, do coração do homem, isto é, o Deus verdadeiro ou o falso; e um cobertor curto não pode cobrir a um e outro. E quanto à irreligião, ela impede a religião, fazendo–nos

não honrar ao Deus em que cremos. Pois, primeiro devemos crer no Deus, que devemos adorar, do que adorá–lo. Por isso, segundo o preceito, que proíbe a superstição, vem antes do que proíbe o perjúrio, que supõe a irreligião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As interpretações citadas são místicas. A literal é a que está na Escritura: Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão, isto é, jurando sem motivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O presente preceito não proíbe tomar o nome de Deus de qualquer modo que seja, mas só para confirmar as nossas palavras, com juramento, porque este é o caso em que mais frequentemente a tomamos. Mas, como consequência, podemos incluir nessa proibição todo uso do nome ele Deus, desordenadamente. E é esse o fundamento das interpretações supra referidas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dizemos que jura sem motivo quem o faz quando não eleve; o que constitui juramento falso, denominado principalmente perjúrio, como dissemos. Pois, quando alguém jura falso, o seu juramento é vão por natureza, porque não se funda na verdade. E quando alguém jura sem discernimento e levianamente, mas com verdade, o juramento não é em si mesmo vão, mas o é somente por parte de quem o profere.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como ao que está aprendendo uma ciência, primeiro se lhe dá um certo ensino comum, assim também a lei contida nos preceitos do decálogo, que deve levar o homem a ser virtuoso e que são os preceitos primeiros, propõe–lhe, proibindo ou ordenando, o que comumente costuma acontecer no decurso da vida humana. Por isso. entre esses preceitos, está a proibição do perjúrio, mais frequente que a blasfémia, na qual o homem cai mais raramente.

RESPOSTA À QUINTA. – Devemos reverência aos nomes de Deus, por causa da realidade que significam que é só uma; não em razão das significações das palavras, que são muitas. Por isso, a Escritura diz, no singular – Não tomarás o nome de teu Deus em vão, – pois, pouco importa qual seja o nome de Deus, que foi objeto de perjúrio.

Art. 4 – Se o terceiro preceito do decálogo, sobre a santificação do sábado, foi bem formulado.

O quarto discute–se assim. – Parece que o terceiro preceito do decálogo, sobre a santificação do sábado, não foi bem formulado.

1. – Pois, este preceito, espiritualmente entendido, é geral, conforme o ensina Ambrósio quando, comentando aquilo ela Escritura: O príncipe da sinagoga, indignado de ver que fazia curas em dia de sábado, diz: A lei não proíbe curar uma pessoa no sábado, mas, fazer obras servis, isto ê, sofrer o jugo do pecado. Mas, entendido literalmente é um preceito cerimonial; pois, diz a Escritura: Vede que guardeis o meu sábado, porque este é o sinal estabelecido entre mim e vós pelas vossas gerações. Ora, os preceitos do decálogo são preceitos espirituais e são preceitos morais. Logo, está este inconvenientemente colocado entre os preceitos dó decálogo.

2. Demais. – Os preceitos cerimoniais da lei concernem às coisas sagradas, aos sacrifícios aos sacramentos e às observâncias, como se estabeleceu. Ora, nas coisas sagradas se incluíam não só os dias sagrados, mas também os lugares e vasos sagrados e coisas semelhantes. Do mesmo modo, havia também muitos dias sagrados, além do sábado. Logo, é inconveniente fazer menção só dá observância do sábado, preteridos todos os outros preceitos cerimoniais.

3. Demais. – Todo aquele que transgride de um preceito do decálogo peca. Ora, na lei antiga, certos, como os que circuncidavam os filhos no oitavo dia, e os sacerdotes que trabalhavam no templo aos sábados, transgrediam a observância do sábado e não pecavam. E Elias certamente viajou no sábado quando caminhou quarenta dias até o monte de Deus, Horeb. Do mesmo modo, os sacerdotes quando, durante sete dias, carregaram a arca do Senhor, entende–se que também a carregaram no dia de sábado. E também o Evangelho diz: Não desprende cada um de vós nos sábados o seu boi ou o seu jumento e não os leva a beber! Logo, estão mal formulados os preceitos do decálogo.

4. Demais. – Os preceitos do decálogo também se devem observar na vigência da lei nova. Ora, na vigência dela, não se observa este preceito, nem quanto ao dia do sábado, nem quanto ao do domingo, dias em que se cozem alimentos, viaja–se, pesca–se e se fazem muitas contra coisas semelhantes. Logo, foi mal formulado o preceito da observância do sábado.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. – Afastados os impedimentos à verdadeira religião pelo primeiro e pelo segundo preceito do decálogo, como mostramos, consequentemente devia–se estabelecer o terceiro preceito, que fundasse os homens na verdadeira religião. Ora, o papel da religião é prestar culto a Deus. Mas, como a Escritura nos transmite os ensinamentos divinos, recorrendo a certas semelhanças de coisas corpóreas, assim também prestamos o culto externo a Deus por meio de sinais sensíveis. E como somos levados, sobretudo pela inspiração interior do Espírito Santo ao culto interno, que consiste na oração e na devoção, por isso devia o preceito legal do culto externo ser dado em dependência de algum sinal sensível. Ora, os preceitos elo decálogo são uns como princípios primeiros e comuns da lei. Por isso, o terceiro preceito ordena o culto externo prestado a Deus, como significativo cio benefício comum, que pertence a todos. E isso para representar a obra da criação do mundo, da qual Deus descansou, diz a Escritura, no sétimo dia; para dignificar o que, foi nos mandado santifica–lo, isto é, foi consagrado esse dia para vacarmos a Deus. Por isso, a Escritura, tendo antes posto o preceito da santificação do sábado, dá a razão disso: Porque o Senhor fez em seis dias o céu e a terra e descalçou ao sétimo dia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O preceito ela santificação do sábado, literalmente entendido, é em parte, moral e, em parte, cerimonial. – Moral é por destinar o homem um certo tempo da sua vida para vacar a Deus. Pois, o homem tem a inclinação natural de destinar algum tempo às coisas necessárias; assim, à alimentação do corpo, ao sono e a coisas semelhantes. Por isso, também reserva um certo tempo à alimentação espiritual, pela qual a sua alma se nutre de Deus, obedecendo a um ditame da razão natural. Por onde, é de preceito moral reservarmos um certo tempo para vacarmos a Deus.

— Mas, este preceito é cerimonial quando determina um tempo especial, significativo da criação do mundo. Do mesmo modo, é cerimonial, quando alegoricamente significa o repouso de Cristo no sepulcro, ao sétimo dia. E também o é, quando significa, moralmente, o fim de todos os atos pecaminosos e o descanso do nosso coração em Deus; mas, neste sentido, também de certo modo é um preceito geral. Do mesmo modo, ainda, é um preceito cerimonial quando, em sentido analógico, prefigura o repouso na fruição de Deus, como teremos a pátria, – Por onde, o preceito de santificar o sábado conta–se entre os do decálogo, como preceito moral e não, como cerimonial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As outras cerimonias da lei são sinais de certos efeitos particulares de Deus, Ao passo que a observância do sábado é significativa do benefício geral da produção de todas as criaturas. Logo, mais que qualquer outro preceito cerimonial da lei, devia ser posto entre os preceitos gerais do decálogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Duas coisas devemos considerar na observância do sábado: – Uma é como que o fim, que é vacarmos às coisas divinas, e está expresso nestas palavras: Lembra–te de santificar o dia de sábado. Pois, a lei considera santificadas as coisas aplicadas ao culto divino, – Outra é cessar das obras, expresso pelas palavras: No sétimo dia do Senhor teu Deus não farás obra alguma. E a que obras se refere deduz–se de outro lugar: Não fareis nele obra alguma servil.

Ora, a expressão – obra servil – vem de servidão, da qual há três espécies. Uma pela qual o homem serve o pecado, conforme aquilo do Evangelho: Todo o que comete pecado é escravo do pecado. E neste sentido, toda obra pecaminosa se chama servil, – Uma segunda servidão é a pela qual um homem serve a outro. Ora, um é escravo de outro não pela alma, mas pelo corpo, como se estabeleceu, Por onde, neste sentido chamam–se obras servis as obras corpóreas, pelas quais um homem serve a outro. – A terceira é a servidão pela qual servimos a Deus. E, neste sentido, poderíamos chamar servil ao culto de latria, que concerne ao serviço de Deus.

Ora, entendida nesta acepção, a obra servil não é proibida no sábado; porque se o fosse, isso contrariaria ao fim que implica a observância do sábado. Pois, se nesse dia nos abstemos das outras obras servis, é para vacarmos às que concernem ao serviço de Deus. E é por isso que, como diz o Evangelho, recebe um homem a circuncisão em dia de sábado por não se violar a lei de Moisés. E também por isso diz ainda o Evangelho, que os sacerdotes nos sábados, no templo quebrantam o sábado, isto é, trabalham corporalmente no sábado, e ficam sem pecado. Portanto, os sacerdotes que carregaram a arca no sábado não transgrediram o preceito da observância desse dia. Do mesmo modo, não é contra a observância do sábado a prática de nenhum ato espiritual por exemplo, ensinar oralmente ou por escrito. Por isso, interpretando um lugar da Escritura, diz a Glosa: Os ferreiros e outros artífices descansam; no dia do sábado; ao contrário, nem o leitor nem o doutrinador da lei divina cessam o seu trabalho, sem que profanem o sábado, assim como os sacerdotes, apesar de o quebrantarem no templo, não o violam.

Mas as outras obras servis, no primeiro e no segundo sentido, contrariam à observância do sábado, por impedirem o homem de se aplicar ao serviço divino. E como desse serviço ele fica impedido, mais pela obra do pecado do que pela obra lícita, embora corpórea, por isso, contraria mais esse preceito quem peca num dia santo do que quem faz, nesse dia, uma obra corpórea. Donde o dizer Agostinho: Um Judeu, trabalhando no seu campo, faria obra mais útil, do que fazendo sedição no teatro. E a mulher judia andaria melhor fiando a lã no dia do sábado, do que dançando impudicamente nesse dia. – Mas, quem peca venialmente, contra a observância do sábado não contraria o preceito, porque o pecado venial não priva da santidade.

Quanto às obras corpóreas concernentes ao mito espiritual de Deus, elas se chamam servis se forem comuns aos escravos e aos livres. Pois, qualquer um, tanto escravo como livre, está obrigado a ocorrer, nas suas necessidades, tanto a si mesmo como ao próximo, sobretudo no que respeita à saúde do corpo, conforme à Escritura; Tira do perigo aqueles que são levados à morte. Mas, secundariamente, também para evitar um dano material, ainda conforme à Escritura: Vendo extraviados o boi ou a ovelha de teu irmão, não passará, de largo, tuas conduzi–los–ás a teu irmão. Portanto, uma obra corporal, que visa conservar a saúde do nosso próprio corpo, não viola o sábado; pois, não é contra a observância do sábado comermos nem praticarmos outros atos como esses, com o fim ele conservarmos a vida do corpo. Por isso, os Macabeus não profanaram o sábado, lutando nesse dia, pela sua defesa, como se lê na Escritura, Nem Elias quando, no sábado, fugiu da presença de Jesabel. E ainda por isso o Senhor desculpou os discípulos que, no dia do sábado, colhiam espigas para ocorrerem à necessidade que sofriam. – Do mesmo modo, não vai contra a observância do sábado a obra corporal ordenada a

conservar a vida corpórea de outrem, conforme aquilo do Evangelho: Vós vos indignais que eu em dia de sábado curasse a todo um homem? – Semelhantemente; também não viola o sábado a obra corporal ordenada a evitar um dano iminente sobre um bem material. Donde o dizer o Senhor: Que homem haverá por acaso entre vós que tenha uma ovelha e que se esta lhe cair no sábado em urna cova, não lhe lance a não para dali a tirar?

RESPOSTA À QUARTA. – A observância do dia do domingo sucedeu, na lei nova, à do sábado, não em virtude de um preceito de lei; mas, pela constituição da Igreja e pelo costume do povo cristão. Nem essa observância é figurada, como o era a do sábado, na lei antiga. Por isso, não é tão rigorosa a proibição de trabalhar no domingo como o era no dia do sábado; pois, certas obras, como a de cozer os alimentos e outros, são permitidas no domingo, que eram proibidas no sábado. E também mais facilmente, na vigência da lei nova, que na da lei antiga, se obtém licença de fazer certas obras proibidas, por causa de necessidade. Porque a figura serve para manifestar a verdade, que nem em parte mínima deve ser modificada; ao contrário, as obras, em si mesmas consideradas, podem mudar–se conforme o lugar e o tempo.

Art. 5 – Se foi bem formulado o quarto preceito, que manda honrar os pais.

O quinto discute–se assim, – Parece que não foi bem formulado o quarto preceito, que manda honrar os pais.

1. – Pois, este preceito concerne ao amor filial. Ora, assim como o amor filial faz parte da justiça, assim também a observância, a gratidão e as outras virtudes de que já se tratou. Logo, parece que não se devia estabelecer nenhum preceito especial sobre a piedade, desde que sobre as outras, nenhum foi estabelecido.

2. Demais. – O amor filial não cultua somente os pais, mas também a pátria, os que nos são chegados pelo sangue e os amigos da pátria, corno se disse. Logo, inconvenientemente o quarto preceito só se refere à honra tributada a pai e mãe.

3. Demais. – Aos pais devemos não só honra e reverência, mas também sustento. Logo, não basta mandar honrar só os pais.

4. Demais. – As vezes sucede morrerem cedo os que honraram os pais; e, ao contrario, os que não os honraram, viverem longamente. Logo, inconvenientemente se acrescentou ao preceito: Para que vivas longamente sobre a terra.

Mas, *em contrário* é a autoridade da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. – Os preceitos do decálogo se ordenam ao amor de Deus e do próximo. Ora, dentre os nossos próximos, aos pais e que somos mais obrigados. Por isso, imediatamente depois dos preceitos, que nos ordenam para Deus, vem o que nos ordena para os pais, que são o princípio particular da nossa existência, como Deus é o princípio universal. E então, há uma certa afinidade deste preceito com os da primeira taboa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, a piedade filial nos manda cumprir os nossos deveres para com os pais, dever geral de todos. Por isso, entre os preceitos do decálogo, que são comuns, devia ser, antes, formulado um relativo à piedade filial, do que às outras partes da justiça, que visam deveres especiais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os nossos deveres para com os pais tem prevalência sobre o que elevemos à pátria e aos chegados pelo sangue; pois, é por termos recebido de nossos pais a vida, que também temos consanguineos e pátria. Portanto, sendo os preceitos do decálogo os preceitos primeiros da lei, eles nos obrigam primeiro para com os pais do que para com a pátria e os demais consanguíneos. Nem por isso, porem, devemos deixar de entender que o preceito de honrarmos os pais também nos manda cumprir os nossos deveres para com qualquer outra pessoa, como o secundário se inclui no principal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aos pais, como tais, devemos a honra da reverência. Ao passo que o dever de sustentá–los e outros semelhantes são acidentais; por exemplo, porque estão em necessidade ou circunstâncias tais, como dissemos. Ora, tendo o essencial prioridade sobre o acidental, entre os primeiros preceitos da lei, que são os do decálogo, há o que especialmente nos manda honrar aos pais. Mas, entende–se que é esse um mandamento principal, onde também se inclui o dever de os sustentar e tudo o mais que aos pais devemos.

RESPOSTA À QUARTA. – A longevidade é prometida aos que honram os pais, não só na vida futura, mas também nesta, segundo aquilo do Apóstolo: A piedade para tudo é útil, porque tem a promessa da Vida que agora é, e da que há de ser. E racionalmente. Pois, quem é grato a um benefício merece, por consequência, que se lhe conserve o benefício; e quem foi ingrato merece perdê–lo. Ora, o benefício da vida corparal é dos pais que o temos, depois de Deus. Por isso, quem honra os pais, como agradecido a um benefício, merece a conservação da vida; e o que não os honra merece, como ingrato, ser dela privado. Ora, os bens ou os males da vida presente não são meritórios ou demeritórios senão enquanto ordenados à remuneração futura, como dissemos. Por isso, às vezes, por uma razão oculta dos juízos divinos, que visam sobretudo a remuneração futura, certos, embora tivessem sido pios para com os pais, são privados cedo da vida; ao passo que outros, que não o foram, vivem mais longamente.

Art. 6 – Se os outros seis preceitos do decálogo estão convenientemente formulados.

O sexto discute–se assim. – Parece que os outros seis preceitos do decálogo estão inconvenientemente formulados.

1. — Pois, não basta, para a salvação, deixarmos de fazer mal ao próximo; mas é preciso pagarmos o que lhes devemos, conforme aquilo do Apóstolo: Pagai a todos o que lhes é devido. Ora, os seis últimos preceitos só proíbem fazer mal ao próximo. Logo, os referidos preceitos foram inconvenientemente formulados.

2. Demais. – Os referidos preceitos proíbem homicídio, o adultério, o furto e o falso testemunho. Ora, podemos causar ao próximo muitos outros males, como está claro no que já foi estabelecido. Logo, parece que esses preceitos foram mal formulados.

3. Demais. – A concupiscência pode ser compreendida em dois sentidos, Como um ato da vontade, no sentido da Escritura: O desejo da sabedoria conduz ao reino eterno. Ou como um ato da sensualidade, no sentido de um outro lugar da Escritura. Donde veem ás guerras e contendas entre vós? Não veem elas das vossas concupiscências, que combatem em vossos membros? Ora, nenhum preceito do decálogo proíbe a concupiscência da sensualidade. porque, se o fizesse, os nossos primeiros movimentos, que contrariam um preceito do decálogo, seriam pecados mortais. E também nenhum proíbe a concupiscência da vontade, porque esta em todos se acha incluída. Logo, entre os preceitos do decálogo inconvenientemente foram formulados certos, proibitivos da concupiscência.

4. Demais. – O homicídio é mais grave pecado que o adultério ou o furto. Ora, não foi feito nenhum preceito proibitivo do desejo de homicídio. Logo, também inconvenientemente se fizeram certos preceitos proibitivos do desejo de furto ou de adultério.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Sagrada Escritura.

Solução. – As partes da justiça nos mandam pagar as dívidas, que devemos a certas e determinadas pessoas, a que nos obrigamos por alguma especial razão. Assim também a justiça propriamente dita nos manda pagar o que em geral devemos a todos. Por isso, depois dos três preceitos relativos à religião, que nos mandam cumprir os nossos deveres para com Deus; e depois do quarto preceito, o da piedade filial, pelo qual cumprimos o nosso dever para com os pais e que inclui todas as obrigações fundadas em alguma razão especial, era necessário, por consequência, que se estabelecessem certos preceitos concernentes à justiça propriamente dita, que nos manda cumprir os nossos deveres em geral para com todos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Estamos sujeitos ao dever geral de não fazermos mal a ninguém. Por isso, os preceitos negativos, que nos proíbem os males gerais, que poderíamos causar ao próximo, deviam estar entre os preceitos do decálogo. Quanto, porém às coisas que devemos fazer aos próximos, são diversas e concernem a diversos. Por isso, os decálogo não se deviam incluir preceitos afirmativos, nessa matéria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os males que podemos causar ao próximo podem se reduzir aos proibidos pelo preceito em questão, como aos que são mais comuns e mais principais. Pois, entende–se que todos os danos, que podemos causar à pessoa do próximo, estão proibidos pela proibição do homicídio, como o mais principal. Os que, porém fizermos a uma pessoa chegada, e sobretudo de modo libidinoso, entendem–se como proibidos simultaneamente com o adultério. Quanto aos danos feitos contra os bens. entendem–se proibidos simultaneamente com o furto. E os pecados da língua, como a detração, a blasfémia e outros, entendem–se proibidos com a proibição do falso testemunho, que contraria mais diretamente à justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelos preceitos proibitivos da concupiscência não se entende proibido o primeiro movimento delas, circunscrito nos limites ela sensibilidade. Mas entende–se proibido diretamente o consentimento da vontade num ato ou num prazer.

RESPOSTA À QUARTA. – O homicídio, em si mesmo, não move a concupiscência, mas antes lhe repugna, porque não tem em si nenhum bem . Ao passo que o adultério implica o bem deleitável: como o furto, o útil. Ora, por si mesmo, o bem é desejável. Por isso, havia necessidade do um preceito especial proibitivo do desejo do homicídio.

Tratado sobre a fortaleza

Questão 123: Da coragem.

Depois de termos tratado da justiça devemos tratar da coragem. E, primeiro, da virtude mesma da coragem. Segundo, das suas partes. Terceiro, do dom que lhe corresponde. Quarto, dos preceitos que lhe concernem.

Porém, sobre a coragem, em si mesma, três questões devemos tratar. Primeira, da coragem em si mesma. Segunda, do seu ato principal – o martírio. Terceira, dos vícios opostos.

Na primeira questão discutem–se doze artigos:

Art. 1 – Se a coragem é uma virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a coragem não é uma virtude.

1. – Pois, diz o Apóstolo: A virtude se aperfeiçoa na enfermidade. Ora, a coragem sé opõe à enfermidade. Logo, a coragem não é uma virtude.

2. Demais. – Se é uma virtude ou é teológica, ou intelectual ou moral. Ora, a coragem não faz parte das virtudes teologais nem das intelectuais, como do sobredito resulta. E parece que também não é virtude moral. Porque, como diz o Filósofo, uns são corajosos por ignorância ou por experiência, como os soldados e essa coragem é antes o resultado do exercício de uma arte do que uma virtude moral. Outros são corajosos por paixão, por exemplo, por temor de ameaças ou da desonra; ou ainda por tristeza, ira ou esperança. Ora, a virtude moral não obra por paixão, mas, por eleição, como se disse. Logo, a coragem não é uma virtude.

3. Demais. – A virtude humana tem a sua sede na alma, principalmente; pois, é uma boa qualidade da alma, como se disse. Ora, a coragem depende do corpo ou pelo menos, da compleição dele. Logo, parece que a coragem não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, Agostinho enumera a coragem entre as virtudes.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a virtude torna bom aquele que a tem e boa a sua obra. Por onde, a virtude humana, de que agora tratamos é a que nos torna bons e boas as nossas obras. Ora, o bem do homem é viver segundo a razão, no dizer de Dionísio. Por isso, o fim da virtude humana é tornar racional a vida e as ações do homem. O que de três modos pode dar–se. Primeiro, pela retificação mesma da razão, o que é obra das virtudes intelectuais. De outro, pela influência dessa retidão racional nos atos humanos; o que é obra da justiça. E de um terceiro modo, pela eliminação dos obstáculos à influência dessa retidão nos referidos atos. – Ora, de dois modos a vontade humana fica impedida de seguir à retidão da razão. Primeiro deixando–se desviar, por algum prazer, da prática de um ato que a razão condena; e este impedimento é eliminado pela virtude da temperança. De outro modo, deixando de obedecer à razão por causa de alguma dificuldade que se lhe opõe. E para arredar esse obstáculo é preciso a coragem da alma, que oponha resistência a tais dificuldades, assim como, peja coragem corporal arredamos e vencemos os obstáculos materiais. Por onde, é manifesto que a coragem é uma virtude, porque nos faz viver de acordo com a razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude da alma não se aperfeiçoa na enfermidade da alma, mas, na da carne, à qual se refere o Apóstolo. Ora, à coragem da alma pertence suportar a enfermidade da carne, objeto da virtude da paciência ou da coragem. E reconhecer a nossa própria enfermidade é próprio da perfeição chamada humildade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos que não têm virtude às vezes praticam os atos exteriores dela, levados por alguma causa diversa da virtude. Por isso, o Filósofo concebe cinco modos pelos quais podemos nos assemelhar aos corajosos como que praticando atos de coragem, sem ter essa virtude. O que se pode dar de três modos. – Primeiro, quando somos levados a praticar ato difíceis como se não o fossem; o que ainda de três modos pode dar–se. Assim, às vezes o fazemos por ignorância, quando não percebemos a grandeza do perigo. Outras vezes, quando temos fundadas esperanças de vencer o perigo; por exemplo., porque por experiência sabemos que dele muitas vezes escapamos. Outras vezes ainda por uma certa ciência e arte, como é o caso dos soldados que, pela perícia que têm no manejo das armas e pelo exercício, não consideram graves os perigos da guerra, confiantes na sua arte de poderem se defender contra eles, como o diz Vegécio: Ninguém teme fazer o que sabe ter bem aprendido. – De outro, praticamos atos corajosos sem termos a virtude da coragem, por impulso da paixão: ou da tristeza. que queremos vencer, ou também da ira. – Em terceiro lugar, por eleição, não, certo, do fim devido; mas, de algum bem temporal a adquirir, por exemplo, a honra, o prazer ou o ganho; ou para evitar alguma desvantagem, por. exemplo, o vitupério, a aflição ou qualquer mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A coragem da alma, como virtude, é assim chamada por semelhança com a coragem do corpo. Mas não contraria à Ideia de virtude quem, por natural temperamento, tiver natural inclinação para a virtude, como se disse.

Art. 2 – Se a coragem é uma virtude especial.

O segundo discute–se assim. – Parece que a coragem não é uma virtude especial.

1. – Pois, diz a Escritura: A sabedoria ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza, significando nesse lugar, virtude, a coragem. Ora, sendo a denominação de virtude comum a todas as virtudes, parece que a coragem é uma virtude geral.

2. Demais. – Ambrósio diz: Não é de uma alma medíocre ter coragem, que, só, defende os ornatos de todas as virtudes, conserva o juízo na sua retidão e luta em incessante combate contra todos os vícios. Invicta nos trabalhos, forte nos perigos, rígida contra o prazer, dura contra as seduções, repele a avareza como um labeu, que efemina a virtude. E o mesmo acrescenta, em seguida, em relação aos outros vícios. Ora, tais conceitos não podem convir a nenhuma virtude especial. Logo, a coragem não é uma virtude especial.

3. Demais. – O nome de coragem, deriva, pelo seu sinónimo – fortaleza, de firmeza. Ora, fazer–nos proceder com firmeza é o fim de todas as virtudes, como diz Aristóteles. Logo, a coragem é uma virtude geral.

Mas, *em contrário*, Gregório a enumera entre as outras virtudes.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o nome de coragem pode ser tomado em dupla acepção. Primeiro, em sentido absoluto, importando então uma certa firmeza de ânimo. E, nesta acepção é uma virtude geral; ou antes, é a condição de todas as virtudes. Pois, como diz o Filósofo, é próprio da virtude fazer–nos agir com firmeza e constância: Noutro sentido pode ser considerada a coragem como implicando somente a

firmeza em suportar e vencer os obstáculos que tornam mais difícil a firmeza, isto é, no caso de alguns perigos graves. Donde o dizer Túlio, que a coragem consiste em afrontar deliberadamente os perigos e sofrer os trabalhos. E assim, é considerada unia virtude especial por ter matéria determinada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo p Filósofo, o nome de virtude significa a perfeição última de uma potência. Pois, num sentido, chama–se potência natural aquela que nos torna possível resistir aos obstáculos destruidores dela. Noutro sentido, a que é princípio de agir. Por onde, sendo esta última acepção a mais comum, o nome de virtude, significando a perfeição última de tal potência, é comum; pois, a virtude, comum ente considerada não é mais que um hábito que nos torna possível agir bem. Mas, enquanto implica a perfeição última da potência, no primeiro sentido, que é um sentido certamente mais especial, aplica–se à virtude especial da coragem à que compete opor–se firmemente a qualquer obstáculo que se lhe oponha.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ambrósio considera a coragem em sentido lato, em que implica a firmeza de alma pronta a enfrentar qualquer obstáculo. E contudo, mesmo como virtude especial com determinada matéria, ajuda–nos a resistir ao obstáculo de todos os vícios. Pois, quem pode suportar com firmeza o que é dificílimo de tolerar, há de, por consequência, ser capaz de resistir a menores dificuldades.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, tratando–se da coragem no primeiro sentido referido.

Art. 3 – Se a coragem tem por objeto o temor e a audácia.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a coragem não tem por objeto o temor e a audácia.

1. – Pois, diz Gregório: A coragem dos justos consiste em vencer a carne, contrariar os prazeres próprios, exterminar os deleites da vida presente. Logo, a coragem parece versar, antes, sobre os prazeres que sobre o temor e a audácia.

2. Demais. – Túlio diz que é próprio da coragem enfrentar os perigos e sofrer o trabalhos. Ora, isto parece não ser o objeto da paixão do temor ou da audácia, mas antes, constitui ações trabalhosas ou são perigos exteriores. Logo. a coragem não versa sobre o temor e a audácia.

3. Demais. – Ao temor não só se opõe três audácia, mas também a esperança, como se estabeleceu quando se tratou das paixões. Logo, a coragem não deve ter como objeto, antes, a audácia, do que a esperança,

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a coragem versa sobre o temor e a audácia.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é próprio da virtude da coragem remover os obstáculos que impedem a vontade de seguir os ditames da razão. Ora, por causa do temor é que deixamos de fazer o que é difícil; pois, o temor nos faz evitar o mal difícil de ser superado, como estabelecemos, quando tratamos das paixões. Por onde, a coragem versa principalmente sobre o temor das coisas difíceis, que podem impedir a vontade de seguir os ditames da razão. Ora, essa impressão que fazem em nós as cousas difíceis não somente devemos tolerá–las, coibindo o temor, mas também atacá–las moderadamente, isto é, quando for necessário exterminá–las, para termos segurança, no futuro; e isto inclui a ideia de audácia. Por onde, a coragem versa sobre c temor e a audácia, coibindo aquele e moderando esta,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório, no lugar citado, trata da coragem dos justos, como relativa, em comum, a todas as virtudes. Por isso, assinala primeiro certas características da

temperança, como dissemos; e depois acrescenta o que propriamente pertence à coragem, como virtude especial, dizendo: amar as asperezas deste mundo com a vista nos prémios eternos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As coisas perigosas e os atos penosos só afastam a vontade da obediência à razão, quando temidas. Por isso, é necessário que a coragem tenha por objeto imediato o temor e a audácia; e, mediato, os perigos e os trabalhos, como sendo os objetos das referidas paixões.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança se opõe ao temor, pelo seu objeto; pois, este é o bem, e o do temor é o mal. Ao passo que a audácia tem o mesmo objeto que ele, ao qual se opõe como se opõe o aproximar–se ao afastar–se, segundo dissemos. Mas, a coragem é relativa propriamente aos males temporais que afastam da virtude, como é claro pela definição de Túlio; donde vem que o seu objeto é propriamente o temor e a audácia, e não, a esperança, senão enquanto dependente da audácia, como dissemos.

Art. 4 – Se a coragem deve arrostar só o perigo da morte.

O quarto discute–se assim. – Parece que a coragem não deve arrostar só o perigo da morte.

1. – Pois, diz Agostinho, que a coragem é o amor que facilmente tolera tudo por causa do bem amado. E, noutro lugar; é a afeição que não teme nenhumas adversidades nem a morte. Logo, a coragem não deve arrostar só o perigo da morte, mas também outras adversidades.

2. Demais. – Todas as paixões da alma devem ser reduzidas por alguma virtude à mediedade. Ora, não há outras virtudes que reduzam os outros. temores à mediedade. Logo, a coragem não deve arrostar só o temor da morte, mas também os outros temores.

3. Demais. – Nenhuma virtude tem por objeto o que é extremo. Ora, o temor da morte é um extremo porque é o máximo dos temores, como diz Aristóteles. Logo, a virtude da coragem não deve arrostar o temor da morte.

Mas, *em contrário*, Andronico diz que a coragem é uma virtude irascível que não se deixa facilmente vencer por temores mortais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é próprio da virtude da coragem fortificar–nos a vontade para não abandonarmos o bem da razão por temor de um mal do corpo. Pois, devemos firmemente manter o bem racional contra qualquer mal; porque nenhum bem corpóreo equivale ao bem da razão. Por onde e necessariamente coragem da alma se considera a que nos mantém a vontade firme no bem racional e resistente aos máximos males; porque quem tem firmeza contra os maiores males há de tê–la, por consequência, contra os menores; mas não inversamente. E também é próprio da virtude, assim, tomar em consideração o que é extremo. Ora, de todos os males do corpo, o mais terrível é a morte, que destrói todos os bens corporais. Por isso, Agostinho diz, que os vínculos do corpo comovem a nossa alma, pelo temor dos trabalhos e da dor, afim de que não sejam feridos nem ofendidos; e pelo terror da morte, para que eles se não rompam e dissolvam. Logo, a virtude da coragem tem por objeto arrostar o temor que causam os perigos mortais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A coragem sabe como tolerar rodas as adversidades. Nem por isso se reputa corajoso um homem só por tolerar quaisquer adversidades; mas, só o que sabe tolerar mesmo os males máximos. Pois, nos outros casos ele será corajoso relativamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor nasce do amor; portanto, qualquer virtude que modere o amor de certos bens há de também por força moderar o temor dos males contrários. Assim, a liberalidade, que modera o amor do dinheiro, consequentemente também modera o temor de perdê–los; e o mesmo se dá com a temperança e as outras virtudes. Ora, amar a nossa própria vida nos é natural. Donde a necessidade de uma virtude especial, moderadora do temor da morte.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O extremo, nas virtudes, consiste em nos afastarmos da retitude da razão. Portanto, sofrermos os maiores perigos, por exigência da razão, não é contrário à virtude.

Art. 5 – Se a coragem consiste propriamente em arrostar o perigo de morte, na guerra.

O quinto discute–se assim. – Parece que a coragem não consiste propriamente em arrastar o perigo de morte, na guerra.

1. – Pois, os mártires são sobretudo louvados pela sua coragem. Ora, eles não são tomados em matéria de guerra. Logo, a coragem não consiste propriamente em arrostar o perigo de morte, na guerra.

2. Demais. – Ambrósio diz, que a coragem tem lugar na guerra e na vida doméstica. E Túlio também diz: A maior parte pensa que os deveres da guerra são maiores e mais difíceis que os da cidade, mas esta opinião não é exata. Pois, se quisermos julgar esta matéria com verdade, veremos que há deveres urbanos maiores e mais elevados que os da guerra. Ora, a coragem versa sobre o que é maior. Logo, a coragem não consiste propriamente em arrostarmos o perigo da morte, na guerra.

3. Demais. – A guerra tem por fim conservar a paz temporal da república: pois, como diz Agostinho, a guerra é feita com o fim de se alcançar a paz. Ora, parece que ninguém deve expor–se ao perigo de morte para conservar a paz temporal da república, porque esta paz é a ocasião de muitas desordens morais. Logo, a virtude da coragem não deve arrostar só os perigos da guerra.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a coragem por excelência é a que arrosta os perigos da morte, na guerra.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a coragem fortifica a nossa alma contra os perigos máximos, que são os da morte. Ora, como a força da virtude é a que por natureza, nos faz tender sempre para o bem, resulta daí consequentemente que não devemos fugir ao perigo da morte se é a condição de alcançarmos algum bem. Mas, os perigos de morte provenientes da doença, de uma tempestade no mar, da incursão de ladrões e de outras causas semelhantes, não ameaçam diretamente a ninguém por buscar algum bem. Ao contrário os perigos da morte, na guerra, ameaçam–nos diretamente, por isso mesmo que buscamos um bem, a saber, a defesa do bem comum numa guerra justa. Ora, uma guerra pode ser justa de dois modos. De modo geral, como quando se combate num exército. E de modo particular; por exemplo, quando um juiz ou mesmo um particular não deixa de julgar com justiça por temor de morte iminente ou de qualquer perigo, mesmo sendo mortífero. Por onde, é próprio da coragem dar–nos a fortaleza de alma para arrostarmos os perigos de morte, não só os que nos ameaçam numa guerra geral, mas também, nos que nos ameaçam, atacando–nos particularmente, a que não se pode dar o nome geral de guerra. E, assim sendo, devemos conceder que a coragem tem propriamente por objeto os perigos de morte, na guerra.

Mas, também, nos perigos de qualquer outra morte, o forte porta–se como deve. Sobretudo porque podemos afrontar, por virtude, o perigo de qualquer morte, por exemplo, quando não evitamos assistir

a um amigo doente por temor de uma infecção mortal; ou quando não deixamos de nos pôr a caminho, para fazer alguma obra pia, por temer um naufrágio ou ladrões.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os mártires sustentam os sofrimentos pessoais que lhes são infligidos, por amor do sumo bem que é Deus. Por isso a coragem deles é sobretudo a louvada. Nem difere do género de coragem necessária na guerra. Por isso o Apóstolo diz que foram fortes na guerra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As causas domésticas ou urbanas distinguem–se das bélicas, no sentido de guerra em comum. Mas, também na vida doméstica ou na urbana podemos sofrer perigos iminentes de morte, provenientes de certos adversários; o que os constitui, de certo modo, em guerras particulares. Por onde, também nesses casos, pode haver, propriamente falando, lugar para a coragem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paz da república é em si mesma boa. Nem se torna mal, porque certos usam mal dela; pois, há muitos outros que dela usam bem. E por ela se evitam muito piores males – como o homicídio, o sacrilégio, do que os ocasionados por ela, e que concernem sobretudo aos vícios da carne.

Art. 6 – Se suportar o mal é o ato principal da coragem.

O sexto discute–se assim. – Parece que suportar o mal não é o ato principal da coragem.

1. – Pois, a virtude versa sobre o difícil e bom, como diz Aristóteles. Ora, é mais difícil atacar que suportar um ataque. Logo suportar o mal não é o ato principal coragem.

2. Demais. – Parece que exige maior potência o agir sobre outro do que não sofrer a ação alheia. Ora, atacar é agir sobre outro; ao passo que suportar o ataque é perseverar inalterado. Ora, a coragem, designando uma perfeição da alma, parece próprio dela, antes, ataca que suportar o ataque.

3. Demais. – Um contrário dista mais de outro, do que a sua simples negação. Ora quem suporta um ataque só se limita a não temer; aquele que ataca, porém, dirige–se contra o primeiro, porque o ataca. Logo, como a coragem é sobretudo a que nos livra a alma do temor, mais lhe pertence atacar que suportar o ataque.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o suportar a tristeza é o que sobretudo nos grangeia o nome de corajosos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos e o confirma o Filósofo, a coragem tem por fim, antes, reprimir o temor do que moderar a audácia. Pois é mais difícil reprimir o temor do que moderar a audácia; porque já o perigo mesmo, que é o objeto da audácia e do temor, se por si mesmo contribui para reprimir aquela, faz aumentar este. Ora, atacar é próprio da coragem, quando deve moderar a audácia; ao passo que suportar o ataque resulta da repressão do temor. E por isso o ato principal da coragem é suportar, isto é, persistir inalterado nos perigos, mais do que atacar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Suportar um ataque é mais difícil que atacar, por três razões. – Primeiro, porque quem o suporta está sob a ação do mais forte, que o ataca; e quem ataca o faz por ser o mais forte. Ora, é mais difícil lutar com o mais forte do que com o mais fraco. – Segundo, porque quem suporta o ataque já sente o perigo iminente; ao passo que quem ataca o vê ainda futuro. Ora, é mais difícil não se deixar levar pelo presente do que pelo futuro. – Terceiro, porque suportar implica tempo demorado; ao passo que podemos atacar subitamente. Ora, é mais difícil permanecer inalterável durante muito tempo do que deixarse levar por um movimento súbito a arrostar uma

dificuldade. Por isso diz o Filósofo: Há certos que, desafiando os perigos, neles recuam; o contrário é o proceder do corajoso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Suportar não implica nenhuma paixão corpórea mas, um ato da alma fortemente unida ao bem a qual, por isso, não cede à paixão corporal já iminente. Ora, a virtude depende mais da alma do que do corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem suporta não teme, estando já presente a causa do temor; a qual não vê presente quem ataca.

Art. 7 – Se o corajoso age em vista do bem do seu próprio hábito.

O sétimo discute–se assim. – Parece que o corajoso não age em vista do bem do seu próprio hábito.

1. – Pois, na ordem da ação, embora primeiro quanto à intenção, o fim é último, quanto à execução. Ora, a execução do ato de coragem é posterior ao hábito mesmo da coragem. Logo, não pode ser que o corajoso aja tendo em vista o bem do próprio hábito.

2. Demais. – Agostinho diz: As virtudes que amamos só tendo em vista a felicidade, certos, dizendo que elas são desejáveis por si mesmas, ousam nos persuadir que não amemos a felicidade. E se o conseguirem farão com que deixemos de amá–las a elas mesmas, por não amarmos aquela pela qual só as amamos. Ora, a coragem é uma virtude. Logo, o ato da coragem não deve ser referido à coragem mesma mas à felicidade.

3. Demais. – Agostinho diz que a coragem é o amor que tudo facilmente sofre por causa de Deus. Ora, Deus não é o ato mesmo da coragem mas, algo de melhor, pois que o fim deve ser melhor que os meios. Logo, o corajoso não age tendo em vista o bem do próprio hábito.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que para o corajoso a coragem é o bem, o que implica a ideia de fim.

SOLUÇÃO. – Há um duplo fim: o próximo e o último. O fim próximo de um agente é imprimir no paciente a semelhança da sua forma; assim, o fim do fogo, que aquece, é imprimir a semelhança do seu calor no paciente; e o fim do arquiteto é a imprimir a semelhança da sua arte na matéria. Ora, qualquer bem daí resultante, sendo intencionado, pode considerar–se como fim remoto do agente. E como, na ordem da produção, a matéria exterior recebe da arte a sua disposição assim, na ordem das ações, os atos humanos se dispõem pela prudência. Por onde, devemos concluir que o corajoso, tendo a intenção, como próximo fim, de exprimir, nos seus atos, a semelhança do seu hábito, tem também a de agir segundo a exigência desse hábito. E quanto ao seu fim remoto, é a felicidade ou Deus.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** – Pois, a primeira objeção supõe que a essência mesma do hábito é o fim, e não a sua semelhança expressa pelo ato, como se disse. E as outras duas se fundam no último fim.

Art. 8 – Se o corajoso se compraz no seu ato.

O oitavo discute–se assim. Parece que o corajoso se compraz no seu ato.

1. – Pois, – o prazer é uma atividade conatural ao hábito, a que não se opõe nenhum obstáculo como diz Aristóteles. Ora, os atos do corajoso procedem do hábito, que age como natureza. Logo, o corajoso se compraz no seu ato.

2. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Mas o fruto do Espírito é a caridade, o gozo, a paz – diz Ambrósio, que as obras virtuosas se chamam frutos, porque refazem a alma do homem com um prazer santo e puro. Ora, o corajoso pratica obras virtuosas. Logo, ele se compraz no seu ato.

3. Demais. – O mais fraco é vencido pelo mais forte. Ora, o corajoso mais ama o bem da virtude que o próprio corpo, que expõe aos perigos da morte. Logo, o prazer resultante da bem da virtude elimina a dor corpórea. Portanto, o corajoso encontra muito prazer nos seus atos.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que o corajoso não acha nenhum prazer nos seus atos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando tratamos das paixões, há um duplo prazer: o corporal, resultante do contato do corpo; e o espiritual, resultante da apreensão da alma, o qual propriamente vem das obras virtuosas, porque nelas levamos em conta o bem da razão. Ora, o principal ato da coragem é suportar certas apreensões tristes da alma, por exemplo, a de perder a vida do corpo, que o virtuoso ama, não somente como um bem natural, mas ainda como necessária para a prática da virtude e do que a esta concerne. E é ainda ato de coragem suportar certos contatos corpóreos dolorosos, como os ferimentos e os açoites. Por onde, o forte, de um lado, compraz–se no prazer espiritual, consistente no ato mesmo da virtude e do seu fim; e, de outro, sofre na sua alma, pensando na perda da própria vida, e no seu corpo. Por isso, lemos na Escritura que Eleazar disse: Sofro em meu corpo acerbas dores, mas, na alma sinto alegria em nas padecer pelo temor que te tenho.

Mas, a dor sensível do corpo impede–nos a alma de sentir o prazer da virtude; salvo talvez por uma superabundante graça de Deus que mais fortemente no–la eleva para as causas divinas, com que ela se deleita, mais fortemente do que é atingida pelas penas corpóreas. Assim, a S. Tibúrcio, andando descalço sobre brasas, parecia–lhe pisar em rosas. A virtude da coragem faz, pois, com que não se deixe a nossa razão absorver–se pelas dores corpóreas. E quanto à tristeza da alma, o prazer da virtude a supera, fazendo–nos preferir o bem da virtude à vida corpórea e tudo o que a esta pertence. Por isso diz o Filósofo que não é necessário ao corajoso o comprazer–se, quase sentindo o prazer, mas basta que não se entristeça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A veemência do ato ou da paixão de uma potência impede o ato de outra potência. Por isso, a dor sensível impede o corajoso de comprazer–se na sua alma, com os seus atos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As obras das virtudes são deleitáveis, sobretudo por causa do fim; mas podem por natureza ser tristes. O que, sobretudo se dá com à coragem. Por isso diz o Filósofo que não é possível praticar com prazer as obras de todas as virtudes, exceto enquanto atingem o fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O corajoso vence a tristeza da alma comprazendo–se com a virtude. Mas, sendo–nos a dor corporal mais sensível, e a apreensão sensitiva mais manifesta, resulta que a intensidade da dor corpórea faz quase desvanecer–se o prazer espiritual, relativo ao fim da virtude.

Art. 9 – Se a coragem consiste, sobretudo em vencer os obstáculos repentinos.

O nono discute–se assim. – Parece que a coragem não consiste, sobretudo em vencer os obstáculos repentinos.

1. – Pois, repentino parece que é um acontecimento inopinado. Ora, Túlio diz, que a coragem consiste em afrontar os perigos e sofrer os trabalhos. Logo, a coragem não consiste sobretudo em vencer os obstáculos repentinos.

2. Demais. – Ambrósio diz: É próprio do homem forte não dissimular o perigo que o ameaça; mas, encará–lo face a face e examiná–lo do alto do seu pensamento como de um lugar elevado; tratar de prever e prevenir os acontecimentos futuros, para não ser obrigado a se dizer a si mesmo depois: caí neste perigo porque não o julgava possível. Ora, quando o perigo é repentino não pode ter sido previsto como futuro. Logo, os atos de coragem não versam sobre o que é repentino.

3. Demais. – O Filósofo diz que o corajoso é homem de confiante esperança. Ora, a esperança implica um acontecimento futuro, o que se opõe ao repentino. Logo, os atos de coragem não têm por objeto o repentino.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a coragem tem por objeto, sobretudo, afrontar os acontecimentos repentinos que causam a morte.

SOLUÇÃO. – Nos atos do corajoso, duas coisas havemos de considerar. Uma, relativa a sua eleição; e então, a coragem não tem por objeto os perigos repentinos. Pois, o corajoso escolhe premeditar nos perigos que podem ameaçá–lo para melhor resistir–lhes ou suportá–los mais facilmente. Pois, como diz Gregório, os tiros previstos menos terem; e mais facilmente suportamos os males do mundo se nos munirmos contra eles do escudo da previdência. – A outra consideração a fazer é relativa aos atos de coragem como manifestações do hábito virtuoso. E então a coragem tem sobretudo por fim afrontar os perigos repentinos; porque, como diz o Filósofo; nos perigos repentinos é que principalmente se manifesta o hábito da coragem.

Pois, o hábito age como a natureza. Por onde, o praticar alguém atos virtuosos, sem premeditação, premido pela necessidade de arrostar um perigo iminente, isso manifesta que essa pessoa tem confirmada na alma a coragem habitual. Pois, é possível mesmo a quem carece do hábito da coragem preparar a sua alma, por uma longa premeditação, contra os perigos; preparação de que também o forte se socorre, quando tem tempo.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 10 – Se o corajoso recorre à ira nos seus atos.

O décimo discute–se assim. – Parece que o corajoso não recorre à ira, nos seus atos.

1. – Pois, ninguém deve tomar como instrumento dos seus atos, aquilo de que não se pode servir ao seu talante. Ora, não pode o homem a seu talante empregar a sua ira, de modo a poder servir–se dela quando quiser e, quando quiser depô–la. Pois, como diz o Filósofo, a paixão corpórea, uma vez suscitada, não se acalma quando o quisermos. Logo, o corajoso não deve recorrer à ira, nos seus atos.

2. Demais. – Quem se basta a si mesmo para praticar um ato não deve recorrer ao auxílio do que é mais fraco e imperfeito. Ora, a razão por si mesma basta para praticarmos atos de coragem, para o que a ira é

insuficiente. Donde o dizer Séneca: Não só para prevermos, mas também para agirmos a razão por si mesma nos basta. E haverá nada mais estulto do que, nessa matéria, pedirmos auxilio à ira? Do que querer apoiar o certo no incerto; o fiel, no infiel; o são, no doente? Logo, a coragem não deve recorrer à ira.

3. Demais. – Assim como certos, pela ira, praticam melhor atos corajosos, assim também, por tristeza ou concupiscência. Por isso, o Filósofo diz, que às feras, a tristeza ou a dor as excita a afrontar o perigo; e a concupiscência leva os adúlteros a agirem muitas vezes audaciosamente. Ora, a coragem, para o ser, não recorre nem à tristeza nem à concupiscência. Logo, pela mesma razão, não deve recorrer à ira.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: O jurar ajuda os fortes.

SOLUÇÃO. – Da ira e das outras paixões da alma, como já dissemos, trataram de um modo os Peripatéticos e de outro, os Estóicos. Assim, os Estóicos excluíam da alma do sábio ou do virtuoso, todas as outras paixões. Ao contrário, os Peripatéticos, cujo chefe foi Aristóteles, atribuíam ao virtuoso a ira e as outras paixões, mas, moderadas pela razão. E talvez não diferissem entre si na realidade, mas só quanto ao modo de se exprimirem. Pois, os Peripatéticos, como dissemos, chamavam paixões da alma a todos os apetites sensitivos, de qualquer modo que se apresentassem. E como o apetite sensitivo se move pelo império da razão de modo a nos tornar mais pronta a ação, por isso diziam que os virtuosos deviam recorrer à ira e às outras paixões da alma, moderadas pelo império da razão. Ao passo que os Estóicos chamavam paixões da alma a certos afetos moderados do apetite sensitivo; e por isso as consideravam como estados mórbidos ou doenças; e portanto as separavam completamente da virtude. Assim, pois, o corajoso, ao agir, recorre à ira moderada e não, a imoderada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ira moderada pela razão submete–se ao império desta. Por onde e consequentemente, podemos usá–la ao nosso arbítrio; mas não se for imoderada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão não recorre à ira, como auxílio para o seu ato; mas porque usa do apetite sensitivo como instrumento, como usa dos membros do corpo. Nem há inconveniente se o instrumento for mais imperfeito que o agente principal, como o martelo, que o ferreiro. E quanto a Séneca foi discípulo dos Estóicos e as suas palavras citadas vão diretamente contra Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Sendo dois os atos próprios da virtude, a saber, suportar e atacar, ela recorre à ira, não para o ato de suportar, porque esse a razão por si o produz; mas, para o de atacar. Para o qual recorre, antes, a ira que às outras paixões; porque, sendo próprio da ira, eliminar o obstáculo que nos contrista, ela coopera diretamente com a coragem quando ataca. A tristeza, pelo contrário, por natureza sucumbe ao mal; mas, por acidente, ajuda o ataque, ou por ser a causa da ira, como dissemos, ou porque, nos expomos ao perigo para evitar a tristeza. Do mesmo modo, a concupiscência, por natureza, tende para o bem deleitável, ao qual, em si mesmo, repugna enfrentar os perigos, mas, por acidente, às vezes ajuda a atacá–los, quando queremos, antes, cair no perigo do que nos privarmos do prazer. Por isso, diz o Filósofa, que entre os atos de coragem inspirados na paixão, o mais natural ao homem é o produzido pela ira, contanto que o seja com eleição e subordinado ao fim, sem o que não haveria verdadeira coragem.

Art. 11 – Se a coragem é uma virtude cardeal.

O undécimo discute–se assim. – Parece que a coragem não é uma virtude cardeal.

1. – Pois, a ira tem a máxima afinidade com a coragem. Ora, a ira não é considerada uma paixão principal; nem mesmo a audácia, que tem relações com a coragem. Logo, também a coragem não deve ser considerada uma virtude cardeal.

2. Demais. – A virtude se ordena para o bem. Ora, a coragem não se ordena diretamente para o bem mas, antes, para o mal, isto é, a afrontar os perigos e os trabalhos, como diz Túlio. Logo, a coragem não é uma virtude cardeal.

3. Demais. – A virtude cardeal tem por objeto as coisas que o homem principalmente busca, na sua vida; ela é comparável aos gonzos (cardo) em que gira a porta. Ora, a coragem tem por objeto afrontar os perigos de morte, que raramente se apresentam na vida humana. Logo, a coragem não deve ser considerada virtude cardeal ou principal.

Mas, *em contrário*, Gregório e Agostinho enumeram a coragem entre as quatro virtudes cardeais ou principais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, chamam–se virtudes cardeais ou principais as que se revestem dos caracteres que principalmente convêm às virtudes. Ora, entre as outras condições comuns à virtude, está a de obrar com firmeza, como claramente o diz Aristóteles. Mas, nenhuma virtude é mais digna de louvores, pela firmeza do que a coragem. Pois, tanto mais é louvado quem age com firmeza quanto mais afronta um obstáculo que pode levá–lo à derrota ou ao retrocesso. Ora, tanto o bem, que deleita, como o mal, que aflige, impele–nos a deixar a prática de um ato exigido pela razão; mas, a dor o faz mais gravemente que o prazer. Pois, diz Agostinho: Não há ninguém que não prefira, antes, fugir da dor que buscar o prazer; pois, às vezes, vemos os animais, mesmos os mais brutos, observarem–se dos maiores prazeres, por medo. E entre as dores da alma e os perigos são os mais temidos os que causam a morte. Ora, esses é que sobretudo afronta o corajoso. Logo a coragem é uma virtude cardeal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A audácia e a ira não ajudam o ato da coragem que é suportar o ataque; pelo que principalmente é digno de louvor o ato corajoso. Pois, por esse ato o corajoso vence o temor, que é uma paixão principal, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virtude se ordena ao bem da razão, que devemos conservar, contra o ataque do mal. Ora, a coragem se ordena aos males do corpo, que lhes são contrários, e aos quais resiste; mas, ao bem da razão, como ao fim, que visa alcançar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora os perigos de morte raramente nos ameacem, contudo frequentemente ocorrem as ocasiões desses perigos; a saber, quando a justiça e outras boas obras, que praticamos, suscitam–nos adversários mortais.

Art. 12 – Se a coragem é a mais excelente de todas as virtudes.

O duodécimo discute–se assim. – Parece que a coragem é a mais excelente das virtudes.

1. – Pois, diz Ambrósio: A coragem é por assim dizer, mais excelsa que as outras virtudes.

2. Demais. – A virtude tem por objeto um bem difícil. Ora, a coragem enfrenta o que é dificílimo. Logo, é a máxima das virtudes.

3. Demais. – A pessoa do homem vale mais que os seus bens. Ora, a coragem diz–lhe respeito à pessoa, que se expõe a um perigo de morte por causa do bem da virtude; ao passo que a justiça e as outras virtudes morais versam sobre certos bens externos. Logo, a coragem é a principal entre todas as virtudes morais.

Mas, *em contrário*, diz Túlio: Na justiça manifesta–se o esplendor máximo da virtude, que leva o homem a ser chamado bom.

Demais. – O Filósofo diz: As virtudes máximas são necessariamente as mais úteis aos outros. Ora, a liberalidade parece mais útil que a coragem. Logo é maior virtude.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, nas causas que não são grandes por grandeza física, a maior é a melhor. Por onde, uma virtude é tanto maior quanto melhor. Ora, o bem da razão é o bem do homem, segundo Dionísio. E esse é principalmente o bem da prudência, que é a perfeição da razão, realizado pela justiça, cujo fim é infundir em rodas as coisas humanas a ordem da razão. Ao passo que as outras virtudes o que fazem é conservar esse bem, moderando as paixões para não desviarem o homem dele. E, entre elas, a coragem tem o primeiro lugar, porque nenhum perigo é mais capaz de afastar o homem do bem da razão, do que o perigo da morte. Depois dela vem a temperança, porque os prazeres do corpo são, entre outros, os que mais impedem o bem da razão. Ora, o que constitui a essência tem prioridade sobre o que constitui um efeito; e isto por sua vez a tem sobre o que visa a conservação de um bem, pela remoção do impedimento. Por onde, entre as virtudes cardeais, é a primeira a prudência; a segunda, a justiça; a terceira, a coragem; a quarta, a temperança. Depois dessas vem as outras virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ambrósio põe a coragem acima das outras virtudes, fundado numa utilidade geral; por exemplo, pela utilidade que tem na guerra e na vida civil ou doméstica. Por isso, ele mesmo acrescenta: Agora tratemos da coragem, que, como superior às outras, se divide em coragem própria da guerra e da vida doméstica.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por natureza, a virtude tem por objeto mais o bem do que o difícil. Por isso, a sua grandeza deve medir–se mais pelo critério do bem do que pela da dificuldade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem só expõe a sua pessoa ao perigo de morte para conservar a justiça. Por isso, o mérito da coragem depende de certo modo da justiça. Donde o dizer Ambrósio, que a coragem sem a justiça gera a iniquidade; pois, quanto mais forte alguém é tanto mais pronto é em oprimir os inferiores.

À QUARTA OBJEÇÃO CONCEDEMOS.

RESPOSTA À QUINTA. – A liberalidade é útil, relativamente a certos benefícios particulares. Ao passo que a coragem tem a utilidade geral de conservar toda a ordem da justiça. Por isso, diz o Filósofo, que os justos e os fortes são os mais amados por serem os mais úteis tanto na guerra como na paz.

Questão 124: Do martírio.

Em seguida devemos tratar do martírio.

E nesta questão discutem–se cinco artigos:

Art. 1 – Se o martírio é um ato de virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o martírio não é um ato de virtude.

1. – Pois, todo ato de virtude é voluntário. Ora, o martírio às vezes não o é, como no caso dos inocentes mortos por Cristo dos quais diz Hilário: Chegaram à eternidade pela glória do martírio. Logo, o martírio não é um ato de virtude.

2. Demais. – Nada de ilícito pode ser objeto de um ato de virtude. Ora, matar–se a si mesmo é ilícito, como se estabeleceu; e contudo por aí se consuma o martírio. Pois, diz Agostinho, que certas santas mulheres, no tempo das perseguições, para escaparem aos que pretendiam atentar–lhes contra a pudicícia, atiraramse ao rio e desse modo morreram; e o seu martírio é o objeto de uma grande veneração na Igreja Católica. Logo, o martírio não é um ato de virtude.

3. Demais. – É digno de louvor quem espontaneamente se propõe a prática de um ato de virtude. Ora, de louvor não é digno quem se entrega ao martírio; parece, antes, expor–se ao perigo presunçosamente. Logo, o martírio não é um ato de virtude.

Mas, *em contrário*, o prémio da felicidade não é devido senão ao ato de virtude. Ora, é devido ao martírio, conforme aquilo do Evangelho: Bem–aventurados os que padecem perseguição por amor da justiça porque a eles é o reino dos céus. Logo, o martírio é um ato de virtude.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a virtude é próprio fazer–nos conservar o bem da razão. Ora, o bem da razão tem na verdade o seu objeto próprio; e na justiça, o seu efeito próprio, como do sobredito resulta. Ora, é da essência mesma do martírio fazer–nos aderir firmemente à verdade e à justiça, quando nos assaltam os nossos perseguidores. Por onde, é claro que o martírio é um ato de virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Alguns disseram que aos Inocentes foi dado milagrosamente o uso precoce do livre arbítrio, para poderem sofrer o martírio voluntariamente. Mas, não sendo possível prová–lo com a autoridade da Sagrada Escritura, é melhor dizer que a glória do martírio, que outros mártires mereceram por vontade própria, essas crianças a alcançaram pela graça de Deus. Pois, a efusão do sangue por amor de Cristo supre o batismo. Por onde, como os méritos de Cristo fazem, pela graça baptismal, as crianças batizadas alcançarem a glória, assim, os méritos do martírio de Cristo fazem obterem a palma do martírio os que foram mortos por amor dele. Por isso diz Agostinho: Duvidará da vossa coroa, vendo–vos sofrer por Cristo, quem julga que mesmo o batismo de Cristo não aproveita aos inocentes. Não tínheis a idade suficiente para sofrerdes por Cristo; mas tínheis a carne capaz de sofrer a paixão que Cristo haveria de sofrer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho diz, no mesmo lugar, que a autoridade divina da Igreja, baseada em testemunhos fidedignos, foi levada a honrar a memória dessas santas mulheres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os preceitos da lei foram dados para regular os atos virtuosos. Pois, como dissemos, certos preceitos da lei divina foram estabelecidos para prepararem a alma para quando fosse oportuno praticar tal ato ou tal outro. E assim também há certos elementos, no ato virtuoso que tem por fim preparar–nos a alma para agirmos segundo a razão, quando se oferecer o momento. O que,

sobretudo se dá no martírio, que consiste em se suportar os sofrimentos injustamente infligidos. Mas, embora não devamos dar a outrem a ocasião de proceder injustamente, contudo, devemos tolerá–lo moderadamente quando assim agir.

Art. 2. – Se o martírio é um ato de coragem.

O segundo discute–se assim – Parece que o martírio não é um ato de coragem.

1. – Pois, martyr em grego significa testemunha. Ora, o testemunho é dado à fé de Cristo, conforme a Escritura: E me sereis testemunhas em Jerusalém, etc. E Máximo (Taurin.) diz num sermão: A mãe do martírio é a fé católica, à qual subscreveram com o seu sangue ilustres atletas. Logo, o martírio é, antes, um ato de fé do que de coragem.

2. Demais. – Os méritos de um ato sobretudo pertencem à virtude que nos leva a praticá–lo, que o manifesta e sem a qual nada vale. Ora, é sobretudo a caridade que inclina ao martírio; por isso, diz Máximo num sermão: A caridade de Cristo vence nos seus mártires. E também a caridade se manifesta principalmente pelo ato do martírio, segundo o Evangelho: Ninguém tem maior amor do que este, de dar um à própria vida por seus amigos. Demais, o martírio nada vale sem a caridade, segundo o Apóstolo: Se entregar o meu corpo para ser queimado, se todavia não tiver caridade, nada disto me aproveita. Logo, o martírio é antes um ato de caridade do que de coragem.

3. Demais. – Agostinho diz: É fácil celebrar a honra de um mártir; mas, difícil. imitar lhe a fé e a paciência. Ora, em todo ato virtuoso louvamos, sobretudo a virtude a que o ato pertence. Logo, o martírio é, antes, um ato de paciência do que de virtude;

Mas, *em contrário*, diz Cipriano: ó felizes mártires, com que louvores vos celebrarei? Ó soldados fortíssimos, com que vozes cantarei a força do vosso peito? Ora, cada um merece louvores pela virtude cujos atos pratica. Logo, o martírio é ato de coragem.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, é próprio da coragem conformar–nos no bem da virtude, sobretudo contra os perigos, principalmente contra os perigos de morte, máxime os da guerra. Ora, é manifesto que, no martírio, somos solidamente confirmados no bem de virtude, por não desertarmos da fé e da justiça, para fugir ao perigo iminente de morte; perigo de que também ameaçam o mártir os perseguidores, num combate particular. Por isso, Cipriano diz: A multidão dos presentes contemplava admirada o certame celeste, dos servos de Cristo, firmes no combate, livres no falar, incorruptos na alma, de virtude divina. Por onde, é manifesto que o martírio é um ato de coragem. Por isso, diz a Igreja, dos mártires: Fizeram–se fortes na guerra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dois elementos devemos considerar no ato de coragem. Um, o bem em que o forte é confirmado, e esse é o fim da coragem. Outro, a firmeza mesma que nos leva a não cedermos aos obstáculos que se nos opõem na consecução à esse bem; e nisto consiste a essência da coragem. Ora, assim como a coragem civil nos confirma a alma na justiça humana, para praticar a qual afrontamos os perigos da morte, assim também a coragem gratuita confirma–nos a alma no bem da justiça de Deus, infundida pela fé de Jesus Cristo, na frase do Apóstolo. E assim, o martírio está para a fé como para o fim em que sermos confirmados: e para a coragem, como para o hábito eficiente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade inclina por certo ao ato do martírio, como o motivo primeiro e principal, a modo de virtude imperante; mas, a coragem, como o motivo próprio, a modo de virtude

eficiente. Donde vem que o martírio é um ato de caridade, como virtude imperante; da coragem, porém, como eficiente. Por isso também ela manifesta uma e outra virtude. Mas, o ser meritório, o martírio o tem da caridade, como qualquer ato de virtude. Logo sem caridade, não tem valor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, o ato principal da coragem é resistir ao ataque o que é próprio do martírio; ao qual porém, não é próprio o ato secundário da coragem, que é atacar. E como a paciência coopera com o ato principal da coragem, que é resistir ao ataque, daí vem que, concomitantemente, louvamos a paciência dos mártires.

Art. 3 – Se o martírio é um ato da máxima perfeição.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o martírio não é um ato da máxima perfeição.

1. – Pois, parece que o que constitui a perfeição é matéria de conselho e não de preceito, por não ser de necessidade para a salvação. Ora, o martírio parece necessário à salvação, conforme a Escritura: Com o coração se crê para alcançar a justiça; mas com a boca se faz a confissão para conseguir a salvação; e noutro lugar: Nós devemos dar a nossa vida pelos nossos irmãos. Logo, o martírio não é um ato de perfeição.

2. Demais. – Parece que constitui maior perfeição o dar alguém a alma por Deus, pela obediência, do que lhe dar, pelo martírio, o próprio corpo. Por isso, Gregório diz, que, por direito, a obediência é preferível às vítimas. Logo, o martírio não é ato da máxima perfeição

3. Demais. – Parece melhor sermos útil aos outros do que nos conservarmos a nós mesmo no bem; porque o bem geral é melhor que o bem de um só, segundo o Filósofo. Ora, quem sofre o martírio só a si é útil; ao contrário, quem ensina aproveita a muitos. Logo, o ato de ensinar e de dirigir os inferiores é mais perfeito que o ato do martírio.

Mas, *em contrário*, Agostinho prefere o martírio à virgindade, estado próprio da perfeição. Logo, parece que o martírio implica a perfeição máxima.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos considerar um ato de virtude. – Primeiro, na sua espécie, relativamente à virtude da qual é ilícito. Ora, neste sentido, o martírio, que consiste em sofrer a morte, quando necessário, não pode ser o mais perfeito dos atos de virtude. Porque sofrer a morte não é, em si mesmo, digno de louvor, mas só enquanto ordenado a um bem, por exemplo, o da fé ou o do amor de Deus, que são atos da virtude. Por onde, esse ato de virtude, sendo o fim, é melhor. – O outro aspecto por que podemos considerar o ato de virtude é o relativo ao seu motivo, primeiro, que é o amor de caridade. E por este lado, sobretudo, é que um ato contribui para a perfeição da vida, segundo o Apóstolo, quando diz que a caridade é o vínculo da perfeição. Ora, o martírio, dentre todos os atos virtuosos, é o que mais demonstra a perfeição da caridade. Pois, mostramos o nosso amor por uma coisa tanto mais quanto desprezamos, por ela, outra que muito amamos, ou aceitamos sofrer por ela um padecimento que fortemente nos repugna. Ora, é manifesto, que de todos os bens presentes o que mais amamos é a vida; e, ao contrário, o que mais odiamos é a morte, sobretudo quando acompanhada de dolorosos tormentos corporais, o medo dos quais faz até mesmo os brutos deixarem os maiores prazeres, como diz Agostinho. Por onde é claro que, dentre todos os atos humanos, o martírio é genericamente o mais perfeito, como prova máxima da caridade, segundo o Evangelho: Ninguém tem maior amor do que este, de dar um a própria vida por seus amigos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não há nenhum ato de perfeição, que seja de conselho, que não possa, eventualmente, vir a ser matéria de preceito, como de necessidade para a salvação. Assim, diz Agostinho, quando a necessidade nos obriga a observar a continência por ausência ou doença da esposa. Portanto, não é contra a perfeição do martírio se, num determinado caso, for de necessidade para a salvação. Há porém circunstâncias em que não é necessário, para salvar–se, sofrê–lo; tal o caso, que lemos muitas vezes, de certos mártires que, por zelo da fé e por fraterna caridade, espontaneamente se ofereceram ao martírio. Pois, os referidos preceitos devem ser entendidos no que concerne à preparação da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O martírio supõe o que pode haver de mais elevado na obediência, que é obedecer até à morte, como diz, de Cristo, a Escritura: Feito obediente até à morte. Por onde, é claro que o martírio, em si mesmo, é mais perfeito que a obediência, absolutamente considerada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe relativamente ao martírio, como ato de uma determinada espécie, que não o torna mais excelente do que todos os atos virtuosos; assim como também a coragem não é a mais excelente de todas as virtudes.

Art. 4 – Se a morte é da essência do martírio.

O quarto discute–se assim. – Parece que a morte não é da essência do martírio.

1. – Pois, escreve Jerónimo: Poderia com razão dizer que a virgem Mãe de Deus foi mártir, embora tivesse terminado a vida naturalmente. E Gregório: Embora não se no, ofereça nenhuma ocasião de perseguição, contudo, a nossa vida normal encerra o seu martírio; porque, apesar de não termos que sofrer, materialmente falando, o ferro do verdugo, por um como gládio espiritual espiritual do nosso coração os desejos carnais. Logo, pode haver martírio sem se sofrer a morte.

2. Demais. – Lemos que certas mulheres, para conservar a sua virgindade corpórea integra, foram louvadas por terem desprezado a vida; donde se conclui que a integridade corporal da castidade é preferível à vida do corpo. Ora, às vezes, por confissão da fé cristã, essa mesma integridade da carne é destruída ou ameaçada de o ser, como bem o mostram os casos de Inês e Lúcia. Logo, sofre mais propriamente o martírio, devemos dizê–lo, uma mulher perdendo, por amor de Cristo, a sua integridade virginal do que perdendo mesmo a vida do corpo. Por isso, foi dito de Lúcia: Se me fizeres violar, contra a minha vontade, terei, pela, minha castidade, dupla coroa.

3. Demais. – O martírio é um ato de coragem. Ora, é próprio da coragem não temer nem a morte nem qualquer outra adversidade, como diz Agostinho. Ora, há muitas outras adversidades, além da morte, que se podem sofrer pela fé de Cristo: o cárcere, o exílio, a espoliação dos bens, como diz S. Paulo. Por isso, é celebrado o martírio do papa S. Marcelo, que, contudo, morreu no cárcere. Logo, não há de necessariamente sofrer a pena de morte quem sofre o martírio.

4. Demais. – O martírio é um ato meritório, como dissemos. Ora, não pode haver ato meritório depois da morte. Logo, nem antes da morte. E, portanto a morte não é da essência do martírio.

Mas, *em contrário*, Máximo diz, que vence, morrendo pela fé, quem venceria vivendo sem fé.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, mártir significa como que testemunho da fé cristã, que nos manda desprezar o visível pelo invisível, como diz o Apóstolo. Ora, o martírio consiste em darmos testemunho da fé, mostrando, por obras, que desprezamos todos os bens presentes para alcançarmos os futuros e invisíveis. Mas, enquanto vivemos nesta vida ainda não mostramos, por obras, que desprezamos todas

as coisas materiais. Por isso, costumam os homens desprezar os parentes e todos os bens que possuem, e mesmo sofrer as dores do corpo, para conservarem a vida. Donde o dizer Satã contra Job: O homem dará pele por pele e deixará tudo o que possui pela sua, vida, isto é, pela vida do corpo. Por onde, o martírio, na sua noção perfeita, exige que se sofra a morte por Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os lugares citados, e outros semelhantes, se referem ao martírio, por semelhança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mulher que perde a integridade do seu corpo ou é condenada a perdê–la, por ter proclamado a sua fé cristã, os homens não o sabem com segurança se ela sofreu essa perda por amor da fé cristã, ou se, antes, por desprezo da castidade. Por isso, esse fato não constitui, perante eles, testemunho suficiente. Por onde, não realiza a noção própria de martírio. Mas, perante Deus, que perscruta os corações, pode ser digno de prémio, como disse Lúcia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a coragem versa principalmente sobre o perigo de morte; sobre as outras adversidades, por via de consequência. Por onde, não basta para constituir martírio o só sofrimento da prisão, do exílio ou da espoliação dos bens, senão enquanto daí resulta a morte.

RESPOSTA À QUARTA. – O mérito do martírio não é para depois da morte, mas, está no ato mesmo de sofrê–la voluntariamente, isto é, em sofrermos voluntariamente que ela nos seja infligida. Mas, pode acontecer, às vezes, que alguém viva ainda bastante depois de ter recebido, por Cristo, ferimentos mortais, ou quaisquer outras tribulações continuadas até a morte, sofridas, dos perseguidores, por fé de Cristo. E nessas condições o ato do martírio é meritório e ainda durante o tempo mesmo em que tais padecimentos são sofridos.

Art. 5 – Se só a fé é causa do martírio.

O quinto assim se procede. – Parece que só a fé é causa do martírio.

1. –Pois, diz a Escritura: Nenhum de vós padeça como homicida, ou ladrão, ou de modo semelhante; se, porém padece como Cristão não se envergonhe; mas glorifique a Deus neste nome. Ora, chama–se cristão quem professa a fé de Cristo. Logo, só a fé de Cristo dá aos que sofrem a glória do martírio.

2. Demais. – Mártir significa como que testemunha. Ora, o testemunho não se dá senão à verdade. Pois, mártir não se chama quem dá testemunho de qualquer verdade, mas, só, da verdade divina. Do contrário, quem morresse pela confissão de uma verdade geométrica ou de outra ciência especulativa, seria mártir; o que é ridículo. Logo, só a fé é causa do martírio.

3. Demais. – Parece que as mais excelentes obras virtuosas são as ordenadas ao bem comum, porque o bem do povo é preferível ao do indivíduo, segundo o Filósofo. Suposto, pois, que outro bem, que não a fé, fosse a causa do martírio, mártires por excelência seriam os que morressem pela defesa da república. Ora, isso não é de nenhum modo conforme à prática da Igreja. Assim, não se celebram martírios de soldados mortos numa guerra justa. Logo, só a fé é a causa do martírio.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Bem–aventurados os que padecem perseguição por amor da justiça; o que constitui o martírio, como diz a Glosa a esse lugar. Ora, à justiça pertence não só a fé, mas também as outras virtudes. Logo, também as outras virtudes podem ser causa do martírio.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, os mártires são uns como testemunhos; pois, pelos sofrimentos mortais que padecem no corpo, dão testemunho da verdade, não de qualquer, mas da verdade religiosa, que

Cristo nos ensinou; e por isso se chamam mártires de Cristo, ou uns como testemunhos dele. Ora, tal é a verdade da fé. Logo, a causa de todo martírio é a verdade da fé. – Ora, esta exige não só a crença interior do espírito mas ainda, a sua manifestação exterior. E esta se faz não só pelas palavras com que confessamos a fé, mas também pelos atos manfestativos da fé que professamos, segundo a Escritura: Eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras. E por isso, de certos diz o Apóstolo:

Eles confessam que conhecem a Deus; mas negam–no com as obras. Por onde, todas as obras virtuosas, quando referidas a Deus, são manifestações da fé, pela qual sabemos que Deus as exige de nós e por elas nos há de remunerar. E a esta luz podem ser causa de martírio. Por isso, a Igreja celebra o martírio de S. João Baptista, que padeceu a morte, não para vindicar a fé negada, mas, para repreender o adultério.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristão se chama ao que é de Cristo. Ora, chama–se de Cristo não somente quem tem a fé de Cristo, mas também quem pratica obras virtuosas com o espírito de Cristo, conforme àquilo do Apóstolo: Se algum não tem o espírito de Cristo, este tal não é dele. E ainda quem, para imitar a Cristo, morre para o pecado, conforme à Escritura: Os que são de Cristo crucificaram a sua própria carne com os seus vícios e concupiscências. Por onde, sofre como Cristão, não só quem, por suas palavras, sofre, confessando a fé, mas também todo aquele que padece, praticando qualquer boa obra evitando qualquer pecado, por amor de Cristo. Pois, tudo isto são formas de se manifestar a fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A verdade das outras ciências não concerne ao culto da divindade; por isso não se chama verdade religiosa. Por onde o confessá–la não pode ser causa direta de martírio. Mas, como toda mentira é pecado, segundo dissemos, contar a mentira, seja esta contrária a qualquer verdade que for, enquanto mentira, é pecado contrário à lei divina e pode ser causa de martírio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bem da república é o primeiro dos bens humanos. Ora, o bem divino, que é a causa própria do martírio, é mais excelente que o bem humano. Mas, como o bem humano pode tornar–se divino, se se referir a Deus, por isso, qualquer bem humano pode ser causa de martírio, enquanto referido a Deus.

Questão 125: Do temor.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à coragem.

E primeiro, do temor. Segundo, da destemidez. Terceiro, da temeridade.

Na primeira questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se o temor é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o temor não é pecado.

1. – Pois, o temor é uma paixão, como se estabeleceu. Ora, as paixões não são causas de sermos louvados nem censurados, como está claro em Aristóteles. Logo, sendo todo pecado censurável, parece que o temor não é pecado.

2. Demais. – Nada do que a lei divina manda é pecado, porque a lei do Senhor é imaculada, no dizer da Escritura: Ora, o temor é ordenado pela lei de Deus, como diz o Apóstolo: Servos, obedecei a vossos senhores temporais com temor e tremor. Logo, o temor não é pecado.

3. Demais. – Nada do que é natural ao homem é pecado, porque o pecado é contrário à natureza, no dizer de Damasceno. Ora, temer é natural ao homem; e por isso ensina o Filósofo, que é louco, ou não tem o senso da dor, quem nada teme – nem terremotos nem inundações. Logo o temor não é pecado.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Não temais aos que matam o corpo. E noutro lugar: Não tenhas medo deles nem temas as suas palavras.

SOLUÇÃO. – Constitui pecado, nos atos humanos, o que é desordenado; pois, o ato humano bom supõe uma certa ordem, como do sobredito resulta. Ora, nesta matéria, a ordem devida exige a submissão do apetite ao regime da razão. Ora, esta diz que devemos praticar certos atos e evitar outros; e dentre os que devemos evitar, uns devem sê–lo mais que outros. E semelhantemente, dos que devemos praticar, uns devem sê–lo mais que outros; e quanto maior for a obrigação de praticarmos um ato bom, tanto maior será a obrigação de evitarmos o seu contrário. Por isso, a razão nos dita que certos bens devemos pratica–los de preferência a evitarmos os males opostos. Portanto, quando o apetite foge do que a razão manda sofrer, para não abandonar um bem da natureza superior, o temor é desordenado e tem a natureza de pecado. Mas, quando o apetite foge, por temor, o que a razão exigiria que ele fugisse, então ele não é desordenado, nem há pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor em si mesmo considerado, leva–nos, por natureza, e geralmente, a fugir. Por onde, a esta luz, não implica naturalmente nem o bem nem o mal. E o mesmo devemos dizer, de qualquer outra paixão. Por isso, ensina o Filósofo, que as paixões não são em si mesmas nem louváveis nem censuráveis; assim, não são dignos de louvor nem de censura os que se encolerizam ou temem; mas os que cedem a essas paixões, ordenada ou desordenadamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor a que o Apóstolo concita é consentâneo com a razão; assim, leva o escravo a temer não deixe de prestar os serviços, que deve ao senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os males a que não podemos resistir e cujo sofrimento nenhum bem nos traz a razão nos diz, que devemos evitá–los. Logo, temê–los não é pecado.

Art. 2 – Se o pecado do temor se opõe à coragem.

O segundo discute–se assim. – Parece que o pecado do temor não se opõe à coragem.

1. – Pois, a coragem enfrenta os perigos de morte, como se estabeleceu, Ora, o pecado do temor nem sempre se funda no perigo de morte; porque, aquilo da Escritura – Bem–aventurados todos os que temem ao Senhor – diz a Glosa: Temor humano é aquele pelo qual tememos perder a vida ou os bens temporais. E àquilo do Evangelho – Foi orar terceira vez, dizendo as mesmas palavras – comenta a Glosa: Há três maus temores, a saber, o da morte, da dor e da humilhação. Logo, o pecado do temor não se opõe à coragem.

2. Demais. – O que é sobretudo louvável, no ato de coragem, é o nos expormos ao perigo de morte. Ora, às vezes, certos, por temor da escravidão, ou da ignomínia, expõem–se ao perigo de morte; assim, narra Agostinho, que Catão, para não cair sob o poder de césar, deu–se a morte. Logo, o pecado do temor não se opõe à coragem, mas, ao contrário, tem semelhança com ela.

3. Demais. – Todo desespero procede de algum temor. Ora, o desespero não se opõe à coragem, mas antes, à esperança, como se estabeleceu. Logo, também o pecado do temor não se opõe à coragem.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a timidez oposta à coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos todo temor procede do amor, pois, não tememos senão o contrário do que amamos. Ora, o amor não é determinado a nenhum género de virtude ou de vício. Mas, o amor ordenado se inclui em qualquer virtude; pois, qualquer pessoa virtuosa ama o bem próprio da virtude. Ao contrário, o amor desordenado se inclui em qualquer pecado; pois, do amor desordenado procede a cobiça desordenada. Por onde e semelhantemente, o temor desordenado se inclui em qualquer pecado; assim, o avarento teme perder o dinheiro, o intemperante, o prazer e assim por diante. Ora, o principal de todos os perigos é o da morte, como o prova Aristóteles. Logo, a desordenação oriunda desse temor se opõe à coragem, que enfrenta os perigos da morte. Donde o dizer–se, por antonomásia, que a timidez se opõe à coragem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Os lugares citados se referem ao temor desordenado em sentido geral, que pode ser oposto a diversas virtudes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os atos humanos sobretudo, se julgam pelo fim, como do sobredito se colhe. Ora, é próprio do homem forte expor–se ao perigo de morte, para a consecução de algum bem. Mas, quem se expõe aos perigos de morte para evitar a escravidão ou qualquer sofrimento, deixa–se vencer do temor, que é contrário à coragem. Por isso diz o filósofo, que morrer para fugir da pobreza ou de qualquer sofrimento não é próprio do corajoso, mas antes, do irmão; pois é fraqueza evitar a adversidade das paixões ou dos sofrimentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Conforme dissemos, assim como a esperança é o princípio da audácia, assim à temor, do desespero. Por onde, assim como o forte, que é moderadamente audacioso, pressupõe a esperança, assim e ao contrário, o desespero procede de algum temor. Mas não é forçoso que qualquer desespero proceda de qualquer temor, senão do que lhe corresponde genericamente. Ora, o desespero oposto à esperança, concernindo a matéria divina, pertence a outro gênero que o do temor oposto à coragem, que concerne aos perigos de morte. Por isso, a objeção não colhe.

Art. 3 – Se o temor é pecado mortal.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o temor não é pecado mortal.

1. – Pois, o temor, como se disse, pertence ao irascível, que faz parte da sensualidade. Ora, na sensualidade só há pecado venial, como se disse. Logo, o temor não é pecado mortal.

2. Demais. Todo pecado mortal nos afasta totalmente de Deus. Ora, tal não faz o temor; pois, àquilo da Escritura – Aquele que é medroso, etc., – diz a Glosa: Tímido é quem, ao primeiro aproximar–se do combate, treme; mas, não se deixando vencer totalmente do terror, pode ter mão em si e de novo animar–se. Logo, o temor não é pecado mortal.

3. Demais. – O pecado mortal nos faz abandonar não só a perfeição, mas também o preceito. Ora, o temor não nos faz abandonar o preceito, mas só a perfeição. Pois, aquilo da Escritura – Há algum medroso e de coração tímido, etc. – diz a Glosa: Ensina que não podemos entrar na vida contemplativa ou professar na milícia espiritual se tememos nos despojar das riquezas terrestres. Logo, o temor não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, só o pecado mortal merece a pena do inferno. E, contudo a merece o tímido, segundo a Escritura: Pelo que toca aos tímidos e aos incrédulos e aos execráveis etc., a sua parte será no tanque ardente de fogo e de enxofre, que é a segunda morte. Logo, a timidez é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o temor é pecado quando desordenado; isto é, quando nos faz fugir do que racionalmente não devíamos fugir. Ora, esta desordem do temor às vezes é só do apetite sensitivo, sem cooperação do apetite racional; e então não pode ser pecado mortal, mas é só venial. Mas, outras vezes, essa desordem atinge até o apetite racional, chamado vontade, pelo qual livremente fugimos do que racionalmente não devíamos fugir. E então é umas vezes pecado mortal e, outras, venial. Pois, quem, fugindo, por medo, ao perigo de morte, ou qualquer outro mal temporal, dispõe–se a praticar um ato proibido ou a omitir o que é preceituado pela lei divina, cede a um temor que é pecado mortal. Do contrário, é venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe relativamente ao temor limitado à sensualidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também a Glosa citada pode ser entendida do temor nos limites da sensualidade. – Ou podemos dizer, melhor, que se deixa vencer totalmente do terror aquele cujo coração é dominado por ele irreparavelmente. Mas, pode acontecer que, mesmo sendo pecado mortal, o temor não nos domine tão obstinadamente que não possamos ceder a persuasão. Tal o caso de quem, pecando mortalmente por ceder à concupiscência, deixa–se persuadir a não consumar o ato que se propôs praticar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A Glosa se refere ao temor que desvia o homem do bem que não é de necessidade de preceito, mas, da perfeição do conselho. Ora, esse temor não é pecado mortal mas às vezes, venial. E outras vezes nem é pecado venial; por exemplo, quando tememos por uma causa racional.

Art. 4 – Se o temor escusa do pecado.

O quarto discute–se assim. – Parece que o temor não escusa do pecado.

1. – Pois, o temor é um pecado, como se disse. Ora, o pecado não escusa do pecado, mas, ao contrário, agrava–o. Logo, o temor não escusa do pecado.

2. Demais. – Se algum temor escusasse do pecado, o temor da morte é que sobretudo o faria, temor que ataca mesmo quem tem firmeza. Ora, parece que esse temor não escusa, porque a morte, ameaçando necessariamente a todos, não deve ser temida. Logo, o temor não escusa do pecado.

3. Demais. – Todo temor o é de um mal temporal ou espiritual. Ora, o temor de um mal espiritual não pode escusar do pecado, porque longe de nos levar ao pecado, antes, nos afasta dele. Também não escusa do pecado o temor de um mal temporal; pois, como diz o Filósofo, não devemos temer a pobreza, nem a doença, nem o que quer que não proceda da nossa malícia. Logo, parece que de nenhum modo o temor escusa do pecado.

Mas, *em contrário*, diz uma Decretal: Quem sofreu violência e contra a vontade foi ordenado por heréticos, tem motivo para ser escusado.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o temor é pecado na medida em que contraria a ordem da razão. Ora a razão julga que certos males devem ser evitados, mais que outros. Por onde, quem evita os males que a razão considera como devendo ser por excelência, evitados e não evita os que são menos para se evitarem, não incorre em pecado. Assim, devemos fugir, antes, à morte do corpo do que à perda dos bens temporais. Portanto, fica isento de pecado quem prometeu ou deu alguma cousa aos ladrões, por temor da morte; mas, incorreria em pecado se desse a pecadores, deixando de lado, sem causa legítima, os bons a quem, sobretudo devia dar. Mas, não poderia ficar de todo isento de pecado quem fugindo, por medo, de males que a razão não considera como se devendo, sobretudo evitar, viesse a cair em outros que ela considera como devendo ser, sobretudo evitados. Porque esse temor seria desordenado. Ora, mais que os males do corpo, devemos evitar os da alma; e os do corpo mais que o das coisas externas. Portanto, não fica totalmente isento de pecado quem cometa pecados, que são o mal da alma, para fugir aos males do corpo, como os açoites ou a morte, ou os males das coisas externas, como a perda de dinheiro, ou de sofrer os males do corpo para evitar perder dinheiro. Mas, de certo modo, esse pecado fica diminuído; porque o ato praticado por temor é menos voluntário porque nos impõe uma certa necessidade de pratica–lo pelo medo que ameaça. Por isso, o Filósofo considera os atos praticados por medo não absolutamente voluntários mas, mistos de voluntário e involuntário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor não é escusado como pecado, mas, como involuntário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora todos devamos necessariamente sofrer a morte, contudo, o fato mesmo de se nos acabar a vida do corpo é um mal e, portanto, temível.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo os Estóicos, que não consideravam os bens temporais como bens do homem, resulta consequentemente que males humanos também não são os males temporais, nem por isso devem ser temidos. Mas, segundo Agostinho, esses bens temporais são os mínimos dos bens. O que também pensavam os Peripatéticos. Por isso; o que os contraria deve ser temido; não porém muito a ponto de, por amor deles, abandonarmos o bem da virtude.

Questão 126: Do vício da destemidez.

Em seguida devemos tratar do vício da destemidez.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a destemidez é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a destemidez não é pecado.

1. – Pois, o que se elogia num varão justo não é pecado. Ora, elogiando o varão justo, diz a Escritura: O justo, como leão afouto, estará sem terror. Logo, ser impávido não é pecado.

2. Demais: – A morte é o mais terrível dos males, segundo o Filósofo. Ora, nem a morte devemos temê–la, segundo a Escritura: Não temais aos que matam o corpo, etc. Nem qualquer mal que nos possam fazer os outros: Quem és tu para teres medo de um homem mortal? Logo, ser impávido não é pecado.

3. Demais. – O medo nasce do amor, como se estabeleceu. Ora, é próprio à perfeição da virtude não amar nenhum bem do mundo; pois, como diz Agostinho, o amor de Deus até o desprezo de si é próprio dos cidadãos da cidade celeste. Logo, nada temer de humano parece não ser pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, do juiz iníquo: Não temia a Deus nem respeitava os homens.

SOLUÇÃO. – Nascendo o medo, do amor, devemos julgá–los a ambos do esmo modo. Ora, o medo de que agora tratamos é o pelo qual tememos os males temporais, resultante do amor dos bens temporais. Ora, a cada um nos é natural amar, como convém, a própria vida e os bens que a ela se ordenam; isto é, não fazendo consistir nisso o nosso fim, mas, empregando–os para a consecução do fim último. Portanto, quem não ama a esses bens como o deveria, contraria a inclinação natural e, por consequência, peca. Mas, ninguém nunca se divorcia totalmente desse amor, porque o natural não pode ser totalmente perdido. Por isso, diz o Apóstolo: Ninguém aborreceu jamais a sua própria carne. Por onde, os que a si mesmos se matam, por amor da vida o fazem, querendo–a livrar dos sofrimentos presentes.

Portanto, pode acontecer que alguém tema, menos do que deve, a morte, e os outros males temporais, por amar, menos do que deve, a vida e os seus bens. Mas, não temer nenhum desses males, não pode ser por falta total de amor, senão por pensarmos que não nos podem acontecer os males opostos aos bens amados. O que às vezes se dá por soberba da alma mui presumida de si e que despreza os outros, segundo aquilo da Escritura: Foi feito para que não temesse a nenhum; todo o alto vê. Outras vezes tal se dá por falta de razão; assim, como diz o Filósofo, os Celtas, por estupidez, nada temem. Por onde é claro que ser impávido é um vício, quer provenha da falta de amor, quer da soberba da alma, quer da estupidez, o que escusa do pecado, se for invencível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O justo é louvado, pelo temor, que não o afastado bem e não, por ser isento de temor; pois, diz a Escritura: Aquele que está sem temor não poderá ser justificado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A morte, nem nenhum outro mal que nos pode fazer qualquer pessoa não os devemos temer por serem atos injustos. Mas, sim, porque nos podem impedir a prática de atos virtuosos, por nós mesmos ou pelo progresso com que fazemos se adiantarem os outros. Donde o dizer a Escritura: O sábio teme e desvia–se do mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Devemos desprezar os bens temporais quando nos impedem de amar e temer a Deus; e, por essa mesma razão, também não os devemos temer. Donde o dito da Escritura: Aquele que teme ao Senhor de nada tremerá. Mas, não devemos desprezar os bens temporais, enquanto instrumentos que nos ajudam a temer e amar a Deus.

Art. 2 – Se ser impávido se opõe à coragem.

O segundo discute–se assim. – Parece que ser impávido não se opõe à coragem.

1. – Pois, julgamos dos hábitos pelos atos. Ora, nenhum ato de coragem impede ninguém de ser impávido, pois quando pomos de parte o temor, resistimos fortemente aos obstáculos e audazmente os atacamos. Logo, ser impávido não se opõe à coragem.

2. Demais. – Ser impávido é um vício, quer por falta do amor devido, quer por soberba, quer por estultice. Ora, a falta do amor devido se opõe à caridade; a soberba, à humildade; e a estultice, à prudência ou à sabedoria. Logo, o vício da impavidez não se opõe à coragem.

3. Demais. – A virtude se opõe os vícios, como os extremos, ao meio. Ora, cada meio só tem, de um lado, um extremo. Logo, como de um lado o temor se opõe à coragem e do outro se lhe opõe a audácia, conclui–se que a impavidez não se lhe opõe.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a impavidez oposta à coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a fortaleza versa sobre o temor e a audácia. Ora, toda virtude moral estabelece a medida da razão na matéria sobre que se exerce. Por onde, é próprio o corajoso nutrir um temor moderado pela razão, que o faz temer o que deve temer e quando o deve, e assim por diante. Ora, essa moderação racional pode desaparecer tanto por excesso como por defeito. Portanto, assim como a timidez se opõe à coragem, por excesso de temor, fazendo–nos temer o que não deveríamos ou quando não o deveríamos, assim também a impavidez se lhe opõe por falta de temor, fazendo–nos não temer o que deveríamos temer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. É ato de coragem suportar e buscar a morte, sem temor; não de qualquer modo, mas, racionalmente. O que não faz o impávido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A impavidez, especificamente, destrói a mediedade da coragem; e portanto diretamente se lhe opõe. Mas, nas suas causas, não impede que se oponha às outras virtudes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O vício da audácia se opõe à coragem pelo excesso da audácia; e a impavidez, por falta de temor. Ao passo que a coragem estabelece uma mediedade entre uma e outra paixão. Por onde, não há inconveniente que tenha extremos diversos, a luzes diversas.

Questão 127: Da audácia.

Em seguida devemos tratar da audácia.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a audácia é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a audácia não é pecado.

1. – Pois, diz a Escritura, falando do cavalo, que significa o bom pregador, segundo Gregório: Salta com brio, corre ao encontro dos armados. Ora, nenhum vício é objeto de louvor, em ninguém. Logo, ser audaz não é pecado.

2. Demais. – O Filósofo diz, devemos ser tardos em deliberar, e realizar o deliberado rapidamente. Ora, a audácia ajuda a agir rapidamente. Logo, a audácia não é pecado, mas antes, é digna de louvor.

3. Demais. – A audácia é uma paixão causada pela esperança, como se estabeleceu, quando se tratou das paixões. Ora, a esperança não é considerada pecado mas, antes, virtude. Logo, também a audácia não deve ser considerada pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Não te ponhas a caminho com o homem atrevido para que não suceda que ele faça cair sobre ti os seus males. Ora, não devemos fugir da sociedade de ninguém senão por causa do pecado. Logo, a audácia é pecado.

SOLUÇÃO. – A audácia, como dissemos, é uma paixão. Ora, a paixão é às vezes moderada pela razão; outras vezes, carece de o ser, por excesso ou por defeito e então, é uma paixão viciosa. Ora, às vezes, as paixões se denominam pelo que nelas é superabundante; assim, ira se chama, não qualquer, mas a excessiva, que é viciosa. E, deste modo, a audácia, considerada com um excesso, é enumerada entre os pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - A audácia no lugar aduzido é considerada como moderada pela razão; e, nesse sentido, pertence à virtude da coragem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ação rápida é louvável, quando precedida do conselho, que é um ato de razão. Mas, não seria digno de louvor e procederia, antes, mal, quem, sem conselho, quisesse agir imediatamente; pois, o seu ato seria precipitado e pecaria por oposto à prudência, como dissemos. Por onde, a audácia, que contribui para a rapidez dos nossos atos, é louvável na medida em que obedece à razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos vícios, como certas virtudes, não tem denominação própria, conforme vemos no Filósofo. Por isso é necessário aplicar a certas paixões o nome das virtudes e dos vícios. E, sobretudo para designar certos vícios, recorremos às paixões, cujo objeto é mau, como é o caso do ódio, do temor, da ira e também da audácia. Mas a esperança e o amor, tendo como objeto o bem, recorremos a essas paixões para designar os nomes das virtudes.

Art. 2 – Se a audácia se opõe à coragem.

O segundo discute–se assim. – Parece que a audácia não se opõe à coragem.

1. – Pois, parece que o excesso, na audácia, provém da presunção da alma, Ora, a presunção implica a soberba, oposta à humildade. Logo, a audácia mais se opõe à humildade, que à coragem,

2. – Demais. – Parece que a audácia só é repreensível quando causa dano ao audaz que se expõe sem razão ao perigo; ou a outrem, atacando–o com a sua audácia ou fazendo–o cair no perigo. Ora, isto constitui Injustiça. Logo, a audácia, enquanto pecado, não se opõe à coragem, mas à justiça.

3. – Demais. – A coragem versa sobre o temor e a audácia, como se disse, Ora, a timidez, opondo–se à coragem por implicar excesso de temor, implica um vício, que se lhe opõe por falta de temor. Logo, se a audácia se opõe à coragem, por excesso, pela mesma razão há de se lhe opor algum vício, por falta de audácia. Ora, tal não se dá. Logo, também a audácia não deve ser considerada vício oposto à coragem.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a audácia como oposta à coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é função da virtude moral fazer–nos observar o modo prescrito pela razão, na matéria sobre a qual versa. Portanto, todo vício que introduz a imoderação na matéria de uma virtude moral, se opõe a essa virtude, como o imoderado, ao moderado. Ora, a audácia, enquanto vício implica um excesso de paixão, chamado audácia. Por onde é claro que se opõe à virtude da coragem, que versa sobre o temor e a audácia, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A oposição entre o vício e a virtude não tem seu fundamento principal na causa do vício, mas, na espécie mesma dele. Por onde, não há de necessariamente a audácia se opor à mesma virtude a que se opõe a presunção, que é a causa da audácia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a oposição direta dos vícios entre si não se funda na causa deles, assim também não, no efeito dos mesmos. Ora, o dano proveniente da audácia é um efeito dela, Por isso, não é um fundamento de sua oposição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ação da audácia consiste em afrontarmos o que se nos opõe, e a isso nos inclina a natureza; salvo, quando essa inclinação fica neutralizada pelo medo de sofrer o dano daí resultante. Por onde, o vício contrário à audácia, por excesso, só pode ter como contrário a falta de timidez; pois, como diz o Filósofo, os audaciosos precipitam–se cheios de ardor nos perigos, mas; quando os veem de perto, retiram–se, isto é, de medo.

Questão 128: Das partes da coragem.

Em seguida devemos tratar das partes da coragem. E primeiro devemos estudar quais as partes da coragem. Segundo, trataremos de cada uma dessas partes.

Art. único. – Se estão convenientemente enumeradas as partes da coragem.

O primeiro discute–se assim. – Parecem inconvenientemente enumeradas as partes da coragem.

1. Pois, Túlio enumera quatro partes da coragem: a magnificência, a confiança, a paciência e a perseverança. E parece que inconvenientemente. Porque a magnificência pertence à liberalidade, por terem uma e outra por objeto o dinheiro, e necessariamente o magnifico é liberal, como diz o Filósofo. Ora, a liberalidade faz parte da justiça, como se estabeleceu. Logo, a magnificência não deve ser considerada parte da coragem.

2. Demais. – Parece que a confiança outra coisa não é senão a esperança. Ora, a esperança não pertence à coragem mas antes, é uma virtude especial. Logo, a confiança não deve ser considerada parte da coragem.

3. Demais. – A coragem ensina–nos a resistir eficazmente aos perigos. Ora, a magnificência e a confiança não têm, por natureza, nenhuma relação com o perigo. Logo, não são convenientemente consideradas partes da coragem.

4. Demais. – A paciência, segundo Túlio, leva–nos a sofrer as dificuldades; o que também atribui à coragem. Logo, a paciência é o mesmo que a coragem e não, parte dela.

5. Demais. – O que é condição de toda virtude não deve ser considerado parte de nenhuma em particular. Ora, toda virtude supõe a perseverança; assim, diz o Evangelho: O que perseverar até o fim, esse será salvo. Logo, a perseverança não deve ser considerada parte da coragem.

6. Demais. – Macróbio divide a coragem em sete partes: a magnanimidade, a confiança, a segurança, a magnificência, a constância, a tolerância, a firmeza. E Andronico admite sete virtudes anexas à coragem, que são: a eupsiquia, a lema, a magnanimidade, a virilidade, a perseverança, a magnificência, a andragatia. Logo, é insuficiente a enumeração que Túlio faz das partes da coragem.

7. Demais. – Aristóteles admite cinco modalidades de coragem. A primeira é a política, que nos faz agir com firmeza, por temor da desonra ou da pena; a segunda, a militar, que nos leva a agir com firmeza, por arte ou experiência das coisas da guerra; a terceira, a coragem que nos faz agir com firmeza, por paixão, sobretudo pela ira; a quarta, a fortaleza que nos faz agir com firmeza, por acostumados à vitória; a quinta, a que nos faz agir com firmeza, por ignorância dos perigos. Ora, nenhuma das referidas enumerações contém essas modalidades da coragem. Logo, essas enumerações não são partes convenientes da coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos toda virtude pode ter três partes: subjetivas, integrantes e potenciais. Mas, à coragem, como virtude especial, não se lhe podem assinalar partes subjetivas, porque não se divide em muitas virtudes especificamente diferentes, por ter matéria muito especial. Mas, atribuem–se–lhe partes como que integrantes e potenciais. As integrantes compreendem os elementos que devem concorrer para o ato de coragem; e as potenciais, as que contribuem para a coragem praticar em relação às matérias mais difíceis, isto é, aos perigos de morte, o que as outras virtudes o praticam em

relação a outras matérias menos difíceis; e essas virtudes se anexam à coragem como secundárias à principal.

Ora, como já dissemos, há dois aspectos num ato de coragem; atacar o perigo e resisti–lo, Ora, o ato de atacar implica duas condições. – A primeira concerne à preparação da alma e consiste em a termos pronta para atacar. E, pensando nisso, é que Túlio enumera a confiança como uma das formas da coragem, e diz: A confiança inspira–nos ao coração uma esperança inabalável, nas empresas importantes e honestas. – A segunda concerne à realização do ato, impedindo–nos de desfalecer na execução do que começamos com confiança. E é o papel que Túlio atribui à magnificência, quando diz: A magnificência consiste em nos propormos coisas grandes e elevadas e em as dirigirmos e executá–las com determinação poderosa e esplêndida; isto é, consiste numa execução em que, ao projeto amplo vai unida a boa direção. – Ora, essas duas. virtudes, se as adaptarmos à matéria própria da coragem, isto é, o perigo de morte, serão dela umas como partes integrantes, sem as quais não pode existir. Referidas porém a certas outras matérias, onde há menos dificuldades, serão especificamente distintas da coragem; contudo, estão–lhe unidas como o secundário, ao principal. Assim, a magnificência, segundo o Filósofo, tem por objeto, as despesas suntuosas; e a magnanimidade, que é o mesmo que a confiança, as grandes honras.

O outro ato da coragem, que é resistir, encerra duas condições. .A primeira exige que não deixemos a tristeza nos abater a alma e fazer–lhe perder a grandeza, em face do obstáculo de males iminentes. E para isso serve a paciência. Donde o dizer Túlio, que a paciência consiste em sofrermos, voluntária e diuturnamente, por honorabilidade ou utilidade, coisas árduas e difíceis. – A outra é que não nos deixemos fatigar pelo diuturno sofrer dificuldades, até o ponto de desistirmos do empreendido, segundo aquilo do Apóstolo: Não vos fatigueis, desfalecendo em vossos ânimos. Por isso Túlio acrescenta, na sua enumeração, a perseverança. E diz, que ela consiste em permanecermos firmes no que a razão reconheceu como um bem. – Ora, essas duas condições, se as adaptarmos à matéria própria da coragem, serão dela umas como partes integrantes. Referidas, porém a quaisquer matérias difíceis, serão virtudes distintas da coragem; e contudo se lhe anexam, como a secundária à principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A magnificência acrescenta uma certa grandeza à matéria da liberalidade, inclusa na ideia de dificuldade, objeto do irascível, e que sobretudo a coragem aperfeiçoa. E por aí ela pertence à coragem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança pela qual confiamos em Deus é considerada uma virtude teologal como estabelecemos. Ora, a confiança, agora considerada parte da coragem, faz–nos confiar em nós mesmo, embora na dependência de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É perigoso atacar quaisquer dificuldades, sejam elas quais forem; porque recuar delas é muito nocivo. Por onde, mesmo se a magnificência e a confiança se considerem como tendo por objeto a prática e o empreendimento de ações grandiosas, contudo têm afinidade com a coragem, em razão do perigo iminente.

RESPOSTA À QUARTA. – A paciência não somente nos faz sofrer os perigos de morte – matéria da coragem – sem excessiva tristeza, mas ainda quaisquer outros perigos ou dificuldades. Por isso é posta como virtude anexa à coragem; mas, é parte integral dela, quando tem por objeto os perigos mortais.

RESPOSTA À QUINTA. – A perseverança, no sentido de continuidade de um ato bom até o fim, pode ser uma circunstância de todas as virtudes. Mas, é considerada como parte da coragem, no sentido já referido.

RESPOSTA À SEXTA. – Macróbio inclui na sua enumeração as quatro virtudes enumeradas por Túlio, a saber: a confiança, a magnificência, a – tolerância que põe em lugar da paciência, e a firmeza – que substitui a perseverança. Mas, acrescenta três, das quais duas – a magnanimidade e a segurança, Túlio as inclui na confiança. Macróbio, porém faz distinções mais minuciosas. Assim, a confiança implica em termos esperança em grandes coisas. Ao passo que a esperança numa coisa pressupõe o apetite, que tende fortemente, pelo desejo, a grandes atos; o que constitui a magnanimidade. Pois, como dissemos, a esperança pressupõe o amor e o desejo da coisa esperada; ou podemos melhor dizer que a confiança concerne à certeza da fé; a magnanimidade, porém, à grandeza da coisa esperada. Mas, a esperança não pode ser firme se não removemos o obstáculo. Pois, às vezes, pelo que depende de nós, bem esperaríamos alguma coisa, mas essa esperança se nos frustra pelo impedimento do temor; porque o temor de certo modo contraria a esperança, como estabelecemos. Por isso Macróbio acrescenta a segurança, que exclui o temor. Em terceiro lugar acrescenta a constância, que pode ser incluída na magnificência. Pois, quando praticamos a magnificência devemos ter a constância de ânimo. Por isso Túlio diz que é próprio à magnificência, não só a execução de obras grandiosas, mas também planejá–las com grandeza de alma. Também pode a constância incluir–se na perseverança, de modo a considerarmos perseverante quem não desiste da empresa, pela sua longa duração; e constante quem dela não desiste, sejam quais forem os obstáculos que se oferecem.

Quanto à classificação de Andronico, ela se inclui nas supra referidas. Assim, enumera a perseverança e a magnificência, com Túlio e Macróbiote a magninimidade, com Macróbio. Quanto á lema, ela é o mesmo que a paciência ou a tolerância; pois, diz que lema é o hábito que nos faz realizar prontamente o que devemos e sofrer o que a razão no–lo persuade. A eupsiquia, isto é, o bom ânimo, é o mesmo que a segurança; pois, ele a define como a força da alma no cumprimento de suas obras. A virilidade é o mesmo que a confiança; assim, diz, que a virilidade é um hábito que se basta a si mesmo e concerne às coisas que têm por objetivo a virtude. A magnificência acrescenta a andragatia, que é, por assim dizer, a bondade viril, a que nós damos o nome de diligência. A magnificência pertence não só perseverarmos na prática de obras grandiosas, o que constitui a constância, mas também em as executarmos com uma certa prudência e solicitude viris, o que constitui a andragatia ou diligência. Por isso diz que a andragatia é uma virtude viril que nos faz descobrir empresas, cujas vantagens podem ser comunicadas aos outros. Por onde é claro que todas essas referidas partes reduzem–se às quatro principais enumeradas por Túlio.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Essas cinco modalidades referidas por Aristóteles, não realizam a verdadeira noção da virtude; porque embora convenham com o ato da coragem, diferem porém do seu motivo, como estabelecemos. Por isso não se consideram partes da coragem, mas, uns modos dela.

Questão 129: Da magnanimidade.

Em seguida devemos tratar de cada uma das partes da coragem, de modo porém que incluamos, nas quatro principais, enumeradas por Túlio, as outras; salvo o colocarmos a magnanimidade, de que também trata Aristóteles, em lugar da confiança.

Por onde, devemos tratar primeiro da magnimidade Segunda, da magnificência. Terceiro, da paciência. Quarto, da perseverança.

Na primeira questão devemos tratar primeiro da magnanimidade. Segundo, dos vícios opostos.

Na primeira questão discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se a magnanimidade tem por objeto as honras.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a magnanimidade não tem por objeto as honras.

1. – Pois, a magnanimidade, nome derivado de magnitude de ânimo, pertence como a sua própria denominação o indica, ao irascível: porque ânimo, nessa expressão significa a potência irascível, como é claro pelo lugar onde o Filósofo diz, que o desejo e o ânimo, isto é, o concupiscível e o irascível, pertencem ao apetite sensitivo. Ora, as honras são um bem concupiscível, por serem o prémio da virtude. Logo, parece que a magnanimidade não tem por objeto às honras.

2. Demais. – A magnanimidade, sendo uma virtude moral, há –de ter por função regular as nossas paixões e os nossos atos. Ora, não regula os nossos atos porque então faria parte da justiça. Donde se conclui que regula as nossas paixões. Ora, as honras não são uma paixão. Logo, a magnanimidade não tem por objeto as honras.

3. Demais. – Por natureza, a magnanimidade parece que nos leva a buscarmos um bem, mais do que a evitarmos um mal, pois, chama–se magnânimo quem busca grandes coisas. Ora, os virtuosos não são louvados por buscarem as honras, mas antes, pelas evitarem. Logo, a magnanimidade não tem por objeto às honras.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que a magnanimidade é relativa às honras e à desonra.

SOLUÇÃO. – A magnanimidade, como o próprio nome o indica, supõe a aplicação da alma a buscar grandes causas. Ora, a virtude importa uma dupla relação: com a matéria sobre que versa e, com o seu ato próprio, que consiste no emprego devido dessa matéria. E como os atos virtuosos principalmente se determinam pelo seu ato, chama–se principalmente magnânimo, quem, com magnitude de ânimo, pratica atos grandiosos. Ora, um ato pode ser grandioso de dois modos: proporcional e absolutamente. Grandioso, proporcionalmente falando, pode ser mesmo o ato que consiste no emprego de uma coisa pequena ou medíocre; por exemplo, se a empregarmos de maneira ótima. Mas, simples e absolutamente falando, ato grandioso é o que consiste no uso ótimo do que é máximo. Ora, as coisas que servem ao uso do homem são as coisas exteriores, das quais a máxima, em sentido absoluto, são as honras. Quer porque, sendo um testemunho comprobativo da virtude de alguém, estão mui próximos da virtude, como demonstrámos; quer também por serem prestadas a Deus e aos melhores; quer ainda porque, para consegui–las e para evitar a desonra, os homens lhes pospõem tudo o mais. Por isso, chama–se magnânimo quem pratica atos grandiosos, absoluta e simplesmente considerados, assim como chamamos forte quem pratica atos difíceis em sentido absoluto. Por onde e consequentemente, a magnanimidade tem por objeto as honras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem e o mal absolutamente considerados, pertencem ao concupiscível. Mas, enquanto implicam a ideia de dificuldade, pertencem ao irascível. E deste modo o objeto da magnanimidade são as honras, isto é, enquanto estas se apresentam como grandes ou difíceis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As honras, embora não sejam paixão nem operação, contudo são o objeto da paixão da esperança, relativa ao bem difícil. Por onde, a magnanimidade tem por objeto imediato a paixão da esperança; e mediato, as honras, o objeto da esperança. Assim como já dissemos que o objeto da coragem são os perigos mortais, enquanto concernem ao temor e à audácia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que desprezam as honras merecem ser louvados se o fazem por não empregarem nenhum meio inconveniente pelas obter, nem as apreciam mais do que o devem. Mas, seria repreensível quem desprezasse as honras por não cuidar de praticar nenhum ato que as mereça. Ora, a magnanimidade tem por objeto as honras porque nos leva a nos esforçar por praticarmos atos delas merecedores; e não no sentido de no–las fazer estimar grandemente.

Art. 2 – Se a magnanimidade tem, por natureza, como objeto as grandes honras.

O segundo discute–se assim. – Parece que a magnanimidade não tem, por natureza, como objeto, as grandes honras.

1. – Pois, a matéria própria da magnanimidade são as grandes honras, como se disse. Ora, o serem grandes ou pequenas são qualidades acidentais das honras.

2. Demais. – Como a magnanimidade tem por objeto as honras, assim, a mansidão é a que domina as nossas cóleras. Ora, a mansidão, por natureza, não tem por objeto as cóleras grandes ou pequenas. Logo, também a magnanimidade, não tem por natureza, como objeto as grandes honras.

3. Demais. – As pequenas honras distam menos das grandes do que da desonra. Ora, a magnanimidade recebe como deve a desonra. Logo, também as pequenas honras. Logo, não versa apenas sobre, as grandes honras.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a magnimidade é relativa às grandes honras.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a virtude é uma perfeição. E entende–se por isso que é uma perfeição da potência até o último grau, como está claro em Aristóteles. Ora, a perfeição de uma potência não se realiza por qualquer operação, mas, pela que implica uma certa grandeza ou dificuldade. Pois, qualquer potência, embora imperfeita, pode produzir uma operação medíocre e fraca. Por onde, a virtude deve, por essência, tender para o fim difícil, como diz Aristóteles. Ora, o grande e o difícil, que pertencem à mesma virtude, num ato virtuoso pode ser considerado a dupla luz. Primeiro, relativamente à razão, por ser difícil encontrar o meio termo racional e determina–la em cada matéria. E esta dificuldade só existe no ato das virtudes intelectuais e também no da justiça. A outra dificuldade se funda na matéria que, por si, pode repugnar ao modo que lhe deve a razão determinar. Dificuldade essa que se manifesta nas outras virtudes morais, relativas às paixões, porque as paixões lutam contra a razão, diz Dionísio.

Delas, porém, devemos notá–lo, há umas que, como tais, opõem à razão uma grande força de resistência; outras o fazem principalmente pelo que lhes constitui o objeto. Mas, as paixões só opõem grande resistência à razão quando veementes; porque o apetite sensitivo, em que se radicam, é naturalmente sujeito a razão. Por onde, as virtudes que visam regular essas paixões, só o fazem por

aquilo que estas têm de grande. Assim, a coragem tem por objeto os grandes temores e as grandes audácias; a temperança regula as concupiscências dos máximos prazeres; e semelhantemente, a mansidão, as máximas iras. Outras paixões, porém opõem grande resistência à razão por causa das causas externas, que são o objeto delas, como o amor ou a cobiça do dinheiro ou das honras. E essas são matéria da virtude, necessariamente, não só pelo que têm de grande, mas ainda, pelo que há nelas de medíocre ou mínimo; porque as coisas exteriores, mesmo pequenas, são muito desejáveis, como necessárias à vida humana. Por isso, há duas virtudes reguladoras do desejo da riqueza: umas, das riquezas medíocres e moderadas, e é a liberalidade; outra, das grandes riquezas, e é a magnificência. Do mesmo modo, duas virtudes têm por objeto as honras. Uma regula as pequenas honras e essa não tem nome; mas, recebe a denominação dos seus extremos, que são a filotimia, isto é, o amor das honras e a filotímia, isto é, a falta de amor pelas honras pois umas vezes merece louvores quem ama as honras e outras, quem delas não cura, enquanto que uma e outra cousa pode fazer–se moderadamente. Quanto às grandes honras, elas são o objeto da magnanimidade. Por onde, devemos concluir que a matéria própria da magnanimidade são as grandes honras, e o magnânimo busca as coisas dignas delas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O serem grandes e pequenas é acidental às honras, em si mesmas consideradas; mas, introduzem grande diferença enquanto relativas à razão, cuja medida deve ser observada no uso das honras; o que é mais difícil em relação às grandes que às pequenas honras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As cóleras e o mesmo se dá, com as outras matérias, só oferecem dificuldades notáveis quando grandes; e só então constituem objeto da virtude. Mas é diferente o que se passa com as riquezas e as honras, coisas exteriores à alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem usa bem das coisas grandes pode com maior razão usar bem das pequenas. Ora, o magnânimo busca as grandes honras, por ser digno delas, ou também como menores do que as de que é digno; isto é, porque não pode a virtude ser suficientemente honrada pelo homem, e que Deus mesmo deve honrá–la. Por isso, o magnânimo não se ensoberbece com as grandes honras, pelas não reputar superiores a si; mas, ao contrário, as despreza, e sobretudo as moderadas ou pequenas. E semelhantemente, também não se abate com as desonras, mas as despreza, por considerar que lhes são atribuídas indignamente.

Art. 3 – Se a magnanimidade é uma virtude.

O terceiro discute–se assim. Parece que a magnanimidade não é uma virtude.

1. – Pois, toda virtude moral consiste numa mediedade. Ora, não há tal na magnanimidade, que é um máximo; pois, o magnânimo dignifica–se a si mesmo praticando grandes ações, como diz Aristóteles. Logo, a magnanimidade não é uma virtude.

2. Demais. – Quem tem uma virtude tem todas, como se estabeleceu. Ora, alguém pode ter uma virtude sem ter a magnanimidade; assim, como diz o Filósofo, quem é digno de coisas pequenas e com elas se dignifica é temperante; porém, o magnânimo, não. Logo, a magnanimidade não é uma virtude.

3. Demais. – A virtude é uma boa qualidade da alma, como se estabeleceu. Ora, a magnanimidade implica certas disposições corpóreas; pois, diz o Filósofo que são próprios do magnânimo os movimentos lentos, a voz grave, o falar firme. Logo, a magnanimidade não é uma virtude.

4. Demais. – Nenhuma virtude se opõe a outra. Ora, a magnanimidade se opõe à humildade; pois, o magnânimo reputa–se digno de grandes coisas e despreza os outros, como diz Aristóteles. Logo, a magnanimidade não é uma virtude.

5. Demais. – Toda virtude é louvável nas suas propriedades. Ora, a magnanimidade tem certas propriedades censuráveis. Primeiro, porque o magnânimo não se lembra dos benefícios; segundo, porque é ocioso e lento; terceiro, porque usa de ironia para com muitos dos seus semelhantes; quarto, porque não pode conviver com os outros; quinto, porque possui causas, antes, inúteis que úteis. Logo, a magnanimidade não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, para louvar um personagem, diz a Escritura: Nicanor, ouvindo falar do esforço da gente de Judas, e da grandeza de ânimo com que eles pelejavam pela pátria, temia expor–se a um combate sanguinolento. Ora, só as obras virtuosas são louváveis. Logo, a magnanimidade, que nos faz ter grandeza de alma, é uma virtude.

SOLUÇÃO. – A virtude exige, por essência, que as coisas humanas conservem o bem da razão, que é o bem próprio do homem. Ora, entre as coisas humanas exteriores, as honras têm o lugar mais importante, como dissemos. Por onde, a magnanimidade, que mantém a medida racional quando se trata das grandes honras, é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo, o magnânimo vai ao extremo da magnanimidade, porque visa o máximo; mas, enquanto o faz como deve, ocupa um meio termo, isto é, busca o máximo, mas como o exige a razão; pois, dignifica–se a si mesmo, e conforme a dignidade, como diz no mesmo lugar, porque não procura honras maiores do que aquelas das quais é digno.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A solidariedade das virtudes não se deve entender quanto aos atos delas, de modo que cada qual deva praticá–los todos. Por onde, o ato da magnanimidade não fica bem a qualquer virtuoso, mas só aos capazes de grandes virtudes. Mas, relativamente aos seus princípios, que são a prudência e a graça, todas as virtudes são solidárias pelos hábitos simultaneamente existentes na alma de maneira atual ou por disposição próxima. E assim, aquele a quem não cabe um ato de magnanimidade pode ter o hábito dela que o dispõe à prática de atos magnânimos se lhe convierem ao seu estado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os movimentos do nosso corpo se diversificam pelas diversas apreensões e afeições da alma. De modo que podem resultar da magnanimidade certos acidentes determinados relativos aos atos corpóreos. Assim, a rapidez do movimento provém de visarmos realizar com presteza muitas coisas. Ora, o magnânimo só visa praticar atos grandiosos, que são poucos e que, exigindo grande atenção, implicam por isso mesmo um movimento lento. Semelhantemente, a acuidade da voz e a sua rapidez é própria aos que querem discutir a respeito de tudo o que não fica bem aos magnânimos, só preocupados com o que é grande. E assim como as referidas disposições dos movimentos corpóreos convêm aos magnânimos, quanto ao modo da afeição deles, assim também nos naturalmente dispostos à magnanimidade essas condições naturalmente se encontram.

RESPOSTA À QUARTA. – O que há de grande no homem ele o deve a Deus; e os defeitos que tem procedem da sua natureza corrupta. Ora, a magnanimidade leva–o a engrandecer–se pensando nos dons de Deus, que possui; assim, se tem grande virtude de alma, a magnanimidade fá–lo praticar obras virtuosas perfeitas; e o mesmo devemos dizer do uso de qualquer outro bem, por exemplo, da ciência ou da fortuna exterior. Por seu lado, a humildade leva–o a ter–se em pouco, por considerar nos nossos próprios defeitos. Do mesmo modo, a magnanimidade despreza os outros quando malbaratam os dons

e Deus; pois, não os aprecia a ponto de fazer por ele o que não deve. Mas, a humildade honra–os e estima os superiores, por descobri neles alguns dons de Deus. Por isso, a Escritura diz do verdadeiro justo: O que nos seus olhos olha o malvado como um nada, no concernente ao desprezo do magnânimo; mas honra aos que temem ao Senhor, no concernente a honrar o humilde. Por onde é claro, que a magnanimidade e a humildade não são contrárias, embora pareçam tender a fins contrários, por terem fundamentos diversos.

RESPOSTA À QUINTA. – As referidas propriedades enquanto atribuíveis ao magnânimo não são repreensíveis mas dignas, por excelência, de louvor. – Assim, quando Aristóteles diz, em primeiro lugar, que o magnânimo não guarda na memória os nomes daqueles de quem recebeu benefício, devemos entendê–lo como significando que não lhe é agradável receber benefícios de outrem sem poder pagá–las com outros ainda maiores. O que implica a perfeição da gratidão, na prática da qual quer ser sobre excelente, como na das outras virtudes. – Quando, em segundo lugar, diz, que é ocioso e lento, não significa que deixe de praticar os atos que deve praticar, mas, que não se põe a fazer quaisquer atos que lhe fiquem bem, mas, só os grande como lhe cabe. – Quando, em terceiro lugar, diz que usa de ironia, não é no sentido em que ela se oponha à verdade, isto é, que se atribua o magnânimo males que não tem, ou negue quaisquer grandes, que tenha; mas no sentido que não mostra toda a sua grandeza, sobretudo e relativamente à multidão inferior; porque, também no dizer do Filósofo, é próprio do magnânimo ser grande com os constituídos em dignidade e, ricos dos bens da fortuna; mas, moderado, com os de situação média. Em quarto lugar, diz, que não pode conviver familiarmente senão com os amigos, porque o magnânimo evita de todo qualquer adulação e simulação, que importam em pequenez de alma. Mas, convive com todos, grandes e pequenos, na medida do necessário, como dissemos. – E por fim, em quinto lugar, diz, que quer ter, antes, coisas inúteis; não, porém, quaisquer, mas, as boas, isto é, honestas. Pois, sempre antepõe o honesto, como um bem maior, ao útil; pois, as coisas úteis são buscadas para obvias às nossas necessidades, o que repugna à magnanimidade.

Art. 4 – Se a magnanimidade é uma virtude especial.

O quarto discute–se assim. – Parece que a magnanimidade não é uma virtude especial.

1. – Pois, nenhuma virtude especial pode nos levar à pratica de atos de toda virtude. Ora, o Filósofo diz, que é próprio do magnânimo fazer o que é grande, em cada virtude. Logo, a magnanimidade não é uma virtude especial.

2. Demais. – A nenhuma virtude especial se atribuem os atos próprios de virtudes diversas. Ora, ao magnânimo se atribuem os atos de virtudes diversas; assim, diz Aristóteles, é próprio do magnânimo não fugir com movimentos desordenados, ato de prudência; nem praticar injustiças, ato de justiça; ser pronto em beneficiar os outros, ato de caridade; sempre disposto a prestar serviços aos outros, ato de liberalidade; ser verídico, ato de verdade; e não se lamentar, ato de paciência. Logo, a magnanimidade não é uma virtude especial.

3. Demais. – Toda virtude é um ornamento especial da alma, conforme a Escritura: O Senhor me cobriu com vestiduras de salvação; que logo depois acrescenta: Como a esposa ornada dos seus colares. Ora, o magnânimo está ornado de todas as virtudes, como diz Aristóteles. Logo, a magnanimidade é uma virtude geral.

Mas, *em contrário*, o Filósofo a distingue, por oposição, das outras virtudes.

SOLUÇÃO. — Cada virtude especial tem por fim introduzir a medida racional numa determinada matéria. Ora, a magnanimidade introdu–la na matéria determinada das honras, como dissemos. Mas, sendo as honras, em si mesmas consideradas, um bem especial, neste sentido a magnimidade, em si mesma, é uma virtude especial. E, como as honras são o prêmio de cada virtude, segundo do sobre dito se colhe, resulta, por consequência, que, em razão da sua matéria, ela mantém relações com todas as virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A magnanimidade não tem, como sua matéria, honras quaisquer, mas só as grandes. Ora, como a virtude deve ser honrada, assim, grandes honras são devidas às grandes obras virtuosas. Donde vem, que o magnânimo visa praticar as grandes obras, próprias de cada virtude, porque faz só as que são dignas de grandes honras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como o magnânimo visa as grandes cousas, há de consequentemente visar as que encerram alguma excelência e evitar as que implicam qualquer defeito. Ora, implica uma certa excelência o fato de uma pessoa proceder bem, ser comunicativa e saber recompensar dignamente. Por isso ele pratica prontamente esses atos, por serem, de certo modo, excelentes e não, enquanto próprios de outras virtudes. Mas, quem se afastar e desviar da justiça, ou de qualquer virtude, por ter em grande conta certos bens ou temer certos males exteriores, revela assim uma deficiência. Semelhantemente, a revela, quem de qualquer modo oculta a verdade, porque procede com temor; e também o fato de nos lamentarmos, é sinal de que a nossa alma sucumbe aos males externos. Por isso, o magnânimo evita tais coisas e outras semelhantes, pela razão especial de serem contrárias à excelência ou à grandeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cada virtude implica especificamente um certo decoro ou ornato, que lhe é próprio. Mas, a grandeza mesma das obras virtuosas da magnanimidade acrescenta outro ornato, que torna maiores todas as virtudes como diz Aristóteles.

Art. 5 – Se a magnanimidade faz parte da coragem.

O quinto discute–se assim. – Parece que a magnanimidade não faz parte da coragem.

1. Pois, uma coisa não pode fazer parte de si mesma. Ora, a magnanimidade parece ser o mesmo que a coragem; assim, diz Séneca: Se tiveres na alma a magnanimidade também chamada coragem viverás em grande paz. E Túlio diz: Pretendemos que os varões fortes são também magnânimos, amigos da verdade e nunca enganosos. Logo, a magnanimidade não convém de tal modo com a coragem que possa ser considerada parte dela.

2. Demais. – O Filósofo diz, que o magnânimo não é philokindynos, isto é, amante do perigo. Ora, é próprio do corajoso expor–se aos perigos. Logo, a magnanimidade não convém com a coragem, de modo a podermos considerála parte dela.

3. Demais. – À magnanimidade é próprio esperar grandes bens; à coragem, temer ou ousar grandes males. Ora, o bem é mais principal que o mal. Logo, a magnanimidade é mais principal virtude que a coragem: e, portanto, não faz parte dela.

Mas, *em contrário*, Macróbio e Andronico consideram a magnanimidade parte da coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, virtude principal é aquela à qual pertence imprimir em matéria principal uma geral modalidade de virtude. Ora, nos modos gerais da virtude se inclui a firmeza de alma; pois, todas as virtudes exigem que procedamos com firmeza, como diz Aristóteles. Ora, o que as virtudes tem sobretudo de louvável é fazer–nos arrostar os obstáculos, tornando–nos dificílima a firmeza. Por onde,

quanto mais difícil nos for procedermos com firmeza, em circunstâncias difíceis, tanto mais principal será a virtude que nos faz ter essa firmeza de ânimo. Ora é nos mais difícil arrostar com firmeza os perigos de morte – para o que nos dá força de ânimo a coragem, do que esperarmos ou alcançarmos os máximos bens, para o que nos dá firmeza de alma a magnanimidade; pois, assim como o que mais amamos é a nossa vida, assim o que mais procuramos evitar são os perigos da morte. Por onde, é claro que a magnanimidade convém com a coragem, por nos dar a firmeza de alma para arrostar as dificuldades; mas, dela se diferencia por nos confirmar o ânimo em circunstâncias, em que nós é mais fácil conservar a firmeza. Por isso, a magnanimidade é considerada parte da coragem; pois, ela se lhe acrescenta como o secundário ao principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo, a ausência de mal se inclui em a noção de bem. Por onde, não nos deixarmos vencer por nenhum mal grave, por exemplo, pelos perigos de morte é, de certo modo, o mesmo que alcançarmos um grande bem; mas, no primeiro caso procedemos com coragem, e, no segundo, com magnanimidade. E assim sendo, a coragem e a magnanimidade podem ser consideradas como uma mesma virtude. Mas, como as dificuldades a se vencerem, em ambos os casos, são de natureza diferente, por isso Aristóteles considera a magnanimidade, em sentido próprio, uma virtude diferente da coragem.

RESPOSTÁ À SEGUNDA. – Considera–se amante do perigo quem a ele se expõe indiferentemente e tal é o caso de quem considera tudo indistintamente como grande; o que não condiz com o feitio do magnímo: pois, ninguém se expõe ao perigo pelo que não considera grande. Mas, quando se trata de cousas verdadeiramente grandes, o magnânimo mui prontamente por elas se expõe ao perigo; pois, pratica atos de grande coragem, como os pratica, do mesmo modo os de outras virtudes. Por isso, o Filósofo diz, no mesmo lugar, que o magnânimo não é microkindynos, isto é, que periclite em pequenos perigos, mas, megalokindynos, isto é, que periclite em perigos grandes. E Séneca diz: Magnânimo serás se nem provocares o perigo, como o temerário; nem o temeres, como o tímido; pois, o que faz o ânimo tímido é só a consciência de uma vida repreensível.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mal, em si mesmo, devemos evita–lo: e só por acidente, isto é, na medida em que devemos suportá–lo, para conservar o bem, é que temos de lhe resistir. Ao contrário, o bem é em si mesmo desejável; e só por acidente o evitamos, quando pensamos que excede a capacidade do nosso desejo. Ora, o essencial é sempre mais importante que o acidental. Por onde, a virtude da coragem é mais principal que a da magnanimidade. Pois, embora o bem seja em si mesmo mais principal que o mal, este, contudo, o é mais, nas circunstâncias de que agora tratamos.

Art. 6 – Se a confiança pertence à magnanimidade.

O sexto discute–se assim. – Parece que a confiança não pertence à magnanimidade.

1. – Pois, podemos ter confiança não só em nós mesmos, mas também, nos outros, conforme ao Apóstolo: Temos, uma tal confiança em Deus por Cristo; não que sejamos capazes, de nós mesmos, de ter algum pensamento, como de nós mesmos. O que é contra a ideia de magnanimidade. Logo, a confiança não pertence à magnanimidade.

2. Demais. – Parece que a confiança é oposta ao temor, segundo a Escritura: Resolutamente obrarei e não temerei. Ora, não ter temor é antes próprio da coragem. Logo, também a confiança mais pertence à coragem que à magnanimidade.

3. Demais. – Prêmio não é devido senão à virtude. Ora, a confiança merece ser premiada, segundo o Apóstolo: Nós somos a casa de Cristo contanto que tenhamos firme a confiança e a glória da esperança até ao fim. Logo, a confiança é uma virtude distinta da magnanimidade. O que também se conclui, do fato de Macróbio colocá–la na mesma divisão que a magnanimidade.

Mas, *em contrário*, Túlio parece que põe a confiança em lugar da magnanimidade, como se disse.

SOLUÇÃO. – A palavra latina fidúcia, confiança, vem de fides, fé; e a fé nos faz crer alguma coisa e em alguém. Ora, a confiança é própria da esperança, conforme á Escritura: E terás confiança na esperança que te propuseste.

Por onde, o nome de confiança significa principalmente o fato de termos esperança, por acreditarmos nas palavras de alguém, que nos promete ajuda. Ora, fé também se chama uma opinião veemente; e podemos opinar com veemência, fundados não somente nas palavras de outrem, mas também, no que nele percebemos. Por isso, pode também chamar–se confiança a esperança, que nutrimos, fundada num determinado fato. O qual, ora, o descobrimos em nós mesmo, como quando, considerando–nos são, confiamos na vida longa que teremos; ora, pelo que vemos em outrem, como quando, tendo alguém como nosso amigo e poderoso, confiamos, que nos ajudará. – Ora, já dissemos que o objeto próprio da magnanimidade é a esperança num bem difícil. E, portanto, como a confiança robustece–nos a esperança, por provocar em nós uma reflexão, que nos leva a opinar com segurança, que conseguiremos um determinado bem, resulta que a confiança faz parte da magnanimidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo diz, que magnânimo é quem não precisa de nada; o contrário fa–lo–ia um necessitado. Mas, isto deve entender–se num sentido humano; e por isso Aristóteles acrescenta – ou apenas. Pois, sobre excede absolutamente o homem não precisar de nada. Pois, em primeiro lugar precisamos do auxílio divino; segundo, do auxílio humano, porque o homem, não se bastando a si mesmo para viver, é naturalmente um animal social. Ora, na medida em que precisa dos outros é natural que o magnânimo tenha confiança neles; porque também constitui uma excelência o contarmos com quem nos possa ajudar prontamente. Mas também é natural ao magnânimo ter confiança em si mesmo na medida em que tem também a sua capacidade de agir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, quando tratamos das paixões, a esperança certamente se opõe ao desespero, cujo objeto é o bem, que também o é dela; mas, pela contrariedade dos objetos, opõe–se ao temor, cujo objeto é o mal. Mas, a confiança implica uma certa esperança forte; por isso, ela se opõe, como a esperança, ao temor. Como a coragem, porém, propriamente nos confirma contra o mal; e como a magnanimidade nos dá força para alcançarmos um bem, daí resulta que a confiança mais pertence à magnanimidade, que à coragem. E como a esperança causa a audácia, que faz parte da coragem, daí provém, por consequência, que ela pertence à coragem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A confiança, como dissemos é uma certa modalidade da esperança; pois, é a esperança roborada por uma opinião firme. Ora, a modalidade própria de um afeto pode dar–lhe valor aos atos e torná–los meritórios; mas, não é essa modalidade, senão a matéria própria dele, que o constitui virtude, especificamente. Por onde, a confiança não pode, propriamente falando, designar uma virtude, mas pode designar–lhe a condição. E por isso, é enumerada entre as partes da coragem, não como virtude anexa, mas, segundo dissemos, como parte integrante; salvo se a considerarmos, como Túlio, como magnanimidade.

Art. 7 – Se a segurança faz parte da magnanimidade.

O sétimo discute–se assim. – Parece que a segurança não faz parte da magnanimidade.

1. – Pois, a segurança, como se disse, importa na isenção da perturbação do temor. Ora, esse é sobretudo o efeito da coragem. Logo, parece que a segurança é o mesmo que a coragem. Ora, longe de fazer esta parte da magnanimidade, é o contrário, que se dá. Logo, também não pertence a segurança à magnanimidade.

2. Demais. – Isidoro diz: seguro (securus) é por assim dizer o que não cura (sine cura). Ora, isto parece contrariar à ideia de virtude, que cura das coisas honestas, segundo o Apóstolo: Cuida muito em te apresentares a Deus digno de aprovação. Logo, a segurança não faz parte da magnanimidade, que pratica as grandes obras de toas as virtudes.

3. Demais. – A virtude não se confunde com o seu prémio. Ora, a Escritura considera a segurança como prêmio da virtude: Se lançares fora de ti a iniquidade, que está na tua mão, enterrado. dormirás seguro. Logo, a segurança não faz parte da magnanimidade nem de nenhuma outra virtude.

Mas, *em contrário*, diz Tulio, que é próprio da magnanimidade não sucumbir nem à perturbação da alma, nem aos ataques dos homens ou da fortuna. Ora, nisto consiste a segurança. Logo, ela pertence à magnanimidade.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, o temor torna os homens consiliativos, fazendo–os descobrir os meios de escaparem ao que temem. Ora, a segurança é assim chamada porque nos livra desses cuidados, que o temor suscita em nós. Por onde, a segurança implica uma certa e perfeita tranquilidade de alma, isenta de temor, assim como a confiança implica uma certa firmeza da esperança. Ora, assim como a esperança diretamente se inclui na magnanimidade, assim, o temor diretamente se incorpora na coragem. E portanto, assim como a confiança imediatamente pertence à magnanimidade. Assim, a segurança se inclui imediatamente na coragem. – Mas, devemos considerar que, assim como a esperança é a causa da audácia, assim, o temor o é do desespero, conforme estabelecemos quando tratámos das paixões. E portanto, assim .como consequentemente a confiança pertence à coragem, por se socorrer da audácia, assim também a segurança., consequentemente, faz parte da magnanimidade, porque exclui o desespero.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A coragem não é principalmente louvada por não temer – o que é próprio da segurança; mas, por importar uma certa firmeza, no tocante às paixões. Por onde, a segurança não é o mesmo que a coragem, mas é uma condição dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem toda segurança é louvável; mas aquela que nos faz isentos de cuidados, quando o devemos e nos casos em que não devemos temer. E, deste modo, é condição da coragem e da magnanimidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas virtudes existe uma certa semelhança e participação da futura felicidade, como se estabeleceu. Por onde, nada impede seja uma certa segurança a condição de uma virtude, embora a segurança perfeita constitua o prêmio da virtude.

Art. 8 – Se os bens da fortuna concorrem para a magnanimidade.

O oitavo discute–se assim. – Parece que os bens da fortuna não concorrem para a magnanimidade.

1. – Pois, como diz Séneca, a virtude a si mesma se basta. Ora, a magnanimidade torna todas as virtudes grandes, como se disse. Logo, os bens da fortuna não concorrem para a magnanimidade.

2. – Demais. – Nenhum homem virtuoso despreza o que lhe pode servir. Ora, o magnânimo despreza o que respeita à fortuna exterior; pois, diz Túlio, que a pessoa de alma grande é digna de louvor pelo desprezo dos bens materiais. Logo, a magnanimidade não é servida pelos bens da fortuna.

3. Demais. – O mesmo Túlio acrescenta que é próprio do magnânimo suportar as coisas penosas de modo a não se afastar em nada, do estado de natureza; em nada, da dignidade do sábio. E Aristóteles diz que o infortúnio não entristece o magnânimo. Ora, as coisas penosas e os infortúnios se opõem aos bens da fortuna; pois, todos nos contristamos quando somos privados do que nos presta serviços. Logo, os bens exteriores da fortuna não concorrem para a magnanimidade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que os bens da fortuna contribuem para a magnanimidade.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito resulta, dois termos visa a magnanimidade: as honras, como a matéria; e a um ato grandioso a praticar, como fim. Ora, para ambos contribuem os bens da fortuna. Pois, como as honras são conferidas aos virtuosos, não só pelos sábios, mas também pela multidão, que considera máximos os referidos bens exteriores da fortuna, daí resulta, por consequência, o prestarem maiores honras aos que têm os bens exteriores da fortuna. Do mesmo modo, esses bens cooperam, como instrumentos, para os atos virtuosos: porque as riquezas, o poder e os amigos proporcionam–nos a faculdade de agir. Por onde, é manifesto que os bens da fortuna concorrem para a magnanimidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz–se que a virtude se basta a si mesma, porque pode existir mesmo sem os bens exteriores. Mas, destes precisa para obrar mais facilmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O magnânimo despreza os bens exteriores pelos não reputar grandes bens, pelos quais deve fazer o que lhe não fica bem. Mas não os despreza a ponto de não os julgar úteis à prática de obras virtuosas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem não considera grande uma causa não muito se alegra quando a obtém, nem muito se contrista se vem a perde–la. Ora, como o magnânimo não considera os bens exteriores da fortuna como grandes bens, por isso não muito se exalta, pelos possuir; nem muito se abate pelos perder.

Questão 130: Da presunção.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à magnanimidade. E primeiro dos que se lhe opõem por excesso, que são três, a saber: a presunção, a ambição e a vanglória. Segundo, da pusilanimidade, que se lhe opõe por defeito.

Na primeira questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a presunção é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a presunção não é pecado.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Esquecendo–me do que fica para trás e avançando–me ao que resta para o diante. Ora, constitui presunção pretendermos ao que está acima do nosso alcance. Logo, a presunção não é pecado.

2. Demais. – O Filósofo diz: Não devemos aceitar a opinião dos que dizem que o nosso esforço, como homens, deve tender a causas humanas; e, como mortais, a causas mortais; mas devemos, tanto quanto possível, nos esforçar por sermos imortais. E noutro lugar adverte que o homem deve, tanto quanto possível, tender ao divino. Ora, as coisas divinas e imortais são as que mais lhe sobre excedem às faculdades. Ora, como é da essência da presunção fazer–nos pretender ao que está fora, do nosso alcance, parece que, longe de ser pecado, a presunção é coisa digna de louvor.

3. Demais. – O Apóstolo diz: Não somos capazes de nós mesmos de ter algum pensamento to como de nós mesmo. Se, pois, a presunção, que nos leva a buscar aquilo de que não somos capazes, é pecado, parece que não podemos licitamente nem mesmo ter algum pensamento bom. O que é inadmissível. Logo, a presunção não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ó perversíssima presunção! Donde tomaste tu a tua origem? Ao que responde a Glosa: Da má vontade da criatura. Ora, tudo o que procede da raiz da má vontade é pecado. Logo, a presunção é pecado.

SOLUÇÃO. – A razão humana deve imitar as coisas naturais, ordenadas pela razão divina. Por onde, tudo o que provém da razão humana, em oposição à ordem universal da natureza, é vício e pecado. Ora, todos os seres naturais são universalmente sujeitos ao princípio em virtude do qual toda ação é proporcionada à virtude do agente; nem há agente natural nenhum que tenda a fazer o que lhe excede à capacidade. Portanto, é vicioso e é pecado, quase como contrário à ordem natural, o pretender alguém obrar o que lhe excede à virtude; o que constitui essencialmente a presunção, como o próprio nome o manifesta. Por onde é claro que a presunção é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede que exceda à potência ativa de um ser o que não lhe excede à potência passiva; assim, tem o ar a potência passiva que o torna capaz de transformar–se de modo a receber a ação e o movimento do fogo, coisas estas que lhe excedem a potência ativa. Assim também seria vicioso e presunçoso quem, tendo uma virtude imperfeita pretendesse imediatamente ascender ao estado da virtude perfeita. Mas, vicioso não será nem presunçoso quem pretenda progredir na virtude de modo a vir a tê–la perfeita. E, neste sentido, o Apóstolo avançava para diante, isto é, progredindo continuamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As coisas divinas e imortais estão, por natureza, acima da capacidade humana. Mas, tem o homem uma certa potência natural – a do intelecto, pela qual pode se unir ao imortal e ao divino. E, neste sentido, o Filósofo diz, que ele deve esforçar–se por se alçar ao imortal e ao

divino; não, certo, pretendendo o fazer o que só Deus pode, mas, unindose–lhe pelo intelecto e pela vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o, Filósofo, o que podemos por meio dos outros, de certo modo por nós mesmo o podemos. Por onde, como podemos pensar e fazer o bem com o auxílio divino, isso não excede de todo a nossa capacidade. E, portanto não será presunçoso quem pretenda praticar obras virtuosas. Sê–lo–ia, porém aquele que o pretendesse sem contar com o auxílio divino.

Art. 2 – Se a presunção se opõe à magnanimidade, por excesso.

O segundo discute–se assim. – Parece que a presunção não se opõe à magnanimidade, por excesso.

1. – Pois, a presunção é considerada pecado especial contra o Espírito Santo, como se estabeleceu. Ora, o pecado contra o Espírito Santo não se opõe à magnanimidade, mas antes, à caridade. Logo, também a presunção não se opõe à magnanimidade.

2. Demais. – É próprio da magnanimidade fazer com que nos dignifiquemos com a prática de grandes atos. Ora, presunçoso também se chama quem se dignifica com coisas pequenas, contanto que estas lhe excedam a capacidade própria. Logo, a presunção não se opõe diretamente à magnanimidade.

3. Demais. – O magnânimo tem em pouca conta os bens exteriores. Ora, segundo o Filósofo, os presunçosos, por causa dos bens exteriores, desprezam e injuriam os outros, por terem esses bens em grande conta. Logo, a presunção não se opõe à magnanimidade, por excesso, mas, apenas por defeito.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que ao magnânimo se opõe, por excesso, o Chaunos, isto é, o louco ou fátuo, a que nós chamamos presunçoso,

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a magnanimidade consiste numa mediedade; não quantitativa, em relação ao objeto buscado, porque ela tende para o que é máximo; mas, numa mediedade proporcional à faculdade própria, pois, não busca coisas maiores que as que deve buscar. O presunçoso, porém, não excede o magnânimo, quanto ao objeto que pretende; ao contrário, às vezes, fica muito abaixo dele. Mas, o excede proporcionalmente às suas faculdades; pois, o magnânimo não excede às suas. E, deste modo, a presunção se opõe à magnanimidade, por excesso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é qualquer presunção que é considerada pecado contra o Espírito Banto: mas, a que nos leva a desprezar a justiça de Deus, por confiarmos indebitamente na sua misericórdia. E tal presunção, em razão da sua matéria, por nos levar a desprezar um bem divino, se opõe à caridade, ou antes, ao dom do temor, que nos manda reverenciar a Deus. Mas, enquanto esse desprezo é desproporcionado às nossas faculdades, pode opor–se à magnanimidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como a magnanimidade, assim também a presunção visa a grandes fins. Pois, não é habitual considerar–se presunçoso quem vai pouco além das suas capacidades. Mas, se considerarmos tal homem como presunçoso, ele não se opõe à magnanimidade; mas, à virtude que versa sobre as pequenas honras, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ninguém pretende a mais do que é capaz senão porque julga ter maior capacidade do que realmente tem. E nesse ponto podemos nos enganar de dois modos. Primeiro, quantitativamente; por exemplo, imaginando–nos com maior virtude, ciência ou outra qualidade qualquer que tenhamos. Segundo, em relação a um certo gênero de coisas; assim, quando nos julgamos

grande e mais digno, pelo que não o somos, como por exemplo, pelas riquezas ou por quaisquer bens da fortuna. Pois, no dizer do Filósofo, os que possuem esses bens, sem virtude, nem se dignificam justamente a si mesma com causas grandes, nem podem chamar–se, com razão, magnânimos. Do mesmo modo, aquilo que buscamos e que nos excede as forças, é às vezes, verdadeira e absolutamente falando, uma coisa grande. Tal o caso de Pedro, querendo sofrer por Cristo, o que lhe sobrepujava as forças. Mas outras vezes, não é nada de grande, absolutamente falando, mas só na opinião dos estultos; como no caso de quem se veste de roupagens preciosas, despreza injuria os outros. O que constitui excesso de magnanimidade, não na verdade das coisas, mas, segundo a opinião. Donde, o dizer Séneca, que a magnanimidade, quando se exalça mais do que lhe convém, torna o homem minaz, cheio de si, perturbado, inquieto, e pronto a se atribuir todas as excelências nos seus ditos e atos, sem nenhuma atenção à honestidade. Por onde é claro que o presunçoso, na verdade das coisas, não chega a ser magnânimo; e só na aparência tem excesso de magnanimidade.

Questão 131: Da ambição.

Em seguida devemos tratar da ambição. E nesta matéria discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a ambição é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a ambição não é pecado.

1. – Pois, a ambição implica a cobiça das honras. Ora, em si mesmas consideradas, as honras são um bem e o maior dos bens exteriores; por isso, são censuráveis os que delas não curam. Logo, longe de ser pecado, a ambição é louvável, porque é louvável o desejo do bem.

2. Demais. – Qualquer pode, sem pecado, desejar o que lhe é devido como prêmio. Ora, as honras são o prêmio da virtude, como diz o Filósofo. Logo, a ambição das honras não é pecado.

3. Demais. – O que nos induz ao bem e afasta do mal não é pecado. Ora, as honras nos levam a fazer o bem e a evitar o mal. Assim, o Filósofo diz, que os homens mais heroicos estão entre os que não honram os tímidos e honram os fortes, e Túlio diz, que as honras alimentam as artes. Logo, a ambição não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A caridade não é ambiciosa, não busca os seus próprios interesses. Ora, só o pecado repugna à caridade. Logo, a ambição é pecado.

SOLUÇÃO. – Como dissemos as honras importam uma certa reverência tributada a alguém em testemunho da sua excelência. Ora, relativamente à excelência humana, duas causas devemos considerar. A primeira: as qualidades que tornam um homem excelente, ele não as tem de si mesmo, pois, nele constituem algo de divino. Por onde, não lhe são devidas as honras, principalmente mas, a Deus. A segunda: as excelências de um homem deu–lhas Deus para fazê–las aproveitar aos outros. Portanto, develhe agradar o testemunho da sua excelência, que os outros lhe tributam, na medida em que isso lhe torna possível fazê–la aproveitar aos outros.

De três modos, porém, o desejo das honras pode ser desordenado. – Primeiro, quando desejamos o testemunho de uma excelência que não temos; o que é desejar honras superiores ao nosso merecimento. – Segundo, quando desejamos as honras para nós, sem as referirmos a Deus. – Terceiro, quando o nosso desejo descança nas honras, em si mesmas, sem as aplicarmos à utilidade alheia. – Ora, a ambição implica um desejo desordenado das honras. Por onde, é claro que ela sempre é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O desejo do bem deve ser regulado pela razão; e será pecado transgredir–lhe a regra. E assim será vicioso desejarmos as honras, fora da regra racional. Ao contrário, são dignos de censura os que desprezam as honras, quando a razão o proíbe; assim, por exemplo, quando não evitam o que é a elas contrário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As honras não são o prémio da virtude, no concernente ao virtuoso, em si mesmo, de modo que deva exigi–las como prémio; pois, como prémio, ele deseja a felicidade, que é o fim da virtude. Mas, dizemos que elas são o prêmio da virtude relativamente aos outros, que nada de maior que elas têm para atribuir em ao virtuoso; porque, a grandeza delas consiste exatamente em serem testemunho da virtude. Por onde é claro, que não são um prémio suficiente, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As honras, quando desejadas como o devemos, induzem–nos ao bem e afastam–nos do mal. Mas, desejadas desordenadamente, podem nos dar ocasião de fazer muitos males; quando, por exemplo, não cogitamos nos meios de as podermos conseguir. Por isso, Salústio diz, que o

bom e o mau igualmente desejam para si a glória, as honras e o comando; mas, aquele, isto é, o bom, lança mão de meios justos; este porém, isto é, o mau, faltando–lhe as vias legítimas, procede com dolo e falácias. Por onde, os que, só em vista das honras fazem o bem e evitam o mal, não são virtuosos, como claramente o diz o Filósofo, quando ensina não serem verdadeiramente corajosos os que praticam atos de coragem, tendo em mira as honras.

Art. 2 – Se a ambição se opõe à magnanimidade, por excesso.

O segundo discute–se assim. – Parece que a ambição não se opõe à magnanimidade, por excesso.

1. – Pois, a um meio só se opõe, de um mesmo lado, um extremo. Ora, à magnanimidade se opõe por excesso a presunção, como se disse. Logo, por excesso, não se lhe opõe a ambição.

2. Demais. – A magnanimidade tem por objeto as honras. Ora, parece que a ambição visa as dignidades, conforme àquilo da Escritura: Procurava Jasão usurpar–lhe o sumo sacerdócio. Logo, a ambição não se opõe à magnanimidade.

3. Demais. – Parece que a ambição busca o aparato exterior; assim, diz a Escritura, que Agripa e Berenice com grande pompa entraram no pretório; e, noutro lugar, que, sobre o cadáver de Asa queimaram aromas e unguentos com extraordinária pompa. Logo, a ambição não se opõe à magnanimidade.

Mas, *em contrário*, Túlio diz que, assim como cada um é superior aos outros pela sua grandeza, assim quer ser só o dominador de todos. Ora, isto constitui ambição. Por onde, é manifesto que a ambição se opõe à magnanimidade como o desordenado, ao ordenado.

SOLUÇÃO. – Como foi dito acima, a ambição importa um desejo desordenado de honra. A magnanimidade, porém, refere–se às honras, usando deles como convém. Por onde é claro que a ambição opõe–se à magnanimidade, como o desordenado, ao ordenado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A magnanimidade visa duas coisas. Uma como o fim intencionado; e é alguma grande obra, que o magnânimo busca, nos limites das suas faculdades. E, por aí, se opõe à magnanimidade, por excesso, a presunção, que pretende praticar grandes obras que lhe excedem a capacidade. – Outra, como a matéria de que usa devidamente, isto é, as honras. E por aqui a ambição se opõe à magnanimidade por excesso. Pois, não há inconveniente em haver, a luzes diversas, vários excessos opostos a um mesmo meio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Aos constituídos em dignidade são–lhes devidas as honras, pela excelência do seu estado. E, assim sendo, o apetite desordenado das dignidades é próprio da ambição. Mas, quem desejasse uma dignidade desordenadamente, não por causa das honras, mas para gozar dela devidamente, que contudo lhe excede a capacidade, esse não seria ambicioso mas antes, presunçoso.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A própria solenidade do culto exterior implica determinadas honras que de ordinário se prestam às pessoas como às que se referem. É o que quer dizer a Escritura com as seguintes palavras: Se entrar no vosso congresso algum varão que tenha anel de ouro com vestido precioso e lhe disserdes: Tu assenta–te aqui neste lugar etc. Por onde, a ambição não tem por objeto o culto exterior, senão enquanto este concerne às honras.

Questão 132: Da vanglória.

Em seguida devemos tratar da vanglória.

E nesta questão discutem–se cinco artigos:

Art. 1 – Se o desejo da glória é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o desejo da glória não é pecado.

1. – Pois, ninguém peca por se assemelhar a Deus, o que é, antes, ordenado pela Escritura: Sede pois imitadores de Deus, como filhos muito amados. Ora, buscando a glória, parece que imitamos a Deus, que quer que os homens lha tributem. Donde o dizer a Escritura: Traze meus filhos de climas remotos e minhas filhas das extremidades da terra; e todo aquele que invoca o meu nome, eu para minha glória o criei. Logo, o desejo da glória não é pecado.

2. Demais. – O que nos excita ao bem não é pecado. Ora, o desejo da glória excita os homens à prática do bem; pois, no dizer de Túlio, só a glória inspira a paixão dos estudos. E também a Sagrada Escritura promete a glória às boas obras: Aos que, perseverando em fazer boas obras, buscam glória e honra. Logo, o desejo da glória não é pecado.

3. Demais. – Túlio diz, que a glória consiste na nomeada, acompanhada de louvores, que todos atribuem a alguém; e o mesmo diz Ambrósio quando afirma, que a glória consiste em nomeada e os louvores, que nos tributam os que nos conhecem. Ora, desejar uma nomeada louvável não é pecado; antes, é digno de encómios, segundo a Escritura: Tem cuidado de te adquirires bom nome. E noutro lugar: Procurando bens não só diante de Deus, mas também diante de todos os homens. Logo, o desejo da vanglória não é pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Vê com clareza quem sabe ser vicioso o amor dos elogios.

SOLUÇÃO. – A glória significa uma certa ilustração; por isso, ser glorificado é o mesmo que ser ilustrado, como diz Agostinho. Ora, a ilustração e a honra de certo modo se manifestam. Por onde, como o próprio nome o indica, a glória implica propriamente a manifestação do que parece glorioso aos olhos dos homens, quer se trate de um bem corporal, quer de um bem espiritual. Ora, como o que é ilustre, absolutamente falando, pode ser visto por muitos, mesmo de longe, o nome de glória propriamente supõe que o bem de alguém chegou ao conhecimento e à aprovação de muitos. E por isso é que Tito Lívio diz: Não podemos ser glorificados por urna só pessoa. Mas, tomado em acepção mais ampla, a glória não consiste só em sermos conhecidos por muitos, mas ainda por poucos, ou por um só, ou ainda somente por nós mesmo, quando, considerando o nosso próprio bem, julgamo–la digno de louvor.

Ora, conhecermos e aprovarmos o nosso próprio bem não é pecado. Assim, diz o Apóstolo: Ora, nós não recebemos o espírito deste mundo, mas sim o Espírito que vem de Deus, para sabermos as coisas que por Deus foram dadas. Do mesmo modo, não é pecado o querermos dar aprovação às nossas obras; conforme ao Evangelho: Luza a Vossa luz diante dos homens. Por onde, o desejo da glória, em si mesmo, nada implica de vicioso. O da vanglória, sim, implica; pois, é vicioso qualquer desejo vão, conforme à Escritura: Por que amais a verdade e buscais a mentira? Ora, a glória pode ser chamada vã, de dois modos. Relativamente àquilo de que nos gloriamos; assim, quando nos gloriamos com o que não é digno de glória, por exemplo, um bem frágil e caduco. Ou, relativamente à pessoa que queremos que nos glorifique, por exemplo, um homem cujo juízo não é seguro. De terceiro modo, relativamente à

pessoa mesma que busca a glória, quando não refere o seu desejo da glória ao fim devido, que é honra de Deus e a salvação do próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aquilo do Evangelho – Vós chamais–me Mestre e Senhor; e dizeis bem – diz Agostinho: É perigoso comprazermo–nos conosco mesmo, porque ficamos exposto a cair na soberba, o que devemos evitar. Mas, quem é superior a tudo não se ensoberbece, por mais que a si mesmo se louve. Ora, a nós é que nos é vantajoso conhecer a Deus e não a ele; e ninguém o conhece se não se revelar aquele que conhece. Por onde, é claro que Deus busca a sua glória, não por causa de si mesmo, mas, por nossa causa. E do mesmo modo, podemos também, e louvavelmente, buscar a nossa própria glória, para utilidade dos outros, segundo o Evangelho: Que eles vejam as vossas boas obras e glorifiquem a vosso Pai que está nos céus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A glória, que temos de Deus, não é vã, mas verdadeira. E essa glória nos é prometida como prémio das nossas boas obras. Dela diz o Apóstolo: Aquele, pois que se gloria glorie–se no Senhor; porque não é o que a si mesmo se recomenda o que é estimável, mas sim aquele a quem Deus recomenda. Mas, em certos o desejo da glória humana desperta a prática de obras virtuosas, como o desperta o desejo de outros bens terrenos. Não é porém verdadeiramente virtuoso quem pratica obras virtuosas por amor da glória humana, como o mostra Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O conhecer–se a si mesmo contribui para a perfeição do homem; mas, para ela não contribui o ser conhecido pelos outros. Logo, isto não é, por si mesmo, desejável. Mas, podemos desejá–lo enquanto encerra alguma utilidade. E essa será que Deus seja glorificado pelos homens; ou que estes progridam no bem que descobrem nos outros; ou que, perseveremos nos bens que em nós mesmos nos reconhecemos e os acrescentemos, levados pelo louvor que nos tributam os outros. E, a esta luz, é louvável cuidarmos em adquirir bom nome e nos esforçarmos por praticar boas obras, perante Deus e os homens; contanto que não nos comprazamos em vão com os louvores dos homens.

Art. 2 – Se a vanglória se opõe à magnanimidade.

O segundo assim se discute. – Parece que a vanglória não se opõe à magnanimidade.

1. – Pois, é próprio da vanglória, como se disse, gloriar–se um com coisas que não existem, o que constitui a falsidade, ou com as coisas terrenas e caducas, o que constitui a cobiça; ou com o testemunho dos homens, cujo juízo não é certo, o que constitui a imprudência. Ora, esses vícios não se opõem à magnanimidade. Logo, a vanglória não se opõe à magnanimidade.

2. Demais. – A vanglória não se opõe à magnanimidade por defeito, assim como a pusilanimidade, que parece repugnar à vanglória. Do mesmo modo, nem por excesso; pois, assim, à magnanimidade se opõem a presunção e a ambição, como se disse; e delas difere a vanglória. Logo, a vanglória não se opõe à magnanimidade.

3. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Nada façais por porfia nem por vanglória – diz a Glosa: Havia entre eles alguns dissidentes, inquietos, e que disputavam por vanglória. Logo, não se opondo a contenção à magnanimidade, também não se lhe opõe a vanglória.

Mas, *em contrário*, diz Túlio: Devemos nos abster de cobiçar a glória, porque rouba a liberdade da alma, pela qual sobretudo devem porfiar os varões magnânimos. Logo, opõe–se à magnanimidade.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a glória é um efeito das honras e dos louvores; pois, torna–se ilustre no conhecimento dos outros quem é louvado ou o a quem se tributam quaisquer reverências. E como o

objeto da magnanimidade são as honras, como se disse, há de por consequência ter também como objeto a glória; isto é, como o magnânimo aceita moderadamente as honras assim também pode aceitar moderadamente a glória. Por ande, o desejo desordenado da glória opõe–se diretamente à magnanimidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Repugna ao homem magnânimo ter em tanto preço as causas pequenas, de modo a gloriar–se com elas. Por isso, Aristóteles diz, que o magnânimo considera um pequeno bem as honras que lhe são tributadas. Do mesmo modo, ele também considera coisas pequenas todas as que, como o poder e as riquezas, se buscam com a mira nas honras. Semelhantemente, repugna ao magnânimo gloriar–se com causas que não existem, por isso, Aristóteles diz que ele mais cuida da verdade que da opinião. E ainda, semelhantemente, repugna ao magnânimo gloriar–se com o testemunho do louvor humano, considerando–o como de grande valor. Por isso, do magnânimo, diz Aristóteles, que não se importa com ser louvado. Por onde, nada impede também se opor à magnanimidade tudo o que se opõe às outras virtudes, na medida em que consideram como grande o que é pequeno.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem deseja a vanglória não é verdadeiramente magnânimo, porque se gloria com causas que o magnânimo considera de pouco valor, segundo dissemos. Mas, considerando a estima que tem por essas causas, opõe–se ao magnânimo por excesso, porque reputa como um bem de grande valor a glória, que deseja, e a busca, embora lhe exceda a dignidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como se disse, a oposição entre os vícios não se funda no efeito deles. E, contudo, opõe–se à magnanimidade o fato de porfiarmos pela obtenção de alguma coisa; pois, ninguém luta senão pelo que considera de grande valor. Donde o dizer o Filósofo, que o magnânimo não é contencioso, porque nada considera grande.

Art. 3 – Se a vanglória é pecado mortal.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a vanglória é pecado mortal.

1. – Pois, só o pecado mortal nos priva do prémio eterno. Ora, a vanglória exclui o prémio eterno, conforme à Escritura: Guardai–vos, não façais as vossas boas obras diante dos homens com o fim de serdes vistos por eles; doutra sorte não tereis a recompensa da mão de vosso Pai que está nos céus. Logo, a vanglória é pecado mortal.

2. Demais. – Quem se apropria do que a Deus pertence peca mortalmente. Ora, desejando a vanglória, atribuimo–nos o que pertence a Deus, conforme à Escritura: Eu não darei a outrem a minha glória. E, noutro lugar: A Deus só seja honra e glória. Logo, a vanglória é pecado mortal.

3. Demais. – Pecado mortal parece ser o mais perigoso e nocivo de todos. Ora, tal é o pecado da vanglória. Pois, àquilo do Apóstolo – Deus. que prova os nossos corações – diz a Glosa de Agostinho: O poder de fazer o mal, que tem o amor da glória humana, só o sente quem lhe declara a guerra; porque, embora nos seja fácil não desejar o louvor que nos é denegado, difícil porém nos é não nos comprazermos com o que nos tributam. E Crisóstomo também diz, que a vanglória infiltra–se–nos às ocultas e priva–nos insensivelmente de todos os bens que em nós existem. Logo a vanglória é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, diz Crisóstomo: ao passo que os outros vícios dominam os escravos do diabo, a vanglória invade mesmo os servos de Cristo. Mas, nestes não há nenhum pecado mortal. Logo, a vanglória não é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é mortal todo pecado contrário à caridade. Ora, o pecado da vanglória, em si mesmo considerado, não contraria à caridade, quanto ao amor do próximo. Mas, relativamente ao amor de Deus, pode contrariá–la de dois modos. – De um, quanto à matéria de que nos gloriamos. Assim, se nos gloriamos de uma falsidade, contrária ao respeito devido a Deus, conforme aquilo da Escritura: O teu coração se elevou e tu disseste: Eu sou Deus. E noutro lugar: Que tens tu que não recebesses? Se porém, o recebeste, porque te glorias como se o não tivesses recebido? Ou, quando preferimos a Deus, o bem temporal de que nos gloriamos; o que a Escritura o proíbe: Não se glorie o sábio no seu saber, nem se glorie o forte na sua força, nem se glorie o rico nas suas riquezas; porém nisto se glorie aquele que se gloria, em conhecer–me e saber–me. Ou quando preferimos o testemunho humano ao de Deus; assim, contra certos diz a Escritura: Que amaram mais a glória dos homens do que a glória de Deus. – De outro modo, relativamente à pessoa mesmo que se gloria, que põe a sua intenção na glória, como se fosse um fim último, à qual ordenaria, ainda os atos virtuosos, não duvidando, para consegui–la, até mesmo praticar obras contrárias a Deus. – E então é pecado mortal. Por isso, diz Agostinho, que esse vício – o do amor dos louvores humanos – é tão inimigo da fé religiosa – no caso de abrigarmos no coração uma cobiça da glória maior que o temor ou o amor de Deus – que o Senhor disse: Como podeis crer vós–outros, que recebeis a glória uns dos outros e que não buscais a glória que vem só de Deus? – Mas, se o amor da glória humana, embora vã, contudo não repugna à caridade, nem quanto ao objeto da glória, nem quanto à intenção de quem a busca, não é pecado mortal, mas, venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ninguém merece a vida eterna, pecando. Por onde, as nossas obras virtuosas deixam de merecer a vida eterna, quando praticadas por vanglória, mesmo se esta não for pecado mortal. Mas, a vanglória é pecado mortal quando em si mesma, e não só por um ato isolado, nos faz perder a vida eterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem todos os desejosos da vangloria reclamam para si aquela excelência devida só a Deus. Pois, uma é a glória só a Deus devida e outra a devida ao homem virtuoso ou rico.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz–se que a vanglória é um pecado perigoso não só pela sua gravidade mesma, mas também por nos dispor para pecados graves, pois, ela nos torna presunçosos e demasiado confiantes em nós mesmos. E assim, também nos dispõe paulatinamente para sermos privados dos bens interiores.

Art. 4 – Se a vanglória é pecado capital.

O quarto discute–se assim. – Parece que a vanglória não é pecado capital.

1. – Pois, um pecado que sempre nasce de outro parece não ser capital. Ora, a vanglória sempre nasce da soberba. Logo, a vanglória não é um vício capital.

2. Demais. – Parece que a honra é mais principal que a glória, pois, é o efeito desta. Ora, a ambição, ou o apetite desordenado da honra, não é um vício capital. Logo, também não o é o desejo da vanglória.

3. Demais. – O vício capital implica alguma principalidade. Ora, parece que a vanglória não implica nenhuma principalidade. Nem quanto à noção de pecado, porque nem sempre é pecado mortal; nem

relativamente à apetibilidade do bem, porque a glória humana é um bem frágil e extrínseco ao homem. Logo, a vanglória não é um vício capital.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera a vanglória entre os pecados capitais,

SOLUÇÃO. – Há duas doutrinas a respeito dos pecados capitais. Certos consideram a soberba como um deles; e estes não têm a vanglória como pecado capital. Mas, Gregório considera a soberba a rainha de todos os vícios, e tem como vício capital a vanglória, que imediatamente nasce dela. E o faz com razão. Pois, a soberba, segundo depois diremos, importa o desejo desordenado da excelência. Ora, de todos os bens que desejamos resulta uma certa perfeição e excelência. Por onde, os fins de todos os vícios se ordenam para o fim da soberba. Donde vem o ter ela uma certa causalidade geral, acima dos outros vícios, e não dever ser contada entre os princípios especiais dos vícios, que são os pecados capitais. Ora, dentre os bens pelos quais conseguimos alguma excelência, o primeiro lugar pertence à glória, enquanto implica a manifestação de alguma bondade; pois, o bem é naturalmente amado e honrado por todos. Por onde, assim como pela glória divina conseguimos a excelência na ordem divina, assim, pela glória humana, conseguimos a excelência, na ordem humana. E portanto pela sua afinidade com a excelência, que os homens soberanamente desejam, há de ser necessariamente a glória muito desejável, e de a buscarmos desordenadamente nascerão muitos vícios. Logo, a vanglória é pecado capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fato de haver algum vício originado da soberba não o impede de ser pecado capital; pois, como dissemos, a soberba é a rainha e a mãe de todos os vícios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os louvores e as honras estão para a glória, segundo dissemos, como as causas de que ela resulta; por isso também a glória está para eles como fim. Pois, se queremos ser honrados e louvados é por pensarmos que isso nos torna ilustres, no conhecimento dos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Já dissemos porque a vanglória é principalmente desejável; o que basta para a constituir um pecado capital. Pois, um pecado capital não há de ser necessariamente mortal; porque também o pecado mortal pode resultar do venial, enquanto este dispõe para aquele.

Art. 5 – Se se consideram com conveniência era filhas da vanglória: a desobediência, a jactância, a hipocrisia, a contenção, a pertinácia, a discórdia e o espírito de novidade.

O quinto discute–se assim. – Parece inconveniente dizer que são filhas da vanglória : a desobediência, a jactância, a hipocrisia, a contenção, a pertinácia, a discórdia e o espírito de novidade.

1. – Pois, a jactância, segundo Gregório, é considerada uma espécie de soberba. Ora, a soberba não nasce da vanglória, mas, ao contrário, como diz Gregório. Logo, a jactância não deve ser considerada filha da vangloria.

2. Demais. – Parece que as contenções e as discórdias nascem sobretudo, da ira. Ora, a ira é um pecado capital pertencente à mesma divisão da vanglória. Logo, não é filha da vanglória.

3. Demais. – Crisóstomo diz, que em toda parte a vanglória, é um mal, mas sobretudo em se tratando da filantropia, isto é, da misericórdia: que, contudo não é nenhuma novidade mas se funda no costume humano. Logo, o espírito de novidade não deve ser especialmente considerada filha da vanglória.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Gregório, quando enumera as referidas filhas da Vanglória.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, chamam–se filhos de um pecado capital os que naturalmente para ele se ordenam. Ora, o fim da vanglória é a manifestação da nossa própria excelência, como do sobredito se colhe. O que podemos conseguir de dois modos. Primeiro, diretamente: quer por palavras, no caso da jactância. Quer por atos, os quais, se forem verdadeiros e despertarem nos outros uma certa admiração, dão lugar ao espírito de novidade, a qual os homens sobretudo, costumam admirar; e, se forem falsos, dão lugar à hipocrisia. De outro modo, visamos manifestar a nossa excelência indiretamente, mostrando que não somos inferior a outrem. E isto de quatro maneiras. Primeiro, quanto à inteligência, no caso da pertinácia, que faz nos apegarmos demasiado à nossa opinião, não querendo aderir a uma opinião melhor. Segundo, quanto à vontade, no caso da discórdia, não querendo abandonar a nossa vontade própria para concordarmos com os outros. Terceiro, por palavras, no caso da contenção, quando alguém litiga, clamando, contra outrem. Quarto, quanto às obras, e tal é a desobediência, quando não queremos cumprir a ordem do superior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, a jactância é considerada uma espécie da soberba, quanto à sua causa interior, que é arrogância. Quanto à jactância exterior, ela às vezes se ordena como diz Aristóteles, ao ganho; mas, mais frequentemente, à glória e às honras e então nasce da vanglória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ira não causa a discórdia e a contenção, senão quando acompanhada da vanglória, no caso de considerarmos glorioso para nós não cedermos à vontade nem às palavras dos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vanglória é repreensível, no caso da esmola desacompanhada da caridade, que manifesta que se prefere a vanglória à utilidade do próximo, pois, busca–se a esta por causa daquela. Mas não é censurável quem presume, fazendo esmola, praticar um ato inédito.

Questão 133: Da pusilanimidade.

Em seguida devemos tratar da pusilanimidade. E, nesta questão, discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a pusilanimidade é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a pusilanimidade não é pecado.

1. – Pois, todo pecado nos torna mau, como toda virtude nos torna bom. Ora, o pusilânime não é mau, no dizer do Filósofo. Logo, a pusilanimidade não é pecado.

2. Demais. – O Filósofo diz pusilânime por excelência é quem, sendo digno de grandes bens, contudo com eles não se dignifica· a si mesmo. Ora, só o virtuoso é digno de grandes bens; porque, como diz ainda o Filósofo, só o bom deve ser verdadeiramente honrado. Logo, o pusilânime é virtuoso. Portanto a pusilanimidade não é pecado.

3. Demais. – A Escritura diz: O princípio de todo pecado é a soberba. Ora, a pusilanimidade não procede da soberba, porque o soberbo se tem em maior conta do que aquilo que é; ao contrário, o pusilânime abdica daquilo de que é digno. Logo, a pusilanimidade não é pecado.

4. Demais. – O Filósofo diz que se chama pusilânime quem se dignifica com causas menores do que as de que é digno. Ora, às vezes os varões santos se dignificam com menos do que aquilo de que são dignos; tal o caso de Moisés e Jeremias que, sendo dignos das funções para as quais Deus os escolheu, contudo ambos as recusaram humildemente, como se lê na Escritura. Logo, a pusilanimidade não é pecado.

Mas, *em contrário*. – Na ordem dos atos humanos, devemos evitar só o pecado. Ora, devemos evitar a pusilanimidade, segundo aquilo do Apóstolo: Pois, não provoqueis a indignação a vossos filhos, para que se não façam de ânimo apoucado. Logo, a pusilanimidade é pecado.

SOLUÇÃO. – Tudo o que contraria a uma inclinação natural é pecado, porque contraria à lei natural. Ora, todo ser natural é levado a agir de um modo proporcionado à sua potência, como o demonstram todos os seres naturais, tanto animados como inanimados. Ora, assim como pela presunção excedemos à capacidade das nossas potências, pretendendo ao que não está ao nosso alcance, assim também o pusilânime decai da capacidade de sua potência, quando recusa buscar o que lhe é proporcionado. Por onde, assim como a presunção é pecado, assim também o é a pusilanimidade. Por isso, como se lê no Evangelho, o Senhor puniu o servo que enterrou no chão o dinheiro recebido do seu amo, sem o ter aplicado, por temor de pusilanimidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - O Filósofo considera maus os que causam dano ao próximo. E neste sentido, o pusilânime não é considerado mau, pois, a ninguém causa mal senão acidentalmente, quando se deixa ficar inativo sem ajudar aqueles aos quais poderia fazê–lo. Por isso diz Gregório: Todos os que deixam de ser úteis ao próximo, na pregação, se os julgarmos rigorosamente, são, sem dúvida, réus de tantos males quantos são aqueles que vieram à pregação e aos quais poderiam ser úteis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede pecar quem tem o hábito da virtude: venialmente, quando ainda a conserva em hábito; mortalmente, quanto desaparece o hábito da virtude gratuita. Por isso pode acontecer que uma pessoa, pela virtude que tem, seja digno de praticar certas grandes ações, merecedoras de grandes honras; e, contudo por não querer usar da sua virtude, peque, às vezes, venialmente e, às vezes, mortalmente. – Ou podemos dizer que o pusilânime é digno de grande

recompensa, ou por boa disposição da sua natureza, ou peia fortuna exterior que, se recusa empregá–la para a virtude, o torna pusilânime.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a pusilanimidade de certo modo pode nascer da soberba, quando apegando–nos demasiado à nossa opinião própria, julgamo–nos incapazes da prática de certos atos para os quais temos capacidade. Por isso diz a Escritura: O preguiçoso parecelhe que é mais sábio do que sete homens que não dizem causa que não seja acertada. Pois, nada impede que, em relação a certas coisas, nos diminuamos e, quanto a outras, nós exaltemos. Donde o dizer Gregório, que Moisés talvez fosse soberbo se, sem trepidar, aceitasse a chefia de povo tão numeroso; e ainda, que seria soberbo, se se recusasse obedecer a ordem de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Moisés e Jeremias eram dignos das funções para as quais foram divinamente escolhidos pela divina graça. Mas, as recusavam, considerando as incapacidades da fraqueza própria; não porém pertinazmente para não caírem na soberba.

Art. 2 – Se a pusilanimidade se opõe à magnanimidade.

O segundo discute–se assim. – Parece que a pusilanimidade não se opõe à magnanimidade.

1. – Pois, diz o Filósofo, que o pusilânime se ignora a si mesmo; pois, desejaria os bens de que é digno se os conhecesse. Ora, a ignorância de si parece opor–se à prudência. Logo, a pusilanimidade opõe–se à prudência.

2. Demais. – Como se lê no Evangelho, o Senhor, ao servo, que por pusilanimidade se negou a empregar o dinheiro, chama–lhe mau e preguiçoso. E o Filósofo também diz que os pusilânimes são considerados preguiçosos. Ora, a preguiça se opõe à solicitude, que é um ato de prudência, como estabelecemos. Logo, a pusilanimidade não se opõe à magnanimidade.

3. Demais. – A pusilanimidade parece proceder do temor desordenado; donde o dizer a Escritura: Dizei aos pusilânimes: Tomai ânimo e não temais. E parece proceder também da ira desordenada, segundo o Apóstolo: Pois, não provoqueis a indignação a vossos filhos, para que se não façam de ânimo apoucado. Ora, o desordenado do temor se opõe à coragem; e o da ira, à mansidão. Logo, a pusilanimidade não se opõe à magnanimidade.

4. Demais. – Um vício, que se opõe a uma virtude, é tanto mais grave quanto mais for dela dissemelhante. Ora, a pusilanimidade difere, mais que a presunção, da magnanimidade. Logo, se a pusilanimidade se opusesse à magnanimidade, seria por consequência um pecado mais grave que a presunção; o que vai contra aquilo da Escritura: Ó perversíssima presunção! Onde tomaste tu a tua origem? Logo, a pusilanimidade não se opõe a magnanimidade.

Mas, *em contrário*, a pusilanimidade e a magnanimidade diferem entre si como difere a grandeza do apoucamento de ânimo, conforme os próprios nomes o mostram. Ora, grande e pequeno se opõem. Logo, a pusilanimidade se opõe à magnanimidade.

SOLUÇÃO. – A pusilanimidade pode ser considerada a tríplice luz. – Primeiro em si mesma. E então é claro que, na sua essência própria, se opõe à magnanimidade, da qual difere pelas diferenças de grandeza e pequenez, relativamente ao mesmo objeto; pois, assim como o magnânimo, por grandeza de alma, busca o que é grande, assim o pusilânime por apoucamento de alma, retrai–se dessas mesmas grandezas. – Segundo, pode ser ela considerada relativamente à sua causa, que, relativamente ao intelecto, é a ignorância da condição própria; e relativamente ao apetite, é o temor de não poder

alcançar o que julga, falsamente, exceder a capacidade Terceiro, pode ser considerada no seu efeito, que consiste na abstenção das coisas grandes, de que é digno. – Mas, como já dissemos, a oposição entre o vício e a virtude se funda mais na espécie própria do que na causa ou no efeito deles. Por onde, a pusilanimidade se opõe diretamente à magnanimidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe quando a pusilanimidade é considerada relativamente à causa que tem no intelecto. E contudo não se pode propriamente dizer que se oponha à prudência, mesmo considerada na sua causa; porque a: referida ignorância não procede da insipiência mas, antes, da preguiça de examinarmos as nossas próprias faculdades, como diz Aristóteles, ou de executarmos o que está em a nossa capacidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objecção colhe se considerarmos a pusilanimidade relativamente ao seu efeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, relativamente à causa. Contudo, nem sempre o temor, que causa a pusilanimidade, é temor de um perigo mortal. Por isso, não se opõe, necessariamente à coragem. – Quanto à ira, o seu movimento, que nos leva, por natureza, a exercer a vingança, não causa a pusilanimidade, que nos abate a alma, mas, antes, a exalta. Mas, pelas suas causas, a ira induz à pusilanimidade; essas causas são as injúrias proferidas, que abatem o ânimo de quem as sofre.

RESPOSTA À QUARTA. – A pusilanimidade é, especificamente, mais grave pecado que a presunção; pois, ela arrasta o homem do bem, o que é péssimo, como diz Aristóteles. Mas, dizemos que a presunção é péssima, em razão da soberba, de que procede.

Questão 134: Da magnificência.

Em seguida devemos tratar da magnificência e dos vícios opostos.

Sobre a magnificência discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a magnificência é uma virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que magnificência não é uma virtude.

1. – Pois, quem tem uma virtude tem todas, como se estabeleceu. Ora, podemos ter as outras virtudes sem ter a magnificência; pois, no dizer do Filósofo, nem todo liberal é magnífico. Logo, a magnificência não é virtude.

2. Demais. – A virtude moral consiste numa mediedade, como está claro em Aristóteles. Ora, parece que a magnificência não é uma mediedade, pois, sobre excede a liberalidade em grandeza; e como o grande se opõe ao pequeno como a um extremo, cujo meio é a igualdade, conforme Aristóteles resulta que a magnimidade não é um meio, mas, um extremo. Logo, não é uma virtude.

3. Demais. – Toda virtude, longe de contrariar, à inclinação natural, aperfeiçoa, como se demonstrou. Ora, como diz o Filósofo, o magnífico não é sumptuoso para consigo mesmo; o que vai contra a inclinação natural, pela qual provemos sobretudo às nossas necessidades. Logo, a magnificência não é uma virtude.

4. Demais. – Segundo o Filósofo, a arte é a razão reta nas causas que devemos fazer. Ora, a magnificência, como o próprio nome o demonstra, diz respeito à produção. Logo, é mais uma arte do que uma virtude.

Mas, *em contrário*. – A virtude humana é de certo modo participação da virtude divina. Ora, a magnificência concerne à virtude divina, conforme aquilo da Escritura: A sua magnificência e o seu poder se manifesta nas nuvens. Logo, a magnificência é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Como diz Aristóteles, a virtude é assim chamada por comparação com o grau último a que pode chegar a potência. Esse grau não é último, quanto à deficiência, mas, quanto ao excesso, que essencialmente consiste na grandeza. Por onde, fazer grandes obras – donde vem o nome de magnificência, constitui essencialmente uma virtude. Portanto, a magnificência designa uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - Nem todo liberal é magnifico, pelos seus atos; porque lhe faltam aos atos os elementos constitutivos dos atos magníficos. Contudo, todo liberal tem o hábito da magnificência, atualmente ou com disposição próxima, como dissemos, quando tratamos da conexão das virtudes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A magnificência é um extremo, considerados os seus efeitos quantitativamente. Mas, constitui um meio, considerada a regra da razão, à qual não falta nem excede, como também dissemos a respeito da magnanimidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É próprio da magnificência praticar atos grandiosos. Ora, o concernente à pessoa de cada um é pouco relativamente ao que convém às coisas divinas ou comuns. Por isso, o magnífico não visa principalmente fazer grandes despesas com sua própria pessoa; não por deixar de procurar o seu bem, mas, por esse bem não ser grande. Mas, se o que lhe concerne implicar magnitude, o magnífico buscá–lo–á magnificamente. Assim, as coisas que só uma vez se fazem, como as núpcias ou

outras semelhantes; ou ainda as que são permanentes e, assim, ao magnífico pertence preparar uma habitação conveniente, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz o Filósofo, há necessariamente uma virtude moral, que preside à arte e inclina o apetite a empregá–la retamente, na sua natureza mesma. O que é próprio da magnificência que portanto não é uma arte, mas uma virtude.

Art. 2 – Se a magnificência é uma virtude especial.

O segundo discute–se assim. – Parece que a magnificência não é uma virtude especial.

1. – Pois, parece próprio da magnificência praticar atos grandiosos: Ora, fazer tais atos pode ser próprio de qualquer virtude, desde que seja grande; assim, quem tem grande virtude de temperança pratica grandes obras, nessa virtude. Logo, a magnificência não é uma virtude especial, mas exprime o estado perfeito de cada virtude.

2. Demais. – Parece próprio de um mesmo agente produzir um efeito e tender para ele. Ora, tender para o que é grande é próprio da magnanimidade, como se disse. Logo, também dela é próprio praticar grandes atos. Portanto, a magnificência não é uma virtude distinta da magnanimidade.

3. Demais. – A magnificência parece própria da santidade; assim, diz a Escritura: Magnifico em santidade; e noutro lugar: santidade e grandeza no seu santuário. Ora, a santidade é o mesmo que a religião, como se estabeleceu. Logo, a magnificência, segundo parece, é o mesmo que a religião. Portanto, não é uma virtude especial distinta das outras.

Mas, *em contrário*, o Filósofo a enumera entre as outras virtudes especiais.

SOLUÇÃO. – Como o próprio nome o indica, é próprio da magnificência jazer atos grandiosos. Ora, fazer é palavra susceptível de duplo sentido: um, próprio; outro, comum. Propriamente, fazer é praticar um ato transitivo para a matéria exterior; assim, fazer uma casa ou coisas semelhantes. Em sentido comum, porém, fazer significar qualquer ação transitiva para a matéria exterior – como queimar e cortar ou imanente no próprio agente, como inteligir e querer. Se, pois, considerarmos a magnificência enquanto implica em fazermos algum ato grandioso, sendo fazer tomado no seu sentido próprio, então é uma virtude especial. Pois, uma obra factível é produzida pela arte. E no uso desta podemos considerar um aspecto especial de bondade, a saber – que seja grandiosa a obra mesma feita pela arte, e isso, quantitativamente ou pela sua preciosidade e dignidade, o que constitui a magnificência. E, a esta luz, a magnificência é uma virtude. – Se, porém o nome de magnificência é usado no sentido de fazer atos grandiosos, tomado o verbo fazer em sentido comum, nesse caso, ela não é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A toda virtude perfeita é próprio fazer grandes atos, no seu género, tomando–se fazer em sentido comum; mas, não em sentido próprio, o que seria próprio da magnificência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao magnânimo pertence não só visar a prática de atos grandiosos, mas também jazer grandes obras no atinente a todas as virtudes, produzindo–as ou agindo de qualquer modo, como diz Aristóteles. Contanto que leve em conta, assim procedendo, só a ideia de grandeza; ao passo que pelas outras virtudes, se forem perfeitas, praticamos grandes obras, não dirigindo principalmente a nossa intenção para a grandeza delas, mas ao que é próprio a cada uma delas. Ora, a grandeza resulta da quantidade da virtude. Por onde, ao magnífico pertence não só fazer o que é grande, tomado fazer no seu próprio, mas ainda atender, na sua alma, à prática das grandes obras. Por

isso diz Túlio, que magnificência consiste em cogitar nas coisas grandes e elevadas e em dirigi–las com uma certa grandeza de alma, tendo em vista um fim e a realizar; referindo–se cogitar à intenção interior; e a realização à execução exterior. Por onde e necessariamente, assim como a magnanimidade busca o que é grande, em qualquer matéria, a magnificência o busca em relação a uma determinada produção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A magnificência visa a prática de grandes obras. Ora, as obras feitas pelo homem se ordenam a algum fim determinado. E, nenhum fim das obras humanas é tão grande como a honra de Deus. Por onde, a magnificência faz grandes obras tendo em vista principalmente a honra de Deus. Por isso diz o Filósofo, que as despesas honrosas são as que sobretudo tem por fim os sacrifícios divinos; fim a que principalmente visa o magnífico. Por isso, a magnificência anda ligada com a santidade, ordenando–se precipuamente o seu efeito à religião ou à santidade.

Art. 3 – Se a matéria da magnificência são os grandes gastos.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a matéria da magnificência não são os grandes gastos.

1. – Pois, duas virtudes não podem ter idêntica matéria. Ora, os gastos são regulados pela liberalidade como se disse. Logo, a magnificência não versa sobre os gastos.

2. Demais. – Todo magnífico é liberal, como diz Aristóteles. Ora, a liberalidade versa, antes sobre os dons que sobre os gastos. Logo, também a magnificência não versa principalmente sobre os gastos, mas antes, sobre os dons.

3. Demais. – É próprio da magnificência fazer certas obras exteriores. Ora, não é com quaisquer gastos, que se praticam essas obras. ainda que esses gastos sejam grandes; por exemplo. Logo, os gastos não constituem a matéria própria da magnificência.

4. Demais. – Só os ricos podem fazer as grandes despesas. Ora, também os pobres podem praticar todas as virtudes; porque as virtudes não precisam necessariamente da fortuna exterior, mas, a si mesmas se bastam, como diz Séneca. Logo a magnificência não tem por: objeto as grandes despesas.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a magnificência não abrange todos os atos relativos ao dinheiro, como a liberalidade, mas só os grandes gastos, pelos quais excede em grandeza a liberalidade. Logo, tem como sua matéria só as grandes despesas.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é próprio da magnificência visar a prática de grandes obras. Ora, para as realizarmos convenientemente, temos necessidade de gastos proporcionados; pois, não podemos praticar grandes obras senão com grandes despesas. Por onde, é próprio da magnificência fazer grandes despesas para a conveniente prática de grandes obras. Por isso, o Filósofo diz, que o magnífico, com gastos iguais, isto é, proporcionados, fará obras mais magníficas. Ora, os gastos são de certo modo uma perda de dinheiro, de que nos pode impedir o amor exagerado dele. Por onde matéria de magnificência podem ser considerados: os gastos, em si mesmos, que o magnífico faz para realizar grandes obras; o dinheiro, que emprega para fazer grandes gastos; e o amor do dinheiro, que o magnífico modera para não se privar dos grandes gastos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, as virtudes que tem por objeto as coisas exteriores, implicam uma certa dificuldade, por causa da grandeza mesma do ato a praticar. Por isso, são necessárias duas virtudes reguladoras do dinheiro e do seu uso, a saber: a liberalidade, que regula

em comum o uso do dinheiro; e a magnificência, que lhe regula o uso do dinheiro, quando gasto em grandes proporções.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O liberal usa do dinheiro de um modo e, de outro, o magnífico. O uso que dele faz o liberal procede de um afeto ordenado. Por isso, é próprio da liberalidade o uso conveniente dos bens pecuniários, que a afeição moderada que tem por eles não impede, isto é, os dons e os gastos. Ao passo que o magnífico usa do dinheiro para certas grandes obras, que deve fazer. E esse uso não podem ser, senão os gastos ou despesas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O magnifico também faz donativos e presentes, como diz Aristóteles; não na qualidade de donativos, mas antes, como gastos ordenados à realização de alguma grande obra; por exemplo, para honrar alguém, ou para praticar alguma obra donde provenham honras para toda a cidade; assim, quando realiza aquilo que todo o povo desejava.

RESPOSTA À QUARTA. – O ato principal da virtude é a eleição interior, de que a virtude é capaz, sem os bens exteriores da fortuna. E assim também o pobre pode ser magnífico. Mas, os atos exteriores das virtudes exigem os bens da fortuna como uns instrumentos. E, a esta luz, o pobre não pode praticar o ato externo da magnificência, quanto se trata de atos grandiosos absolutamente falando; mas, talvez, por comparação com alguma grande obra que, embora em si mesma considerada seja pequena, contudo pode ser feita de um modo magnífico, proporcionadamente ao seu género. Pois, pequeno e grande tem sentido relativo, como diz o Filósofo.

Art. 4 – Se a magnificência faz parte da coragem.

O quarto discute–se assim. – Parece que a magnificência não faz parte da coragem.

1. – Pois, a magnificência tem a mesma matéria que a liberalidade, como se disse. Ora, a liberalidade não faz parte da coragem mas da justiça. Logo, a magnificência não faz parte da coragem.

2. Demais. – A coragem tem como matéria os temores e as audácias. Ora, parece que a magnificência de nenhum modo concerne ao temor, mas só, aos gastos, que são atos determinados. Logo, a magnificência parece pertencer antes à justiça, que regula os nossos atos, que à coragem.

3. Demais. – O Filósofo diz que o magnífico é comparável ao que sabe. Ora, a ciência convém antes com a prudência do que com a coragem. Logo, a magnificência não deve ser considerada parte da coragem.

Mas, *em contrário*, Túlio, Macróbio e Andrônico consideram a magnificência parte da coragem.

SOLUÇÃO. – A magnificência, como virtude especial, não pode ser considerada parte subjetiva da coragem, porque não tem a matéria idêntica à desta; mas, é considerada parte dela enquanto lhe está anexa, como virtude secundária à principal. Ora, para uma virtude ser anexa a outra como à principal, duas condições se requerem: primeiro, que a secundária convenha com a principal; segundo, que de certo modo seja excedida por ela. Ora, a magnificência convém com a coragem em que, como esta, tende para um bem árduo e difícil; e por isso pertence também, como a coragem, ao irascível. Mas, a magnificência difere da coragem porque, a dificuldade do árduo, que visa a coragem, resulta de um perigo iminente à pessoa; ao passo que a dificuldade do bem árduo, para o qual tende a magnificência, tem a sua dificuldade no dispêndio de bens, o que é muito menos que o perigo pessoal. Logo, a magnificência deve ser considerada parte da coragem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça regula os nossos atos, em si mesmos, enquanto incluem a noção de débito. Ao passo que a liberalidade e a magnificência consideram o ato de gastar relativamente às paixões da alma. Mas, diversamente. Pois, o liberal considera os gastos relativamente ao amor e a cobiça do dinheiro, que são paixões do concupiscível; que porém não o impedem de dar e fazer gastos; e, por isso, a liberalidade pertence ao concupiscível. Ao passo que a magnificência considera os gastos relativamente à esperança, referindo–se a um bem árduo; não em sentido absoluto, como a magnanimidade, mas, na matéria determinada dos gastos. Por onde, a magnificência pertence ao irascível, como a magnanimidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A magnificência, embora não tenha matéria idêntica à coragem, com esta convém entretanto quanto à condição da matéria. Pois, tende a um bem árduo, concernente aos gastos, como a coragem, a um bem árduo, concernente aos temores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A magnificência se serve da arte em ordem a um grande fim, como se disse. Ora, a arte reside na razão. Portanto, ao magnífico pertence usar bem da sua razão, atendendo à proporção entre as despesas e a obra a realizar. E isto é necessário, sobretudo em razão da grandeza tanto das despesas como da obra a fazer; pois, se não empregar uma consideração diligente, correria o perigo iminente de causar grande dano.

Questão 135: Da parcimônia.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à magnificência.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a parcimônia é um vício.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a parcimónia não é um vício.

1. – Pois, a virtude é moderadora tanto das grandes como das pequenas coisas; por isso tanto os liberais como os magníficos praticam certos atos, de pequena importância. Ora, a magnificência é uma virtude. Logo, do mesmo modo, a parcimónia é, antes, uma virtude, que um vício.

2. Demais. – O Filósofo diz que a exatidão racional em fazer as contas dos gastos é sinal de parcimónia. Ora, a exatidão do raciocínio parece louvável, porque o bem do homem consiste em estar de acordo com a razão, segundo Dionísio. Logo, a parcimônia não é um vicio.

3. Demais. – O Filósofo diz que o parcimonioso gasta o seu dinheiro com tristeza. Ora, isto é próprio da avareza ou da liberalidade. Logo, a parcimónia não é um vício distinto dos outros.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a parcimónia um vicio especial oposto à magnificência.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, os atos morais se especificam pelo seu fim; por isso, no mais das vezes, tiram dele a sua denominação Ora, chama–se parcimonioso quem só pensa em praticar atos de pequena importância. Ora, pequeno e grande, segundo o Filósofo, tem significação relativa. Por onde, quando dizemos que o parcimonioso só visa a prática de atos de pequena importância; isso o entendemos relativamente ao gênero de obras que pratica. Nas quais o pequeno e o grande podem ser considerados a dupla luz: relativamente ao ato a praticar e relativamente à despesa. Ora, o magnífico visa principalmente a grandeza da obra; em segundo lugar, a grandeza dos gastos, que não evita, para praticar atos grandiosos. Donde o dizer o Filósofo, que o magnífico, com despesas iguais, faz obras mais magníficas. O parcimonioso, ao contrário, visa principalmente a parcimónia do gasto; e por isso o Filósofo diz que busca o modo de despender o mínimo. Mas, por consequência, visa a parcimónia da obra que não rejeita, contanto que faça despesas pequenas. Por isso, diz o Filósofo, no mesmo lugar, que o parcimonioso, embora despendendo muito, com a vontade que tem de não fazer grandes despesas, perde o bem que resultaria de uma obra que teria feito com magnificência. Por onde é claro, que o parcimonioso se afasta da proporção exigida pela razão entre as despesas e as obras. Ora, a falta do que a razão exige implica a existência do vício. Portanto, é claro que a parcimónia é um vício.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude modera as coisas pequenas de acordo com a regra da razão, da qual se afasta o parcimonioso, como se disse. Pois, não se chama parcimonioso quem modera as coisas pequenas, mas quem, ao moderar, tanto as grandes como as pequenas, se afasta da regra da razão. E, portanto a parcimónia é por natureza um vício.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o filósofo, o temor faz os consiliativos. Por isso, o parcimonioso se põe a fazer contas com exatidões: pois teme, sem razão, consumir os seus bens, mesmo em parte mínima. O que não é louvável, mas, vicioso e digno de censura; porque não dirige o seu afeto pela razão, mas, ao contrário, usa dela para desordenar o seu afeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como o magnífico convém com o liberal por gastar o seu dinheiro facilmente e com prazer, assim também o parcimonioso convém com o iliberal ou avarento em fazer as

suas despesas com tristeza e tardança. Mas, dele difere em que o iliberal assim procede relativamente a despesas comuns; ao passo que o parcimonioso, relativamente aos grandes gastos, mais difíceis de se fazerem. Por onde, menor vício é a parcimônia do que a iliberalidade. Por isso, diz o Filósofo que, embora a parcimónia e o vício oposto constituam malícias, contudo não causam a desonra; pois, não são nocivos ao próximo, nem encerram grande torpeza.

Art. 2 – Se à parcimónia se opõe algum vício.

O segundo discute–se assim. Parece que nenhum vício se opõe à parcimónia.

1. – Pois, ao pequeno se Ora, a magnificência não é um virtude. Logo, à parcimónia nenhum vício.

2. Demais. – Sendo a parcimónia um vício, por defeito, como se disse, parece que, se houvesse algum vício a ela oposto, seria o consistente só em consumir com superabundância. Ora, os que consomem muito quando deveriam consumir pouco consomem pouco quando deveriam consumir muito, diz Aristóteles, e portanto praticam de certo modo a parcimónia. Logo, não há nenhum vício oposto à parcimónia.

3. Demais. – Os atos morais se especificam pelo fim, como se disse. Ora, os que consomem superfluamente, o fazem para ostentar as suas riquezas, como diz Aristóteles. Ora, isto é própria da vanglória, que se opõe à magnanimidade, como se disse. Logo, nenhum vício se opõe à parcimônia,

Mas, *em contrário*, a autoridade do Filósofo, que considera a magnificência como uma mediedade entre dois vícios opostos.

SOLUÇÃO. – Ao pequeno se opõe o grande. Ora, pequeno e grande são termos relativos, como dissemos. Ora, assim como um gasto pode ser pequeno relativamente a urna obra, assim também pode ser grande em relação a outra, de modo a exceder a proporção que deve ter com ela, segundo a regra da razão. Por onde, é manifesto que ao vício da parcimónia, pelo qual faltamos a proporção devida entre as nossas despesas e à obras correspondentes, procurando gastar menos do que o exige a dignidade delas, opõe–se o vício pelo qual excedemos essa proporção, gastando mais do que é a elas proporcionado. E esse vício se chama em grego banausia assim dito por causa da fornalha, porque ao modo do fogo de uma fornalha, tudo consome. Ou se chama apeirokalia isto é, sem bom fogo, porque, ao modo do fogo, tudo consome, mas não para o bem. Por isso, em latim esse vício pode chamar–se consumptio (consunção).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A magnificência assim se chama porque no leva à prática de grandes obras; e não porque as nossas despesas excedam o que seria proporcionado às nossas obras. O que é próprio do vício oposto à parcimónia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um mesmo é o vício, contrário à virtude, que está no meio, e ao vício oposto. Assim, pois, o vício da consunção se opõe à parcimónia, por fazer as despesas excederem à dignidade da obra, levando–se a gastar muito quando deveríamos gastar pouco. Opõe–se porém, à magnificência, relativamente às grandes obras que o magnífico procura praticar principalmente, fazendo–nos gastar pouco, ou nada, quando deveríamos gastar muito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O consumidor, pela espécie mesma do seu ato, se opõe ao parcimonioso, por ultrapassar a regra racional, a que o parcimonioso não atinge. Mas nada impede que isso se ordene ao fim de outro vício, por exemplo, da vanglória ou qualquer outro.

Questão 136: Da paciência.

Em seguida devemos tratar da paciência.

E nesta questão discutem–se cinco artigos:

Art. 1 – Se a paciência é uma virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a paciência não é uma virtude.

1. – Pois, as virtudes serão perfeitíssimas na pátria, como diz Agostinho. Ora, lá não haverá paciência, porque não temos então nenhuns males a suportar, segundo aquilo da Escritura: Não padecerão tome nem terão sede e não os molestará a calma nem o sol. Logo, a paciência não é uma virtude.

2. Demais. – Nenhuma virtude podemos encontrar nos maus, porque é ela a causa da bondade de quem a possui. Ora, às vezes encontra–se a paciência nos maus; talo caso dos avarentos, sofredores de muitos males, para o fim de acumularem dinheiro, segundo aquilo da Escritura: Todos os dias da sua vida comem às escuras e com muitos cuidados, e em miséria e tristeza. Logo, a paciência não é uma virtude.

3. Demais. – Os frutos diferem das virtudes, como se estabeleceu. Ora, a paciência é considerada um fruto, segundo o Apóstolo. Logo, a paciência não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A virtude da alma chamada paciência é tão grande dom de Deus, que proclamamos a paciência mesmo daquele que no–la–dá.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, as virtudes morais se ordenam para o bem, porque conservam o bem da razão contra– o ímpeto das paixões. Ora, dentre as outras paixões, a tristeza tem eficácia para nos privar do bem da razão, segundo o Apóstolo: A tristeza do século produz a morte. E noutro lugar diz a Escritura: A tristeza tem morto a muitos e não há utilidade nela. Por onde, é necessário haver uma virtude conservadora do bem da razão, contra a tristeza, para que aquela não sucumba sob a influência desta. Ora, talo resultado da paciência. Por isso, diz Agostinho, que a paciência humana é a que nos faz tolerar os males com equanimidade, isto é, sem cedermos às perturbações da tristeza, afim de, com mau ânimo, não abandonarmos os bens que nos conduzirão a outros melhores. Por onde é manifesto que a paciência é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As virtudes morais não terão, na pátria, a mesma atualidade que têm nesta vida; isto é, não dirão respeito aos bens da vida presente, que não subsistirão na pátria; mas ao fim próprio desta. – Assim como na pátria, a justiça terá por fim fazer–nos submisso a Deus, e não regular os nossos atos em assunto de compra, venda, e outras matérias próprias desta vida. Semelhantemente, o ato de paciência, na pátria, não consistirá em fazer–nos suportar seja o que for; mas, no gozo dos bens a que queríamos chegar quando sofríamos. Por isso, Agostinho diz: Na pátria, não haverá paciência, em si mesma considerada, a qual só é necessário, quando há males que devemos suportar; pois, eterno será o bem a que nos conduzirá ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz Agostinho: Pacientes propriamente se chamam os que preferem. sofrer o mal, sem o cometer, e não os que preferem cometê–los para os não sofrer. Quanto aos que sofrem males. para os fazer, não lhes devemos admirar nem louvar a paciência, que é nenhuma; antes, admirando–lhes a dureza devemos–lhes negar a paciência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, o fruto importa por natureza um certo prazer. Pois, as obras virtuosas são em si mesmas deleitáveis, como diz Aristóteles. Ora, é habitual designar com o nome de

virtude também os atos virtuosos. Por isso a paciência, como hábito, é considerada uma virtude; mas é considerado um fruto se levamos em conta o prazer que lhe acompanha o ato. E, sobretudo se considerarmos que pela paciência a nossa alma se livra de sucumbir à tristeza.

Art. 2 – Se a paciência é a mais principal das virtudes.

O segundo discute–se assim. – Parece que a paciência e a mais principal das virtudes.

1. – Pois, o que é perfeito é, no seu género, o mais principal. Ora, a paciência é perfeita nas suas obras como diz a Escritura. Logo, é a principalíssima das virtudes.

2. Demais. – Todas as virtudes se nos ordenam ao bem da alma. Ora, isto principalmente é próprio da paciência, segundo o Evangelho: Na vossa paciência possuireis as vossas almas. Logo, a paciência é a máxima das virtudes.

3. Demais. – O que conserva e causa outras coisas é mais principal que elas. Ora, como diz Gregório, a paciência é a raiz e a guarda de todas as virtudes. Logo, a paciência é a máxima das virtudes.

Mas, *em contrário*, não é enumerada entre as quatro virtudes a que Gregório e Agostinho chamam principais.

SOLUÇÃO. – As virtudes por natureza ordenam–se para o bem. Pois, ela torna bom quem a possui e boas as suas obras. Portanto, tanto mais principal e importante será uma virtude quanto mais diretamente se ordenar para o bem do homem. Ora, as virtudes que levam à prática do bem se lhe ordenam ao bem mais diretamente, do que as que arredam os obstáculos à essa prática. E assim como, dentre as que nos levam a fazer o bem, mais importantes são as que nos confirmam num maior bem – como a fé, a esperança e a caridade, mais importantes que a prudência e a justiça – assim, dentre as que arredam os obstáculos prática do bem, tanto mais importante será a virtude quanto maior for o obstáculo à essa prática, que ela eliminar. Ora, os perigos de morte – objeto da coragem, e os prazeres sensíveis – objeto da temperança, mais nos afastam do bem, do que qualquer adversidade suportada pela paciência. Portanto, a paciência não é a principalíssima das virtudes; mas é inferior, não só às virtudes teologais, à prudência e à justiça, que diretamente nos firmam no bem mas também à fortaleza e à temperança, que nos arredam maiores obstáculos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz–se que a paciência é perfeita nas suas obras, tolerando as adversidades. Das quais resulta: primeiro, a tristeza, moderada pela paciência; segundo, a ira, moderada pela mansidão; terceiro, o ódio, eliminado pela caridade; quarto, o dano injusto, proibido pela justiça. Ora, eliminar o princípio de uma determinada ação é um ato mais perfeito. Mas não se segue que, de ser em tais casos a paciência mais perfeita, o seja, absolutamente considerada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A posse importa num domínio pacífico. Por isso, dissemos que, pela paciência, o homem possui a sua alma, porque elimina pela raiz o sofrimento das adversidades, que lha inquietam.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz–se que a paciência é a raiz e a guarda de todas as virtudes, não por causar e conservar diretamente, mas somente por suprimir os obstáculos.

Art. 3 – Se podemos ter a paciência sem a graça.

O terceiro discute–se assim. – Parece que podemos ter a paciência sem a graça.

1. – Pois, aquilo a que a razão mais inclina é mais capaz de satisfazer plenamente à criatura racional. Ora, é mais racional sofrermos o mal por causa do bem, do que por causa do mal. Ora, certos, com a virtude própria e sem auxílio da graça, sofrem o mal por causa do mal; assim, diz Agostinho: Por causa do que amam viciosamente, os homens suportam muitos trabalhos e dores. Logo, com maior razão, o homem pode sofrer o mal por causa do bem, que é ser verdadeiramente paciente, sem o auxílio da graça.

2. Demais. – Os que não estão em estado de graça, mais aborrecem os males do vício do que os do corpo; assim lemos que certos pagãos toleraram muitos males, para não traírem a pátria nem cometerem qualquer outra ação desonesta. Ora, proceder assim é ser verdadeiramente paciente. Logo, podemos ter paciência sem o auxílio da graça.

3. Demais. – Manifesto é que muitos, para recuperarem a saúde do corpo, padecem graves e amargos sofrimentos. Ora, a saúde da alma não é menos desejável que a do corpo. Logo, pela mesma razão, para salvação da alma podemos suportar muitos graves sofrimentos, o que é ser verdadeiramente paciente, sem o auxilio da graça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Dele, isto é, de Deus, é que vem a minha paciência.

SOLUÇÃO. – Diz Agostinho: A força dos desejos nos jaz suportar os sofrimentos e as dores; e ninguém aceita espontaneamente tolerar o que crucia, senão por causa do prazer. E a razão é porque a nossa alma aborrece a tristeza e a dor em si mesmas; por isso não escolherá nunca sofre–las, em si mesmas consideradas, senão só em vista de um fim. Por onde, o bem por causa do qual preferimos sofrer um mal há de necessariamente ser mais querido e amado do que aquele cuja privação nos causa a dor, que pacientemente toleramos. Ora, só pela caridade, que ama a Deus acima de todas as coisas, é que preferimos o bem da graça a todos os bens naturais, cuja perda possa nos causar dor. Por onde, é manifesto que a paciência, enquanto virtude é causada pela caridade, conforme aquilo do Apóstolo – A caridade é paciente. Ora, é claro que a caridade não a podemos ter senão pela graça, segundo o Apóstolo: A caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Portanto é claro que não podemos ter paciência senão com auxílio de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em a natureza humana, se fosse integra; prevaleceria a inclinação racional, mas, em a natureza corrupta prevalece a inclinação da concupiscência, que é dominante no homem. Por isso, somos mais inclinados a suportar os males, por causa dos bens, em que, no momento presente, se compraz a concupiscência, do que tolerá–los por causa de bens futuros desejáveis racionalmente, o que, contudo constitui a verdadeira paciência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem da virtude política é proporcionado à natureza humana. Portanto, sem o auxílio da graça gratuita, a nossa vontade pode buscá–lo: embora não, sem o auxílio de Deus. Ao passo que o dom da graça, é sobrenatural; e por isso não podemos buscá–lo com as forças da nossa virtude própria. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Suportar certos males para conseguirmos a saúde do corpo procede do amor que naturalmente temos pela nossa carne. Por onde, não é possível compará–lo com a paciência, resultante do amor sobrenatural.

Art. 4 - Se a paciência faz parte da coragem.

O quarto discute–se assim. – Parece que a paciência não faz parte da coragem.

1. – Pois, uma coisa não pode ser parte de si mesma. Ora, a paciência parece ser o mesmo que a coragem, porque, como se disse, o ato próprio da coragem é suportar; o que também o faz a paciência, pois, como ensina um autor, a paciência consiste em suportarmos os males alheios. Logo, a paciência não faz parte da coragem.

2. Demais. – A coragem versa sobre os temores e as audácias, como se estabeleceu; ora, eles tem a sua sede no irascível. Mas, parece serem as tristezas o objeto da paciência que, portanto, tem a sua sede no concupiscível. Logo, a paciência não faz parte da coragem mas, antes da temperança.

3. Demais. – O todo não pode existir sem a parte. Se, pois, a paciência faz parte da coragem, esta nunca pode existir sem aquela; contudo, às vezes o forte longe de tolerar pacientemente o mal ataca ao que o faz. Logo, a paciência não faz parte da coragem.

Mas, *em contrário*, Túlio a considera parte da coragem.

SOLUÇÃO. – A paciência é uma como parte potencial da coragem, porque se anexa a esta como a virtude secundária, à principal. Pois, à paciência é próprio suportar com equanimidade os males alheios, como diz Gregório. Ora, dos males que os outros nos causam, os piores e mais difíceis de suportarmos são os que nos põem em perigo de morte, objeto da coragem. Por onde é claro que, nesta matéria, o papel principal é o da coragem, como a que vindica para si o que é, no assunto, o mais importante. Portanto, a paciência lhe está anexa, como virtude secundária à principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É próprio da coragem suportar, não quaisquer males, mas, os mais difíceis de se tolerarem; e tais os que nos fazem correr perigo de morte. Ao passo que é próprio da paciência tolerar quaisquer males.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ato da coragem não consiste somente em perseverarmos no bem, resistindo ao temor de perigos futuros, mas também em não desanimarmos por tristeza ou dor causadas pelos males presentes; e por ai a paciência tem afinidades com a coragem. E contudo a coragem versa principalmente sobre os temores, que por natureza nos levam a fugir – o que a coragem impede. Ao passo que a tristeza concerne mais principalmente às tristezas; pois paciente se chama não quem foge, mas quem se comporta como deve, sofrendo o que atualmente o faz sofrer, de maneira a não se entristecer desordenadamente com tais coisas. Por onde, a coragem tem propriamente a sua sede no irascível; a paciência, porém, no concupiscível. O que não impede seja a paciência parte da coragem; porque a adjunção de uma virtude a outra não se funda no sujeito mas, na matéria ou forma. Contudo, a paciência não é considerada parte da temperança, embora ambas tenham a sua sede no concupiscível; porque a temperança concerne só aos sofrimentos opostos às deleitações sensíveis por exemplo, as resultantes da abstinência da comida ou dos prazeres venéreos – ao passo que a paciência principalmente concerne aos sofrimentos que os outros nos causam. Demais à temperança pertence refrear esses sofrimentos, bem como os prazeres contrários. Ao passo que é próprio da paciência fazer com que não abandonemos o bem da virtude, por causa desses sofrimentos, sejam eles quais forem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paciência pode, sob um certo dos seus aspectos, ser considerada parte integrante da coragem. Ora, a objeção se funda nisto, a saber, em suportarmos pacientemente os males que nos fazem correr perigo de morte. Nem vai contra a natureza da paciência atacarmos, quando for necessário, quem nos faz mal; porque, como diz Crisóstomo aquilo da Escritura – Vai–te, Satanás –

sofrermos com paciência as injúrias, que nos assacam, é digno de louvor; mas, é excesso de impiedade tolerar pacientemente as injúrias feitas contra Deus. E Agostinho acrescenta que os preceitos da paciência não contrariam ao bem público, para conservar o qual lutamos contra os inimigos. – Mas, se a paciência tem como objeto quaisquer outros males, ela se anexa à coragem como virtude secundária à principal.

Art. 5 – Se a paciência é o mesmo que a longanimidade.

O quinto discute–se assim. – Parece que a paciência é o mesmo que a longanimidade.

1.– Pois, como diz Agostinho, a paciência de Deus não se manifesta em sofrer o mal, mas, em esperar que os maus se convertam. Por isso, diz a Escritura: O Altíssimo, ainda que sofrido, é justiceiro. Logo, parece que a paciência é o mesmo que a longanimidade.

2. Demais. – Uma mesma coisa não pode ser oposta a duas. Ora, a impaciência se opõe à longanimidade, que nos faz esperar demoradamente; assim, dizemos que uma pessoa impacienta–se com a demora, como com outros males. Logo, a paciência é o mesmo que a longanimidade.

3. Demais. – Assim como o tempo é uma circunstância dos males que padecemos assim também, o lugar. Ora, o lugar não distingue nenhuma virtude, da paciência. Logo, do mesmo modo, também a longanimidade, fundada no tempo, a qual nos faz esperar longamente, não se distingue da paciência.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo Acaso desprezas tu as riquezas da sua bondade, e paciência e longanimidade – diz a Glosa: A longanimidade difere da paciência, porque dizemos serem suportados por longanimidade os que pecam antes por fraqueza no que de propósito; mas, dos que exultam com espírito pertinaz nos seus delitos, dizemos que são suportados pacientemente.

SOLUÇÃO. – Assim como a magnanimidade tem esse nome porque nos dá o ânimo de tender para grandes causas, assim também se chama longanimidade a que nos infunde o ânimo de buscar o que de nós está longe. Por onde, assim como a magnanimidade visa, antes, a esperança que tende para o bem, do que a audácia ou o temor ou a tristeza, cujo objeto é o mal, assim também a longanimidade. Portanto a longanimidade tem mais conveniência com a magnanimidade, do que com a paciência.

Mas, pode convir com a paciência por duas razões. – Primeiro, porque pela paciência, como pela coragem, suportamos o mal por causa do bem. E se este for próximo, mais facilmente suportamos aquele: mas, sofreremos mais dificilmente o mal presente, quando o bem só nos for accessível num futuro distante. – Segundo, porque o fato de se protelar o bem esperado causa naturalmente tristeza, conforme aquilo da Escritura: A esperança, que se retarda aflige a alma. Por onde, podemos exercer a nossa paciência sofrendo esse padecimento, como sofremos quaisquer outros.

Assim, pois, como podemos abranger, na mesma ideia do mal, que nos faz sofrer, tanto o amor do bem esperado – objeto da longanimidade, como os padecimentos, que toleramos na prática continuada das boas obras – objeto da constância, tanto a longanimidade como a constância estão compreendidas na paciência.

Por isso, Túlio, definindo a paciência, diz, que a paciência consiste em sofrermos o árduo e o difícil, voluntária e diuturnamente, visando um fim honesto e útil. Ora, a sua expressão árduo – refere–se à constância no bem; a outra – difícil – à gravidade do mal, a que visa propriamente a paciência; e a adição – diuturna – refere–se à longanimidade, enquanto convém com a paciência.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que está em lugar longínquo, embora esteja longe de nós, não está, porém, absolutamente falando, remoto da natureza das coisas, como o está o que está longe no tempo. Por isso, não colhe a comparação. E além disso o que está longe, localmente falando, não causa dificuldade senão em razão do tempo; porque, estando em lugar afastado de nós, poderá chegar até nós em tempo mais demorado.

À QUARTA OBJETADA EM CONTRÁRIO, concedemos. Contudo, devemos considerar a razão da diferença assinalada pela Glosa. Pois, nos que pecam por fraqueza, o que só é intolerável é o perseverarem diuturnamente no mal; por isso a Glosa diz, que são suportados com longanimidade. Ao passo que é em si mesmo insuportável quem peca por soberba; por isso, a Glosa diz que são suportados com paciência os que pecam dessa maneira.

Questão 137: Da perseverança.

Em seguida devemos tratar da perseverança e dos vícios opostos.

Sobre a perseverança discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a perseverança é uma virtude.

O primeiro assim se discute. – Parece que a perseverança não é uma virtude.

1. – Pois, como diz o Filósofo, a continência é mais importante que a perseverança. Ora, a continência não é uma virtude, como também ele o diz. Logo, a perseverança não é virtude.

2. Demais. – Pela virtude é que vivemos retamente, como diz Agostinho. Ora, como também ainda ensina, de ninguém podemos dizer que tem a perseverança, enquanto vive, se não perseverar até à morte. Logo, a perseverança é uma virtude.

3. Demais. – Toda virtude exige que persistamos na sua prática, como está claro em Aristóteles. Ora, isto constituí a perseverança; pois, no dizer de Túlio, a perseverança é a persistência perpétua e estável na razão bem examinada. Logo, a perseverança não é uma virtude especial, mas, a condição de toda virtude.

Mas, *em contrário*, diz Andronico, que a perseverança é o hábito das coisas a que devemos nos ater e não nos ater, e das que não são nem umas nem outras. Ora, o hábito que nos ordena a bem agir ou a omitir é a virtude. Logo, a perseverança é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a virtude versa sobre o difícil e o bem. Por onde, a cada dificuldade ou cada bem de natureza especial corresponde uma virtude especial. Ora, a obra virtuosa pode implicar uma dificuldade ou um bem de dois modos. Primeiro, pelo seu ato especifico, derivado do seu objeto próprio, na sua essência mesma. Segundo, pela diuturnidade do tempo; pois, o fato mesmo de insistirmos diuturnamente num ato difícil constitui uma dificuldade especial. Por onde, persistir longamente num bem até a sua consumação constitui uma virtude especial. Portanto, assim como a temperança e a fortaleza são virtudes especiais, porque uma modera os prazeres do tato, em si mesmos difíceis de serem moderados; e a outra, os temores e as audácias relativamente aos perigos de morte, também em si mesmos difíceis de serem vencidos, assim também a perseverança é uma virtude especial à qual é próprio, nessas ou noutras obras virtuosas, persistir diuturnamente, conforme for necessário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo considera a perseverança, no lugar citado, como significando o perseverar alguém naquilo que é dificílimo suportar por muito tempo. Ora, não é difícil persistir longamente no bem, mas, no mal. Mas, os males que nos fazem correr perigo de morte frequentemente não os suportamos por muito tempo, porque no mais das vezes passam rapidamente. Por onde, relativamente a eles, não é sobretudo merecedora de louvores a perseverança. Mas, dentre os outros males, os principais são os opostos aos prazeres sensíveis; por dizerem respeito ao necessário à vida; por exemplo , à falta de comida e de coisas semelhantes, que às vezes é necessário sofrer por muito tempo. Ora, não é muito difícil suportá–los longamente a quem não sofre demasiado com tais privações, nem se deleita excessivamente com os bens opostos; e tal o caso do homem temperante, em quem essas paixões não são veementes. Mas, sê–lo–á muito difícil ao que for veementemente tocado dessas paixões, por não ter virtude perfeita para dominá–las. Por onde, tomada nesse sentido a perseverança, não é virtude perfeita, mas é algo de imperfeito no género da virtude. Mas, se considerarmos a perseverança como a virtude que nos faz persistir diuturnamente num bem difícil

qualquer, ela pode convir também ao que tem virtude perfeita; o qual, se o persistir no bem lhe for menos difícil, persistirá contudo num bem mais perfeito. Por onde, tal perseverança pode ser virtude, porque a perfeição da virtude mais se funda na ideia de bondade do que na de dificuldade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O mesmo nome serve para designar às vezes a virtude e o ato da virtude; assim, Agostinho diz: A fé nos faz crer o que não vemos. Pode porém se dar que tenhamos o hábito da virtude sem contudo lhe exercermos o ato; assim, pode um pobre ter o hábito da magnificência, sem contudo lhe exercer o ato. Outras vezes, porém pode alguém ter o hábito, começar a exercer o ato mas não acabá–lo; por exemplo um construtor pode começar a construir, sem que chegue a acabar a casa. Por isso, devemos concluir, que às vezes o nome de perseverança é empregado para significar o hábito pelo qual elegemos perseverar; outras vezes, pelo ato pelo qual perseveramos; outras ainda, quem tem o hábito da perseverança escolhe perseverar e começa a agir, persistindo algum tempo, mas, não acaba o ato por não persistir até o fim. Mas, o fim é duplo: o da obra e o da vida humana. Ora, à perseverança em si mesma é próprio fazer–nos persistir até o fim da obra virtuosa; assim o soldado, que persevera até o fim da luta, e o magnifico, até a consumação da obra. Mas, há certas virtudes cujos atos devem durar por todo o decurso da nossa vida, como a fé, a esperança e a caridade, porque concernem ao fim último dela. Por onde, relativamente a essas virtudes, que são principais, o ato da perseverança não se consuma até ao fim da vida. E nesse sentido é que Agostinho toma a perseverança, pelo ato consumado dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma coisa pode convir à virtude de dois modos. – De um modo, pela intenção própria do fim. E assim, perseverar diuturnamente até ao fim, no bem, é próprio da virtude especial chamada perseverança, que visa esse fim como o seu fim especial. – De outro modo, pela relação do hábito com o sujeito. E então persistir perseverantemente é o resultado de qualquer virtude, enquanto qualidade dificilmente removível.

Art. 2 – Se a perseverança faz parte da coragem.

O segundo discute–se assim. – Parece que a perseverança não faz parte da coragem.

1. – Pois, como diz o Filósofo, a perseverança concerne aos sofrimentos sensíveis. Ora, estes dizem respeito à temperança. Logo, a perseverança faz parte, antes, da temperança que da perseverança.

2. Demais. – As partes de uma virtude moral versam sobre as paixões determinadas, que essa virtude moral modera. Ora, a perseverança não implica moderação de nenhuma paixão; porque, quanto mais veementes forem as paixões tanto mais digno de louvor será quem permanecer fiel à ordem da razão. Logo, parece que a perseverança não faz parte de nenhuma virtude moral, mas antes, da prudência, que aperfeiçoa a razão.

3. Demais. – Agostinho diz, que ninguém pode perder a perseverança; ao contrário, podemos perder as outras virtudes. Logo, a perseverança é mais principal que elas. Ora, uma virtude principal é mais principal que qualquer das suas partes. Logo, a perseverança não faz parte de nenhuma virtude, mas antes, é ela a virtude principal.

Mas, *em contrário*, Túlio considera a perseverança parte da coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, virtude principal é aquela à qual atribuímos principalmente o que constitui o mérito da virtude, enquanto que ela o exerce na sua matéria própria, relativamente à qual é muito difícil e muito perfeita a prática. E por ser assim é que consideramos a coragem uma virtude principal,

porque nos torna firmes em circunstâncias onde é dificílimo persistirmos com firmeza, isto é, nos perigos de morte. Portanto, é necessário acrescentarse à coragem, como virtude secundária à principal, toda virtude cujo mérito consiste em arrostar com firmeza a dificuldade. Ora, arrostar a dificuldade proveniente da diuturnidade de uma boa obra é o que faz ser digna de louvor a perseverança; embora isso não seja tão difícil como arrostar os perigos de morte. Por onde, a perseverança se anexa à coragem, como a virtude secundária à principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O anexar–se uma virtude secundária à principal não se funda só na matéria, mas antes, no modo, porque a forma é, em cada ser, mais principal que a matéria. Por onde, embora a perseverança, pela sua matéria, pareça convir mais com a temperança do que com a coragem, contudo, pelo modo, convém, antes, com a coragem, por nos fazer conservar a firmeza contra as dificuldades diuturnas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A perseverança a que se refere o Filósofo não modera nenhumas paixões, mas consiste só numa certa firmeza da razão e da vontade. Mas, a perseverança, como virtude, modera determinadas paixões, a saber o temor da fatiga ou da deficiência prolongados. Por isso, essa virtude tem a sua sede no irascível, como a coragem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agostinho se refere, nesse lugar, à perseverança, não enquanto designa um hábito virtuoso, mas, um ato virtuoso continuado até ao fim, segundo aquilo da Escritura – O que perseverar até o fim esse será salvo. Por onde, considerada nesse sentido, seria contra a essência mesmo da perseverança, que ela pudesse ser perdida, porque então já deixaria de durar até o fim.

Art. 3 - Se a constância está compreendida na perseverança.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a constância não está compreendida na perseverança.

1. – Pois, a constância faz parte da paciência, como se disse. Ora, a paciência difere da perseverança. Logo, a constância não está compreendida na perseverança.

2. Demais. – A virtude versa sobre o difícil e o bem. Ora, nas obras de pequena monta, não parece difícil ser constante, mas só nas de grande importância, que são o objeto da magnificência. Logo, a constância concerne antes à magnificência que à perseverança.

3. Demais. – Se na perseverança estivesse incluída a constância, em nada diferiria dela, pois que ambas implicam uma certa imobilidade. Mas, diferem; assim, Macróbio coloca a constância na mesma divisão que a firmeza, pela qual entende a perseverança, como se disse. Logo, a constância não está incluída na perseverança.

Mas, *em contrário*, chama–se constante quem está (firme) nalguma coisa. Ora, fazer–nos estar firmes numa coisa é próprio da perseverança, como resulta da definição dada por Andronico. Logo, a constância está incluída na perseverança.

SOLUÇÃO. – A perseverança e a constância têm o mesmo fim, porque ambas nos fazem persistir com firmeza no bem; mas, diferem conforme as dificuldades que nos fazem vencer para persistirmos no bem. Assim, a virtude da perseverança propriamente nos faz persistir no bem, vencendo as dificuldades provenientes da duração prolongada do ato; ao passo que a constância nos faz persistir no bem vencendo as dificuldades procedentes de quaisquer obstáculos externos. Por onde, a parte mais principal da coragem é a perseverança e não, a constância; porque, a dificuldade proveniente da diuturnidade do ato é mais essencial ao ato da virtude, do que a procedente dos obstáculos externos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os obstáculos externos à nossa persistência no bem são sobretudo os que nos causam sofrimento. Ora, os sofrimentos devemos aturá–los com paciência, como dissemos. Por onde, a constância tem o mesmo fim que a perseverança; mas, convém com a paciência quanto às dificuldades que devemos vencer. Ora, o fim tem prevalência. Portanto, a constância está incluída, antes, na perseverança que na paciência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É mais difícil persistir nas grandes obras; persistir, porém, diuturnamente, nas pequenas ou medíocres, é difícil, se não pela grandeza delas – grandeza que é visada pela magnificência – ao menos pela duração, que respeita à perseverança. Portanto, a constância pode incluir–se tanto numa corno na outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A constância se inclui na perseverança enquanto com ela convém; mas, não é o mesmo que ela, enquanto dela difere, como dissemos.

Art. 4 – Se a perseverança precisa do auxílio da graça.

O quarto discute–se assim. – Parece que a perseverança não precisa do auxílio da graça.

1. – Pois, a perseverança é uma virtude, como se disse. Ora, a virtude, como diz Túlio, age a modo de natureza. Logo, só a inclinação da virtude basta para perseverar. Portanto, para tal, não é· necessário nenhum auxílio da graça.

2. Demais. – O dom da graça de Cristo é maior que o dano causado por Adão, como está claro no Apóstolo. Ora, antes do pecado, o homem era de natureza tal, que podia perseverar pelos dons, que recebera como diz Agostinho. Logo, com maior razão, o homem, fortificado pela graça de Cristo, pode perseverar sem o auxílio de nenhuma nova graça.

3. Demais. – As obras do pecado são às vezes mais difíceis que as da virtude; por isso, da pessoa dos ímpios diz a Escritura: Andamos por uns caminhos ásperos. Ora, muitos perseveram–nas obras do pecado sem o auxílio de outrem. Logo, também nas obras da virtude o homem pode perseverar, sem o auxílio da graça.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Afirmamos que a perseverança, pela qual perseveramos em Cristo até o fim, é um dom de Deus.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, a perseverança se toma em duplo sentido. – Num, significa o hábito mesmo da perseverança, enquanto virtude. E, neste sentido, precisa do dom da graça habitual, como o precisam as outras virtudes infusas. – Noutro sentido, pode ser tomada pelo ato da perseverança, que dura .até a morte. E então precisa não só da graça habitual, mas ainda do auxílio gratuito de Deus, que conserva o homem no bem até ao fim da vida, como dissemos quando tratámos da graça. Porque, o livre arbítrio sendo, por essência, sujeito a mudanças, e como disso não o livra a graça habitual da vida presente, no poder dele não está, mesmo quando fortificado pela graça, permanecer imutavelmente no bem, embora tenha o poder de assim o escolher; pois, muitas vezes, está em nosso poder a eleição, mas não a execução.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude da perseverança, por natureza, inclina a perseverarmos. Mas, sendo um hábito do qual usamos quando queremos, não é necessário que quem tem o hábito da virtude dele use permanentemente até a morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, ao primeiro homem foi dado, não o perseverar, mas o ter, podido perseverar, pelo livre arbítrio; porque nenhuma corrupção havia então em a natureza humana, que lhe causasse dificuldades no perseverar. Mas, atualmente, aos predestinados a graça de Cristo confere não só o dom da possibilidade de perseverar, mas, o perseverarem. Por isso, o primeiro homem, sem ninguém o ter desviado, pelo uso do seu livre arbítrio e desprezando as ameaças de Deus, não permaneceu em tão grande felicidade, em tão grande facilidade de não pecar; ao passo que os eleitos, não obstante os esforços do mundo para fazê–los cair, permaneceram na fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem, por natureza, pode cair em pecado; mas não pode por si mesmo purificar–se dele, sem o auxílio da graça. Portanto, caindo em pecado, torna–se, com todas as suas forças, perseverante nele, se a graça de Deus não o libertar. Mas, pelo fato de fazer o bem, não se torna perseverante no bem, porque, por si mesmo, pode pecar. Por isso é que, para tal, precisa do auxílio da graça.

Questão 138: Dos vícios opostos à perseverança.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à perseverança.

E, nesta questão, discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a molície se opõe à perseverança.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a efeminação não se opõe à perseverança.

1. – Pois àquilo do Apóstolo – nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os sodomistas, – comenta a Glosa: Efeminados, isto é, páticos, isto é, dados à inversão sexual. Ora, isto se opõe à castidade. Logo, a efeminação não é um vício oposto à perseverança.

2. Demais. – O Filósofo diz, que uma vida de delícias é de certo modo efeminada, Ora, viver uma vida de delícias é ser interperante. Logo, a efeminação não se opõe à perseverança, mas, antes, à temperança.

3. Demais. – O Filósofo, no mesmo lugar, diz, que quem se diverte é efeminado. Ora, divertir–se imoderadamente se opõe à eutrapélia, virtude reguladora dos prazeres provenientes dos divertimentos. Logo, a efeminação não se opõe à perseverança.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: Ao inconstante se opõe o perseverante.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a perseverança é digna de louvores por nos fazer não abandonar um bem que exige soframos dificuldades e trabalhos diuturnos. Ao que diretamente se opõe quem facilmente abandona um bem por causa das dificuldades sobrevenientes, que não pode arrostar. O que constitui por essência a efeminação; pois, efeminado se chama quem facilmente cede ao obstáculo. Ao contrário, não é julgado tal quem cede ao que fortemente o contraria; pois, até os muros cedem à máquina que os percute. Por isso, não se considera efeminado quem cede a obstáculos que se lhe contrapõem com desusada violência. Donde o dizer o Filósofo: O deixar–se alguém vencer de prazeres intensos e extraordinários ou de grande sofrimento, longe de provocar o nosso espanto, despertará a nossa indulgência, contanto que tenha feito esforços para resistir. Ora, é manifesto que a ameaça dos perigos se nos contrapõe mais gravemente do que o desejo dos prazeres. Por isso, diz Túlio: Não é admissível que quem não foi vencido pelo medo o seja pelo prazer; nem que seja vencido pelo prazer quem não se deixou vencer ao sofrimento. Pois, o prazer, por natureza, nos atrai mais fortemente do que nos afasta da ação o sofrimento resultante da privação do prazer, porque, estar privado do prazer é uma deficiência. Por isso, segundo o Filósofo, efeminado propriamente se chama quem abandona o bem por causa dos sofrimentos causados pela privação dos prazeres, como quem cede a um pequeno impulso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida efeminação tem dupla causa. – Uma, o costume; pois, quem está habituado a gozar o prazer pode dificilmente suportar a privação dele. – A outra é a disposição natural, que, por fragilidade de compleição, nos faz ter o ânimo menos constante. E isso funda a diferença entre o sexo feminino e o masculino, como diz o Filósofo. Por Por onde, os que se dão à inversão sexual chamam–se efeminados por se terem como que feito mulheres.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao prazer do corpo se opõem os trabalhos; por isso, as coisas trabalhosas somente impedem o prazer. Donde o chamarem–se amigos de delícias os que não podem suportar nenhuns trabalhos, nem nada que lhes diminua os prazeres. Donde o dizer a Escritura: A mulher tenra e mimosa, que não podia andar sobre a terra nem firmar nela um pé por causa da sua demasiada brandura. Portanto, amar as delícias é de certo modo ser efeminado. Mas, a efeminação é propriamente

relativa à falta de prazeres; ao passo que as delícias o são aos obstáculos do prazer, como os sofrimentos e coisas semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dois elementos devemos considerar nas diversões. – Um, o prazer; e então a diversão desordenada se opõe à eutrapélia. – Outra, a remissão ou descanso, que se opõe ao trabalho. E portanto, assim como é próprio da efeminação não poder suportar os trabalhos, assim também o é desejar demasiado a remissão dos divertimentos, ou qualquer outra forma de repouso.

Art. 2 – Se a pertinácia se opõe à perseverança.

O segundo discute–se assim. – Parece que a pertinácia não se opõe à perseverança.

1. – Pois, diz Gregório, que a pertinácia nasce da vanglória, Ora, a vanglória não se opõe à perseverança, mas antes, à magnanimidade, como se disse. Logo, a pertinácia não se opõe à perseverança.

2. Demais. – Se se opõe à perseverança, ou é por excesso ou por defeito. Ora, não se opõe por excesso, porque também o pertinaz cede a algum prazer e a algum sofrimento, pois como diz o Filósofo, alegram–se os vencedores, mas se as suas opiniões aparecem fracas contristam–se. Se, por outro lado, se opusesse por defeito, ela seria o mesmo que a efeminação, o que é falso. Logo, de nenhum modo a pertinácia se opõe à perseverança.

3. Demais. – Assim como o perseverante permanece no bem, não obstante os sofrimentos, assim também, o continente e o temperante nele permanecem, vencendo os prazeres; o forte, vencendo os temores; e o pacífico, as iras. Ora, pertinaz se chama quem persiste diuturnamente em algum ato. Logo, a pertinácia não se opõe mais à perseverança que às outras virtudes.

Mas, *em contrário*, diz Túlio, que a pertinácia está para a perseverança como a superstição, para a religião. Ora, a superstição se opõe à religião, como se disse. Logo também a pertinácia à perseverança.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, chama–se pertinaz quem se apega impudentemente às coisas, como que segurando a todas tenazmente. O qual também se chama pervicaz, porque persevera no seu propósito até a vitória; pois, os antigos chamavam vicia ao que nós chamamos vitória. E a estes o Filósofo chama ischyrognomones, isto é, apegados à sua opinião, ou idiognomones, isto é, de opinião própria, por perseverarem pela mais do ·que o deveram; ao passo que o efeminado se lhe apega menos do que devera; e enfim, o perseverante, tanto quanto deve. Por onde, é claro que a perseverança é digna de louvor por ser um meio termo; ao passo que o pertinaz é digno de censura, por exceder o meio termo; e enfim, o efeminado, por não o atingir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem persiste excessivamente na sua opinião própria é que quer, assim, manifestar a sua excelência. E por isso essa persistência procede da vanglória como de causa. Pois, como dissemos, a oposição entre os vícios e as virtudes não se lhes funda na causa, mas, na espécie própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pertinaz peca por excesso mantendo uma persistência desordenada, apesar de todas as dificuldades, mas de certo modo se compraz no fim como o forte e também o perseverante. Mas, sendo essa complacência viciosa, pela desejar demasiado e por fugir, mais do que devera, ao sofrimento, é comparável à do incontinente e do efeminado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora as outras virtudes persistam contra o ímpeto das paixões, não são, contudo merecedoras de louvor, propriamente, por persistirem, como se dá com a perseverança. Pois, o

mérito da continência está antes em vencer os prazeres. Por onde, a pertinácia se opõe diretamente à perseverança.

Questão 139: Do dom da fortaleza.

Em seguida devemos tratar do dom correspondente à coragem, que é o dom da fortaleza.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a fortaleza é um dom.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a fortaleza não é um dom.

1. – Pois, as virtudes diferem dos dons. Ora, a fortaleza é uma virtude. Logo, não deve ser considerado um dom.

2. Demais. – Os atos dos dons subsistem na pátria, como se estabeleceu. Ora, o ato da fortaleza lá não subsiste; pois, diz Gregório, que a fortaleza dá confiança a quem treme diante das adversidades; e estas não existirão na pátria. Logo, a fortaleza não é um dom.

3. Demais. – Agostinho diz, que é próprio da fortaleza preservar–nos dos prazeres envenenados das coisas passageiras. Ora, a temperança, antes que a força, é a que concerne ao gozo ou aos prazeres sensíveis. Logo, parece que a fortaleza não é um dom correspondente à virtude da coragem.

Mas, *em contrário*, a Escritura conta a fortaleza entre os outros dons do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – A coragem implica uma certa firmeza de alma, como se disse. Firmeza essa necessária tanto para fazermos o bem, como para suportarmos o mal, sobretudo quando este e aquele são difíceis. Ora, o homem pode, pelo seu modo próprio e conatural, ter essa firmeza em ambos os casos, de maneira que não abandone o bem por causa da dificuldade em realizar alguma obra árdua ou em suportar algum mal grave; e, assim sendo, a coragem é considerada uma virtude especial ou geral, como dissemos. Mas, além disso, a nossa alma é movida pelo Espírito Santo para chegar ao fim de qualquer obra começada e evitar quaisquer perigos iminentes. O que certamente excede a natureza humana; pois, às vezes, não está ao alcance do nosso poder atingirmos o fim das nossas ações e evitarmos o mal ou os perigos, quando por vezes nos ameaçam de morte. Mas isto obra em nós o Espírito Santo, quando nos conduz à vida eterna, que é o fim de todas as boas obras, o livramento de todos os perigos. Para o que, o Espírito Santo nos infunde no coração uma certa confiança, que sobrepuja qualquer temor contrário. E assim, a fortaleza é considerada um dom do Espírito Santo. Pois, como já dissemos, os dons implicam a moção da alma pelo Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A coragem como virtude fortalece a alma para sofrer quaisquer perigos; mas não basta para nos dar a confiança afim de os evitarmos. O que pertence à fortaleza, enquanto dom do Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os dons não produzem os mesmos atos nesta vida e na pátria, onde nos darão o gozo perfeito do fim. Por isso, o ato da fortaleza, lá, consistirá em fruirmos um gozo perfeito, plenamente livres de trabalhos e de males;

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dom da fortaleza respeita à virtude da coragem, não só quando consiste em afrontarmos os perigos, mas também quando consiste em fazermos qualquer obra árdua. Por onde, o dom da fortaleza é dirigido pela do conselho, que concerne sobretudo aos bens mais perfeitos.

Art. 2 – Se a quarta bem–aventurança, a saber – Bem–aventurados os que tem fome e sede da justiça – corresponde ao dom da fortaleza.

O segundo discute–se assim. – Parece que a quarta bem–aventurança, a saber – Bem–aventurados os que tem fome e sede da justiça não corresponde ao dom da fortaleza.

1. – Pois, o dom da fortaleza não corresponde à virtude da justiça, mas antes, ao dom da piedade. Ora, ter fome e sede da justiça é propriamente um ato de justiça. Logo, esta bem–aventurança mais concerne ao dom da piedade que ao da fortaleza.

2. Demais. – A fome e a sede da justiça implicam o desejo do bem. Ora, isto pertence propriamente à caridade, à qual não corresponde o dom da fortaleza mas, o da sabedoria, como se disse. Logo, essa bem–aventurança não corresponde ao dom da fortaleza, mas, ao da sabedoria.

3. Demais. – Os frutos são consequentes às bem–aventuranças, porque a bem–aventurança implica por essência o prazer, como diz Aristóteles. Ora, não vemos em nenhum dos frutos nada que pertença à fortaleza. Logo, também nenhuma bem–aventurança lhe corresponde.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A fortaleza convém aos que tem fome e aos que tem sede: pois, sofrem desejando gozar os verdadeiros bens e suspirando por se desapegarem inteiramente dos bens terrenos e corpóreos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, Agostinho atribui as bem–aventuranças aos dons segundo a ordem da enumeração, considerada, porém uma certa conveniência. Por isso, atribui a quarta bem–aventurança, a saber, a relativa à fome e à sede da justiça, ao quarto dom, que é o da fortaleza. Há, porém nessa atribuição alguma conveniência, porque, como dissemos, a coragem consiste em praticar ações árduas. Ora, é muito árduo, não somente fazermos obras virtuosas, comumente chamadas obras de justiça, mas ainda as fazermos com um certo desejo insaciável, que pode ser significado pela fome e pela sede da justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Crisóstomo, a justiça, no lugar do Evangelho, pode ser tomada não só como a particular mas também como a universal, que concerne às obras de todas as virtudes, no dizer de Aristóteles. Nas quais a fortaleza, que é um dom, visa o árduo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade é a raiz de todos os dons e de todas as virtudes, como se disse. Por onde, tudo o que pertence à fortaleza pode também pertencer à caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Entre os frutos colocam–se dois que correspondem suficientemente ao dom da fortaleza: a paciência, que nos faz suportar os males; e a longanimidade, que nos faz esperar diuturnamente e continuar na prática das boas obras.

Questão 140: Dos preceitos relativos à coragem.

Em seguida devemos considerar os preceitos relativos à coragem.

Art. 1 – Se convenientemente estão estabelecidos, na lei divina, os preceitos relativos à coragem.

O primeiro discute–se assim. – Parece que na lei divina os preceitos relativos à coragem não estão convenientemente estabelecidos.

1. – Pois, a lei nova é mais perfeita que a antiga. Ora, a lei antiga estabelece certos preceitos sobre a coragem. Logo, também a lei nova devia tê–los estabelecido.

2. Demais. – Parece que os preceitos afirmativos tem mais vigor que os negativos; porque os afirmativos incluem os negativos e não, inversamente. Logo, a lei divina estabelece Inconvenientemente só preceitos negativos sobre a coragem, que proíbem o temor.

3. Demais. – A coragem é uma das virtudes principais, como se estabeleceu. Ora, os preceitos ordenam–se para as virtudes como para o fim; por isso devem–lhes ser proporcionados. Logo, os preceitos sobre a coragem deviam ter sido colocados entre os preceitos do Decálogo, que são os principais preceitos da lei. Mas o contrário resulta da tradição da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. – Os preceitos da lei se ordenam à intenção do legislador. Portanto, segundo os diversos fins, que o legislador intenciona, hão de ser instituídos os preceitos diversos da lei; por isso, nas sociedades humanas, uns são os preceitos democráticos, outros os monárquicos e outros, os tirânicos. Ora, o fim da lei divina é levar o homem à união com Deus. Por isso, os preceitos da lei divina, tanto os relativos à coragem como os relativos às outras virtudes, foram estabelecidos segundo a conveniência que tem com à ordenação estabelecida pela mente divina. Donde o dizer a Escritura: Não os temais, porque o Senhor vosso Deus esta no meio de vós e ele pelejará por vós contra os vossos inimigos para vos livrar do perigo. Pois, as leis humanas se ordenam a determinados bens terrenos, relativamente à condição dos quais essas leis estabelecem preceitos relativos à coragem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. O antigo Testamento prometia bens temporais; o novo, espirituais e eternos, como diz Agostinho. Por isso era necessário que a lei antiga instruísse como o povo devia lutar, mesmo fisicamente, para adquirir a posse dos bens terrenos. Ao passo que o novo Testamento o instrui de como deve combater espiritualmente para chegar a posse da vida eterna, segundo aquilo do Evangelho: O reino dos céus padece força e os que fazem violência são os que o arrebatam. Por isso Pedro também ordena: O diabo vosso adversário, anda ao derredor de vós, como um leão que ruge, buscando a quem possa tragar; resisti–lhes fortes na fé. E S. Tiago: Resisti ao diabo e ele fugirá de vós. Mas, como os homens, na busca dos bens espirituais, podem perdê–las por força dos perigos temporais, a lei nova teve também que estabelecer preceitos sobre a coragem, para nos fazerem suportar com firmeza os males temporais, segundo o Evangelho: Não temais aos que matam o corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei, com os seus preceitos, dá uma instrução geral. Ora, os modos pelos quais devemos proceder nos perigos não podem ser reduzidos a nenhum bem geral, como o podem os males que devemos evitar. Por isso, os preceitos sobre a coragem são formulados, antes negativa, que afirmativamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, os preceitos do Decálogo a lei os estabeleceu como os princípios primeiros, que devem imediatamente ser conhecidos de todos. Por isso, os preceitos do Decálogo deviam ter principalmente por objeto os atos de justiça, nos quais aparece de modo manifesto a ideia de débito; mas não, sobre os atos da coragem, porque não se manifesta como um dever, que não devamos temer os perigos de morte.

Art. 2 – Se a lei divina estabelece convenientemente os preceitos sobre as partes da coragem.

O segundo discute–se assim. – Parece que a lei divina estabeleceu inconvenientemente os preceitos sobre as partes da coragem.

1. – Pois, assim como a paciência e a perseverança são partes da coragem, assim também, a magnificência e a magnanimidade, ou confiança, como do sobre dito resulta. Ora, a lei divina estabeleceu certos preceitos sobre a paciência. E também sobre a perseverança. Logo, pela mesma razão, devia também estabelecer certos outros sobre a magnificência e a magnanimidade.

2. Demais. – A paciência é uma virtude sobremodo necessária, pois, é a guarda das outras virtudes, como diz Gregório. Ora, os preceitos sobre as outras virtudes são absolutos. Logo, não deviam ser dados, sobre a paciência, preceitos considerados como só preparativos da alma, no dizer de Agostinho.

3. Demais. – A paciência e a perseverança são partes da coragem, como se disse. Ora, os preceitos relativos à coragem não são afirmativos mas só, negativos, como se estabeleceu. Logo, também não se deviam dar preceitos afirmativos, mas só negativos, sobre a paciência e a perseverança.

Mas, o contrário se deduz da tradição da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. – A lei divina informa perfeitamente o homem sobre o necessário para viver retamente. Ora, para viver retamente, o homem não só precisa das virtudes principais, mas ainda das secundárias e anexas. E por isso, assim como a lei divina deu preceitos relativos aos atos das virtudes principais, assim também os deu relativos aos atos das virtudes secundárias e adjuntas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A magnificência e a magnanimidade não pertencem ao gênero da coragem, senão por uma certa grandeza excelente, considerada como a matéria própria delas. Ora, o que concerne à excelência entra antes no conselho de perfeição do que no preceito de necessidade. Por isso, sobre a magnificência e a magnanimidade não se deviam dar preceitos, mas antes, conselhos. Ora, as aflições e os trabalhos da vida presente são relativos à paciência e à perseverança, não em razão e qualquer grandeza nelas consideradas, mas em razão do gênero mesmo. Por isso deviam se estabelecer preceitos sobre a paciência e a perseverança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos os preceitos afirmativos, embora sempre obriguem, não obrigam contudo para sempre, mas, conforme o lugar e o tempo. Por onde, assim como os preceitos afirmativos relativos às outras virtudes devem ser entendidos corno preparativos da alma, isto é, como os que nos preparam para os cumprir, quando for ocasião, assim também os preceitos sobre a paciência devem ser entendidos no mesmo sentido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A coragem, enquanto distinta da paciência e da perseverança, versa sobre os perigos máximos, nos quais devemos proceder mais cautamente; nem é mister determinar o que devemos fazer em particular. Ora, a paciência e a perseverança versam sobre os sofrimentos e os

trabalhos de pouca monta. Por onde, é mais possível, sem perigo, determinar o que em tais casos devemos fazer, sobretudo em geral.

Tratado sobre a temperança

Questão 141: Da temperança.

Em seguida devemos tratar da temperança.

E primeiro, da temperança em si mesma. Segundo, das suas partes. Terceiro, dos seus preceitos.

Quanto a temperança, devemos estudá–la primeiro em si mesma. Segundo, dos vícios opostos.

Na primeira questão, discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se a temperança é virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a temperança não é virtude.

1. – Pois, nenhuma virtude repugna à inclinação da natureza, porque nós temos a aptidão natural para a virtude, como diz Aristóteles. Ora, a temperança nos priva de prazeres a que a natureza nos inclina, ainda segundo Aristóteles. Logo, a temperança não é virtude.

2. Demais. – As virtudes são conexas entre si. Ora, certos praticam a temperança sem praticarem as outras virtudes; pois, muitos, apesar de temperantes, são avarentos e tímidos. Logo, a temperança não é virtude.

3. Demais. – A roda virtude corresponde um dom, como do sobredito resulta. Ora, parece não corresponder à temperança nenhum dom, pois, já nas questões anteriores todos os dons foram atribuídos às outras virtudes. Logo, a temperança não é virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: É uma virtude a chamada temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é da essência da virtude inclinar o homem para o bem. Ora, o bem do homem é viver de acordo com a razão, como diz Dionísio. Por onde a virtude humana inclina ao que é racional. Ora, é manifesto que a tal inclina a temperança; mas, o seu próprio nome implica uma certa moderação ou temperamento introduzido pela razão. Logo, a temperança é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A natureza inclina ao conveniente a cada um. Por isso o homem naturalmente deseja o prazer, que lhe é conveniente. Ora, o homem, como tal, sendo racional, é consequente que lhe sejam convenientes os prazeres conforme à razão. E destes não o priva a temperança mas, antes, dos que são contrários à razão. Por onde, é claro que a temperança, longe de contrariar a inclinação da natureza humana, vem corroborá–la. Contraria somente à inclinação da natureza animal não sujeita à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A temperança, enquanto realiza plenamente a essência da virtude, não existe sem a prudência, da qual carecem todos os viciosos. Por onde, os que não têm as outras virtudes, estando sujeitos aos vícios opostos, sem terem a virtude da temperança, praticam–lhe os atos por uma certa disposição natural, no sentido em que certas virtudes imperfeitas são naturais aos homens, como dissemos, ou são adquiridas pelo costume, sem terem a perfeição da razão, que provém da prudência, segundo foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A temperança também corresponde determinadamente o dom do temor, que nos refreia os prazeres da carne, conforme aquilo da Escritura: Traspassa com o teu temor as minhas carnes. Ora, o dom do temor concerne principalmente a Deus, a quem evita ofender. E por aí corresponde à virtude da esperança, como dissemos. Mas, secundariamente, pode concernir a tudo o que evitamos, para não ofender a Deus. Sobretudo precisamos do temor divino para evitarmos o que mais nos atrai; sobre o que versa a temperança. Por onde, à temperança também corresponde o dom do temor.

Art. 2 – Se a temperança é uma virtude especial.

O segundo discute–se assim. – Parece que a temperança não é uma virtude especial.

1. – Pois, diz Agostinho, que é próprio da temperança fazer com que nos conservemos íntegros e incorruptos, para Deus. Ora, operar esse resultado é próprio de todas as virtudes. Logo, a temperança é uma virtude geral.

2. Demais. – Ambrósio diz que a tempesrança visa sobretudo e busca a tranquilidade da alma, Ora, este é o fim próprio de todas as virtudes. Logo, a temperança é uma virtude geral.

3. Demais. – Túlio diz, que a decência não pode separar–se do honesto, e que todas as coisas justas são decentes. Ora, a decência sobretudo se manifesta na temperança, como no mesmo lugar o diz. Logo, a temperança não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, o Filósofo a considera uma virtude especial.

SOLUÇÃO. – Segundo o uso corrente de falar, certos nomes gerais se restringem ao que contêm de principal; assim, o vocábulo Urbs (cidade) se aplica para designar antonomasticamente a cidade de Roma. Do mesmo modo, a palavra temperança pode ser aplicada em duplo sentido. – Primeiro, na generalidade da sua significação. E então não é uma virtude especial mas geral; porque essa denominação significa um certo temperamento, isto é, uma certa moderação introduzida pela razão nos atos e nas paixões humanas, o que é comum a todas as virtudes morais. Mas, pela sua natureza, a temperança difere da coragem, mesmo consideradas uma e outra como virtudes gerais. Pois, a temperança nos afasta do que nos atrai o apetite contrariamente à razão; ao passo que a coragem nos leva a atacar ou a suportar o que nos afasta do bem da razão. – Se, porém considerarmos a temperança antonomasticamente, enquanto nos refreia o apetite daquilo que sobretudo nos atrai, então é uma virtude especial, por ter, como a coragem, matéria especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O apetite do homem se corrompe por aquilo que o atrai fazendo–o afastar–se da regra da razão e da lei divina. Por onde, assim como o nome mesmo de temperança pode ser tomado em dupla sentido – num sentido geral e num, excelente, assim também a Integridade, que Agostinho atribui à temperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A matéria sobre que versa a temperança pode nos perturbar a alma, sobretudo, por dizer respeito ao que lhe é essencial, como a seguir se dirá. Por isso, a tranquilidade da alma é considerada, por excelência,como o resultado da temperança, embora, geralmente falando, seja um efeito de todas as virtudes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a beleza seja um atributo de todas as virtudes, contudo, é predicada, por duas razões, da temperança. Primeiro, na sua noção geral, que implica uma certa moderada e conveniente proporção, nana qual consiste por essência a beleza, como claramente o diz Dionísio. –

Segundo, porque a temperança refreia em nós as tendências ínfimas e próprias da nossa natureza animal, como a seguir se dirá. Por isso são elas sobretudo de natureza a nos corromper. Donde o ser por excelência atribuída à temperança a beleza, que precipuamente nos livra do que é torpe. E pela mesma razão o honesto é sobretudo atribuído à temperança. Assim, como diz Isidoro, chamamos honesto ao que nada tem de torpe; pois, a honestidade (honestas) significa um como estado de honra (lumoris status); o que sobretudo se manifesta na temperança, contrária, aos vícios mais oprobriosos, como mais adiante diremos.

Art. 3 – Se a temperança somente versa sobre as concupiscências e os prazeres.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a temperança não versa somente sobre as concupiscências e os prazeres.

1. – Pois, como diz Túlio, a temperança é o domínio da razão, firme e moderado, sobre a concupiscência e outros movimentos não retos da alma. Ora, todas as paixões da alma são movimentos dela. Logo, parece que não somente sobre as concupiscências e os prazeres versa a temperança.

2. Demais. – A virtude versa sobre o bem difícil. Ora, parece mais difícil moderar o temor; sobretudo quando o perigo é de morte, do que as concupiscências e os prazeres, que os sofrimentos e os perigos mortais nos levam a desprezar, como diz Agostinho. Logo, parece que a virtude da temperança não versa precipuamente sobre as concupiscências e os prazeres.

3. Demais. – A temperança pertence a graça da moderação, como diz Ambrósio. E Túlio afirma, que à temperança é próprio acalmar todas as perturbações da alma e dar medida às causas. Ora, é necessário estabelecer uma medida não só para as concupiscências e os deleites, mas também para os atos exteriores e tudo o que é exterior. Logo, a temperança não versa somente sobre as concupiscências e os prazeres.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz, pela temperança é retreada a paixão e a concupiscência.

SOLUÇÃO. – Como se disse, pertence à virtude moral conservar o bem da razão contra o ataque das paixões. Ora, as paixões da alma têm um duplo movimento, como já dissemos ao tratar delas. Por um, o apetite sensitivo busca os bens sensíveis e corpóreos; por outro, foge dos males sensíveis e corpóreos.

Ora, o primeiro movimento do apetite sensitivo repugna à razão, pela intemperança.

Pois, os bens sensíveis e corporais, especificamente considerados, não repugnam à razão; mas antes, servem–lhe como de instrumentos de que a razão usa para conseguir o seu fim próprio. Mas, repugnam–lhe sobretudo quando o apetite sensitivo os busca fora da regra racional. Por onde, à virtude moral pertence propriamente moderar essas paixões, que implicam a prossecução do bem.

Quanto ao movimento do apetite sensitivo, pelo qual este foge aos males sensíveis, ele sobretudo contraria à razão, não pela sua falta de moderação, mas principalmente pelo seu efeito; pois, quem foge dos males sensíveis e corpóreos, que às vezes acompanham o bem da razão, abandona–o por isso mesmo a este. Por onde, é próprio à virtude moral, em tal matéria, dar firmeza ao bem racional.

Ora, à virtude da coragem é próprio dar–nos força e respeita principalmente à paixão, que nos faz fugir dos males corpóreos, isto é, o temor; e, por consequência, diz respeito à audácia, que nos leva a atacar o que nos causa terror, pela esperança de obter um certo bem. Assim também a temperança, que

importa uma certa moderação, versa principalmente sobre as paixões tendentes aos bens sensíveis, a saber, a concupiscência e a deleitação; e, consequentemente, sobre as tristezas provenientes da ausência desses bens. Pois, assim como a audácia pressupõe males, que nos aterram, assim, a tristeza referida provém da ausência dos referidos prazeres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos, quando tratámos das paixões, as que implicam a fuga do mal pressupõem as que importam a busca do bem; e as paixões do irascível pressupõem as do concupíscivel. E assim, a temperança, modificando diretamente as paixões do concupíscível, tendentes para o bem, modificam, por uma certa consequência, todas as outras paixões, porque, da moderação das primeiras resulta a das segundas. Pois, quem não se entrega à concupiscência imoderada há de, consequentemente, esperar com moderação e, com moderação entristecer–se com a ausência dos bens concupiscíveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A concupiscência implica uma certa busca impetuosa do prazer, por parte do apetite; essa busca deve ser refreada, e tal é o papel da temperança. Ao passo que o temor implica num certo retrair–se da alma, de certos males; e para isso o homem precisa da firmeza de ânimo, a qual lhe fornece a coragem. Por onde, a temperança versa propriamente sobre as concupiscências e a coragem, sobre os temores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos exteriores procedem das paixões interiores da alma. Por isso, a moderação delas depende da moderação dessas paixões interiores.

Art. 4 – Se a temperança versa somente sobre as concupiscências e os prazeres do tato.

O quarto discute–se assim. – Parece que a temperança não versa somente sobre as concupiscências e os prazeres do tato.

1. – Pois, diz Agostinho, que o papel da temperança é coibir e acalmar a concupiscência, que nos arrasta a atos contrários à lei de Deus e ao fruto da sua bondade. E logo adiante acrescenta, que a junção da temperança é desprezar todos os atrativos do prazer e os louvores humanos. Ora, nem só as concupiscências dos prazeres do tacto nos afastam das leis de Deus, mas ainda, as dos prazeres dos outros sentidos, que também implicam os atrativos sensíveis. E o mesmo se dá com a cobiça das riquezas ou ainda a glória mundana; e por isso diz o Apóstolo, que a raiz de todos os males é a avareza. Logo, a temperança não versa somente sobre as concupiscências dos prazeres do tato.

2. Demais. – O Filósofo diz que quem é digno das pequenas coisas e com elas se dignifica, é temperado, mas não, magnânimo. Ora, as honras pequenas ou grandes, a que ele se refere, não são os prazeres do tato, mas os resultantes da apreensão da alma. ·Logo, a temperança não versa somente sobre as concupiscências dos prazeres do tato.

3. Demais. – Coisas do mesmo gênero parecem, pela mesma razão, pertencer à matéria de uma mesma virtude. Ora, todos os prazeres dos sentidos parecem pertencer a um mesmo gênero. Logo, pela mesma razão, pertencem à matéria da temperança.

4. Demais. – Os prazeres espirituais são maiores que os corpóreos, como se estabeleceu quando se tratou das paixões. Ora, às vezes, o desejo dos prazeres espirituais faz certos se afastarem das leis de Deus e do estado virtuoso; assim, quando levados pela curiosidade da ciência. Por isso, o diabo

prometeu a ciência ao primeiro homem, quando disse: Sereis como uns deuses, conhecendo o bem e o mal. Logo, a temperança não versa somente sobre os prazeres do tato.

5. Demais. – Se os prazeres do tato fossem a matéria própria da temperança, ela deveria exercer–se sobre todos esses prazeres. Ora, tal não se dá; por exemplo, ela não tem lugar quando se trata de diversões. Logo, os prazeres do tato não são a matéria própria da temperança.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a temperança versa propriamente sobre as concupiscências e os prazeres do tato.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a temperança versa sobre as concupiscências e os prazeres, assim como a fortaleza, sobre os temores e as audácias. Ora, a fortaleza versa sobre os temores e as audácias, relativamente aos males máximos, que nos destroem a própria vida e que são os perigos de morte. Por onde e semelhantemente, a temperança há de versar sobre as concupiscências dos máximos prazeres. E como o prazer resulta de uma atividade que nos é conatural, tanto mais veementes são certos prazeres quanto mais forem resultantes de atividades mais naturais. Ora, as atividades naturais por excelência aos animais são as que, pela comida e pela bebida, conservam a natureza do indivíduo e, pela conjunção do macho e da fêmea, a natureza da espécie. Por onde, a temperança versa propriamente sobre os prazeres da comida e da bebida e sobre os venéreos. Ora, esses prazeres resultam do sentido do tato. Donde se conclui que a temperança regula esses prazeres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Agostinho, no lugar citado, considera a temperança, não como uma virtude especial com matéria determinada; mas, enquanto introduz a moderação racional, em qualquer matéria; o que é próprio da condição geral da virtude. Embora também se possa dizer que quem pode refrear os mais intensos prazeres, pode, com maior razão, refrear os menores. Por isso, a função própria e principal da temperança é moderar as concupiscências dos prazeres do tato; e o secundário, moderar as outras concupiscências.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado, o Filósofo designa, com o nome de temperança, a moderação das coisas externas, isto é, quando buscamos o que nos é proporcionado. Mas, não quer se referir à temperança enquanto moderadora dos afetos da alma, objeto dessa virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os prazeres dos outros sentidos não se apresentam no homem do mesmo modo que nos animais. Pois, nestes, não derivam, dos outros sentidos, senão os prazeres ordenados ao sentido do tacto; assim, o leão se compras, vendo um cervo, ou ouvindolhe a voz, enquanto este lhe serve de alimento . Ao passo que o homem goza prazeres dos outros sentidos, não só por se referirem à alimentação, mas, pela harmonia existente nas coisas sensíveis. E assim, os prazeres dos outros sentidos, enquanto relativos aos do tato, constituem, não principalmente, mas por consequência, matéria da temperança. Mas, quando os sensíveis dos outros sentidos causam prazer, pela conveniência que implicam: assim, quando nos deleitamos com um som harmonioso, – esse prazer não concerne à conservação da natureza. Por isso, essas paixões não são de tal modo principais que, por antonomásia, possamos chamar temperança à virtude que as rege.

RESPOSTA À QUARTA. – Os prazeres espirituais, embora sejam por natureza maiores que os corporais, contudo, não nos cativam de tal modo os sentidos e, por consequência, não nos atraem o apetite sensitivo de modo tão veemente, que seja necessária uma virtude moral para furtar, ao ímpeto deles, o bem da razão. – Ou devemos dizer que os prazeres espirituais, em si mesmos considerados, são segundo a razão. Por onde, só acidentalmente devem ser refreados, quando, por exemplo, um prazer espiritual nos impede outro mais elevado e mais do nosso estado.

RESPOSTA À QUINTA. – Nem todos os prazeres do tacto visam a conservação da natureza. Por isso, não há de necessariamente a temperança versar sobre todos os prazeres.

Art. 5 – Se a temperança versa sobre os prazeres próprios do gosto.

O quinto discute–se assim. – Parece que a temperança versa sobre os prazeres próprios do gosto.

1. – Pois, os prazeres do gosto tem por objeto a comida e a bebida, mais necessários à vida do homem do que os prazeres venéreos, próprios do tacto. Ora, pelo que já se disse, a temperança regula os prazeres concernentes ao necessário à vida do homem. Logo, a temperança versa antes sobre os prazeres próprios ao gosto, do que sobre os próprios ao tato.

2. Demais. – A temperança versa, antes, sobre as paixões do que sobre a realidade mesma. Ora, como diz Aristóteles, o tato é como que o sentido do alimento, quanto à substância mesma deste; o sabor porém que é propriamente o objeto do gosto, é como que o prazer resultante da alimentação. Logo, a temperança versa, antes, sobre o gosto, que sobre o tato.

3. Demais. – Como diz Aristóteles, a temperança e a intemperança, a continência e a incontinência, a perseverança e a molície, que busca as delícias, têm o mesmo objeto, Ora, parece que nestas se inclui o prazer do sabor, próprio do gosto. Logo, a temperança verga sobre os prazeres próprios do gosto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a temperança e a intemperança parece que em pouco ou em nada se servem do gosto.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a temperança regula os prazeres mais intensos, que por excelência dizem respeito à conservação da vida humana, específica ou individualmente considerada. Ora, nesta matéria, há uma parte principal e outra, secundária. O principal é o uso mesmo da coisa necessária, a saber, da mulher, necessária à conservação da espécie; e da comida e da bebida, necessárias à conservação do indivíduo. Ora, o uso mesmo dessas cousas necessárias é acompanhado de um certo prazer essencial. A parte secundária, em relação a um e outro uso, é o que o torna mais deleitável; como, a beleza e o ornato da mulher, e o sabor deleitável do alimento e também do odor. Por onde, principalmente, a temperança versa sobre os prazeres do tato, por si mesmos resultantes do próprio uso das coisas necessárias, o qual todo consiste em tocar. Secundariamente porém a temperança e a intemperança versam sobre os prazeres do gosto ou do olfato ou da vista; enquanto que os sensíveis desses sentidos contribuem para o uso deleitável das cousas necessárias relativas ao tato. Ora, o gosto, dizendo respeito de mais perto ao tacto, do que os outros sentidos resulta que a temperança versa, antes, sobre o gosto do que sobre os outros sentidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - Também o uso mesmo dos alimentos e o prazer dele essencialmente resultante pertencem ao tato por isso diz o Filósofo, que o tato é o sentido da alimentação; pois, nós nos nutrimos com coisas quentes e frias, úmidas e secas. Ao gosto porém pertence discernir os sabores, que concernem ao prazer da alimentação, enquanto sinais de nutrição conveniente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O prazer resultante do sabor é como que acrescentado; ao passo que o prazer do tato resulta, em si mesmo, do uso da comida e da bebida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O serem os alimentos deliciosos está principalmente na substância mesma deles: mas, secundariamente, no terem um sabor esquisito e na preparação.

Art. 6 – Se a regra da temperança deve ser tirada das necessidades da vida presente.

O sexto discute–se assim. – Parece que a regra da temperança não deve ser tirada das necessidades da vida presente.

1. – Pois, o superior não é regulado pelo inferior. Ora, a temperança, sendo uma virtude da alma, é superior às necessidades corporais. Logo, a regra da temperança não deve ser tirada das necessidades corporais.

2. Demais. – Quem desobedece à regra peca. Se, pois, as necessidades corporais fossem a regra da temperança, todo aquele que buscasse outros prazeres, além das necessidades da natureza, que se contenta com muito pouco, pecaria contra a temperança. O que parece inadmissível.

3. Demais. Quem obedece à regra não peca. Se, pois, a necessidade corporal fosse a regra da temperança, todo aquele que buscasse algum prazer, por necessidade corpórea, por exemplo, por causa da saúde, estaria isento de pecado. Ora, isto é falso. Logo, a necessidade corporal não parece ser a regra da temperança.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O varão temperado tem, para as cousas desta vida, a regra seguinte, fundada em ambos os Testamentos: não amar nenhuma delas, não considerar nenhuma como desejável em si mesma; mas, empregá–las no suficiente às necessidades desta vida e aos nossos deveres, com a moderação de quem usa e não com o afeto de quem ama.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, o bem da virtude moral consiste principalmente na obediência à ordem racional. Pois, o bem do homem é viver de acordo com a razão, no dizer de Dionísio. Ora, a ordem principal da razão consiste em dispor certas coisas para um fim: e nessa ordem está por excelência o bem racional. Pois, o bem desempenha a função de fim e este é em si mesmo a regra dos meios que a ele se destinam. Ora, todos os prazeres de que se o homem serve ordenam–se, como ao fim, a alguma necessidade desta vida. Por isso, a temperança toma as necessidades desta vida como a regra dos prazeres de que usa; de modo a usar deles na medida em que o exigem as referidas necessidades.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, as necessidades desta vida tem natureza de regra, enquanto fim. Ora, devemos considerar que, às vezes, o fim do agente é diverso do fim da ação; assim, claro é que o fim da edificação é a casa, mas, o do construtor é, às vezes, o lucro. Por onde o fim e a regra da temperança em si mesma é a felicidade; mas, o fim e a regra são as necessidades da vida humana, inferiores à qual são as coisas de que ela usa para satisfazer às suas necessidades.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As necessidades da vida humana podem ser consideradas em duplo sentido. Num, chama–se necessário aquilo sem o que uma coisa de nenhum modo pode existir; assim, a comida é necessária ao animal. Noutro, chama–se necessário aquilo sem o que uma coisa não pode existir convenientemente. Ora, a temperança respeita a necessidade, não só no primeiro, mas também no segundo sentido. Por isso, diz o Filósofo, que o temperado busca o prazer por causa da saúde ou de uma boa disposição. Mas, o mais que para tal não é necessário pode ter dupla aplicação. Assim, as coisas que impedem a saúde ou a boa disposição o temperado de nenhum modo as usa, porque, se o fizesse pecaria contra a temperança. Mas, as que não os impedem ele as usa, conforme o exige o lugar, o tempo e as conveniências daqueles com quem convive: Por isso, o Filósofo diz, no mesmo lugar, que também o temperado deseja os. outros prazeres, a saber, os não necessários à saúde ou à boa disposição que não constituem impedimentos àquela nem a este.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a temperança concerne à necessidade relativa às conveniências da vida. A qual é relativa não só às conveniências do corpo, mas também às das coisas exteriores, como as riquezas e o estado; e, muito mais, às conveniências da honestidade: Por isso, o Filósofo acrescenta, no mesmo lugar, que nos prazeres que busca, o homem temperado leva em conta não somente o não gerem impedimento à saúde e à boa disposição do corpo, mas também o não serem opostos ao bem, isto é, contrários à honestidade; e que não sejam superiores ao seu estado, isto é, aos seus recursos pecuniários. E Agostinho diz, que o homem moderado considera não só as necessidades desta vida, mas também das funções que deve desempenhar.

Art. 7 – Se a temperança é uma virtude cardeal.

O sétimo discute–se assim. – Parece que a temperança não é uma virtude cardeal.

1. – Pois, o bem da virtude moral depende da razão. Ora, a temperança versa sobre o que mais dista da razão, a saber, os prazeres que nos são comuns com os brutos, como diz Aristóteles. Logo, a temperança não parece uma virtude principal.

2. Demais. – Tanto maior é um ímpeto e tanto mais difícil é de ser refreado. Ora, a ira, refreada pela mansidão, parece mais impetuosa que a concupiscência, refreada pela temperança. Pois, diz a Escritura: A ira não tem misericórdia, nem o furor, que rompe; mas, quem poderá suportar o ímpeto de um homem concitado? Logo, a mansidão é virtude mais principal que a temperança.

3. Demais. – A esperança é um movimento da alma, mais principal que o desejo e a concupiscência, como se estabeleceu. Ora, a humildade refreia a presunção de uma esperança imoderada. Logo, a humildade parece uma virtude mais principal que a temperança, que refreia a concupiscência.

Mas, *em contrário*, Gregório coloca a temperança entre as virtudes principais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, chama–se virtude principal ou cardeal a que é mais principalmente louvada, por alguma das condições que a virtude, por natureza, comumente exige. Ora, a moderação, que rodas as virtudes exigem, é sobretudo louvável quando concerne aos prazeres do tato, regulados pela temperança. Quer por nos serem esses prazeres mais naturais e, portanto, mais difícil de nos abstermos deles é refrear a concupiscência dos mesmos; quer também porque tem por objeto o que nos é mais necessário à vida presente, como do sobredito resulta. Por onde, a temperança é considerada uma virtude principal ou cardeal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - A virtude de um agente se manifesta tanto maior quanto mais pode atingir o que mais distante está dele. Ora, isto mesmo indica ser maior a virtude da razão, por poder moderar as concupiscências e os prazeres, ainda os mais distantes; O que constitui a principalidade da temperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ímpeto da ira é causado por um determinado acidente, por exemplo, por uma ofensa que nos revolta; por isso rapidamente passa, embora seja grande. Ao passo que o ímpeto da concupiscência dos prazeres do tato procede de uma causa natural; por isso, é mais diuturno e mais geral. Por onde, refreá–lo pertence a uma virtude mais principal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os bens que busca a esperança são mais elevados que os buscados pela concupiscência; por isso, a esperança é considerada uma virtude principal do irascível. Mas, o que tem em vista a concupiscência e o prazer do tato move mais veementemente o apetite, por ser mais natural. Por isso a temperança que introduz a moderação nessa matéria, é uma virtude principal.

Art. 8 – Se a temperança é a máxima das virtudes.

O oitavo discute–se assim. – Parece que a temperança ê a máxima das virtudes.

1. – Pois, diz Ambrósio, que a temperança visa e busca sobretudo a honestidade e o decoro. Logo, a temperança é a máxima das virtudes.

2. Demais. – É próprio da virtude maior fazer o que é mais difícil. Ora, é mais difícil refrear as concupiscências e os prazeres do tato, que retificar as ações externas. Ora, refrear aquelas é próprio da temperança; e retificar a estas, da justiça. Logo, a temperança é maior virtude que a justiça.

3. Demais. – Quanto mais uma coisa é comum tanto mais necessária e melhor. Ora, a coragem versa sobre os perigos de morte, que ocorrem mais raramente que os prazeres do tato, que quotidianamente surgem. E assim, o exercício da temperança é mais comum que o da coragem. Logo, a temperança é mais nobre virtude que a coragem.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que as virtudes máximas são as mais úteis aos outros; e por isso é que honramos por excelência os fortes e os justos.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, o bem da multidão é mais divino que o do indivíduo. Por onde, quanto mais uma virtude visa o bem da multidão, tanto melhor é. Ora, a justiça e a coragem visam, mais que a temperança, o bem da multidão. Pois, a justiça regula as nossas relações com terceiros; a coragem tem por objeto os perigos da guerra, que afrontamos em bem da salvação pública; a temperança, porém, modera só as concupiscências e os prazeres do que respeita apenas ao indivíduo humano. Por onde, é manifesto que a justiça e a coragem são virtude a mais excelentes que a temperança; e, superiores a elas são a prudência e as virtudes teologais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A honestidade e o decoro se atribuem sobretudo à temperança, não pela principalidade do bem próprio dela, mas, pela torpeza do mal contrário, de que nos afasta; isto é, por moderar os prazeres que nos são comuns com os brutos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virtude, tendo por objeto o bem difícil, a dignidade da virtude mais se funda na ideia do bem, pelo qual a justiça sobrepuja a temperança, do que pela ideia de difícil, pelo que a temperança tem a supremacia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A comunidade, pela qual alguma coisa pertence à multidão dos homens, contribui mais para a excelência da bondade, que a considerada relativamente à frequência com que alguma coisa ocorre. Ora, pela primeira comunidade, a coragem ocupa o primeiro lugar; pela segunda, a temperança. Por onde, absolutamente falando, a coragem tem a superioridade; embora, de certo modo, possamos dizer que a temperança a tem, não somente sobre a coragem, mas também sobre a justiça.

Questão 142: Dos vícios opostos à temperança.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à temperança.

E, nesta questão, discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a insensibilidade é um vício.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a insensibilidade não é um vício.

1. – Pois, chamam–se insensíveis os incapazes de gozar os prazeres do tato. Ora, tal incapacidade parece, antes, louvável e virtuosa, conforme aquilo da Escritura: Nestes dias, eu, Daniel, chorava, todos os dias por três semanas; não comi neles pão algum agradável ao gosto, e nem carne nem vinho entraram na minha boca, nem ainda me untei de algum óleo. Logo, a insensibilidade não é pecado.

2. . Demais. – O bem do homem é existir de conformidade com a sua natureza, segundo Dionísio. Ora, a abstenção de todos os prazeres do tato é que sobretudo promove em nós o bem racional; pois, como diz a Escritura, aos meninos, que usavam de legumes, Deus deu a ciência e o conhecimento de todos os livros. Logo, a insensibilidade, que universalmente rejeita tais prazeres, não é viciosa.

3. Demais. – Não é vicioso o que, sobretudo nos afasta do pecado. Ora, o meio mais eficaz de nos afastarmos do pecado é evitarmos os prazeres, o que é próprio da insensibilidade; pois, como diz o Filósofo, rejeitando o prazer sensível, livramo–nos do pecado. Logo, a insensibilidade não constitui nenhum vício.

Mas, *em contrário*. – Só o vício é o que se opõe à virtude. Ora, a insensibilidade se opõe à virtude da temperança, como está claro no Filósofo. Logo, a insensibilidade é um vício.

SOLUÇÃO. – Tudo o que contraria a ordem natural é vicioso. Ora, a natureza acrescentou o prazer aos atos necessários à vida do homem. Por isso, a razão natural exige que gozemos desses prazeres, na medida em que são necessários à nossa subsistência, quer quanto à conservação do indivíduo, quer quanto à da espécie. Por onde, quem evitasse os prazeres sensíveis, a ponto de privar–se do necessário à subsistência da natureza, pecaria, como, contrariando à ordem da natureza. E isto constitui o vício da insensibilidade.

Não devemos, porém esquecer, que, às vezes, é louvável ou mesmo necessário abstermo–nos, em vista de algum fim, dos prazeres consequentes aos referidos atos; assim, quando nos abstemos de certos prazeres do comer, do beber e do sexo, para conservarmos a saúde do corpo. E também para a prática de certos deveres; assim, os atletas e os soldados devem necessariamente abster–se de muitos prazeres sensíveis, para poderem cumprir o seu dever. Do mesmo modo, os penitentes, para recuperarem a saúde da alma, devem praticar a abstinência dos prazeres sensíveis, usando assim de uma como dieta. E os que querem vacar à contemplação e às coisas divinas, é mister que se abstenham sobretudo dos prazeres carnais. Ora, nenhum destes modos de proceder implica o vício da insensibilidade, por estarem de acordo com a razão reta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Daniel praticava a. referida. abstinência dos prazeres sensíveis, não pelos detestar, como sendo em si mesmo maus, mas, pelo fim louvável, que tinha em vista, de ascender às alturas da contemplação, abstendo–se dessas deleitações corpóreas, Por isso, a Escritura, nesse lugar, logo menciona a revelação que lhe foi feita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como não podemos usar da razão separadamente das potências sensíveis, que precisam de órgãos corpóreos, segundo estabelecemos na Primeira Parte, necessariamente havemos de sustentar o corpo, para usarmos da razão. Ora, o seu sustento o realizamos recorrendo aos prazeres sensíveis. Por onde, abstendo–nos de todos esses prazeres, não realizamos em nós o bem racional. Mas, na medida em que precisamos, mais ou menos, para o emprego da atividade racional, das potências corpóreas, nessa mesma medida temos, mais ou menos, necessidade de gozar dos prazeres corpóreos. Por isso, aqueles se impuseram o dever de vacar à contemplação e de transmitir aos outros, por uma como propagação espiritual, os bens espirituais, louvavelmente se abstêm de muitos prazeres sensíveis, de que não se absteriam os que têm o dever de vacar às obras e à geração corporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Devemos evitar o prazer para fugir do pecado – não totalmente, mas para não buscar mais do que o exigido pela necessidade.

Art. 2 – Se, a intemperança é um pecado pueril.

O segundo discute–se assim. – Parece que a intemperança não é um pecado pueril.

1. – Pois, àquilo do Evangelho – Se vos não converterdes e não vos fizerdes como meninos – diz Jerônimo, que a criança não persevera na tracúndia; ofendida, não guarda rancor; nem se compraz na vista de uma mulher bela o que é contrário à intemperança. Logo, a intemperança não é um pecado pueril.

2. Demais. – A criança só tem a concupiscência natural; ora, poucos pecam por intemperança no tocante à essa concupiscência, como diz o Filósofo. Logo, a intemperança, não é um pecado pueril.

3. Demais. – As crianças devem ser criadas e nutridas. Ora, a concupiscência e o prazer, sobre os quais versa a intemperança, devemos sempre diminui–los e extirpa–los, conforme o Apóstolo: Mortificai os vossos membros, que estão sobre a terra, a concupiscência, etc. Logo, a intemperança não é um pecado pueril.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que a denominação de intemperança nós a aplicamos aos pecados pueris.

SOLUÇÃO. – A palavra – pueril é susceptível de dupla significação. Num sentido, significa o conveniente à criança. E, nesse, o Filósofo não quer dizer que a intemperança seja um pecado pueril. – Noutro, implica uma certa semelhança. E, neste, os pecados da intemperança se chamam pueris. Pois, o pecado da intemperança é um pecado de concupiscência supérflua, que é comparável ao proceder da criança, de três modos.

Primeiro, pelo que uma e outra desejam; pois, como a criança, assim também a concupiscência deseja o desonesto. E a razão é que, o belo, nas coisas humanas, consiste em ser ordenado segundo a razão. Por isso, Túlio diz, o belo é o consentâneo com a excelência do homem, por onde a sua natureza difere da dos brutos. Ora, a criança não atende à ordem da razão. E, do mesmo modo, a concupiscência não ouve a razão, como diz o Filósofo.

Segundo, quanto às consequências. Pois, a criança a que se lhe faz a vontade, quer que lha façamos cada vez mais; donde o dito da Escritura: Um cavalo indómito faz–se intratável e um filho deixado à sua vontade sairá precipitado. Assim também a concupiscência; a que satisfazemos cada vez mais se fortalece; donde o dizer Agostinho: A concupiscência a que cedemos transforma–se em costume; e o costume a que não resistimos, faz–se necessidade.

Terceiro, quanto ao remédio que a ambos se aplica. Assim, a criança se emenda, quando castigada, conforme àquilo da Escritura: Não queiras subtrair a correção ao menino; tu o o fustigarás com a vara e livrarás a sua alma do inferno. Do mesmo modo, resistindo à concupiscência, reduzimo–Ia aos limites devidos, Por isso, diz Agostinho, que o espírito afeito às coisas espirituais e nelas permanentemente fixo quebra o ímpeto do costume, isto é, da concupiscência carnal, o qual aos poucos reprimido, se extingue; pois, mais forte, quando lhe obedecíamos, já é certamente menor, embora não de todo nulo, quando o refreamos. Donde o dizer o Filósofo, que assim como a criança deve viver segundo as prescrições do mestre, assim o concupiscível deve estar em consonância com a razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objecção colhe se considerarmos pueril o que é próprio da criança. Mas, neste sentido, não chamamos pueril ao pecado da intemperança, senão só por semelhança, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Qualquer concupiscência pode chamar–se natural de dois modos. – De um modo, genericamente. E, então, a temperança e a intemperança são relativas às concupiscências naturais: pois, regulam as concupiscências do comer e do sexo, ordenadas à conservação da natureza. Noutro sentido, podemos considerar–se a concupiscência natural, especificamente, como á que tem por objeto o que a natureza exige para a sua própria conservação. E, nesse sentido, não é fácil pecarmos nessa matéria, da concupiscência naturais. Pois, a natureza não exige senão o necessário à sua subsistência; e não há lugar para o pecado se agirmos de acordo com essas exigências, salvo se houver excesso na quantidade; que é o único meio de pecarmos em matéria da concupiscência natural, como diz o Filósofo. Mas, o que dá muitas ocasiões ao pecado são certas provocações à concupiscência, procuradas pela indústria humana; assim, os alimentos refinadamente preparados e as mulheres ornadas. E embora, de ordinário, as crianças não busquem tais coisas, contudo, chamamos à intemperança pecado pueril pela razão já exarada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que é próprio da natureza, devemos favorecer e promover, na criança. Mas, o que têm elas de irracional, isso não lhe devemos favorecer mas emendar, como dissemos.

Art. 3 – Se a timidez é maior vício que a intemperança.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a timidez é maior vício que a intemperança.

1. – Pois, um vício é censurado, por ser contrário ao bem da virtude. Ora, a timidez se opõe à fortaleza, virtude mais nobre que a temperança, à qual se opõe a intemperança, como do sobredito resulta. Logo, a timidez é maior vício que a, intemperança.

2. Demais. – Menos repreensíveis somos quando sucumbimos ao que é difícil de vencer. Por isso diz o Filósofo, que quem é vencido por prazeres ou por sofrimentos fortes e muito intensos não é digno de admiração, mas, de perdão. Ora, parece mais difícil vencer os prazeres sensíveis do que as outras paixões: donde o dizer Aristóteles, que é mais difícil lutar contra o prazer do que contra a ira, considerada mais forte que o temor. Logo, a intemperança, que é superada pelo prazer, é menor pecado que a timidez, que é vencida pela ira.

3. Demais. – É da natureza do pecado ser voluntário. Ora, a timidez é mais voluntária que a intemperança; pois, ao passo que ninguém deseja ser intemperante, certos desejam fugir ao perigo da morte, o que constitui a timidez. Logo, a timidez é mais grave pecado que a intemperança.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que há mais de voluntário na intemperança que na timidez. Logo, constitui mais naturalmente um pecado.

SOLUÇÃO. – Um vício pode ser comparado com outro de dois modos: relativamente à sua matéria mesma ou ao seu objeto, e relativamente ao pecador. E de ambos os modos a intemperança é mais grave pecado que a timidez.

Assim, primeiro, quanto à matéria. Pois, a timidez evita os perigos mortais, ao que a induz a necessidade máxima de conservar a vida. Ora, a intemperança tem por objeto os prazeres, o desejo dos quais não é do mesmo modo necessário à conservação da vida; pois, como já dissemos, a intemperança tem como objeto, antes, certas deleitações ou concupiscências acrescentadas, do que as concupiscências ou deleites naturais. Ora, quanto mais o incitamento ao pecado é mais necessário, tanto mais leve é o pecado. Por onde, a intemperança é mais grave vício que a timidez, quanto ao objeto ou à matéria, que a provoca.

E o mesmo se dá se considerarmos o pecador. E isso por três razões.

A primeira é que quanto mais o pecador tem consciência do seu pecado, tanto mais gravemente peca; por isso os alienados não se consideram pecadores. Ora, os temores e as tristezas graves, sobretudo se há perigo de morte, travam a razão do homem. O que não produz o prazer, que provoca à intemperança.

A segunda é que quanto mais voluntário o pecado tanto mais grave. Ora, a intemperança tem mais de voluntário, que a timidez. E isto por duas razões. – Primeiro, porque o princípio das ações· que praticamos por temor vem de um impulso externo; por isso tais ações não são voluntárias, absolutamente falando, mas, mistas, como diz Aristóteles. Ao passo que as ações praticadas por prazer são absolutamente voluntárias. – Segundo, porque os atos do intemperante são mais voluntários, em particular, e menos, em geral. Pois, ninguém quer ser intemperante; porém, somos aliciados por prazeres particulares, que nos tornam intemperante. Por isso o melhor remédio para evitarmos a intemperança é não nos demorarmos na consideração de particularidades. Ora, o contrário se dá com a timidez. Pois, um ato particular, que somos levados inopinadamente a praticar, é menos voluntário, como o de lançarmos de nós o escudo e outras semelhantes; ao contrário; o ato considerado em geral, como por exemplo, o de nos salvarmos fugindo, é mais voluntário. Ora, é absolutamente mais voluntário o que o é em particular, pois, cada ato é particular. Logo, a intemperança, sendo absolutamente mais voluntária que a timidez, é um vício maior.

A terceira é que a intemperança podemos mais facilmente remediar que a timidez; pois, aos prazeres da mesa e do sexo, objeto da intemperança, somos provocados durante toda a nossa vida e podemos, sem perigo, nos exercitar para sermos temperante, em relação a eles: ao contrário; os perigos de morte ocorrem mais raramente e é mais perigoso nos exercitarmos neles, para fugirmos à timidez.

Logo, a intemperança é absolutamente, um pecado maior que a timidez.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A excelência da fortaleza sobre a timidez pode ser considerada a dupla luz. – Primeiro; quanto ao fim, que implica a noção de bem; pois, a fortaleza se ordena, mais que a temperança, à ideia do bem comum. E também por esse lado a timidez tem uma certa excelência sobre a intemperança; pois, a timidez leva certos a deixarem· de agir em benefício do bem comum. – Segundo, quanto à dificuldade; por ser mais difícil arrostarmos os perigos de morte do que nos abstermos de certos prazeres. E, por aqui, não há de forçosamente a timidez superar a intemperança. Pois, assim como é necessária uma virtude maior para não nos deixarmos vencer de um

obstáculo mais forte, assim também, ao contrário, um vício menor só pode ser superado por uma oposição mais forte, e um maior, por uma oposição mais fraca.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor pela conservação da vida, que nos leva a evitarmos os perigos de morte, é–nos muito mais conatural que quaisquer prazeres da: mesa ou do sexo, ordenados à essa conservação. Por isso, é mais difícil vencer o temor dos perigos de morte, que o desejo dos prazeres proporcionados pela mesa e pelo sexo. Aos quais, porém é mais difícil resistir do que à ira; à tristeza e ao temor de quaisquer outros males.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na timidez consideramos o voluntário, mais em universal, e menos, em particular. Por isso ela implica o voluntário, mais relativamente do que absolutamente.

Art. 4 – Se o pecado da intemperança é o mais censurável.

O quarto discute–se assim. – Parece que o pecado da intemperança não é o mais censurável.

1. – Pois, assim como a virtude deve ser honrada, assim, o vício deve ser censurado. Ora, certos pecados, como o homicídio, a blasfêmia e outros semelhantes, são mais graves que a intemperança. Logo, o pecado da intemperança não é o mais censurável.

2. Demais. – Parece que os pecados mais comuns são os menos censuráveis, porque deles nos envergonhamos menos. Ora, os pecados de intemperança são os mais comuns, porque recaem sobre o que mais comum e usualmente praticamos matéria em que muitos pecam. Logo, os pecados de intemperança não parece serem os mais censuráveis.

3. Demais. – O Filósofo diz que a temperança e a intemperança tem por objeto as concupiscências e os deleites humanos. Ora, há certas concupiscências e deleitações mais desonestas que as concupiscências e as deleitações humanas e que se chamam bestiais e doentias, como diz o Filósofo no mesmo livro. Logo, a intemperança não é o pecado mais censurável.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que a intemperança entre os outros vícios, é considerada, como justamente censurável.

SOLUÇÃO. – A censura se opõe à honra e à glória. Ora, a honra é devida à excelência, como estabelecemos. A glória, por seu lado, implica a ilustração. Logo, a intemperança é soberanamente censurável, por duas razões. Primeiro, porque repugna soberanamente a excelência humana; pois, tem por objeto os prazeres, que nos são comuns com os brutos, como estabelecemos. Por isso, a Escritura diz: O homem, quando estava na honra, não o entendeu; foi comparado aos brutos irracionais e se fez semelhante a eles. – Segundo, porque soberanamente repugna à ilustração ou à beleza; pois, nos prazeres, que constituem o objeto da intemperança, quase não se manifesta a luz da razão, da qual provém toda a refulgência e beleza da virtude. Por isso, tais prazeres se consideram servis em máximo grau.

D0NDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Gregório, os vícios carnais, incluídos na intemperança, embora impliquem menor culpa, encerram contudo maior infâmia. Pois, a grandeza da culpa resulta do desvio do fim; ao passo que a infâmia depende da desonestidade, considerada, sobretudo relativamente à inconveniência do ato cometido pelo pecador.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O costume de pecar diminui a desonestidade e a infâmia do pecado, na opinião dos homens; mas, não, relativamente à natureza mesma do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando se diz que a intemperança é o que há de mais censurável, entende–se que o é no atinente aos vícios humanos, considerados em relação às paixões humanas, de certo modo conformes às paixões da nossa natureza. Mas, os vícios, que ultrapassam a medida da natureza humana são mais censuráveis. E, contudo reduzem–se ao gênero da intemperança por um certo excesso; tal o caso de quem se deleitasse em comer carne humana, ou no coito com os animais ou na sodomia.

Questão 143: Das partes da temperança em geral.

Em seguida devemos tratar das partes da temperança. E, primeiro, das partes mesmo, em geral. Segundo, de cada uma delas em particular.

Art. único – Se Túlio enumera convenientemente as partes da temperança, dizendo serem a continência, a clemência e a modéstia.

O primeiro discute–se assim. – Parece que Túlio enumera inconvenientemente as partes da temperança, dizendo serem a continência, a clemência e a modéstia.

1. – Pois, a continência entra, por oposição, na mesma divisão que a virtude. Ora, a temperança está incluída na virtude. Logo, a continência não faz parte da temperança.

2. Demais. – Parece que a clemência mitiga o ódio ou a ira. Ora, a tal não respeita a temperança, cujo objeto são os prazeres do tato, como se disse. Logo, a clemência não faz parte da temperança.

3. Demais. – A modéstia supõe atos exteriores; por isso diz o Apóstolo: A vossa modéstia seja conhecida de todos os homens. Ora, os atos exteriores são matéria da justiça, como se estabeleceu. Logo, a modéstia é, antes, parte da justiça do que da temperança.

4. Demais. – Macróbio enumera muitas mais partes da temperança; assim, diz, que da temperança resultam a modéstia, a vergonha a abstinência, a castidade, a honestidade, a moderação, a parcimónia, a sobriedade, a pudicícia. E Andronico também diz que são próximas da temperança a austeridade, a continência, a humildade, a simplicidade, a boa ordem e a auto–suficiência. Logo, Túlio enumerou insuficientemente as partes da temperança.

SOLUÇÁO. – Como dissemos, qualquer virtude cardeal pode ter três partes: integrantes, subjetivas e potenciais.

Partes integrantes de uma virtude se chamam as condições, que devem concorrer para a existência dela. E, assim sendo, são duas as partes integrantes da temperança, a saber a vergonha, que nos faz evitar a desonestidade, contrária à temperança: e a honestidade, pela qual amamos a beleza da temperança. Pois, como do sobredito resulta, a temperança, dentre as outras virtudes, é sobretudo, a que exige uma refulgência particular; e os vícios dá intemperança são particularmente desonestos.

As partes subjetivas de uma virtude são as suas espécies. E, as espécies das virtudes hão de necessariamente diversificar–se pela diversidade da matéria ou do objeto. Ora, o objeto da temperança são os prazeres do tato, divididos em dois gêneros. Assim, uns se ordenam à nutrição. E destes, os que respeitam à comida são regulados pela abstinência; os que respeitam à bebida, propriamente, pela sobriedade. Outros se ordenam à potência geradora. E destes, o que se refere ao prazer principal do coito, em si mesmo, é regulado pela castidade; os que se referem às deleitações circunstantes, por exemplo, às consistentes na vista, nos contatos e nos abraços, são regulados pela pudicícia.

As partes potenciais de uma virtude principal se chamam virtudes secundárias, que observam, em certas outras matérias, que não oferecem dificuldade, o mesmo modo, que a virtude principal observa relativamente a uma principal matéria. Ora, é próprio da temperança moderar os prazeres do tacto, dificílimos

de o serem. Por onde, qualquer virtude, que introduz uma certa moderação, numa determinada matéria, e refreia o apetite tendente a um certo objeto, pode ser considerada parte da temperança, como virtude que lhe é adjunta.

O que de três modos pode dar–se: de um modo, quanto aos movimentos exteriores da alma; de outro, quanto aos movimentos exteriores e atos do corpo; de terceiro modo, quanto às causas exteriores.

Mas, além do movimento da concupiscência, refreado e moderado pela temperança, há na alma três movimentos com tendências determinadas. – O primeiro é o movimento da vontade impeli da pelo ímpeto da paixão. E esse movimento o refreia a continência; donde resulta que, embora o homem sofra concupiscências imoderadas, a vontade, contudo não é vencida. – O outro movimento interior com uma determinada tendência, é o da esperança e da audácia, dela resultante. E esse movimento o modera ou refreia a humildade. – O terceiro movimento é o da ira, que tende para a vindicta; e esse o refreia a mansidão ou a clemência.

Quanto aos movimentos ou atos corpóreos é a modéstia, que os modera e refreia. A qual Andronico divide em três partes. — A primeira, delas é próprio discernir o que deve ser feito e o que não o deve; e a ordem em que devemos agir e a firme persistência no ato. E a isto chama a boa ordem. – A outra é a pela qual observamos a conveniência no que agimos. E a essa chama ornato. A terceira enfim é a que respeita à nossa sociedade com os amigos ou com quaisquer outros. E a essa chama austeridade.

Quanto às coisas exteriores devem elas ser reguladas por uma dupla moderação. – A primeira faz–nos não buscar o supérfluo. E a essa parte, chamada por Macróbio parcimónia, o é auto–suficiência, por Andronico. – A segunda faz–nos não buscar coisas demasiado esquisitas. – E a essa Macróbio chama–lhe moderação e Andronico, simplicidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A continência difere da virtude, como o imperfeito, do perfeito, segundo a seguir se dirá. E, deste modo, entra na mesma divisão que a virtude. Mas, convém com a temperança pela matéria, porque versa sobre os prazeres do tato; e pelo modo, porque consiste em refreá–los. Por isso, é considerada convenientemente como parte da temperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A clemência ou mansidão não é considerada parte da temperança, pela conveniência de matéria, mas, por convir com ela no modo de refrear e moderar, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nos atos exteriores, a virtude considera o devido a outrem. O que a modéstia não considera, senão só uma determinada moderação. Por isso não é tida como parte da justiça, mas, da temperança.

RESPOSTA À QUARTA. – Túlio compreende na modéstia tudo o que pertence à moderação dos movimentos corporais e das coisas exteriores; e também à moderação da esperança, que dissemos pertencer à humildade.

Questão 144: Da vergonha.

Em seguida devemos tratar das partes da temperança em particular. E, primeiro, das suas como partes integrantes, que são a vergonha e a honestidade.

Sobre a vergonha discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a vergonha é uma virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a vergonha é uma virtude.

1. – Pois, ser uma mediedade, segundo a determinação da razão, é próprio da virtude, como resulta da definição de virtude dada por Aristóteles. Ora, a vergonha constitui tal mediedade, como está claro no Filósofo. Logo, a vergonha é uma virtude.

2. Demais. – Todo o louvável ou é virtude ou pertence à virtude. Ora, a vergonha é algo de louvável. Mas, não faz parte de nenhuma virtude. Assim, não faz parte da prudência, porque tem a sua sede, não na razão, mas, no apetite. Também não faz parte da justiça, porque implica certa paixão, ao passo que a justiça não respeita às paixões. Semelhantemente, não faz parte da fortaleza, a que é próprio enfrentar e atacar as dificuldades; ao passo que fugir delas é o próprio da vergonha. Nem faz parte da temperança; pois, ao passo que esta modera as concupiscências, a vergonha é um certo temor, como está claro no Filósofo e em Damasceno. Donde se conclui, que a vergonha é uma virtude.

3. Demais. – O honesto se identifica com a virtude, como está claro em Túlio. Ora, a vergonha é uma parte da honestidade; pois, diz Ambrósio, que a vergonha é companheira e amiga da paz do espírito, foge da protérvia, alheia–se a toda luxúria, ama a sobriedade, promove a honestidade e exige o acordo. Logo a vergonha é uma virtude.

4. Demais. – Todo vício se opõe a alguma virtude. Ora, certos vicias, a saber, a inverecúndia e a insensibilidade desordenada se opõem à vergonha. Logo, a vergonha é uma virtude.

5. Demais. – Dós atos geram–se os hábitos semelhantes, como diz Aristóteles. Ora, a vergonha implica um ato louvável. Logo, tais atos, sendo frequentes, causam um hábito. Ora, o hábito de boas obras é uma virtude, como está claro no Filósofo. Logo, a vergonha é uma virtude.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a vergonha não é uma virtude.

SOLUÇÃO. – A virtude pode ser considerada em duplo sentido: próprio e comum. – Em sentido próprio, a virtude é uma determinada perfeição, como diz Aristóteles. Portanto, tudo o que repugna à perfeição, mesmo se for um bem, contraria à ideia de virtude. Ora, a vergonha repugna à perfeição. – Pois, é o temor de uma desonestidade, que é digna de censura por isso, Damasceno diz, que a vergonha é o temor de praticar um ato desonesto. Pois, assim como a esperança refere a um bem possível e árduo, como estabelecemos, assim, o temor supõe um mal possível e árduo, como provamos quando tratamos das paixões. Ora, quem é perfeito, por ter o hábito da virtude não concebe a prática de nenhum ato censurável e desonesto, nem nenhum ato possível e árduo, isto é, difícil, a evitar; nem pratica realmente nada de torpe donde venha a temer o opróbrio. Por onde, a vergonha, propriamente ralando, não é uma virtude, pois, não lhe realiza a perfeição. – Mas, em sentido comum, chama–se virtude a tudo o que têm de bom e de louvável os atos humanos ou as paixões. E, neste sentido, a vergonha às vezes se chama virtude, por ser uma paixão digna de louvor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ser uma mediedade não constitui só por si li virtude, na sua natureza mesma, embora seja uma das partes compreendidas na definição dela; mas, a virtude há de ser, ulteriormente, um hábito eletivo, isto é, que obra por eleição. Ora, a vergonha não designa nenhum hábito, mas uma paixão; nem o seu movimento provém da eleição, mas, de um certo ímpeto da paixão. Por isso, não realiza a ideia de virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a vergonha é o temor da desonestidade e da censura. Pois, como já foi dito, o vicio da intemperança é o torpíssimo e o mais censurável. Por isso, a vergonha mais principalmente respeita à temperança que a qualquer outra virtude, em razão do motivo, que é desonesto; mas, não pela espécie de paixão, que é o temor. Mas, por serem desonestos e censuráveis os vícios opostos às outras virtudes, a vergonha pode também fazer parte das outras virtudes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vergonha promove a honestidade, afastando o que lhe é contrário; não porém porque realize a ideia perfeita da honestidade.

RESPOSTA À QUARTA. – Qualquer defeito causa um vício; mas, nem qualquer bem é capaz de realizar a ideia da virtude. Por onde, não há de necessariamente ser virtude tudo o que diretamente se opõe a um vício. Embora todo vício se oponha a alguma virtude, pela sua origem. E assim, a inverecúndia, enquanto proveniente do demasiado amor dos atos desonestos, opõe–se à temperança.

RESPOSTA À QUINTA. – O nos envergonharmos muitas vezes causa o hábito da virtude adquirida, que nos faz evitar certos atos desonestos, objeto da vergonha; mas, esse hábito não faz com que continuemos a nos envergonhar. O resultado desse hábito da virtude adquirida é fazer tão somente com que nos envergonhemos, quando houver matéria para tal.

Art. 2 – Se o objeto da vergonha é o ato desonesto.

O segundo discute–se assim. – Parece que o objeto da vergonha não é o ato desonesto.

1. – Pois, diz o Filósofo, que a vergonha é o temor da confusão. Ora, às vezes, os que não praticaram nenhum ato desonesto sofrem confusão, segundo aquilo da Escritura: Por tua causa tenho sofrido afronta, foi coberto de confusão o meu rosto. Logo, a vergonha não tem propriamente por objeto o ato desonesto

2. Demais. – Só se considera desonesto o que inclui pecado. Ora, nós nos envergonhamos de certas coisas, por exemplo, de praticar obras servis, que não são pecados. Logo, parece que a vergonha não tem propriamente por objeto o ato desonesto.

3. Demais. – As obras virtuosas, longe de serem desonestas, são as mais belas, como diz Aristóteles. Ora, às vezes nos envergonhamos de praticar certas obras virtuosas, como diz o Evangelho: Se alguém se envergonhar de mim e das minhas palavras, também o Filho do homem se envergonhará a ele, etc. Logo, o objeto da vergonha não é o ato desonesto.

4. Demais. – Se a vergonha tivesse propriamente como objeto os atos desonestos, deveríamos nos envergonhar mais dos atos mais desonestos. Ora, às vezes, envergonhamo–nos mais de pecados menores e nos gloriamos de outros, que são gravíssimos, conforme a Escritura: Porque te glorias na malícia? Logo a vergonha não tem propriamente por objeto os atos desonestos,

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que a vergonha é o temor causado por um ato desonesto ou por uma desonestidade perpetua.

SOLUÇÃO., – Como dissemos, quando tratamos da paixão do temor, o temor tem propriamente por objeto um mal árduo, isto é, dificilmente evitável. Ora, há duas sortes de desonestidade. – Uma, viciosa, e é a que consiste na deformidade de um ato voluntário e esta, propriamente falando, não é por natureza um mal difícil; pois, o que depende só da vontade não o consideramos difícil e superior às nossas forças; e por isso não é apreendido sob a noção de terrível. Donde o dizer o Filósofo, que c temor não tem por objeto esses males. Mas, há outra sorte de desonestidade, que é quase penal e consiste na censura dos outros do mesmo modo que uma certa refulgência da glória está em sermos honrados pelos outros. E como essa censura é, por natureza, um mal difícil, como a honra é por natureza um bem árduo, a vergonha, que é o temor da desonestidade, respeita primária e principalmente ao vitupério ou opróbrio. Ora, o vitupério, sendo propriamente devido ao vício, como a honra o é à virtude, daí resulta, por consequência, que a vergonha respeita à desonestidade viciosa. Por isso, Giz o Filósofo, nós nos envergonhamos menos dos defeitos que temos, sem culpa nossa.

Ora, a vergonha se relaciona com a culpa de dois modos. Primeiro, por deixarmos de agir viciosamente por temor da censura. Segundo, por evitarmos, ao praticar ações desonestas, de sermos vistos publicamente, por temor da censura. Dessas duas relações, a primeira é, segundo Gregório Nisseno, a enrubescência; a segunda, a vergonha. Por isso, esse mesmo autor diz, que quem se envergonha oculta–se para agir; mas, quem enrubesce teme cair em confusão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vergonha diz respeito propriamente à confusão, enquanto esta é devida à culpa, que é uma deficiência voluntária. Por isso o Filósofo diz, que nós não envergonhamos sobretudo daquilo de que somos a causa. Ora, as censuras feitas aos virtuosos, por causa da sua virtude, ele as despreza, por lhe serem irrogadas indignamente, como do magnânimo o diz Aristóteles e dos Apóstolos, a Escritura: Saíam os Apóstolos gozosos de diante do conselho, por terem sido achados dignos de sofrer afrontas pelo nome de Jesus. Mas, é a imperfeição da virtude, que nos leva a nos envergonharmos das censuras, que nos são feitas, pela nossa virtude; pois, quanto mais virtuosos formos, tanto mais desprezaremos os bens ou males exteriores. Por isso, diz a Escritura: Não temais o opróbrio dos homens.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a honra, segundo dissemos, embora não seja devida verdadeiramente senão à virtude, implica uma certa excelência; assim também o vitupério, embora devido propriamente só à culpa, contudo implica, ao menos na opinião dos homens, um certo defeito. Por isso, certos se envergonham da pobreza, da ignobilidade, da escravidão e de cousas semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Só por acidente é que nos envergonhamos das obras virtuosas, que, em si mesmas consideradas, não podem constituir objeto de vergonha. E nos envergonhamos delas ou pelos termos como viciosas, segundo a opinião dos homens; ou por querermos evitar praticando obras virtuosas, a nota de presunção ou também a de simulação.

RESPOSTA À QUARTA. – As vezes acontece, que certos pecados mais graves são menos dignos de vergonha. Ou porque são, por natureza, menos desonestos e, assim, os pecados espirituais, menos que os carnais; ou por consistirem num certo excesso de bens temporais e, assim, mais nos envergonhamos da timidez, que da audácia; e do furto, que do roubo – por uma certa espécie de poder. E o mesmo se dá em casos semelhantes.

Art. 3 – Se mais nos envergonhamos das pessoas que nos são mais chegadas.

O terceiro discute–se assim. – Parece que não nos envergonhamos mais das pessoas que nos são mais chegadas.

1. – Pois, diz Aristóteles, que os homens se envergonham mais daqueles por quem querem ser mais admirados. Ora, isso mais o desejamos dos melhores, que às vezes não nos são os mais chegados. Logo, não é dos que nos são mais chegados que mais nos envergonhamos.

2. Demais. – Mais chegados a nós parecem os Que fazem atos semelhantes aos nossos. Ora, não nos envergonhamos daqueles Que vivem no mesmo pecado que nós; pois, como diz Aristóteles, o que nós mesmos fazemos não o proibimos aos outros. Logo, não é dos mais chegados a nós que, sobretudo nos envergonhamos.

3. Demais. – O Filósofo diz que mais nos envergonhamos dos que propalam a muitos o que sabem, como são os zombeteiros e os inventores de histórias. Ora, os que nos são mais chegados não costumam propalar os seus vícios. Logo, não é deles que devemos sobretudo nos envergonhar.

4. Demais. – O Filósofo diz, no mesmo lugar, que mais nos envergonhamos daqueles em presença dos quais não calmos nunca em nenhuma falta, e daqueles aos quais pela primeira vez jazemos um pedido e dos que queremos começar a ser amigo. Ora, esses nos são menos chegados. Logo, não é dos mais chegados que mais nos envergonhamos.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles, que mais nos envergonhemos daqueles que sempre estarão presentes.

SOLUÇÃO. – O vitupério, opondo–se à honra, assim como a honra implica um certo testemunho da excelência de alguém, e sobretudo da excelência na virtude; assim também o opróbio, o temor do qual é a vergonha, importa o testemunho da falta de outrem e sobretudo da que é culposo. E, portanto, quanto maior for o peso atribuído ao testemunho de outrem, tanto mais nos envergonharemos dele, Ora, o testemunho de outrem pode ser considerado de maior peso, quer pela certeza da verdade, que dá, quer, pelo seu efeito.

Ora, a certeza da verdade é implicada no testemunho de outrem por duas razões. – Primeiro, pela retidão do juízo, como bem o mostram os sábios e os virtuosos, de quem sobretudo desejamos ser honrados e de quem mais nos envergonhamos. Por isso, ninguém se envergonha das crianças e dos animais, pela falta de juízo reto que neles há. – Segundo, pelo conhecimento dos que dão o testemunho; pois, cada um julga bem do que conhece. E assim, mais nos envergonhamos das pessoas chegadas, que melhor apreciam os nossos atos. Ao contrário, dos estranhos e dos que nos são de todo desconhecidos, de nenhum modo nos envergonhamos.

Quanto ao seu efeito, de maior peso é o testemunho que pode nos causar maior proveito ou maior dano. Por isso, desejamos ser mais honrados dos que nos podem mais ajudar e mais nos envergonhamos dos que podem causar maior dano. E daí vem que, sob certo aspecto, mais nos envergonhamos dos que nos são mais chegados, com os quais havemos sempre de conviver, como se daí nos proviesse um perpétuo detrimento. Ao contrário, o que provém dos estranhos e dos que mantém conosco relações efémeras, isso passa como que rapidamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por semelhante razão nós nos envergonhamos dos melhores e dos que nos são mais chegados. Porque, sendo o testemunho dos melhores reputado mais

eficaz, pelo conhecimento universal que têm das causas, e por estarem firmemente apoiados na verdade, assim também o testemunho as pessoas familiares é considerado mais eficaz, por conhecerem mais particularidades, que nos tocam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O testemunho das que nos são chegados pela semelhança do pecado nós não o tememos, por não pensarmos que considerem a nossa falta como algo de desonesto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nós nos envergonhamos dos que propalam o que sabem, pelo dano daí proveniente, a saber, a nossa difamação perante muitos.

RESPOSTA À QUARTA. – Também daqueles, entre os quais não fazemos nenhum mal, mas nos envergonhamos, por causa do dano subsequente; isto é, por perdermos assim a boa opinião, que de nós faziam. E ainda, porque julgamos maior o que temos como contrário, quando diretamente o consideramos; por isso, quando subitamente percebemos em outrem, que julgávamos bom, alguma desonestidade, nós a consideramos como sendo pior. Quanto aos que pela primeira vez pedimos alguma coisa, deles mais nos envergonhamos, por causa do dano daí proveniente, que é o impedimento de se satisfazer ao que pedimos e de se consumar a amizade.

Art. 4 – Se nos homens virtuosos pode haver vergonha.

O quarto discute–se assim. – Parece que também nos homens virtuosos pode haver vergonha.

1. – Pois, os contrários produzem efeitos contrários. Ora, os que superabundam na malícia não se envergonham, como diz a Escritura: Tens a face de uma meretriz, não sabes te enrubescer, Logo, os virtuosos são os que mais se envergonham.

2. Demais. – O Filósofo diz que os homens se envergonham não só dos vícios, mas ainda dos sinais deles. O que se dá também com os virtuosos. Logo, nos virtuosos pode haver vergonha.

3. Demais. – A vergonha é o temor da confusão. Ora, uma pessoa virtuosa pode vir a cair em confusão; por exemplo, quando falsamente difamada ou quando sofre opróbrios indignos. Logo, pode ha ver vergonha nos homens virtuosos.

4. Demais. – A vergonha faz parte da temperança, como se disse. Ora, a parte não se separa do todo. E, como há temperança no homem virtuoso, parece que também há vergonha.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o homem virtuoso não é susceptível de vergonha.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a vergonha é o temor de um ato desonesto. Ora, por dupla razão podemos não temer um mal: pelo não considerarmos tal ou pelo não considerarmos possível para nós ou difícil de evitar. E, a esta luz. pode alguém não ser susceptível de vergonha, de dois modos. – Primeiro, por não apreender como torpes as coisas vergonhosas. E assim, carecem de vergonha os homens submersos no pecado, aos quais os seus pecados não desagradam, mas antes deles se gloriam. – Segundo, por não apreender a desonestidade como possível para si, ou como não facilmente evitável. E, deste modo, os velhos e os virtuosos não são susceptíveis de vergonha. Mas, têm uma disposição tal, que, se neles existisse alguma desonestidade, dela se envergonhariam; por isso. diz o Filósofo, que por suposição é atribuível a vergonha ao virtuoso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. De não envergonhar–se podem ser susceptíveis os homens péssimos e os melhores, por diversas causas, como dissemos. Mas, também o podem os medíocres, enquanto têm um certo amor pelo bem, sem serem de todo imunes ao mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É próprio do virtuoso não só evitar o vício, mas ainda a aparência mesma dele, segundo aquilo do Apóstolo: Guardai–vos ele toda a aparência do mal. E o Filósofo diz, o virtuoso deve evitar não só o verdadeiramente mau, mas também o que o é, na opinião dos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O virtuoso despreza as difamações e os opróbrios, como dissemos, como coisas de que, por assim dizer, não é digno. Por isso não se envergonha muito com essas coisas. Há porém certos movimentos de vergonha, que surpreendem a razão, como o há das outras paixões.

RESPOSTA À QUARTA. – A vergonha não faz parte da temperança, como se lhe pertencesse à essência; mas, como sendo uma disposição para ela. Por isso Ambrósio diz que a vergonha lança os primeiros fundamentos da temperança, por incutir o horror da desonestidade.

Questão 145: Da honestidade.

Em seguida devemos tratar da honestidade.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a honestidade é o mesmo que a virtude.

O primeiro discute–se assim. — Parece que a honestidade não é o mesmo que a virtude.

1. – Pois, como diz Túlio, honesto é o desejado em si mesmo. Ora, a virtude não é desejada em si mesma, mas, por causa da felicidade; pois, no dizer do Filósofo, a felicidade é o prémio e o fim da virtude. Logo, o honesto não é o mesmo que a virtude.

2. Demais. – Segundo Isidoro, a honestidade é chamada como que o estado de honra. Ora há muitas outras coisas a que é devida a honra, além da virtude; pois, à virtude é propriamente devido o louvor, como diz Aristóteles. Logo, a honestidade não é o mesmo que a virtude.

3. Demais. – A virtude consiste principalmente na eleição interior, como diz o Filósofo. Ora, a honestidade parece pertencer sobretudo à convivência exterior, segundo o Apóstolo: Façase tudo com decência e com ordem. Logo, a honestidade não é o mesmo que a virtude.

4. Demais. – Parece que a honestidade consiste nas riquezas exteriores, segundo a Escritura: Os bens e os males, a via e a morte, a pobreza e as riquezas, tudo isto vem de Deus. Ora, a virtude não consiste nas riquezas exteriores. Logo, a honestidade não é o mesmo que a virtude.

Mas, *em contrário*, Túlio divide o honesto nas quatro virtudes principais, em que também se divide a virtude. Logo, o honesto é o mesmo que a virtude.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, a honestidade é assim chamada por ser como o estado da honra. Por onde, chama–se honesto o que é digno de honra. Ora, a honra, como dissemos, é devida à excelência. Mas, a excelência do homem é considerada sobretudo segundo a virtude, pois, é a disposição do perfeito para o que é ótimo, no dizer de Aristóteles. Portanto. o honesto, propriamente falando, identifica–se com a virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo das coisas desejadas, em si mesmas, umas só por si mesmas o são, e nunca por causa de outras; tal a felicidade, que é o fim último. Outras, porém são desejadas, por si mesmas, enquanto por si mesmas são de natureza boa, embora nenhum outro bem nos possam proporcionar; e contudo são desejadas por causa de outros bens, por nos conduzirem a um bem mais perfeito. E, neste sentido, as virtudes são desejáveis, em si mesmas. Por isso Túlio diz que certos bens, como a virtude, a verdade e a ciência nos aliciam pela sua própria força e nos atraem pela sua própria dignidade. E isto basta para a realização da ideia de honesto,

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dos bens honrados, superiores à virtude, há uns mais excelentes que ela, a saber, Deus e a felicidade. E esses não nos são conhecidos pela experiência, como o são as virtudes, de acordo com as quais agimos todos os dias. Por isso à virtude cabe melhor a designação de honesto. Mas, os outros bens, que lhe são inferiores, são honrados, enquanto lhe coadjuvam a atividade; tais são a nobreza, o poder e as riquezas. Por isso, o Filósofo diz que esses bens são honrados por certo; mas, só a bem merece verdadeiramente honrado. Ora, bons o somos pela virtude. Portanto, à virtude devido o louvor, enquanto um bem desejável por causa de outro; e lhe é devida a honra, enquanto em si mesma desejável. E, a esta luz, tem a natureza de honesto,

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, o honesto implica a honra devida. Ora a honra é o testemunho, que damos da excelência de alguém, como provámos. Ora, só damos testemunho do que conhecemos. Mas, a eleição interior de outrem não a conhecemos senão pelos atos externos. Logo, a convivência exterior é de natureza honesta, enquanto demonstrativa da retidão interior. E por isto, a honestidade consiste, fundamentalmente, na eleição interior; e aparentemente na convivência externa.

RESPOSTA À QUARTA. – Na opinião vulgar, a excelência das riquezas torna o homem digno das honras; donde vem que, às vezes, o nome de honestidade é empregado para designar a prosperidade exterior.

Art. 2 – Se o honesto é o mesmo que o belo.

O segundo discute–se assim. – Parece que o honesto não é o mesmo que o belo.

1. – Pois, a ideia de honesto é deduzida do apetite; porquanto, honesto é o desejado, por si mesmo. Ora, o belo respeita antes a vista, a que agrada. Logo, o belo não é o mesmo que o honesto.

2. Demais. – O belo implica um certo esplendor, o que constitui, na sua natureza mesma. a glória; ao passo que o honesto implica a honra. Ora, a honra e a glória, diferindo entre si, como se disse, parece que também o honesto difere do belo.

3. Demais. – O honesto é o mesmo que a virtude, como se disse. Ora, há um certo belo contrário à virtude; donde a expressão da Escritura: Pondo a tua confiança na tua beleza, entregaste–te à fornicação em teu nome. Logo, o honesto não é o mesmo que o belo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: E os que temos por mais vis membros do corpo, a esses cobrimos com mais decoro; porque os que em nós são mais honestos não têm necessidade de nada. E ao que nesse lugar chama membros visão os vergonhosos: e os honestos, os belos. Logo, honesto e belo parece identificarem–se.

SOLUÇÃO. – Como podemos concluir das palavras de Dionísio, o pulcro ou o belo, por natureza, implicam e esplendor e a proporção devida. Assim, diz que Deus é belo como a causa da harmonia e do esplendor de todas as causas. Por isso, a beleza do corpo consiste em termos os membros bem proporcionados e dotados de um certo e devido esplendor de cores. E, do mesmo modo, a beleza espiritual consiste em a atividade do homem, isto é, as suas ações serem bem proporcionadas segundo o esplendor espiritual da razão. Ora, isto constitui o honesto, na sua natureza mesma, o qual, como dissemos, é o mesmo que a virtude, que introduz em todas as coisas humanas a regra racional. Por onde, o honesto é o mesmo que a beleza espiritual. Donde o dizer Agostinho: Chamo honesto à beleza intelectual, a que damos propriamente o nome de espiritual. E depois acrescenta haverem muitas belezas visíveis, a que cabe menos propriamente a denominação de honestos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. O objeto que move o apetite é o bem apreendido. Ora, o que na apreensão mesma aparece como belo é considerado como conveniente e bom; por isso diz Dionísio, que para todos é amável o belo e o bem. Por onde, o honesto mesmo, enquanto dotado de beleza espiritual, torna–se desejável. Por isso, diz Túlio: Vês a forma mesma e a como face do honesto; a qual, se com os olhos fosse vista, excitaria em nós, como diz Platão, o admirável amor da sabedoria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a glória é o efeito da honra; pois, por ser louvada e honrada é que uma pessoa se torna ilustre aos olhos dos outros. Por onde, assim como o honorífico se identifica com o glorioso, assim também, o honesto, com o belo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, se se trata da beleza do corpo. Embora se possa dizer que é possível fornicar espiritualmente por causa da beleza espiritual; assim, quando nos ensoberbecemos com a nossa própria beleza. Donde o dizer a Escritura: E o seu coração se elevou no teu esplendor; tu perdeste a tua sabedoria na tua formosura.

Art. 3 – Se o honesto difere do útil e do deleitável.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o honesto não difere do útil e do deleitável.

1. – Pois, chama–se honesto ao que é desejado por si mesmo. Ora, o prazer é por si mesmo desejável; porquanto, seria ridículo perguntar a alguém por que quer gozar, como diz o Filósofo. Logo. o honesto não difere do deleitável.

2. Demais. – As riquezas estão contidas no bem útil; pois, diz Túlio, que há uma, causa desejável, não pela sua própria virtude e natureza, mas, pelo seu fruto e pela sua utilidade, e é o dinheiro. Ora, as riquezas têm a mesma natureza da honestidade, conforme à Escritura: a pobreza e a honestidade, isto é, as riquezas, vêm de Deus; e, noutro lugar: Tomará sobre si uma pesada carga o que tem comunicação com outro mais poderoso, isto é, mais rico, que ele. Logo, o honesto não difere do útil.

3. Demais. – Túlio prova que nada pode ser útil, que não seja honesto. E o mesmo diz Ambrósio. Logo, o útil não difere do honesto.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: chamase honesto ao que é por si mesmo desejável; e útil, o referido a um outro bem.

SOLUÇÃO. – O honesto tem o mesmo sujeito que o útil e o deleitável; mas, deste difere racionalmente. Pois, como dissemos, chama–se honesto ao que tem uma certa beleza subordinada à razão. Ora, o ordenado segundo a razão é naturalmente conveniente ao homem. Pois, cada um naturalmente se deleita com o que lhe é conveniente. Por isso, o honesto é naturalmente deleitável ao homem, como o prova o Filósofo ao tratar dos atos de virtude. Mas, nem todo o deleitável é honesto; porque um bem pode ser conveniente aos sentidos e não, à razão. Mas, é deleitável, segundo a razão do homem, o que lhe aperfeiçoa a natureza. E também a virtude, honesta em si mesma, se refere a outro bem como ao fim. a saber, a felicidade. E, a esta luz. o honesto, o útil e o deleitável têm o mesmo sujeito. Mas, diferem racionalmente. Pois, chama–se honesto ao que tem uma certa excelência digna de honra, por causa da sua beleza espiritual; deleitável, enquanto aquieta o apetite; e útil, enquanto relativo a outro bem. Mas, o deleitável tem maior extensão que o útil e o honesto; pois, ao passo que todo o útil e todo honesto é de algum modo deleitável, o inverso não se dá, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chama–se honesto ao desejável por si mesmo, por um apetite racional, que busca o conveniente à razão. Ao passo que o deleitável é desejado. em si mesmo, por um apetite sensitivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Às riquezas damos o nome de honestidade, de conformidade com a opinião geral, que as honra; ou enquanto organicamente se ordenam aos atos de virtude, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A intenção de Túlio e Ambrósio é dizer que nada pode ser simples e verdadeiramente útil, que repugne à honestidade, porque haveria também de repugnar ao último fim do homem, que é o bem racional; embora possa talvez ser útil, a certos respeitos, em relação a um fim particular. Mas, não tem a intenção de dizer que tudo o que é útil, em si mesmo considerado, seja por natureza honesto.

Art. 4 – Se a honestidade deve ser considerada parte da temperança.

O quarto discute–se assim. – Parece que a honestidade não deve ser considerada parte da temperança.

1. – Pois, não é possível uma coisa ser, ao mesmo respeito, parte e todo. Ora, a temperança é parte da honestidade, como diz Túlio. Logo, a honestidade não faz parte da temperança.

2. Demais. – A Escritura diz, que o vinho torna todos os corações honestos. Ora, o uso do vinho, sobretudo o supérfluo, a que a Escritura se refere, constitui antes intemperança, que temperança. Logo, a honestidade não é parte da temperança.

3. Demais. – Chama–se honesto ao que é digno de honra. Ora, os mais honrados são os justos e fortes, como diz o Filósofo. Logo, a honestidade não faz parte da temperança, mas antes, da justiça ou da coragem. Por isso, diz Eleazar, na Escritura: Sofrerei com ânimo pronto e constante uma honrosa morte em defesa de leis tão graves e tão santas.

Mas, *em contrário*, Macróbio considera a honestidade como parte da temperança. E Ambrósio também atribui especialmente a honestidade à temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a honestidade é uma certa beleza espiritual. Ora, o belo se opõe ao desonesto. E, os opostos se manifestam, principalmente, pela sua contrariedade. Por onde, a honestidade faz especialmente parte da temperança, que repele o que ao homem é desonestíssimo e inconvenientíssimo, a saber, os prazeres animais. Por isso, na própria denominação de temperança se inclui, sobretudo o bem da razão, do qual .e próprio moderar e temperar as concupiscências depravadas. Portanto, a honestidade, enquanto atribuída à temperança, por uma certa e especial razão, é considerada parte integrante dela; não, certamente, subjetiva. ou como virtude adjunta; mas, como parte integrante, sendo uma condição dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A temperança é considerada parte subjetiva da honestidade, enquanto tomada na sua generalidade. E, nesse sentido, não é considerada parte da temperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O vinho torna honesto o coração dos ébrios, na reputação deles por lhes parecer que são grandes e merecedores de honras.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À justiça e à fortaleza é devida maior honra do que à temperança, por causa da maior excelência do seu bem. Mas, à temperança é devida honra maior, porque é ela a que coíbe os vícios mais censuráveis, como do sobre dito resulta. Por isso, a honestidade é atribuída, antes à temperança, segundo a regra do Apóstolo: Os (membros) que em nós são menos honestos os recatamos com maior decência, isto é, removendo o que é desonesto.

Questão 146: Da abstinência.

Em seguida devemos tratar das partes subjetivas da temperança. E primeiro, das que regulam os prazeres do comer. Segundo, dos que regulam os prazeres venéreos.

Na primeira questão, devemos tratar da abstinência relativa à comida e à bebida. E da sobriedade, que respeita especialmente à bebida.

Quanto à abstinência, porém, três pontos devemos considerar. Primeiro, da abstinência em si mesma. Segundo, do seu ato, que é o jejum. Terceiro, do vício oposto, que é a gula.

Sobre a abstinência discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a abstinência é uma virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a abstinência não é uma virtude.

1. – Pois, diz o Apóstolo: O reino de Deus não consiste nas palavras, mas na virtude. Ora, na abstinência não consiste o reino de Deus, pois, ensina o Apóstolo: O reino de Deus não é comida nem bebida; o que comenta a Glosa: A justiça não consiste em comer nem em beber. Logo, a abstinência não é uma virtude.

2. Demais. – Agostinho diz, falando a Deus: Tu me ensinaste a tomar os alimentos como se fossem remédio. Ora, moderar os remédios não é próprio de nenhuma virtude, mas, à arte da medicina. Logo, pela mesma razão, moderar os alimentos, o que é próprio da abstinência, não é ato de virtude, mas, da arte.

3. Demais. – Toda virtude consiste numa mediedade, como diz Aristóteles. Ora, parece que a abstinência não constitui uma mediedade, mas, uma deficiência, pois, tira o seu nome de uma privação. Logo, a abstinência não é uma virtude.

4. Demais. – Nenhuma virtude exclui outra. Ora, a abstinência exclui a paciência; pois, diz Gregório, que a impaciência, às vezes, tira do seio da tranquilidade o espírito dos abstinentes. E no mesmo lugar acrescenta, que o pensamento dos abstinentes é às vezes contaminado pela culpa da soberba; e portanto exclui a humildade. Logo, a abstinência não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Vós outros, aplicando pois todo o cuidado, ajuntai à vossa fé a virtude, e à virtude a ciência; e à ciência, a abstinência; ora, neste lugar, a abstinência é enumerada junto com as outras virtudes. Logo, a abstinência é uma virtude.

SOLUÇÃO. – A abstinência, como a sua própria denominação o indica, implica a privação da comida. Por onde, pode ser tomada em dupla acepção. Numa, designa a privação absoluta da comida. E, neste sentido, a abstinência não designa nem uma virtude nem um ato de virtude, mas, algo de indiferente. – Noutra, pode ser considerada como regulada pela razão. E então significa o hábito ou o ato da virtude. E neste sentido é que é tomada no lugar citado de Pedro, onde diz que a abstinência deve ser aplicada com ciência; isto é, que devemos nos abster de alimentos, quando necessário, conforme às exigências das pessoas com quem vivemos e às da nossa pessoa e segundo o requer a nossa saúde.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O uso e a abstinência da comida, em si mesmo considerados, não respeitam ao reino de Deus. Pois, diz o Apóstolo: A comida não nos faz agradáveis a Deus, porque nem comendo–a seremos mais ricos, nem seremos mais pobres não na comendo, isto é,

espiritualmente. Ora, uma e outra coisa, quando praticadas racionalmente por fé e amor de Deus, levam ao reino de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A moderação no comer, relativamente à quantidade e à qualidade, é regulada pela arte da medicina, quanto à saúde do corpo; mas, quanto aos afetos internos, em relação ao bem da razão, é regulada pela abstinência, Por isso, diz Agostinho: Absolutamente não importa, a saber, à virtude, o que ou o quanto de alimentos tomamos, se procedermos de acordo com as exigências das pessoas com quem convivemos com as da nossa pessoa e com as necessidades de nossa saúde; mas, o meritório é suportar a privação com uma grande facilidade e tranquilidade de alma, quando o for necessário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A temperança pertence refrear os prazeres, que exercem sobre a alma uma grande atração; assim como à fortaleza, confirmá–la contra os temores, que nos desviam do bem racional. Por isso, assim como o mérito da fortaleza consiste num certo excesso, donde derivam as denominações de todas as suas partes, assim, o mérito da temperança está numa certa deficiência, donde derivam os nomes das suas partes todas. Por onde, a abstinência, que faz parte da temperança, é assim denominada por causa de uma deficiência. E contudo constitui uma mediedade, por ser regulada pela razão reta.

RESPOSTA À QUARTA. – Os referidos vícios provêm da abstinência quando esta se desvia da razão reta. Pois, a razão reca manda–nos abster como é necessário, isto é, com alegria de alma; e pelo que é necessário, isto é, pela glória de Deus e não, pela glória própria nossa.

Art. 2 – Se a abstinência é uma virtude especial.

O segundo discute–se assim. – Parece que a abstinência não é uma virtude especial.

1. – Pois, toda virtude é em si mesma digna de louvor. Ora, a abstinência não é em si mesma digna de louvor; pois, diz Gregório, que a virtude da abstinência não é recomendada senão pelas outras virtudes. Logo, a abstinência não é uma virtude especial.

2. Demais. – Agostinho diz que os santos se abstêm da comida e da bebida, não por ser má alguma criatura de Deus, mas somente para castigarem o corpo. Ora, isto constitui a castidade, como o próprio nome o indica. Logo, a abstinência não é uma virtude especial distinta da castidade.

3. Demais. – Assim como devemos nos contentar com a comida moderada, assim também, com vestes moderadas, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo com que nos sustentarmos e com que nos cobrimos, contentemo–nos com isto. Ora, a moderação em nos vestirmos não constitui objeto de nenhuma virtude especial. Logo, também não o constitui a abstinência, que nos modera os alimentos.

Mas, *em contrário*, Macróbio considera a abstinência como parte especial da temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a virtude moral conserva o bem da razão contra o ímpeto das paixões. Portanto, sempre que, por uma razão especial, a paixão nos desviar do bem racional, haverá lugar necessariamente para uma virtude especial. Ora, os prazeres da comida são de natureza a nos desviar do bem da razão, quer pela sua intensidade, quer pela necessidade que temos de nos alimentar, condição necessária para conservarmos a vida, o bem que mais desejamos. Logo, a abstinência é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As virtudes são necessariamente conexas, como dissemos. Por isso, uma virtude é auxiliada e sustentada por outra; assim, a justiça, pela fortaleza. E deste modo também a virtude da abstinência é reforçada pelas outras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pela abstinência o corpo é castigado, não só contra os atrativos da luxúria, mas também contra os da gula; pois, quem se abstém se torna mais forte para vencer os ataques da gula, tanto mais intensos quanto mais lhes cedemos. E contudo não impede seja a abstinência uma virtude especial o fato de ela auxiliar a castidade, porque uma virtude auxilia a outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O uso das vestes foi introduzido pela arte; e o dos alimentos, pela natureza. Portanto, deve ser uma virtude especial a que modera, antes, os alimentos, que a moderadora das vestes.

Questão 147: Do jejum.

Em seguida devemos tratar do jejum.

E nesta questão discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se o jejum é ato de virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o jejum não é ato de virtude.

1. – Pois, todo ato de virtude é aceito por Deus. Ora, o jejum nem sempre é aceito de Deus, conforme àquilo da Escritura: Por que jejuamos e tu não olhaste para nós? Logo, não é o jejum ato de virtude.

2. Demais. – Nenhum ato virtuoso pode afastar–se da mediedade da virtude. Ora, o jejum se afasta da mediedade da virtude, a qual existe na virtude da obstinência quando ela obvia às necessidades da natureza, a que o jejum impõe uma privação; do contrário, os que não jejuam não praticariam a virtude da abstinência. Logo, o jejum não é ato de virtude.

3. Demais. – O que comumente convém a todos, tanto aos bons como aos maus, não é ato de virtude. Ora, tal é o jejum; pois, todos antes de comermos, estamos em jejum. Logo, o jejum não é ato de virtude.

Mas, *em contrário*, é enumerado entre os outros atos de virtude, quando o Apóstolo diz: Nos jejuns, na castidade, na ciência, etc.

SOLUÇÃO. – Um ato é virtuoso quando ordenado pela razão a um bem honesto. Ora, tal se dá.com o jejum. Pois, por três motivos o praticamos. – Primeiro, para reprimir as concupiscências da carne. Donde o dizer o Apóstolo, no lugar citado: Nos jejuns, na necessidade, porque o jejum conserva a castidade. Pois, como diz Jerónimo, sem Ceres e Baco Vênus esfria, isto é, pela abstinência da comida e da bebida a luxúria se amortece. – Segundo, pra ticamos o Jejum para mais livremente se nos elevar a alma na contemplação das sublimes verdades. Por isso, refere a Escritura que Daniel, depois de ter jejuado três semanas, recebeu de Deus a revelação. – Em terceiro lugar para satisfazer pelos nossos pecados. Por isso, diz a Escritura: Converteivos a mim de todo o vosso coração em jejum e em lágrimas e em gemido.

E é o que ensina Agostinho num sermão: O jejum purifica a alma eleva os sentidos, sujeita a carne ao espírito, faz–nos contrito e humilhado o coração, dissipa o nevoeiro da concupiscência, extingue os oradores tia sensualidade acende a verdadeira luz da castidade. Por onde é claro, que o jejum é ato de virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pode acontecer que um ato genericamente virtuoso venha a tornar–se vicioso por certas circunstâncias sobrevenientes. Por isso, no mesmo lugar citado, diz a Escritura: Eis que no dia do vosso jejum se acha a vossa vontade; e pouco adiante acrescenta: Vós jejuais para prosseguirdes demandas a contendas e feris com o punho sem piedade. O que Gregório explica: A vontade exprimia a alegria; o punho, a ira. Por isso, em vão mortificamos a carne pela penitência se, presa de movimentos desordenados, a alma se nos dissipa pelos vícios. E Agostinho, no sermão citado, ensina, que o jejum não ama a verbosidade, julga superfluidade as riquezas, despreza a soberba, recomenda a humildade, faznos descobrir em nós o que temos de enfermo e frágil.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mediedade da virtude não se funda na sua quantidade, mas, em ser segundo a razão reta, como diz Aristóteles. Ora, a razão julga que, por uma causa especial, a levamos tomar menos alimento do que devíamos, segundo o costume geral; assim, para evitarmos uma doença

ou para fazermos mais expeditamente certas obras corporais. E, com muito maior fundamento, a razão assim o ordena, para evitarmos os males espirituais e praticarmos o bem. Mas, a razão reta não nos priva a tal ponto dos alimentos, que a natureza não nos possa subsistir; pois, como diz Jerónimo, não há diferença entre nos matarmos logo ou pouco a pouco; é oferecer um holocausto roubado destruir o nosso corpo, privando–o com excesso de alimento ou de sono. Semelhantemente, a razão reta não manda nos privemos de comida a ponto de nos tornarmos incapazes de cumprir o nosso dever; por isso, diz Jerónimo, que o homem racional perde a dignidade que prefere o jejum à caridade ou as vigílias dos sentidos, à integridade do espírito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O jejum natural, em que estamos, antes de comer, é uma pura negação. Por isso, não pode ser considerado ato de virtude; senão só aquele jejum pelo qual, com propósito racional, de certo modo nos abstemos de comer. Por isso, o primeiro se chama jejum do homem em jejum e o segundo, jejum do jejuador, como praticado por quem age intencionalmente.

Art. 2 – Se o jejum é ato de abstinência.

O segundo discute–se assim. – Parece que o jejum não é ato de abstinência.

1. – Pois, àquilo do Evangelho. – Esta casta de demônios, etc. – diz a Glosa: O jejum consiste em nos abstermos, não .somente da comida, mas, de todos os prazeres proibidos. Ora, isto o fazem todas as virtudes. Logo, o jejum não é um ato especial de abstinência.

2. Demais. – Gregório diz, que o jejum quaresmal é o dizimo de todo o ano. Ora, pagar o dizimo é ato de religião, como estabelecemos. Logo, o jejum é ato de religião e não, de abstinência.

3. Demais. – A abstinência faz parte da temperança, como se disse. Ora, a temperança se divide, por oposição, da coragem, à qual é próprio sofrer as dificuldades; ora, o jejum é, por excelência, difícil. Logo, não é ato de abstinência.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz, que o jejum é a parcimónia na alimentação e a abstinência de comida.

SOLUÇÃO. O hábito e o ato têm matéria Idêntica. Por onde, todo ato virtuoso, que tem uma determinada matéria, pertence à virtude, que estabelece a mediedade nessa matéria. Ora, o jejum tem por matéria a comida, onde a abstinência estabelece a mediedade. Logo, é manifesto, Que o jejum é ato de abstinência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O jejum propriamente dito consiste em nos abstermos de alimentos. Mas, em sentido metafórico, consiste em nos abstermos de tudo o que é nocivo e sobretudo do pecado. – Ou podemos dizer que também o jejum propriamente dito é a abstinência de todos os prazeres ilícitos; porque cessa de ser um ato de virtude por influência de qualquer vicio superveniente, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede que o ato de uma virtude pertença a outra virtude, desde que se lhe ordena ao fim, como do sobredito resulta. E, assim sendo, nada impede que o jejum pertença à religião, à castidade ou a qualquer outra virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À fortaleza, como virtude especial, não pertence suportar quaisquer dificuldades, mas só as que nos põem em perigo de morte. Quanto a sofrer as dificuldades resultantes da falta dos prazeres sensíveis, isso pertence à temperança e às suas partes. E tais as dificuldades resultantes do jejum.

Art. 3 – Se o jejum é objeto de preceito.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o jejum não é objeto de preceito.

1. – Pois, não se estabelecem preceitos sobre matéria superrogatória, que é objeto do conselho. Ora, o jejum é uma obra superrogatória; do contrário, deveríamos pratica–lo em toda parte, sempre e igualmente. Logo, o jejum não constitui preceito.

2. Demais. – Todo aquele, que transgride um preceito peca mortalmente. Se, pois, o jejum fosse objeto de preceito, todos os que não jejuam pecariam mortalmente, o que constituiria para os homens mais uma ocasião de ofender a Deus.

3. Demais. – Agostinho diz, que a natureza humana, tendo sido assumida pela sabedoria de Deus, afim de nos conquistar à liberdade, um pequeno número de sacramentos muito salutares foi estabelecido para manter a sociedade do povo cristão, isto é, a multidão livre, sob um só Deus. Ora, a liberdade do povo cristão não fica menos impedida pela multidão das observâncias do que pela dos sacramentos. Pois, diz Agostinho, certos oneram com obras servis a nossa religião, que Deus na sua misericórdia quis tornar livre pela celebração do pouquíssimo e manifestíssimo sacramento. Logo, parece que a Igreja não devia ter feito do jejum, um preceito.

Mas, *em contrário*, diz Jerónimo, tratando do jejum: Cada província abunde no seu sentido e considere os preceitos dos antepassados como leis apostólicas.

SOLUÇÃO. – Assim como pertence aos príncipes seculares estabelecer determinações sobre os preceitos legais do direito natural, no atinente à utilidade comum, e à ordem natural, assim também aos superiores eclesiásticos pertence estatuir os preceitos relativos à utilida.de comum dos fiéis, na ordem dos bens espirituais. Pois, como dissemos, o jejum é útil para delir e coibir as nossas culpas e elevar–nos a mente para as coisas espirituais. Ora, cada um está obrigado, pela razão natural, a jejuar tanto quanto lhe for necessário para conseguir tal fim. Por onde, o jejum, em geral, constitui um preceito da lei natural. Mas, a determinação do tempo e do modo de jejuar, conforme à conveniência e à utilidade do povo Cristão, constitui um preceito de direito positivo, instituído pelos superiores eclesiásticos. E tal é o jejum da Igreja, diferente do natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O jejum em si mesmo considerado, não designa um objeto de nossa eleição mas, uma determinação penal. Mas, torna–se objeto de uma eleição enquanto útil a um determinado fim. Por isso, absolutamente considerado, não é de necessidade preceitual, senão somente para quem necessita desse remédio. E como a maioria dos homens dele precisa, geralmente falando, quer porque todos nós tropeçamos em muitas coisas quer também porque a carne deseja contra o espírito como diz a Escritura, por isso, a Igreja estatuiu certos jejuns a serem geralmente observados por todos. E, assim agindo, não quis transformar em preceito o que é em si mesmo superrogatório, mas somente determinar, em especial, o que é necessário em comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os preceitos estabelecidos de modo geral não obrigam Igualmente a todos, senão só relativamente ao fim que o legislador tem em vista. E o transgressor que lhe desprezar a autoridade; transgredindo–lhe a determinação, ou o fizer de modo a impedir o fim visado pelo legislador, esse peca mortalmente. Mas, quem transgredisse o estatuído, por uma causa racional, sobretudo em caso em que se o próprio legislador estivesse presente dispensaria da observância esse não cometeria pecado mortal. Por onde, nem todos os que não observam o jejum da Igreja pecam mortalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agostinho se refere, no lugar citado, ao que não está contudo nem na autoridade das Sagradas Escrituras, nem se encontra determinado nos conselhos episcopais, nem confirmado pelo costume da Igreja universal. Ora, os jejuns de preceito estão determinados nos conselhos dos bispos e confirmados pelo costume da Igreja universal. Nem vão contra a liberdade do povo fiel; antes, são úteis para impedir a servidão do pecado, que repugna à liberdade espiritual, da qual diz o Apóstolo: Vós, irmãos, haveis sido chamados à liberdade; cuidai só em que não deis a liberdade por ocasião da carne.

Art. 4 – Se todos estão obrigados ao jejum da Igreja.

O quarto discute–se assim. Parece que todos estão obrigados ao jejum da Igreja.

1. – Pois os preceitos da Igreja, como os de Deus, obrigam, segundo o Evangelho: O que a vós ouve a mim ouve. Ora, todos estão obrigados a observar os preceitos de Deus. Logo e semelhantemente todos devem observar o jejum estabelecido pela Igreja.

2. Demais. Parece que sobretudo as crianças estariam, por causa da idade, escusados do jejum. Ora, as crianças não estão, segundo a Escritura: Santificai o jejum. E a seguir: Congregai os pequeninos e os meninos de peito. Logo, com maior razão, os demais estão obrigados ao jejum.

3. Demais. O espiritual deve ser preferido ao temporal; e o necessário, ao não necessário. Ora, as obras corporais se ordenam ao lucro temporal; e também as viagens, mesmo quando ordenadas ao bem espiritual, não são de necessidade. Como, pois, o jejum se ordena à utilidade espiritual e é determinado, com caráter de necessidade, pela Igreja, parece que não deve ser omitido por causa de uma viagem ou de qualquer obra material.

4. Demais. – Devemos agir, antes, por vontade do que por necessidade, como claramente o diz o Apóstolo. Ora, os pobres costumam jejuar por necessidade, por falta de alimentos. Logo e com maior razão, devem jejuar por vontade própria.

Mas, *em contrário*, parece que nenhum justo está obrigado a jejuar. Pois, os preceitos da igreja não obrigam, contra a dor trina de Cristo. Ora, o Senhor diz, que não podem os amigos do esposo jejuar enquanto o esposo está com eles.

Ora, ele está com todos os justos, habitando neles espiritualmente; por isso, diz o Senhor: Eu estou convosco até a consumação do século. Logo, os justos não estão obrigados a jejuar, por determinação da Igreja.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, as determinações gerais são estabelecidas conforme convêm à multidão. Por isso o legislador, ao estatuí–las atende ao que se dá em geral e na maior parte dos casos. Mas, a quem, por uma causa especial, repugna observar uma determinação, não é intenção do legislador obrigá–la à obediência. Deve, porém, proceder com discreção. Assim, a causa sendo evidente, podemos por nós mesmo, licitamente, nos eximir à obediência da determinação – sobretudo se podemos recorrer ao costume; – ou se não podemos facilmente recorrer ao superior. Porém, se a causa for duvidosa, devemos recorrer ao superior que tiver poder para nos dispensar, nessa matéria. O que devemos observar quando se trata. do jejum estabelecido pela Igreja, a que todos estamos geralmente obrigados, salvo se houver, nesse caso, algum impedimento especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os preceitos de Deus são preceitos de direito natural, em si mesmos necessários à salvação. Mas, os mandamentos da Igreja regulam matéria que, em si mesma,

não é necessária à salvação, senão só por determinação dela. Por isso podem haver certos impedimentos, que levem certos a não estarem obrigados a observar o jejum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A criança, sobretudo, tem uma causa evidente de não jejuar; quer, pela debilidade da sua natureza, que precisa frequentemente de alimento, tomado não em grande quantidade ao mesmo tempo; quer também, por necessitar de muita alimentação exigida pelo seu crescimento e operado pelo resíduo alimentar. Por onde, enquanto está a crescer, o que geralmente acontece até ao fim do terceiro septênio, não está obrigado a observar o jejum eclesiástico. Mas, é conveniente que mesmo nesse tempo, exerça–se em jejuar, mais ou menos, conforme lho possibilitar a idade.

Contudo, às vezes, estando Iminente uma grande tribulação e em sinal de penitência mais apertada, mesmo as crianças são submetidas ao jejum, como, a respeito das alimárias se lê na Escritura: Os homens e as alimárias não comam nada nem bebam água.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No relativo aos viajantes e aos operários, devemos distinguir. Assim, se a viagem e o trabalho manual puderem ser comodamente adiados ou diminuídos, sem detrimento da saúde do corpo ou da situação exterior, necessários à conservação da vida corporal ou espiritual, não há razão para omitir os jejuns da Igreja. Havendo, porém necessidade de empreender prontamente a viagem, de fazer grandes dietas, ou ainda, de trabalhar muito; ou por causa da conservação da vida corporal ou pelo que for necessário à vida espiritual; e de ao mesmo tempo não pudermos observar o jejum da Igreja, não estamos obrigados a jejuar. Porque não era intenção da Igreja, ao estabelecer o jejum, impedir outras obras pias e mais necessárias. Mas, em tal caso devemos recorrer à dispensa do superior, a menos que não vigore costume contrário, pois, o silêncio do superior equivale a um consentimento.

RESPOSTA À QUARTA. – Os pobres, que podem ter suficientemente o que lhes basta para uma refeição, não ficam, pela sua pobreza, dispensados do jejum da Igreja. Mas, dele ficam escusados os que mendigam pequenas esmolas, e não podem ter, de uma vez, o bastante ao sustento da vida.

RESPOSTA À QUINTA. – As palavras citadas do Senhor podem ser entendidas em tríplice sentido. – Um é o de Crisóstomo, quando diz, que os discípulos, chamados filhos do Esposo, por serem ainda de ânimo fraco, são comparados a um vestuário velho. Por isso, enquanto Cristo vivia corporalmente no meio deles, deviam ser tratados, antes, com certa doçura, do que exercidos na austeridade do jejum. E esta interpretação nos ensina, que, antes, os imperfeitos e os noviços, que os mais velhos e perfeitos, é que devem ser dispensados do jejum, como o confirma a Glosa ao lugar da Escritura – Como o menino apartado já do peito da mãe. – Num outro sentido, explica Jerónimo, que, no lugar citado, o Senhor se refere ao jejum das antigas observâncias. E quer assim dizer, no lugar citado, que os Apóstolos não deviam continuar apegados às antigas observâncias, que deviam ser transformadas pela lei nova da graça. – Uma terceira explicação é a de Agostinho, que distingue duas espécies de jejum, Um, relativo à humildade da tribulação; e este não convém aos varões perfeitos, chamados filhos do Esposo; por isso, onde Lucas diz – Não podem os filhos do Esposo jejuar – diz Mateus – Não podem os filhos do Esposo chorar. O outro respeita à alegria da alma enlevada na contemplação das causas espirituais. E tal jejum convém aos perfeitos.

Art. 5 – Se estão convenientemente determinados os tempos do jejum da Igreja.

O quinto discute–se assim. – Parece não estarem convenientemente determinados os tempos do jejum da Igreja.

1. – Pois, como lemos no Evangelho, Cristo, logo depois do batismo, começou a jejuar. Ora, nós devemos imitar a– Cristo, como diz o Apóstolo: Sede meus imitadores, como também eu o sou de Cristo. Logo, também nós devemos praticar o jejum em seguida à Epifania, quando se celebra o baptismo de Cristo.

2. Demais. – As cerimónias da lei antiga não devem ser observadas pela lei nova. Ora, observar o jejum em certos e determinados meses pertence às solenidades da lei antiga; pois, diz a Escritura: O jejum do quarto e o jejum do quinto e o jejum do sétimo e o jejum do decimo mês se tornará para a casa de Judá em gozo e alegria e em festivas solenidades. Logo, o jejum especial dos meses chamados das quatro têmporas, inconvenientemente se observam na Igreja.

3. Demais. – Segundo Agostinho, assim como há um jejum de penitência; assim também há outro, de alegria. – Ora, a alegria espiritual é própria sobretudo dos fiéis, por causa da ressurreição de Cristo. Logo, no tempo da Quinquagésima, solenizado pela Igreja por causa do domingo da ressurreição; e nos domingos, que despertam a memória da ressurreição, deve a Igreja ordenar certos jejuns.

Mas, *em contrário*, o costume geral da Igreja.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o jejum é ordenado por dois motivos: para delir a culpa e para nos elevar a mente às coisas espirituais. Por isso, os jejuns foram ordenados especialmente naqueles tempos, em que sobretudo devemos os fiéis nos purificar dos pecados e elevar a mente a Deus pela devoção. O que sobretudo se dá antes da solenidade Pascal, quando as culpas são delidas pelo batismo, celebrado solenemente na vigília da Páscoa, em memória da sepultura do Senhor; pois, pelo batismo, somos sepultados com Cristo para morrer ao pecado, na frase do Apóstolo. E também na festa Pascal devemos sobretudo, pela devoção, elevar a mente à glória da eternidade, a que Cristo deu começo pela sua ressurreição. Por isso, imediatamente, antes da solenidade Pascal, a Igreja nos manda jejuar; e pela mesma razão nas vigílias das principais festividades, quando devemos nos preparar devotamente para celebrar as festas que se vão celebrar.

Semelhantemente, também o costume eclesiástico determina que quatro vezes por ano se confiram as ordens sacras; para significa–lo, o Senhor saciou quatro mil homens com sete pães, símbolo do ano do novo Testamento, como diz Jerónimo no mesmo lugar; e para receberem essas ordens é necessário se preparem pelo jejum tanto os que ordenam como os ordenados e também todo o povo em cuja utilidade se ordenam. Por isso, lemos no Evangelho, que o Senhor, antes da eleição dos discípulos, sai para o monte a orar; o que assim explica Ambrósio: Que deves fazer, querendo praticar um dever de piedade, quando Cristo, que havia de enviar os Apóstolos, primeiro orou?

Do número quarenta, do jejum quaresmal, Gregório dá uma tríplice razão. – A primeira é que a virtude do Decálogo se manifesta nos quatros livros do santo Evangelho; Ora, quatro vezes dez fazem quarenta – Ou porque dos quatro elementos tira a sua subsistência o nosso corpo mortal, cujos prazeres nos levam a transgredir os dez preceitos do Senhor, por isso é justo que castiguemos a nossa carne quatro vezes dez vezes. – Ou porque, assim como a lei ordenava que pagássemos a Deus o dízimo das causas, assim devemos oferecer–lhe o dízimo dos dias. Ora, o ano tendo trezentos e sessenta e cinco dias, nós nos castigamos durante trinta e seis dias, que são os dias de jejum das seis semanas da quaresma, afim

de darmos assim a Deus o dizimo do nosso ano. – Agostinho porém, acrescenta uma quarta razão. Pois, o Criador é a Trindade – o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Da criatura invisível é próprio o número ternário; assim, devemos amar a Deus de todo o coração, de toda a alma e de todas as forças. À criatura visível é próprio o número quaternário, por causa do quente e do frio, do úmido e do seco. Por onde, o número dez significa todas as coisas; e se o multiplicarmos por quatro, que é o número próprio do corpo, unidos ao qual dirigimos a nossa vida, obtemos o número de quarenta.

Quanto ao jejum das quatro têmporas, ele dura três dias por causa do número dos meses que cabem a cada tempo. Ou por causa do número das ordens sacras conferi das nesses tempos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristo, por si mesmo, não precisava de batismo, senão só para no–lo recomendar. Por isso, não lhe cabia jejuar antes do baptismo, mas somente depois dele, para nos exortar a jejuar antes de sermos batizados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Igreja observa o jejum nas quatro têmporas, que de nenhum modo coincidem com o mesmo tempo em que os Judeus o observavam, nem o faz pelas mesmas causas que eles. Pois, jejuavam em Julho, o quarto mês a contar de Abril, que para eles era o primeiro; e assim procediam, por corresponder esse tempo ao em que Moisés, descendo do monte Sinai, quebrou as Tábuas da lei; e, segundo Jeremias, porque foram pela primeira vez rotos os muros da cidade (de Jerusalém). E observa o jejum no quinto mês, a que chamamos Agosto, porque, tendo se suscitado uma sedição no povo, por causa dos que tinham ido reconhecer a terra prometida, foram os judeus proibidos de subir ao monte: e, no referido mês é que o templo de Jerusalém foi incendiado, primeiro, por Nabucodonosor e, depois, por Tito. No sétimo mês, chamado outubro, é o em que Godolias foi morto e o resto do povo dissipado. No décimo mês, enfim, a que chamamos Janeiro, o povo, lançado com Ezequiel no cativeiro, soube que o templo foi subvertido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O jejum por alegria é inspirado pelo Espírito Santo, que é o Espírito de liberdade. Por isso, tal jejum não pode constituir objeto de preceito. Por onde, o jejum instituído por preceito da Igreja é, antes, jejum de penitência, impróprio dos dias de alegria. Por isso, a Igreja não obriga a nenhum jejum em todo o tempo Pascal, nem nos dias de domingo. E não estaria isento de pecado quem jejuasse em tais dias, contra o costume do povo cristão, que, como diz Agostinho, deve ser tido corno lei; ou o fizesse por algum erro como o praticam os Maniqueus, que julgam necessário tal jejum. Contudo, o jejum, em si mesmo considerado, é louvável em todo tempo, conforme o diz Jerónimo: Oxalá pudéssemos jejuar sempre!

Art. 6. – Se o jejum exige que comamos uma só vez.

O sexto discute–se assim. – Parece que o jejum não exige que comamos uma só vez.

1. – Pois, o jejum, como se disse, é um ato da virtude de abstinência, que leva em conta a quantidade do alimento não menos que o número das refeições. Ora, não se determina aos que jejuam a quantidade de alimento. Logo, nem se lhes deve determinar o número das refeições que podem tomar.

2. Demais. – Assim como nos nutrimos, comendo, assim também bebendo. Logo, também a bebida quebra o jejum, sendo por isso que não podemos receber a Eucaristia depois de termos bebido. Ora, não é proibido bebermos, nas diversas horas do dia, várias vezes. Logo, também não deve sê–lo, aos que jejuam, o comerem várias vezes.

3. Demais. – O electuário é uma espécie de alimento; e contudo muitos o tomam, nos dias de jejum, depois de haverem comido. Logo, o jejum não exige, por natureza, que comamos uma só vez.

Mas, *em contrário*, é o costume geral do povo cristão.

SOLUÇÃO. – O jejum a Igreja o institui para refrear a concupiscência, mas sem prejudicar a natureza. Ora, para tal, basta comamos uma só vez, que é o suficiente para satisfazer à nossa natureza: e contudo, diminuindo o número de refeições, refreamos a concupiscência. Por isso, a Igreja sabiamente estabeleceu, que comam só uma vez no dia os que jejuam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não pode ser estabelecida a mesma quantidade de alimentos para todos, por causa da diversa compleição dos corpos, que leva uns a precisarem de mais alimentos que outros. Mas, em geral, todos podem satisfazer à natureza comendo uma só vez no dia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há duas espécies de jejum. – Um, natural, exigido para podermos receber a Eucaristia. E esse o quebramos bebendo qualquer quantidade de água, depois do que não é lícito comungar. – Mas, a Igreja ordena o jejum de outra espécie, chamado o jejum de quem jejua. E este não o quebramos senão quando infringimos o que a Igreja teve a intenção de proibir ao institui–lo. Ora, ela não teve a intenção de impor a abstinência da bebida, que tomamos, antes, para alterar as disposições do nosso corpo e facilitar a digestão dos alimentos ingeridos, do que como nutrição: embora, de certo modo, nutra. – Por isso, é lícito aos que jejuam beber as vezes que quiserem. Mas, quem o fizer Imoderadamente pode pecar e perder o mérito do jejum; como também o perderia se comesse imoderadamente numa mesma refeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O electuário, embora de algum modo nutra, contudo, não é principalmente para nos nutrirmos que o tomemos, mas, para ajudarmos a digestão dos alimentos. Por isso, não quebra o jejum, como não o quebram os demais remédios que tomamos; salve se alguém o tomasse, fraudulentamente, em grande quantidade, como alimento.

Art. 7 – Se foi convenientemente determinado aos que jejuam o comerem na hora nona.

O sétimo discute–se assim. – Parece que não foi convenientemente determinado aos que jejuam comerem na hora nona.

1. – Pois, o regime da lei do novo Testamento é mais perfeito que o da lei do antigo. Ora, no antigo Testamento se ordenava o jejum até à tarde: É o sábado e afligireis as vossas almas. E, em seguida: Celebrareis os vossos sábados duma tarde até a outra. Logo, com maior razão, a lei do novo Testamento deve ordenar o jejum até a tarde.

2. Demais. – O jejum instituído pela Igreja é imposto a todos. Ora, nem todos podem conhecer determinadamente a hora nona. Logo, parece que a determinação da hora nona não devia entrar na Instituição do jejum.

3. Demais. – O jejum é um ato de virtude da abstinência, como se disse. Ora, a virtude moral não estabelece de igual modo a mesma mediedade para todos, pois, o que é muito para um é pouco para outro, diz Aristóteles. Logo, não deve ser determinada a hora nona para os que jejuam.

Mas, *em contrário*, o concílio Cabilonense diz: Na quaresma de nenhum modo se consideram como tendo jejuado os que comem antes da celebração do ofício vespertino; e este é rezado, no tempo quaresmal, depois da nona. Logo,. deve–se jejuar até a nona.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o jejum é ordenado para delir e coibir a culpa. Por onde, é necessário faça algum acréscimo ao costume comum, mas de modo que, assim sendo, não grave demasiado a natureza. Ora, o costume existente e comum é que se coma na hora sexta. E isso, por estar já então completa a digestão, por se ter o calor, durante a noite, concentrado interiormente, por causa do frio da noite sobreveniente e da difusão do humor pelos membros, resultante da cooperação do calor do dia, até a suma ascenção do sol. Ou também, porque então e, sobretudo a natureza do corpo humano precisa de ser amparada contra o calor externo do ar para escapar à combustão dos humores internos. Por isso, para que façam os que jejuam alguma mortificação, em satisfação da culpa, foi lhes convenientemente determinada a hora nona como a hora de comer.

E também esta hora combina com o mistério da paixão de Cristo, que se consumou na hora nona quando, inclinando a cabeça, entregou o espírito. Pois, os que jejuam, mortificando a carne, conformam–se com a paixão de Cristo, segundo o Apóstolo: E os que são de Cristo crucificaram a sua própria carne com os seus vícios e concupiscências.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O regime do antigo Testamento é comparável à noite; e o do novo, ao dia, conforme aquilo do Apóstolo: A noite passou e o dia vem chegando. Por isso, os que viviam na vigência do antigo Testamento jejuavam até a noite; mas assim não procedem os que vivem na vigência do novo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A hora determinada para o jejum não se funda num cômputo rigoroso, mas numa apreciação relativa; isto é, basta que jejuemos mais ou menos pela hora nona. O que todos podem facilmente fazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um pequeno aumento ou uma pequena diminuição não podem prejudicar muito. Assim, não é grande espaço de tempo o que medeia entre a hora sexta, quando geralmente todos costumam comer, e a hora nona, determinada para o jejum. Por isso, tal determinação de tempo não nos pode prejudicar muito, seja qual for a nossa condição. Mas, se porventura, por doença, pela idade ou por outro motivo semelhante, o jejum nos viesse a ser gravemente pesado, ficaríamos dele dispensado, ou poderíamos adiantar um pouco a hora.

Art. 8 – Se foi convenientemente imposta aos que jejuam a abstinência de carnes, de ovos e de laticínios.

O oitavo discute–se assim. – Parece que não foi convenientemente imposta aos que jejuam a abstinência de carnes, de ovos e de laticínios.

1. – Pois, como se disse, o jejum foi instituído para refrear as concupiscências da carne. Ora, beber vinho provoca mais a concupiscência do que comer carne, conforme àquilo da Escritura: O vinho é uma causa luxuriosa; e o Apóstolo: Não vos deis com excesso ao pinho, donde nasce a luxúria. Ora, não sendo proibido aos que jejuam beber vinho, parece que também não lhes deve ser interdito comer carnes.

2. Demais. – Certos comem peixe com tanto prazer como comeriam carne. Ora, a concupiscência é o apetite do deleitável, como se estabeleceu. Logo, no jejum, instituído para refrear a concupiscência, assim como não é proibido comer peixe, assim, também não devia ser proibido comer carnes.

3. Demais. – Em certos dias de jejum certos usam de ovos e de queijo. Logo, pela mesma razão, no jejum quaresmal podemos usar desses alimentos.

Mas, *em contrário*, o costume geral dos fiéis.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o jejum foi instituído pela Igreja para reprimir as concupiscências da carne, que têm por objeto os prazeres sensíveis da mesa e os venéreos. Por isso, ela proíbe aos que jejuam os alimentos com que mais nos comprazemos e mais nos provocam aos prazeres sexuais. E tal é a carne dos animais, que vivem c respiram sobre a terra e os produtos deles procedentes, como os laticínios, dos quadrúpedes, e os ovos, das aves. Pois, como esses alimentos são melhor assimilados pelo corpo humano, mais nos aprazem e mais contribuem para no–lo nutrir; e assim, o uso deles produz mais matéria supérflua que se transforma em matéria seminal, cujo aumento é a maior excitação à luxúria. Por isso, a Igreja ordenou aos que jejuam absterem–se sobretudo desses alimentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Três elementos concorrem para a geração: o calor, os espíritos e o humor. Para o calor cooperam sobretudo o vinho e outros corpos que aquecem; para excitar os espíritos contribuem os alimentos, que produzem o vento; e para provocar o humor coopera principalmente o uso das carnes, que geram muitas matérias alimentícias. Ora, a alteração do calor e a multiplicação dos espíritos logo desaparecem; ao contrário, a substância do humor permanece por longo tempo. Por isso, aos que jejuam é proibido o uso das carnes mais que o do vinho ou o dos legumes, que são inflativos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Igreja, instituindo o jejum, visa o que mais geralmente acontece. Ora, comer carne é geralmente mais deleitável que comer peixe, embora para certos tal não se dê. Por isso, a Igreja proíbe aos que jejuam, antes, comer carne, que peixe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os ovos e os laticínios são proibidos aos que jejuam, por serem produtos de animais de carne. Por isso, primeiro são proibidas as carnes, que os ovos ou os laticínios. Do mesmo modo e semelhantemente, o jejum quaresmal é o mais solene, dos jejuns, quer pelo observarmos, por imitação de Cristo, quer também, porque, por ele, nos dispomos a celebrar devotamente os mistérios da nossa redenção. Por isso, em qualquer jejum é proibido comer carne; mas, no jejum quaresmal são universalmente proibidos também os ovos e os laticínios. Na abstinência dos quais, nos outros jejuns, variam os costumes com os lugares, costumes esses que devemos observar conforme procedem aqueles com quem convivemos. Por isso, Jerónimo, falando dos jejuns, diz: Cada província abunde no seu sentido e considere os preceitos elos antepassados como leis Apostólicas.

Questão 148: Da gula.

Em seguida devemos tratar da gula. E nesta questão discutem–se seis artigos.

Art. 1 – Se a gula é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a gula não é pecado.

1. – Pois, diz o Senhor: Não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem, – Ora, a gula concerne à comida, que nos entra pela boca. Logo, como todo pecado torna imundo o homem, parece que a gula não é pecado.

2. Demais. – Ninguém peca fazendo o que não pode evitar. Pois, diz Gregório: No comer o prazer se mistura com a necessidade, e não sabemos com certeza o que a necessidade pede e o que o prazer sugere. E Agostinho: Quem há Senhor, que por vezes não tenha comido mais do que o exige a necessidade? Logo, a gula não é pecado.

3. Demais. – Em todo gênero de pecado o primeiro movimento é pecado. Ora, o primeiro movimento, que nos leva a tomar comida, não é pecado; do contrário, a fome e a sede o seriam. Logo, a gula não é pecado.

Mas, *em contrário*, Gregório diz, que não podemos empreender o combate espiritual, se primeiro não domarmos o nosso inimigo interior, o apetite da gula. Ora, o nosso inimigo interior é o pecado. Logo, a gula é pecado.

SOLUÇÃO. – A gula não designa senão o apetite desordenado de comer e de beber. Ora, chama–se apetite desordenado o que se afasta da razão reta, no qual consiste o bem da virtude moral. Pois, denomina–se pecado o que contraria à virtude. Por onde, é claro que a gula é um pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que nos entra pela boca como alimento, não nos torna imundo, espiritualmente, pela sua substância e natureza. Mas os Judeus, contra quem fala o Senhor, e os Maniqueus opinavam, que certos alimentos nos tornam imundos, não em sentido figurado, mas, pela natureza mesma deles. Contudo, a concupiscência desordenada de comer nos torna imundos espiritualmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, o vício da gula não consiste na substância do alimento, mas, na concupiscência não regulada pela razão. Por onde, quem se exceder na quantidade do alimento, não por concupiscência dele, mas por julgar que isso lhe é necessário, não cai em a gula, mas apenas numa inexperiência. Pois, só constitui gula o excedermos cientemente a medida no comer, pela concupiscência da alimentação agradável.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há duas espécies de apetite. – Um, natural, concernente às potências da alma vegetativa; aí não pode haver virtude nem vício, porque elas não podem sujeitar–se à razão. Por isso, a virtude apetitiva se divide em retentiva, digestiva e expulsiva. E a esse apetite pertencem a fome e a sede. – Mas, há outro apetite sensitivo, na concupiscência do qual consiste o vício da gula. Por isso, o primeiro movimento da gula implica a desordenação do apetite sensitivo, o que não vai sem pecado.

Art. 2 – Se a gula é pecado mortal.

O segundo discute–se assim. – Parece que a gula não é pecado mortal.

1. – Pois, todo pecado mortal contraria a algum preceito do Decálogo; o que não se dá com a gula. Logo, não é a gula pecado mortal.

2. Demais. – Todo pecado mortal contraria à caridade, como do sobredito resulta. Ora, a gula não se opõe à caridade, nem quanto ao amor de Deus, nem quanto ao do próximo. Logo, nunca é a gula pecado mortal.

3. Demais. – Agostinho diz: Sempre que comemos ou bebemos mais que o necessário, saibamos que cometemos pequenos pecados. Ora, a gula é um desses pequenos pecados. Logo, está computada entre pecados veniais.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Se nos deixamos dominar do vício tia gula. perdemos tudo o que varonilmente fizemos; e se não mortificarmos o ventre, destruiremos simultaneamente todas as virtudes. Ora, a virtude não a perdemos senão pelo pecado mortal. Logo é a gula um pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o vício da gula propriamente consiste na concupiscência desordenada. Ora, a ordem da razão, que rege a concupiscência, pode ser subvertida de dois modos. De um modo, quando os meios não são ajustados de maneira a serem proporcionados ao fim; de outro, quando a concupiscência desvia o homem do fim devido. Se, pois, a desordem da concupiscência causada pela gula for considerada enquanto nos desvia do fim último, então a gula será pecado mortal. O que se dá quando o homem se entrega aos prazeres da gula como ao fim, pelo qual despreza a Deus, disposto a agir contra os seus preceitos, para se dar a esses deleites. Se porém, pelo vício da gula entendermos a desordem da concupiscência, que somente corrompe os meios, fazendo–nos desejar demasiado os prazeres da mesa, sem que isso nos leve a agir contra a lei de Deus, então a gula será pecado venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O vício da gula constitui pecado mortal quando nos desvia do último fim. E, assim sendo, opõese por uma certa redução, ao preceito da santificação do sábado, que preceitua o repouso no fim último. Pois, nem todos os pecados mortais contrariam diretamente os preceitos do Decálogo, senão só aqueles que implicam uma injustiça ; porque os preceitos do Decálogo respeitam especialmente à justiça e às suas partes. como se estabeleceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Enquanto nos desvia do fim último, a gula contraria ao amor de Deus, que, como fim último, deve ser amado sobre todas as causas. E só então a gula é pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras citadas de Agostinho entendem–se da gula, quando ela implica uma desordem da concupiscência sómente em relação aos meios.

RESPOSTA À QUARTA. – Diz–se que a gula destrói as virtudes, não tanto por si mesma como pelos vícios a que dá lugar. Assim, diz Gregório: Quando o ventre está excitado pela gula, a luxúria destrói as virtudes da alma.

Art. 3 – Se a gula é o máximo dos pecados.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a gula é o máximo dos pecados.

1. – Pois, a grandeza de um pecado depende da grandeza da sua pena. Ora, o pecado da gula é o mais gravissimamente punido; assim, diz. Crisóstomo: A intemperança do ventre expulsou Adão do Paraíso e

causou o dilúvio, nos tempos de Noé, segundo aquilo da Escritura: Eis aqui a iniquidade de Sodoma, tua irmã, a tortura de pão, etc. Logo, o pecado da gula é o máximo dos pecados.

2. Demais. – Em cada gênero, a causa tem o primeiro lugar. Ora, a gula é tida como a causa dos outros pecados; pois, àquilo da Escritura – O que feriu ao Egito com os seus primogénitos – diz a Glosa: A luxúria, a concupiscência, a soberba, são o que o ventre antes de tudo gera. Logo, a gula é o gravíssimo dos pecados,

3. Demais. – Depois de Deus, é a si mesmo que o homem deve sobretudo amar–se, como se estabeleceu. Ora, pelo vicio da gula ele se danifica a si mesmo, conforme a Escritura: Muitos morreram pelos excessos da gula. Logo, a gula é o máximo dos pecados, ao menos depois dos pecados contra Deus.

Mas, *em contrário*, os vícios carnais, entre os quais se conta a gula, segundo Gregório, são os de menor culpa.

SOLUÇÃO. – A gravidade de um pecado pode ser considerada em tríplice ponto de vista. Primeiro e principalmente, quanto à sua matéria. E, por aí, os pecados, que ofendem as coisas divinas, são os máximos. Por onde, a esta luz o vício da gula não é o máximo, pois, respeita aquilo com que o corpo se sustenta. Segundo, no concernente ao pecador. E então, o pecado da gula antes diminui, que aumenta de gravidade, quer pela necessidade que temos de tomar alimento, quer também pela dificuldade em discernir e moderar o que, em tais casos, convém. – Terceiro, no concernente ao efeito consequente. E, por aí, o vício da gula tem uma certa grandeza, enquanto dá ocasião a diversos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As referidas penas se referem mais aos vícios consequentes à gula, ou aos fundamentos dela, do que à gula em si mesma. Pois, o primeiro homem foi expulso do paraíso por causa da soberba, que o fez cair na prática da gula. E quanto ao dilúvio e à pena dos sodomitas, foram castigos cominados aos pecados procedentes de luxúria, ocasionados da gula.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe relativamente aos pecados oriundos da gula. Pois, não há de necessariamente uma causa ter a preeminência, salvo as causas que por si mesmas o são. Ora, a gula não é por si mesma causa dos referidos vícios, senão só acidental e ocasionalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O guloso não tem a intenção de causar dano ao seu corpo mas de deleitar–se com a comida. E se algum dano daí se lhe seguir, será só por acidente. O que portanto não respeita diretamente à gravidade da gula. Contudo a sua culpa se agrava, quando sofrermos algum detrimento corporal causado da imoderação em tomarmos os alimentos.

Art. 4 – Se foram convenientemente distinguidas as espécies da gula relativas às estas cinco circunstâncias: a pressa, a suculência, o excesso, a avidez e a delicadeza.

O quarto discute–se assim. – Parece que não foram convenientemente distinguidos por Gregório as espécies de gula, quando disse: De cinco modos nos tenta o vício da gula; pois, umas vezes, adiantamos, por necessidade, o tempo de comer; outras, buscamos comidas mais suculentas; outras, desejamos seja mais acuradamente preparado o que vamos comer; outras ainda, excedemos, pela quantidade que tornamos, a medida da refeição; e outras enfim, pecamos pela avidez mesma do nosso imenso desejo. O que tudo está expresso no seguinte verso latino:

Praepropere (apressadamente), laute (suculentamente), nimis (excessivamente), ardenter (avidamente), studiose (avidamente) .

1. – Pois, as referidas espécies se diversificam pelas diversas circunstâncias. Ora, as circunstâncias, sendo acidentes dos atos, não lhes diversificam a espécie. Logo, as circunstâncias referidas não diversificam as espécies de gula.

2. Demais. – Como o tempo, também o lugar é uma circunstância. Logo, se o tempo diversifica as espécies de gula, parece que pela mesma razão, o lugar e as outras circunstâncias hão de diversificá–las.

3. Demais. – Como a temperança, também as outras virtudes morais levam em conta as circunstâncias devidas. Ora, nos vícios opostos à outras virtudes morais, as espécies não se distinguem pelas diversas circunstâncias. Logo, nem na gula.

Mas, *em contrário*, as palavras citadas, de Gregório.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a gula implica a desordem da concupiscência no comer. Ora, na comida, duas coisas devemos considerar: a comida mesma, que tomamos, e o ato de a comermos. Por onde, haverá lugar, de dois modos, para a desordem da concupiscência. – Primeiro, quanto à comida que tomamos. E assim, considerada a sua substância ou a espécie, certos buscam alimentos suculentos, isto é, preciosos, e, quanto à qualidade, preparados acuradamente, isto é, com delicadeza; e quanto à quantidade, excedem por comerem demais. – De outro modo, a desordem da concupiscência se manifesta pelo ato de comermos: ou por adiantarmos o tempo próprio de comer, o que é proceder apressadamente; ou por não observarmos o modo conveniente ao comermos, o que é proceder avidamente. – Mas Isidoro faz da primeira uma só circunstância com a segunda, dizendo que o guloso se excede no comer, considerada a substância (quid) e a quantidade do alimento, bem como o modo (quo–modo) e o tempo em que come.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A corrupção das diversas circunstâncias faz as diversas espécies de gula, por causa dos diversos motivos, que diversificam as espécies dos atos morais. Assim, a. espécie mesma da comida excita a concupiscência do que busca alimentos suculentos; a impaciência pela demora desordena a concupiscência de quem adiante o tempo de comer; e o mesmo se dá com as outras circunstâncias.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar e as outras circunstâncias em nada diferenciam o motivo relativo ao uso da comida, de modo a dar lugar a uma nova espécie de gula.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em todos os demais vícios, em que as circunstâncias diversas implicam motivos diversos, essas diversas circunstâncias dão necessariamente lugar a espécies diversas de vícios. Mas, isto não se dá com todos, como dissemos.

Art. 5 – Se a gula é um vício capital.

O quinto discute–se assim. – Parece que a gula não é um vício capital.

1. – Pois, chamam–se vícios capitais os de que nascem os outros, em razão da causa final. Ora, a comida, objeto da gula, não exerce a função de fim; pois, não a buscamos em si mesma, mas, para a nutrição do corpo. Logo, a gula não é um vício capital.

2. Demais. – O vício capital parece ter uma certa preeminência em razão do pecado. Ora, tal não se dá com a gula, pois, parece que é, no seu gênero, o mínimo dos pecados, por se aproximar mais do que é natural. Logo, não deve a gula ser considerada um vício capital.

3. Demais. – O pecado consiste em abandonarmos o bem honesto por causa de alguma utilidade para a vida presente ou por causa de algum prazer sensível. Ora, só há um vício capital, a avareza, cujo objeto são os bens úteis. Logo, também os prazeres sensíveis parece deverem constituir o objeto de um só vício capital. E este é a luxúria, vício maior que a gula e que tem por objeto prazeres mais intensos. Logo, a gula não é um vício capital.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera a gula entre os vícios capitais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, chama–se vício capital aquele de que nascem outros vícios, em razão da causa final; isto é, aqueles cujo fim é muito desejável e cujo deseja provoca os homens a pecarem muitas vezes. Pois, um fim tornase muito desejável desde que realiza uma das condições da felicidade, que naturalmente desejamos. – Ora, a felicidade por natureza implica o prazer, como está claro em Aristóteles. Por onde o vício da gula, cujo objeto são os prazeres do tato, os mais intensos dos prazeres sensíveis. foi convenientemente enumerado entre os vícios capitais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A comida, em si mesma se ordena a algum fim; mas, como esse fim, que é a conservação da vida, é sumamente desejável, e ela não pode se sustentar sem a comida, daí vem o ser esta última sumamente desejável; e a ela se ordena quase todo o trabalho da vida humana, conforme aquilo da Escritura: Todo o trabalho do homem é para a sua boca. E contudo, a gula tem como objeto, antes, os prazeres do corpo, do que a comida. Por isso, como diz Agostinho, os que têm em pouco a saúde do corpo, querem antes alimentar–se, no que consiste o prazer, do que saciar–se; pois, o fim de todo esse prazer é não termos fome nem sede.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fim, no pecado, funda–se na conversão, ao passo que a sua gravidade, na aversão. Por onde, o vício capital, cujo fim é sumamente desejável, não há de necessariamente ter a grande gravidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O deleitável é o desejável em si mesmo considerado. Por isso, à sua diversidade correspondem dois vícios capitais: a gula e a luxúria. Ao passo que o útil não é, por natureza, desejável, senão só enquanto ordenado para outro fim. Por isso, todos os bens úteis o são por uma mesma razão de apetibilidade. Donde vem que só há um vício capital que lhes concerne.

Art. 6. – Se foram convenientemente determinados os cinco derivados da gula, a saber, a alegria inepta, a escurrilidade, a imundice, o multilóquio, o embotamento mental, concernente à inteligência.

O sexto discute–se assim. – Parece que foram inconvenientemente determinados os cinco derivados da gula, a saber: a alegria inepta, a escurrilidade, a imundice, o multilóquio, a cegueira mental, concernente à inteligência.

1. – Pois, a alegria inepta resulta de todos os pecados, conforme a Escritura: Que se alegram depois de terem feito o mal e triunfam de prazer nas piores causas. Do mesmo modo, de todos os pecados resulta a cegueira mental, segundo a Escritura: Os que obram mal erram. Logo, foram considerados inconvenientemente como derivados da gula.

2. Demais. – A imundície, que sobretudo resulta da gula, parece dizer respeito ao vomito, segundo a Escritura: Todas as mesas se encheram de vômito e de asquerosidades. Ora, parece que isto é, antes, pena do pecado, que pecado; ou mesmo, uma utilidade resultante da deliberação, conforme aquilo da Escritura: Se fores obrigado a comer muito, levanta–te do meio, vai despejar o teu estômago e esta descarga te aliviará. Logo, não devem ser considerados derivados da gula.

3. Demais. – Isidoro considera a escurrilidade como filha da luxúria. Logo, não deve ser enumerada entre os derivados da gula.

Mas, *em contrário*, Gregório os assinala como derivados da gula.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a gula própriamente consiste no prazer imoderado da comida e da bebida. Portanto, têm–se como filhos da gula os vícios consequentes ao prazer imoderado da comida e da bebida. Os quais podem ser considerados relativamente à alma ou relativamente ao corpo.

Relativamente à alma, de quatro modos. – Primeiro, no que respeita à razão, cuja acuidade se em bota com o uso imoderado da comida e da bebida. E, então, considera–se como filha da gula a cegueira do sentido da inteligência, causada pelas fumosidades produzidas pela comida, que perturbam a cabeça. Assim como, ao contrário. a abstinência facilita a aquisição da sabedoria, conforme à Escritura: Pensei dentro no meu coração apartar do vinho a minha

carne, afim de passar o meu ânimo à sabedoria. – Segundo, no concernente ao apetite, que de muitos modos se desordena com a comida e a bebida imoderadas, que por assim dizer travam o leme da razão. E por isso, a enumeração fala na alegria inepta, porque todas as outras paixões desordenadas ordenam–se à alegria e à tristeza, como ensina Aristóteles. E a isto se refere a Escritura quando diz, que o vinho dá à inteligência a segurança e a alegria. – Terceiro, relativamente à palavra desordenada. E então, é a vez do multilóquio; pois, como diz Gregório, se a loquacidade imoderada não invadisse os que se entregam à gula, o rico do Evangelho, que comia todos os dias esplendidamente não teria que sofrer duramente na língua. – Quarto, quanto ao ato desordenado; o que dá lugar para a escurrilidade, isto é, a uma certa jovialidade proveniente da falta de razão, que, assim como não pode coibir as palavras, assim também não pode coibir os gestos exteriores. Por isso, àquilo do Apóstolo – Nem palavras loucas nem chocarrices – diz a Glosa: As escurrilidades proferidas pelos estultos, isto é, a jovialidade, que costuma a mover o riso. – Embora possam ambos esses vícios referir–se às palavras com as quais podemos pecar ou por excesso, o que constitui o multicolóquio, ou por desonestidade, o que constitui a escurrilidade.

Relativamente ao corpo, há lugar para a imundície, que pode ser considerada relativamente à emissão de quaisquer superfluidades: ou, em especial, quanto à emissão do semen. Por isso àquilo do Apóstolo –

A fornicação e toda impureza, etc. – diz a Glosa: isto é, a incontinência, pertinente de qualquer modo à sensualidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alegria com o ato do pecado ou com o fim é resultante de todos os pecados; sobretudo com o que procede do hábito. Mas, a alegria vaga e descomposta, aqui chamada inepta, nasce sobretudo, de se tomar imoderadamente a comida ou a bebida. E semelhantemente devemos dizer que o embotamento do sentido, para deliberar, resulta comumente de todos os pecados: mas a cegueira da mente, para a especulação, nasce sobretudo da gula, pela razão já apresentada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o vômito seja útil depois de uma refeição excessiva, contudo, é vicioso quem se sujeita a essa necessidade por ter comido ou bebido imoderadamente. Contudo o vômito pode ser provocado, sem culpa, por conselho médico, para curar alguma doença.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A escurrilidade procede certamente do ato da gula; não porém do ato de luxúria, mas, da vontade dele. Por isso, pode resultar de um e de outro vício.

Questão 149: Da sobriedade.

Em seguida devemos tratar da sobriedade e do vício, que lhe é oposto, isto é, da embriaguez.

E, no tocante à sobriedade, discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a matéria própria da sobriedade é a bebida.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a matéria própria da sobriedade não é a bebida.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Não saibam mais do que convém saber, mas que saibam com sobriedade. Logo, a sobriedade também tem como matéria a sabedoria e não somente a bebida.

2. Demais. – A Escritura diz, que a sabedoria de Deus ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza; onde a sobriedade é tomada pela temperança. Ora, a temperança tem como objeto não só a bebida, mas também a comida e os atos venéreos. Logo, a sobriedade não tem como matéria só a bebida.

3. Demais. – O nome de sobriedade parece derivado de medida. Ora, em tudo o que nos concerne, devemos observar a medida, como diz o Apóstolo: Vivamos neste século sóbrio, justa e piamente; ao que diz a Glosa: Sobriamente, no que nos concerne. E noutro lugar, ainda o Apóstolo: As mulheres em traje honesto, ataviando–se com modéstia e sobriedade; e assim, parece que a sobriedade concerne não só ao nosso interior, mas também ao que respeita ao habito exterior. Logo, a matéria própria da sobriedade não é a bebida.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O vinho bebido com sobriedade é uma segunda vida para os homens.

SOLUÇÃO. – As virtudes, que recebem o nome de alguma condição geral da virtude, têm como objeto especial aquilo em que é muito difícil e ótimo observar essa condição; assim, a fortaleza, os perigos mortais; e a temperança, os prazeres do tato. Ora, o nome de sobriedade é derivado de medida; pois, chama–se sóbrio quem observa a medida (em latim, bria). Por onde, a sobriedade tem especialmente como matéria aquilo em que é por excelência louvável observar a medida. Ora, tal é a bebida, capaz de embriagar; pois ao passo que o seu uso comedido aproveita muito, em pequeno excesso muito prejudica, porque impede o uso da razão, mais ainda que o uso dos alimentos. Por isso diz a Escritura: A bebida sóbria é a saúde da alma e do corpo. O vinho bebido com excesso traz consigo irritação e ira e muitas ruínas. Por onde, a sobriedade tem por objeto especialmente a bebida, não qualquer, mas aquela que pela sua fumosidade é de natureza a conturbar a cabeça, como o vinho e tudo o que pode embriagar. — Mas, tomado em geral, o nome de sobriedade pode se aplicar a qualquer matéria, como dissemos acima, ao tratarmos da coragem e da temperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como o vinho, embriaga o corpo, materialmente falando, assim também, em sentido metafórico, a contemplação da sabedoria é comparada à bebida inebriante, por nos atrair a alma com o seu prazer, conforme à Escritura: O meu cálice que embriaga, quão precioso é! Por isso por uma certa semelhança, a contemplação da sabedoria chama–se sobriedade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Tudo o que propriamente respeita à temperança é necessário à vida presente e todo excesso é nocivo. Por isso, a tudo é preciso impor uma medida, sendo esse o papel da sobriedade. Daí o designar–se com o nome de sobriedade, a temperança. Mas, um pequeno excesso na bebida prejudica mais do que em outras matérias. Por onde, a sobriedade tem especialmente como objeto a bebida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a medida seja necessária em tudo, entretanto, não é em relação a tudo que tem propriamente lugar a sabedoria, mas, em matéria em que a medida é sobretudo, necessária.

Art. 2 – Se a sobriedade é em si mesma uma virtude especial.

O segundo discute–se assim. Parece que a sobriedade não é em si mesma uma virtude especial.

1. – Pois, a abstinência tem como matéria a comida e a bebida: Ora, nenhuma virtude tem especialmente como objeto a comida. Logo, nem a sobriedade, que tem como matéria a bebida, é uma virtude especial.

2. Demais. – A abstinência e a gula têm como matéria os prazeres do tato, enquanto sentido da alimentação. Ora, tanto a comida como a bebida simultaneamente revertem em alimento; pois, o animal precisa simultaneamente nutrir–se de coisas úmidas e secas. Logo, a sobriedade, que tem por objeto a bebida. não é uma virtude especial.

3. Demais. – Assim como, em matéria de nutrição, distingue–se a comida da bebida, assim também distinguem–se diversos géneros de comida e diversos géneros de bebidas. Se, pois, a sobriedade fosse em si mesma uma virtude especial, resultaria a existência de tantas virtudes especiais quantas as diferenças em comida ou de bebida, o que é inadmissível. Logo, não parece que seja a sobriedade uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, Macróbio considera a sobriedade como uma parte especial da temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é a função da virtude moral conservar o bem da razão contra os obstáculos que se lhes podem opor. Portanto, a cada impedimento especial da razão necessariamente corresponde uma virtude especial para removê–lo. Ora, a bebida inebriante impede, de modo especial, o uso da razão, porque perturba o cérebro com a sua fumosidade. Por onde, para remover esse impedimento da razão, é necessária uma virtude especial, que é a sobriedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A comida e a bebida podem geralmente impedir o bem da razão, absorvendo–a, com o prazer imoderado. Por isso, há a virtude geral da abstinência, cujo objeto é a comida e a bebida. Ora, a bebida capaz de inebriar o impede de um modo especial, como dissemos. Por isso, exige uma virtude especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virtude da abstinência não tem como matéria a comida e a bebida, enquanto nutritivas, mas enquanto impedem o uso da razão. Por isso, não há necessidade de uma virtude especial tendo como matéria a nutrição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as bebidas capazes de embriagar impedem, pelo mesmo motivo, o uso da razão. Por isso, essa diversidade de bebidas tem uma relação acidental com a virtude. Donde o não diversificarem as virtudes essas diversidades. E o mesmo se dá com as diversidades de comida.

Art. 3 – Se o uso do vinho é totalmente ilícito.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o uso do vinho é totalmente ilícito.

1. – Pois, sem sabedoria não pode ninguém trilhar o caminho da salvação; assim, diz a Escritura: Deus a ninguém ama senão ao que habita com a sabedoria; e mais abaixo: Pela sabedoria é que foram sarados

todos quantos te agradariam, Senhor, desde o princípio. Ora, o uso do vinho impede a sabedoria; assim diz a Escritura: Pensei dentro no meu coração apartar do vinho a minha carne afim de passar o meu ânimo à sabedoria. Logo, beber vinho é absolutamente ilícito.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Bom é não comer carne nem beber vinho, nem coisa em que teu irmão acha tropeço ou se escandaliza ou se enfraquece. Ora, abandonar o bem da virtude é vicioso e semelhantemente escandalizar o próximo. Logo, usar do vinho é ilícito.

3. Demais. – Jerônimo diz, que o vinho com a carne foi permitido depois do dilúvio; Cristo porém veio no fim dos séculos para restabelecer as coisas como eram no princípio. Logo, na vigência da lei cristã parece ilícito o vinho.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Não bebas mais água só; mas usa pouco de vinho, por causa do teu estômago e das tuas frequentes enfermidades. E noutra parte diz a Escritura: O vinho bebido moderadamente é júbilo da alma e do coração.

SOLUÇÃO. – Nenhuma comida ou bebida em si mesma considerada é ilícita, segundo o dito do Senhor, no Evangelho: Não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem. Logo, beber vinho, não é, em si mesmo, ilícito. Mas pode tornar–se ilícito por acidente. Ora, pela condição de quem bebe que facilmente se deixa prejudicar pelo vinho, ou por se ter obrigado, por um voto especial a não beber vinho. Ora, pelo modo de beber, se, nesse ponto, exceder a medida. Ora, ainda, no que respeita aos outros, que com isso se escandalizem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A sabedoria podemos vê–la de dois modos. Primeiro, geralmente, enquanto baste para a salvação. E, então, não é preciso, para conseguirmos a sabedoria, que nos abstenhamos completamente do vinho, senão só do uso imoderado dele. – De outro modo, relativamente ao grau de perfeição. E então é necessário para certos, afim de conseguirem a sabedoria, que se abstenham totalmente do vinho, conforme as condições de pessoas e de lugares.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Apóstolo não diz que, absolutamente falando, é bom abstermo–nos do vinho; mas no caso em que o uso dele escandaliza a outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo nos proíbe certas coisas como absolutamente ilícitas; certas outras, porém, como impedimento à perfeição; e deste modo proíbe a certos, em busca da perfeição, o uso do vinho, como das riquezas e de coisas semelhantes.

Art. 4 – Se as pessoas mais excelentes estão mais obrigadas à sobriedade.

O quarto discute–se assim. – Parece que as pessoas mais excelentes estão mais obrigadas à sobriedade.

1 – Pois, a velhice confere ao homem uma certa excelência; por isso aos velhos é devida honra e reverência, conforme àquilo da Escritura: Levanta–te diante dos que têm a cabeça cheia de cãs e honra a pessoa do velho. Ora, o Apóstolo diz, que sobretudo os velhos devem ser exortados à sobriedade: Ensina aos velhos que sejam sóbrios. Logo, sobretudo as pessoas mais excelentes estão obrigadas à sobriedade.

2. Demais. – Na igreja ocupa um lugar excelentíssimo o bispo, a. quem o Apóstolo ordena sobriedade, quando diz: Importa que o bispo seja irrepreensível, esposo de uma só mulher, sóbrio, prudente, etc.. Logo, as pessoas mais excelentes são sobretudo, obrigadas à sobriedade.

3. Demais. – A sobriedade implica a abstinência do vinho. Ora, o vinho é proibido aos reis, que ocupam o lugar supremo na ordem humana; mas, é permitido aos que estão em estado de desolação, segundo a Escritura: Não dês vinho aos reis; e depois acrescenta: Dá aos que estão aflitos um licor capaz de embriagar e vinho aos que estão em amargura de coração. Logo, à sobriedade estão sobretudo obrigados as pessoas mais excelentes.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Que assim mesmo as mulheres sejam honestas, sóbrias, etc.; e ainda: Exorta também os mancebos a que sejam regrados.

SOLUÇÃO. – A virtude mantém dupla relação: uma, com os vícios contrários, que exclui, e com as concupiscências, que refreia; outra, com o fim a que conduz.

Assim, pois, certos estão sobretudo obrigados a uma virtude, por dupla razão. – Primeiro, por terem maior inclinação para as concupiscências, que devem refrear pela virtude, e aos vícios que a virtude exclui. E, nesse caso, sobretudo os moços e as mulheres estão obrigados à sobriedade; porque, aos jovens os excita a concupiscência do prazer, por causa do ardor da idade; e as mulheres não têm robustez suficiente de espírito para resistirem à concupiscência. Por isso, segundo Valério Máximo, entre os romanos antigos as mulheres não bebiam.

De outro modo, certos estão, sobretudo obrigados à sobriedade, como mais necessária à atividade própria deles. Ora, o vinho tomado imoderadamente impede, sobretudo o uso da razão. Por isso, os velhos, que devem ter vigor racional, para ensinar aos outros; e os bispos, ou quaisquer ministros da Igreja, que devem vacar com espírito devoto aos seus exercícios espirituais; e os reis, que devam governar com sabedoria o povo que lhes está sujeito, todos esses estão especialmente obrigados à sobriedade.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 150: Da embriaguez.

Em seguida devemos tratar da embriaguez.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a embriaguez é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a embriaguez não é pecado.

1. – Pois, todo pecado tem outro que lhe é oposto; assim, à timidez se opõe a audácia, e à pusilanimidade a presunção. Ora, à embriaguez não se opõe nenhum pecado. Logo, a embriaguez não é pecado.

2. Demais. – Todo pecado é voluntário. Ora, ninguém quer ser ébrio, porque ninguém quer ser privado do uso da razão. Logo, a embriaguez não é pecado.

3. Demais. – Quem quer que é para outrem causa de pecado peca. Se, pois, a embriaguez fosse pecado, resultaria que os que convidam os outros à bebida, que embriaga, pecariam. O que parece demasiado rigoroso.

4. Demais. – A todos os pecados é devida a correção. Ora, aos ébrios não se lhes impõe a correção, pois, diz Gregório, que devemos lhes perdoar, abandonando–os ao seu natural, afim de não se tornarem piores se lhes arrancarmos esse costume. Logo, a embriaguez não é pecado.

SOLUÇÃO. – A embriaguez é susceptível de dupla acepção. – Numa, significa a falta mesma do homem, resultante do vinho bebido em excesso, que o faz não ser senhor da sua razão. E, neste sentido, a embriaguez não implica uma culpa, mas, uma falta merecedora de pena consequente à culpa. – Noutra acepção, a embriaguez pode designar o ato pelo qual alguém cai na referida falta. O qual pode causar a embriaguez de dois modos. Primeiro, pela nímia virtude do vinho, não obstante a opinião do que o bebe. E assim a embriaguez pode ter lugar mesmo sem pecado, sobretudo se não se der por negligência humana; e nesse sentido se crê que Noé se embriagou, conforme o refere a Escritura. De outro modo, pela concupiscência desordenada e pelo uso do vinho. E, então, a embriaguez se considera pecado. E está contida na gula, como a espécie no género. Pois, a gula se divide em excesso no comer e em embriaguez, que o Apóstolo proíbe no lugar citado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo, a insensibilidade oposta à temperança não é um vício frequente. Por isso, ela como todas as suas espécies, opostas às diversas espécies de temperança, carecem de denominação. Contudo, quem se abstivesse cientemente do vinho, de modo a danificar muito a natureza, não seria imune de culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procede relativamente à falta consequente, que é involuntária. Ora, o uso imoderado do vinho é voluntário, e nisso consiste, por natureza, o pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como quem se embriaga fica escusado de pecado, se ignora a força do vinho, assim também quem convida outro a beber, de pecado fica isento se ignora que a situação de quem bebe é a de embriagar–se com a bebida. Mas, não havendo ignorância não há escusa para nem um nem outro pecado.

RESPOSTA À QUARTA. – Às vezes, devemos omitir a correção do pecador, para que se ele não torne pior, como se disse. Por isso adverte Agostinho, referindo–se ao excesso no comer e à embriaguez: Na

minha opinião, não é pela dureza e por ordens imperiosas que estes vícios se corrigem; mas, antes ensinando que mandando, antes advertindo que ameaçando. Assim é preciso agir para com o maior número, devendo a severidade ser exercida contra poucos pecadores.

Art. 2 – Se a embriaguez é pecado mortal.

O segundo discute–se assim. – Parece que a embriaguez não é pecado mortal.

1. – Pois, Agostinho diz que a embriaguez é um pecado mortal, se for frequente. Ora, a frequência constitui uma circunstância, que não muda a espécie do pecado; e assim, não pode agravar ao infinito, de modo a transformar um pecado venial em mortal, como do sobre dito resulta. Logo, se por outras vias a embriaguez não é pecado mortal, nem por esta o será.

2. Demais. – Agostinho diz: Quem tomar a comida ou a bebida mais do que for necessário, saiba que não fica isento de pequenos pecados. Ora, os pequenos pecados chamam–se veniais. Logo, a embriaguez, causada pela bebida imoderada, é um pecado venial.

3. Demais. – Não devemos cometer nenhum pecado mortal, como remédio. Ora, certos bebem demais, por conselho médico, para depois se purgarem pelo vómito; e dessa bebida excessiva resulta a embriaguez. Logo, a embriaguez não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, lê–se nos Cânones dos Apóstolos: O bispo, o presbítero ou o diácono, que se entregarem ao jogo ou à embriaguez, corrijam–se ou sejam depostos. O subdiácono, o leitor ou o cantor, que o mesmo fizerem, ou se corrijam ou sejam privados da comunhão. E o mesmo faça o leigo. Ora, tais penas só se infligem ao pecado mortal. Logo, a embriaguez é um pecado mortal.

SOLUÇÃO. – A culpa da embriaguez consiste, como dissemos, no uso imoderado e na concupiscência do vinho. Ora, isto de três modos pode dar–se. – Primeiro, de modo que se ignore ser a bebida imoderada e capaz de embriagar; e assim a embriaguez pode existir sem pecado, como dissemos. – De outro modo, quando se percebe ser a bebida imoderada, mas sem se pensar que seja capaz de embriagar. E então ela pode implicar pecado venial. – Em terceiro lugar, pode acontecer que alguém tenha bem consciência de que a bebida é imoderada e inebriante, e contudo prefira expor–se à embriaguez do que abster–se de beber. E a esse propriamente se chama ébrio; pois, os atos morais se especificam, não pelo que acontece acidentalmente e fora da nossa intenção, mas do que em si mesmo intencionamos. E assim a embriaguez é pecado mortal; porque, então, é voluntária e cientemente, que o homem se priva do uso da razão, que nos faz obrar virtuosamente e evitar o pecado; e portanto, comete pecado mortal, expondo–se ao perigo de pecar. Pois, diz Ambrósio: Sabemos que devemos evitar a embriaguez, que nos faz cometer crimes. Pois, o que cometemos na ignorância da embriaguez, nós o evitaríamos, com a sobriedade. Por onde, em si mesma considerada, a embriaguez é pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A frequência torna a embriaguez pecado mortal; não pela só repetição do ato, mas por impossível alguém embriagar–se frequentam ente sem que saiba e queira incorrer na embriaguez, pois, experimentou muitas vezes a força do vinho e a sua capacidade de embriagar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Comer ou beber mais do que é necessário constitui o vício da gula, que nem sempre é pecado mortal. Mas, beber cientemente, mais do que o necessário, até a embriaguez, é pecado mortal. Donde o dizer Agostinho: Tenho horror da embriaguez; não permitais que ela se aproxime de mim, pois, nunca se infiltrou no teu servo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a comida e a bebida devem ser reguladas pelas exigências da saúde do corpo. Por onde, assim como pode acontecer, que a comida ou a bebida moderada, para o são, seja excessiva para o doente, assim também e ao contrário, pode se dar que o excessivo ao são, seja moderado para o doente. E, destarte, a quem comer ou beber muito, por conselho médico, para provocar vômitos, não se lhe deve julgar excessiva a comida nem a bebida. Contudo, não é necessário, para provocar vómitos, que a bebida seja inebriante, pois, o beber água tépida os provoca. Portanto, a causa referida não escusaria da embriaguez.

Art. 3 – Se a embriaguez é o gravíssimo dos pecados.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a embriaguez é o gravíssimo dos pecados.

1. – Pois, diz Crisóstomo, que nada agrada tanto ao demónio como a embriaguez e a lascívia, mãe de todos os vícios. E uma Decretal dispõe: Antes de tudo os clérigos evitem a embriaguez, instigadora e mãe de todos os vícios.

2. Demais. – Chama–se pecado o que exclui o bem da razão. Ora, isso o faz por excelência a embriaguez. Logo, a embriaguez é o máximo dos pecados.

3. Demais. – A grandeza da culpa se revela pela da pena. Ora, a embriaguez parece punida com a máxima pena; assim, diz Ambrósio, que o homem não sofreria a escravidão se não fosse à embriaguez. Logo, a embriaguez é o máximo dos pecados.

Mas, *em contrário*, segundo Gregório, os vícios espirituais são maiores que os carnais. Ora, a embriaguez está incluída nos vícios carnais. Logo, não é o máximo dos pecados.

SOLUÇÃO. – Chama–se mal ao que priva do bem. Por onde, quanto maior for o bem de que o mal priva, tanto mais grave será este. Ora, é claro, que o bem divino é maior que o bem humano. Portanto, os pecados que vão diretamente contra Deus são mais graves que o da embriaguez, diretamente oposto ao bem da razão humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem tem a maior inclinação para o pecado da intemperança, porque as concupiscências e os prazeres que a constituem lhe são os mais conaturais, E, por isso, consideram–se esses pecados como os mais agradáveis ao diabo; não por serem mais graves que os outros, mas, por serem mais frequentes entre os homens.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao bem da razão opõem–se duas espécies de obstáculos: um o que é contrário à razão; outro, o que priva do uso da razão. Ora, tem mais da natureza do mal o que contraria a razão, do que aquilo que momentaneamente priva do uso dela. Pois, ao passo que o uso da razão de que nos priva a embriaguez, pode ser bom ou mal, os bens das virtudes) eliminados pelo que contraria a razão, são sempre bons.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A escravidão resultou ocasionalmente da embriaguez, quando sobre Ca~ e a sua posterioridade, recaiu maldição da escravidão, por ter ridicularizado o pai embriagado. Mas, não foi diretamente a pena da embriaguez.

Art. 4 – Se a embriaguez escusa do pecado.

O quarto discute–se assim. – Parece que a embriaguez não escusa do pecado.

1. – Pois, diz o Filósofo que o ébrio merece maldição dupla. Logo, longe de escusar o pecado, a embriaguez o agrava.

2. Demais. – Um pecado não escusa, mas antes, aumenta outro. Ora, a embriaguez é pecado. Logo, não escusa do pecado.

3. Demais. – O Filósofo diz, que, assim como o homem fica privado da razão pela embriaguez, assim também o fica pela concupiscência. Ora, a concupiscência não escusa do pecado. Logo, nem a embriaguez.

Mas, *em contrário*, Loth foi escusado do incesto, por causa da embriaguez, como diz Agostinho.

SOLUÇÃO. – Dois elementos devemos considerar na embriaguez: a falta consequente e o ato precedente. Quanto à falta consequente, que priva do uso da razão, a embriaguez escusa do pecado, por causar o involuntário por ignorância. Mas, quanto ao ato precedente, devemos distinguir. Pois, se desse ato precedente resultou a embriaguez sem pecado, então o pecado subsequente fica totalmente escusado da culpa, como talvez se deu com Loth. Se porém o ato precedente foi culposo, então não escusa o seu autor, totalmente do pecado subsequente, o qual se torna voluntário pela vontade precedente ao ato, pois quem se deu à prática de uma cousa ilícita, incide no pecado subsequente. Mas, este pecado subsequente fica diminuído na medida em que diminuído fica o elemento voluntário. Por isso, Agostinho diz que Loth devia ser culpado, não pelo incesto, mas pelo que tinha de culpa a embriaguez.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo não diz que o ébrio merece mais grave maldição, mas, que merece dupla maldição por causa do seu duplo pecado. – Ou podemos dizer, que ele se exprime segundo a lei de um certo Pitaco, ordenando que os ébrios, se· atendessem a outrem, deviam ser mais punidos que os sóbrios, porque injuriavam mais. Com o que, como diz Aristóteles no mesmo lugar, parece ter levado em conta, antes, a utilidade, isto é, o se Coibirem as injúrias, do que o perdão que devemos ter para com os ébrios, por não serem senhores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A embriaguez pode escusar do pecado, não por ser ela pecado, mas, pela falta subsequente, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A concupiscência não nos priva totalmente da razão, como a embriaguez, salvo se for tão forte que faça o homem enlouquecer. E contudo a paixão da concupiscência diminui o pecado, pois, é mais leve pecar por fraqueza que por malícia.

Questão 151: Da castidade.

Em seguida devemos tratar da castidade. E primeiro, da virtude mesma da castidade. Segundo, da virgindade, que faz parte da castidade. Terceiro, da luxúria, que é o vício oposto.

Na primeira questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a castidade é uma virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a castidade não é uma virtude.

1. – Pois, tratamos agora das virtudes da alma. Ora, parece que a castidade diz respeito ao corpo; assim, casto se chama quem usa de certo modo de determinadas partes do corpo. Logo, a castidade não é uma virtude.

2. Demais. – A virtude é um hábito voluntário como diz Aristóteles. Ora, parece não ter a castidade nada de voluntário, pois, às mulheres a violência forçadamente as priva dela. Logo, a castidade parece que não é uma virtude.

3. Demais. – Os infiéis não podem ter nenhuma virtude. Ora, certos infiéis são castos. Logo, a castidade não é virtude.

4. Demais. – Os frutos distinguem–se das virtudes. Ora, a castidade é enumerada entre os frutos, como está claro no Apóstolo. Logo, a castidade não é virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Tendo o dever de dares à tua esposa o exemplo da virtude, pois que a virtude é a castidade, cedes tu ao ímpeto da sensualidade, e queres que tua esposa seja vitoriosa.

SOLUÇÃO. – O nome de castidade vem de ser castigada pela razão, a concupiscência, que deve ser refreada como uma criança, segundo o Filósofo. Ora, a virtude humana consiste essencialmente em imprimir no seu objeto o cunho da razão, como do sobredito resulta. Por onde, é manifesto que a castidade é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A castidade tem certamente a alma como sujeito e como sua matéria o corpo. Pois, tem como função fazer–nos usar moderadamente dos membros corporais segundo o juízo da razão e a eleição da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, enquanto a alma persevera na vontade de ser casta pela qual o corpo merece ser santificado, a violência da paixão de outrem não priva da santidade o corpo de quem santo se conserva pela perseverança ria sua continência. E no mesmo lugar acrescenta, que a castidade, é uma virtude da alma companheira da fortaleza, que nos ensina tolerarmos, antes, qualquer mal, que consentir nele.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, mio é possível haver verdadeira virtude em quem não é justo; e é impossível ser justo quem não vive de fé. Donde conclui, que nos infiéis não há verdadeira castidade, nem outra virtude qualquer, porque não se referem ao fim devido. E como no mesmo lugar acrescenta, as virtudes se discernem dos vícios, não pelos deveres, i. é, pelos atos, mas, pelos fins.

RESPOSTA À QUARTA. – A castidade, enquanto nos faz obrar de acordo com a razão, é essencialmente uma virtude; mas, enquanto faz–nos deleitarmos com o seu ato, é enumerada entre os frutos.

Art. 2 – Se a castidade é uma virtude geral.

O segundo discute–se assim. – Parece que a castidade é uma virtude geral.

1. – Pois, diz Agostinho, a castidade é um movimento ordenado da alma, que não submete o maior ao menor. Ora, isto é próprio de qualquer virtude. Logo, a castidade é uma virtude geral.

2. Demais. – O nome de castidade deriva de castiço. Ora, todos os movimentos da parte apetitiva devem ser castigados pela razão. E como todas as virtudes morais refreiam certos movimentos do apetite, parece que qualquer das virtudes morais é a castidade.

3. Demais. – A castidade se opõe à fornicação. Ora, parece que a fornicação pertence a todos os géneros de pecado, conforme à Escritura: Acabaste com todos os que se entregam à fornicação contra ti. Logo, a castidade é uma virtude geral.

Mas, *em contrário*, Macróbio a considera parte da temperança.

SOLUÇÃO. – O nome de castidade tem dupla acepção. – Uma própria; e então é uma virtude especial, com sua matéria especial, que é a concupiscência dos prazeres venéreos. – A outra é metafórica. Pois, assim como na união dos corpos consiste o prazer venéreo, matéria própria da castidade e do vicio oposto, que é a luxúria, assim também uma certa união espiritual da alma com determinadas cousas produz um certo prazer, matéria da castidade espiritual, assim chamada metaforicamente, como também, semelhantemente, ha uma fornicação espiritual metaforicamente dita. Assim, pois, chama–se castidade espiritual o deleitar–se o homem na união espiritual com o ser com que se deve unir, isto é, com Deus; e o abster–se da união deleitável com o que é proibido pela lei divina, conforme àquilo do Apóstolo: Eu vos tenho desposado com Cristo, para vos apresentar como virgem pura ao único esposo. E fornicação espiritual se chama a união deleitável da alma com tudo o que for proibido pela lei divina, segundo a Escritura: Tu porém te tens prostituído a muitos amadores. E se se entender assim, a castidade é uma virtude geral, pois, todas as virtudes proíbem a união deleitável da alma com cousas ilícitas. Mas principalmente essa castidade consiste por natureza na caridade e nas outras virtudes teologais, pelos quais a nossa alma se une com Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe em relação à castidade metaforicamente dita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a concupiscência do prazer é sobretudo comparável a uma criança, porque o apetite do prazer nos é conatural, e sobretudo o do prazeres sensuais, ordenados a conservação da natureza. Por isso, se alimentarmos a concupiscência desses prazeres, consentindo neles, ela mais crescerá, como se dá com a criança abandonada à sua vontade. Por onde, essa concupiscência precisa sobretudo de ser castigada. Daí o constituírem tais concupiscências a matéria da chamada, por antonomásia, castidade; assim como a fortaleza tem como objeto aquilo para o que precisamos sobretudo da firmeza de alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objecção colhe relativamente à fornicação espiritual, metafóricamente dita, oposta à castidade espiritual, como se disse.

Art. 3 – Se a castidade é uma virtude distinta da abstinência.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a castidade não é uma virtude distinta da abstinência.

1. – Pois, à matéria de um mesmo género basta uma mesma virtude. Ora, tudo o que pertence a um sentido parece ser matéria de um mesmo género. Logo, como os prazeres da mesa, objeto da abstinência, e os venéreos, objeto da castidade pertencem ao tacto, parece que a castidade não é virtude diversa da abstinência.

2. Demais. – O Filósofo assimila todos os vícios da intemperança aos pecados pueris, merecedores de castigo. Ora, o nome da castidade deriva do castigo aos vícios opostos. Logo, como a intemperança coíbe certos vícios de intemperança, parece que a abstinência é a castidade.

3. Demais. – Os prazeres dos outros sentidos são objeto da temperança, enquanto ordenados aos prazeres do tacto, matéria da temperança. Ora, os prazeres da mesa, objeto da abstinência, ordenam–se aos prazeres venéreos, matéria da castidade. Por isso diz Jerónimo: O ventre e os órgãos genitais são vizinhos entre si, para que concluamos, da vizinhança dos membros, a união dos vícios. Logo, a abstinência e a castidade não são virtudes distintas uma da outra.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera a castidade entre os jejuns, concernentes à abstinência.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a temperança versa propriamente sobre as concupiscências dos prazeres da tacto. Portanto e necessariamente, os prazeres de natureza diversa correspondem virtudes diversas compreendidas na temperança. Ora, os prazeres se proporcionam aos atos de que são as perfeições, como diz Aristóteles. Mas, é manifesto, que os atos concernentes ao uso dos alimentos, que conservam a natureza do indivíduo, são de outro género que os concernentes ao uso das coisas venéreas, pelos quais se conserva a natureza da 'espécie. Portanto, a castidade, cujo objeto são os prazeres venéreos, é uma virtude distinta da abstinência, cuja matéria são os prazeres da mesa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A temperança não consiste principalmente em regular os prazeres do tacto, quanto ao juízo do sentido em relação às coisas tangíveis, que é da mesma natureza em todos, mas, quanta ao uso mesmo das coisas tangíveis, como diz Aristóteles. Ora, uma é a razão de usarmos da comida e dá bebida, e outra a de praticarmos os atos venéreos. Portanto, devem ser diversas as virtudes, embora digam respeito a um mesmo sentido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os prazeres venéreos são mais veementes e mais perturba dores da razão do que os da mesa. E por isso devem ser mais castigados e refreados; pois, consentirmos neles aumentará a força da concupiscência de diminuirá a força da alma. Donde o dizer Agostinho: Penso que nada expulsa melhor o ânimo viril da sua fortaleza do que às blandícias femininas e aquele contato de corpos sem o qual não podemos ter mulher.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Os prazeres das outros sentidos não têm a finalidade de conservar a natureza do homem, senão enquanto ordenados aos prazeres do tacto. Por isso, nenhuma outra virtude há, compreendida na temperança, que tenha por objeto desses prazeres. Os prazeres da mesa, porém, embora de certo modo se ordenem aos venéreos, contudo, em si mesmos, se ordenam a conservar a vida do homem. Par isso se referem em si mesmos, a uma virtude especial, embora essa virtude, chamada abstinência, ordene o seu ato ao fim da castidade.

Art. 4 – Se a pudicícia concerne especialmente à castidade.

O quarto discute–se assim. – Parece que a pudicícia não concerne especialmente à castidade.

1. – Pois, diz Agostinho, que a pudicícia é uma virtude da alma. Logo, nada é de concernente à castidade, mas uma virtude dela distinta.

2. Demais. – Pudicícia vem de pudor, que parece idêntico à vergonha. Ora, a vergonha, segundo Damasceno, nasce do ato torpe, o que todo ato vicioso é. Logo, a pudicícia não concerne mais à castidade que as outras virtudes.

3. Demais. – O Filósofo diz que toda intemperança é o que há geralmente de mais digno de exprobação. Ora, é próprio da pudicícia fugir o que é exprobável. Logo, a pudicícia concerne a todas as partes da temperança e não especialmente à castidade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deve–se pregar a pudicícia, de modo que quem tem ouvidos para ouvir, não perpetre nenhum ato ilícito com os membros genitais. Ora, é propriamente a castidade quem regula o uso dos membros genitais. Logo, a pudicícia concerne propriamente à castidade.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o nome de pudicícia vem de pudor, que significa a vergonha. Por onde, a pudicícia há de propriamente dizer respeito aos atos de que os homens mais se envergonham. Ora, eles se envergonham sobretudo dos atos venéreos, como diz Agostinho; a ponto que o próprio congresso conjugal, que a honestidade do casamento justifica, não deixa de ser vergonhoso. E isto porque o movimento dos membros genitais não está sujeito ao império da razão, como o está o dos outros membros externos. Pois, o homem se envergonha não só da relação sexual mas também de certos sinais dela, como diz o Filósofo. Por isso a pudicícia tem propriamente como sua matéria o comércio venéreo e todos os sinais dela, como os olhares impudicos, os beijos e os contatos. E como esses sinais são os que mais facilmente se percebem, por isso, a pudicícia versa principalmente sobre eles, ao passo que a castidade tem antes como objeto o congresso sexual. Por onde, a pudicícia se ordena à castidade, não como virtude distinta dela, mas como a expressão de uma circunstância da mesma. Mas, às vezes uma se toma pela outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, Agostinho toma a castidade pela pudicícia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora cada vício encerre a sua torpeza própria, especialmente, porém a inclui a intemperança, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Entre os vícios da intemperança são sobretudo dignos de exprobação os pecados da carne, quer pela insubmissão dos membros genitais, quer também serem os que mais suplantam a razão.

Questão 152: Da virgindade.

Em seguida devemos tratar da virgindade.

E nesta questão discutem–se cinco artigos:

Art. 1 – Se a virgindade consiste na integridade da carne.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a virgindade não consiste na integridade da carne.

1. – Pois, diz Agostinho, que a virgindade é a resolução de nos conservarmos perpetuamente incorruptos, na carne corruptível. Ora, resolver não pertence à carne. Logo, a virgindade não se funda na carne.

2. Demais. – A virgindade implica uma certa pudicícia. Ora, Agostinho diz, que a pudicícia depende da alma. Logo, a virgindade não consiste na incorrupção da carne.

3. Demais. – A integridade da carne parece consistir no sinal do pudor virginal. Ora, às vezes, sem prejuízo da virgindade, rompe–se esse sinal. Assim, diz Agostinho: Esse sinal pode, em diversos casos, ser destruído violentamente, como quando os médicos, em vista da saúde, fazem operações que causam horror à vista; e quando a parteira, como que explorando com as mãos a integridade de uma virgem, rompe–a, nessa operação. E acrescenta: Não julgo, que pense alguém tão estultamente; que sacrificou algo da santidade do seu corpo quem se viu privado da integridade desse sinal. Logo, a virgindade não consiste na incorrupção da carne.

4. Demais. – A corrupção da carne, sobretudo consiste na emissão do sémen, o que pode dar–se fora da cópula, durante o sono ou mesmo no estado de vigília. Ora, fora da cópula carnal não se pode perder a virgindade; pois, como diz Agostinho, a integridade virginal e a abstenção de toda relação carnal, por pia continência, é um estado angélico. Logo, a virgindade não consiste na incorrupção da carne.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, no mesmo livro, que a virgindade é a continência pela qual a integridade da carne é votada, consagrada e conservada ao Criador mesmo dela e da alma.

SOLUÇÃO. – O nome latino virginitas (virgindade) vem da palavra viror (vívidência). E assim como diz–se viridente e de persistente viridência o que não se tornou adusto, por superabundância de calor, assim também a virgindade está em a pessoa que a tem ser isenta do ardor da concupiscência, consistente na consumação dos máximos prazeres corporais, que são os venéreos. Donde o dizer Ambrósio, que a castidade virginal é a integridade isenta de contágio.

Ora, nos prazeres da carne, três elementos, temos a considerar: O primeiro é o concernente à violação do sinal da virgindade, e diz respeito ao corpo. O outro é a emissão do sémen, causa ao prazer sensível, e pela qual se une o que é da alma com o que é do corpo. O terceiro, que só diz respeito à alma, é o propósito de gozar esse prazer. Ora, desses três elementos, o que vem em primeiro lugar tem uma relação somente acidental com o ato moral, que, em si mesmo considerado, só se refere à alma. O segundo, porém, mantém uma relação material com o ato moral; pois, as paixões sensíveis são a matéria dos atos morais. Ao passo que o terceiro a eles se refere formal e completivamente; pois, os atos morais essencialmente se completam pelo elemento racional.

Ora, como a virgindade é assim chamada porque exclui a referida corrupção, daí resulta por consequência, que a integridade do órgão corpóreo tem com ela relação apenas acidental. Ao passo que a isenção do prazer, o qual consiste na emissão do sémen, com ela se relaciona materialmente. E enfim,

o propósito mesmo de perpetuarnente nos abstermos desse prazer mantém uma relação formal e completiva com a virgindade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa definição de Agostinho abrange diretamente o que há de formal na virgindade; pois, pela resolução se entende o propósito racional. E o acréscimo que faz de perpétua, não se entende no sentido em que o virgem deva trazer sempre em ato no espírito essa resolução, mas que deve alimentar o propósito de nela perseverar perpetuarmente. Quanto ao elemento material ele o inclui indiretamente, quando diz incorrupção na carne corruptível. O que acrescenta para mostrar a dificuldade da virgindade; pois, se a carne não pudesse corromper–se, não seria difícil observar a resolução perpétua da incorrupção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A pudicícia está por certo na alma, essencialmente, e na carne, materialmente. E o mesmo se dá com a virgindade. Donde o dizer Agostinho, que embora a virgindade seja conservada na carne, e seja assim corpórea, contudo é espiritual a que votada e conservada pela continência da piedade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a integridade do órgão corpóreo se relaciona acidentalmente com a virgindade, porque quem, por propósito da vontade, se abstém dos prazeres venéreos, conserva a integridade desse órgão. Por onde, se, por outro modo, vier a destruir–se essa integridade, isso não prejudica a virgindade mais do que a amputação de uma das mãos ou de um pé.

RESPOSTA À QUARTA. – O prazer resultante da emissão seminal pode ter lugar de dois modos. – Primeiro, se procede de um propósito da vontade. E então destrói a virgindade, quer se de na cópula carnal, quer fora dela. Agostinho se refere à cópula, porque por meio dela é que geral e naturalmente se produz a emissão. – De outro modo, ela pode dar–se sem o consentimento da alma, ou durante o sono, ou por uma violência feita, em que a vontade não consente, embora a carne experimente o prazer; ou ainda por enfermidade da natureza, como no caso dos que sofrem de fluxo seminal. E então não se perde a virgindade, porque essa polução não resulta da impudicícia, que a excluí.

Art. 2 – Se a virgindade é ilícita.

O segundo discute–se assim. – Parece que a virgindade é ilícita.

1. – Pois, tudo o que contraria um preceito da lei natural é ilícito. Ora, assim como é um preceito da lei natural o que visa à conservação do indivíduo o que determina a Escritura – Come de todos os frutos de todas as árvores do paraíso, assim também é preceito da lei da natureza o que a Escritura preceitua noutro lugar: Crescei e multiplicai–vos e enchei a terra. Logo, assim como pecaria quem se abstivesse de toda comida, por agir contra o seu bem individual, assim também peca quem se abstém completamente do ato da geração, porque agiria contra o bem da espécie.

2. Demais. – Tudo o que se afasta do justo meio da virtude parece que é vicioso. Ora, a virgindade se afasta da mediedade virtuosa, por se abster de todos os prazeres venéreos; pois, como diz o Filósofo, quem se entrega a todos os prazeres, sem exceção, é intemperante; mas, quem foge de todos é agreste e insensível. Logo, a virgindade é algo de vicioso.

3. Demais. – A pena só é devida ao vício. Ora, os antigos, nas suas leis, puniam os que viviam em celibato perpétuo, como diz Valéria Máximo. Por isso, como refere Agostinho, dizia–se que Platão sacrificou à natureza para eximirse, como de um pecado, da sua perpétua continência. Logo, a virgindade é um pecado.

Mas, *em contrário*, nenhum pecado pode constituir verdadeiro objeto de conselho. Ora, a virgindade constitui verdadeiramente objeto de conselho; assim, diz o Apóstolo: Quanto porem às virgens, não tenho mandamento do Senhor; mas dou conselho. Logo, a virgindade nada tem de ilícito.

SOLUÇÃO. – Nos atos humanos é vicioso o que é contra a razão reta. Ora, a razão ordena que usemos dos meios na medida em que são conducentes ao fim. Mas, o bem do homem é tríplice, como diz Aristóteles: ou consiste nos bens exteriores, como as riquezas, ou nos do corpo, ou nos da alma; e destes, os bens da vida contemplativa são superiores aos da vida ativa, segundo o Filósofo o prova, e o diz o Senhor: Maria escolheu a melhor parte. Ora, os bens exteriores se ordenam aos do corpo; os do corpo, aos da alma; e por fim, os da vida ativa, aos da vida contemplativa.

Por onde, a retidão racional exige que usemos dos bens exteriores na medida em que convêm ao corpo; e assim, dos outros. Portanto, quem se abstiver de possuir o que em si mesmo é bom, para obviar à saúde ou ainda à contemplação da verdade, não procede viciosamente mas de acordo com a razão reta. E do mesmo modo, quem se abstiver dos prazeres do corpo para mais livremente vacar à contemplação da verdade, procederá segundo a razão reta. Ora, a virgindade religiosa se abstém de todo prazer da carne para vacar mais livremente à contemplação divina, conforme ao Apóstolo: A mulher solteira e a virgem cuida nas coisas que são do Senhor, por ser santa no corpo e no espírito; mas a que é casada cuida nas coisas que são do mundo, de como agradará ao marido. Donde se conclui, que, longe de ser viciosa, a virgindade é meritória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um preceito implica um dever, como dissemos. Ora, de dois modos podemos estar sujeitos a um dever. Primeiro, como tendo a obrigação de cumpri–lo individualmente, e então não podemos omiti–lo sem pecado. Mas outro é o dever que a multidão deve cumprir, ao qual não está obrigado em particular nenhum membro dela; pois, há muitas coisas necessárias à multidão, que um só não pode realizar, mas que o pode ela, porque um dos seus membros realiza uma parte e outro, outra. Ora, o preceito de comer, que a lei natural impõe ao homem há de necessariamente de ser cumprido por cada um, do contrário, ninguém poderia viver. Mas, o preceito da geração respeita toda a multidão dos homens, à qual é necessário não só a multiplicação corporal mas também o progresso espiritual. Por onde, a multidão humana fica suficientemente provida se certos dos seus membros se derem à obra da geração carnal, enquanto que outros, dela se abstendo, vaquem à contemplação das causas divinas, para honra e salvação de todo o gênero humano. Assim como também, num exército, certos guardam os acampamentos, outros dão sinais e ainda outros combatem com a espada; o que tudo entretanto é necessário à multidão, embora não possa ser feito por um só.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem se abstém, contra a razão reta, de todos os prazeres, e por assim dizer os aborrece em si mesmo, é insensível, como agreste. Ora, o virgem não se priva de todos os prazeres, mas só dos venéreos, dos quais se abstém de acordo com a razão reta, como se disse. Pois, a mediedade virtuosa não é quantitativa, mas se funda na razão reta, como diz Aristóteles. Por isso, ensina ele, o magnânimo ocupa um extremo, na grandeza; mas esta no meio termo por ser grande quando o deve.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As leis se fazem para regular os casos que comumente se dão. Ora, era raro, entre os antigos, que alguém, por amor da contemplação da verdade, se abstivesse de todos os prazeres venéreos; o que se conta só de Platão. Por isso, sacrificou–o, não pelo reputar pecado, mas cedendo à perversa opinião dos cidadãos, como no mesmo lugar diz Agostinho.

Art. 3 – Se a virgindade é uma virtude.

O terceiro discute–se assim. – Parece que não é uma virtude a virgindade.

1. – Pois, nenhuma virtude existe em a nossa natureza como tal, como diz Aristóteles, Ora, a virgindade existe em nós por natureza mesma nossa; pois, todos são virgens logo depois de nascerem. Logo, a virgindade não é uma virtude.

2. – Demais. – Quem possui uma virtude as tem todas, como se disse. Ora, certos tem as outras virtudes, que não tem a virgindade; do contrário, como ninguém pode sem virtude chegar ao reino dos céus, ninguém poderia também chegar a ele, sem a virgindade; o que seria condenar o matrimônio. Logo, a virgindade não é uma virtude.

3. Demais. – Toda virtude se recupera pela penitência. Ora, a virgindade não se repara pela penitência e por isso diz Jerônimo: Deus, que tudo pode, não pode restituir a quem perdeu a virgindade ao seu estado anterior. Logo, parece que a virgindade não é uma virtude.

4. Demais. – Nenhuma virtude se perde sem pecado. Ora, a virgindade se perde sem pecado, isto é, pelo matrimônio. Logo, a virgindade não é uma virtude.

5. Demais. – A virgindade entra na mesma divisão que a viuvez e a pudicicia conjugal. Ora, nenhuma delas é considerada virtude. Logo, a virgindade não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: A integridade do amor nos exorta a dizer alguma coisa sobre a virgindade, de modo que não toquemos apenas de passagem na que é a virtude principal para a vida do gênero humano.

SOLUÇÃO. – Como o demonstra Jerônimo, erro foi de Joviniano ensinar que a virgindade não deve ser preferida ao matrimônio. E esse erro é principalmente eliminado tanto pelo exemplo de Cristo, que escolheu mãe virgem e conservou ele próprio a virgindade, como pela doutrina do Apóstolo, que aconselhou a virgindade como um bem melhor. E ainda pela razão; quer porque, o bem divino é superior ao humano; quer porque o bem da vida contemplativa é superior ao da ativa. Ora, a virgindade se ordena ao bem da alma, segundo a vida contemplativa, que consiste em estarmos cuidadosos das coisas que são de Deus. Ao passo que o casamento se ordena ao bem do corpo, que é a multiplicação corporal do gênero humano e pertence à vida ativa; porque o homem e a mulher, vivendo em matrimônio hão de necessariamente cuidar das coisas que são do mundo, como está claro no Apóstolo. Por onde e indubitavelmente a virgindade é preferível à continência conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O mérito não se funda só no gênero do ato mas sobretudo, no ânimo de quem age. Ora, Abraão tinha o ânimo disposto a conservar a virgindade, se o fosse em tempo conveniente; por isso, o mérito da continência conjugal nele se equipara ao da continência virginal em João, quanto ao prêmio essencial; mas não, quanto ao acidental. Por isso diz Agostinho, que S. João combateu por Cristo no celibato e Abraão, no casamento, conforme as diferenças de tempo; mas, ao passo que S. João tinha em ato a virtude da continência, Abraão só em hábito a possuía.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a virgindade seja melhor que a continência conjugal, pode contudo, o casado ser melhor que o virgem por duas razões. – Primeiro, relativamente à castidade mesma; isto é, se o casado tiver o ânimo mais disposto a guardar a virgindade, se for necessário, do que o atualmente virgem. Por isso Agostinho instrui o virgem para que diga: Eu não sou melhor que Abraão, mas é melhor a castidade do solteiro que a do casado. E logo depois dá a razão: O que eu agora faço ele melhor o faria

se o tivesse de fazer; e o que eles fizeram também eu agora faria se o devesse. – Segundo, porque talvez o que não é virgem tenha uma virtude mais excelente. Donde o dizer Agostinho: Como sabe a virgem, embora cuidadosa das coisas de Deus, que está madura para o martírio e se não tem alguma fraqueza da alma que dele o afaste? Ao passo que a mulher a que se julgava preferível, talvez já possa beber o cálice da paixão do Senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bem comum é superior ao bem privado, se forem do mesmo gênero; mas, o bem privado pode ser superior, no seu gênero. E, deste modo, a virgindade dedicada a Deus é preferível à fecundidade carnal. Por isso diz Agostinho, que a fecundidade da carne, mesmo a daquelas que, neste mundo, não tem outro fim, no casamento, senão o de dar filhos a Cristo, não pode compensar, segundo se deve crer, a perda da virgindade.

Art. 4 – Se a virgindade é mais excelente que o matrimônio.

O quarto discute–se assim. – Parece que a virgindade não é mais excelente que o matrimônio.

1. – Pois, diz Agostinho: Não é desigual o mérito da continência em João, que nunca contraiu núpcias, ao de Abraão, que gerou filhos. Ora, a maior virtude corresponde um maior mérito. Logo, a virgindade não é virtude superior à castidade conjugal.

2. Demais. – Da virtude depende o mérito do virtuoso. Se, pois, a virgindade fosse preferível à continência conjugal, parece consequente que qualquer virgem seria mais meritória que qualquer casada. Ora, isto é falso. Logo, a virgindade não é superior ao casamento.

3. Demais. – O bem comum é superior ao particular, como esta claro no Filósofo. Ora, o casamento é ordenado ao bem comum; assim, diz Agostinho: O que é a comida para a vida do homem é a união dos sexos para a vida do gênero humano. Mas, a virgindade se ordena ao bem especial de evitar as tribulações da carne, a que estão sujeitos os casados, como claramente o diz o Apóstolo. Logo, a virgindade não é superior à continência conjugal.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Por uma razão certa e apoiado na autoridade das santas Escrituras, achamos que nem o casamento é pecado nem o equiparamos à continência virginal nem mesmo à da viuvez.

SOLUÇÃO. – Como o demonstra Jerônimo, erro foi de Joviniano ensinar, que a virgindade não deve ser preferida ao matrimônio. E esse erro é principalmente eliminado tanto pelo exemplo de Cristo, que escolheu mãe virgem e conservou ele próprio a virgindade, como pela doutrina do Apóstolo, que aconselhou a virgindade como um bem melhor. E ainda pela razão; quer porque o bem divino é superior ao humano; quer porque o bem da vida contemplativa é superior ao da ativa, Ora, a virgindade se ordena ao bem da alma, segundo a vida contemplativa, que consiste em estarmos cuidadosos das causas que são de Deus. Ao passo que o casamento se ordena ao bem do corpo, que é a multiplicação corporal do gênero humano e pertence à vida ativa ; porque o homem e a mulher, vivendo em matrimônio hão de necessariamente cuidar das coisas que são do mundo, como está claro no Apóstolo. Por onde e indubitavelmente a virgindade é preferível à continência conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O mérito não se funda só no gênero do ato, mas sobretudo, no ânimo de quem age. Ora, Abraão tinha o ânimo disposto a conservar a virgindade, se o fosse em tempo conveniente; por isso, o mérito da continência conjugal nele se equipara ao da continência virginal em João, quanto ao prêmio essencial; mas não, quanto ao acidental. Por isso diz

Agostinho, que S. João combateu por Cristo no celibato e Abraão, no casamento, conforme as diferenças de tempo; mas, ao passo que S. João tinha em ato a virtude da continência, Abraão só em hábito a possuía.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a virgindade seja melhor que a continência conjugal, pode, contudo o casado ser melhor que o virgem por duas razões. – Primeiro, relativamente à castidade mesma; isto é, se o casado tiver o ânimo mais disposto a guardar a virgindade, se for necessário, do que o atualmente virgem. Por isso Agostinho instrui o virgem para que diga: Eu não sou melhor que Abraão, mas é melhor a castidade do solteiro que a do casado. E logo depois, dá a razão: O que eu agora faço ele melhor o faria se o tivesse de fazer; e o que eles fizeram também eu agora faria se o devesse. – Segundo, porque talvez o que não é virgem tenha uma virtude mais excelente. Donde o dizer Agostinho: Como sabe a virgem, embora cuidadosa das coisas de Deus, que está madura para o martírio e se não tem alguma fraqueza da alma que dele o afaste? Ao passo que a mulher a que se julgava preferível, talvez lá possa beber o cálice da paixão do Senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bem comum é superior ao bem privado, se forem do mesmo gênero; mas, o bem privado pode ser superior, no seu gênero. E, deste modo, a virgindade dedicada a Deus é preferível à fecundidade carnal. Por isso diz Agostinho, que a fecundidade da carne, mesmo a daquelas que, neste mundo, não têm outro fim, no casamento, senão o de dar filhos a Cristo, não pode compensar, segundo se deve crer a perda da virgindade.

Art. 5 – Se a virgindade é a maior das virtudes.

O quinto discute–se assim. – Parece que a virgindade é a maior das virtudes.

1. – Pois, diz Cipriano: Agora devemos falar às virgens, cuja glória, por ser tanto mais sublime, merece tanto mais os nossos cuidados; elas são a flor da igreja, a honra e o ornato da graça espiritual, a porção mais ilustre da grei de Cristo.

2. Demais. – Maior prêmio é devido à maior virtude. Ora, à virgindade é devido o maior prêmio, a saber, o centésimo fruto, de que fala a Glosa. Logo, a virgindade é a maior das virtudes.

3. Demais. – Uma virtude é tanto maior quanto mais nos torna semelhantes a Cristo. Ora, pela virgindade é que, sobretudo nos assemelhamos a Cristo; assim, diz o Apocalipse, que os virgens seguem o cordeiro para onde quer que ele vá: e cantam um cântico novo, que mais ninguém podia cantar. Logo, a virgindade é a maior das virtudes.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ninguém, que eu saiba, ousou preferir a virgindade ao estado religioso. E no mesmo livro: A autoridade eclesiástica, com o seu preclaríssimo testemunho, dá a saber aos fiéis que lugar ocupam, na dignidade dos altares, os que morreram mártires e religiosos. Pelo que dá a entender, que o martírio é preferível à virgindade, bem como o é o estado religioso.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode uma coisa ser dita excelentíssima. – Primeiro, genericamente. E, assim, a virgindade é excelentíssima, isto é, no gênero da castidade; pois, sobrepuja a castidade da viuvez e a conjugal. E como se atribui antonomasticamente a beleza à castidade, por consequente se há de atribuir à virgindade uma beleza excelentíssima. Por isso, diz Ambrósio: Quem pode encontrar maior beleza que a da virgem, amada pelo rei, aprovada pelo Juiz, dedicada ao Senhor, consagrada a Deus? – De outro modo, podemos considerar o que é excelentíssimo, em absoluto. E então a virgindade não é a excelentíssima das virtudes. Pois, sempre o fim é mais excelente do que os meios; e quanto mais

eficazmente um meio se ordena ao fim, tanto melhor é. Ora, o fim, que torna louvável a virgindade, é o vacar às coisas divinas, como dissemos. Por onde, as próprias virtudes teologais, e ainda a da religião, cujo ato é a ocupação mesma com as coisas divinas, são preferíveis à virgindade. Semelhantemente também, mais ardorosamente operam, para se unirem a Deus, os mártires, que para tal desprezam a própria vida; e os que, vivendo num mosteiro, desprezam a vontade própria e tudo quanto podem possuir, do que os virgens que, para o mesmo fim, se privam dos prazeres venéreos. Logo, a virgindade não é, absolutamente falando, a maior das virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As virgens são a porção mais ilustre. da lei de Cristo, e tem uma glória mais sublime, por comparação com as viúvas e as casadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O centésimo fruto é atribuído à virgindade, segundo Jerônimo, por causa da excelência, que tem sobre a viuvez, a que é atribuído o sexagésimo fruto; – e sobre o matrimônio, ao qual é atribuído o trigésimo. Mas, como diz Agostinho, o centésimo fruto é o dos mártires; o sexagésimo, o das virgens; o trigésimo, o dos casados. Donde se não segue que a virgindade seja, absolutamente falando, a maior das virtudes, mas o é somente em relação aos outros graus da castidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os virgens seguirão o cordeiro para onde quer que vá, por imitarem a Cristo, não só pela integridade espiritual, mas ainda pela carnal, como diz Agostinho; e por isso seguem o Cordeiro em muitas coisas. Mas, Isso não implica que dele estejam mais perto; porque as outras virtudes nos unem a Deus mais estritamente, pela imitação espiritual. Quanto ao cântico novo, que só as virgens cantam, significa a alegria, que tem, pela conservação da integridade carnal.

Questão 153: Do vício da luxúria.

Em seguida devemos tratar do vício da luxúria, que se opõe à castidade. E primeiro, da luxúria em geral. Segundo, das suas espécies.

E na primeira questão discutem–se cinco artigos:

Art. 1 – Se a matéria da luxúria são apenas as concupiscências e os prazeres venéreos.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a matéria da luxúria não são apenas as concupiscências e os prazeres venéreos.

1. – Pois, diz Agostinho, que à luxúria aprazlhe chamar–se saciedade e abundância. Ora, a saciedade diz respeito à comida e à bebida; e a abundância, às riquezas. Logo, a luxúria não respeita propriamente às concupiscências e aos prazeres venéreos.

2, Demais. – A Escritura diz: O vinho é uma coisa luxuriosa. Ora, o vinho é matéria incluída no prazer de comer e de beber. Logo, a matéria da luxúria são, sobretudo esses prazeres.

3. Demais. – A luxúria consiste no desejo do prazer sensual. Ora, o prazer sensual não é constituído só pelos prazeres venéreos, mas por muitos outros. Logo, a matéria da luxúria não são apenas as concupiscências e os prazeres venéreos.

Mas, *em contrário*: Foi dito aos luxuriosos, que quem semeia na carne colhe a corrupção da carne. Ora, o semear da carne é pelos prazeres venéreos. Logo, estes são o objeto deles.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, chama–se luxurioso quem por assim dizer se dissolve nos prazeres. Ora, os prazeres venéreos são os que mais dissolvem a alma do homem. Logo, a luxúria é considerada como tendo por objeto, sobretudo os prazeres venéreos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como a temperança versa principal e propriamente sobre os prazeres do tato, mas, por consequência e por semelhança também versa sobre outras matérias; assim também a luxúria tem como objeto principal os prazeres veneremos, que máxima e precipuamente tornam dissoluta a alma da homem; mas, secundariamente, versa sobre certos outros excessos. Por isso, diz a Glosa, que a luxúria é um certo excesso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O vinho é considerado uma causa luxuriosa, ou no sentido em que, em qualquer matéria, a abundância conduz à luxúria; ou porque o uso excessivo do vinho dá incentivo ao prazer venéreo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o prazer sensual também o seja, em relação a outras matérias, contudo esse nome, sobretudo se aplica aos prazeres venéreos, aos quais se refere uma sensualidade especial, como diz Agostinho.

Art. 2 – Se algum ato venéreo pode–se praticar sem pecado.

O segundo discute–se assim. – Parece que nenhum ato venéreo pode–se praticar sem pecado.

1. – Pois, só o pecado é obstáculo à virtude. Ora, todo ato venéreo é por excelência obstáculo à virtude; assim, diz Agostinho: Penso que nada é mais capaz de expulsar a alma viril da sua fortaleza do que as

blandícias femininas e o contato sexual. Logo, parece que nenhum ato venéreo pode praticar–se sem pecado.

2. Demais. – Todo excesso é vicioso, que nos priva do bem da razão, pois, tanto o excesso como o defeito destroem a virtude, diz Aristóteles. Ora, todo ato venéreo implica um excesso de prazer, que absorve a razão a ponto de ela não poder exercer–se, como ensina o Filósofo; e, adverte Jerônimo, no momento desse ato o espírito de profecia ausentava–se do coração dos profetas. Logo, nenhum ato venéreo pode deixar de ser pecado.

3. Demais. – A causa é superior ao efeito. Ora, o pecado original se transmite às crianças pela concupiscência, sem a qual não pode existir o ato venéreo, como claramente o diz Agostinho. Logo, nenhum ato venéreo pode existir sem pecado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Respondemos suficientemente aos heréticos, se contudo compreenderem não ser pecado o ato que não colide com a natureza, nem contra os costumes, nem contra a lei. E se refere ao ato venéreo, pelo qual os antigos Patriarcas usavam de várias mulheres. Logo, nem todo ato venéreo é pecado.

SOLUÇÃO. – É pecado o ato humano contrario à ordem da razão era, a ordem racional exige, que tudo se ordene convenientemente para o fim. Logo, não há pecado quando racionalmente o homem usa de certas coisas, de acordo com o fim para o qual existem, de modo e em ordem convenientes, contanto que esse fim seja verdadeiramente bom. Ora, como é um verdadeiro bem conservar a natureza corporal de cada indivíduo, assim também é um bem excelente conservar–se a natureza da espécie humana. Ora, assim como para a conservação da vida individual é ordenado o uso da comida, assim, para a de todo o gênero humano a prática do ato venéreo. Donde o dizer Agostinho: O que é a comida para a vida individual é o ato venéreo para a vida do gênero humano. Portanto, como pode não haver pecado no uso dos alimentos, se procedermos do modo e na ordem devidos, como o exige a vida do corpo, também pode não haver pecado na prática dos atos venéreos se o fizermos do modo e na ordem convenientes, como o exige o fim da geração humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos pode à virtude se opor um obstáculo. – Primeiro, quanto ao estado geral da virtude. E, então, só o pecado é obstáculo à virtude. – De outro modo, quanto ao perfeito estado virtuoso. E, então, o ato virtuoso pode ficar impedido por um ato, que não é pecado, mas é menos bom. E, neste sentido, o uso da mulher, nos priva a alma, não da virtude, mas da fortaleza, isto é, da perfeição virtuosa. Por isso diz Agostinho: Assim como era bom o que Marta fazia, ocupada no ministério dos santos, melhor porém procedia Maria, ouvindo a palavra de Deus; assim, louvamos o bem de Susana, na castidade conjugal, mas lhe antepomos o bem da viúva Ana e muito mais o de Maria Virgem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a mediedade virtuosa não se funda na quantidade mas, na conveniência com a razão reta. Por onde, a veemência do prazer, que existe no ato venéreo, ordenado pela razão reta, não contraria o meio termo da virtude. E, além disso, à virtude não concerne o quanto do prazer, que goza o sentido exterior, resultante da disposição do corpo, mas o quanto o sentido interior se apega aos prazeres. Nem o fato de a razão não poder coexistir e considerar as coisas espirituais, com os prazeres da carne, prova que esses prazeres contrariem à virtude. Pois, não é contrário à virtude deixarmo–nos às vezes nos privar do ato da razão por causa de outro ato que praticamos racionalmente; do contrário, quem se entregasse ao sono iria contra a virtude. E o não sujeitarem–se a concupiscência e os prazeres venéreos ao império e ao governo da razão, provém da

pena do primeiro pecado: pois, a razão rebelando–se contra Deus, mereceu que a carne se rebelasse contra ela, como está claro em Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho no mesmo lugar, da concupiscência da carne, que aos regenerados não se lhes impute como pecado nasce, como filha dele, a prole, sujeita ao pecado original. Donde não se segue que o referido ato seja pecado nosso, mas que há nele algo de penal, derivado do primeiro pecado.

Art. 3 – Se a luxúria relativa aos atos venéreos pode ser pecado.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a luxúria relativa aos atos venéreos, não pode constituir nenhum pecado.

1. – Pois, todo ato venéreo implica a emissão do sémen, que é uma superfluidade do alimento, como está claro no Filósofo. Ora, não há nenhum pecado na emissão das outras superfluidades. Logo, também não pode haver nenhum pecado na prática dos atos venéreos.

2. Demais. – Cada um pode usar licitamente do que lhe pertence. Ora, no ato venéreo, o homem não usa senão do que é seu, salvo no adultério e no rapto. Logo, na pratica dos atos venéreos não pode haver pecado. E assim, não será pecado a luxúria.

3. Demais. – Todo pecado se opõe a outro. Ora, parece que a nenhum se opõe a luxúria. Logo, a luxúria não é pecado.

Mas, *em contrário*, a causa tem prioridade sobre o efeito. Ora, o vinho é proibido por causa da luxúria, como diz o Apóstolo: E não vos deis com excesso do vinho, donde nasce a luxúria. Logo, a luxúria é proibida.

Ademais. – O Apóstolo o enumera entre as obras da carne.

SOLUÇÃO. – Quanto mais necessária for uma coisa, tanto mais deve ser governada pela regra da razão; e portanto será tanto mais viciosa quanto mais preterir a ordem racional. Ora, a prática dos atos venéreos é sumamente necessária ao bem comum, que é a conservação do género humano. Por isso, deve ser sumamente regulada pela ordem da razão. E por consequência será vicioso o que, nessa matéria, se fizer contra tal ordem. Ora, a luxúria por natureza excede o modo racional na prática dos atos venéreos. Logo e sem dúvida, a luxúria é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como diz o Filósofo, o sémen é uma superfluidade de que necessitamos; pois, embora se considere supérfluo por ser um resíduo da operação da virtude nutritiva, contudo é necessário para os fins da função gerativa. Mas, há outras superfluidades do corpo humano, que não são necessárias e por isso não importa como sejam excretadas, salvas, as conveniências da convivência humana. Mas, não se dá o mesmo com a emissão do sémen, que deve se operar de modo a satisfazer ao fim para o qual é necessário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz o Apóstolo, falando contra a luxúria: Fostes comprados por um grande preço: glorificai pois, e trazei a Deus no vosso corpo. Ora, quem usa desordenadamente do seu corpo pela luxúria faz injúria a Deus que é o Senhor principal do nosso corpo. Por isso, diz Agostinho: O Senhor, que governa os seus servos para a utilidade deles e não para a sua, mandou não destruíres, pelos prazeres ilícitos, o seu templo, que começaste a ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para a maior parte não há vício oposto à luxúria, porque os homens são inclinados aos prazeres. E contudo, o vício oposto está contido na insensibilidade. E este vício é o daqueles que detestam o uso da mulher, a ponto de não cumprirem o dever com a própria esposa.

Art. 3 – Se a luxúria relativa aos atos venéreos pode ser pecado.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a luxúria relativa aos atos venéreos, não pode constituir nenhum pecado.

1. – Pois, todo ato venéreo implica a emissão do sémen, que é uma superfluidade do alimento, como está claro no Filósofo. Ora, não há nenhum pecado na emissão das outras superfluidades. Logo, também não pode haver nenhum pecado na prática dos atos venéreos.

2. Demais. – Cada um pode usar licitamente do que lhe pertence. Ora, no ato venéreo, o homem não usa senão do que é seu, salvo no adultério e no rapto. Logo, na pratica dos atos venéreos não pode haver pecado. E assim, não será pecado a luxúria.

3. Demais. – Todo pecado se opõe a outro. Ora, parece que a nenhum se opõe a luxúria. Logo, a luxúria não é pecado.

Mas, *em contrário*, a causa tem prioridade sobre o efeito. Ora, o vinho é proibido por causa da luxúria, como diz o Apóstolo: E não vos deis com excesso do vinho, donde nasce a luxúria. Logo, a luxúria é proibida.

Ademais. – O Apóstolo o enumera entre as obras da carne.

SOLUÇÃO. – Quanto mais necessária for uma coisa, tanto mais deve ser governada pela regra da razão; e portanto será tanto mais viciosa quanto mais preterir a ordem racional. Ora, a prática dos atos venéreos é sumamente necessária ao bem comum, que é a conservação do género humano. Por isso, deve ser sumamente regulada pela ordem da razão. E por consequência será vicioso o que, nessa matéria, se fizer contra tal ordem. Ora, a luxúria por natureza excede o modo racional na prática dos atos venéreos. Logo e sem dúvida, a luxúria é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como diz o Filósofo, o sémen é uma superfluidade de que necessitamos; pois, embora se considere supérfluo por ser um resíduo da operação da virtude nutritiva, contudo é necessário para os fins da função gerativa. Mas, há outras superfluidades do corpo humano, que não são necessárias e por isso não importa como sejam excretadas, salvas, as conveniências da convivência humana. Mas, não se dá o mesmo com a emissão do sémen, que deve se operar de modo a satisfazer ao fim para o qual é necessário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz o Apóstolo, falando contra a luxúria: Fostes comprados por um grande preço: glorificai pois, e trazei a Deus no vosso corpo. Ora, quem usa desordenadamente do seu corpo pela luxúria faz injúria a Deus que é o Senhor principal do nosso corpo. Por isso, diz Agostinho: O Senhor, que governa os seus servos para a utilidade deles e não para a sua, mandou não destruíres, pelos prazeres ilícitos, o seu templo, que começaste a ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para a maior parte não há vício oposto à luxúria, porque os homens são inclinados aos prazeres. E contudo, o vício oposto está contido na insensibilidade. E este vício é o daqueles que detestam o uso da mulher, a ponto de não cumprirem o dever com a própria esposa.

Art. 4 – Se a luxúria é um vício capital.

O quarto discute–se assim. – Parece que a luxúria não é um vício capital.

1. – Pois, parece que a luxúria é idêntica à imundície, como está na Glosa. Ora, a imundície é filha da gula, segundo Gregório. Logo, a luxúria não é vício capital.

2. Demais. – Isidoro diz, que assim como pela soberba, a alma se prostitui ao prazer, assim, pela humildade do espírito conserva a castidade do corpo. Ora, por natureza, um vício capital não pode nascer de outro. Logo, a luxúria não é uma vida capital.

3. Demais. – A luxúria é causada pelo desespero, conforme o diz o Apóstolo: Que, se entregaram a si mesmos à dissolução. Ora, o desespero não é um vício capital; antes, é considerado filho da acédia, como se estabeleceu. Logo, e muito menos, a luxúria é vício capital.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera a luxúria entre os vícios capitais.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito resulta, vício capital é aquele cujo fim é muito desejável, a ponto de esse desejo levar o homem a perpetrar muitos pecados, que todos se consideram nascidos desse vício, como do principal. Ora, o fim da luxúria é o prazer venéreo, que é o máximo. Por onde, esse prazer é o mais desejável pelo apetite sensitivo, quer pela sua veemência, quer também pela conaturalidade dessa concupiscência. Portanto, é manifesto que a luxúria é um vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Para certos, a imundície considerada filha da gula é uma certa imundície corpórea, como dissemos; e assim a objeção não vem a propósito. Se, porém, a considerarmos como a imundície da luxúria, então, devemos admitir que é causada materialmente pela gula, pois que esta lhe ministra a matéria corporal; mas não quanto à ideia da causa final, em relação à qual a origem dos outros vícios está nos vícios capitais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, quando tratamos da vanglória, a soberba é tida em geral como a mãe de todos os pecados; por isso também os vícios capitais nascem da soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dos prazeres da luxúria muitos se abstêm sobretudo pela esperança da glória futura, de que o desespero priva. Por isso, causa a luxúria porque lhe remove o obstáculo; mas não como causa, em si, dela, o que exigem os vícios capitais.

Art. 5 – Se se consideram convenientemente como nascidos da luxúria: a cegueira do espírito, a inconsideração, a precipitação, a inconstância, o amor de si, o ódio de Deus, o apego à vida presente, o horror ou o desespero da futura.

O quinto discute–se assim. – Parece que se consideram inconvenientemente como nascidos da luxúria: a cegueira do espírito, a inconsideração, a precipitação, a inconstância, o amor de si, o ódio de Deus, o apego à vida presente, o horror ou o desespero da futura.

1. – Pois, a cegueira do espírito, a inconsideração e a precipitação se compreendem na imprudência, que implicam todos os pecados, como todas as virtudes supõem a prudência. Logo, não devem ser consideradas filhas especialmente da luxúria.

2. Demais. – A constância é considerada parte da fortaleza, como se estabeleceu. Ora, a luxúria não se opõe à fortaleza, mas, à temperança. Logo, a inconstância não é filha da luxúria.

3. Demais. – O amor de si até o desprezo de Deus, é o principio de todo pecado, como claramente o diz Agostinho. Logo, o amor de si não deve ser considerado filho da luxúria.

4. Demais. – Isidoro, enumera quatro filhos da luxúria: o turpilóquio, a escurrilidade, a ludicridade e o estutilôquio. Logo, a referida enumeração parece supérflua.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Gregório.

SOLUÇÃO. – Quando as potências inferiores aderem veementemente aos seus objetos, as potências superiores hão de por consequência ficar impedidas e desordenadas na prática dos seus atos. Ora, pelo vício da luxúria, sobretudo o apetite inferior, isto é, o concupiscível, veementemente adere ao seu objeto, que é o prazer, por causa da veemência da paixão e do deleite. Por onde e consequentemente, pela luxúria, sobretudo, as potências superiores, isto é, a razão e a vontade, ficam desordenadas.

Ora, são quatro os atos da razão, na ordem prática. – Primeiro, a simples inteligência, que apreende um fim como bem. E este ato fica impedido pela luxúria, como diz a Escritura: A formosura te seduziu e a concupiscência te perverteu o coração. E é o que na enumeração se chama a cegueira do espírito. – O segundo ato é o conselho sobre os meios que devemos aplicar para a consecução do fim. E este também fica impedido pela concupiscência da luxúria. Por isso, Terêncio, falando do amor sensual: O que em si é a negação de todo conselho e é de todo desregrado não o poderás submeter ao conselho. E é o que a enumeração denomina precipitação, que implica a ausência do conselho, como provamos. – O terceiro ato é o juízo sobre o que devemos fazer que também fica impedido pela luxúria. Por isso, diz a Escritura, dos velhos luxuriosos: Perverteram o seu sentido sem se lembrarem dos justos juízos. É o que a enumeração denomina inconsideração. – Enfim, o quarto ato é a ordem da razão sobre o que se deve fazer que também fica impedido pela luxúria; porque o ímpeto da concupiscência impede–nos executar o que a razão decretou que deveríamos fazer. E é o que, na enumeração, se chama inconstância. Por isso, diz Terêncio de um tal que assegurava haver de separar–se da amiga: Estas palavras uma falsa lagrimazinha as extinguirá. Relativamente à vontade, dela resultam dois atos desordenados. – Um é o desejo do fim. E é o que se chama o amor de si, no atinente ao prazer que desordenadamente se deseja: e por oposição, o ódio de Deus, por proibir Deus o prazer desejado. – O outro é o desejo do meios conducentes ao fim. E a este se refere o apego à vida presente, durante a qual queremos gozar do prazer; e, ao contrário, enumera–se o desespero da vida futura, porque, quem se apega demasiado aos prazeres carnais não cuida de conseguir os espirituais, mas aborrece–os.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como diz o Filósofo, a intemperança destrói sobretudo a prudência. Por isso principalmente os vicies opostos à prudência é que nascem da luxuria, que é a parte precípua da intemperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A constância nas causas difíceis e terríveis é considerada parte da fortaleza. Mas, a constância em nos abstermos dos prazeres faz parte da continência, considerada como inclusa na temperança, como se disse. Por onde, a inconstância, que se lhe opõe, é considerada filha da luxúria. E contudo também a primeira inconstância é causada pela luxúria por amolecer o coração do homem e torna–lo efeminado, segundo a Escritura: A fornicação, o vinho e a embriaguez endurecem o coração. E Vegécio diz, que teme a morte menos quem menos se dá aos prazeres nesta vida. Nem é necessário, como dissemos, que os vícios nascidos do vício capital tenham matéria idêntica à dele.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O amor de si, no atinente a quaisquer bens que desejemos, é o princípio comum dos pecados. Mas, o amor é considerado como filho da luxúria, especialmente, quando é o pelo qual desejamos os prazeres da carne.

RESPOSTA À QUARTA. – Os vícios que Isidoro enumera, são certos atos exteriores desordenados e sobretudo ligados às palavras, que podem dar lugar a quatro desordens. – Primeiro, pela matéria. Por isso enumera o turpilóquio; porque a boca fala da abundância do coração, como diz o Evangelho, os luxuriosos, cujo coração anda cheio de torpes concupiscências, prorrompem facilmente em turpilóquios. – Segundo, pela causa. Pois, como a luxúria causa a inconsideração e a precipitação há de por consequência fazer prorromper em palavras levianas e inconsideradas, o que constitui a escurrilidade – Terceiro, pelo fim. Pois, como os luxuriosos buscam o prazer, ordenam ao prazer até as suas palavras e então prorrompem em vocábulos lúdicros. – Quarto, pelo valor das palavras, que a luxúria perverte, por causa da cegueira do espírito, que produz. E por isso, prorrompe em estultilóquios, preferindo assim, com suas palavras, os prazeres que deseja, a quaisquer outras coisas.

Questão 154: Das partes da luxúria.

Em seguida devemos tratar das partes da luxúria.

E, nesta questão, discutem–se doze artigos:

Art. 1 – Se foram convenientemente assinaladas seis espécies de luxúria, a saber: a simples fornicação, o adultério, o incesto, o estupro, o rapto e o vício contra a natureza.

O primeiro discute–se assim. – Parece que foram inconvenientemente assinaladas seis espécies de luxúria, a saber a simples fornicação, o adultério, o incesto, o estupro, o rapto e o vício contra a natureza.

1. – Pois, a diversidade de matéria não diversifica a espécie. Ora, a referida divisão se funda na diversidade de matéria, pois, distingue se a conjunção foi com casada, com virgem ou com mulher de outra condição. Logo, parece que por si não se podem diversificar as espécies de luxuria.

2. Demais. – Um vício não se diversifica pelo que pertence a outro. Ora, o adultério não difere da simples fornicação senão porque o adúltero, tendo relações com a mulher de outrem, comete uma injustiça. Logo, parece que o adultério não deve ser considerado espécie da luxúria.

3. Demais. – Assim como pode alguém ter relações com a mulher ligada a outro homem pelo matrimónio, assim também pode tê–la com a que está consagrada a Deus pelo voto. Se, portanto, o adultério é considerado espécie de luxúria, também espécie de luxúria deve ser o sacrilégio.

4. Demais. – Quem está unido em matrimónio não somente peca se tiver relações com a mulher de outro, mas também se usar da sua indebitamente. Ora, este pecado está compreendido na luxúria. Logo, deve ser tido como uma espécie dela.

5. Demais. – O Apóstolo diz: Para que não suceda que, quando eu vier outra vez, me humilhe Deus entre vós, e que chore a muitos daqueles, que antes pecaram e não fizeram penitência da imundícia e fornicação e desonestidade, que cometeram. Logo, parece que também a imundícia e a desonestidade devem ser consideradas, como a fornicação, espécies de luxúria.

6. Demais. – O género não pode fazer parte da espécie. Ora, a luxúria, é uma espécie como o são os outros membros da enumeração supra segundo aquilo do Apóstolo: As obras da carne estão patentes, como são a fornicação, a impureza, a desonestidade, a luxúria. Logo, a fornicação foi inconvenientemente considerada espécie de luxúria.

Mas, *em contrário*, a referida divisão está nas Decretais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o pecado da luxúria consiste em se gozar do prazer venéreo contrariamente à razão reta. O que de dois modos pode dar–se: quanto à matéria em que se busca esse prazer, e quanto à não observância das outras condições relativas ao uso da matéria devida. E como as circunstâncias, como tais, não especificam os atos morais, que só tiram a sua espécie do objeto, que é a matéria deles, por isso as espécies de luxúria devem se deduzir da matéria ou do objeto. E este pode não convir com a razão reta de dois modos. Primeiro, por repugnar ao fim do ato venéreo. E assim, quando impede a geração da prole, há lugar para o vício contra a natureza, sempre que do ato venéreo não resulta a geração. E há fornicação simples, de solteiro com solteira, quando fica impedida a educação devida e a criação da prole nascida.

De outro modo, a matéria sobre que se exerce o ato venéreo pode não convir com a razão reta, relativamente aos outros homens. E isto duplamente. – Primeiro, quanto à mulher mesma para com a qual quem, tendo com ela relação, não lhe conservou a devida honorabilidade. E então se dá o incesto, que consiste no abuso de uma mulher ligada ao incestuoso pelos laços da consanguinidade ou da afinidade. – Segundo, relativamente àquele de quem a mulher depende. Se depende de um marido, há o adultério; se do pai, o estupro, não havendo violência, e o rapto, se houver.

Estas espécies porém se diversificam mais pelo lado da mulher do que pelo do varão; porque, no ato venéreo, a mulher se comporta como paciente e a modo de matéria, ao passo que o homem, como agente; pois, dissemos que as referidas espécies se fundam na diferença de matéria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida diversidade de matéria vai junta com a diversidade formal do objeto, fundada nos diversos modos por que repugna à razão reta, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede que um mesmo ato implique as deformidades concorrentes de dois vícios, como dissemos. E, neste sentido, o adultério está incluído na luxúria e na injustiça. Nem a deformidade da injustiça se relaciona acidentalmente com a luxúria, absolutamente falando; pois, mostra ser a luxúria tanto mais grave quanto segue a concupiscência a ponto de ser levada até a injustiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mulher, fazendo voto de continência, contraiu de certo modo matrimônio espiritual com Deus. Por onde, o sacrilégio cometido pela violação dessa mulher é, de certo modo, um adultério espiritual. E semelhantemente as outras formas de sacrilégio, em matéria libidinosa, reduzem–se às demais espécies de luxúria.

RESPOSTA À QUARTA. – O pecado cometido pelo casado com a sua própria esposa não o é por ter matéria indébita, mas, pelas outras circunstâncias, que não especificam o ato moral, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – Como diz a Glosa no mesmo lugar, a imundícia é tomada pela luxúria contra a natureza. E desonestidade é a cometida pelo varão com mulheres solteiras, o que implica, pois, o estupro. – Ou pode–se dizer que a desonestidade implica certos atos circunstantes aos atos venéreos, como, beijos, contatos e outros semelhantes.

RESPOSTA À SEXTA. – A luxúria é tomada, no lugar aduzido, no sentido de qualquer excesso, como diz a Glosa.

Art. 2 – Se a simples fornicação é pecado mortal.

O segundo discute–se assim. – Parece que a simples fornicação não é pecado mortal.

1. – Pois, as partes de uma mesma enumeração devem ser da mesma natureza. Ora, a fornicação é enumerada com outros atos que não são pecados mortais; assim, diz a Escritura: Que se abstenham das contaminações dos ídolos, e do sangue e da fornicação e das carnes sufocadas. Ora, a prática de tais atos não é pecado mortal, segundo o Apóstolo: Não é para desprezar nada do que se participa com ação de graças. Logo, a fornicação não é pecado mortal.

2. Demais. – Nenhum pecado mortal pode ser objeto de preceito divino. Ora, o Senhor ordena a Oseas: Vai, toma por tua mulher a uma pública meretriz e tem dela filhos que te nasçam duma mulher que foi meretriz, Logo, a fornicação não é pecado mortal.

3. Demais. – Nenhum pecado mortal é mencionado na Escritura Santa, sem censura. Ora, a Escritura Sagrada menciona a simples fornicação dos Patriarcas Antigos, sem a censurar. Assim, lê–se nela que Abraão teve relações com Agar, sua escrava; e que Jacó teve conjunção com as escravas das suas mulheres Balam e Zelfa; e ainda, que Judas coabitou com Samar, que sabia ser meretriz. Logo, a simples fornicação não é pecado mortal.

4. Demais. – Todo pecado mortal contraria a caridade. Ora, a fornicação simples não contraria à caridade, nem quanto ao amor de Deus, por não ser um pecado diretamente contra Deus, nem quanto ao amor do próximo, porque, cometendo–a, a ninguém se faz injustiça. Logo, a fornicação simples não é pecado mortal.

5. Demais. – Todo pecado mortal leva à perdição eterna. Ora, tal não faz a fornicação simples; pois, àquilo do Apóstolo – A piedade para tudo é útil – diz a Glosa do Ambrósio: O resumo de toda disciplina cristã é a misericórdia e a piedade; se lhe formas fiéis, poderemos sem dúvida ser punidos se cairmos em alguma fraqueza da carne, mas nem por isso pereceremos. Logo, a fornicação simples não é pecado mortal.

6. Demais. – Como diz Agostinho, o que é a comida para a vida do indivíduo, é a união dos sexos para a do gênero humano. Ora, nem todo usar desordenadamente da comida é pecado mortal. Logo, nem toda união sexual desordenada; o qual sobretudo é o caso da fornicação simples, a menos importante entre as espécies enumeradas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Preserva–te de toda impureza e fora de tua mulher nunca consintas em conhecer o crime. Ora, crime importa em pecado mortal. Logo, a fornicação e toda união sexual sem ser com a esposa, é pecado mortal.

Demais. – Só o pecado mortal exclui do reino de Deus. Ora, a fornicação exclui dele; assim o Apóstolo, depois de se ter referido a ela e a certos outros vícios, acrescenta: Os que tais causas cometem não possuirão o reino de Deus. Logo, a simples fornicação é pecado mortal.

Demais. – Uma Decretal diz: Devem saber que ao perjúrio deve–se impor a mesma penitência que ao adultério, à fornicação, ao homicídio livremente perpetrado e aos demais vícios criminosos. Logo, simples fornicação é um pecado criminal ou mortal.

SOLUÇÃO. – Sem nenhuma dúvida devemos afirmar que a fornicação simples é pecado mortal, embora àquilo da Escritura: Não haverá meretriz, diga a Glosa: Proíbe ter relações com meretrizes, o que constitui uma desonestidade venial. Pois, não se deve ler a venial, mas, venal, o que é próprio às meretrizes.

Para provar o que afirmamos devemos considerar que pecado mortal é todo pecado cometido diretamente contra a vida do homem. Ora, a fornicação simples importa uma desordem, que redunda em dano da vida do que nascerá dessa união sexual. Pois, vemos que todos os animais, que precisam dos cuidados do macho e da fêmea para criarem os filhos, não praticam o concúbito vago, mas o de um macho com uma determinada fêmea, uma ou várias, como bem o mostram todas as aves. Vago concúbito, ao contrário, exercem certos animais, como os cães e outros, curas fêmeas só por si são capazes de criar os filhos. Ora, é manifesto, que para a criação dos filhos, na espécie humana, não bastam só os cuidados da mãe, que os amamenta; mas muito mais, os do pai que deve educa–los, defendê–los e dotá–los de bens tanto internos como externos. Por onde, é contra a natureza do homem praticar o concubito vago, mas é necessário a união de um varão com uma determinada mulher, com a qual conviva, não por pouco tempo, mas diuturnamente e mesmo por toda a vida. E daí vem para a

espécie–humana a solicitude natural do varão pela certeza da sua paternidade, porque lhe incumbe a educação da prole. Ora, essa certeza desapareceria com o concúbito vago. E essa vida com uma determinada mulher é o que se denomina matrimónio, que, por isso, é considerado de direito natural. Mas, como a união dos sexos se ordena ao bem comum de todo o gênero humano, e o bem comum é o objeto da lei, como estabelecemos, resulta por consequência, que essa conjunção do homem e da mulher, chamada matrimónio, há de ser regulada por lei. E como essa matéria é entre nós determinada, na Terceira Parte desta obra o diremos, quando tratarmos do sacramento do matrimónio. Portanto, sendo a fornicação um concúbito vago e fora das regras do matrimónio, vai contra o bem da prole a ser criada. Logo, é pecado mortal. – Nem o impede o caso de quem, praticando a união sexual fora do matrimônio, provê apesar disso à educação da prole, porque os preceitos legais se apreciam pelo que geralmente se dá e não pelo que pode ocorrer num caso particular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A fornicação vem, no texto citado, enumerada com esses outros pecados, não por ter a mesma culpa que eles, mas porque, como eles, podia gerar dissídios entre os Judeus e os Gentios e impedir–lhe a mútua união. Pois, os Gentios pela corrupção da razão natural, não reputavam ilícita a simples fornicação; mas os Judeus, instruídos pela lei divina, consideravam–na ilícita. Quanto ao mais, que na objeção se enumerou, os Judeus o abominavam, por causa dos seus hábitos derivados da lei. E por isso os Apóstolos o proibiram aos Gentios, não por se tratar de coisas em si mesmas ilícitas, mas por serem abomináveis aos Judeus, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz–se que a fornicação é pecado por ser contrária à razão reta. Ora, a nossa razão é reta quando regulada pela vontade divina, que é a primeira e a suma regra. Portanto, o que fazemos por vontade de Deus, obedecendo–lhe à ordem, não é contra a razão reta, embora possa contrariar a ordem comum da razão; assim como também não é contra a natureza o que se faz milagrosamente, por virtude divina, embora seja contrário ao curso comum da natureza. E portanto, assim como não pecou Abraão, querendo matar o filho inocente, por obediência a Deus, embora esse ato, em si mesmo considerado e em geral, vá contra a retidão da razão humana, assim também Oseas não pecou, fornicando por ordem divina. Nem se pode propriamente chamar fornicação a esse concúbito, embora seja assim denominado conforme o uso comum de falar. Por isso diz Agostinho: Quando Deus dá uma ordem contrária aos costumes ou às leis, devemos cumpri–la, embora antes nunca se fizesse nada de tal. E depois acrescenta: Assim como, na ordem social humana, o poder maior é preposto ao menor, que lhe deve obedecer, assim Deus deve ser obedecido por todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Abraão e Jacó tiveram relações com escravas, não por um concúbito fornicário, como a seguir se verá, quando tratarmos do matrimónio. E quanto a Judas, não é necessário escusá–lo de pecado, a ele que também foi o vendedor de José.

RESPOSTA À QUARTA. – A fornicação simples contraria ao amor do próximo, porque repugna ao bem da prole nascitura, como se mostrou; isto é, porque dá lugar a uma geração como não convém à referida prole.

RESPOSTA À QUINTA. – As obras de piedade livram da perdição eterna a quem praticou atos carnais, enquanto que essas obras dispõem para a consecução da graça, que leva ao arrependimento; e enquanto elas levam a satisfazer pela lubricidade carnal cometida. Mas não que livrem quem ficou impenitente até a morte, na prática de tais atos.

RESPOSTA À SEXTA. – Um só concúbito pode dar lugar à geração. Portanto, o concúbito desordenado, que impede o bem da prole nascitura é, pelo gênero mesmo desse ato, pecado mortal, e não só por causa da concupiscência desordenada. Mas, um só ato de comer não impede o bem da vida total de um

homem. Por isso, um ato de gula não é genericamente pecado mortal; se–Io–ia porém se alguém tomasse uma comida cientemente, de modo tal que lhe transformasse toda a condição da vida, como se deu com Adão. Nem, contudo, a fornicação é o menor dos pecados, que a luxúria inclui; pois, o concúbito libidinoso com a esposa é menor.

Art. 3 – Se a fornicação é o gravíssimo dos pecados.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a fornicação é o gravíssimo dos pecados.

1. – Pois, o pecado é tanto mais grave quanto maior é a lascívia de que procede. Ora, a maior lascívia é a da fornicação; assim, como diz a Glosa, o amor lascivo, na luxúria, é o máximo. Logo, a fornicação é o gravíssimo dos pecados.

2. Demais. – Pecamos tanto mais gravemente quanto o fazemos com quem nos é mais chegado; assim, peca mais gravemente quem fere o pai que quem fere um estranho. Ora, como diz o Apóstolo, o que comete fornicação peca contra o seu próprio corpo, que é o ser mais unido conosco. Logo, parece que a fornicação é o gravíssimo dos pecados.

3. Demais. – Quanto maior é um bem tanto mais grave é o pecado cometido contra ele. Ora, o pecado de fornicação vai contra o bem de todo o gênero humano, como do sobre dito resulta. – E é também contra Cristo, segundo o Apóstolo: Tornarei eu os membros de Cristo e fá–los–ei membros de urna prostituta? Logo, a fornicação é o gravíssimo dos pecados.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que os pecados carnais têm menor culpa que os pecados espirituais.

SOLUÇÃO. – A gravidade de um pecado pode ser considerada a dupla luz: essencial e acidentalmente. Essencialmente, a gravidade de um pecado se deduz da sua espécie, que depende do bem a que ele contraria. Ora, a fornicação contraria o bem do nascituro. Logo, é especificamente mais grave que os pecados contra os bens exteriores, como o furto e outros; menos grave porém que os pecados que vão diretamente contra Deus, e que o pecado do homicídio, contrário à vida do homem já nascido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lascívia que agrava o pecado é a consistente na inclinação da vontade. Ao contrário, a do apetite sensitivo o diminui; pois, quanto maior é o ímpeto da paixão que nos faz pecar, tanto mais leve é o pecado. E deste modo a lascívia na fornicação é máxima. Por isso, diz Agostinho, que, de todas as lutas em que os Cristãos vivem empenhados, as mais duras são as da castidade, onde a pugna é quotidiana e rara a vitória. E Isidoro diz, que pela luxúria da carne, mais do que por qualquer outro pecado, o género humano se faz presa do diabo, isto é, porque é difícil vencer a veemência dessa paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz–se que quem fornica peca contra o próprio corpo, não só porque o prazer da fornicação se consuma na carne, o que também se dá com a gula, mas ainda porque age contra o bem do próprio corpo quem fornica, enfraquecendo–o e inquinando–o, como não deve, e tendo relação carnal pecaminosa. Mas nem por isso daqui se segue, que a fornicação seja o gravíssimo dos pecados; pois, no homem, a razão prevalece sobre o corpo; e por isso, mais grave será o pecado mais contrário à razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado da fornicação é contra o bem da espécie humana, por impedir a geração de um determinado nascituro. Pois, mais propriamente realiza a essência da espécie o que dela já participa em ato, do que o homem apenas em potência. E, por isso, também o homicídio é mais grave que a fornicação e que todas as espécies de luxúria, por contrariar mais ao bem da espécie humana.

Mas, o bem divino é ainda maior que o da espécie humana. Donde o serem maiores os pecados contra Deus. Nem é a fornicação pecado diretamente contra Deus, como se o fornicador visasse a ofensa de Deus; mas o é só por consequência, como todos os pecados mortais. Pois, assim como os membros do nosso corpo são membros de Cristo, assim também o nosso espírito é um com Cristo, segundo o Apóstolo: O que está unido ao Senhor é um mesmo espírito com ele. Por onde, também os pecados espirituais são mais contra Cristo, que a fornicação.

Art. 4 – Se os contados e os beijos constituem pecado mortal.

O quarto discute–se assim. – Parece que os contatos e os beijos não constituem pecado mortal.

1. – Pois, o Apóstolo diz: Portanto, a fornicação e toda impureza ou avareza, nem sequer se nomeie entre vós outros, como convém a santos. E acrescenta: Nem palavras torpes, o que a Glosa comenta: como os beijos e os abraços; nem palavras loucas – como as palavras doces; nem chocarrices – ou a chamada, pelos estultos curialitas, isto é, a jocosidade. E depois ajunta: Porque haveis de saber e entender que nenhum fornicário ou imundo, ou avaro, o que é cultor de ídolos, não tem herança no reino de Crista e de Deus; e já não se refere às palavras torpes, nem às palavras loucas nem às chocarrices. Logo, não são elas pecado mortal.

2. Demais. – Diz–se, que a fornicação é pecado mortal, porque ela impede o bem da prole ser gerada e educada. Ora, para tal em nada concorrem os beijos e os contatos ou abraços. Logo, não constituem pecado mortal.

3. Demais. – Atos que são em si mesmos pecado mortal não podem nunca ser praticados licitamente. Ora, os beijos, os contatos e coisas semelhantes podem às vezes existir sem pecado. Logo, não são em si mesmos pecado mortal.

Mas, *em contrário*. – Olhares lascivos são menos que os contatos, os abraços ou os beijos. Ora, os olhares lascivos constituem pecado mortal, segundo o Evangelho: Todo o que olhar para uma mulher cobiçando–a, já no seu coração adulterou com ela. Logo, com maior razão, os beijos lascivos e cousas semelhantes são pecados mortais.

Demais. – Cipriano diz: O concúbito, os abraços, os colóquios amorosos, os beijos, o desonesto e impuro contato de dois corpos no mesmo leito, quanto, por certo, não encerram de vergonha e de criminoso! Logo, a prática de tais atos torna o homem réu de crime, isto é, de pecado mortal.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode um ato ser pecado mortal. – Pela sua espécie; e então, os beijos, os abraços ou contatos não implicam, por natureza, pecado mortal. Pois, podem ser praticados sem lascívia, ou por costume pátrio ou por qualquer necessidade ou causa racional. – De outro modo, um pecado pode ser mortal na sua causa; assim, quem faz esmola, para induzir a outrem em heresia, peca mortalmente, por causa da intenção perversa. Pois, como dissemos consentir no prazer de um pecado mortal é pecado mortal, e não só o consentimento no ato. Por onde, sendo a fornicação pecado mortal, e muito mais as outras espécies de luxúria, resulta, por consequência, que o consentimento no prazer desse pecado é pecado mortal, e não só o consentimento no ato. Logo, como os beijos, os abraços e coisas semelhantes se pratiquem por causa do prazer que encerram, são por consequência pecados mortais. E só neste sentido se consideram lascivos. Portanto, tais atos, enquanto libidinosos, constituem pecados mortais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo não citou os três referidos atos, porque não têm a denominação de pecado, senão enquanto ordenados aos precedentemente aludidos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os beijos e os contatos, embora em si mesmos não impedem o bem da prole humana, nascem contudo da lascívia, que é a raiz desse impedimento. Pois, por isso é que são por natureza pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção conclui que tais atos não são especificamente pecados mortais.

Art. 5 – Se a polução noturna é pecado.

O quinto discute–se assim. – Parece que a polução noturna é pecado.

1. – Pois, o mérito e o demérito devem se referir ao mesmo objeto. Ora, quem dorme pode merecer, como se deu com Salomão que, dormindo, obteve de Deus o dom da sabedoria, como se lê na Escritura. Logo, dormindo podemos desmerecer e, portanto, parece que a polução noturna é pecado.

2. Demais. – Todo aquele que tem o uso da razão pode pecar. Ora, dormindo. temos o uso da razão, pois, frequentemente raciocinamos durante o sono; e preferimos uma coisa a outra, consentindo ou dissentindo. Logo, dormindo, podemos pecar. E, portanto, não impede o sono de ser pecado a polução noturna, pois, genericamente é ela um ato pecaminoso.

3. Demais. – Em vão censuramos e instruímos a quem não pode agir conforme ou contra a razão. Ora, durante o sono Deus instrui e censura o homem, como se lê na Escritura: Por sonho de visão noturna, quando cai sopor sobre os homens, então abre os ouvidos dos homens e, admoestando–os, lhes adverte o que delem fazer. Logo, durante o sono, podemos agir de acordo com a razão ou contra ela; o que é agir retamente ou pecar. E assim parece que a polução noturna é pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A fantasia da nossa imaginação, que manifestamos aos outros em conversa, quando nitidamente se apresenta, durante o sono, em visão, de modo a não ser possível discernir entre a verdadeira e a imaginária união carnal, imediatamente provoca a carne, donde resulta o movimento em questão, tão isento de pecado como o é a palavra na qual pensou uma pessoa acordada, para depois proferi–la.

SOLUÇÃO. – A polução noturna pode ser considerada a dupla luz. – Primeiro em si mesma, e então não é por natureza pecado. Pois, todo pecado depende do juízo racional; e é porque o movimento primeiro da sensualidade não constitui pecado, senão na medida em que pode ser dominado pelo juízo da razão. Portanto, onde não há juízo racional, não há pecado. Ora, durante o sono, a razão não está no seu livre juízo. Pois, não há ninguém que, dormindo, não tome certas figuras da imaginação pela realidade mesma, como resulta do que dissemos na Primeira Parte. Logo, aquilo que fazemos dormindo, sem o livra juízo da razão, não se nos imputa como culpa, como não se lhe imputa como culpa aquilo que pratica um furioso ou um demente. – De outro modo, a polução noturna pode ser considerada relativamente à sua causa.

E isto de três maneiras. – Primeiro, corporalmente. Pois, superabundando no corpo o humor seminal, ou sendo emitido, pelo excessivo calor do corpo ou por qualquer outra comoção, o adormecido sonha que está expulsando esse humor abundante ou secretado. O que também se dá quando a natureza está sobrecarregada de quaisquer outras superfluidades, de modo que se formam na imaginação fantasmas, que provocam a emissão delas. Se, portanto, a superabundância desse humor provém de uma causa culposa, por exemplo, da comida ou da bebida excessivas, então a polução noturna é culposa na

sua causa. Se porém, a superabundância ou a resolução desse humor não tiver nenhuma causa culposa, então, nem em si nem na sua causa, será culposa a polução.

Quanto à outra causa da polução noturna, ela pode ser animal e interior; assim, quando alguém, dormindo, sofre–a, em consequência de pensamentos precedentes. Mas, os pensamentos, que se têm, acordado, podem ser puramente especulativos; por exemplo, quando alguém, numa discussão, pensa nos pecados carnais. Outras vezes, porém, esses pensamentos são acompanhados de um certo afeto, de concupiscência ou de aversão. Ora, sobretudo os pensamentos dos vícios carnais, acompanhados de complacência neles, é que provocam a polução noturna. Porque esses pensamentos deixam um certo vestígio e inclinação na alma, de modo que o adormecido é mais facilmente levado, na sua imaginação, a consentir nos atos que provocam a polução .. E por isso o Filósofo diz, pois que certos movimentos passam lentamente do estado de vigília para o do sono, melhores são os fantasmas dos virtuosos que os de quaisquer outros; e Agostinho diz, os méritos das almas dotadas de bons atetos se manifestam ainda mesmo no sono. Por onde é claro, que a polução noturna pode ser culposa pela sua causa. – As vezes porém se dá que o pensamento, durante a vigília, de atos carnais, ainda especulativos e com repugnância, produz a polução, durante o sono. – E então esta não é culposa nem em si mesma nem na sua causa.

Enfim, a terceira causa é espiritual extrínseca; assim, quando a influência do demônio provoca imaginações em quem dorme, causadoras do efeito em questão. E isto às vezes provém do pecado precedente de termos descuidado de nos precaver contra as ilusões do demônio; por isso é que se canta à noite: Comprime o nosso inimigo afim de que os nossos corpos não sejam poluídos. Outras vezes, sem nenhuma culpa do homem, mas só por nequícia do demônio; assim, nas. Conferências dos Padres se lê de um, que sempre sofria poluções noturnas nos dias de festa, por provocação do demónio, para que ficasse privado da sagrada comunhão. Por onde é claro, que a polução noturna nunca é pecado, mas é, às vezes, consequência de um pecado precedente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Salomão não mereceu, dormindo, receber a sabedoria, de Deus; mas, recebeu–a como sinal de um desejo precedente, e por isso diz Agostinho, que o seu pedido agradou a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na medida em que as potências sensitivas interiores são mais ou menos paralisados pelo sono, por causa dos vapores pesados ou leves, nessa mesma o uso da razão fica mais ou menos impedido, durante o sono. Sempre porém, sob certo aspecto, fica impedido, de modo que não pode de nenhum modo o adormecido exercer o seu livre juízo, como foi dito na Primeira Parte. Logo, não se lhe imputa como culpa o que então faz.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A apreensão racional não fica impedida pelo sono, como o fica o juízo racional, que se completa convertendo–se às causas sensíveis, que são os primeiros princípios do conhecimento humano. Portanto, nada impede apreendermos pela razão alguma causa, de novo, dormindo, em virtude de uma lembrança das reflexões precedentes ou pelas imagens vistas em sonho, ou ainda por divina revelação, ou enfim por influência de um anjo bom ou mau.

Art. 6 – Se o estupro deve ser considerado uma espécie de luxúria.

O sexto discute–se assim. – Parece que o estupro não deve ser considerado uma espécie de luxúria.

1. – Pois, o estupro implica o defloramento ilícito de uma virgem, como se lê nas Decretais. Ora, isto pode se dar entre solteiro e solteira, o que constitui a fornicação. Logo, o estupro não deve ser considerado espécie de luxúria distinta da fornicação.

2. Demais. – Ambrósio diz: – Ninguém se exima das leis humanas – todo estupro é adultério. Ora, de espécies diversas por contrariedade uma não pode incluir a outra. Logo, como o adultério é espécie de luxúria, parece que o estupro não deve ser considerado também espécie dela.

3. Demais. – Cometer uma injúria contra outrem parece incluir mais a injustiça que a luxúria. Ora, quem comete estupro, faz uma injúria contra outrem, isto é, ao pai da virgem, que corrompeu, o qual pode considerar a injustiça como feita a si, e mover uma ação de injúria contra o estuprador. Logo, o estupro não deve ser considerado espécie de luxúria.

Mas, *em contrário*, o estupro consiste propriamente no ato venéreo de deflorar uma virgem. Ora, como o objeto próprio da luxúria são os atos venéreos, resulta que o estupro é uma espécie de luxúria.

SOLUÇÃO. – Sempre que a matéria de um determinado vício encerra uma deformidade especial, esta implica uma espécie particular desse vício. Ora, a luxúria é um pecado, cuja matéria são os atos venéreos como dissemos. Mas, a virgem, vivendo sob a guarda paterna e que é deflorada, incorre numa deformidade especial. E isso tanto quanto à virgem mesma, que, por ter sido deflorada sem ser no estado de casamento, anteriormente celebrado, fica impedida de consegui–lo, legitimamente e entra assim no caminho da prostituição, de que a livrava o sinal da virgindade, que conservava; quer quanto ao pai, sob cuja guarda cuidadosa vivia, conforme à Escritura: Sobre a filha desenvolta vigia com dobrado resguardo, para que te não faça vir a ficar em alguma ocasião exposto ao opróbrio de teus inimigos. E, portanto é manifesto, que o estupro, que implica a ilícita defloração de uma virgem, sob guarda paterna, é uma espécie determinada de luxúria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora uma virgem esteja livre do vínculo matrimonial, não o está contudo do pátrio poder. E também, o sinal da virgindade, que guarda, e não deve perder senão no matrimônio é um impedimento especial do concúbito fornicário. Portanto, o estupro não é a fornicação simples; pois, a fornicação é o concúbito com meretrizes, isto é, com mulheres já corrompidas, como o ensina a Glosa àquilo do Apóstolo: Aqueles que não fizeram penitência da imundície e fornicação, etc.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ambrósio, no lugar citado, entende diferentemente o estupro, isto é, no sentido em que é geralmente tomado pelo pecado de luxúria. E assim aí chama estupro ao concúbito de um homem casado com qualquer outra mulher que não a esposa. E isso é claro pelo que acrescenta: Nem é lícito ao homem o que não o é à mulher. E nesse sentido também é o da Escritura, quando diz: Se está oculto o adultério e ela não pode ser convencida por testemunhas, porque não foi apanhada no estupro, etc.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede um pecado tornar–se mais disforme pelo acréscimo de outro. Ora, o pecado da luxúria torna–se mais disforme pelo da injustiça; porque, é mais desordenada a concupiscência que não se abstém do prazer, embora isso cause uma injustiça. Pois, ela implica uma dupla injustiça. – Uma relativa à virgem, que embora não corrompida pela violência, contudo foi seduzida, e portanto, está obrigado o sedutor a lhe reparar o mal. Por isso, diz a Escritura: Se alguém

seduzir a uma donzela, que ainda. não está desposada e dormir com ela, dotá–la–á e a terá por mulher; se porém o pai da donzela lha não quiser dar, pagará tanto em dinheiro quanto as donzelas costumam receber em dote. – Outra injustiça comete contra o pai da virgem; e por isso, a lei lhe impõe uma pena que devera cumprir. É o que determina a Escritura: Se um homem achar uma moça virgem, que não está desposada e, tomando–a por força a desonrar; devolvida a causa a juízo, dará o que desonrou a moça cincoenta ciclos de prata a seu pai e casará com ela, porque a humilhou, nem a poderá repudiar em todos os dias da sua vida. E isto para que não se gabe de havê–lo ludibriado, como diz Agostinho.

Art. 7 – Se o rapto é uma espécie de luxúria distinto do estupro.

O sétimo discute–se assim. – Parece que o rapto não é uma espécie de luxúria distinta do estupro.

1. – Pois, diz Isidoro, que o estupro, isto é, o rapto é propriamente o coito ilícito, assim chamado porque corrompe; por isso, quem se apoderou da vítima pelo rapto, dela goza pelo estupro. Logo, parece que o rapto não deve ser considerado como uma espécie de luxúria distinta do estupro.

2. Demais. – O rapto implica uma certa violência; assim, diz uma Decretal, que o rapto se comete quando uma donzela é violentamente arrebatada da casa paterna para que, depois de violada, venha a ser esposa. Ora, fazer violência a alguém se relaciona apenas acidentalmente com a luxúria, cujo objeto próprio é o prazer do concúbito. Logo, parece que o rapto não deve ser considerado espécie determinada de luxúria.

3. Demais. – O pecado da luxúria o matrimônio o coíbe; pois, diz o Apóstolo: Por evitar a fornicação cada um tenha a sua mulher. Ora, o rapto impede o matrimónio subsequente; assim determina o Concílio Meldense: Os que raptam mulheres ou as furtam ou as seduzem, determinamos que de nenhum modo as possam ter corno esposas, embora venham posteriormente a se casar com elas com o consentimento dos pais das mesmas. Logo, o rapto não é uma espécie determinada de luxúria distinta do estupro.

4. Demais. – Pode um casado ter relação com sua esposa sem pecado de luxúria. Ora, o rapto é cometido quando arrebata violentamente sua esposa da casa dos pais da mesma e com ela tem relação carnal. Logo, o rapto não deve ser considerado espécie determinada de luxúria.

Mas, *em contrário*, o rapto é um coito ilícito, como diz Isidoro. Ora, isso implica o pecado de luxúria. Logo, o rapto é uma espécie de luxúria.

SOLUÇÃO. – O rapto, no sentido em que agora o consideramos é uma espécie de luxúria. E, ora, coexiste com o estupro; ora, existe sem ele; e ora, há estupro sem rapto. – Coexistem ambos, quando alguém comete violência contra uma donzela, para deflora–la ilicitamente. E essa violência é às vezes praticada tanto contra a donzela como contra o pai da mesma; outras vezes, ao pai e não à virgem, como quando ela consente em ser tirada violentamente da casa paterna. Mas, a violência e o rapto também diferem, de outro modo. Pois, umas vezes, a donzela é violentamente tirada da casa paterna e violentamente deflorada; outras, embora tenha sido arrebatada com violência, não é violentamente corrompida, mas o é por vontade da mesma, em concúbito, quer fornicário, quer matrimonial. Mas, contanto que haja violência, seja de que modo for, tem lugar o rapto. Quanto ao rapto sem estupro, ele se dá, por exemplo, quando alguém rapta uma viúva ou uma moça já deflorada. Por isso, Simaco Papa diz: Os raptores de virgens ou de viúvas nós os detestamos por causa da imanidade desse tão grande crime. Quanto ao estupro sem o rapto ele tem lugar, quando uma virgem é ilicitamente deflorada, sem haver violência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como o rapto quase sempre é acompanhado do estupro, por isso as vezes se toma um pelo outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O emprego da violência procede da intensidade da concupiscência, que leva a afrontar o perigo de agir violentamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De um modo devemos considerar o rapto de casadas e de outro, o de não casadas. As casadas devem ser restituídas aos maridos, que têm sobre elas direito, em virtude do casamento. As não casadas devem ser primeiro restituídas ao pátrio poder e então, se os pais concordarem, podem ser recebidas licitamente como esposas. Se, porém não concordarem, o matrimônio se contrairá ilicitamente, pois, quem rouba qualquer coisa está obrigado à restituição. Contudo, o rapto não dirime o casamento já contraído, embora impida de o ser. – E quanto ao referido concílio, as suas palavras significam quanto detesta a esse crime, e foram abrogadas. Por isso. Jerônimo diz o contrário: As escrituras fazem menção de três espécies de casamentos legítimos. O primeiro, quando uma virgem casta na sua virgindade. é dada legitimamente a um varão. O segundo, quando uma virgem é raptada, na cidade, por um varão, que com ela coabitou violentamente. Se o pai dela quiser, esse homem a dotará, quanto o julgar o pai, e pagará o preço da sua pudicícia. O terceiro, quando é tirada ao raptor e entregue a outro, por vontade do pai. – Ou pode–se entender o dito do concílio, como referente às desposadas e sobretudo às que o fizeram, pronunciando elas mesmas as palavras com que consentiram.

RESPOSTA À QUARTA. – O esposo, pelo fato mesmo do casamento, tem certos direitos sobre a esposa. E, portanto, embora peque empregando a violência, fica escusado contudo do crime de rapto. Por isso, Gelásio Papa diz: Segundo a lei dos antigos príncipes, havia rapto quando era arrebatada uma donzela, que antes do casamento, ainda não tinha sido deflorada.

Art. 8 – Se o adultério é uma espécie de luxúria, distinta das outras.

O oitavo discute–se assim. – Parece que o adultério não é uma espécie de luxúria, distinta das outras.

1. – Pois, o adultério assim se chama por ter o marido relação com outra mulher, que não a sua como diz uma Glosa ao Êxodo. Ora, essa outra mulher, que não a sua, pode ser de diversas condições, a saber, virgem, sob o pátrio poder. meretriz ou de qualquer outra condição. Logo, parece que o adultério não é uma espécie de luxúria distinta das outras.

2. Demais. – Jerônimo diz: Em nada importa quão honesta seja a causa por que alguém enlouqueceu. Por isso Sixto Pitagórico disse: Adúltero é o amante desregrado da própria esposa. E, por igual razão, o amante de qualquer outra mulher. Ora, toda luxúria implica um amor desordenadamente ardente. Logo, o adultério está incluído em toda luxúria; e portanto não deve ser considerado espécie dela.

3. Demais. – Uma mesma espécie de deformidade não pode fundar uma nova espécie de pecado. Ora, o estupro e o adultério implicam deformidade da mesma espécie; pois, em ambos os casos, é violada uma mulher sujeita ao poder de outrem. Logo, o adultério não é uma determinada espécie de luxúria, distinta das outras.

Mas, *em contrário*, diz Leão Papa, que o adultério é cometido quando, por instigação da própria lascívia, ou do consentimento da mulher, um dos esposos viola a fé conjugal. Ora, isto implica uma deformidade especial da luxúria. Logo, o adultério é uma espécie determinada de luxúria.

SOLUÇÃO. – O adultério, como o próprio vocábulo significa, é a participação do leito alheio. O que importa em delinquir duplamente – contra a castidade e o bem da geração humana. Primeiro, ter o adúltero relação com uma mulher com quem não está unido em matrimónio, união esta exigi da pelo bem da prole a ser educada. De outro modo, por ter relação com mulher unida em matrimónio, o que impede o bem da prole alheia. E o mesmo se dá com a mulher casada, que se deixa corromper pelo adultério. Donde o dizer a Escritura: Toda mulher que deixa a seu marido pecará, porque primeiro ela foi desobediente à lei do Altíssimo, que determinou – não fornicarás; e secundariamente pecou contra o seu marido, porque fez–lhe incerta a prole; e em terceiro lugar, no adultério que cometeu violou a castidade conjugal e se deu a si filhos de outro, que não era seu conserte, o que vai contra o bem da própria prole. Ora, quanto à primeira prevaricação, ela é comum a todos os pecados mortais; e as outras duas especialmente incluem a deformidade do adultério. Por onde é manifesto, que o adultério é uma determinada espécie de luxúria, por implicar unta deformidade especial relativamente aos atos venéreos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pecado de homem casado, que teve relações com outra mulher, é susceptível de várias determinações. Assim, considerando–se o seu ato, é sempre adultério e contrário à fé matrimonial. Considerada a mulher, com quem teve relações, o ato é, ora, adultério, se se trata de casado com casada; ora, estupro ou ato de outra espécie, conforme as diversas condições da mulher com a qual houve comércio. Pois, como dissemos, as espécies de luxúria se fundam nas diversas condições da mulher.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O matrimônio é especialmente ordenado ao bem da prole humana, como dissemos. Ora, o adultério contraria especialmente o matrimônio por violar a fé matrimonial a que o casado está adstrito. E como aquele que ama a sua esposa de maneira desregrada age contra o bem do matrimônio, usando dela desonestamente, por isso pode, embora não viole a fé conjugal, ser de certa maneira denominado adúltero, e sobretudo, o que ama desregradamente a mulher alheia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mulher está sob o poder do marido como a que lhe está unida pelo matrimónio; mas a donzela está sob o pátrio poder, como a que será por ele unida em matrimônio. Portanto, o pecado do adultério fere, de um modo o bem do matrimónio, e o pecado de estupro, de outro modo. Donde o se considerarem diversas espécies de luxúria. – Do mais que diz respeito ao adultério trataremos na Terceira Parte, quando estudarmos o matrimónio.

Art. 9 – Se o incesto é uma espécie determinada de luxúria.

O nono discute–se assim. – Parece que o incesto não é uma espécie determinada de luxúria.

1. – Pois, o incesto é assim chamado por privar da castidade. Ora, à castidade se opõe universalmente a luxúria. Logo, parece que o incesto não é uma espécie da luxúria, mas é, em universal, a luxúria mesma.

2. Demais. – As Decretais dizem, que o incesto é o abuso de consanguíneos ou afins. Ora, a afinidade difere da consanguinidade. Logo, o incesto não é uma espécie de luxúria, mas inclui várias.

3. Demais. – O que em si mesmo não implica nenhuma deformidade não constitui nenhuma espécie determinada de vício. Ora, ter relações com consanguíneos ou afins não implica, em si mesmo, deformidade; do contrario, nunca o teria sido permitido. Logo, o incesto não é uma espécie determinada de luxúria.

Mas, *em contrário*, as espécies de luxúria se distinguem pela condição da mulher de quem se abusou. Ora, o incesto implica uma condição especial da mulher; pois é o abuso de consanguíneas ou afins, como se disse. Logo, o incesto é uma espécie determinada de luxúria.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o que implica repugnância à prática lícita dos atos venéreos, implica necessariamente uma espécie determinada de luxúria. Ora, o uso de consanguíneas ou afins implica uma certa e repugnante relação sexual, por três razões.

Primeiro, porque devemos uma certa honorificência particular aos pais e, por consequência, aos outros consanguíneos, que se originam proximamente dos pais. E a ponto que, entre os antigos, como refere Máximo Valério, não era permitido ao filho banhar–se junto com o pai, para não se verem nus um ao outro. Ora, é manifesto, pelo que já dissemos que os atos venéreos implicam sumamente uma desonestidade contrária à honorificência; e por isso, os homens se envergonham deles. Portanto, é inconveniente a relação sexual dessas pessoas entre si. E essa causa está expressa na Escritura: Ela é tua mãe, não descobrirás a sua fealdade. E a seguir diz o mesmo dos demais parentes.

A segunda razão é que as pessoas ligadas pelo sangue hão de necessariamente conviver entre si. Por onde, se os homens não evitassem, nesse caso, as relações sexuais, muitas oportunidades teriam de praticá–las; e então a alma se lhes efeminaria pela luxúria. Por isso a lei antiga proibiu terem relações carnais, especialmente, as pessoas que devem por necessidade conviver entre si.

A terceira razão é que, do contrário, ficaria impedida a multiplicação dos amigos. Pois, quando um homem se casa com uma mulher estranha, todos os consanguíneos desta se lhe unem por uma certa amizade especial, como se lhe fossem consanguíneos. Donde o dizer Agostinho: É por um motivo muito justo de caridade, que os homens, a quem é útil e honrosa a concórdia, se unam pelos vínculos das diversas necessidade, e por isso um só não tenha simultaneamente muitas mulheres, mas, cada um a sua.

E Aristóteles acrescenta uma quarta razão e é a seguinte. Como o homem naturalmente ama a sua consanguínea, se a esse afeto se acrescentasse o amor sexual, isso daria lugar a um excesso no amor e a um grande incentivo à lascívia, o que repugna à castidade.

Por onde, é manifesto que o incesto é uma determinada espécie de luxúria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O abuso das pessoas chegadas pelo parentesco seria em sumo grau causa da corrupção da castidade, quer pela oportunidade, quer também pelos ardores do amor, como dissemos. Por isso é que o abuso de tais pessoas se chama antonomásticamente incesto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma pessoa tem afinidade conosco por causa de uma outra com quem temos laços de consanguinidade. E portanto, como uma está ligada à outra, a consanguinidade e a afinidade implicam inconveniência da mesma natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na união carnal de pessoas aparentadas há em si mesma, uma certa inconveniência e repugnância à razão natural. Tal o caso da união entre pais e filhos, entre os quais há um parentesco natural direto e imediato; pois, os filhos têm o dever natural de honrar os pais. Por isso, diz o Filósofo, que um certo cavalo, enganado a ponto de copular com a própria mãe, como que tomado de, horror, precipitou–se a si mesmo num precipício, prova de que até certos animais prestam uma especial reverência aos pais. – Quanto a outras pessoas, não unidas por laços diretos entre si, mas, só por intermédio dos pais, podem casar sem que isso implique, em si mesmo, qualquer inconveniente. Mas, nesse caso, a conveniência ou não conveniência varia segundo o costume e as leis humanas ou

divinas; porque, como dissemos, a prática dos atos venéreos, por se ordenarem ao bem comum, são regulados por lei. Donde o dizer Agostinho: A união sexual entre irmãs e irmãos, praticada antigamente por impulso da necessidade, tornou–se depois condenável por proibição religiosa.

Art. 10 – Se o sacrilégio pode ser uma espécie de luxúria.

O décimo discute–se assim. – Parece que o sacrilégio não pode ser uma espécie de luxúria.

1. – Pois, uma mesma espécie não pode estar compreendida em diversos gêneros não subalternados uns aos outros. Ora, o sacrilégio é uma espécie de irreligiosidade, como dissemos. Logo, o sacrilégio não pode ser considerado uma espécie de luxúria.

2. Demais. – Nas Decretais o sacrilégio não é enumerado entre as demais espécies da luxúria. Logo, parece que não é uma espécie dela.

3. Demais. – Assim como a luxúria pode nos fazer agir contra uma coisa sagrada, assim também o podem os outros gêneros de vícios. Ora, nenhum sacrilégio é considerado espécie de gula ou de qualquer outro vício semelhante. Logo, também não deve ser considerado espécie de luxúria.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, assim como é iníquo alguém ultrapassar o limite dos seus campos, pela avidez de possuir, assim também o é subverter as regras morais pela lascívia da relação carnal. Ora, ultrapassar os limites dos campos, se se trata de bens sagrados é pecado de sacrilégio. Logo, pela mesma razão, subverter as regras morais, pela lascívia da relação carnal, é pecado de sacrilégio. Mas, a referida lascívia implica a luxúria. Portanto o sacrilégio é uma espécie de luxúria.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o ato de uma virtude ou de um vício, ordenado ao fim de outro, assume–lhe a espécie; assim, o furto cometido para praticar um adultério, passa para a espécie deste. Ora, é manifesto que a observância da castidade, enquanto ordenada ao culto de Deus, transforma–se em ato de religião, como é o caso dos que fazem votos de virgindade e a observam, como está claro em Agostinho. Por onde, é manifesto, que também a luxúria, enquanto viola o que pertence ao culto divino, constitui uma espécie de sacrilégio. E portanto, assim sendo o sacrilégio pode ser considerado espécie da luxúria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A luxúria, enquanto ordenada ao fim de outro vício, torna–se espécie deste. E assim, alguma espécie de luxúria pode também ser espécie de irreligiosidade, como de género superior.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado enumeram–se as espécies de luxúria em si mesma considerada. Ora, o sacrilégio é uma espécie de luxúria enquanto ordenada ao fim de outro vício. E pode concorrer com as diversas espécies de luxúria. Quem, pois, abusar de uma pessoa chegada, por parentesco espiritual, comete sacrilégio por incesto. Se o fizer com uma virgem consagrada a Deus, enquanto esposa de Cristo, comete sacrilégio por adultério. Se for contra uma virgem sob guarda de um pai espiritual, cometerá estupro espiritual; e se usar de violência, cometerá rapto espiritual, o qual também as leis civis punem mais gravemente do que outra espécie de rapto. Por isso, diz o Imperador Justiniano: Quem ousar, não digo raptar, mas somente atentar, para fins de casamento, contra as virgens sacratíssimas, seja punido de pena capital.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O sacrilégio é cometido contra uma coisa sagrada. Ora, coisa sagrada é ou uma pessoa sagrada, com quem se deseja ter relação sexual, o que constitui a luxúria; ou a que se deseja possuir, o que constitui injustiça. Mas também o sacrilégio pode implicar a ira; por exemplo, se

alguém, tomado de ira, fizer uma injúria a uma pessoa sagrada. Ou, quem tomar gulosamente uma comida sagrada, comete sacrilégio. Mais especialmente porém o sacrilégio é atribuído à luxúria; oposta à castidade, à observância da qual certas pessoas são especialmente consagradas.

Art. 11 – Se o vício contra a natureza é uma espécie de luxúria.

O undécimo discute–se assim. – Parece que o vício contra a natureza não é uma espécie de luxúria.

1. – Pois, na referida enumeração das espécies de luxúria, nenhuma menção se faz do vício contra a natureza. Logo, não é uma espécie de luxúria.

2. Demais. – A luxúria se opõe à virtude e, assim, está incluída na malícia. Ora, o vício contra a natureza não está contido na malícia, mas na bestialidade, como está claro no Filósofo. Logo, o vício contra a natureza não é uma espécie de luxúria.

3. Demais. – A luxúria implica atos ordenados à geração humana, como do sobredito resulta. Ora, o vício contra a natureza implica atos dos quais não resulta a geração humana. Logo o vício contra a natureza não é uma espécie de luxúria.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo o enumera entre as outras espécies de luxúria, quando diz: E não fizeram penitência da imundície e fornicação e desonestidade; o que comenta a Glosa: A imundície, isto é, a luxúria contra a natureza.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, há sempre uma espécie determinada de luxúria, quando ocorre uma deformidade de natureza especial, que torna repugnante o ato venéreo. O que pode se dar de dois modos. Primeiro, quando repugna à razão reta – o que é comum a todos os vícios de luxúria. – De outro modo, quando, além disso, também repugna à ordem natural dos atos venéreos, tal como a exige a espécie humana; o que constitui o vício contra a natureza. E pode se dar de muitos modos. – Primeiro, quando, sem qualquer concúbito, provoca–se a polução por causa do prazer venéreo, o que constitui o pecado de imundícia, chamado por outros molícia. – Segundo, quando é praticado o concúbito com um ser de espécie diversa, e se chama bestialidade. – Terceiro, quando há o concúbito com o mesmo sexo, por exemplo, de homem com homem ou de mulher com mulher; como diz o Apóstolo; ao que se chama vício sodomítico. – Quarto, quando não se observar o modo natural do coito ou se praticam outros modos monstruosos e bestiais de ter relações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A enumeração referida cita as espécies de luxúria que não repugnam à natureza humana. Por isso, omite o vício contra a natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A bestialidade difere da malícia, oposta à virtude humana por um certo excesso atinente à matéria idêntica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O luxurioso não visa a geração humana, mas o prazer venéreo; o qual se pode gozar sem os atos de que resulta a geração. E isto é o que se dá com o vício contra a natureza.

Art. 12 – Se o vício contra a natureza é o pecado máximo entre as espécies de luxúria.

O duodécimo assim se discute. – Parece que o vício contra a natureza não é o máximo entre as espécies de luxúria.

1. – Pois, um pecado é tanto mais grave quanto mais contraria a caridade. Ora, parece que contraria mais à caridade para com o próximo o adultério, o estupro e o rapto, que redundam em injustiça contra ele, que o pecado contra a natureza, que não lesa a ninguém. Logo, o pecado contra a natureza não é o máximo entre as espécies de luxúria.

2. Demais. – Gravíssimos consideram–se os pecados cometidos contra Deus. Ora, o sacrilégio é cometido diretamente contra Deus, porque implica uma injustiça contra o culto divino. Logo, o sacrilégio é um vício mais grave que o pecado contra a natureza.

3. Demais. – Um pecado é tanto mais grave quanto mais atinge uma pessoa a quem mais devemos amor. Ora, segundo a ordem da caridade, devemos mais amor às pessoas que nos são chegadas e que se as maculássemos cometeríamos o incesto, do que as estranhas que, se as corrompessemos cometeríamos o vício contra a natureza. Logo, o incesto é mais grave pecado que o vício contra a natureza.

4. Demais. – Se o vício contra a natureza é o gravíssimo, parece tanto mais grave quanto mais for contra a natureza. Ora, é sumamente contra a natureza o pecado de imundícia ou de molícia, porque é sumamente conforme a natureza, que um seja agente e outro paciente. Logo, por aí, a imundícia é o gravíssimo entre os vícios contra a natureza. Ora, isto é falso. Logo, os vícios contra a natureza não são os gravíssimos entre os pecados de luxúria.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que de todos estes vícios, isto é, que se incluem na luxúria, o péssimo ê o praticado contra a natureza.

SOLUÇÃO. – Em qualquer gênero, a péssima corrupção é a do princípio, de que depende tudo o mais. Ora, os princípios da razão fundam–se em a natureza; pois, a razão, pressuposto o que foi determinado pela natureza, dispõe convenientemente a sua atividade. O que se dá tanto na ordem especulativa como na prática. E portanto, assim como na ordem especulativa, o erro em matéria, cujo conhecimento é naturalmente infuso no homem, é o gravíssimo e o mais funesto, assim, na ordem prática, agir contra o determinado pela natureza, é gravíssimo e desonestíssimo. Ora, como pelos vícios contra a natureza, o homem transgride o determinado por ela quanto à prática dos atos venéreos, daí vem que, nessa matéria, o referido pecado é o gravíssimo. Depois do qual vem o incesto, que, como dissemos, é contra a reverência natural devida às pessoas com quem somos aparentados.

Quanto às outras espécies de luxúria elas só contrariam o que é determinado pela razão reta, pressupondo–se porem os princípios naturais. Pois, mais repugna à razão praticar atos venéreos, não só contrários à geração da prole, mas que ainda implicam injúria a outrem. Por isso, a fornicação simples, cometida sem injúria a terceira pessoa, é a mínima entre as espécies de luxúria. Maior injúria haverá no abuso de mulher que depende de outrem, não só por ser guardada, como também por ser casada. E portanto o adultério é mais grave que o estupro. Agravam–se, porém, ambos pela violência. Pelo que o rapto de uma virgem é mais grave que o estupro; e o rapto de uma casada, que o adultério. E tudo isto ainda se agrava se se acrescentar o sacrilégio, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a ordem da razão reta provém do homem, assim a ordem da natureza procede de Deus mesmo. Portanto, os pecados contra a natureza, que lhe violam a ordem, fazem injúria ao próprio Deus ordenador da natureza. Por isso, Agostinho diz: Os flagicios contrários à natureza em toda parte e sempre devem ser detestados e punidos, como o foram o dos Sodomitas; e, se todas as gentes os praticassem, incorreriam, no mesmo reato do crime, por força da lei divina, que não fez os homens para que entre si se entregassem a tais atos. O que também viola a sociedade que devemos ter com Deus, pois, a mesma natureza, de que ele é o autor, fica poluída pela perversidade da lascívia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os vícios contra a natureza são também contra Deus, como dissemos. E são tanto mais graves que a corrupção do sacrilégio, quanto a ordem imposta à natureza é superior e mais estável que qualquer outra ordem sobreveniente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A todos os indivíduos mais chegada lhes é a natureza específica do que qualquer outro indivíduo. E, portanto, os pecados contra a natureza específica são mais graves.

RESPOSTA À QUARTA. – A gravidade do pecado se funda mais no abuso de uma determinada coisa do que na omissão do uso devido. Por onde, entre os vícios contrários à natureza, o lugar ínfimo ocupa o pecado da imundícia, que não implica o concúbito com outra pessoa. Gravíssimo porém é o pecado da bestialidade, cometido com um ser de espécie diferente. Por isso, àquilo da Escritura. – Acusou seus irmãos de um enorme crime – diz a Glosa, que tinham congresso com os animais. Depois deste vem o vício sodomítico, que consiste na relação com pessoa do mesmo sexo. – E depois, enfim, vem o pecado pelo qual o concúbito se faz de modo indevido; mais grave se há pederastia do que se há qualquer outra desordem, no atinente ao modo da conjunção.

Questão 155: Da continência.

Em seguida devemos tratar das partes potenciais da temperança. E primeiro, da continência. Segundo, da clemência. Terceiro, da modéstia.

Na primeira questão devemos tratar da continência e da incontinência.

Sobre a continência discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a continência é virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a continência não é virtude.

1. – Pois, a espécie se convide com o gênero. Ora, a continência se condivide com a virtude, como está claro no Filósofo. Logo, a continência não é virtude.

2. Demais. – Ninguém peca praticando a virtude; porque, segundo Agostinho, ninguém pode usar mal da virtude. Ora, é possível pecarse por continência; por exemplo, no caso de desejarmos fazer um bem e nos contivermos e deixarmos de o praticar. Logo, a continência não é virtude.

3. Demais. – Nenhuma virtude nos afasta do lícito, mas só, do ilícito. Ora, a continência retrai o homem da prática de atos lícitos; assim, como diz a Glosa, pela continência nós nos abstemos também das coisas lícitas. Logo, a continência não é virtude.

Mas, *em contrário*. – Todo hábito meritório é virtude. Ora, tal e a continência; pois, como diz Andronico, a continência é um hábito, que não se deixa vencer do prazer. Logo, a continência é uma virtude.

SOLUÇÃO. – A denominação de continência vários a tomam em sentidos diversos. – Uns assim chamam a abstinência de todos os prazeres venéreos; e por isso o Apóstolo a une à castidade. E então a continência perfeita e, primariamente, a virgindade; e secundariamente, a viuvez. Por onde, o que se diz da continência também se diz da virgindade, da qual provamos acima ser virtude. – Outros denominam continência à resistência, que opomos às baixas concupiscências, que nos atacam com veemência. E neste sentido o Filósofo considera a continência; assim também as Conferências dos Padres. Neste sentido, a continência participa da natureza da virtude, pois, fortalece a razão contra as paixões, afim de não ser arrastada por elas; mas, não realiza perfeitamente a essência da virtude moral, que subordina à razão o apetite sensitivo de modo que nele não surjam paixões veementes contrárias à razão. E por isso o Filósofo diz, que a continência não é uma virtude, mas, um misto dela, por participar da virtude, de certo modo e, de certo outro, não. – Mas, em sentido mais lato, podemos tomar o nome de virtude no significado de qualquer princípio de obras meritórias; e então podemos considerar virtude a continência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo condivide a continência com a virtude, no sentido em que ela não realiza a noção desta última.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem é propriamente o que racionalmente é. Por isso dizemos que alguém se contém em si mesmo, quando se contém na obediência à razão. Ora, o que implica perversão da razão a esta não convém. Por onde, verdadeiramente continente só se chama quem se contém nos limites da razão reta; não quem se deixa levar por uma razão pervertida. Ora, à razão reta se opõem as baixas concupiscências; assim como à razão pervertida as boas. Por isso, o continente, própria é verdadeiramente falando, é o que persiste na razão reta e abstém–se das baixas concupiscências; não,

porém o que persevera na razão pervertida e se abstém das boas concupiscências; pois, este poderá, antes, ser considerado como obstinado no mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A Glosa, no lugar citado, se refere à concupiscência no primeiro sentido, no qual ela designa uma certa e perfeita virtude, pela qual nós nos abstemos não só dos bens ilícitos, mas ainda de todos os, embora lícitos, bens menores, afim de nos darmos totalmente aos bens mais perfeitos.

Art. 2 – Se a matéria da continência são as concupiscências dos prazeres do tato.

O segundo discute–se assim. – Parece que a matéria da continência não são as concupiscências dos prazeres do tato.

1. – Pois, como diz Ambrósio, o belo em geral consiste em nos contermos em todos os nossos atos para observarmos em tudo a equidade e a honestidade. Ora, nem todos os atos humanos dizem respeito aos prazeres do tato. Logo, a matéria da concupiscência não são somente os prazeres do tato.

2. Demais. – O nome de continência deriva de nos contermos nos limites do bem da razão reta, como se disse. Ora, há certas paixões, que, mais veementemente que as concupiscências dos prazeres do tato, nos desviam da razão reta. Assim o temor dos perigos de morte, que estupidifica o homem; e a ira, semelhante à insânia, na expressão de Séneca. Logo, a matéria própria da continência não são as concupiscências dos prazeres do tato.

3. Demais. – Túlio diz, a continência é a que rege a cobiça pelo governo do conselho. Ora, a cobiça é assim chamada quando tem por objeto as riquezas, mais que as deleitações do tato, conforme aquilo do Apóstolo: A raiz de todos os males é a cobiça. Logo, a continência não tem como sua matéria própria as concupiscências dos prazeres do tato.

4. Demais. – Os prazeres do tato não recaem só sobre matéria venérea, mas também, sobre o uso dos alimentos. Ora, costuma–se chamar continência só o que versa sobre a prática dos atos venéreos. Logo, a sua matéria própria não é a concupiscência dos prazeres do tato.

5. Demais. – Dentre os prazeres do tato, uns são, não humanos, mas bestiais: Tal o caso de quem se deleitasse comendo carne humana, como o de quem praticasse atos venéreos pervertidos, com animais ou com meninos. Ora, esses vícios não constituem matéria da continência, como diz Aristóteles. Logo, a matéria própria da continência são as concupiscências dos prazeres do tato.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a continência e a incontinência têm o mesmo objeto que a temperança e a intemperança. Ora, a temperança e intemperança têm como sua matéria a concupiscência dos prazeres do tato segundo se demonstrou. Logo, também essa mesma é a matéria da continência e da incontinência.

SOLUÇÃO. – A continência, pela sua própria denominação, implica em, de certo modo, refrearmos as paixões, para não nos deixarmos arrastar por elas. Por onde, a matéria própria da continência são aquelas paixões que nos impelem a buscar certos prazeres, que em obediência à razão e meritoriamente, não devíamos buscar. Mas, ela não tem como matéria própria as paixões que operam de certa maneira em nós uma retração, como o temor e outras semelhantes; pois, em tais casos, é meritório buscar com firmeza o que a razão ordena que busquemos, segundo estabelecemos. Ora, devemos considerar, que as inclinações naturais são os princípios de todas as nossas ações, como

dissemos Por onde, as paixões tanto mais veementemente nos arrastam quanto mais seguem a inclinação da natureza. Ora, esta, sobretudo nos inclina ao que lhe é necessário, isto é, à conservação do indivíduo, pela alimentação, ou à da espécie, pelos atos venéreos. E estes prazeres pertencem ao tato. Portanto, a continência e a incontinência versam propriamente sobre as concupiscências dos prazeres do tato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A denominação de temperança pode, em geral, se aplicar a qualquer matéria, embora tenha como Sua matéria própria, aquela na qual é excelente nos refrearmos. Assim também, a continência tem como sua matéria própria aquela em que é excelente e dificílimo nos contermos, isto é, as concupiscências dos prazeres do tato. Mas, em geral e relativamente, pode recair sobre qualquer outra matéria. E neste sentido é que Ambrósio emprega a palavra continência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A continência, em matéria de temor não é propriamente louvável, pois, o temor exige, antes, a firmeza de ânimo, que a coragem. A ira, por seu lado, imprime–nos um ímpeto em vista de um certo fim; esse ímpeto, porém, resulta, antes, da apreensão da alma de que fomos ofendidos por outrem, do que da inclinação natural. Por isso, quem se contém e não cede à ira, chama–se continente, de certo modo, mas não, absolutamente falando.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esses bens exteriores, como as honras, as riquezas e outros são, no dizer do Filósofo, em si mesmos elegíveis, não porem como necessários à conservação da natureza. E por isso, em relação a eles, não consideramos ninguém continente ou incontinente, absolutamente falando, mas, relativamente, acrescentando–se, que são continentes ou incontinentes em matéria de ganho, de honras ou de coisas semelhantes. Por onde, ou Túlio usou em sentido comum da denominação de continência, como compreendendo em si também a continência em sentido relativo; ou tomou a cobiça em sentido estrito como a concupiscência dos prazeres do tacto.

RESPOSTA À QUARTA. – Os prazeres venéreos são mais veementes que os da mesa. Por isso, consideramos a continência e a incontinência como os tendo por matéria; mais do que os prazeres da mesa; embora, segundo o Filósofo, possam elas ter como matéria tanto uns corno outros.

RESPOSTA À QUINTA. – A continência é um bem da razão humana e por isso versa sobre as paixões, que podem ser conaturais ao homem. Por isso, diz o Filósofo, que não se considera continente, propriamente falando, senão só em sentido relativo, aquele que, tendo em seu poder um menor, deseje comê–lo ou abusar dele torpemente, quer realize o seu desejo, quer não.

Art. 3 – Se o sujeito da continência é a potência concupiscível.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o sujeito da continência é a potência concupiscível.

1. – Pois, o sujeito de uma virtude deve ser proporcionado à sua matéria. Ora, a matéria da continência, como se disse, são as concupiscências dos prazeres do tacto, que pertencem à potência concupiscível. Logo, o sujeito da concupiscência é a potência concupiscível.

2. Demais. – Os contrários têm o mesmo objeto. Ora, a continência tem como sujeito o concupiscível, cuja paixões sobrelevam a razão. Pois, como diz Andronico, a incontinência é a malícia do concupiscível pela qual elegemos os baixos prazeres, proibidos pela razão. Logo e por igual razão, a concupiscência tem a sua sede no concupiscível.

3. Demais. – O sujeito da virtude humana ou é a razão, ou a potência apetitiva, que se divide em vontade, concupiscível e irascível. Ora, a continência não tem sua sede na razão, porque então seria uma virtude intelectual: nem tão pouco na vontade, porque a continência versa sobre as paixões, e estas não existem na vontade; nem também no irascível, porque não versa propriamente sobre as paixões do irascível, como se disse. Logo, resta que tenha no concupiscível o seu sujeito.

Mas, *em contrário*. – Toda virtude existente numa potência, priva do ato mau essa potência. Mas a continência não priva do ato mau o concupiscível, pois, diz o Filosofo, o continente possui concupiscências más. Portanto a continência não está na potência concupiscível.

SOLUÇÃO. – Toda virtude faz o seu sujeito tomar uma disposição diferente da que tinha quando sujeito ao vício oposto. Ora, o concupiscível, tanto do continente como do incontinente, se comporta do mesmo modo; pois, tanto num como noutro, é a fonte de concupiscências baixas e veementes. Por onde, é manifesto, que a continência não tem no concupiscível o seu sujeito. – Semelhantemente, também a razão se comporta do mesmo modo em ambos os casos; pois, tanto no continente como no incontinente, a razão é reta; e tanto um corno outro nutrem, quando fora do império da paixão, o propósito de não seguir as concupiscências ilícitas. Mas, a primeira diferença entre eles está na eleição; pois, o continente, embora seja presa de veementes concupiscências, contudo elege não se deixar levar por elas, por obedecer à razão; ao passo que o incontinente elege segui–las, não obstante se oporem à razão. Por onde e necessariamente, a continência há de ter o seu sujeito naquela potência da alma, cujo ato é a eleição. E esta é a vontade, como estabelecemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A continência tem como matéria as concupiscências dos prazeres do tato; não pelas moderar, o que é o papel da temperança, pertencente ao concupiscível; mas, por lhes resistir, de certo modo. Por onde, há de ter o seu sujeito em outra potência, porque a resistência se faz de um agente contra outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vontade ocupa uma posição média, entre a razão e a concupiscência, e pode ser movida por uma e pela outra. Assim, a vontade do continente é movida pela razão; e a do incontinente, pelo concupiscível. Por onde, a continência pode ser atribuída à razão, como ao primeiro motor, e a incontinência, ao concupiscível; embora, tanto uma causa como outra tenha na vontade o seu sujeito próprio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora as paixões não tenham na vontade o seu sujeito, está contudo no poder desta resistir–lhes. E, deste modo, a vontade do continente resiste às concupiscências.

Art. 4 – Se a continência tem preeminência sobre a temperança.

O quarto discute–se assim. – Parece que a temperança tem preeminência sobre a temperança.

1. – Pois, diz a Escritura: Pois, todo preço é nada em comparação duma alma continente. Logo, nenhuma virtude pode equiparar–se à continência.

2. Demais. – Quanto maior é o prémio que uma virtude merece, tanto melhor ela é. Ora, parece que o maior prémio é o merecido pela continência, conforme o Apóstolo: Não será coroado senão aquele que combate conforme a lei. Mas, o continente, que sofre o ataque de paixões veementes e de baixas concupiscências, combate mais que o temperante, que não as sofre veementes. Logo, a continência tem preeminência sobre a. virtude da temperança.

3. Demais. – A vontade é uma potência mais digna que a potência concupiscível. Ora, ao passo que o sujeito da continência é a vontade, o da temperança é a potência concupiscível, como o sobredito resulta. Logo, a continência é uma virtude com preeminência sobre a temperança.

Mas, *em contrário*, Túlio e Andronico, consideram a continência uma virtude anexa à temperança, como à virtude principal.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a denominação de continência é susceptível de dupla acepção. – Numa, implica a abstenção de todos os prazeres venéreos. E então é superior à temperança propriamente dita, como resulta do que dissemos sobre a preeminência da virgindade sobre a castidade propriamente dita. – Noutra acepção, implica a resistência da razão às baixas concupiscências, que são veementes no homem. E então, a temperança é muito mais preeminente que a continência, porque o bem da virtude é meritório por ser conforme à razão. Pois, o bem racional tem maior vigor no temperante, no qual mesmo o apetite sensitivo está sujeito à razão e é como dominado por ela, do que no continente, no qual o apetite sensitivo veementemente resiste à razão, por meio das baixas concupiscências. Por onde, à continência está para a temperança como o imperfeito, para o perfeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado é susceptível de dupla interpretação. – Numa, em que a continência significa a abstinência de todos os prazeres venéreos. E, neste sentido, é que a Escritura considera que todo preço é nada em comparação duma alma continente, no gênero da castidade. Pois, nem mesmo a fecundidade da carne, fim do matrimônio, se equipara à continência virginal ou à da viuvez, como dissemos. – Noutro sentido, o lugar pode ser entendido no sentido em que a continência é tomada geralmente, pela abstenção de todas as causas ilícitas. E então, a Escritura diz, que todo preço é nada em comparação duma alma continente, por não ser susceptível de avaliação em ouro nem em prata, que se comutam pelo peso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A força ou a fraqueza da concupiscência pode proceder de dupla causa. – As vezes procede de uma causa corporal; assim, certos, pela sua compleição natural, são mais inclinados à concupiscência, que outros. E ainda há pessoas a quem se apresentam mais prontamente as ocasiões dos prazeres, que inflamam a concupiscência. Ora, ao passo que a fraqueza da concupiscência diminui o mérito, a forca dela o aumenta. – Outras vezes, porém, a fraqueza ou a força da concupiscência provém de uma causa espiritual louvável, por exemplo, da veemência da caridade ou da força da razão, como se dá com o homem temperante. E, deste modo, a fraqueza da concupiscência aumenta o mérito, em razão da sua causa, ao passo que a grandeza dela o diminui.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vontade está mais próxima da razão do que a potência concupiscível. Por onde, o bem da razão, que torna a virtude louvável, mostra–se maior por atingir não só a vontade, mas também a potência concupiscível – o que se dá com o temperante – do que quando só atinge a vontade, como é o caso do continente.

Questão 156: Da incontinência.

Em seguida devemos tratar da incontinência. E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a incontinência pertence à alma ou ao corpo.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a incontinência não pertence à alma, mas, no corpo.

1. – Pois, a diversidade dos sexos não pertence à alma, mas, ao corpo. Ora, na diversidade dos sexos funda–se a diversidade da incontinência; pois, no dizer do Filósofo, as mulheres não se consideram continentes nem incontinentes. Logo, a incontinência não pertence à alma, mas, ao corpo.

2. Demais. – O que respeita a alma não depende da compleição do corpo. Ora, a incontinência depende da compleição do corpo; pois, como diz o Filósofo, os mais agudos, isto é, coléricos, e os mais melancólicos, por deixarem desenfreada a. concupiscência, são os incontinentes. Logo, a incontinência pertence ao corpo.

3. A vitória é mais do vencedor do que do vencido. Ora, incontinente se chama quem deixa a carne concupiscente se avantajar ao espírito. Logo, a incontinência não mais pertence à alma que ao corpo.

Mas, *em contrário*, principalmente pela alma é que nos diferenciamos dos animais. Ora, é pela razão que a continência difere da incontinência; pois, não dizemos dos animais, que sejam continentes ou incontinentes, como o ensina o Filósofo. Logo, a incontinência pertence, sobretudo, à alma.

SOLUÇÃO. – Um efeito se atribui mais à sua causa própria que à sua causa acidental. Ora, o corpo é apenas causa ocasional da incontinência; pois, a disposição do corpo pode ser causa de surgirem paixões veementes no apetite sensitivo, que é uma potência do corpo orgânico. Ora, essas paixões, por mais veementes que sejam, não são a causa eficiente da incontinência, mas só a causa ocasional; porque, enquanto está no uso da razão, o homem sempre pode resistir às paixões. Se estas, porém, crescerem a ponto de privar totalmente do uso da razão, como acontece com aqueles que uma paixão veemente faz enlouquecer já não haverá possibilidade de se falar em continência nem em incontinência, por não conservarem esses tais o juízo racional, a que a continente obedece e que o incontinente transgride. Donde se conclui que a causa própria da continência está na alma, que não resiste, pela razão, às paixões. O que de dois modos pode–se dar, como diz o Filósofo. Primeiro, quando a alma cede às paixões, antes da razão deliberar, o que se chama continência irreprimida ou antecipação. Segundo, quando não perseveramos no que deliberamos por estarmos fracamente firmados no que a razão julgou, chamando–se por isso essa incontinência fraqueza. Por onde é claro que a incontinência pertence principalmente à alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma humana é a forma do corpo e tem certas potências que se servem de órgãos corpóreos. E os atos delas afetam também aquelas operações da alma que não dependem do instrumento do corpo, isto é os atos do intelecto e da vontade; e isso porque o intelecto recebe a influência dos sentidos, e a vontade é impelida pelas paixões do apetite sensitivo. Ora, sendo assim, e por ter a mulher– de certo modo, uma fraca compleição corpórea, na maior parte das vezes ela adere fracamente ao que adere, embora em certos e raros casos tal não se dê, conforme aquilo da Escritura: Quem achará uma mulher forte? E o pequeno ou fraco sendo reputado como por não existente, daí vem que o Filósofo fala das mulheres como se não tivessem juízo firme da razão, embora com certas mulheres se dê o contrário. E por isso diz, que não chamamos às mulheres continentes, porque não dirigem, como quem tem uma razão sólida, mas são dirigidas, como que facilmente obedientes às paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Do ímpeto da paixão resulta o nos deixarmos logo arrastar por ela antes de a razão deliberar. Ora, o ímpeto da paixão costuma provir, ou da sua velocidade, como se dá com os coléricos; ou da veemência, como nos casos dos melancólicos, que por causa da sua compleição térrea se inflamam veementissimamente. Assim como, ao contrário, acontece não perseverarmos naquilo a que fracamente aderimos, por causa da fraqueza da compleição, como é o caso das mulheres, segundo dissemos. O que também se dá com os fleugmáticos, pela mesma causa que nas mulheres. Pois, tal se dá, pela ocasião que, de certo modo, oferece à incontinência a compleição corpórea, a qual porem não é daquela uma causa suficiente, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A concupiscência da carne, no incontinente, sobreleva o espírito, não necessariamente, mas por uma certa negligência deste, que não resistiu fortemente.

Art. 2 – Se a incontinência é pecado.

O segundo discute–se assim. – Parece que a incontinência não é pecado.

1. – Pois, como diz Agostinho, ninguém peca pelo que não pode evitar. Ora, ninguém pode por si mesmo evitar a incontinência, conforme aquilo da Escritura: Sei que doutra maneira não possa ter continência; se Deus ma não der. Logo, a incontinência não é pecado.

2. Demais. – Todo pecado parece fundar–se na razão. Ora, no incontinente o juízo da razão fica paralisado. Logo, a incontinência não é pecado

3· Demais. – Ninguém peca por amar veementemente a Deus. Ora, a veemência do amor divino pode nos tornar incontinente; assim, segundo Dionísio, Paulo, por incontinência do amor divino exclamou: Vivo eu, mas já não eu. Logo, a incontinência não é pecado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera a incontinência entre os pecados, quando diz: Caluniadores, incontinentes, desumanos, etc. Logo, a incontinência é pecado.

SOLUÇÃO. – A incontinência pode ser considerada sob tríplice aspecto. – Primeiro, em sentido próprio e absoluto. E assim, a incontinência tem como matéria a concupiscência dos prazeres do tato, como a intemperança, segundo já dissemos ao tratarmos da continência. E, neste sentido, a incontinência é pecado, por duas razões: Primeiro, porque o incontinente infringe regra racional; e depois, porque se rebolca em certos prazeres torpes. Donde o dizer o Filósofo, que a incontinência é censurável não só como pecado, isto é, por infringir a regra racional, mas também como uma certa malícia, porque o incontinente se deixa levar por baixas concupiscências. – De outro modo, a incontinência pode ser considerada em sentido próprio, como a que faz o homem afastar–se da razão reta, não porém absolutamente falando. Por exemplo, quando não observamos o modo racional no desejar as honras, as riquezas e bens semelhantes, bons, em si mesmos considerados, e que não constituem por si matéria de incontinência, senão só relativamente, como dissemos, ao tratar da continência. E então a incontinência é pecado, não porque nos entreguemos às baixas concupiscências, mas por não termos observado o modo racional devido, ao desejarmos coisas em si mesmas desejáveis. – Num terceiro sentido o objeto da incontinência não o é propriamente, mas só por semelhança, como quando, por exemplo, consiste na concupiscência de coisas de que o não podemos usar mal, como por exemplo, a das virtudes. Pois, em relação a estas, podemos dizer que alguém é incontinente por semelhança; porque, assim como o incontinente é totalmente levado pela má concupiscência, assim pode alguém ser totalmente levado pela boa concupiscência, cuja regra é a razão. E, uma tal incontinência não é pecado, mas está incluída na perfeição da virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem pode evitar o pecado e fazer o bem, não contudo sem o auxílio divino, conforme àquilo do Evangelho: Sem mim não podeis fazer nada. Por onde, o facto de precisarmos do auxílio divino, para sermos continente, não impede que a incontinência seja pecado; pois, como diz Aristóteles, o que podemos por meio dos amigos podemos, de certo modo, por nós mesmos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No incontinente o juízo da razão fica paralisado; não necessariamente, o que escusaria do pecado, mas por uma certa negligência do sujeito, não de todo firme a resistir à paixão, em obediência ao juízo da sua razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, quando se trata da incontinência por semelhança e não da propriamente dita.

Art. 3 – Se o incontinente peca mais que o intemperante.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o incontinente peca mais que o intemperante.

1. – Pois, peca alguém tanto mais gravemente quanto mais age contra a consciência, conforme o Evangelho: Aquele servo que soube a vontade de seu senhor e não obrou conforme a sua vontade, dar–se–lhe–hão muitos açoites. Ora, parece que o incontinente age contra a consciência própria, mais que o intemperante; pois, como diz Aristóteles, o incontinente, apesar de saber que é o mau o que deseja, contudo age levado pela paixão; ao passo que o intemperante julga bom o que deseja. Logo o incontinente peca mais gravemente que o intemperante.

2. Demais. – Quanto mais grave é um pecado parece tanto menos facilmente remediável; por isso, os pecados contra o Espírito Santo, que são os gravíssimos, consideram–se irremissíveis. Ora, o pecado da incontinência parece mais incurável que o da intemperança. Pois, um pecado se sana pela advertência e correção do pecador: Ora, isto de nada adianta ao incontinente que, apesar de saber que procede mal, continua a fazê–lo; ao contrário, ao intemperante, como lhe parece que procede bem, a advertência pode–lhe produzir algum bom resultado. Logo, parece que o incontinente peca mais gravemente que o intemperante.

3. Demais. – Quanto maior for a lascívia com que alguém pecar, tanto mais gravemente terá pecado. Ora, o incontinente peca com maior lascívia que o intemperante; pois, aquele nutre concupiscências veementes, as quais nem sempre existem no último. Logo o incontinente peca mais que o intemperante.

Mas, *em contrário*, a impenitência agrava todos os pecados, por isso Agostinho diz, que ela é um pecado contra o Espírito Santo. Ora, como diz o Filósofo, o intemperante não é susceptível de arrependimento, pois persevera na sua eleição; ao passo que todo incontinente é capaz de arrependimento. Logo, o intemperante peca mais gravemente que o incontinente.

SOLUÇÃO. – O pecado, segundo Agostinho, depende sobretudo da vontade; pois, pela vontade é que pecamos e vivemos retamente. Logo, onde houver maior inclinação da vontade para pecar, aí haverá mais grave pecado. Ora, a vontade do intemperante se inclina ao pecado pela sua eleição própria, procedente de um hábito adquirido pelo costume; ao passo que a vontade do incontinente inclina–se a pecar levada por uma paixão. E como a paixão logo passa, enquanto que o hábito é uma qualidade, dificilmente removível, daí resulta que o incontinente logo se arrepende desde que a paixão se desvaneceu; o que se não dá com o intemperante, o qual, ao contrário, regozija–se por ter pecado,

porque a prática do pecado se lhe tornou conatural, pelo hábito. Por isso, dele diz a Escritura: Que se alegram depois de terem feito o mal e triunfam de prazer nas piores coisas. Por onde é claro, que o intemperante é muito pior que o incontinente, como também diz o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ignorância da inteligência às vezes precede à inclinação do apetite e a causa. E então, quanto maior for a ignorância, tanto mais diminui o pecado, ou ti escusa totalmente, se causar o involuntário. De outro modo e inversamente, a ignorância da razão resulta da inclinação do apetite. E essa ignorância, quanto maior for, tanto mais grave tornará o pecado; porque mostra o quanto maior é a inclinação do apetite. A ignorância, porém, tanto do incontinente como do intemperante, provém da inclinação do apetite para um certo objeto, quer por paixão, como no incontinente, quer por hábito como no intemperante. Mas, isso causa ignorância maior no intemperante que no incontinente, – E, primeiro, quanto à duração. Porque, essa ignorância do incontinente só dura enquanto dura a paixão; assim como um acesso de febre terçã dura enquanto dura a comoção do humor. Ao passo que a ignorância do inteperante perdura tenazmente, por causa da permanência do hábito; por isso, o Filósofo a compara à tísica ou a uma doença crônica. – Mas, de outro modo, é maior a ignorância do intemperante, relativamente ao que ele ignora. Pois, a ignorância do incontinente recai sobre um bem particular elegível; por exemplo, quando se trata de saber se deve fazer, em tal caso, tal eleição. Ao passo que o intemperante ignora o fim mesmo, pois, julga um bem deixar–se levar pelas concupiscências sem freio. Donde o dizer o Filósofo, que o incontinente é menor que o intemperante, pois nele se salva o princípio por excelência, isto é, a reta estimação do fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Para a emenda do incontinente não basta só o conhecimento, mas é lhe ainda necessário o auxílio interior da graça, que mitiga a concupiscência. Ao que ainda se lhe acrescenta o remédio exterior da advertência e da correção, que o leva a resistir à concupiscência, tornando–a assim fraca, como dissemos. E por esses mesmos modos pode também emendar–se o intemperante.– Mas, a sua emenda é mais difícil, por duas razões. – Primeiro, por causa da sua razão transviada na estimação do fim último, que exerce a função do principio, nas ciências demonstrativas. Pois, mais dificilmente se reduz à verdade quem erra quanto ao princípio; e, semelhantemente, na ordem operativa, quem erra relativamente ao fim. – Depois, por causa da inclinação do apetite, que, no intemperante, sendo habitual, dificilmente se domina; ao passo que a inclinação do incontinente vem da paixão, de mais fácil repressão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A lascívia da vontade, que aumenta o pecado, é maior no intemperante que no incontinente, como do sobredito resulta. Mas, a lascívia da concupiscência do apetite sensitivo é às vezes maior no incontinente; pois ao passo que este não peca senão arrastado por uma intensa concupiscência, o intemperante também peca levado por uma débil concupiscência, e mesmo às vezes a previne. Por isso, o Filósofo diz, que mais censurável é o intemperante, que sem concupiscência e calmamente, isto é, com fraca concupiscência, corre na busca dos prazeres. Pois, que faria se nele estuasse a concupiscência juvenil!

Art. 4 – Se a incontinência da ira é pior que a da concupiscência.

O quarto discute–se assim. – Parece que a incontinência da ira é pior que a da concupiscência.

1. – Pois, parece que tanto menos grave é a incontinência quanto mais difícil é resistir à paixão. Por isso diz o Filósofo: Não devemos nos espantar que alguém se deixa dominar por prazeres ou por sofrimentos fortes e violentos, mas antes, devemos lhe perdoar. Ora, como disse Heráclito, é mais difícil lutar contra a concupiscência do que contra a ira. Logo, mais leve é a incontinência da concupiscência que a da ira.

2. Demais. – Quando uma paixão veemente priva do juízo da razão, ficamos de todo escusado do pecado; tal é o caso de quem fica furioso por paixão. Ora, o de ira incontinente conserva mais o juízo da razão do que o incontinente por concupiscência pois, como está claro no Filósofo, o irado obedece de certo modo à razão, não porém o concupiscente. Logo, a incontinência da ira é pior que a da concupiscência.

3. Demais. – Tanto mais grave é um pecado quanto mais perigoso é. Ora, parece que a incontinência da ira é mais perigosa; pois, leva o homem a um pecado maior, que é o do homicídio, mais grave que o adultério, ao qual conduz a incontinência da concupiscência. Logo, a incontinência da ira é mais grave que a da concupiscência.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que menos má é a incontinência da ira que a da concupiscência.

SOLUÇÃO. – O pecado da incontinência pode ser considerado a dupla luz. Primeiro, relativamente à paixão que vence a razão. E neste caso, a incontinência da concupiscência é pior que a da ira, porque o movimento da concupiscência é mais desordenado que o da ira. E isto por quatro razões, que dá o Filósofo. – Primeiro, porque o movimento da ira participa de algum modo da razão; pois, o irado visa vingar–se da injúria que lhe foi feita, coisa às vezes ditada pela razão; mas não o faz perfeitamente, porque a sua vindicta não observa o modo devido. Ao contrário, o movimento da concupiscência provém totalmente do sentido e de nenhum modo obedece à razão. – Segundo, porque o movimento da ira resulta mais da compleição do corpo, por causa da rapidez desse movimento, que na ira se resolve. Donde vem que quem, por compleição corpórea, é disposto a irar–se, mais prontamente o faz do que cede à concupiscência quem a ela é predisposto. Por isso mais frequentemente de iracundos nascem iracundos, do que de concupiscentes, concupiscentes. Ora, o que provém da natural disposição do corpo considera–se mais digno de perdão. – Terceiro, porque a ira nos leva a agir às claras; ao contrário, a concupiscência busca esconderijos e em nós desperta subrepticiamente. Quarto, porque o concupiscente goza com o seu ato, ao passo que o irado é como coagido por um sofrimento precedente.

De outro modo, podemos considerar o pecado da incontinência quanto ao mal em que caí quem se desvia da razão. E, então, a incontinência da ira é quase sempre mais grave, por conduzir a atos que danificam o próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É mais difícil lutar perseverantemente contra os prazeres que contra a ira, porque a concupiscência é mais contínua. Mas, no momento, é mais difícil resistir à ira, por causa da sua impetuosidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz–se que a concupiscência não participa da razão, não porque nos prive totalmente do juízo dela, mas porque nenhum ato pratica levada por esse juízo. E por isso é pior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe relativamente aos atos a que o incontinente é levado.

Questão 157: Da clemência e da mansidão.

Em seguida devemos tratar da clemência e da mansidão. E dos vícios opostos.

Quanto às virtudes, discutem–se quatro artigos.

Art. 1 – Se clemência e mansidão de todo se identificam.

O primeiro discute–se assim. – Parece que clemência e mansidão de todo se identificam.

1. – Pois, a mansidão é a que modera a ira, como diz o Filósofo. Ora, a ira é o desejo da vindicta. Logo, sendo a clemência a brandura com que o superior impõe uma pena ao inferior, no dizer de Séneca, e exercendo–se a vindicta pela pena, resulta serem idênticas a clemência e a mansidão.

2. Demais. – Túlio diz, a clemência é a virtude pela qual a alma, temerariamente concitada pelo ódio contra alguém, deixa–se conter pela benignidade. Ora, o ódio, como diz Agostinho, é causado da ira, matéria também da mansidão e da clemência. Logo, parece de todo se identificarem a clemência e a mansidão.

3. Demais. – Um mesmo vício não é contrariado por diversas virtudes. Ora, um mesmo vício, o da crueldade, se opõe à mansidão e à clemência. Logo, parece de todo se identificarem mansidão e clemência.

Mas, *em contrário*, segundo a referida definição de Séneca, a clemência é a brandura do superior para com o inferior. Ora, a mansidão não é própria só do superior para com o inferior, mas pode qualquer praticá–la para com qualquer. Logo, mansidão e clemência não se identificam de todo.

SOLUÇÃO. – Como diz Aristóteles, a matéria das virtudes morais são os atos e as paixões. Ora, as paixões interiores são os princípios ou os impedimentos dos atos externos. Por onde, as virtudes moderadoras das paixões, de certo modo concorrem, em relação ao mesmo efeito, com as virtudes que regulam os atos, embora delas difiram pela espécie. Assim, à justiça propriamente pertence coibir o homem do furto, ao que o inclina o amor desordenado ou a cobiça do dinheiro, o qual é governado pela liberalidade; por onde, a liberalidade concorre com a justiça nesse efeito que é fazer–nos abster do furto. E isto também devemos considerar no nosso caso. Pois, a paixão da ira é a que nos provoca a aplicar a outrem uma pena grave. À clemência, porém, pertence, diretamente, diminuir as penas, o que poderia ficar impedido pelo excesso de ira. Portanto, a mansidão, enquanto refreia o ímpeto da ira, concorre no mesmo efeito com a clemência. Difere, porém uma da outra, porque a clemência modera o castigo interno, e a mansidão propriamente diminui a paixão da ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A mansidão tem como objeto próprio o desejo mesmo da vingança. Ao passo que a clemencia visa as penas, em si mesmas, aplicadas exteriormente à vingança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os nossos afetos inclinam–nos a diminuir o que nos desagrada. Ora, do fato de amarmos a outrem resulta que a pena que ele sofre em si mesma, nos desagrada; e só a admitimos ordenadamente a um fim, por exemplo, para a justiça ou correção do punido. Por onde, o amor nos torna prontos a diminuir as penas, o que constitui a clemência; enquanto que o ódio impede essa diminuição. Por isso, Túlio diz, que a alma concitada pelo ódio, isto é, a punir duramente, deixa–se conter pela clemência, para não impor uma pena mais forte; não que a. clemência nos faça moderar diretamente o ódio, mas sim, a pena.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À mansidão, cujo objeto direto é a ira, se opõe propriamente o vício da iracúndia, que implica um excesso de ira. Ao passo que a crueldade implica um excesso no punir. Por isso Séneca diz, que cruas se chamam os que tendo causa para punir, contudo, não têm, no fazê–lo, moderação. – Os que porem se deleitam em punir os outros, mesmo sem causa, podem chamar–se sevos ou ferozes, quase sem o afeto humano, pelo qual o homem ama o homem.

Art. 2 – Se tanto a clemência como a mansidão são virtudes.

O segundo discute–se assim. – Parece que nem a clemência nem a mansidão são virtudes.

1. – Pois, nenhuma virtude se opõe a outra. Ora, ambas se opõem à severidade, que é uma virtude. Logo, nem a clemência nem a mansidão são virtudes.

2. Demais. – A virtude se corrompe por excesso e por defeito. Ora, tanto a clemência como a mansidão implicam um certo defeito; pois, a clemência diminui a pena e a mansidão, a ira. Logo, nem a clemência nem a mansidão são virtudes.

3. Demais. – A mansidão ou a doçura se conta entre as bem–aventuranças e entre os frutos. Ora, as virtudes diferem das bem–aventuranças e dos frutos. Logo, não constitui a mansidão uma virtude.

Mas, *em contrário*, diz Séneca: Todos os varões virtuosos praticarão a clemência e a mansidão. Ora, a virtude é propriamente reguladora dos bons costumes; pois, a virtude torna bom quem a tem e boas as suas obras, como ensina Aristóteles. Logo, a clemência e a mansidão são virtudes.

SOLUÇÃO. – A virtude moral essencialmente consiste na submissão do apetite à razão, como está claro no Filósofo. Ora, isso tanto o faz a clemência como a mansidão. Pois, a clemência diminuindo as penas, é levada pela razão, como diz Séneca. Semelhantemente, a mansidão, fundada na razão reta, modera a ira, como ensina o Filósofo. Por onde é manifesto, que tanto à clemência como a mansidão são virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A mansidão diretamente não se opõe à severidade; pois, o seu objeto é a ira, ao passo que o da última é a pena exteriormente infligida. Por onde, assim sendo, pareceria opor–se, antes, à clemência, que também versa sobre a punição exterior, como se disse. Mas, não se lhe opõe, porque ambas se fundam na razão reta. Pois, a severidade é inflexível no infligir a pena, quando a razão assim o exige; ao contrário, a Clemência a diminui, também de acordo com a razão reta, isto é, quando for necessário e nos casos necessários. Logo, essas virtudes, tendo o mesmo objeto, não são opostas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo o Filósofo, o hábito que observa o meio termo, tratando–se da ira, não tem denominação; por isso, a virtude é denominada pela diminuição da ira o que constitui a mansidão. Pois, a virtude está mais próxima da diminuição do que do excesso, por nos ser mais natural desejar a vindicta das injúrias que nos foram feitas, do que deixar de o fazer; porque, como diz Salústio, apenas alguém haverá que julgue muito pequenas as injúrias que lhe foram feitas. A clemência, porém, diminui as penas, não certo pelo que é segundo a lei comum; objeto da justiça legal; mas, levada pela consideração de determinadas particularidades, ela assim procede, quase estabelecendo que o homem não deve continuar a ser mais punido. Por isso diz Séneca: A clemência antes de tudo declara, que aqueles a quem perdoa não devem continuar a. sofrer; pois, o perdão da pena devida é a remissão dela. Donde, é claro que a clemência está para a severidade como a epiquéia, para a justiça legal, da qual a severidade faz parte quanto a inflicção da pena segundo a lei. Mas, difere a clemência da epiquéia, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As beatitudes são atos de virtude; enquanto que os frutos são o prazer resultante desses atos. Por isso, nada impede a mansidão ser considerada virtude, bem–aventurança e fruto, a um tempo.

Art. 3 – Se as referidas virtudes são partes da temperança.

O terceiro discute–se assim. – Parece que as referidas virtudes não são partes da temperança.

1. – Pois, a clemência diminui as penas, como se disse. Ora, isso o Filósofo o atribui à epiquéia, que faz parte da justiça, como se estabeleceu. Logo, parece que a clemência não é parte da temperança.

2. Demais. – A temperança tem como matéria as concupiscências. Ora, a mansidão e a clemência tem como sua matéria, não essas concupiscências, mas, antes, a ira e a vindicta. Logo, não devem considerar–se partes da temperança.

3. Demais, – Séneca diz: Podemos chamar insânia ter a sevicia como prazer. Ora, Isto se opõe à clemência e à mansidão. Logo, opondo–se a insânia à prudência, parece que a clemência e a mansidão fazem parte, antes, da prudência que da temperança.

Mas, *em contrário*, Séneca diz, que a clemência é a temperança da alma, que tem o poder de vingar–se. E Túlio também considera a clemência parte da temperança.

SOLUÇÃO. – Consideram–se como partes das virtudes principais as que as imitam, em certas matérias secundárias, quanto ao modo, em que principalmente se funda o mérito da virtude, e donde, por isso, recebe o nome. Assim, o modo e o nome da justiça supõem uma certa igualdade; o da fortaleza, uma certa firmeza; o da temperança implica em, de algum modo, refrear as concupiscências veementísimas dos prazeres do tato. Semelhantemente, a clemência e a mansidão também implicam um refreamento. Pois, a clemência diminui as penas; e a mansidão mitiga a ira, como de sobre dito resulta. Por onde, tanto a clemência como a mansidão adjungem–se à temperança como à virtude principal. E, assim sendo, consideramse partes da temperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na diminuição das penas duas coisas devemos considerar. – Primeiro, que se faça segundo a intenção do legislador, embora não segundo as palavras da lei. E, por aí, essa diminuição constitui a epiquéia. – A outra é uma certa moderação do afeto, que leva a não se usar do poder de infligir as penas. O que constitui propriamente a clemência; donde o dizer Séneca, que ela é a temperança da alma, que tem o poder de vingar–se. E essa moderação da alma provém de uma certa doçura do sentimento, pela qual aborrecemos tudo o que pode fazer sofrer a outrem. Por isso diz Séneca, que a clemência é uma certa brandura da alma. Pois, ao contrário, austeridade de alma há naquele a que não repugnar causar sofrimento aos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A adjunção das virtudes secundárias às principais funda–se, antes, no modo da virtude, que lhe é por assim dizer a forma, do que na matéria. Ora, a mansidão e a clemência têm o mesmo modo que a temperança, como se disse, embora não tenham matéria idêntica à dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A insânia assim se chama por ser a corrupção do estado de sanidade. Ora, assim como a saúde corporal fica destruída por ter o corpo perdido a compleição própria à espécie humana, assim também a insânia da alma provém de a alma perder a disposição própria à espécie humana. O que se dá relativamente à razão, como quando alguém perda o uso dela; e relativamente à potência apetitiva como quando alguém perde o afeto humano que torna o homem naturalmente amigo do homem, como diz Aristóteles. – Ora, a insânia exclusiva do uso da razão se opõe à prudência. E

chama–se insânia o deleitar–se alguém com as penas dos outros, por se manifestar assim privado do afeto humano, em que se funda a clemência.

Art. 4 – Se a clemência e a mansidão são as virtudes mais importantes.

O quarto discute–se assim. – Parece que a clemência e a mansidão são as virtudes mais importantes.

1. – Pois, o mérito da virtude está principalmente em ordenar o homem para a felicidade, que consiste no conhecimento de Deus. Ora, a mansidão é o que sobretudo o ordena ao conhecimento de Deus, conforme aquilo da Escritura: Recebei com mansidão a palavra que em vós foi enxertada; e noutro lugar: Se manso para ouvir a palavra de Deus; e Dionísio: Moisés, por causa da sua mansidão, foi tido como digno da aparição de Deus. Logo, a mansidão é a mais importante das virtudes.

2. Demais. – Parece que uma virtude é tanto mais importante, quanto mais é agradável de Deus e dos homens. Ora, a mansidão é por excelência agradável a Deus, pois, diz a Escritura: O que agrada a Deus é a fé e a mansidão. Por isso, Cristo especialmente nos convida a imitar–lhe a mansidão, quando diz no Evangelho: Aprendei de mim que sou manso e humilde de coração. E Hilário diz, que pela mansidão do nosso coração, Deus habita em nós. E ela é também agradabilíssima aos homens; donde o dito da Escritura: Filho, leva ao cabo as tuas obras com mansidão e conciliar–te–ás também o amor dos homens. Por isso, um outro passo diz que o trono régio se firma com a clemência. Logo, a clemência e a mansidão são as virtudes mais importantes.

3. Demais. – Agostinho diz serem os humildes os que cedem ao mal, não lhe resistem, mas o vencem com o bem. Ora, isto parece próprio da misericórdia ou piedade, que é considerada a mais importante das virtudes; pois, àquilo do Apóstolo – A piedade para tudo é útil – diz a Glosa de Ambrósio – que o compêndio da religião Cristã é a piedade. Logo, a mansidão e a clemência são as máximas virtudes.

Mas, *em contrário*, elas não são consideradas virtudes principais mas, anexas a outra, que é a mais principal.

SOLUÇÃO. – Nada impede virtudes, que não são as mais importantes, absolutamente falando e a todos os respeitos, virem a sê–lo de certo modo e num determinado género. Ora, não é possível a clemência e a mansidão serem as virtudes mais importantes. absolutamente falando. Pois, o mérito delas consiste em afastar o mal, diminuindo a ira ou a pena. Ora, é mais perfeito buscar o bem do que carecer do mal. Por onde, as virtudes que nos ordenam, absolutamente falando, para o bem, como a fé, a esperança, a caridade e também a prudência e a justiça, são, em sentido absoluto, maiores virtudes, que a clemência e a mansidão.

Mas, relativamente consideradas, nada impede a clemência e a mansidão terem uma certa excelência entre as virtudes que resistem às baixas afeições. – Assim, a ira, que a mansidão abranda, impede soberanamente, pelo seu ímpeto, a alma do homem de julgar livremente da verdade. E por isso, a mansidão é a que sobretudo o torna senhor de si. Donde o dizer a Escritura: Filho, conserva a tua alma na mansidão. Embora as concupiscências dos prazeres do tato sejam mais desonestas e nos ataquem mais continuamente; pelo que a temperança é, mais que a mansidão, uma virtude principal, como do sobredito resulta. – A clemência, por seu lado, por diminuir as penas, mais se aproxima da caridade, a mais importante das virtudes, pela qual fazemos o bem ao próximo e lhes impedimos o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A mansidão nos prepara ao conhecimento de Deus, removendo–nos os impedimentos. E isto de dois modos. Primeiro, tomando–nos, pela diminuição da ira,

senhores de nós mesmos, como dissemos. E depois porque é próprio da mansidão não contradizer as palavras da verdade, o que às vezes muitos fazem levados pela comoção da ira. Por isso, diz Agostinho: Ser humilde é não contradizer à divina Escritura, quer quando, entendendo–a, vemos que coluna certos vícios nossos; quer quando não a entendemos como se pudéssemos saber e mandar melhor que ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mansidão e a clemência tornam–nos agradáveis a Deus e aos homens, por produzirem o mesmo efeito que a caridade, a máxima das virtudes, livrando o próximo do mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A misericórdia e a piedade convêm certo com a mansidão e a clemência, por produzirem o mesmo efeito que ela, a saber, livrar o próximo do mal. Mas, diferem pelo motivo. Pois, a piedade remove o mal do próximo, pela reverência que tributa a um superior, por exemplo, Deus ou um pai. Ao passo que a misericórdia remove o mal do próximo, por no–lá fazer sofrer como se fosse nosso, segundo dissemos; o que provém da amizade, que leva os amigos a terem as mesmas alegrias e as mesmas tristezas. Enquanto que a mansidão produz esse resultado, removendo a ira, que incita à vindicta. E enfim, a clemência o realiza, pela brandura da alma, julgando ser equitativa a não continuação da pena de alguém.

Questão 158: Da iracúndia.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos. E primeiro, da iracúndia, oposta à mansidão dão. Segundo, da crueldade, oposta à clemência.

Sobre a iracúndia discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se irar–se pode ser lícito.

O primeiro discute–se assim. – Parece que irar–se não pode ser justo.

1 – Pois, Jerônimo, expondo aquilo do Evangelho – Todo o que se ira contra seu irmão – diz: Certos códices acrescentam – sem causa; e demais, o princípio estabelecido é verdadeiro e a ira é absolutamente proibida. Logo, de nenhum modo é lícito irar–se.

2. Demais. – Segundo Dionísio, o mal da alma consiste em desobedecer à razão. Ora, a ira é sempre contrária à razão; pois, ensina o Filósofo, a ira não obedece perfeitamente à razão. E Gregório diz: A ira destrói a tranquilidade da alma, que era de certo modo dilacera e despedaça. E Cassiano: O movimento da iracúndia, que referve por qualquer causa, cega os olhos da alma. Logo, irar–se é sempre mau.

3. Demais. – A ira é o desejo da vindicta, como diz a Glosa àquilo da Escritura: Não aborrecerás a teu irmão no teu coração. Ora, desejar a vingança não parece lícito, a qual só a Deus é reservada, conforme a Escritura: Minha é a vingança. Logo, parece que irar–se é sempre pecado.

4. Demais. – Tudo o que nos impede de imitar a Deus é mau. Ora, a ira sempre nos impede de imitar a Deus; pois, Deus julga com tranquilidade, segundo a Escritura. Logo irarse é sempre mau.

Mas, *em contrário*, diz Crisóstomo: Quem se ira sem causa será réu, quem o fizer com causa não será réu – pois, sem a ira não aproveita a doutrina, a justiça não triunfa nem se reprimem os crimes. Logo, irar–se nem sempre é mau.

SOLUÇÃO. – A ira, propriamente falando, é uma paixão do apetite sensitivo, e dela é que tira a sua denominação o apetite irascível, como dissemos quando tratámos das paixões. Ora, devemos considerar, em matéria de paixões. da alma, que de dois modos elas podem implicar o mal. – Primeiro, pela espécie mesma da paixão; e essa espécie é considerada segundo o objeto da paixão. Assim, a inveja, pela sua espécie mesma, implica um certo mal, pois, é a tristeza causada pelo bem de outrem, o que por si repugna a razão. Por isso, a inveja basta nomeá–la para despertar a ideia do mal, como diz o Filósofo. Ora, tal não se dá com a ira, que é o desejo da vingança; pois a vindicta podemos desejá–la como um bem ou como um mal. – De outro modo, há mal numa paixão, quantitativamente, isto é, por excesso ou defeito da mesma. E assim, a ira pode ser má, quando alguém se ira mais ou menos do que o exigiria a razão reta. Mas, o irar–se de acordo com a razão reta é meritório.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os Estóicos consideravam a ira e todas as paixões como uns afetos existentes em desacordo com a ordem da razão; e, assim, tinham a ira e todas as demais paixões como más, como dissemos quando tratamos das paixões. E é nesse sentido que Jerônimo considera a ira, pois, ele se refere àquela pela qual nos iramos contra o próximo, querendo–lhe mal. Mas, segundo os Peripatéticos, cuja doutrina é sobretudo a que segue Agostinho, a ira e as outras paixões consideram–se movimentos do apetite sensitivo, quer moderados pela razão, quer não. E, neste sentido, a ira nem sempre é pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ira pode se relacionar de dois modos com a razão. Primeiro, antecedentemente e, então, a desvia da sua retidão e por isso constitui um mal. De outro modo, consequentemente, quando o apetite sensitivo move–se contra os vícios segundo a ordem da razão. E esta ira é boa e se chama ira por zelo. Por isso, diz Gregório: Devemos ter sumo cuidado para que a ira, tomada como instrumento da virtude, não nos domine a alma nem tome a dianteira como senhora, mas que seja como uma escrava, pronta para servir, e nunca se ajuste da submissão à razão. Ora, esta ira, embora na execução mesma do ato impida de certo modo o juízo da razão, não lhe elimina contudo a retidão. Donde o dizer Gregório, no mesmo lugar, que a ira por zelo turva a vista da razão, mas, a ira por vício, cega–a. Nem é contra a sua essência que a deliberação racional sofra um eclipse na execução do que foi por ela determinada; pois, do contrário, também a atividade artística ficaria impedida se, devendo agir, tivesse que deliberar sobre o que devia fazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Desejar a vingança como um mal daquele a quem infligimos um castigo, é ilícito. Mas, desejar a vingança, para corrigir um vício e salvar o bem da justiça, é meritório. Ora, tal pode ser o fim do apetite sensitivo, enquanto movido pela razão. E quando a vindicta se realiza segundo a ordem racional, ela vem de Deus, de quem é ministro o poder de castigar, como diz o Apóstolo.

RESPOSTA À QUARTA. – Devemos imitar a Deus e o podemos, pelo desejo do bem; mas, não o podemos de nenhum modo, pelo modo de desejar; porque em Deus não há apetite sensitivo, como o há em nós, cujos movimentos devem obedecer à razão. Por isso, diz Gregório, que tanto mais fortemente a ira se levanta contra os vícios, quanto mais o faz em obediência à razão.

Art. 2 – Se a ira é pecado.

O segundo discute–se assim. – Parece que a ira não é pecado.

1. – Pois, pecando desmerecemos. Ora, as paixões não nos fazem desmerecer nem nos tornam censuráveis, como diz Aristóteles. Logo, nenhuma paixão é pecado. Ora, a ira é uma paixão, como se estabeleceu quando se tratou das paixões. Logo, a ira não é pecado.

2. Demais. – Todo pecado implica a conversão a um bem passageiro. Ora, a ira não faz nos convertermos a nenhum bem passageiro, mas leva–nos a infligir um mal a outrem. Logo, a ira não é pecado.

3. Demais. – Ninguém peca se não evita o que não pode evitar, como diz Agostinho. Ora, não podemos evitar a ira; pois, aquilo da Escritura – Irai–vos e não queirais pecar – diz a Glosa – que os movimentos da ira não estão em nosso poder. E o Filósofo também ensina que o irado age com tristeza; ora, a tristeza é contrária à vontade. Logo, a ira não é pecado.

4. Demais. – O pecado contraria a natureza, como diz Damasceno. Ora, o irar–se não contraria a natureza do homem, pois, é ato do irascível, que é uma potência natural. Por isso, Jerônimo diz, que irar–se é próprio do homem. Logo, irar–se não é pecado.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Toda ira e indignação seja desterrada dentre vós.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a ira designa propriamente uma paixão. Ora, as paixões do apetite sensitivo são boas na medida em que reguladas pela razão; e más quando excluem a ordem da razão. Mas, a ordem a que a razão submete à ira pode ser considerada a dupla luz. – Primeiro, quanto ao que ela deseja o fim a que tende, a saber, a vindicta. Por onde, a ira que deseja a realização da vindicta, segundo a ordem da razão, é digna de aprovação e se chama ira por zelo. Porém, nutrirá um desejo vicioso da ira, a qual por isso se chama ira por vício, quem deseja a vingança de qualquer modo, contra a

ordem da razão; por exemplo, se deseja castigar quem não o merece, ou além do merecido, ou ainda não segundo a ordem legítima, ou enfim, não em vista do fim devido, que é a realização da justiça e a correção da culpa. De outro modo, a ordem da razão impõe um modo a ira, quando a ela cedemos; e é que os seus movimentos não sejam de um ardor imoderado, nem interna nem externamente. E se o não observarmos, a nossa ira não será isenta de pecado, mesmo sendo justa a vindicta, que desejamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podendo a paixão ser ou não regulada pela razão, por isso, absolutamente considerada, ela não implica a ideia de mérito nem de demérito, de louvor nem de vitupério. Mas, quando regulada pela razão, pode apresentar os caracteres de meritória e louvável; e ao contrário, quando não regulada pela razão, pode implicar o demérito ou a censura. Por isso, o Filósofo, no mesmo lugar, diz que quem de certo modo cede à ira é digno de louvor ou de censura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O irado não deseja o mal de outrem em si mesmo, mas, por causa da vindicta, ao que tende o seu desejo como a um bem transitório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem é dono dos seus atos pelo arbítrio da razão. Por onde, os movimentos que previnem o juízo da razão não estão geralmente em nosso poder, de modo que possamos impedi–los de se manifestarem; embora a razão possa impedir um desses movimentos, em particular, de se manifestar. E, neste sentido, diz–se que os movimentos da ira não estão em nosso poder, de modo a impedirmos a todos de se manifestarem. Mas, como de certo modo dependem de nós, não ficam de todo isentos de pecado, se forem desordenados. E o dito do Filósofo, que o irado age com tristeza não devemos entendê–lo como significando que se entristece por irar–se, mas sim, por se entristecer, pela injúria, que considera a si feita; e essa tristeza é a que o move a desejar a vindicta.

RESPOSTA À QUARTA. – O irascível naturalmente se sujeita à razão do homem. Por onde, o seu ato é natural ao homem, na medida em que é segundo a razão; mas, contraria–lhe a natureza quando não obedece à ordem da razão.

Art. 3 – Se toda ira é pecado mortal.

O terceiro discute–se assim. – Parece que toda ira é pecado mortal.

1. – Pois, diz a Escritura: A ira mata o fátuo, referindo–se à morte espiritual, donde o pecado tira a sua denominação de mortal. Logo, toda ira é pecado mortal.

2. Demais. – Só o pecado mortal merece a condenação eterna. Ora, a ira merece a condenação eterna: assim, diz o Senhor: Todo o que se ira contra seu irmão será réu no juízo. Ao que diz a Glosa, que essas três coisas a que o texto se refere, a saber, o juízo, o conselho e a geena – exprimem as diversas moradas em que são punidos os diversos gêneros de pecado na condenação eterna. Logo, a ira é pecado mortal.

3. Demais. – Tudo o que contraria a caridade, como claramente o diz Jerônimo comentando aquilo do Evangelho: Quem se ira r contra seu irmão, etc., onde ensina ser este procedimento contrário ao amor do próximo. Logo, a ira é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – Ira–vos e não queirais pecar – diz a Glosa: É venial a ira que não produz o seu efeito.

SOLUCÃO. – Os movimentos da ira podem ser desordenados e constituir pecado, de dois modos, como dissemos. – Primeiro, quanto ao que é desejado; assim quando se deseja uma vindicta injusta. E então a

ira é genericamente pecado mortal, por contrariar à caridade e à justiça. Pode dar–se porém que esse desejo seja pecado venial pela imperfeição do ato. Imperfeição essa proveniente de quem deseja, como quando alguém deseja uma vindicta pequena a ponto de ser considerada nula, de modo que, mesmo se se efetuasse, não seria pecado mortal; tal o caso de quem tirasse um pouco um menor pelos cabelos, ou causa semelhante. – De outro modo, os movimentos da ira podem ser desordenados, quanto ao modo por que nos iramos; assim, se interiormente nos iramos em demasia, ou se manifestássemos a ira por sinais demasiado exteriores. Por onde, a ira, em si mesma, não é genericamente pecado mortal; assim, se, por veemente ira, faltamos ao amor de Deus e do próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Do lugar citado não se conclui que toda ira seja pecado mortal; mas, que os estultos, por iracúndia, morrem espiritualmente, por caírem em certos pecados mortais; como a blasfémia contra Deus ou a injúria contra o próximo, por não refrearem pela razão os movimentos da ira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor aplicou as palavras citadas à ira, como que as acrescentando aquelas palavras da Lei: Quem matar será réu do juízo. Por isso, no lugar aduzido, o Senhor se refere aos movimentos da ira pelos quais desejamos a morte ou qualquer ferimento grave do próximo; e esse desejo, se se lhe acrescentar o consentimento da razão, será sem dúvida pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No caso de contrariar a caridade, a ira é pecado mortal; mas tal nem sempre se dá, como do sobredito resulta.

Art. 4 – Se a ira é o gravíssimo dos pecados.

O quarto discute–se assim, ira é o gravíssimo dos pecados.

1. – Pois, no dizer de Crisóstomo, nada é mais horrível que a fisionomia de um homem enfurecido, nada mais disforme que um aspecto severo; mas, muito maior é a feiura da sua alma. Logo, a ira é o gravíssimo dos pecados.

2. – Demais. Quanto mais nocivo um pecado tanto pior é; pois, como diz Agostinho, mal se chama ao que é nocivo. Ora, a ira é sobremaneira nociva, pois, priva o homem da razão, que o torna senhor de si. Assim, como ensina Crisóstomo, não há meio termo entre a ira e a insânia, pois, a ira é uma possessão temporária, pior ainda que uma possessão verdadeira. Logo, a ira é o gravíssimo dos pecados.

3. Demais. – Os movimentos interiores se julgam pelos efeitos exteriores. Ora, o efeito da ira é o homicídio, que é o gravíssimo dos pecados. Logo, o gravíssimo dos pecados é a ira.

Mas, *em contrário*, a ira está para o ódio, como uma varinha, para uma trave. Assim, diz Agostinho: Não vá a ira transformar–se em ódio e de uma varinha, tornar–se uma trave. Logo, a ira não é o gravíssimo dos pecados.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a desordem da ira é susceptível dê dupla explicação, conforme consideramos o que ela indevidamente deseja ou o modo indevido por que se efetiva. Quanto ao objeto do apetite do irado, a ira é o mínimo dos pecados. Pois, o que a ira deseja é o mal da pena de outrem, sob a forma do bem, que é a vindicta. Por onde, relativamente ao mal que ela deseja, convém o pecado da ira com os pecados por que desejamos o mal do próximo, por exemplo, com a inveja e o ódio. Mas, pelo ódio desejamos o mal de outrem, em absoluto, como tal; o invejoso, o deseja, por desejar a glória própria; ao passo que o irado inveja o mal de outrem sob a forma de vindicta. Por onde e claramente, o ódio é mais grave que a inveja e a inveja, que a ira; pois, pior é desejar o mal sob a forma de mal que

sob a de bem; e é pior desejar o mal sob a forma de um bem externo, a saber a honra ou a glória, que sob a da retidão da justiça.

Mas, relativamente ao bem, sob a forma do qual o irado deseja o mal, a ira convém com o pecado da concupiscência, que visa um certo bem. E, então, absolutamente falando, também o pecado da ira é menor que o da concupiscência, e tanto mais quanto o bem da justiça, que o irado deseja, é melhor que o bem deleitável ou útil, desejado pelo concupiscente. Donde o dizer o Filósofo, que o incontinente por concupiscência é pior que o incontinente pela ira.

Mas, quanto à desordem no modo de irar–se, a ira implica uma certa excelência, por causa da veemência e da rapidez dos seus movimentos, segundo a Escritura: A ira não tem misericórdia nem o furor que rompe; mas quem poderá suportar o ímpeto dum homem concitado? Por isso, diz Gregório: O coração do homem incendido pela ira palpita, o corpo treme, a língua se trava, as faces inflamam–se, exasperam–se os olhos e completamente desconhece os amigos: a boca forma as palavras, mas a mente não lhes distingue o sentido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Crisóstomo se refere ao que têm de horrível os gestos exteriores, resultantes do ímpeto da ira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto aos movimentos desordenados da ira, provenientes do seu ímpeto, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homicídio não resulta menos do ódio ou da inveja, que da ira. Mas, a ira é mais leve, por tomar em consideração a ideia de justiça, como dissemos.

Art. 5 – Se foram convenientemente determinadas pelo Filósofo as espécies de iracúndia.

O quinto discute–se assim. – Parece que foram inconvenientemente determinadas pelo Filósofo as espécies de iracúndia; quando diz que certos iracundos são agudos, outros amargos, outros difíceis ou graves.

1. – Pois, segundo ele, amargos são aqueles cuja ira dificilmente se dissipa e permanece por muito tempo. Ora, nisto parece ir apenas uma circunstância de tempo. Logo, poderemos também distinguir outras espécies de ira, segundo as outras circunstâncias.

2. Demais. – Difíceis ou graves ele os considera aqueles cuia ira não se dissipa sem o sofrimento ou a punição de outrem. Ora, isto também respeita à dissipação da ira. Logo, os difíceis são os mesmos que os amargos.

3. Demais. – O Senhor estabelece três graus de ira, quando diz: Todo o que se ira contra seu irmão; e o que disser a seu irmão: Raca; e o que lhe disser, és um tolo. Ora, estes graus não se compreendem nas espécies referidas. Logo, parece que a predita divisão da ira não é conveniente.

Mas, *em contrário*, Gregório Nisseno (Nemésio) diz serem três as espécies de irascibilidade, a saber: a ira chamada télea; a mania, chamada insânia; e o furor. As quais três se identificam com as três referidas. Pois, chama ira télea a que tem princípio e movimento, o que o Filósofo atribui aos agudos; mania denomina à ira permanente e duradoura, o que o Filósofo atribui aos amargos; com o furor enfim designa a ira que leva em conta o tempo ao aplicar o castigo, o que o Filósofo atribui aos difíceis. E a mesma é a divisão aceita por Damasceno. Logo, a referida divisão do Filósofo é inconveniente.

SOLUÇÃO. – A aludida distinção pode referir–se ou à paixão da ira ou ao pecado mesmo da ira. Como se refere à paixão da ira já o dissemos, quando dela tratámos. E é sobretudo nesse sentido que a consideram Nemésio e Damasceno. Mas agora devemos distinguir as referidas espécies, enquanto relativas ao pecado da ira, como as considera o Filósofo.

Ora, a desordem do pecado da ira pode ser considerada a dupla luz. – Primeiro, quanto à origem mesma da ira. E nessa desordem caem então os agudos, que cedem à ira demasiado prontamente e por qualquer leve causa. – Depois, quanto à duração da ira, isto é, pelo perseverar muito. O que de dois modos pode dar–se. Primeiro, porque a causa da ira, isto é, a injúria feita, permanece demasiado na memória do homem, o que o faz conceber uma tristeza prolongada, tornando–se por isso a si mesmo grave e amargo. – De outro modo isso pode dar–se, por parte da vingança, obstinadamente desejada. O que constitui os difíceis ou graves, que não abandonam a ira antes de castigarem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas espécies referidas não se considera principalmente o tempo; mas, a facilidade do homem em irar–se ou a perseverança na ira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Tanto uns como outros, a saber, os amargos e os difíceis, nutrem uma ira diuturna, mas, por causas diferentes. Assim, os amargos nutrem uma ira permanente, por causa da permanência da tristeza, que encerram no coração; e como não manifestam exteriormente os sinais exteriores da iracúndia, esta não pode ser combatida por ninguém; nem eles por si abandonam a ira, enquanto ela se não disfarça quando a tristeza desapareça da diuturnidade do tempo. Ao passo que a ira dos difíceis é diuturna por causa do desejo veemente da vindicta. Por isso, não se desfaz com o tempo, mas só desaparece com a punição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os graus da ira, que o Senhor enumera, não pertencem às diversas espécies da ira, mas se fundam no processo do ato humano. – Ora, nesse processo, primeiro formamos uma concepção em nossa alma. Por isso é que diz: Todo o que se ira contra seu irmão. – Segundo, manifestamos esse conceito por certos sinais exteriores, antes de se realizarem efetivamente. E por isto diz: O que disser a seu irmão: Raca, interjeição de quem está irado. – O terceiro grau é quando o pecado concebido interiormente, realiza–se no efeito. Ora, o resultado da ira é o dano feito a outrem sob a forma de vindicta. O mínimo dos danos, porém, é o causado só verbalmente. Por isso, disse: O que lhe disser, és um tolo. – Por onde, é claro que a segunda expressão acrescenta à primeira e a terceira, a ambas. Por onde, se a primeira é pecado mortal, no caso a que o Senhor se refere, como se disse, muito mais o são as outras. Por isso, a cada uma delas se fazem corresponder as diversas condenações. À primeira corresponde o juízo, que é menor; pois, como diz Agostinho, no juízo inda há lugar para a defesa. À segunda corresponde o conselho, durante o qual os juízes entre si combinam o suplício e a dor do condenado. À terceira, a geena do fogo, que é a condenação certa.

Art. 6 – Se a ira deve ser contada entre os vícios capitais.

O sexto discute–se assim. – Parece que a ira não deve ser contada entre os vícios capitais.

1. – Pois, a ira nasce da tristeza. Ora, a tristeza é o vício capital chamado acédia. Logo, a ira não deve ser considerada vício capital.

2. Demais. – O ódio é um pecado mais grave que a ira. Logo, mais que ela, deve ser considerado vício capital.

3. Demais. – Aquilo da Escritura – O homem iracundo excita a rixas – diz a Glosa: A iracúndia é a porta de todos os vícios; fechada, todas as virtudes se vos repousam, no interior; aberta, a alma se vos precipitará em todos os crimes. Ora, nenhum vício capital é princípio de todos os pecados, mas, só de certos determinadamente. Logo, a ira não deve ser contada entre os vícios capitais.

Mas, *em contrário*, Gregório a coloca entre os vícios capitais.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito resulta, chama–se vício capital o que dá origem a muitos outros. Ora, da ira podem nascer muitos vícios, por duas razões. – Primeiro por ter o seu objeto muito desejável, pois, a vindicta é desejada sob a forma de justo ou honesto, o que nos atrai, pela sua dignidade, como dissemos. Depois, pelo ímpeto com que precipita a alma a praticar toda sorte de atos desordenados. Por onde, é claro que a ira é um vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – À tristeza de que geralmente nasce a ira não é o vício da acédia, mas, a paixão da tristeza, resultante da injúria feita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como do sobre dito resulta, o vicio capital, por essência, implica um fim muito desejável, de modo que o desejo dele leva à comissão de muitos pecados. Ora, a ira, que deseja o mal sob a forma de bem, tem um fim mais desejável que o ódio, que deseja o mal sob a forma do mal. Logo, a ira é, mais que o ódio, vício capital.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Chama–se à ira porta de todos os vícios, acidentalmente, isto é, pela remoção do obstáculo, a saber, o impedimento posto ao juízo da razão, o qual juízo nos leva a evitar o mal. Mas, diretamente e por si, ela é a causa de certos pecados especiais, que se chamam as filhas dela.

Art. 7 – Se foram convenientemente determinadas as seis filhas da ira, que são: a rixa, a entumescência de coração, a contumélia, a vociferação, a indignação e a blasfémia.

O sétimo discute–se assim. – Parece que foram inconvenientemente determinadas as seis filhas da ira, a saber: a rixa, a entumescência de coração, a contumélia, a vociteração, a indignação e a blasfémia.

1. – Pois, a blasfémia Isidoro a considera filha da soberba. Logo, não deve ser considerada filha da ira.

2. Demais. – O ódio nasce da ira, como diz Agostinho. Logo, deve ser considerado filho dela.

3. Demais. – A entumescência de coração parece ser o mesmo que a soberba. Ora, a soberba não é filha de nenhum vício, mas, a mãe de todos, como diz Gregório. Logo, a entumescência de coração não deve ser contada entre as filhas da ira.

Mas, *em contrário*, Gregório assinala essas filhas da ira.

SOLUÇÃO. – A ira pode ser considerada a tríplice luz. Primeiro, enquanto existente no coração. E então dela nascem dois vícios. – Um relativo àquele contra quem nos iramos, e que consideramos indigno por ter feito contra nós uma determinada injúria. E Por isso enumeração assinala a indignação. – O outro vício é o que nasce em nós mesmos ao pensarmos nos diversos meios de vindicta, enchendo por isso a nossa alma desses pensamentos, segundo a Escritura: Porventura o sábio responderá como se falasse ao vento e encherá de ardor o seu peito? E por isso aparece na enumeração a entumescência de coração.

De outro modo, a ira é considerada enquanto se manifesta por palavras. E então dela procedem duas desordens. – Uma consiste em manifestarmos a ira pelo nosso modo de falar, como no caso do que diz contra seu irmão Raca. E por isso a enumeração se refere à vociferação, pela qual se entende o modo de falar desordenado e confuso. – A outra desordem é a pela qual prorrompemos em palavras injuriosas. As quais, se forem contra Deus, constituirão a blasfémia; e se contra o próximo, a contumélia. Em terceiro lugar, considera–se a ira enquanto realizada de fato. E então dele nascem as rixas, pelos quais se entendem todos os danos que, de fato, causamos ao próximo pela ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A blasfémia em que o homem prorrompe, de propósito deliberado, procede da sua soberba, que o levanta contra Deus; pois, como diz a Escritura: O princípio da soberba do homem é apostata de Deus, isto é, deixar de venerá–lo, que é a primeira parte da soberba da qual nasce a blasfémia. Ora, a blasfémia em que o irado prorrompe, com a alma em convulsão procede da ira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ódio, embora às vezes nasça da ira, nasce contudo e mais diretamente de uma causa anterior, que é a tristeza; assim como ao contrário, o amor nasce do prazer. Pois, provocados pela tristeza é que, ora, somos levados à ira e ora, ao ódio. Por onde, mais convenientemente se fez o ódio nascer da acédia, que da ira.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A entumescência de coração, na questão presente, não é tomada pela soberba; mas, por um conato ou audácia de quem intenta a vingança. Ora, a audácia é um vício oposto à fortaleza.

Art. 8 – Se há algum vício oposto à iracúndia, proveniente da ausência da ira.

O oitavo discute–se assim. – Parece que não há nenhum vício oposto à iracúndia, proveniente da ausência da ira.

1. – Pois, não é por nenhum vício, que o homem imita a Deus. Ora, quem é absolutamente isento de ira assemelha–se a Deus, que julga com tranquilidade. Logo, parece não ser vicioso carecer absolutamente da ira.

2. Demais. – A falta do que para nada é útil não é viciosa. Ora, os movimentos da ira para nada são úteis, como o prova Séneca, no livro que sobre a ira escreveu. Logo, parece que a falta de ira não é um vício.

3. Demais. – O mal do homem, segundo Dionísio, é estar em desacordo com a razão. Ora, mesmo eliminado todo movimento de ira, ainda permanece íntegro o uso da razão. Logo, nenhuma falta de ira causa um vício.

Mas, *em contrário*, diz Crisóstomo: Quem se ira sem causa peca. Pois, a paciência irracional semeia vícios, nutre a negligência e excita ao mal não só os maus, mas também os bons.

SOLUÇÃO. – A ira pode ser compreendida em dois sentidos. – Primeiro, como um simples movimento da vontade, que leva o irado a infligir uma pena, não por paixão mas, por um juízo racional. Por onde, a falta de ira sem dúvida é pecado. E neste sentido é que Crisóstomo a considera, quando diz: A iracúndia que tem uma causa não é iracúndia mais juízo. Pois, por iracúndia propriamente se entende a comoção da paixão. Ora, a ira de quem se encoleriza com causa não nasce da paixão. Por isso, diz–se que julga e não, que está irado. – Noutro sentido, a ira é tomada pelo movimento do apetite sensitivo, que é acompanhado de paixão, em virtude de uma alteração do corpo. E esse movimento resulta

necessariamente no homem de um simples movimento da vontade; porque naturalmente o apetite inferior segue o movimento do apetite superior, se não houver nenhuma repugnância. Por onde, não pode totalmente deixar de existir o movimento da ira no apetite sensitivo, salvo por eliminação, ou fraqueza do movimento voluntário. Portanto e consequentemente, também a falta da paixão da ira é viciosa; como o é a ausência do movimento voluntário que nos leva a punir, segundo o juízo da razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem de nenhum modo se ira, quando devia fazê–la, imita por certo a Deus, quanto à carência de paixão; mas não, quanto ao punir ele racionalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A paixão da ira, como todos os movimentos sensitivos, são úteis para nos fazerem executar mais prontamente o que a razão nos dita. Do contrário o apetite sensitivo nos seria inútil; e contudo a natureza nada faz em vão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando agimos desordenadamente, o juízo da razão é não somente a causa do movimento puro e simples da vontade, mas também da paixão do apetite sensitivo, como se disse. Por onde, assim como a remoção do efeito é sinal de remoção da causa, assim também, a remoção da ira é sinal da remoção do juízo racional.

Questão 159: Da crueldade.

Em seguida devemos tratar da crueldade. E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a crueldade se opõe à clemência.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a crueldade não se opõe à clemência.

1. – Pois, como diz Séneca, chamam–se cruéis aqueles que punem desmesuradamente, o que contraria a justiça. Ora, a clemência não é considerada parte da justiça, mas da temperança. Logo, parece que a crueldade não se opõe à clemência.

2. Demais. – A Escritura diz: É cruel e não terá piedade; donde, parece opor–se a crueldade à misericórdia. Ora, a misericórdia não é o mesmo que a clemência, como se disse. Logo, a crueldade não se opõe à clemência.

3. Demais. – Na clemência consideramos a inflicção das penas, como se disse. Ora, na crueldade levamos em conta a privação dos benefícios, conforme a Escritura: O que é cruel repele até os seus mesmos propínquos. Logo, a crueldade não se opõe à clemência.

Mas, *em contrário*, Séneca diz, que a crueldade se opõe à clemência, e ela não é senão a atrocidade da alma ao impor a pena.

SOLUÇÃO. – O nome de crueldade é derivado de crudelidade. Ora, assim como as coisas cozidas e condimentadas costumam ser de sabor suave e agradável, assim, as cruas tem horrível e áspero sabor. Ora, como dissemos, a clemência implica uma certa brandura ou lenidade de alma, que nos leva a diminuirmos as penas. Por onde, a crueldade se opõe diretamente à clemência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como, abrandar as penas, racionalmente, é o objeto de epiquéia, se bem que a doçura do sentimento, que a tal nos inclina, constitui a clemência, assim também, o sobreexcesso das penas, manifestado pela ação externa, constitui a injustiça, se bem que a dureza da alma, que nos torna –prontos a aumentar as penas, constitui a crueldade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A misericórdia e a clemência convêm ambas em evitar e aborrecer a – miséria alheia. Mas, de modos diferentes. Pois, à misericórdia é próprio socorrer à miséria, fazendo um benefício, ao passo que à clemência pertence diminuir a miséria eliminando as penas. E como a crueldade implica um excesso no impor a pena, mais diretamente se opõe à clemência que à misericórdia. Mas, pelas semelhanças dessas duas virtudes, tomamos às vezes a crueldade pela imisericórdia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No lugar citado, a crueldade se toma pela imisericórdia, à qual é próprio não fazer benefícios. – Embora também se possa dizer que a eliminação mesma do benefício é de certo modo uma pena.

Art. 2 – Se a crueldade difere da sevícia ou feridade.

O segundo discute–se assim. – Parece que a crueldade não difere da sevícia ou feridade.

1. – Pois, a uma mesma virtude, de um mesmo lado, se opõe um só vicio. Ora, à clemência se põe por excesso a sevicia e a crueldade. Logo, parece que sevicia e crueldade não se identificam.

2. Demais. – Isidoro diz, que severo significa como que sevo vero, por aplicar a justiça sem piedade; assim, a sevícia parece excluir a remissão das penas, no juízo, o que constitui a piedade. Ora, um tal procedimento constitui a crueldade. Logo, a crueldade é o mesmo que a sevicia.

3. Demais. – Assim como à virtude se opõe algum vicio, por excesso, assim também, por defeito; o que contraria tanto à virtude, que está no meio, como ao vício por excesso. Ora, é o mesmo vício por defeito, que se opõe tanto à crueldade como à sevícia, a saber, o vício da remissão ou do relaxamento. Pois, diz Gregório: Haja amor, mas não efeminante; vigor, mas não exasperante; zelo, sem ser imoderadamente servo; piedade, sem perdoar mais do que o conveniente. Logo a sevícia é o mesmo que a crueldade.

Mas, *em contrário*, diz Séneca: Quem pune sem ter sido atendido nem irritado por nenhuma injúria, não se chama cruel, mas, fero ou sevo.

SOLUÇÃO. – Os nomes de sevícia e feridade são aplicados por semelhança com as feras, também chamadas sevas. Pois, esses animais atacam o homem para se lhe nutrirem do corpo; nem por qualquer causa justa, que implica a ponderação racional. Por onde, propriamente raiando, a feridade ou sevícia nos conduzem a aplicar penas a outrem sem levar em conta se têm qualquer culpa, mas só movidos pelo prazer em atormentá–lo. Por onde é claro, que esse proceder está incluído na bestialidade; pois, tal prazer não é humano, mas, bestial, procedente ou de um mau costume ou da corrupção da natureza, como se dá com outros afetos semelhantes. A crueldade, porém, visa a culpa do castigado, mas excede no modo de punir. Por, onde, a crueldade difere da sevícia ou feridade, como a maldade humana difere da bestialidade, segundo o ensina Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A clemência é uma virtude humana; por isso diretamente se lhe opõe a crueldade, que é uma maldade humana. Ora, a sevícia ou ferida de está contida na bestialidade. Por onde não se opõe diretamente à clemência, mas, a uma virtude mais excelente, a que o Filósofo chama heroica ou divina, que, segundo nós, pertence aos dons do Espírito Santo. Por isso, podemos dizer, que a sevícia diretamente se opõe ao dom da piedade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O severo não se chama, absolutamente falando, sevo, de modo a despertar a ideia de um vício, mas, sevo em relação à verdade, por uma certa semelhança da sevícia, que não faz diminuir as penas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A remissão no punir não é um vício, salvo quando posterga a ordem da justiça, que exige a punição do culpado, que a crueldade exagera. Ao passo que a sevícia de nenhum modo leva em conta essa ordem. Por onde, a remissão do castigo se opõe diretamente à crueldade e não, à sevícia.

Questão 160: Da modéstia.

Em seguida devemos tratar da modéstia. E primeiro, da modéstia em geral. Segundo, das particularidades que ela abrange.

Art. 1 – Se a modéstia faz parte da temperança.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a modéstia não faz parte da temperança.

1. – Pois, modéstia vem de modo. Ora, toda virtude tem o seu modo, por se ordenar ao bem; e o bem, segundo Agostinho, implica o modo, a espécie e a ordem. Logo, a modéstia é uma virtude geral. E portanto, não deve ser considerada parte da temperança.

2. Demais. – O mérito da temperança parece consistir sobretudo uma certa moderação. Pois, daí é derivado o nome de modéstia. Logo, a modéstia é o mesmo que a temperança e não, parte dela.

3. Demais. – Parece versar, a modéstia sobre a correção do próximo, segunda o Apóstolo: Não convém que o servo de Deus se ponha a altercar; mas que seja manso para com todos capaz de corrigir com modéstia aos que resistem à verdade. Ora, corrigir os delinquentes é ato de justiça ou de caridade, como se estabeleceu. Logo, parece que a modéstia faz parte, antes, da justiça que da temperança.

Mas, *em contrário*, Túlio considera a modéstia como parte da temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a temperança introduz a moderação em matéria em que é dificílimo nos moderarmos, a saber, nas concupiscências dos prazeres do tacto. Ora, sempre que uma determinada virtude versa especialmente sobre um máximo, há de por força haver outra reguladora do que é medíocre; pois, é necessário a vida do homem ser, em todos os seus aspectos, regulada pela virtude. Assim, como dissemos, a magnificência regula os grandes dispêndios de dinheiro; mas, ao lado dela, a liberalidade é necessária para regular as dispêndios medíocres. Por onde e forçosamente, há de haver uma virtude moderadora de matéria em que não nos é demasiado difícil nos moderarmos. E esta virtude se chama a modéstia e esta anexa à temperança como à principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os nomes gerais às vezes se apropriam do que é ínfimo; assim, o nome geral de anjo, à ínfima ordem dos anjos. Assim também o modo, geralmente observado em cada virtude, se apropria a uma virtude especial, que o introduz no que é mínimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certas coisas precisam ser temperadas por serem demasiado fortes, como, por exemplo, o vinho; mas, tudo exige moderação. Por onde, a temperança regula, antes, as paixões veementes, ao passo que a modéstia, as medíocres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A modéstia, no lugar aduzido, é tomada em sentido geral, no sentido em que todas as virtudes a exigem.

Art. 2 – Se o objeto da modéstia são só os atos externos.

O segundo discute–se assim. – Parece que o objeto da modéstia são só os atos externos.

1. – Pois, os movimentos internos das paixões não podem ser conhecidos dos outros. Ora, o Apóstolo manda, que a nossa modéstia seja conhecida de todos os homens. Logo, a modéstia tem por objeto só os atos exteriores.

2. Demais. – As virtudes, cujo objeto, são as paixões, distinguem–se da justiça, cuja matéria são os atos. Ora, parece que a modéstia é uma só virtude. Logo, se versa sobre os atos externos, não tem por objeto nenhuma paixão interna.

3. Demais. – Uma mesma virtude não pode ter por objeto o que respeita o apetite, regulado pelas virtudes morais; nem o que respeita o conhecimento, regulado pelas virtudes intelectuais; nem o que respeita o irascível e o concupiscível. Se, pois, a modéstia é uma mesma virtude, não pode ter por objeto tudo o que acaba de ser enumerado.

Mas, *em contrário*. – Em todos os casos referidos, é mister observar o modo, donde deriva a palavra modéstia. Logo, ela se aplica em todos os casos referidos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a modéstia difere da temperança em ser esta moderadora do que dificilmente refreamos, e aquela, do que nos é fácil dominar. Ora, certos consideraram a modéstia diversamente. Pois, excluem–na em todos os casos em que descobrem uma razão especial no moderar um bem ou uma dificuldade, aplicando a modéstia só a situações fáceis de serem moderadas. Ora, como é manifesto a todos, Implica uma dificuldade especial a moderação dos prazeres do tacto. Por isso, todos distinguem a temperança, da modéstia. Mas, além disso, Túlio notou haver um bem especial na moderação das penas. Por onde, também separou a clemência, da modéstia, deixando a esta a moderação só em casos gerais.

Ora, estes são quatro – Um consistente no movimento da alma em busca de alguma excelência, moderado pela humildade. – O segundo é o desejo em matéria de conhecimento, moderado pela estudiosidade, oposta à curiosidade. O terceiro respeita os movimentos e os atos corpóreos, que devemos fazer conveniente e honestamente, tanto quando procedemos seriamente, que quando nos divertimos. – O quarto concerne à nossa apresentação externa, por exemplo, no vestuário e em cousas semelhantes.

Mas, outros dizem serem certas virtudes especiais as que concernem a alguns desses atos. Assim, Andronico fala na mansidão, na simplicidade, na humildade e noutras semelhantes, de que já tratamos. Aristóteles, por seu lado, considera como o objeto da eutrapélia regular o prazer dos divertimentos. Mas, todas essas virtudes estão contidas na modéstia, no sentido em que Túlio a considera. Por onde, a modéstia concerne não só aos atos externos, mas também aos internos:

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo fala de modéstia com relação às coisas exteriores. Mas também a moderação das atitudes interiores pode manifestar–se por certos sinais exteriores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A modéstia abrange as diversas virtudes correspondentes às diversas concepções dos autores. Por onde, nada impede versar ela sobre as coisas, que essas diversas virtudes exigem. – E contudo não há tão grande diversidade entre as partes da modéstia, umas para com as outras, como há entre a justiça, que versa sobre os atos, e a temperança, cuja matéria são as paixões. Pois, as ações e as paixões, que não implicam nenhuma dificuldade especial, quanto à matéria delas, mas só quanto à moderação das mesmas, essas não são o fundamento senão de uma virtude, baseada na ideia da moderação.

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

Questão 161: Da humildade.

Em seguida devemos tratar das espécies de modéstia. E primeiro, da humildade e da soberba, que se lhe opõe. Segundo, da estudiosidade e da sua oposta, a curiosidade. Terceiro, da modéstia por palavras ou por factos. Quarto, da modéstia relativa ao culto exterior.

Sobre a humildade discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se a humildade é uma virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a humildade não é uma virtude.

1. – Pois, a virtude implica a ideia do bem. Ora, parece que a humildade implica a ideia do mal da pena, segundo a Escritura: Humilharam com grilhões seus pés. Logo, a humildade não é uma virtude.

2. Demais. – A virtude e o vicio se opõem. Ora, a humildade às vezes representa um vício, como no caso da Escritura: Tal há que se humilha maliciosamente. Logo, a humildade não é virtude.

3. Demais. – Nenhuma virtude se opõe a outra. Ora, parece que a humildade se opõe à virtude da magnanimidade; pois, ao passo que esta busca grandes coisas, a humildade as evita. Logo, parece que a humildade não é uma virtude.

4. Demais. – A virtude é uma disposição do perfeito, como diz Aristóteles. Ora, parece que a humildade é própria dos imperfeitos; por isso, não é possível Deus humilhar–se, que a ninguém pode estar sujeito. Logo, parece que a humildade não é uma virtude.

5. Demais. – Toda virtude moral versa sobre as ações e as paixões, como ensina Aristóteles, Ora, o Filósofo não enumera a humildade entre as virtudes que regulam as paixões; nem está, incluída na justiça, que versa sobre as ações. Logo, parece que não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, Orígenes, expondo aquilo do Evangelho – Pôs os olhos na baixeza da sua escrava – diz: A Escritura louva com razão a humildade como uma das virtudes; assim, diz o Salvador – Aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, ao tratar as paixões, o bem difícil tem, por um lado, a propriedade de nos atrair o desejo, pela ideia de bem que encerra; mas, por outro, também, pela dificuldade de ser alcançado, dele nos afasta. Por isso, provoca em nós, pela primeira das suas propriedades, o movimento da esperança e, pela segunda, o do desespero. Ora, como dissemos, os movimentos apetitivos que se comportam impulsivamente, hão de necessariamente ser moderados e refreados por uma virtude moral; e os que causam em nós uma retração precisam de ser reforçados e excitados por uma outra virtude moral. Por onde, há necessariamente duas virtudes que têm por objeto o desejo do bem árduo. Uma, que tempera e refreia a alma para que não busque imoderadamente as coisas elevadas, e este é o papel da humildade. Outra, que a firme contra o desespero e a excite a prática de atos grandiosos, segundo a razão reta, e esta é a magnanimidade. Por onde é claro que a humildade é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como diz Isidoro, humilde se chama quem está por assim dizer inclinado para o chão, isto é, preso às coisas ínfimas. O que pode dar–se de dois modos. – Primeiro, por um princípio extrínseco, por exemplo, quando somos rebaixada por outrem. E, então, a humildade é uma pena. – De outro modo, por um princípio intrínseco. E isto pode dar–se, às vezes, em bom sentido; por exemplo, quando, considerando Os nossos defeitos, colocamo–nos, conforme a nossa condição, em situação ínfima; assim, Abraão disse ao Senhor: Falarei ao Senhor, ainda que eu seja cinza

e pó. E, neste sentido, a humildade constitui uma virtude. Mas, outras vezes, pode ser em mau sentido, por exemplo, quando, alguém não compreendendo a sua honra, compara–se aos brutos irracionais e se faz semelhante a eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a humildade, enquanto virtude, implica, por sua natureza, um louvável abatimento para o que ínfimo. Ora, isto às vezes se dá ficticiamente, ou quando se manifesta só por sinais exteriores. E esta é a falsa humildade, da qual Agostinho diz, que é uma grande soberba, porque busca na verdade as excelências da glória. Mas, outras vezes, esse abatimento se radica no íntimo da alma. E então a humildade é propriamente considerada uma virtude, pois, a virtude não consiste em manifestações exteriores, mas, e principalmente, na eleição interna da mente, como está claro no Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A humildade reprime–nos o apetite para que não busque grandezas, contrariamente à razão. Ao passo que a magnanimidade leva–nos à prática de atos grandiosos, conforme a razão reta. Por onde, é claro que a magnanimidade não se opõe à humildade; ora, ambas convêm em procederem de acordo com a razão reta.

RESPOSTA À QUARTA. – A perfeição pode ser considerada de dois modos. – Primeiro, absolutamente, quando no ser perfeito não há nenhum defeito, nem quanto à sua natureza, nem em relação a outra cousa. Ora, neste sentido, só Deus é perfeito, a cuia natureza divina não cabe a humildade, mas só, pela natureza assumida. Noutro sentido pode chamar–se perfeito um ser, relativamente, a saber, quanto à sua natureza, quanto ao estado ou quanto ao tempo. E neste sentido, o virtuoso é perfeito. Mas, a sua perfeição, comparada com a de Deus, é deficiente, segundo a Escritura: São na sua presença todas as gentes como se não fossemos. E assim, a todos os homens pode convir a humildade.

RESPOSTA À QUINTA. – O Filósofo, no lugar citado, pretende tratar das virtudes enquanto ordenadas à vida civil, na qual a sujeição de um homem a outro é determinada pela ordem da lei e, por isso, está incluída na justiça legal. Ora, a humildade, como virtude especial, visa principalmente a sujeição do homem a Deus, por causa de quem devemos nos sujeitar também aos outros, por humildade.

Art. 2 – Se a humildade regula o apetite ou, antes, o juízo da razão.

O segundo discute–se assim. – Parece que a humildade não regula o apetite, mas antes, o juízo da razão.

1. – Pois, a humildade opõe–se à soberba. Ora, a soberba, sobretudo se manifesta em matéria de conhecimento; assim, como diz Gregório, a soberba, embora se manifeste até exteriormente pelo corpo, revela–se sobretudo pelos olhos. Donde o dizer a Escritura: Senhor, o meu coração não se ensoberbeceu nem os meus olhos se elevaram. Ora, pelos olhos sobretudo é que conhecemos. Logo, parece que a humildade sobretudo se exerce em matéria de conhecimento e nos leva a nos termos em pouca conta.

2. Demais. – Agostinho diz, que a humildade resume quase toda a doutrina cristã. Logo, nada do que a doutrina cristã encerra repugna à humildade. Ora, essa doutrina nos adverte a desejarmos o melhor, segundo o diz o Apóstolo: Aspirai aos dons melhores. Logo, não é próprio da humildade reprimir o desejo das coisas difíceis, mas antes, a estimativa.

3. Demais. – A mesma virtude pertence refrear os movimentos exagerados e fortalecer a alma contra a excessiva retração; assim, é a coragem ela mesma, que refreia a audácia e nos fortifica contra o temor.

Ora, a magnanimidade fortalece–nos a alma contra as dificuldades emergentes na prática de ações grandiosas. Logo, se a humildade refreasse o desejo do que é grande, resultaria não ser ela virtude distinta da magnanimidade, o que é evidentemente falso. Logo, a humildade não regula o desejo do que é grande, mas antes, a estimativa.

4. Demais. – Andronico dá como objeto da humildade o ornato externo; assim, diz, a humildade é um hábito que nos faz evitar o excesso nos gastos e no aparato. Logo, não versa sobre o movimento do apetite.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que humilde é quem prefere ser pequeno na casa do Senhor a habitar nas moradas dos pecadores. Logo, a humildade regula o apetite, mais que a estimativa.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, função própria da humildade é refrear–nos para não nos elevarmos acima do nosso mérito. Ora, para tal é necessário conhecermos a nossa inferioridade aquilo que nos excede à capacidade. Por onde, é próprio da humildade dar–nos o conhecimento da nossa deficiência própria; sendo ela assim de certo modo a regra diretora do apetite. Mas, é no apetite mesmo que ela essencialmente se radica. Por onde, devemos concluir, que a humildade é propriamente diretiva e moderadora dos movimentos do apetite.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A elevação dos olhos é de certo modo sinal de soberba, por excluir a reverência e o temor. Pois, os tímidos e envergonhados são os que sobretudo costumam baixar os olhos, quase não ousando comparar–se aos outros. Mas, nem daqui se segue tenha a humildade como objeto próprio e essencial fazer–nos conhecer a nós mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Buscar o que nos sobrepassa, confiando nas nossas próprias forças, contraria à humildade. Mas, buscar o que nos sobreexcede, confiando no auxílio divino, não é contra a humildade, sobretudo porque nos exaltamos na presença de Deus tanto mais quanto mais a ele nos sujeitamos por humildade. Donde o dizer Agostinho: Uma causa é nos elevarmos para Deus e outra, nos elevarmos contra ele. Quem ante ele se humilha ele o exalta; quem contra ele se levanta ele o abate.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A coragem, por essência, tanto refreia a audácia como nos fortalece a alma contra o temor; pois, a razão de uma e outra coisa é que devemos antepor o bem racional ao perigo da morte. Mas, o refrear a esperança presumida, objeto da humanidade, e fortalecer–nos a alma contra o desespero, objeto da magnanimidade, são cousas diferentes. Pois, a razão de fortalecermos a alma contra o desespero é a consecução do nosso bem próprio, isto é, não nos tornarmos, pelo desespero, indigno do bem que merecíamos. Ao passo que a razão precípua de reprimir a esperança presumida se funda no respeito divino, que nos leva a não nos atribuirmos mais que aquilo que nos cabe, conforme a posição Que Deus nos conferiu. Por onde, a humildade sobretudo implica a nossa sujeição a Deus. E por isso Agostinho atribui a humildade, entendendo por ela a pobreza de espírito, ao dom do temor, pelo qual reverenciamos a Deus. Donde, a fortaleza está para a audácia não como a humildade, para a esperança. Pois, a fortaleza serve–se da audácia mais do que à reprime; por isso, o seu excesso se lhe assemelha mais que o seu defeito. Ao passo que a humildade mais reprime a esperança ou a confiança em nós mesmo, do que a utiliza; por isso, mais que o seu defeito se lhe opõe o seu excesso.

RESPOSTA À QUARTA. – Os gastos exteriores e os aparatos excessivos de ordinário mais os fazemos por jactância, a qual é reprimida pela humildade. E, assim sendo, a humildade tem por objeto secundário regular essas exterioridades, enquanto são sinais do movimento do apetite interior.

Art. 3 – Se devemos por humildade nos sujeitar a todos.

O terceiro discute–se assim. – Parece que não devemos por humildade nos sujeitar a todos.

1. – Pois, como se disse, a humildade sobretudo consiste em nos sujeitarmos a Deus. Ora, o que devemos a Deus não devemos prestá–lo aos homens, como o demonstram todos os atos de latria. Logo, por humildade não devemos nos sujeitar aos outros.

2. Demais. – Agostinho diz: A humildade deve se fundar na verdade e não na falsidade. Ora, os que ocupam as posições mais elevadas não poderiam, sem falsidade, sujeitar–se aos que lhes são inferiores. Logo, não devemos por humildade nos sujeitar a todos.

3. Demais. – Não devemos praticar nada que redunde em detrimento da salvação de outrem. Ora, às vezes o nos sujeitarmos a outrem por humildade poderia redundar em detrimento dele, pois, poderia ensoberbecer–se ou nos desprezar; donde o dizer Agostinho, que não devemos desmoralizar a autoridade por queremos praticar uma humildade excessiva. Logo, não devemos por humildade nos sujeitar a todos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Com humildade tenha cada um aos outros por superiores.

SOLUÇÃO. – Duas coisas podemos distinguir no homem: o que lhe pertence e o que é de Deus. Pertence–lhe tudo quanto é defeituoso; e é de Deus tudo quanto respeita à salvação e à perfeição, segundo a Escritura: A tua perdição, ó Israel, vem de ti; só em mim está o teu auxílio. Ora, a humildade, como se disse, visa propriamente a veneração, que devemos a Deus. Por onde, todo homem, com o que lhe pertence, deve sujeitar–se a qualquer dos seus próximos, considerando o que tem de Deus. – Mas, a humildade não exige submetamos o que há, de Deus, em nós, ao que outrem tenham aparentemente, de Deus. Pois, os que participam dos dons de Deus sabem que os têm, segundo aquilo do Apóstolo: Para sabermos as causas que por Deus nos foram dadas. Por isso, sem prejuízo da humildade, podemos antepor os bens, que recebemos, aos dons de Deus, que parece, foram conferidos a outrem, conforme o diz o Apóstolo: O qual em outras gerações não foi conhecido dos filhos dos homens, assim como agora tem sido revelado aos seus santos apóstolos. – Semelhantemente, também a humildade não exige que nos submetamos, com o que temos, ao que o próximo é, como homem. Do contrário, seria mister nos considerássemos mais pecadores que qualquer outro; e contudo o Apóstolo, sem prejuízo da humildade, diz: Nós somos judeus por natureza e não, pecadores dentre os gentios. – Podemos porem, considerar o próximo como tendo um bem que não temos; ou como tendo nós um mal que ele não tem – o que nos poderá levar a nos sujeitarmos a ele por humildade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos não só venerar a Deus em si mesmo, mas também o que é seu, em quem quer que isso se manifeste; não devemos, porém, neste segundo caso, prestar a mesma reverência que prestamos a Deus. Por onde, devemos por humildade nos sujeitar a todos os próximos, por amor de Deus, conforme a Escritura: submetei–vos a toda humana criatura por amor de Deus; mas, só a Deus devemos prestar o culto de latria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não podemos incorrer em falsidade se antepomos o que há de Deus, no próximo, ao que temos nós de próprio. Por isso, àquilo do Apóstolo – Tenha cada um aos outros por superiores – diz a Glosa: Não temos necessidade de estimar nada fingidamente; mas estimemos verdadeiramente um bem oculto que outrem possa ter e que no–lo torna superior, mesmo se o nosso bem, pelo qual a nós mesmo nos parecemos superior, não for oculto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A humildade, como todas as virtudes, consiste numa atividade interna da alma. Por isso, podemos nos sujeitar a outrem por um ato interno da nossa alma, sem lhe dar ocasião de sofrer, por isso, nada que redunde em detrimento da sua salvação. E é o que diz Agostinho: Pelo temor, na presença de Deus, que o prelado se vos deite aos pés. Mas, nos atos exteriores da humildade, como nos atos das outras virtudes, devemos introduzir a moderação devida, para não redundarem em detrimento de outrem. Se, pois, fazendo o que devemos, outros daí tirarem ocasião de pecado, isso se não pode nos imputar a nós, que agimos com humildade; pois, se eles se escandalizam, não os escandalizamos nós a eles.

Art. 4 – Se a humildade faz parte da modéstia ou da temperança.

O quarto discute–se assim. – Parece que a humildade não faz parte da modéstia nem da temperança.

1. – Pois, a humildade visa principalmente a reverência com que honramos a Deus, como se disse. Ora, virtude teologal é a que tem Deus por objeto. Logo, a humildade, antes, deve ser considerada uma virtude teologal do que parte da temperança ou da modéstia.

2. Demais. – A temperança tem seu sujeito no concupiscível; ora, a humildade parece que o tem no irascível, como a soberba, que se lhe opõe, cujo objeto é difícil de ser obtido. Logo, parece que a humildade não faz parte da temperança nem da modéstia.

3. Demais. – A humildade e a magnanimidade tem o mesmo objeto, como do sobredito resulta. Ora, a magnanimidade não é considerada parte da temperança, mas antes, da fortaleza, como se estabeleceu. Logo, parece que a humildade não faz parte da temperança nem da modéstia.

Mas, *em contrário*, diz Orígenes: Se quereis conhecer o nome desta virtude e como os filósofos a denominam, sabei que é a humildade, querida de Deus, chamada por eles metriotes, isto é, medida ou moderação; a qual manifestamente se inclui na modéstia ou temperança. Logo, a humildade faz parte da modéstia ou da temperança.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando se determinam as partes das virtudes sobretudo se leva em conta a semelhança, fundada no modo de cada uma. Ora, o modo da temperança, e que sobretudo a torna meritória, consiste em refrear ou reprimir os ímpetos de uma determinada paixão. Por onde, todas as virtudes, que refreiam ou reprimem os ímpetos de certos afetos ou moderam os atos, consideram–se partes da temperança. Ora, assim como a mansidão reprime o movimento da ira, assim a humildade, o da esperança que é um movimento do espírito tendente à prática de grandes atos. Por onde, assim como a mansidão é considerada parte da temperança, assim também a humildade. Por isso, o Filósofo, ao que pratica atos de pequena importância, ao seu modo, chama, não magnânimo, mas, tem perante, o que nós podemos traduzir por humilde. E, entre as outras partes da temperança, pela razão já dada, está contida na modéstia, no sentido em que a entende Túlio, isto é, não sendo a humildade senão uma certa moderação do espírito. Donde o dizer a Escritura: Na incorruptibilidade dum espírito pacífico e modesto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As virtudes teologais, visando o fim último, que exerce o papel de primeiro princípio na ordem prática, são as causas de todas as outras virtudes. Por onde, o ser a humildade causada pela reverência que prestamos a Deus, não exclui seja ela parte da modéstia ou da temperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dizemos terem partes as virtudes principais, não por terem um mesmo sujeito ou matéria idêntica. mas por convirem no mesmo modo formal, como estabelecemos. Por onde, embora a humildade tenha no irascível o seu sujeito, contudo é considerada, pelo seu modo, parte da modéstia e da temperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a magnanimidade e a humildade tenham idêntica matéria, diferem contudo pelo modo: em razão do que a magnanimidade é considerada parte da fortaleza ao passo que a humildade o é, da temperança.

Art. 5 – Se a humildade é a máxima das virtudes.

O quinto discute–se assim. – Parece que a humildade é a primeira das virtudes.

1. – Pois, Crisóstomo, expondo aquilo do fariseu e do publicano, no Evangelho, diz: Se a humildade, ainda quando de mistura com o pecado, tem tanta força, que sobrepuja a justiça quando acompanhada do orgulho, até onde não iria junta com a justiça? Iria sentar–se no mesmo tribunal de Deus, no meio dos anjos. Por onde é claro que a humildade é preferível à justiça. Ora, a justiça é a preclaríssima das virtudes, ou as inclui todas, como está claro no Filósofo. Logo, a humildade é a máxima das virtudes.

2. Demais. – Agostinho diz: Pensas em construir uma fábrica de grande altura? Pensa primeiro no seu fundamento de humildade. Por onde se vê ser a humildade o fundamento de todas as virtudes e, logo, maior que todas.

3. Demais. – Maior virtude merece maior prémio. Ora, a humildade merece o maior dos prêmios, pois, na frase do Evangelho, quem se humilha será exaltado. Logo, a humildade é a máxima das virtudes.

4. Demais. – Diz Agostinho: Toda a vida de Cristo na terra, onde, por amor do homem, se lhe revestiu da natureza, foi uma escola de disciplina moral. Ora, foi sobretudo a sua humildade, que ele nos exortou a imitar, quando disse: aprendei de mim, manso e humilde de coração. E Gregório nos adverte, que o argumento da nossa redenção descobriu–o Deus na sua humildade. Logo, parece a humildade a máxima das virtudes.

Mas, *em contrário*, a caridade tem preferência sobre todas as virtudes, segundo o Apóstolo: Sobre tudo isto revesti–vos de caridade. Logo, não é a humildade a máxima das virtudes.

SOLUÇÃO. – O bem da virtude humana está na ordem da razão. – Ora, essa ordem sobretudo se funda no fim. Por onde, as virtudes teologais, cujo objeto é o fim último, são as mais principais. – Mas, em segundo lugar, na ordem da sua dependência do fim, vêm os meios conducentes a esse fim último. Ora, essa ordem essencialmente consiste na razão ordenadora mesmo; e, participativamente, no apetite ordenado pela razão. E essa ordenação, em universal é obra da justiça, sobretudo da legal. Ora, a humildade, em universal, é a que nos torna sujeitos, como convém, à ordenação; ao passo que qualquer outra virtude o faz em relação a uma especial matéria. E portanto, depois das virtudes teologais e das intelectuais relativas à razão mesma; e depois da justiça, sobretudo da legal, vem a humildade, mais elevada que as outras virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A humildade não tem preferência sobre a justiça, mas sobre a justiça acompanhada da soberba, que já por isso deixa de ser virtude. Como, ao contrário, o pecado é perdoado por causa da humildade; assim, o Evangelho diz, que o publicano pelos méritos da sua humildade, voltou justificado para a sua casa. Donde o dizer Crisóstomo: Prepara–me duas bigas – uma da soberba e da justiça e a outra, do pecado e da humildade e verás o pecado subverter a justiça e

vencer, não pelas suas próprias forças mas pelas da humildade; e verás o outro par vencido, não pela fragilidade da justiça, mas pela mole da soberba entumecida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a reunião ordenada das virtudes é comparada, por uma certa semelhança, com um edifício; assim também, o que é primário na aquisição das virtudes é comparado aos fundamentos, que primeiramente se lançam ao edifício. Ora, as virtudes são verdadeiramente infundidas por Deus. Por onde, o que é primário na aquisição delas, pode ser entendido em duplo sentido. – Primeiro como o que remove os obstáculos. E então o primeiro lugar é o da humildade, pois expulsa a soberba, a que Deus resiste, e nos torna submissos e sempre dispostos a receber o auxilio da graça, por eliminar a inflação da soberba. Por isso, diz a Escritura: Deus resiste aos soberbos e dá a sua graça aos humildes. E neste sentido a humildade é considerada o fundamento do edifício espiritual. – De outro modo o que é primário, na aquisição das virtudes, o é diretamente, e é o que nos aproxima de Deus. Ora, nós nos aproximamos de Deus, primeiro, pela fé, segundo o Apóstolo: É necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus. E então a fé é considerada, de modo mais nobre que a humildade, como fundamento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aos que desprezam os bens terrestres são prometidos os celestes, assim como aos que desprezam as riquezas terrenas são prometidos os tesouros do céu, conforme o Evangelho: Não queirais entesourar para vós tesouros na terra, mas entesourai para nós tesouros no céu. E semelhantemente, aos que desprezam as alegrias do mundo são prometidas consolações celestes: Bem–aventurados os que choram porque serão consolados. Do mesmo modo, á humildade é prometida a exaltação espiritual, não que só ela a mereça, mas, por lhe ser próprio desprezar as elevações terrestres. Por isso, diz Agostinho: Não penses que quem se humilha fique sempre abatido; pois, foi dito será exaltado. Nem julgues tratar–se de uma elevação temporal, aos olhos dos homens.

RESPOSTA À QUARTA. – Cristo nos recomendou a humildade sobretudo porque ela é a que remove o impedimento à nossa salvação. Esta consiste em buscarmos os bens celestes e espirituais, de que ficamos privados se procuramos glórias terrenas. Por isso o Senhor, para nos afastar esse obstáculo à nossa salvação, deu–nos, pela humildade, o exemplo, para desprezarmos a exaltação temporal. Assim que a humildade é uma como disposição que nos aproxima dos bens espirituais e divinos. Como, pois, a perfeição se fortifica pela disposição, assim também a caridade e as outras virtudes, que nos movem diretamente para Deus, tornam–se mais fortes pela humildade.

Art. 6 – Se se distinguem convenientemente os doze graus de humildade, discriminados na Regra de São Bento.

O sexto discute–se assim. – Parece que não se distinguem convenientemente os doze graus de humildade, discriminados na Regra de S. Bento. Dos quais o primeiro é mostrarmos sempre humildade de coração e de corpo, com os olhos fixos em terra; o segundo, falarmos pouco e sensatamente, com voz baixa; o terceiro, não sermos de riso pronto e fácil; o quarto, conservarmo–nos calados enquanto não formos interrogados; o quinto, observarmos a regra comum do mosteiro; o sexto, confessarmo–nos e nos crermos indignos e inúteis para tudo; o oitavo, confessar os nossos pecados; o nono, por obediência sofrermos com paciência o que é duro e áspero; o décimo, sujeitarmo–nos por obediência ao superior; o undécimo, não nos comprazermos com a vontade própria; o duodécimo, temermos a Deus e lembrarmo–nos de tudo o que ele mandou.

1. – Pois, há certas destas enumerações, que pertencem a outras virtudes, como a obediência e a paciência. E certas outras parecem incluídas na falsa opinião, que não pode ir com nenhuma virtude; por

exemplo, o nos proclamarmos o mais vil de todos o nos–confessarmos e nos crermos indigno e inútil para tudo. Logo, inconvenientemente tais causas são consideradas graus da humildade.

2. Demais. – A humildade, como as outras virtudes, vem do interior para o exterior. Logo, nos graus dessa enumeração coloca–se o que pertence aos atos externos em grau superior ao que pertence aos internos.

3. Demais. – Anselmo enumera sete graus de humildade: o primeiro, conhecermo–nos como desprezível; o segundo, condoermo–nos com isso; o terceiro, confessá–la; o quarto, persuadi–la, isto é, querermos que os outros o creiam; o quinto, suportarmos pacientemente que outrem o diga; o sexto sofrermos que nos tratem com desprezo; o sétimo, amá–la. Logo, parecem inúteis os graus supra referidos.

4. Demais. – Uma glosa diz: A humildade perfeita tem três graus. O primeiro nos sujeitarmos ao superior e não nos preferirmos ao igual, o que é suficiente. O segundo, submetermo–nos ao igual e não nos preferirmos ao menor, o que é abundante. O terceiro, sujeitarmo–nos a um menor, no que consiste toda a justiça. Logo, os referidos graus parece excessivos.

5. Demais. – Agostinho diz: A humildade de cada um se lhe mede conforme a sua grandeza; pois, quanto mais elevados somos tanto mais temos a temer os laços do orgulho. Ora, a medida da grandeza humana não pode ser determinada por graus. Logo, parece que não se podem assinalar à humildade graus determinados.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito resulta, a humildade diz respeito essencialmente ao apetite, e por ela refreamos os desejos da nossa alma de grandezas que lhes são desproporcionadas; mas, a humildade tira a sua regra da razão, que proíbe nos avaliemos em mais do que somos. Ora, o princípio de tudo isso e a raiz é a reverência que prestamos a Deus. Por outro lado, da disposição interior da humildade procedem certos sinais exteriores manifestados por palavras, obras e gestos, reveladores do nosso interior, como aliás se dá com as outras virtudes, pois, como diz a Escritura, pela vista se conhece uma pessoa e pelo rosto se discerne o ar do homem sensato.

Por onde, nos referidos graus da humildade, há um em que consiste a raiz dela, a saber o duodécimo, no qual tememos. a Deus e temos presente todos os seus mandamentos.

Mas também nesses graus há algo de relativo ao apetite, que nos proíbe buscarmos desordenadamente a nossa própria excelência. O que se dá de três modos. – Primeiro, porque o undécimo grau nos proíbe satisfazer a nossa vontade própria. – Segundo, porque o décimo grau a regula em dependência de um arbítrio superior. Terceiro, porque o nono grau fá–la não recuar em face de asperezas e dificuldades.

E, ainda há graus relativos à estima em que nos devemos ter, quando reconhecemos os nossos defeitos. E isto de três modos. – Primeiro, reconhecendo e confessando os nossos próprios defeitos, o que pertence ao oitavo grau. – Segundo, reconhecendo os nossos defeitos, julgandonos indignos de maiores bens, o que pertence ao sétimo. – Terceiro, por isso mesmo preferindo os outros a nós, o que pertence ao sexto.

Também a enumeração inclui certos graus relativos a manifestação externa. Um, quanto aos nossos atos, de modo a não nos afastarmos, nas nossas obras, do procedimento geral e é o quinto. – Os outros dois respeitam às palavras, de modo a não falarmos fora de tempo, e é o quarto. – Nem excedamos a medida no falar, e é o segundo. – Os outros concernem os gestos externos e nos mandam, por exemplo,

não levantar os olhos o que pertence ao primeiro. – E nos mandam coibir exteriormente o riso e outros sinais impróprios de alegria, o que pertence ao terceiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Podemos, sem falsidade, crermos–nos e nos proclamarmos mais desprezível que todos, levando em conta os defeitos secretos, que reconhecemos em nós, e os dons de Deus ocultos nos outros. Donde o dizer Agostinho: Julgai, que ocultamente vos superam aqueles sobre os quais tendes superioridade aparente. Semelhantemente, também, sem falsidade, podemos nos confessar e nos ter inúteis para tudo e indignos, pelas nossas próprias forças, de modo, a referirmos a Deus toda a nossa capacidade, conforme aquilo do Apóstolo: Não que sejamos capazes de nós mesmos de ter algum pensamento como de nós mesmos; mas a nossa capacidade vem de Deus. – Nem há inconveniente em atribuirmos à humildade as matérias das outras virtudes. Pois, assim como um vício nasce de outro, assim, por ordem natural, o ato de uma virtude procede do de outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos conseguimos a humildade. – Primeiro e principalmente, pelo dom da graça. E, então, o interior precede o exterior. – Segundo, pelo nosso esforço e então, primeiro, coibimos o exterior para passarmos depois a extirpar a raiz interior. E é segundo essa ordem que a enumeração referida discrimina os graus da humildade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os graus assinalados por Anselmo reduzem–se a opinião, à manifestação e à vontade da própria abjeção. Pois, o primeiro grau é o do conhecimento dos nossos defeitos. – Mas, como seria condenável amar a esses defeitos, o segundo grau no–la proíbe. – No terceiro e no quarto grau se inclui a manifestação de tais defeitos, mandando–nos não só proclamá–las, pura e simplesmente, mas ainda a persuadir deles os outros. – Os três modos seguintes regulam o apetite, levando–nos a buscar a excelência exterior, mas sofrer equânimes a humilhação exterior, por palavras ou por obras. Pois, como diz Gregório, nada tem de grande nos humilharmos perante quem nos honra – qualquer secular assim procede; mas devemos sobretudo nos humilhar perante os que nos mortificam o que pertence ao quinto e ao sexto grau. – Ou ainda, no sétimo grau somos levados a abraçar voluntariamente a humilhação externa. – E assim todos esses graus estão contidos no sexto e no sétimo da enumeração supra.

RESPOSTA À QUARTA. – Esses três graus se consideram, não relativamente à realidade, isto é, à natureza da humildade, mas, às condições de cada qual, conforme é superior, inferior ou igual a outro.

RESPOSTA À QUINTA. – Também essa objeção procede, quanto aos graus da humildade: não segundo a natureza mesma da realidade, na qual se funda a discriminação referida dos graus, mas, conforme as condições de cada um.

Questão 162: Da soberba.

Em seguida devemos tratar da soberba. E primeiro, da soberba em geral. Segundo, do pecado do primeiro homem, considerado como de soberba.

Na primeira questão discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se a soberba é pecado.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a soberba não é pecado.

1. – Pois, nenhum pecado pode constituir objeto de uma promessa de Deus, porque Deus promete o que fará, mas, não é autor de nenhum pecado. Ora, a soberba está enumerada entre as promessas divinas, na Escritura, quando diz: Eu te elevarei a ser a glória imortal (superbiam) dos séculos, a um gozo em geração e geração. Logo, a soberba não é pecado.

2. Demais. – Desejar imitar a Deus não é pecado; pois, isso todas as criaturas o desejam naturalmente, e isso constitui o que têm de melhor; mas, sobretudo é próprio da criatura racional, feita à imagem e semelhança de Deus. Ora, como alguém disse, a soberba é o amor da nossa própria excelência, por cuja excelência nos assemelhamos a Deus, que é excelentíssimo. Por isso diz Agostinho: A soberba imita a excelcitude, pois, tu, Senhor, és o único Deus excelso sobre todas as coisas.

3. Demais. – Um pecado contraria não só à virtude mas também ao pecado oposto, como está claro no Filósofo. Ora, não há nenhum vício oposto à soberba. Logo, a soberba não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nunca permitas que a soberba domine nos teus pensamentos ou nas tuas palavras.

SOLUÇÃO. – A soberba é assim chamada por nos fazer voluntariamente buscar o que está acima de nós. Por isso, diz Isidoro: O soberbo é assim chamado por querer passar por mais do que é; pois, quem quer subir acima do que é soberbo. Ora, a razão reta, por essência, impõe à nossa vontade buscar o que lhe é proporcional. Por onde e manifestamente, a soberba implica oposição à razão reta. Ora, isto constitui a essência mesma do pecado; pois, segundo Dionísio, o mal da alma consiste em desobedecer aos ditames da razão. Portanto, é claro que a soberba é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A soberba pode ser considerada em duplo sentido. – Num, implica desobediência à regra racional e, então, é considerada como pecado. Noutra, pode significar simplesmente um superexcesso; e então todo super–excesso pode chamar–se soberba. Neste sentido o Senhor promete a soberba como um superexcesso de honras. Por isso, a Glosa de Jerónimo a esse lugar diz haver uma boa soberba e outra, má. Embora também possamos admitir que a soberba, nesse lugar, é tomada em sentido material, significado a superabundância de coisas com as quais os homens podem se ensoberbecer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão é a ordenadora daquilo que o homem naturalmente deseja; portanto, será vicioso o apetite de quem se afasta mais ou menos, da regra racional; como o demonstra o apetite da comida, que é naturalmente desejada. Ora, a soberba deseja uma excelência excessiva à prescrição da razão reta. Donde o dizer Agostinho, que a soberba é o apetite de uma elevação pervertida. E daí também resulta, como ensina Agostinho, que a soberba imita a Deus, pervertidamente, pois, o soberbo odeia o se lhe submeter, na igualdade com os companheiros, querendo impor–lhes a sua dominação, em lugar de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A soberba opõe–se diretamente à virtude da humildade, que de certo modo convém no mesmo objeto com a magnanimidade, como dissemos. Por onde, o vício oposto à soberba, por deficiência, é próximo do da pusilanimidade, oposta à magnanimidade, por defeito. Pois, assim como é próprio da magnanimidade levar a alma à prática de atos grandiosos, contrariando a desesperança, assim, pertence à humildade coibir a alma do apetite do que é grande, contrariando a presunção. Ora, a pusilanimidade, se implicar a falta de atos pelos quais buscamos o que é grande, opõe–se propriamente à magnanimidade, por deficiência; mas, se importar na aplicação da nossa alma em buscar o que é mais vil do que aquilo que nos convém, opõe–se então à humildade, por defeito; pois, em ambos os casos, procede da pequenez de alma. Assim como, ao contrário, a soberba pode, por superexcesso, opor–se à magnanimidade e à humildade, por diversos aspectos. A humildade, quando despreza a sujeição; à magnanimidade, quando desordenadamente busca grandes coisas. Mas, como a soberba implica uma certa superioridade, ela se opõe mais diretamente à humildade; assim como a pusilanimidade, que implica a pequenez de alma, na busca do que é grande mais diretamente se opõe à magnanimidade.

Art. 2 – Se a soberba é um pecado especial.

O segundo discute–se assim. – Parece que a soberba não é um pecado especial.

1. – Pois, diz Agostinho, que nela há pecado ao qual não convenha a denominação de soberba. E Próspero afirma, que nenhum pecado pode, pôde, nem poderá existir, sem a soberba. Logo, a soberba é um pecado geral.

2. Demais. – Aquilo da Escritura – Para apartar o homem da iniquidade – diz a Glosa: que ensoberbecer–se contra o Criador é transgredir lhe os preceitos, pecando. Ora, segundo Ambrósio, todo pecado é uma transgressão da lei divina e desobediência aos preceitos celestes. Logo, todo pecado é soberba.

3. Demais. – Todo pecado especial se opõe a alguma espécie de virtude. Ora, a soberba opõe–se a todas as virtudes; pois, diz Gregório: não é, de nenhum modo, só uma a virtude destruída pela soberba, a qual ataca a alma na sua totalidade e, como pestífera doença, corrompe todo o corpo. E Isidoro diz ser ela a ruína de todas as virtudes. Logo, a soberba não é um pecado especial.

4. Demais. – Todo pecado especial tem matéria especial. Ora. a matéria da soberba é geral; pois, no dizer de Gregório, um se ensoberbece com o ouro; outro, com a palavra; outro, com causas ínfimas e 'terrenas; outro com virtudes excelsas e celestes. Logo, a soberba não é um pecado especial, mas geral.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Quem refletir verá, segundo a lei de Deus, quanto difere dos outros pecados o pecado da soberba. Ora, um gênero não se distingue das suas espécies. Logo, a soberba não é um pecado geral, mas, especial.

SOLUÇÃO. – O pecado da soberba, pode ser considerado a dupla luz. – Primeiro na sua espécie própria fundada essencialmente no seu objeto próprio. E, a esta luz, a soberba é um pecado especial, por ter objeto especial. Pois, é o apetite desordenado da excelência própria, como dissemos. – A outra luz, pode ser considerada quanto a uma certa redundância sua sobre os outros pecados. E, então, implica uma certa generalidade, porquanto, da soberba, podem nascer todos os pecados, por dupla razão. Primeiro, em si mesma considerada; isto é, enquanto os outros pecados se ordenam ao fim da soberba, que é a excelência própria, à qual pode ordenar–se tudo o que desejamos desordenadamente. De outro modo, indiretamente e quase por acidente, isto é, removendo o obstáculo, enquanto que, pela soberba,

desprezamos a lei divina, que nos proíbe pecar, segundo aquilo da Escritura: Quebraste o meu jugo, rompeste os meus laços e disseste – não servirei.

Devemos porém saber, que nessa generalidade da soberba está o fundamento de todos os vícios poderem por vezes nascer dela; não porém o de todos nascerem dela sempre. Pois, embora todos os preceitos da lei possam ser transgredidos por qualquer pecado, por causa do desprezo, que implica – desprezo próprio da soberba; contudo, nem sempre se transgride os preceitos divinos por desprezo. Mas, às vezes fazemos por ignorância; outras, por fraqueza. Por isso, diz Agostinho, praticamos muitos atos maus, sem o fazermos por soberba.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho cita essas palavras, não como sendo sua opinião, mas, a daquele contra quem disputa. Por isso, a seguir as refuta, mostrando como nem sempre pecamos por soberba. – Pode–se porem dizer, que as autoridades citadas se entendem quanto ao efeito exterior da soberba, que é transgredir os preceitos, o que está incluído em qualquer pecado; mas não, quanto ao ato interior da soberba, que é o desprezo do preceito. Pois, nem sempre o pecado implica o desprezo; porque umas vezes pecamos por ignorância e outras, por fraqueza, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Às vezes cometemos um pecado, quanto ao seu efeito, mas não, por afeto; assim quem por ignorância mata o próprio pai, comete um parricídio, quanto ao efeito, mas não, por afeto, por não ter a intenção de praticar. E, assim dizemos que transgredir um preceito de Deus é o nos ensoberbecermos contra Deus – quanto ao efeito, sempre; mas, nem sempre, quanto ao afeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um pecado pode destruir a virtude, de dois modos. — Primeiro, contrariando–a diretamente. E, neste sentido, a soberba não destrói nenhuma virtude, senão só a humildade; assim como qualquer outro pecado especial destrói a virtude que lhe é especialmente oposta, causando o que lhe é contrário. – De outro modo, um pecado destrói uma virtude, abusando dela. E, assim, a soberba destrói quaisquer virtudes, enquanto que, delas mesmas tira a ocasião de se exercer, como de quaisquer outras cousas que implicam excelência. Donde não se segue seja um pecado geral.

RESPOSTA À QUARTA. – A soberba supõe a noção de um objeto especial, a qual, contudo, pode se aplicar a matérias diversas. Pois, é o amor desordenado da nossa própria excelência; ora a excelência podemos encontrá–la em coisas diversas.

Art. 3 - Se o sujeito da soberba é o irascível.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o sujeito da soberba não é o irascível.

1. – Pois, diz Gregório: O obstáculo à verdade é o orgulho do espírito, que, entumecendo–o, obnubila–o. Ora, conhecer a verdade não pertence ao irascível mas à potência racional. Logo, o sujeito da soberba não é o irascível.

2. Demais. – Gregório diz, que os soberbos não consideram a vida daqueles a quem se devem pospor, pela humildade, mas, a daqueles a quem se pretiram, por soberba; por onde se vê que a soberba resulta de uma consideração indevida. Ora, considerar não é próprio do irascível, mas antes, do racional.

3. Demais. A soberba não só busca a excelência, nas causas sensíveis, mas também, nas espirituais e inteligíveis. E também consiste principalmente no desprezo de Deus, segundo aquilo da Escritura: O princípio da soberba do homem é o apostatar de Deus. Ora, o irascível, fazendo parte do apetite

sensitivo, não pode estender–se a Deus e ao inteligível. Logo, o sujeito da soberba não pode ser o irascível.

4. Demais. – Como diz Próspero, a soberba é o amor da excelência própria. Ora, o sujeito do amor não é o irascível, mas, o concupiscível. Logo, não é o irascível o sujeito da soberba.

Mas, *em contrário*, Gregório coloca contra a soberba o dom do temor. O temor, porém, pertence ao irascível. Logo, o sujeito a soberba é o irascível.

SOLUÇÃO. – Devemos indagar qual o sujeito de uma virtude ou de um vício, considerandolhe o objeto próprio. Pois, um hábito ou um ato não pode ter outro objeto senão o da potência, que serve de sujeito a um e outro. Ora, o objeto próprio da soberba implica uma dificuldade a vencer, pois, é o desejo da nossa própria excelência, como dissemos. Por onde, a soberba pertence necessariamente e de certo modo à potência irascível.

Ora, o irascível pode ser considerado a dupla luz. – Primeiro, no seu sentido próprio e então faz parte do apetite sensitivo, assim como a ira, propriamente considerada, é uma paixão do apetite sensitivo. – Numa segunda acepção o irascível é considerado em sentido mais lato, de modo a pertencer também ao apetite intelectivo, a que também às vezes atribuímos a ira, como quando a atribuímos a Deus e aos anjos, não como paixão, mas, como juízo da justiça judicativa. E contudo o irascível, nesse sentido geral, não é uma potência distinta do concupiscível, como ficou claro pelo que dissemos na Primeira Parte.

Por onde, se o difícil, que constitui o objeto da soberba, fosse só algo de sensível, a que pode tender o apetite sensitivo, a soberba teria necessariamente o seu sujeito no irascível, que faz parte do apetite sensitivo. Mas, como a dificuldade que a soberba deve vencer, geralmente existe tanto na ordem sensível como na espiritual, devemos forçosamente admitir, que o sujeito da soberba é o irascível, considerada não só em sentido próprio, como parte do apetite sensitivo, mas também em sentido geral, como se manifesta no apetite intelectivo. Por isso se atribui a soberba aos demónios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Duplo é o conhecimento da verdade. – Um puramente especulativo; e este a soberba impede indiretamente, eliminando–lhe a causa. Pois, o soberbo nem sujeita a Deus a sua inteligência de modo a receber dele o conhecimento da verdade, segundo aquilo do Evangelho Escondeste estas causas aos sábios e aos entendidos – isto é, aos soberbos, que se consideram como sábios e prudentes; e as revelaste aos pequenos, isto é, aos humildes. Nem o soberbo se digna aprender dos homens; assim, diz a Escritura: Se aplicares o teu ouvido, isto é, ouvindo humildemente, serás sábio. – Outro é o conhecimento da verdade, chamado o afetivo. E esse conhecimento a soberba o impede diretamente. Porque aos soberbos, comprazendo–se com a excelência própria, repugna–lhes a excelência da verdade. E Gregório diz: Os soberbos, embora percebam intelectualmente certas e determinadas verdades, não lhes podem contudo experimentar a doçura; conhecendo–as como são, ignoram–lhes como sabem. Donde o dizer a Escritura: Onde há humildade, aí há igualmente sabedoria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a humildade obedece à regra da razão reta, que nos leva a ter uma verdadeira estima fie nós mesmos. Ora, a essa regra da razão reta não obedece a soberba, que nos leva a nos estimarmos mais do que merecemos. O que se dá pelo apetite desordenado da nossa própria excelência, pois, o que veementemente desejamos facilmente o cremos. Donde também resulta que o nosso apetite busca o que excede a nossa capacidade. Portanto, tudo o que nos leva a nos estimarmos mais do que valemos, faz–nos cair na soberba. E dentre essas causas da soberba, uma é o notarmos os defeitos dos outros; assim como, ao contrário, Gregório diz, que os varões santos,

atentando para as virtudes, mutuamente se preferem uns aos outros. E, portanto daqui não resulta seja o racional o sujeito da soberba; mas sim, que na razão há uma certa causa dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A soberba não existe só no irascível, enquanto ela faz parte do apetite sensitivo; mas, no sentido em que o irascível é tomado em acepção mais geral, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, o amor precede todas as outras afeições da alma e é a causa delas. E por isso pode ser tomado por qualquer dessas afeições. E, assim sendo, diz–se que a soberba é o amor da nossa excelência própria, enquanto que esse amor causa a presunção desordenada de superar os outros, o que constitui propriamente a soberba.

Art. 4 – Se Gregório assinala convenientemente quatro espécies de soberba.

O quarto discute–se assim. – Parece que Gregório assinala inconvenientemente quatro espécies de soberba, quando diz o seguinte: São quatro, pois, as espécies, que revelam todas as formas de auto–exaltação dos arrogantes: uma consiste em pensarem que tem de si mesmos os seus bens; ou, se creem que lhes foi dado do alto, julgam tê–los recebido em virtude dos seus próprios méritos; outra consiste em se jactarem de ter o que não têm e enfim, a última consiste em desprezarem os outros e desejarem que estes considerem singulares os dons, que possuem.

1. – Pois, a soberba é um vício distinto da infidelidade, assim como a humildade é virtude distinta da fé. Ora, é por infidelidade que pensamos não vir de Deus o bem que temos, ou que temos o bem da graça pelos nossos méritos próprios. Logo, esse procedimento não deve ser considerado como uma espécie de soberba.

2. Demais. – Uma mesma causa não deve ser considerada espécie de gêneros diversos. Ora, a jactância é considerada uma espécie de mentira, como já se estabeleceu. Logo, não deve ser tida como espécie de soberba.

3. Demais. – Parece que há outras espécies de soberba não incluídas na enumeração supra. Assim, Jerônimo diz, que nada manifesta tanto a soberba como o sermos ingrato. E Agostinho diz que é próprio da soberba escusarmo–nos do pecado cometido. E também a presunção, que nos leva a buscar o que nos excede a capacidade, pertence por excelência à soberba. Logo, a referida divisão não compreende suficientemente as espécies de soberba.

4. Demais. – Há outras divisões da soberba. Assim, Anselmo divide a exaltação da soberba, dizendo que uma pertence à vontade, outra à palavra, outra aos atos. E Bernardo também enumera doze graus de soberba, que são: a curiosidade, a leviandade de espírito, a alegria estulta, a jactância, a singularidade, a arrogância, a presunção, a desculpa dos pecados, a confissão simulada, a rebelião, a liberdade, o hábito de pecar. Ora, essas espécies não parece compreendidas nas assinaladas por Gregório. Logo, parece inconvenientemente feita a enumeração delas.

Em contrário, basta a autoridade de Gregório.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a soberba implica o desejo imoderado a própria excelência, isto é, em desacordo com a razão reta. Ora, devemos notar, que roda excelência resulta de algum bem possuído. O que de três modos pode dar–se.

Primeiro, quanto ao bem em si mesmo considerado. Pois, como é manifesto, quanto maior bem tivermos, tanto maior excelência conseguiremos. Por isso, se nos atribuímos um bem maior que o nosso, consequentemente o nosso apetite há de buscar a nossa excelência própria mais do que ela realmente nos compete. E essa é a terceira espécie de soberba, pela qual nos jactamos de ter o que não temos.

Segundo, quanto à causa do bem; isto é, enquanto é mais excelente o bem possuído, quando provém de nós mesmo que quando em nós provém de outrem. Por onde, quando consideramos como tendo por nós mesmo o que na realidade temos de outrem, o apetite é levado a buscar a nossa excelência própria, mais do que nos é conveniente. Ora, de dois modos, podemos ser a causa de um bem nosso: eficiente e meritoriamente. Donde resultam as duas primeiras espécies de soberba, consistindo uma em nos atribuirmos a nós mesmo o que recebemos de Deus; e a outra, em pensarmos que, pelos nossos méritos próprios é que recebemos do alto esse bem.

Terceiro, quanto ao modo de o possuirmos; assim, tanto mais excelente nos tornamos quanto mais excelente que o de outrem é o nosso bem. Donde resulta também, que o nosso apetite é levado a buscar desordenadamente a nossa excelência própria. E daí procede a quarta espécie de soberba, consistente em querermos nos considerar, com o desprezo dos outros, como possuidores de um bem singular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A verdadeira estima de nós mesmo pode corromper–se de dois modos. – Primeiro, universalmente. E então, em matéria de fé, a verdadeira estima de nós mesmo se corrompe pela infidelidade. – De outro modo, na eleição particular de um ato. Assim, quem fornica julga que, ao praticar esse ato, lhe é um bem a fornicação. E é também o que passa no caso proposto. Pois, constitui uma infidelidade dizer, em geral, haver bens não provenientes de Deus, ou que a graça é dada aos homens pelo mérito deles. Mas, constitui soberba e não infidelidade, propriamente falando, o nos gloriarmos, por um apetite desordenado da nossa excelência própria, dos nossos bens, como se de nós mesmo os tivéssemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A jactância é considerada como uma espécie de mentira, quanto ao ato exterior, pelo qual falsamente nos atribuímos o que não temos. Mas, pela arrogância interior do coração, Gregório a considera parte da soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ingrato é quem a si mesmo se atribui o que recebeu de outrem. Por isso, as duas primeiras espécies de soberba pertencem à ingratidão. – Quanto a nos escusarmos do pecado cometido, isso pertence à terceira espécie, pois, assim, nós nos atribuímos o bem da inocência, que não temos. – E o buscarmos presunçosamente o que está acima das nossas forças, isso sobretudo se inclui na quarta espécie, pela qual pretendemos ser superior aos outros.

RESPOSTA À QUARTA. – As três divisões de Anselmo se fundam no progresso do pecado que cometemos; o qual, primeiro, é concebido no coração; segundo, expresso por palavras; terceiro consumado por obras. – E quanto aos doze graus de Bernardo, eles se fundam na oposição, que tem com os doze graus de humildade, de que tratámos acima. – Pois, o primeiro grau de humildade consiste em mostrarmos sempre a humildade de coração e de corpo, tendo os olhos fixos no chão. Ao que se opõe a curiosidade, que nos faz olhar por toda parte, curiosa e desordenadamente. – O segundo grau de humildade está em falarmos pouco e sensatamente, com voz baixa. Ao que se opõe a leviandade de espírito, pelo qual falamos com palavras soberbas. – O terceiro grau de humildade é não sermos de riso fácil e pronto. Ao que se opõe a alegria estulta. – O quarto grau de humildade é conservarmo–nos calados enquanto não formos interrogados. Ao que se opõe a jactância. – O quinto grau de humildade é

observar o determinado pelas regras comuns do mosteiro. Ao que se opõe a Singularidade, que nos leva a querermos aparecer aos outros mais santos do que somos. – O sexto grau de humildade é crermo–nos e nos proclamarmos como inferiores a todos. A que se opõe a arrogância, pela qual nós nos julgamos superior aos outros. – O sétimo grau de humildade é confessarmo–nos e crermo–nos inúteis para tudo e de tudo indigno. Ao que se opõe a presunção, pela qual nos julgamos capaz das maiores coisas. – O oitavo grau de humildade é a confissão dos pecados. A que se opõe a nos escusarmos deles. – O nono grau de humildade é sofrer com paciência as durezas e as asperidades. A que se põe a confissão simulada pela qual não queremos sofrer as penas pelos pecados simuladamente confessados. O décimo grau de humildade é a obediência. A que se opõe a revolta. – O undécimo grau de humildade consiste em não nos comprazermos em fazer a nossa vontade própria. A que se opõe a liberdade, pelo qual nos comprazemos em fazer livremente o que queremos. – O último grau de humildade é o temor de Deus. A que se opõe o hábito de pecar, que implica o desprezo de Deus. – Ora, nesses doze graus se incluem não somente as espécies de soberba, mas ainda certos antecedentes e consequentes delas; como também dissemos acima, quando tratámos da humildade.

Art. 5 – Se a soberba é pecado mortal.

O quinto discute–se assim. – Parece que a soberba não é pecado mortal.

1. – Pois, àquilo da Escritura – Senhor meu Deus, se eu fiz isso – diz a Glosa: isto é, o pecado universal, que é a soberba. Se, portanto, a soberba fosse um pecado mortal, todo pecado seria mortal.

2. Demais. – Todo pecado contraria à caridade. Ora, parece que a soberba não contraria à caridade, nem quanto ao amor de Deus, nem quanto ao amor do próximo. Pois, a excelência, que desejamos desordenadamente, pela soberba, nem sempre contraria à glória de Deus ou a utilidade do próximo. Logo, a soberba não é pecado mortal.

3. Demais. – Todo pecado mortal contraria à virtude. Ora, a soberba não contraria a virtude, mas antes, nasce dela; pois, como Gregório diz, por vezes o homem se orgulha de virtudes excelsas e celestes. Logo, a soberba não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, Gregório diz ser a soberba o sinal evidentíssimo dos réprobos; e ao contrário, a humildade, dos eleitos. Ora, ninguém se torna réprobo por pecados veniais. Logo, a soberba não é pecado venial, mas, mortal.

SOLUÇÃO. – A soberba se opõe à humildade. Ora, o objeto próprio da humildade é tornarnos sujeitos a Deus, como dissemos. Por onde e ao contrário, pela soberba propriamente fugimos a essa sujeição, exaltando–nos mais do que no–lo permite a regra e a medida divina, contrariamente ao dito do Apóstolo: Nós, pois não nos gloriaremos fora de medida, mas segundo a medida da regra com que Deus nos mediu. E por isso diz a Escritura: O princípio da soberba do homem é o apostatar de Deus; isto é, porque a raiz da soberba está em, de certo modo, não nos submetermos a Deus e à sua regra. Ora, é manifesto, que o mesmo não nos submetermos a Deus constitui um pecado mortal, pois, implica em nos apartarmos de Deus. Por onde e consequentemente, a soberba é um pecado genericamente mortal. Porém, nos outros pecados genericamente mortais, como por exemplo, a fornicação e o adultério, há certos movimentos, que são pecados veniais, por causa da sua imperfeição, isto é, por prevenirem o juízo da razão e se consumarem sem o consentimento dela. Assim também o mesmo se dá com a soberba, em que certos movimentos são pecados veniais, por não ter a razão consentido neles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, a soberba não é um pecado universal pela sua essência, mas, por uma certa redundância, isto é, enquanto que dela podem nascer todos os pecados. Donde não se segue sejam mortais todos os pecados, senão só quando nascem da soberba completa, da qual dissemos ser pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A soberba sempre contraria ao amor divino, enquanto que o soberbo não se sujeita à regra divina, como deve. E às vezes também contraria o amor do próximo, quando nos preferimos a ele indevidamente, ou subtraímo–nos a nos submetermos ao mesmo. O que também derroga à regra divina, que institui uma ordem entre os homens, em virtude da qual uns devem sujeitar–se aos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A soberba não nasce das virtudes como se fossem, por si, a causa dela; mas, como sendo elas a causa acidental; isto é, enquanto que podemos tirar, das virtudes, ocasião de soberba. Pois, nada impede um contrário ser causa acidental de outro, como diz Aristóteles. Por isso, certos se ensoberbecem pela sua mesma humildade.

Art. 6. – Se a soberba é o gravíssimo dos pecados.

O sexto discute–se assim. – Parece que a soberba não é o gravíssimo dos pecados.

1. – Pois, um pecado é considerado tanto mais leve quanto mais dificilmente o evitamos. Ora, dificilmente evitamos a soberba, porque, como diz Agostinho, os outros pecados consistem nas más obras praticadas, ao passo que a soberba é uma insídia às boas obras, para fazê–las perecer. Logo, a soberba não é o gravíssimo dos pecados.

2. Demais. – O maior mal se opõe ao maior bem, como diz o Filósofo. Ora, a humildade, a que se opõe a soberba, não é a máxima das virtudes, como se estabeleceu. Logo, os pecados, como a infidelidade, o desespero, o ódio de Deus, o homicídio e outros semelhantes, opostos às maiores virtudes, são mais graves que a soberba.

3. Demais. – Um mal maior não pode ser punido por um menor. Ora, às vezes, a soberba é punida por outros pecados, como está claro no Apóstolo, quando diz, que os filósofos, por causa do orgulho do coração, foram entregues a um sentimento depravado, para que fizessem coisas que não convêm. Logo, a soberba não é o gravíssimo dos pecados.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura. – Os soberbos obravam sem cessar, iniquamente – diz a Glosa: O máximo pecado do homem é a soberba.

SOLUÇÃO. – No pecado devemos atender a dois elementos, a saber, a conversão para um bem efêmero, que constitui a matéria do pecado, e a versão de um bem eterno, que é a razão formal e completiva do pecado. Ora, quanto à conversão, a soberba nada tem que a constitua no máximo dos pecados, porque o enaltecimento, desordenadamente desejado pelo soberbo, não implica por natureza uma repugnância máxima ao bem da virtude. Mas, quanto à aversão, a soberba encerra a máxima gravidade. Porque, pelos outros pecados, o homem se aparta de Deus por ignorância, por fraqueza ou pelo desejo de qualquer outro bem; ao passo que a soberba implica a versão de Deus pelo fato mesmo de o homem não querer se lhe submeter e à sua lei. Por isso, Boécio diz, que todos os vícios nos afastam de Deus, mas só a soberba é a que se lhe opõe. Pelo que também em especial diz a Escritura – Deus resiste aos soberbos. Por onde, a aversão, de Deus e dos seus preceitos, que é como a consequência dos outros pecados, pertence, essencialmente, à soberba, cujo ato é o desprezo de Deus. Ora, como o essencial é

anterior ao acidental, resulta por consequência ser a soberba o gravíssimo dos pecados, no seu gênero, porque excede a todos pela aversão, a qual formalmente completa o pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos podemos afrontar a dificuldade de evitar um pecado. – Primeiro, pela veemência do ataque; assim, a ira, pelo seu ímpeto, nos ataca veementemente; e ainda é mais difícil resistir à concupiscência, pela sua conaturalidade, corno diz o Filósofo. E essa dificuldade de evitar o pecado diminui–lhe a gravidade, pois, quanto menor é o ímpeto da tentação a que sucumbimos, tanto mais gravemente pecamos, como diz Agostinho. – De outro modo, um pecado pode ser difícil de evitar por existir em estado latente. E, deste modo, é difícil evitar a soberba, pois, ela tira ocasião de se exercer mesmo do próprio bem. Donde o dizer Agostinho sinaladamente, que ela arma insídias às boas obras. E a Escritura: Neste caminho, por onde eu andava, os soberbos esconderam–me o laço. E portanto o movimento da soberba, infiltrando–se subrepticiamente, não tem a máxima gravidade, antes de percebido pelo juízo da razão. Mas, depois de percebido por este, então facilmente o evitamos, quer considerando a nossa fraqueza própria, conforme aquilo da Escritura – Porque se ensoberbece a terra e a cinza; quer também considerando a grandeza divina, segundo aquele outro lugar – Por que se incha o teu espírito contra Deus? Quer enfim considerando a imperfeição dos bens por que nos ensoberbecemos, segundo o passo: Toda a carne é feno e toda a sua glória é como a flor do campo; e, mais abaixo: Todas as nossas justiças são como o pano duma mulher menstruada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A oposição entre o vício e a virtude se funda no objeto considerado relativamente à conversão. Ora, por aí, nada tem a soberba para ser o máximo dos pecados, como nada tem a humildade para ser a máxima das virtudes. Mas, considerada a aversão, é o máximo, como o que torna grandes os outros pecados. Pois, o pecado da infidelidade torna–se mais grave quando procede do desprezo da soberba, do que quando vem da ignorância ou da fraqueza. O mesmo devendo dizer–se do desespero e de outros semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como os silogismos conducentes ao absurdo às vezes nos convencem por nos levarem a uma conclusão mais manifestamente inadmissível, assim também, para vencer a nossa soberba, Deus nos pune deixando–nos cair nos pecados carnais, que, embora menores, contudo encerram uma torpeza mais manifesta, Por isso diz Isidoro: A soberba é pior que todos os vícios; quer por ser praticada pelas pessoas mais elevadas e principais, quer por nascer das obras da justiça e da virtude em que menos lhe sentimos a culpa. Ao passo que a luxúria da carne é o primeiro de todos porque, imediatamente e em si mesma, é de todos o mais torpe. E contudo nos juízos de Deus, é menor que a soberba. Por isso o soberbo, que não sente a sua soberba, cal na luxúria da carne afim de levantar–se, humilhado pela confusão. Por onde fica também clara a gravidade mesma da soberba. Pois, assim como o médico experiente deixa, como remédio de um mal maior, o doente laborar num menor, assim também o pecado da soberba revela–se mais grave por isso mesmo que Deus, para lhe dar remédio, deixa–nos cair em outros pecados.

Art. 7 – Se a soberba é o primeiro de todos os pecados.

O sétimo discute–se assim. – Parece que a soberba não é o primeiro de todos os pecados.

1. – Pois, o que é primeiro se manifesta em tudo o que se lhe segue. Ora, nem todos os pecados são acompanhados da soberba e nem dela nascem; assim, como diz Agostinho, fazemos muitos atos maus, sem os praticarmos por soberba. Logo, a soberba não é o primeiro de todos os pecados.

2. Demais. – A Escritura diz: O princípio da soberba do homem é o apostatar de Deus. Logo, a apostas ia de Deus é anterior à soberba.

3. Demais. – Parece ser a ordem dos pecados correlata à das virtudes. Ora, a primeira das virtudes não é a humildade, mas, a fé. Logo, a soberba não é o primeiro dos pecados.

4. Demais. – O Apóstolo diz: Os homens maus e impostores irão em pior; donde se vê que o princípio da malícia do homem não está no máximo dos pecados. Ora, a soberba é o máximo dos pecados, como se disse. Logo, não é o primeiro dos pecados.

5. Demais – O aparente e ficto é posterior à realidade verdadeira. Ora, como diz o Filósofo, o soberbo finge coragem e audácia. Logo, o vicio da audácia é anterior ao da soberba.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O princípio de todo pecado é a soberba.

SOLUÇÃO. – O essencial é em todos os gêneros, o que vem em primeiro lugar. Ora, como dissemos a aversão de Deus, que formalmente torna o pecado essencialmente completo, implica, por essência, a soberba; ao passo que só por consequência, os outros pecados. – Donde vem que a soberba é por natureza o primeiro dos pecados e é também o princípio de todos, como dissemos quando tratamos das causas do pecado, quanto à aversão, elemento mais principal do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Diz–se que a soberba é o princípio de todo pecado, não porque cada pecado, singularmente, proceda da soberba, mas por ser natural a cada gênero de pecado nascer dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz–se que o apostar de Deus é o início da soberba humana, não por ser um determinado pecado, distinto da soberba, mas, por ser a primeira parte dela. Pois, como dissemos, a soberba diz respeito principalmente à sujeição divina, a qual ela despreza; e, por consequência, o soberbo despreza a sujeição à criatura, por causa de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os vícios e as virtudes não hão de necessariamente pertencer à mesma ordem. Pois, o vicio corrompe a virtude. Ora, o que vem em primeiro lugar, na ordem da geração, vem em último na da corrupção, Portanto, assim como a fé é a primeira das virtudes, assim, a infidelidade é o último dos pecados, à qual às vezes nos conduzem os outros pecados. Por isso, àquilo da Escritura – Arruinai, arruinai nela até aos fundamentos – diz a Glosa, que a infidelidade se infiltra pelo acúmulo dos pecados. E o Apóstolo diz: Alguns, repelindo a boa consciência, naufragaram na fé.

RESPOSTA À QUARTA. – Diz–se que a soberba é o gravíssimo dos pecados, considerando–se a essência mesma do pecado, por onde se lhe mede a gravidade. E por isso a soberba causa a gravidade dos outros pecados. Por onde, pode se dar que, em comparação com a soberba, outros pecados sejam mais leves que ela cometidos por ignorância ou fraqueza. Mas, dentre os pecados mais graves, o primeiro é a soberba, como a causa agravante dos outros. E como o que é primeiro, na causalidade dos pecados, é o que em último lugar desaparece, por isso, àquilo da Escritura – Serei purificado no delito máximo diz a Glosa: Isto é, do delito da soberba, o último dos que voltam para Deus e o primeiro, dos que dele se apartam.

RESPOSTA À QUINTA. – O Filósofo mostra a soberba simulando a força, não que ela só nisso consista; mas porque, quando nos mostramos corajosos, julgamos mais facilmente poder conseguir a excelência entre os homens.

Art. 8 – Se a soberba deva ser considerada como vício capital.

O oitavo discute–se assim. – Parece que a soberba deve ser considerada como vício capital.

1. – Pois, Isidoro e Cassiano enumeram a soberba entre os vícios capitais.

2. Demais. – Parece que a soberba é o mesmo que a vanglória, pois, ambas buscam a excelência. Ora, a vanglória é considerada como vício capital. Logo, também a soberba deve ser considerada como vício capital.

3. Demais. – Agostinho diz que a soberba gera a inveja e nunca existe sem essa companheira. Mas a inveja é considerada como vício capital, como se disse. Logo, com muito maior razão a soberba.

Mas, *em contrário*, Gregório não enumera a soberba entre os vícios capitais.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, a soberba pode ser considerada a dupla luz: primeiro, em si mesma, isto é, como um determinado pecado especial; segundo, enquanto tem uma certa e universal influência sobre todos os pecados. Ora, vícios capitais consideram–se certos pecados especiais de que nascem muitos gêneros de pecados. Por isso alguns, considerando a soberba, enquanto um certo especial pecado, a enumeravam entre os outros vícios capitais. Mas, Gregório, levando em conta a influência universal que ela exerce sobre todos os vícios, como dissemos, não a enumera entre os vícios capitais, mas a considera como a mãe e a rainha de todos os vícios. Por isso diz: A soberba como rainha dos vícios, quando venceu e dominou plenamente o coração, logo o entrega, para o devastarem, aqueles sete vícios principais, que são como uns chefes seus, donde nasce a multidão dos pecados.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – A soberba não é o 'mesmo que a vanglória, mas, é lhe a causa. Pois, a soberba deseja uma excelência desordenada; ao passo que a vangloria deseja a manifestação da excelência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Do fato de a inveja, que é um vício capital, nascer da soberba, não se segue seja ela um vício capital; mas, que é mais principal que os vícios capitais.

Questão 163: Do pecado do primeiro homem.

Em seguida devemos tratar do pecado do primeiro homem, cometido por soberba. E, primeiro, do seu pecado. Segundo, da pena do pecado. Terceiro, da tentação que o induziu a pecar.

Na primeira questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a soberba foi o primeiro pecado do primeiro homem.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a soberba não foi o primeiro pecado do primeiro homem.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Pela desobediência dum só homem foram muitos feitos pecadores. Ora, o primeiro pecado do primeiro foi o que constituiu todos os homens em pecado original. Logo, a desobediência foi o primeiro pecado do primeiro homem e não a soberba.

2. Demais. – Ambrósio diz, que o diabo tentou a Cristo na mesma ordem em que fez cair o primeiro homem. Ora, Cristo foi primeiramente tentado pela gula, quando o diabo lhe disse, conforme se lê no Evangelho: Se és filho de Deus, dize que estas pedras se convertam em pães. Logo, ri primeiro pecado do primeiro homem não foi a soberba, mas, a gula.

3. Demais. – O homem pecou por sugestão do diabo. Ora, o diabo, quando tentou o homem, prometeu–lhe a ciência, como se lê na Escritura. Logo, a primeira desordem do homem veio do desejo da ciência, causado pela curiosidade. Logo, o primeiro pecado do homem foi a curiosidade e não, a soberba.

4. Demais. – Aquilo do Apóstolo – A mulher foi enganada em prevaricação – diz a Glosa: O Apóstolo designou propriamente essa sedução, pela qual se reputou verdadeira a falsidade que se tinha persuadido, a. saber, que Deus os proibiu de tocar naquela árvore, por saber que se a tocassem seriam como deuses; como se, tendo–os feito homens, lhes invejasse a divindade. Ora, crê–lo constitui infidelidade. Logo, o primeiro pecado do homem foi o de infidelidade e não, o de soberba.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O princípio de todo pecado é a soberba. Ora, o pecado do primeiro homem foi o princípio de todos os pecados, segundo aquilo do Apóstolo: Por um tomem entrou o pecado neste mundo. Logo, o primeiro pecado do homem foi o de soberba.

SOLUÇÃO. – Muitos movimentos podem concorrer para um mesmo pecado; entre os quais é por natureza o primeiro pecado aquele no qual primeiro se manifesta a desordem. Ora, é claro, que a desordem se manifesta primeiro no movimento interior da alma, que no ato exterior do corpo; pois, como diz Agostinho; não perde o corpo a sua santidade enquanto a alma conserva a sua. Ora, entre os movimentos íntertores, primeiro se move o apetite para o fim do que para os meios, buscados por causa do fim. Por onde, o homem praticou o seu primeiro pecado pelo primeiro desejo que pode ter de um fim desordenado. Ora, o homem estava posto num estado de inocência em que nenhuma rebelião havia da carne contra o espírito. Portanto, o seu primeiro desejo desordenado não podia ter tido por objeto um bem sensível, ao qual tendesse a concupiscência da carne, fora da ordem da razão. Donde se conclui, que o primeiro apetite humano desordenado consistiu no desejo desordenado de um bem espiritual. Ora, este não o teria ele desejado desordenadamente se o tivesse desejado na medida conveniente estabelecida pela lei divina. Donde resulta que o primeiro pecado do homem consistiu no deseja de um certo bem espiritual fora da medida conveniente. Ora, isto constitui a soberba. Por onde é manifesto, que o primeiro pecado do primeiro homem foi a soberba.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A desobediência à ordem divina o homem não a quis, em si mesma; pois, tal não podia dar–se senão pressuposta a desordem da vontade. Donde resulta, que ele

a quis por causa de alguma outra coisa. Ora, a primeira vontade desordenada, que teve, foi a da sua excelência própria. Portanto, a desobediência foi nele causada pela soberba. E tal é a opinião de Agostinho, quando diz que o homem, exaltado pela soberba, obedecendo à persuasão da serpente, desprezou os preceitos de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No pecado dos nossos primeiro pais teve também lugar a gula. Assim, diz a Escritura: Viu a mulher, que a árvore era boa para comer e formosa aos olhos e deleitável à vista; e tirou do fruto dela e comeu. Contudo, não foi a bondade mesma e a formosura do fruto o primeiro motivo de pecar, mas antes, a persuasão da serpente, que disse – Os vossos olhos se abrirão e vós sereis como uns deuses: e, pelo desejar, a mulher incorreu em soberba. Por onde, o pecado da gula derivou do pecado da soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O desejo, que os nossos primeiros pais tiveram da ciência, foi–lhes causado pelo desejo desordenado da excelência. Por isso, a serpente começou por lhes anunciar: Vós sereis como uns deuses; ao que acrescentou – Conhecendo o bem e o mal.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, a mulher não teria acreditado, fundada nas palavras da serpente, que Deus os privara, a Adão e a ela, de alguma causa boa e útil se já não existisse nela aquele amor do próprio poder e uma certa presunção de si. O que não se deve entender no sentido de uma soberba precedente à persuasão da serpente, mas, no de uma exaltação, que lhe invadiu a alma, logo depois da persuasão da serpente, donde lhe resultou a crença na verdade do que lhe dissera o demónio.

Art. 2 – Se a soberba do primeiro homem consistiu em ter desejado ser semelhante a Deus.

O segundo discute–se assim. – Parece que a soberba do primeiro homem não consistiu em ter desejado ser semelhante a Deus.

1. – Pois, ninguém peca desejando o que por natureza lhe cabe. Ora, assemelhar–se a Deus cabe ao homem pela sua natureza mesma conforme à Escritura: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Logo, não pecou desejando assemelhar–se a Deus.

2. Demais. – Parece que o primeiro homem desejava assemelhar–se a Deus, por alcançar a ciência do bem e do mal; pois, foi isso o que lhe sugeriu a serpente, quando disse: Sereis como uns deuses, conhecendo o bem e o mal. Ora, o desejo da ciência é natural ao homem, segundo aquilo do Filósofo: Todos os homens naturalmente desejam saber. Logo. não pecou desejando assemelhar–se com Deus.

3. Demais. – Nenhum homem sábio escolhe o impossível. Ora, o primeiro homem era dotado de sabedoria, segundo aquilo da Escritura: Encheu–os da luz da inteligência. Ora, todo pecado consistindo no apetite deliberado que é a eleição, parece que o primeiro homem não pecou por ter desejado algo de impossível. Ora, é impossível ao homem ser semelhante a Deus, conforme à Escritura: Quem dentre os heróis é semelhante a ti, Senhor? Logo, o primeiro homem não pecou por desejar assemelhar–se com Deus.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura – Paguei então o que não tinha roubado – diz Agostinho: Adão e Eva quiseram arrebatar a divindade e perderam a felicidade.

SOLUÇÃO. – A semelhança pode ser de duas espécies. – Uma consiste numa completa equiparação. E essa semelhança com Deus os nossos primeiros pais não a desejaram; porque assemelhar–se com Deus desse modo não é objeto da apreensão, sobretudo do sábio. Mas há outra semelhança, a de imitação,

possível à criatura de Deus e consistente numa certa participação da semelhança dele, ao modo da criatura. Pois, diz Dionísio: Os mesmos seres são semelhantes a Deus e dele dissemelhantes; semelhantes, pela imitação que lhes é possível; dissemelhantes, por não ter o efeito tudo quanto tem a causa. Ora, qualquer bem existente na criatura, é uma certa semelhança participada do primeiro bem. Por onde, quando o homem deseja um bem espiritual, fora da medida conveniente, como dissemos, por isso mesmo e por consequência deseja desordenadamente assemelhar–se com Deus.

Devemos, porém considerar, que o apetite tem propriamente por objeto um bem não possuído. Ora, o bem espiritual, pelo qual a criatura racional participa da semelhança divina, pode ser considerada a tríplice luz. – Primeiro, no ser mesmo natural dele. E tal semelhança foi, desde o princípio da criação, impressa no homem, do qual diz a Escritura, que Deus fez o homem à imagem e semelhança sua; e no anjo do qual também ela diz: Tu eras o selo da semelhança. – Segundo, quanto ao conhecimento. E também essa semelhança o anjo a recebeu quando foi criado; por isso, as palavras suprareferidas, depois de dizerem – Tu eras o selo da semelhança – imediatamente acrescentam Cheio de sabedoria. Mas, o primeiro homem, ao ser criado, ainda não tinha alcançado essa semelhança em ato, mas só em potência. – Terceiro, quanto ao poder de agir. E essa semelhança ainda não a tinham alcançado, nem o anjo nem o homem, no princípio mesmo da criação; porque ambos deviam ainda exercer a sua atividade, para chegarem à felicidade.

E portanto, tendo um e outro, isto é, o diabo e o primeiro homem, desejado desordenadamente a semelhança divina, nem um nem outro pecou desejando a semelhança de natureza. Mas, o primeiro homem pecou, principalmente, desejando assemelhar–se com Deus, pela ciência do bem e do mal, à sugestão da serpente. De modo que, por virtude da própria natureza, determinasse para si o que fosse bom e mau, no agir; ou ainda, que conhecesse por si mesmo o que houvesse de ser para si bom ou mau. E, secundariamente, pecou desejando assemelharse com Deus, pelo seu poder próprio de agir, de modo que em virtude da própria natureza, agisse para conseguir a felicidade. Donde o dizer Agostinho: No espirito da mulher habitava o amor do próprio poder. Mas, o diabo pecou desejando assemelhar–se com Deus pelo poder. Por isso diz Agostinho, que queria gozar antes do seu poder, do que do de Deus. Contudo do certo modo tanto um como outro desejava equiparar–se com Deus. isto é, enquanto que cada um queria depender de si mesmo, desprezada a ordem do preceito divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe, quanto à semelhança de natureza; pelo desejo da qual o homem não pecou, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Desejar assemelhar-se com Deus, absolutamente, pela ciência, não é pecado; mas, desejar essa semelhança desordenadamente, isto é, além da medida conveniente, é pecado. Por isso, àquilo da Escritura – ó Deus, quem é semelhante a ti? – diz Agostinho: Quem quer só depender de si, quer assemelhar–se perversamente a Deus, que de ninguém depende; tal o diabo, que não quis se lhe sujeitar; e o homem, que, sendo servo, não lhe quis obedecer ao preceito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à semelhança de equiparação.

Art. 3 – Se o pecado dos nossos primeiros pais foi mais grave que os outros.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o pecado dos nossos primeiros pais foi mais grave que os outros.

1. – Pois, diz Agostinho: A grandeza da malícia desse pecado deriva da grande facilidade que havia em não o cometer. Ora, os nossos primeiros pais tinham a máxima facilidade de não pecar, porque nenhuma causa intrínseca os impelia a faze–la. Logo, o pecado dos nossos primeiros pais foi mais grave que os outros.

2. Demais. – A pena é proporcional à culpa. Ora, o pecado dos nossos primeiros pais foi gravissimamente punido: pois, por ele é que entrou a morte neste mundo, como diz o Apóstolo. Logo, esse pecado foi mais grave que os outros.

3. Demais. – O que é primeiro num determinado género é também máximo, como diz Aristóteles. Ora, o pecado dos nossos primeiros pais foi o primeiro, entre os outros pecados dos homens. Logo, foi o máximo.

Mas, *em contrário*, diz Orígenes: Não penso que ninguém, daqueles que foram postos no sumo e perfeito grau, subitamente ceda e caia; mas, sim, que, se cair, sê–lo–á paulatinamente e por partes. Ora, os nossos primeiros pais estavam colocados no sumo e perfeito grau. Logo, o primeiro pecado deles não foi o maior de todos.

SOLUÇÃO. – Podemos descobrir no pecado dupla gravidade. Uma, fundada na espécie mesma dele; assim, consideramos o adultério como um pecado mais grave que a simples fornicação. A outra gravidade do pecado é a fundada nalguma circunstancia de lugar, de pessoa ou de tempo. Ora. a primeira gravidade é mais essencial ao pecado e mais principal. Por isso, ela torna o pecado mais grave; que a segunda.

Donde devemos concluir, que o pecado do primeiro homem não foi mais grave do que todos os outros pecados humanos, quanto à espécie dele. Embora, pois, a soberba tenha, no seu gênero, uma certa excelência entre os outros pecados, contudo, maior é a soberba pela qual negamos a Deus ou contra ele blasfemamos do que a soberba pela qual desejamos desordenadamente nos assemelharmos com Deus, como foi a dos nossos primeiros pais, segundo dissemos. Mas, pela condição das pessoas que pecaram, o referido pecado teve a máxima gravidade, por causa da perfeição do estado delas. Donde devemos concluir foi, de certo modo, o gravíssimo, embora, não, absolutamente falando.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe, quanto à gravidade do pecado, relativamente à circunstância do pecador.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A grandeza da pena resultante desse primeiro pecado não lhe corresponde, quantitativamente falando, à espécie própria, mas sim, enquanto foi o primeiro. Pois, destruiu a inocência do primeiro estado, destruída a qual, desordenou–se roda a natureza humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas coisas submetidas a uma ordem essencial, necessariamente a que é primeira é máxima. Ora, tal não é a ordem realizada pelo pecado, senão que um se segue a outro, por acidente. Donde não se conclui tenha sido o máximo o primeiro pecado.

Art. 4 – Se o pecado de Adão foi mais grave que o de Eva.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o pecado de Adão foi mais grave que o de Eva.

1. – Pois, diz o Apóstolo, que Adão não foi seduzido, mas a mulher foi enganada em prevaricação, donde resulta ter o pecado da mulher provindo da ignorância, ao passo que o do homem, de uma ciência certa. Ora, este último pecado é mais grave, segundo aquilo do Evangelho: Aquele servo, que soube a vontade de seu senhor e não obrou conforme a sua vontade, dar–se–lhe–ão muitos açoites; mas aquele, que não a soube e fez coisas dignas de castigo, levará poucos açoites. Logo, Adão pecou mais gravemente que Eva.

2. Demais. – Agostinho diz: Se a cabeça é o homem, deve viver melhor e dar à sua esposa o exemplo de todas as boas obras, para que o imite. Ora, quando aquele, que deve proceder melhor, peca, o seu pecado é mais grave. Logo, Adão pecou mais gravemente que Eva.

3. Demais. – O pecado contra o Espírito Santo é considerado como o gravíssimo. Ora, parece ter Adão pecado contra o Espírito Santo, pois, pecou pensando na misericórdia divina, o que constitui o pecado da presunção. Logo, parece ter Adão pecado mais gravemente que Eva.

Mas, *em contrário*, a pena corresponde à culpa. Ora, a mulher foi punida mais gravemente que o homem, como se lê na Escritura. Logo, pecou mais gravemente que o homem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a gravidade do pecado depende mais principalmente da espécie do que da circunstância dele. Donde devemos concluir, que, consideradas ambas as pessoas, a da mulher e a do varão, o pecado deste foi mais grave porque era mais perfeito que a mulher.

Mas, considerado o gênero mesmo do pecado, o pecado de ambos foi igual por terem ambos pecado pela soberba.· Por isso diz Agostinho, que a mulher desculpou–se do seu pecado pela desigualdade do sexo, mas, com a mesma soberba.

Quanto à espécie às soberba, porém, a mulher pecou mais gravemente por tríplice razão. – Primeiro, porque maior foi a sua soberba, que a do homem. Pois, a mulher acreditou verdadeira a persuasão da serpente, isto é, que Deus proibiu comer do fruto para não chegarem a ser semelhantes a ele; e assim, querendo conseguir assemelhar–se a Deus, comendo do fruto proibido, a soberba alçou–a a querer obter o que era contra a vontade de Deus. Ao contrario, o homem não acreditou ser verdadeira a persuasão. Por onde, não quis obter a semelhança divina, contra a vontade de Deus. Mas, pecou por soberba, querendo alcançá–la por si mesmo. – Segundo, porque a mulher, não somente pecou ela própria, mas também sugeriu o pecado ao homem. Por onde, pecou contra Deus e contra o próximo. – Terceiro, porque o pecado do homem ficou diminuído por haver consentido nele por uma certa amigável benevolência que nos leva a ofender a Deus para não perdermos um amigo; e que não o devia ter feito o julgou o justa determinação da divina sentença, como ensina Agostinho. – Por onde é claro ter sido mais grave o pecado da mulher que o ao homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A sedução referida, da mulher, resultou da soberba precedente. Por isso essa ignorância não escusa; antes, agrava o pecado, porque, ignorando, alçou–se a maior soberba.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe, quanto à circunstância da condição da pessoa, pela qual o pecado do homem foi mais grave de certo modo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem não pensou na divina misericórdia para desprezar a divina justiça, o que constitui o pecado contra o Espírito Santo. Mas, como diz Agostinho, inexperiente da divina severidade, pensou que esse pecado fosse venial, isto é, facilmente perdoável.

Questão 164: Da pena do primeiro pecado.

Em seguida devemos tratar da pena do primeiro pecado.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a morte foi a pena do pecado dos nossos primeiros pais.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a morte não foi a pena do pecado dos nossos primeiros pais.

1. – Pois, o que é natural ao homem não pode ser considerado pena do pecado, porque o pecado não aperfeiçoa a natureza, mas a corrompe. Ora, a morte é natural ao homem, como o demonstra o fato de ser o seu corpo composto de elementos contrários; e também o de ser o termo mortal introduzido na definição do homem. Logo, a morte não foi a pena do pecado elos nossos primeiros pais.

2. Demais. – A morte e as demais deficiências corporais tanto se encontram no homem como nos outros animais, segundo a Escritura: Uma é a morte dos homens e dos brutos e de uma e de outros é igual a condição. Ora, nos brutos a morte não é a pena do pecado. Logo, nem nos homens.

3. Demais. – O pecado dos nossos primeiros pais foi de pessoas especiais. Ora, a morte resulta da natureza humana total. Logo, não parece ser a pena do pecado dos nossos primeiros pais.

4. Demais. – Todos nos originamos igualmente dos nossos primeiros pais. Se, pois, a morte fosse a pena do pecado dos nossos primeiros pais, resultaria que todos os homens haveriam de sofrer igualmente a morte. O que é evidentemente falso, pois, uns morrem mais depressa e com maiores sofrimentos que outros. Logo, a morte não é a pena do primeiro pecado.

5. Demais. – O mal da pena vem de Deus, como se estabeleceu. Ora, parece que a morte não vem de Deus; pois, no dizer da Escritura, Deus não fez a morte. Logo, a morte não é a pena do primeiro pecado.

6. Demais. – Parece que as penas não são meritórias; pois, ao passo que o mérito supõe o bem, a pena supõe o mal. Ora, a morte às vezes é meritória, como o é a dos mártires. Logo, parece que a morte não é uma pena.

7. Demais. – A pena implica um sofrimento. Ora, a morte não pode implicá–lo, segundo parece; pois, quando ela chega, nós não a sentimos e, quando ainda não chegou, não podemos senti–la. Logo, a morte não é pena do pecado.

8. Demais. – Se a morte fosse a pena do pecado, teria resultado imediatamente dele. Ora, tal não é verdade, pois, os nossos primeiros pais viveram muito tempo depois do pecado, como lemos na Escritura. Logo, não parece a morte a pena do pecado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Por um homem entrou o pecado neste mundo e pelo pecado, a morte.

SOLUÇÃO. – Se alguém, por culpa sua, foi privado de algum benefício, que lhe fora dado, a privação desse benefício será a pena da culpa cometida. Ora, como dissemos na Primeira Parte, o homem, desde o primeiro instante da sua criação, recebeu de Deus o benefício de, enquanto tivesse o seu espírito sujeito a Deus, ter sujeita à alma racional as potências inferiores dela, e o corpo, à alma. Ora, tendo o espírito do homem repelido, pelo pecado, a sujeição divina, daí resultou que as potências inferiores já não se sujeitaram totalmente à razão, donde procedeu a tão grande rebelião dos apetites carnais contra

ela, nem já o corpo se subordinou totalmente à alma: donde resultou a morte e as outras deficiências corporais. Ora, a vida e a saúde do corpo consiste em sujeitar–se à alma, como o perfectível, à sua perfeição. Por onde e ao contrário, a morte, a doença e todas as misérias do corpo resultam da falta de sujeição do corpo à alma. Donde, é claro que, assim corno a rebelião do apetite carnal contra o espírito é a pena do pecado dos nossos primeiros pais, assim também o é a morte e todas as misérias do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chama–se natural o que é causado pelos princípios da natureza. Ora, os princípios essenciais da natureza são a forma e a matéria. Ora, a forma do homem é a alma racional, por essência imortal. Por onde, a morte não é natural ao homem, quanto à sua forma. Quanto à matéria do homem, ela é um corpo tal que é composto de elementos opostos, donde resulta necessariamente a corruptibilidade. E, por aí, a morte é natural ao homem. Mas, essa condição da natureza do corpo humano é uma consequência necessária da matéria; porque o corpo humano haveria de ser o órgão do tato e, por consequência, o medianeiro entre as cousas tangíveis; e isto não podia dar–se se não fosse composto de elementos contrários, como está claro no Filósofo. Mas, essa condição não é a pela qual a matéria se adapta à forma; pois, se fosse possível, desde que a forma é incorruptível, a matéria deveria ser, antes, incorruptível. Assim como, o ser uma serra de ferro é exigido pela sua forma e pela sua atividade, pois, deve ter uma dureza que a torne apta para cortar; mas, o ser susceptível de enferrujar–se resulta necessariamente da matéria de que é feita e não, da eleição do agente, pois, se o artífice o pudesse, faria a serra de um ferro, que não pudesse enferrujar–se. Ora, Deus, criador do homem, é onipotente. Por isso, por benefício seu, livrou o homem, desde o primeiro instante da sua criação, da necessidade de morrer, resultante da matéria que o constituía. Ora, esse benefício perderam–no pelo pecado os nossos primeiros pais. E assim, a morte é natural pela condição da matéria; e é penal pela perda do beneficio divino, que dela preservava.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A referida semelhança entre os homens e os brutos se funda na condição da matéria, isto é, no corpo enquanto composto de elementos contrários; mas não, na forma, pois, ao passo que a alma do homem é imortal, as almas dos brutos são mortais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os nossos primeiros pais foram criados por Deus, não só enquanto pessoas singulares, mas, como os princípios de toda a natureza humana, que deles deveria derivar para os pósteros, simultaneamente com o benefício divino preservativo da morte. Por isso, pelo pecado deles, toda a natureza humana, nos pósteros, destituída desse benefício, incorreu na morte.

RESPOSTA À QUARTA. – Uma privação pode resultar do pecado de dois modos. – De um modo, como pena determinada pelo juiz. E essa privação deve ser igual em todos os que igualmente pecaram. – Outra privação é a resultante por acidente da, referida pena; tal o caso de quem, cegado por culpa sua, caiu no caminho. E essa privação não se proporciona à culpa, nem é pesada pelo juiz, que não pode ter a presciência dos acontecimentos fortuitos. – Assim, pois, a pena infligida ao primeiro pecado e que proporcionalmente lhe corresponde foi a subtração do benefício divino, pelo qual se conservava à natureza humana a sua retidão e a sua integridade. E as misérias consequentes à subtração desse benefício são a morte e as outras penalidades da vida presente. Por onde, não é necessário sejam tais penas iguais naqueles que foram igualmente atingidos pelo primeiro pecado. – Ora, tendo Deus a presciência de todos os acontecimentos futuros, por disposição da sua presciência e da sua providência, tais penalidades se aplicam a diversos diversamente. Não, certo, por causa de quaisquer méritos precedentes a esta vida, como pensava Orígenes; o que vai contra as palavras do Apóstolo: Não tendo eles ainda jeito bem ou mal algum, e também contra o demonstrado na Primeira Parte, a saber, que a alma não foi criada antes do corpo. Mas, ou como pena dos pecados paternos, pois, sendo o filho de certo modo parte do pai, frequentemente os pais são punidos na prole; ou ainda como remédio para a

salvação do que sofre tais penalidades, que o faça deixar o pecado ou não ensoberbecer–se pelas suas virtudes, de modo a ser coroado pela paciência.

RESPOSTA À QUINTA. – A morte pode ser considerada a dupla luz. – Primeiro, como um mal da natureza humana. E, como tal, não vem de Deus, mas, de uma certa privação resultante da culpa humana. – Segundo, enquanto implica de certo modo o bem, isto é, enquanto uma certa e justa pena. E, nesse sentido, vem de Deus. Por isso, diz Agostinho, que Deus não é autor da morte senão como pena.

RESPOSTA À SEXTA. – Diz Agostinho: Assim como os maus usam mal não somente dos males, mas também dos bens; assim, os bons usam bem, não só dos bens, mas ainda dos males. Donde vem o usarem os maus mal da lei, embora a lei seja um bem; e o morrerem bem os bons, embora a morte seja um mal. Na medida, pois, em que os santos usam bem da morte, ela se lhes torna meritória.

RESPOSTA À SÉTIMA. – A morte pode ser considerada em duplo sentido. – Primeiro, como a privação mesma da vida. E, então, não pode ser sentida, pois, é a privação dos sentidos e da vida. Portanto, a esta luz, não é pena do sentido, mas, do dano. – Segundo, enquanto designa a corrupção mesma, cujo termo é a referida privação. – A corrupção, porém, bem como a geração, podemos compreendê–las de dois modos. De um modo, enquanto termo da alteração; e, nesse sentido, dizemos chegar a morte, no primeiro instante mesmo em que há a privação da vida; e, então, também não é a morte pena do sentido. Mas, de outro modo, a corrupção pode ser entendida como acompanhada de uma alteração precedente, no sentido em que dizemos, que morre quem caminha para a morte, e em que também consideramos como sendo gerado o ser que se encaminha à geração, e, então, a morte pode ser causa de sofrimento.

RESPOSTA À OITAVA. – Diz Agostinho: A referida morte se consumou no dia em que foi praticado o que Deus proibiu: porque então os nossos primeiros pais contraíram, no corpo mortal, uma qualidade mórbida e mortífera. Ou, como diz noutra parte, embora os nossos primeiros pais vivessem ainda durante muitos anos, começaram porém a morrer no dia em que sofreram a lei da morte pela qual principiaram a envelhecer.

Art. 2 – Se as penas particulares dos nossos primeiros pais estão convenientemente determinadas na Escritura.

O segundo discute–se assim. – Parece que as penas particulares dos nossos primeiros pais estão inconvenientemente determinadas na Escritura.

1. – Pois, não deve ser considerada como pena do pecado o que existiria mesmo sem ele. Ora, as dores do parto, parece que existiriam, mesmo sem o pecado; pois, a disposição do sexo feminino exige que a prole não possa nascer, sem as dores da parturiente. Semelhantemente, também a sujeição da mulher ao marido resulta da perfeição do sexo masculino e da imperfeição do feminino. E, ainda, a produção de espinhos e abrolhos resulta da natureza da terra e ter–se–ia dado mesmo sem o pecado. Logo, não são essas as penas convenientes ao primeiro pecado.

2. Demais. – O que pertence à dignidade de alguém não se lhe pode atribuir como pena. Ora, a multiplicação dos filhos pertence à dignidade da mulher. Logo, não se lhe deve irrogar como pena.

3. Demais. – A pena do pecado dos nossos primeiros pais se transmitiu a todos, como dissemos em relação à morte. Ora, nem todas as mulheres têm partos multiplicados; nem todos os homens ganham o pão com o suor do seu rosto. Logo, essas não são penas convenientes do primeiro pecado.

4. Demais. – O lugar do Paraíso foi feito pua o homem. Ora, nada deve ser vão na ordem das causas. Logo, parece não ter sido uma pena conveniente ao homem o ter sido excluído do Paraíso.

5. Demais. – Desse lugar do Paraíso terrestre se diz, que é em si mesmo inacessível. Logo, em vão se puseram outros obstáculos a que o homem voltasse para ele, a saber, um querubim com uma espada de fogo e versátil.

6. Demais. – O homem, depois do pecado, foi logo sujeito à necessidade de morrer, e assim, não podia recuperar a imortalidade pela virtude da árvore da vida. Logo, em vão lhe foi proibido comer do fruto dessa árvore, como se lê na Escritura: Vede não suceda tome da árvore da vida e viva eternamente.

7. Demais. – Insultar um miserável repugna à clemência e à misericórdia, as quais a Escritura atribui por excelência a Deus, quando diz: As suas misericórdias são sobre todas as suas obras. Logo, a Escritura diz inconvenientemente que Deus insultou os nossos primeiros pais, já dignos de misericórdia por causa do pecado: Eis aí está feito Adão como um de nós, conhecendo o bem e o mal.

8. Demais. – A necessidade impõe ao homem o vestuário, como o alimento, segundo o Apóstolo: Tendo com que nos sustentarmos e com que nos cobrirmos, contentemo–nos com isto. Logo, como a comida foi dada aos nossos primeiros pais, antes do pecado, também o vestuário devia tê–lo sido. Logo, inconvenientemente se diz, que depois do pecado Deus lhes fez umas túnicas de peles.

9. Demais. – A pena infligida a um pecado deve causar mais mal do que o proveito que o pecador auferiu do pecado, do contrário a pena não afastaria ninguém de pecar. Ora, os nossos primeiros pais conseguiram, pelo pecado, que os olhos se lhe abrissem, como se lê na Escritura. Ora, isto sobrepuja como bem, a todos os males penais infligidos como consequência do pecado. Logo, a Escritura enumera inconvenientemente as penas consequentes ao pecado dos nossos primeiros pais.

Em contrário é, que tais penas foram divinamente determinadas por Deus, que tudo faz com medida, peso e número, no dizer da Escritura.

SOLUÇÃO. – Como dissemos os nossos primeiros pais, pelo seu pecado, ficaram privados do benefício divino, que preservava neles a integridade da natureza humana; e essa privação fê–las sofrer certos castigos penais. E por isso foram punidos duplamente. — Primeiro, porque perderam o que lhes cabia pela integridade do estado, a saber, o lugar do Paraíso terrestre, o que a Escritura assim significa: E o Senhor Deus o lançou fora do Paraíso de delícias. E como, por si mesmo, não podia o homem voltar a esse estado da pristina inocência, convenientemente se lhe puseram obstáculos, afim de não tornar a obter o que lhe cabia, no estado primeiro, a saber, a comida, para que não suceda que tome da árvore da vida; e o lugar, e, por isso, pôs Deus diante do Paraíso um querubim com uma espada de fogo. – Em segundo lugar, foram punidos por lhes ter sido atribuído o que convém à natureza destituída de um tal benefício. E isto quanto ao corpo e quanto à alma.

Quanto ao corpo, ao qual respeita a diferença dos sexos, uma foi a pena atribuída à mulher e outra, ao homem. – À mulher foi infligida a pena quanto aos dois laços, que a prendem ao homem, a saber, a geração da prole e a comunidade das obras relativas à vida doméstica. Quanto à geração da prole, foi duplamente punida. Primeiro, pelos sofrimentos, que padece durante a gestação, e que a Escritura exprime quando diz: Eu multiplicarei os teus trabalhos e os teus partos. E no concernente às dores, que sofre no parto, a que se refere o texto, quando diz – Tu em dor parirás. Quanto à vida doméstica, foi punida por ter sido sujeita à dominação do homem, o que assim refere a Escritura: Estarás sob o poder de teu mando. – Mas, assim como cabe à mulher estar sob o poder do homem, no que respeita à convivência doméstica, assim é a obrigação do homem grangear o necessário à vida. E, por aqui, foi

triplicemente punido. Primeiro, pela esterilidade da terra, o que exprimem as palavras: A terra será maldita na tua obra. Segundo. pelo sofrimento do trabalho, sem o qual não colhe os frutos da terra, segundo refere o texto: Tu tirarás o teu sustento dela com muitas fadigas, todos os dias da tua vida. Terceiro, pelos obstáculos, que a terra impõe aos que a cultivam, o que a Escritura assim exprime: Ela te produzirá espinhos e abrolhos.

Semelhantemente, no concernente à alma, a Escritura descreve a tríplice pena dos nossos primeiros pais. – A primeira relativa à confusão que sofreram, pela rebelião da carne contra o espírito, expressa pelas palavras: Abriram–selhes os olhos a ambos e conheceram que estavam nus. – A segunda estava na increpação da própria culpa, conforme o relata a Escritura: Eis – aí está feito Adão como um de nós. A terceira consistiu na lembrança da morte futura, segundo o que lhes foi anunciado: Tu és pó e em pó te hás de tornar. No que também se inclui o lhes ter Deus feito umas túnicas de pele, símbolo da mortalidade deles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No estado de inocência o parto não teria sido acompanhado de dores. – Assim, diz Agostinho: Então, para dar à luz, à mulher se lhe abririam as vísceras, não os gemidos da dor, mas o impulso da maturidade; assim como também para fecundar e conceber não seria o apetite libidinoso, mas antes, o uso voluntário, que teria unido a natureza dos sexos. – Quanto à sujeição da mulher ao marido, deve ela ser entendida como uma pena infligida à mulher. Não quanto ao regime de vida, porque mesmo antes do pecado, o marido seria o chefe da mulher e seu governador; mas, porque, atualmente, a mulher há de necessariamente obedecer à vontade do marido, mesmo contra a vontade dela. – Quanto aos espinhos e abrolhos produzidos pela terra, eles teriam servido, sem o pecado do homem, ao alimento dos animais e não de pena para ele; porque poderiam então esses abrolhos nascer sem deles advir nenhum sofrimento ou castigo para o homem, que trabalhava a terra, como ensina Agostinho. Embora Alcuíno diga que, antes do pecado, a terra de nenhum modo produzia espinhos e abrolhos. Mas; é preferível a primeira opinião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O multiplicar–se das concepções foi infligido como pena à mulher, não quanto à procriação mesma da prole, que se daria antes do pecado; mas, por causa da multidão das aflições sofridas pela mulher durante a gestação. Por isso, a Escritura sinaladamente acrescenta: Eu multiplicarei os teus trabalhos e os teus partos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As referidas penas de certo modo atingem a todas. Pois, toda mulher, que concebe, há de necessariamente padecer trabalhos e ter parto com dores; salvo a Bem–aventurada Virgem, que concebeu sem pecado e pariu, sem dores; por não ter sido a sua concepção conforme à lei da natureza derivada dos nossos primeiros pais. A mulher, ao contrário, que não concebe nem pare, sofre o defeito da esterilidade, preponderante ainda às penas referidas. Semelhantemente, também todo o que cultiva a terra há de necessariamente comer o pão com o suor do seu rosto; e os que não exercem a agricultura, ocupam–se com outros trabalhos; pois, o homem nasce para o trabalho, como diz a Escritura; e assim, estes últimos comem o pão preparado pelos que suaram nesse labor.

RESPOSTA À QUARTA. – Aquele local do Paraíso terrestre, embora já não servisse ao homem para uso, servia–lhe contudo de documento, fazendo–lhe conhecer que desse lugar ficou privado por causa do seu pecado. E também porque as coisas, que corporalmente existiam nesse Paraíso, advertem–no do que existe no Paraíso celeste, a entrada no qual Cristo preparou ao homem.

RESPOSTA À QUINTA. – Salvos os mistérios do sentido espiritual, o local do Paraíso é sobretudo inacessível, por causa da violência dos calores nos lugares intermediários, provenientes da proximidade do sol. E isto a Escritura o significa pela espada de fogo, chamada versátil por causa da propriedade do

movimento circular, causa dos referidos calores. E como o movimento da criatura corporal é disposto pelo ministério dos anjos, como está claro em Agostinho, convenientemente se acrescentou à espada versátil um Querubim para guardar o caminho da árvore da vida. Por isso Agostinho diz: Devemos crer que foi pelo ministério das potestades celestes, que o Paraíso terrestre foi defendido por uma guarda de fogo.

RESPOSTA À SEXTA. – O homem, se depois do pecado tivesse comido do fruto da vida, nem por isso teria recuperado a imortalidade; mas, pelo benefício desse fruto, poderia ter prolongado mais a vida. Por isso, quando a Escritura diz – E viva eternamente – aí se entende eternamente por diuturnamente. Mas, não convinha ao homem permanecer mais longo tempo na Miséria desta vida.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Diz Agostinho: Essas palavras de Deus não constituíam tanto um insulto nos nossos primeiros pais, mas foram, antes, escritas para infundir nos outros homens o horror da soberba; e isso porque não somente Adão não se tornou no que queria, mas riem ainda se conservou no estado em que tinha sido feito.

RESPOSTA À OITAVA. – As roupas são necessárias ao homem, no estado da miséria presente, por duas razões. Primeiro, para proteger–se contra as injúrias externas, por exemplo, as intempéries do calor e do frio. Segundo, para cobrir a sua ignomínia e não expor a vergonha dos membros em que sobretudo se revela a rebelião da carne contra o espírito. Ora, estas duas coisas não existiam no estado primitivo, porque, então, o corpo do homem não podia sofrer nenhum mal extrínseco, como se disse na Primeira Parte. Nem havia, nesse primeiro estado, nenhuma vergonha no corpo humano, que causasse confusão; por isso, diz a Escritura: Ora, Adão e sua mulher estavam ambos nus e não se envergonhavam. – Mas, outra coisa se dá com o alimento, necessário para fomentar o calor natural e o crescimento do corpo.

RESPOSTA À NONA. – Como ensina Agostinho, não devemos crer tivessem sido os nossos primeiros pais criados com os olhos fechados. Sobretudo, que a Escritura diz, da mulher, que viu que a árvore era boa para comer e formosa. E assim abriram–se–lhes os olhos a ambos para ver e cogitar o em que não tinham antes advertido isto é, para ter um concupiscência do outro, o que antes não acontecia.

Questão 165: Da tentação dos nossos primeiros pais.

Em seguida devemos tratar da tentação dos nossos primeiros pais.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se foi conveniente o homem ter sido tentado pelo diabo.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não foi conveniente o homem ter sido tentado pelo diabo.

1. – Pois, tanto o pecado do anjo como o do homem merecem a mesma pena final, conforme a Escritura: Ide, malditos, para o fogo eterno, que está aparelhado para o diabo e para os seus anjos. Ora, o primeiro pecado do anjo não provém de nenhuma tentação exterior.

2. Demais. – Deus, presciente dos futuros, sabia que o homem cairia no pecado, pela tentação do demônio; e assim bem sabia, que não devia ele ser tentado. Logo, parece que não foi conveniente ter permitido fosse tentado.

3. Demais. – O ser alguém tentado é uma pena, segundo parece; assim como também parece um prémio o ser alguém livre de tentação, conforme a Escritura: Quando os caminhos do homem agradarem ao Senhor, até reduzirá à paz os seus inimigos. Ora, não deve a pena preceder à culpa. Logo, foi inconveniente o homem ter sido tentado antes do pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Que ciência é a daquele, que não foi tentado?

SOLUÇÃO. – A divina sabedoria dispõe todas as causas com suavidade, porque a sua providência dá a cada ser o que lhe convém à natureza; pois, no dizer de Dionísio, não é próprio da providência destruir a natureza, mas, conservá–la. Ora, é próprio à condição da natureza humana ser auxiliada ou embaraçada pelas outras criaturas. Por isso, foi conveniente, que Deus tivesse permitido o homem ser tentado, no estado de inocência, pelos maus anjos, e ter feito com que fosse ajudado pelos bons. E o benefício especial da graça foi–lhe conferido de nenhuma criatura exterior poder fazer–lhe mal contra a sua própria vontade, podendo ele também, por esse benefício, resistir à tentação do demônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Superior à natureza humana há outra, susceptível do mal da culpa; mas, nenhuma há superior à natureza angélica. Ora, tentar, induzindo ao mal, só é próprio do ser já depravado pela culpa. Por isso, foi conveniente o homem ter sido tentado, pelo mau anjo a pecar; assim como também estava na ordem da natureza fosse promovido à perfeição, pelo anjo bom. Ora, o anjo podia ser levado à perfeição no bem, por Deus, seu superior; não podia, porém, ser por ele induzido a pecar, porque, como diz a Escritura, Deus é incapaz de tentar para o mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como Deus sabia que o homem, pela tentação, ia cair no pecado, assim também sabia, que podia resistir ao tentador, pelo livre arbítrio. Ora, a condição da sua natureza exigia fosse abandonado à sua vontade própria, segundo aquilo da Escritura: Deus deixou o homem na mão do seu conselho. For isso diz Agostinho: Parece–me não ter ia sido grande mérito do homem se vivesse bem, porque ninguém houvesse para persuadi–lo ao mal; pois, na sua natureza estava e no seu poder não consentir nessa persuasão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A tentação a que com dificuldade resistimos constitui uma pena. Ora, o homem, no estado de inocência, podia, em nenhuma dificuldade, resistir à tentação. Por onde, o ataque do tentador não lhe constituiu uma pena.

Art. 2 – Se foi conveniente o modo e a ordem da primeira tentação.

O segundo discute–se assim. – Parece não foi conveniente o modo e a ordem da primeira tentação.

1. – Pois, assim como, na ordem da natureza, o anjo era superior ao homem, assim também, o homem era mais perfeito que a mulher. Ora, o pecado veio do anjo para o homem. Logo, pela mesma razão, devia ter vindo do homem para a mulher, de modo a ter sido ela tentado por ele e não ao contrário.

2. Demais. – A tentação dos nossos primeiros pais foi por sugestão. Ora, o diabo pode fazer sugestão ao homem sem nenhuma criatura exterior sensível. Mas, como os nossos primeiros pais eram dotados de alma espiritual, deixando–se levar, antes, pelo inteligível que pelo sensível, teria sido mais conveniente fosse o homem tentado, antes, por uma tentação espiritual, que por uma exterior.

3. Demais. – Ninguém pode convenientemente sugerir um mal senão por meio de um bem aparente. Ora, muitos outros animais têm maior aparência de bem, que a serpente. Logo, o homem não foi convenientemente tentado pelo diabo, por meio da serpente.

4. Demais. – A serpente é um animal irracional. Ora, um animal irracional não é susceptível de sabedoria, nem de palavra, nem de pena. Portanto, inconvenientemente diz a Escritura, ser a serpente o mais astuto de todos os animais, ou, o mais prudente de todos os brutos, segundo outra versão. Logo, afirma inconvenientemente, que falou à mulher e foi punida por Deus.

Mas, *em contrário*, o que é primeiro, num gênero, deve ser proporcionado ao que, nesse gênero, se lhe segue. Ora, em todo gênero de pecados há uma ordem a que se subordina a primeira tentação. Assim, na sensualidade, significada pela serpente, precede a concupiscência do pecado; na razão inferior, significada pela mulher, o prazer; na razão superior, significada pelo homem, o consentimento no pecado, como diz Agostinho. Logo, foi congruente a ordem da primeira tentação.

SOLUÇÃO. – O homem é composto de duas naturezas, a saber, a intelectiva e a sensitiva. Por isso, o diabo, ao tenta–lo, empregou um duplo incitamento ao pecado. Um apropriado ao intelecto, quando prometeu a semelhança com a divindade, pela consecução da ciência, que o homem naturalmente deseja. Outra relativa ao sentido; e então usou daquelas coisas sensíveis, que maiores afinidades têm com os homens. Em parte, na mesma espécie, tentando o homem pela mulher; em parte, afinal, pelo gênero próximo, propondo comessem o fruto da árvore proibida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No ato da tentação, o diabo foi como o agente principal; mas, a mulher foi empregada como instrumento da tentação, para fazer cair o homem. Quer porque, sendo a mulher mais fraca que o homem, podia ser mais facilmente seduzida; quer também porque, pela sua união com o homem, oferecia ao diabo um meio excelente para seduzi–lo. Mas, o mesmo não se dá com o agente principal e com o instrumental; pois,

o agente principal deve ser superior, o que não é necessário no agente instrumental.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A sugestão, pela qual o diabo espiritualmente sugere alguma cousa ao homem, mostra ter ele um poder maior sobre o homem do que a sugestão exterior. Pois, pela sugestão interior o diabo altera pelo menos a fantasia do homem; ao passo que, pela exterior, altera a criatura só exteriormente. O diabo porém tinha um poder mínimo sobre o homem, antes do pecado. Por isso, não podia tentá–lo pela sugestão interior, mas só, pela exterior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, não devemos pensar, que o diabo preferiu a serpente, como o meio de tentar. Mas, nutrindo o desejo de enganar, só por meio a esse animal pôde realizar o que lhe foi permitido.

RFSPOSTA À QUARTA. – Diz Agostinho: A serpente é chamada astuta, ardilosa ou prudente, por causa da astúcia do diabo, que a tornava calosa; assim como também chamamos prudente ou astuta à língua, a qual o prudente ou o astuto move a persuadir alguma causa, prudente e astutamente. Nem a serpente entendia: o som delas palavras, que proferia a mulher; nem devemos crer, que a sua alma se lhe transformasse em natureza racional. Pois, às vezes, nem os próprios homens, dotados de natureza racional, compreendera o que diz o demônio, quando fala por meio deles. Assim, pois, a serpente falou ao homem, como lhe falou a Balaão a burra em que montava; salvo que uma foi obra diabólica e outra, angélica. Por isso, a serpente não foi interrogada por que assim procedera; pois, não o fez pela sua natureza mesma, mas, o diabo é quem agiu por meio dela, o qual, pelo seu pecado, já tinha sido precipitado no fogo eterno. Quanto às palavras ditas à serpente, elas se referem ao que a empregou como instrumento.

E, como diz ainda Agostinho, agora a sua pena, isto é, do diabo, é a da qual devemos nos acautelar e não a que está reservada para o último juízo. Assim, quando a Escritura diz Tu és maldita entre todos os animais e bestas da terra, isso significa, que os outros animais lhe são superiores, não pelo poder, mas pela conservação da sua natureza. porque os animais não perderam a felicidade celeste, pois, nunca a tiveram nenhuma, senão que conservam, na vida, a natureza, que receberam. – Também se lhe disse: Andarás de rasto sobre o teu peito e o teu ventre, segundo outra versão. Aí a palavra – peito significa a soberba, porque nele domina o ímpeto da alma; e a palavra – ventre exprime o desejo carnal, porque essa é a parte mais mole do corpo. Pois, é desses dois modos, que a serpente rasteja para chegar aqueles que quer enganar. – Quanto ao dito – Comerás terra todos os dias da tua vida pode ele ser entendido em duplo sentido. Num significa: a ti pertencerão os que enganares com a cobiça terrena, isto é, os pecadores expressos pela palavra – terra. Ou então essas palavras figuram o terceiro gênero de tentação, que e a curiosidade; pois, quem come terra penetra as causas profundas e tenebrosas. – Quanto à inimizade posta entre a serpente e a mulher, ela mostra, que só podemos ser tentados pelo diabo, por aquela parte animal, que revela ou mostra no homem unta quase imagem da mulher. Quanto o semen do diabo, ele é a sugestão perversa; o da mulher é o fruto das boas obras, pelo qual resiste às sugestões perversas. Por isso, a serpente soma traições ao calcanhar da mulher para que se deixe invadir do prazer quando cair em pecado; e a mulher procura esmagar–lhe a cabeça para excluir desde o principio a tentação.

Questão 166: Da estudiosidade.

Em seguida devemos tratar da estudiosidade; e da curiosidade, que lhe é oposta.

Sobre a estudiosidade discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a matéria da estudiosidade é propriamente o conhecimento.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a matéria da estudiosidade não é propriamente o conhecimento.

1 – Pois, diz–se de alguém que é estudioso por aplicar–se a alguma coisa. Mas a qualquer matéria deve o homem aplicar–se para fazer retamente o que deve ser feito. Logo, parece que o conhecimento não é matéria especial da estudiosidade.

2. Demais. – A estudiosidade se opõe à curiosidade. Ora, a palavra curiosidade, derivada de cura, pode também referir–se ao ornato do vestuário e a coisas semelhantes, relativas ao corpo. Donde o dizer o Apóstolo: Não façais caso da carne em seus apetites. Logo, a estudiosidade não tem como objeto próprio só o conhecimento.

3. Demais. – A Escritura diz: Desde o mais pequeno até o maior todos estão entregues é avareza. Ora, o objeto próprio da avareza não é o conhecimento, mas antes a posse das riquezas, como dissemos. Logo, a estudiosidade, palavra derivada de estudo, não tem como matéria própria o conhecimento.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Trabalha filho meu, por adquirir a sabedoria, e alegra o meu coração, afim de poderes responder ao que te impropera. Ora, a mesma estudiosidade louvada como virtude é aquela à qual a lei convida. Logo, a estudiosidade tem como sua matéria própria o conhecimento.

SOLUÇÃO. – O estudo supõe propriamente uma aplicação veemente do espírito a um objeto. Ora, a nenhum objeto o espírito se aplica, que não o conheça. Por onde, primeiro é espírito se aplica ao conhecimento; segundo, àquilo a que é levado, pelo conhecimento. Por isso, o estudo busca primeiramente o conhecimento e, secundariamente, a tudo o mais que para o realizarmos, precisamos da direção do conhecimento. Ora; às virtudes propriamente se lhe atribui a matéria sobre a qual primária e principalmente recaem. Assim, a fortaleza tem como sua matéria os perigos mortais; e a temperança, os prazeres do tato. Logo, a estudiosidade tem como objeto próprio o conhecimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não podemos agir retamente, em relação a outras matérias, se não for o nosso ato preordenado pelo conhecimento da razão. Por isso a estudiosidade visa, primeiro, o conhecimento seja qual for a matéria a que apliquemos o nosso estudo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O desejo leva a alma do homem a buscar o desejado, conforme aquilo do Evangelho: Onde está o teu tesouro aí está também o teu coração. E como sobretudo buscamos aquilo a que a carne nos impele, há de por consequência o nosso conhecimento versar sobre os desejos da carne, de modo a inquirirmos o melhor modo de lhe podermos servir a ela. E, assim, a curiosidade tem como objeto o que respeita a carne, em razão daquilo que pertence ao conhecimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A avareza se esforça por conseguir lucros, para o que é sobretudo necessária uma certa experiência das coisas terrenas. E, assim, o estudo é atribuído aos bens a que se reporta a avareza.

Art. 2 – Se a estudiosidade faz parte da temperança.

O segundo discute–se assim. – Parece que a estudiosidade não faz parte da temperança.

1. – Pois, estudioso se chama quem tem a estudiosidade. Ora, universalmente, todo virtuoso é chamado estudioso, como está claro no Filósofo que frequentemente usa da palavra estudioso nesse sentido. Logo, a estudiosidade é uma virtude geral e não faz parte da temperança.

2. Demais. – A estudiosidade, como se disse, supõe o conhecimento. Ora, o conhecimento não é objeto das virtudes morais, que pertencem à parte apetitiva da alma; mas antes, das virtudes intelectuais, cuja sede é a parte cognoscitiva, sendo por isso a solicitude um ato de prudência, como se estabeleceu. Logo, a estudiosidade não faz parte da temperança.

3. Demais. – A virtude, considerada como parte de uma virtude principal, tem o mesmo modo que ela. Ora, a estudiosidade não tem o mesmo modo que a temperança; pois o nome de temperança supõe um refreio, opondo–se por isso, antes, ao vício, que peca por excesso. Ao passo que a denominação de estudiosidade deriva, ao contrário, da aplicação da alma a um objeto, parecendo, por isso, opor–se, antes, ao vicio da negligência de estudar, que peca por defeito, do que ao vício da curiosidade, que peca por excesso. Por onde e por causa dessas semelhanças. Isidoro diz, que estudioso significa quase curioso dos estudos. Logo, a estudiosidade não faz parte da temperança.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A grande junção da temperança é nos proibir a curiosidade. Ora, a curiosidade é proibida pela estudiosidade moderada. Logo, a estudiosidade faz parte da temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o objeto da temperança é moderar o movimento do apetite, afim de não buscar com excesso o que é naturalmente desejado. Ora, assim como o homem naturalmente deseja os prazeres da mesa e do sexo, pela natureza do seu corpo; assim, a sua alma naturalmente deseja conhecer; por isso, diz o Filósofo, que todos os homens naturalmente desejam saber. Ora, a moderação desse apetite é o objeto da virtude da estudiosidade. Donde a consequência, que a estucuosidade é parte potencial da temperança como virtude secundária anexa à principal. E está compreendida na modéstia, pela razão já exposta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A prudência é o complemento de todas as virtudes morais, como dissemos. Na medida, pois, em que todas as virtudes devem conhecer a prudência, nessa mesma a denominação de estudiosidade, cujo objeto próprio é o conhecimento, se aplica a todas as virtudes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ato da virtude cognoscitiva e imperado pela potência apetitiva, motivo de todas as virtudes, como dissemos. Por onde o conhecimento node visar um duplo bem. – Um relativo ao ato mesmo do conhecimento. E esse bem é o objeto das virtudes inteletivas, que nos fazem atinar com a verdade em cada caso particular. – Outro bem é o que respeita ao ato da virtude apetitiva, que nos faz ter o apetite reto de aplicar a potência cognoscitiva de um modo ou de outro, a um objeto ou a tal outro. E isto pertence à virtude da estudiosidade, que por isso, se conta entre as virtudes morais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o Filósofo, para o homem tornar–se virtuoso, há de contrariar aquelas inclinações a que sobretudo o impele a natureza. E daí resulta, que, como a natureza sobretudo inclina a temer os perigos mortais e a buscar os prazeres da carne, o mérito da virtude da fortaleza consiste precípua, mente numa certa firmeza pela qual persistentemente afrontamos esses perigos; e o mérito da virtude da temperança, em refrearmos de certo modo os prazeres da carne. Mas, relativamente ao conhecimento há em nós uma inclinação contrária. Porque, pela nossa alma somos

levado a desejar o conhecimento das coisas; e, assim, é louvável refrearmos esse apetite, para não buscarmos com excesso o conhecimento delas. Mas, pela sua natureza corpórea, o homem se inclina a fugir do trabalho de buscar a ciência. Quanto ao primeiro ponto, pois, a estudiosidade consiste em refrear; e faz parte da temperança. Mas, quanto ao segundo, o mérito dessa virtude consiste na força da aplicação empregada para obtermos a ciência; e disso tira ela a sua denominação. Ora, a primeira inclinação é mais essencial a esta virtude, que a segunda. Pois, o desejo de conhecer tem como objeto essencial o conhecimento, ao qual se ordena a estudiosidade. Mas, o trabalho de aprender é de certo modo um impedimento para o conhecimento; por isso, diz respeito a essa virtude, acidentalmente, como removente de um obstáculo.

Questão 167: Da curiosidade.

Em seguida devemos tratar da curiosidade.

E, nesta questão, discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se pode haver curiosidade em relação ao conhecimento intelectual.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não pode haver curiosidade em relação ao conhecimento intelectual.

1. – Pois, segundo o Filósofo, aquilo que em si mesmo é bom ou mau não é susceptível de mediedade nem de extremo. Ora, o conhecimento intelectual é em si mesmo bom; pois, parece que a perfeição do homem consiste em o seu intelecto passar da potência para o ato, o que se dá pelo conhecimento da verdade. E Dionísio também diz, que o bem, da alma humana é existir segundo a razão; e a sua perfeição está no conhecimento da verdade, Logo, não pode haver o vício da curiosidade em relação ao conhecimento intelectual.

2. Demais. – Aquilo pelo que o homem se assemelha a Deus e que de Deus recebeu não pode ser mau. Ora, toda abundância de conhecimento vem de Deus, segundo a Escritura: Toda a sabedoria vem do Senhor Deus; e noutro lugar: Ele me, deu a verdadeira ciência destas coisas, que existem, para que saiba a disposição do orbe da terra e as virtudes dos elementos, etc. E também o homem se assemelha com Deus, pelo conhecimento da verdade, porque todas as coisas estão nuas e descobertas aos seus olhos, no dizer do Apóstolo. Por isso, a Escritura diz ainda: Deus é o Senhor das ciências. Logo, a abundância do conhecimento, seja ela qual for, não é um mal, mas, um bem. Ora, o desejo do bem não é vicioso. Logo, não poderia haver o vício da curiosidade em matéria de conhecimento intelectual.

3. Demais. – Se há um conhecimento intelectual sobre o qual pode haver vício de curiosidade seria esse sobretudo o das ciências filosóficas. Ora, parece que não é vicioso esfoçarmo–nos pelas conseguir. Pois, diz Jerônimo: Os que não quiseram se contaminar, comendo na mesa do rei e bebendo–lhe o vinho, se soubessem, que era pecado a sabedoria e a doutrina dos Babilônios, nunca aquiesceriam em aprender o ilícito. E Agostinho diz, que as verdades porventura ensinadas pelos filosofo: devemos vindicá–las para o nosso uso, como de possuidores injustos. Logo, não pode haver viciosa curiosidade em matéria de conhecimento intelectual.

Mas, *em contrário*, diz Jerónimo: Pois, não vos parece uma vítima da vaidade dos sentidos e da obscuridade da mente quem dia e noite se mata por obter a arte dialética e o perscrutador das ciências físicas, querendo devassar o céu com os olhos? Ora, a vaidade dos sentidos e a obscuridade da mente são viciosas. Logo, pode haver curiosidade viciosa em matéria de conhecimento intelectual.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a estudiosidade não recai diretamente sobre o conhecimento intelectual, mas, sobre o desejo do conhecimento e o esforço pelo obter. Mas, devemos julgar de um modo o conhecimento mesmo da verdade e, de outro o desejo desse conhecimento e o estudo por alcançar a verdade. Pois, o conhecimento da verdade, em si mesmo considerado, e bom. Mas, por acidente, pode ser mau, isto é, em razão de alguma consequência; ou porque se ensoberbeça quem a conhece, segundo aquilo do Apóstolo: A ciência incha; ou por usar o homem do conhecimento da verdade para o mal.

Quanto ao desejo de conhecer a verdade e o estudo para consegui–lo, ele pode ser reto ou pervertido. – Ou porque, o esforço empregado para o conhecimento da verdade vai acidentalmente junto com um mal; tal o caso dos que se aplicam ao conhecimento da verdade para com isso se ensoberbecerem. Donde o dizer Agostinho: Há certos que, abandonando a virtude e nos sabendo quem é Deus; e que grande é a majestade da natureza, que permanece sempre a mesma, pensam fazer algo de grande perquirindo, curiosíssima e aplicadissimamente, o que seja essa mole corpórea do universo, a que chamamos mundo. Donde lhes vem uma tão grande soberba a ponto de se considerarem, como habitando o céu mesmo, do qual tantas vezes disputam. – Semelhantemente, os que se esforçam por aprender alguma coisa, para pecar, empregam um estudo pecaminoso, segundo a Escritura: Ensinaram a sua língua a proferir a mentira; estudaram como haviam de fazer injustiças.

De outro modo, o vício pode consistir na desordenação mesma do apetite e do estudo, na aprendizagem da verdade. E isto de quatro maneiras. – Primeiro, se preferimos um estudo menos útil a outro a que deveríamos necessariamente nos aplicar. Por isso, diz Jerônimo: Vemos certos sacerdotes, deixando de lado os Evangelhos e Profetas, lerem comédias e cantarem palavras eróticas de versos bucólicos, Segundo, se procuramos aprender de quem não é lícito que o façamos; tal o caso de quem procura obter dos demônios certos conhecimentos futuros; o que é curiosidade supersticiosa. Dela diz Agostinho: Não sei se os filósofos não ficam impedidos de receber a fé, pelo vício da curiosidade, que os leva a consultar os demônios. – Terceiro, quando desejamos conhecer a verdade sobre as criaturas, sem a referir ao fim devido, que é o conhecimento de Deus. Donde o dizer Agostinho, que não devemos exercer a nossa curiosidade, vã e perecível, no estudo das criaturas; mas, devemos fazer desse conhecimento degraus para subirmos ao imortal e permanente. – Quarto, quando nos esforçamos por conhecer uma verdade superior à faculdade do nosso engenho; pois, assim, facilmente caímos em erros. Por isso, diz a Escritura: Não procures saber coisas mais dificultosas, do que as que cabem na tua capacidade e não especules as que são sobre as tuas forças intelectuais. E depois acrescenta: Também a muitos enganou a sua suspeita e na vaidade entreteve ela os seus sentidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem do homem consiste no conhecimento da verdade; mas, o seu sumo bem não consiste no conhecimento de qualquer verdade, senão no 'conhecimento da suma verdade, como está claro no Filósofo. Por isso, pode haver vício no conhecimento de uma determinada verdade, na medida em que o desejo dele não se ordena devidamente ao da suma verdade, na qual consiste a felicidade suma.

RFSPOSTA À SEGUNDA. – A objeção mostra ser o conhecimento da verdade, em si mesmo, bom; mas, isso não exclui que um determinado conhecimento dela possa ser usado para o mal, ou que o desejemos desordenadamente; porque também o apetite do bem deve ser regulado do modo devido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O estudo da filosofia é, em si mesmo, lícito e louvável, por causa da verdade descoberta pelos filósofos, por via de revelação divina, como diz o Filósofo. Mas, como certos filósofos abusaram dessa verdade para combater a fé, por isso o Apóstolo diz: Estai sobre aviso, para que ninguém vos engane com filosofias e com os seus falazes sofismas, e não segundo Cristo. E Dionísio diz, que certos filósofos usando não santamente das causas divinas, as empregam contra Deus, tentando repelir, pela sabedoria de Deus, a veneração que é devida.

Art. 2 – Se o vício da curiosidade respeita o conhecimento sensível.

O segundo discute–se assim. – Parece que o vicio da curiosidade não respeita o conhecimento sensível.

1. – Pois, assim como conhecemos certas coisas pelo sentido da vista, assim, conhecemos certas outras pelos sentidos do tato e do gosto. Ora, o vício da curiosidade não recai sobre o que constitui objeto do tacto e do gosto, pois, sobre isso recaem, antes, os vícios da luxúria e da gula. Logo, parece que nem sobre o que conhecemos pela vista recai o vício da curiosidade.

2. Demais. – A curiosidade parece consistir na assistência aos divertimentos; dizendo por isso Agostinho: Como, pela queda de um lutador, um imenso clamor de todo o povo o agitasse violentamente, Alípio, vencido pela curiosidade, abriu os olhos. Ora, assistir aos jogos não parece vício, pois, essa assistência torna–se agradável por causa da representação, em que o homem naturalmente se compraz, como diz o Filósofo. Logo, o vício da curiosidade não respeita o conhecimento das causas sensíveis.

3. Demais. – Parece que a curiosidade consiste em examinar os atos do próximo, como diz Beda. Ora, examinar os atos dos outros não parece vicioso; pois, na expressão da Escritura, Deus ordenou, que cada um deles tivesse cuidado do seu próximo. Logo, o vício da curiosidade não consiste nos conhecimentos de fatos sensíveis particulares.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que a concupiscência dos olhos torna os homens curiosos. Pois, como diz Beda, a concupiscência dos olhos não está só em aprender as artes mágicas, mas também em assistir aos espetáculos e em esmerilhar e dissecar os vícios dos próximos, o que constitui sensíveis particulares. Ora, sendo a concupiscência dos olhos um vício, assim como a soberba da vida e a concupiscência da carne, da qual aquela se separa, parece versar o vício da curiosidade sobre o conhecimento dos sensíveis.

SOLUÇÃO. – O conhecimento sensível tem dupla finalidade. Assim, tanto no homem como nos brutos, se ordena ao sustento do corpo; pois, por esse conhecimento, os homens e os brutos evitam o que lhes é nocivo e apreendem o necessário ao sustento do corpo. Além disso, especialmente no homem, o conhecimento sensível se ordena ao intelectual, especulativo ou prático.

Por onde, empregar estudo em conhecer as causas sensíveis pode ser vicioso, de dois modos. – Primeiro, se o conhecimento sensível não se ordena a nada de útil, mas, ao contrário desvia o homem de alguma útil consideração. Por isso, diz Agostinho: Nenhuma atenção dou ao cão que no circo persegue uma lebre. Mas, se esse espetáculo me atingisse por acaso a vista, ao passar por um campo, desviar–me–ia de algum grande pensamento e para ele me atrairia a atenção; e se não me advertísseis e não me fizésseis logo ver a minha fraqueza, eu me deixaria me levar por essa futilidade. – Segundo, se o conhecimento sensível se ordena a um mau fim: assim olhar para uma mulher se ordena à concupiscência: e o exame atento do que fazem os outros se ordena à detração.

Mas, quem busca ordenadamente o conhecimento sensível, pela necessidade de sustentar a natureza, ou pelo estudo de compreender a verdade pratica uma estudiosidade virtuosa em matéria de conhecimento sensível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A luxúria e a gula versam sobre os prazeres, que supõem o uso de coisas tangíveis. Ao passo que a curiosidade versa sobre o prazer resultante do conhecimento de todos os sensíveis. E se chama concupiscência dos olhos, por serem dentre os sentidos, os olhos, sobretudo os que conhecem; donde vem o dizermos, que todos os sensíveis são vistos, como escreve

Agostinho. E acrescenta ainda ele, no mesmo lugar, o seguinte: Donde se discerne com grande evidência o que, nos sentidos, pertence à volúpia e à curiosidade; pois, a primeira busca o belo, o suave, o sonoro, o saboroso, o que é agradável ao tato; ao passo que a curiosidade busca mesmo as coisas contrárias, não para as sofrer; mas, pelo desejo de experimentar e de saber.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A assistência aos espetáculos torna–se viciosa, quando nos inclina aos vícios da lascívia ou da crueldade, por causa do que neles se representa. Por isso, diz Crisóstomo, serem tais espetáculos os que fazem os adúlteros e os impudicos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dar atenção aos atos dos outros com a boa intenção da nossa utilidade própria, para nos tornarmos melhores pelas boas obras do próximo; ou ainda para a utilidade dele, para que se corrija, do em que porventura procede mal pelas exigências da caridade ou do nosso dever, é louvável, segundo aquilo do Apóstolo: Considerai–vos uns aos outros para vos estimulardes à caridade e às boas obras. Mas, quem se puser a examinar os vícios dos próximos, para desprezá–los, detraílos ou, pelo menos, para inutilmente os inquietar, procede viciosamente. Por isso, diz a Escritura: Não armes traição ao justo e não andes buscando a impiedade na sua casa, nem perturbes o seu repouso.

Questão 168: Da modéstia enquanto consistente nos movimentos exteriores do corpo.

Em seguida devemos tratar da modéstia enquanto consistente nos movimentos exteriores do corpo.

E, nesta questão, discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se nos movimentos exteriores do corpo pode haver virtude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que nos movimentos exteriores do corpo não pode haver nenhuma virtude.

1. – Pois, toda virtude contribui para o ornato espiritual da alma, segundo aquilo da Escritura: Toda a glória da que é filha do rei é de dentro; ao que diz a Glosa: isto é, na consciência. Ora, os movimentos corporais não vêm de dentro, mas, de fora. Logo, tais movimentos não são susceptíveis de virtude.

2. Demais. – As virtudes nós não as temos por natureza, como ensina o Filósofo. Ora, os movimentos corporais externos os homens os têm da natureza, pois, certos têm o movimento mais veloz e outros, mais tardo; e o mesmo se dá com as outras diferenças dos movimentos exteriores. Logo, esses movimentos não são susceptíveis de nenhuma virtude.

3. Demais. – Todas as virtudes morais supõem atos relativos a terceiros, coma a justiça; ou regulam paixões, como a temperança e a coragem. Ora, os movimentos exteriores do corpo não se referem a outrem, nem são paixões. Logo, não são susceptíveis de virtude.

4. Demais. – Toda prática de obras virtuosas exige esforço, como se disse. Ora, é repreensível empregar esforço na disposição dos movimentos exteriores. Assim, diz Ambrósio: É digno de aprovação o andar em que haja a dignidade da autoridade, a ponderação da gravidade, o vestígio da serenidade, como também, se não houver esforço e afetação, mas for puro e simples o movimento. Logo, a virtude não versa sobre a composição dos movimentos exteriores.

Mas, *em contrário*, o decoro da honestidade pertence à virtude. Ora, a contemplação dos movimentos exteriores pertence ao decoro da honestidade, como diz Ambrósio: Como não aprovo o tom da voz nem o gesto do corpo efeminados ou afetados, assim também não, o agreste ou rústico. Imitemos a natureza, ela reflete uma fórmula de disciplina e uma forma de honestidade. Logo, a virtude versa sobre a composição dos movimentos exteriores.

SOLUÇÃO. – A virtude moral tem por fim pôr ordem racional nos atos humanos. Ora, é manifesto, que os movimentos exteriores do homem são ordenáveis pela razão; pois, os membros exteriores se movem pelo império da razão. Por onde, é manifesto, que à virtude moral compete ordenar esses movimentos.

Ora, a ordenação desses movimentos tem duplo fundamento: um, a conveniência da pessoa; outro, a conveniência com as demais pessoas, a matéria ou os lugares. Por isso, diz Ambrósio: Viver uma vida honesta é tratar cada um conforme o exige o sexo e a pessoa. E isto respeita ao primeiro fundamento. Quanto ao segundo, ele acrescenta: Esta é a melhor ordem dos atos, este o decoro acomodado de todas as ações.

Por isso, Andronico descobre duas qualidades nesses movimentos exteriores. Um, o decoro, que respeita à conveniência da pessoa; e por isso diz ser ele a ciência do que convém ao movimento e ao hábito. E a boa ordenação, que respeita a conveniência com os diversos materiais e com as suas circunstâncias; e por isso diz, que é a experiência da separação, isto é, da distinção das ações,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os movimentos exteriores são um sinais da disposição interior, conforme àquilo da Escritura: O vestido do corpo e o riso dos dentes e o andar do homem dão a conhecer qual ele é. E Ambrósio diz, que o hábito do espírito se manifesta no aspecto do corpo; e que o movimento do corpo é uma como voz da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora por natural disposição o homem tenha a aptidão para dar tal ou tal outra direção dos movimentos exteriores, contudo, o que falta à natureza pode ser suprido pela indústria da razão. Donde o dizer Ambrósio: A natureza informa o movimento; se há realmente um vício em a natureza, emende–o a indústria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos os movimentos exteriores são uns como sinais da disposição interior, fundada sobretudo nas paixões da alma. Por onde, a moderação dos movimentos exteriores exige a das paixões internas. Por isso Ambrósio diz: Por aí, isto é, pelos movimentos exteriores, é que julgamos se um homem é, no seu íntimo leviano arrogante ou orgulhoso; ou, se ao contrário, é grave, constante, cheio de pureza ou da maturidade. E também, pelos movimentos exteriores é que os outros homens formam um juízo de nós, seguindo a Escritura: Pela vista se conhece uma pessoa e pelo ar do rosto se discerne o homem sensato. Por onde, a moderação dos movimentos exteriores de certo modo se ordena para os outros, segundo o ensina Agostinho: Nada façais, com os vossos movimentos, que ofenda a vista de quem quer que seja, mas só o que convenha a vossa santidade. Por onde, a moderação dos movimentos exteriores pode reduzir–se às duas virtudes, a que se refere o Filósofo. Enquanto, pois, pelos movimentos exteriores nos ordenamos aos outros, a moderação desses movimentos é operada pela amizade ou pela afabilidade, cujo objeto são os prazeres e as tristezas, consistentes em palavras e em fatos, em ordem aos outros com os quais convivemos. Enquanto porém os movimentos exteriores são sinais da disposição interior a moderação deles pertence à virtude da verdade, pela qual nos manifestamos, pela nossas palavras e atos, tais quais interiormente somos.

RESPOSTA À QUARTA. – Na composição dos movimentos externos, o esforço é censurável pelo qual fingimos, nos nossos movimentos exteriores, o que não convém à disposição interior. Devemos porém empregar um esforço tal, de modo a corrigir o que porventura tenham de desordenado. Donde o dizer Ambrósio: Falta a arte, não falta a correção.

Art. 2 – Se pode haver uma virtude reguladora dos divertimentos.

O segundo discute–se assim. – Parece que não pode haver nenhuma virtude reguladora dos divertimentos.

1. – Pois, afirma Ambrósio, que o Senhor diz: Ai de vós, os que rides, porque chorareis. Por onde, sou de opinião, que devemos evitar não só os divertimentos dissipados, mas todos. Ora, não devemos totalmente evitar o que podemos fazer virtuosamente. Logo não pode haver virtude reguladora dos divertimentos.

2. Demais. – A virtude é o meio pelo qual Deus age sobre nós sem nós, como se disse. Ora, Crisóstomo diz: Não é Deus a causa dos divertimentos, mas, o diabo. Ouve o que às vezes aconteceu com os que se divertem: O povo se assentou a comer e beber e depois se levantaram a divertir–se. Logo, não pode haver uma virtude reguladora dos divertimentos.

3. Demais. – O Filósofo diz, que as diversões não visam nenhum fim útil. Ora, a virtude exige que quem escolhe o faça para algum fim, como está claro no Filósofo. Logo, não há nenhuma virtude reguladora dos divertimentos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Concedo, pois, que a ti mesmo te poupes; porque convém às vezes o sábio afrouxar a contenção, que põe na prática dos seus atos. Ora, essa remissão da alma, na prática dos seus atos, dá–se pelas palavras e obras diversivas. E o Filósofo também faz dos divertimentos a matéria da virtude da eutrapélia, a qual nós podemos chamar a amabilidade.

SOLUÇÃO. – Assim como precisamos de repouso corporal para fortalecer o corpo, porque não pode trabalhar continuamente, por ter uma virtude finita, proporcionada a determinados trabalhos, assim a alma, cuja virtude também é finita e proporcionada a determinadas operações. Por isso, quando se aplica a certas operações de modo excessivo, consome–se e fatiga–se; sobretudo porque também o corpo se consome simultaneamente com a atividade da alma; pois, a alma intelectiva se serve de forças, que operam por meio de órgãos corpóreos. Ora, os bens sensíveis são conaturais ao homem. Por onde o elevar–se a alma sobre o sensível, entregue à atividade racional é causa de uma certa fatiga psíquica, quer nos apliquemos à atividade da razão prática, quer à da especulativa; mas, sobretudo, se nos entregarmos à atividade contemplativa, pela qual mais nos elevamos acima do sensível; embora talvez em certos atos exteriores da razão prática seja maior o trabalho do corpo. Em ambos os casos, porém, tanto mais se nos fatiga a alma, quanto mais veementemente nos damos à atividade racional. Ora, assim como a fatiga corpórea desaparece pelo repouso do corpo; assim também o cansaço da alma, pelo descanso dela. Mas, o descanso da alma é o prazer, como estabelecemos, quando tratamos das paixões. Por onde, é necessário buscar o remédio à fatiga da alma nalgum prazer, afrouxando o esforço com que nos entregamos à atividade racional. Assim, nas Conferências dos Padres se conta de S. João Evangelista que, tendo alguém se escandalizado pelo ver brincando com os discípulos, mandou um deles buscar um arco para disparar uma seta, O que, como o tivesse feito repetidamente, perguntoulhe se podia continuá–la sem parar. Respondeulhe, que se assim procedesse continuadamente, o arco haveria de quebrar–se. Donde concluiu S. João, que do mesmo modo, quebrar–se–ia a alma do homem, se nunca relaxasse a contenção do seu agir. Ora, as palavras ou obras, com as quais só buscamos a diversão da alma, chamam–se lúdicas ou jocosas. Por onde, é necessário usar delas, às vezes, como de um repouso para a alma. E é o que diz o Filósofo, quando ensina, que na conversação desta vida, gozamos de um certo repouso com os divertimentos. Por onde, é necessário recorrer a eles de tempos a tempos.

Mas devemos tomar, nessa matéria, tríplice cautela. – Primeiro e principalmente, não devemos nos com prazer em quaisquer atos ou palavras torpes ou nocivas. Por isso, diz Túlio, que há uma espécie de divertimento indecorosa, impudente, flagiciosa, obscena. – A segunda cautela a tomar é que a gravidade da alma não desapareça de todo. Por isso, diz Ambrósio: Acautelemo–nos, ao querer dar descanso à alma, para não destruirmos totalmente a harmonia, que é um como concento das boas obras. E Túlio acrescenta que assim como não permitimos às crianças, toda espécie de divertimentos senão só os que se coadunam com a honestidade, assim também sejam, nas próprias diversões iluminadas pelo facho da probidade. – E em terceiro lugar, devemos atender a que, como em todos os demais atos humanos, convenham os divertimentos à pessoa, ao tempo e ao lugar e se ordenem segundo as demais circunstâncias devidas: isto é, sejam dignos do tempo e do homem, como ensina Túlio no mesmo passo.

Ora, os divertimentos se ordenam pela regra da razão. Mas, o hábito, que opera conforme a razão é a virtude moral. Portanto, pode haver uma virtude reguladora dos divertimentos, a que o Filósofo chama eutrapélia. E a expressão – boa conversão – é a que nos faz chamar eutrapélico a quem converte acertadamente as palavras ou obras em repouso. E essa virtude, enquanto nos refreia a imoderação nos divertimentos, está contida na modéstia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, os divertimentos devem convir à matéria e as pessoas. Por isso, Túlio diz, que quando os ouvintes estão cansados, não é inútil tomar o orador um assunto novo ou risível, contanto que a dignidade da matéria tratada não exclua a possibilidade da distração. Ora, a doutrina sagrada versa sobre matéria da máxima importância, conforme a Escritura: Ouvi, porque vos tenho de falar acerca de grandes coisas. Por isso, Ambrósio não exclui universalmente o divertimento, da conversação; mas, da doutrina sagrada. Pelo que, disse antes: Embora às vezes os divertimentos sejam honestos e deleitáveis, contudo não se coadunam com a regra de vida eclesiástica; pois, o que não encontramos nas Sagradas Escrituras, como podemos admiti–lo?

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras de Crisóstomo devem entender–se daqueles, que se entregam desordenadamente aos divertimentos; e sobretudo dos que põem o seu fim nos prazeres, como os de quem diz a Escritura: Julgaram, que a nossa vida era um divertimento contra o que diz Túlio: Não fomos gerados pela natureza, para nos considerarmos feitos para os divertimentos e para o jogo; mas, antes, para a severidade de vida e para certos estudos mais graves e maiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ato mesmo de nos divertirmos não se ordena especificamente para nenhum fim. Mas, o prazer, que sentimos nos atos de diversão, ordenam–se a uma certa recreação e ao descanso da alma. E, neste sentido, se procedermos moderadamente, podemos buscar o divertimento. Donde o dizer Túlio: Por certo podemos nos dar ao divertimento e ao jogo; mas, como ao sono e aos demais descansos, só quando tivermos satisfeito às coisas graves e sérias.

Art. 3 – Se pode haver pecado nos divertimentos excessivos.

O terceiro discute–se assim. – Parece que não pode haver pecado nos divertimentos excessivos.

1. – Pois, o que escusa do pecado parece não ser pecado. Ora, o divertimento às vezes escusa do pecado; pois, muitos atos que praticados seriamente seriam pecados graves, feitos como divertimento, não são pecados ou só levemente o são. Logo, parece que no excessivo divertimento não há pecado.

2. Demais. – Todos os demais vícios se reduzem aos sete capitais, como diz Gregório. Ora, o excesso nos divertimentos não parece reduzirse a nenhum dos vícios capitais. Logo, parece não haver nele pecado.

3. Demais. – Sobretudo os histriões é que se consideram como os que entregam ao excessivo divertimento, pois, ordenam toda a vida às diversões. Se, pois, o excesso nos divertimentos fosse pecado, então todos os histriões viveriam em estado de pecado. E também pecariam todos os que lhes empregam o ministério, ou os que lhes fazem liberalidades, como fautores do pecado. Ora, tal é falso. Pois, como se lê nas Vidas dos Padres, a S. Pafúncio foi revelado, que um hístrião haveria de ser o seu conserte, na vida futura.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – O riso está misturado com a dor e aos fins do gozo sucede a tristeza – diz a Glosa: o choro perpétuo. Ora, no excessivo divertimento ha risos desordenados e desordenada alegria. Logo, ha nele pecado mortal, o só digno do pranto perpétuo.

SOLUÇÃO. – Em toda matéria susceptível de ser dirigida pela razão, excessivo se chama o que lhe ultrapassa a regras, e mesquinha o que fica aquém da regra racional. Ora, como dissemos, as palavras ou ato lúdicros ou jocosos são dirigíveis pela razão. Por onde, divertimento excessivo é o que ultrapassa a regra racional. O que de dois modos pode dar–se. – Primeiro, pela espécie mesma dos atos diversivos; e esse gênero de divertimento se chama, segundo Túlio, indecoroso, impudente, flagicioso, obsceno; a saber, quando se empregam, como divertimentos, palavras ou atos torpes, ou redundam em prejuízo

para o próximo, e que, em si mesmos, são pecados mortais. – De outro modo, pode haver excesso no divertimento, por falta das circunstâncias devidas; por exemplo, quando se buscam os divertimentos em tempos ou lugares impróprios, ou fora da conveniência da matéria ou da pessoa. E isto pode às vezes ser pecado mortal, por causa da veemência do afeto neles posto, e o prazer do qual se prefere ao amor de Deus, de modo que não se evita o gozo de tais prazeres contrários aos preceitos de Deus ou da Igreja. Outras vezes, porém, é pecado venial; por exemplo, quando não nos afeiçoamos aos divertimentos a ponto de querermos praticar atos contrários a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certos atos são pecado só pela intenção, isto é, por serem praticados em detrimento de outrem; e essa intenção exclui o divertimento, o qual buscamos com o fito no prazer e não no mal do próximo. Ora, em tais casos, o divertimento escusa do pecado ou o diminui. Outros atos, porém, são especificamente pecaminosos; tais, o homicídio, a fornicação e semelhantes. E esses não se escusam pelo divertimento; ao contrário, o divertimento deles oriundo torna–se flagicioso e obsceno.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O excesso nos divertimentos constitui a alegria fátua, que Gregório considera filha da gula. Donde o dito da Escritura: O povo se assentou a compor e beber, e depois se levantaram a brincar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, o divertimento é necessário para a conversação da vida humana. Ora, tudo o que é útil à conversação humana pode fazer o objeto de certas profissões lícitas. Por onde, também o ofício dos histriões, ordenado a distrair os homens, não é em si mesmo ilícito; nem vivem eles em estado de pecado, se provocam moderadamente ao divertimento, isto é, se não recorrem a nenhumas palavras ou ações ilícitas para divertir e se não suscitam diversões em matéria, ou tempos impróprios. E embora, na ordem das coisas humanas, não tenham nenhum outro ofício como o têm os outros homens, contudo, pelo que a eles mesmos respeita e a Deus, vivem reta e virtuosamente, por exemplo, quando oram, quando regulam racionalmente suas paixões e obras; e às vezes dão também esmolas aos pobres. Por isso, os que moderadamente os auxiliam não pecam, mas procedem com justiça, dando–lhes uma paga pelo ministério deles. Mas, quem dispender os seus bens superfluamente com eles, ou ainda sustentar os histriões que promovem divertimentos ilícitos, pecam, quase pelos provocarem ao pecado. Por isso, diz Agostinho, que por dos seus bens aos histriões é enorme vício. Salvo ao histrião posto em extrema necessidade, caso em que se lhe deve socorrer; pois, adverte Ambrósio: Dá de comer ao que morre de fome. Pois, quem puder salvar a vida a outrem, dando–lhe de comer, e não o fizer, mata–o.

Art. 4 – Se a abstenção total dos divertimentos constitui pecado.

O Quarto discute–se assim. – Parece que a abstenção total dos divertimentos não constitui pecado.

1. – Pois, nenhum pecado pode ser imposto como penitência. Ora, Agostinho diz, falando do penitente: Coíba–se dos divertimentos, dos espetáculos do século, quem quiser conseguir a graça perfeita da remissão. Logo, a abstenção total dos divertimentos não constituí nenhum pecado.

2. Demais. – Nenhum santo jamais recomendou o pecado. Ora, certos recomendaram a abstenção dos divertimentos. Assim, diz a Escritura: Não me assentei no congresso dos escarnecedores. E noutro lugar: Nunca me comuniquei com os que folgavam, nem tive comércio com os que se conduziam com leviandade. Logo, na abstenção total dos divertimentos não pode haver pecado.

3. Andronico define a austeridade, que enumera entre as virtudes, o hábito pelo qual não damos aos outros o prazer da nossa conversacão, nem neles o recebemos. Ora, isto constitui a abstenção dos divertimentos. Logo, essa abstenção constitui, antes, uma virtude que um vício.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera viciosa a abstenção dos divertimentos.

SOLUÇÃO. – Tudo o que, na ordem humana, e contra a razão é vicioso. Ora, é contra a razão tornarmo–nos causa de penas para os outros, não lhes causando nenhum prazer e impedindo o prazer deles. Donde o dizer Séneca: Conduze–te sabiamente, de modo que ninguém te considere como áspero nem te condene como vil. Ora, os que se privam de todos os divertimentos sobre não dizerem palavra, que provoque o riso, são molestos aos que o fazem, por não consentirem nos divertimentos moderados dos outros. E por isso esses tais são viciosos – chamados duros e agrestes, pelo Filósofo.

Mas, sendo os divertimentos úteis pelo repouso e pelo prazer, que causam; e como o prazer e o repouso não os buscamos em nossa vida, por eles mesmos, mas, em vista da ação, como ensina Aristóteles, por isso, a abstenção dos divertimentos é menos viciosa, que o superexcesso deles. Donde o dizer o Filósofo, que, para o nosso prazer, bastam poucos amigos; pois, para vivermos bastam–nos, quase como condimento, poucos amigos, assim como pouco sal basta para a comida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se impõe aos penitentes, que chorem os seus pecados, assim, se lhes proíbem os divertimentos. Nem isto implica em abstenção total deles, pois, a razão mesma exige, que lhes sejam eles diminuídos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Jeremias, no lugar aduzido, se exprime conforme a congruência dos tempos, cuja situação exigia sobretudo o pranto. Por isso acrescenta: Eu estava sentado só, porquanto me encheste de amargura. – Quanto às palavras de Tobias, elas se referem aos divertimentos excessivos, como é claro pela sequência: Nem tive comércio com os que se conduziam com leviandade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A austeridade, como virtude, não exclui todos os prazeres, senão só os supérfluos e os desordenados. Por onde, pertence à afabilidade, chamada pelo Filósofo amizade; ou à eutrapélia ou amabilidade. E contudo ele a nomeia e a define peja sua conveniência com a temperança, a que pertence regular o prazer.

Questão 169: Da modéstia enquanto reguladora do ornato exterior.

Em seguida devemos tratar da modéstia como reguladora do ornato exterior.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se há algum vício ou alguma virtude em matéria de ornato exterior.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não há nenhum vício nem nenhuma virtude em matéria de ornato exterior.

1. – Pois, o ornato exterior não o temos nós por natureza; por Isso, varia, conforme a diversidade dos tempos e dos lugares. Donde o dizer Agostinho: Entre os Romanos era crime trazer túnicas talares e de mangas largas; agora, porém crime é as pessoas bem nascidas não as trazerem. Ora, como diz o Filósofo, nós temos uma aptidão natural para a virtude. Logo, não há vício nem virtude em matéria de ornato exterior.

2. Demais. – Se sobre o hábito externo houvesse virtude e vício, necessariamente o excesso, nessa matéria, bem como o defeito seriam viciosos. Ora, o cuidado excessivo com o vestuário exterior não parece vicioso, pois, também os sacerdotes e os ministros do altar usam, no sagrado ministério, de vestes preciosíssimas. Semelhantemente, não parece vicioso o: defeito, porque em louvor de certos diz o Apóstolo: Eles andaram vagabundos, cobertos de veles de ovelhas e de peles de cabras. Logo, não parece que possa haver qualquer virtude ou vício nessa matéria.

3. Demais. – Toda virtude é teologal, moral ou intelectual. Ora, nessa matéria, não pode haver virtude intelectual, pois esta tem a sua perfeição no conhecimento da verdade; também não há aí nenhuma virtude teologal, que tem Deus por objeto; nem finalmente nenhuma das virtudes morais, a que se refere o Filósofo. Logo, parece que não pode haver nenhuma virtude nem nenhum vício em matéria de vestuário exterior.

Mas, *em contrário*. – A honestidade supõe a virtude. Ora, o vestuário externo comporta uma certa virtude. Pois, diz Ambrósio: Que o ornato do corpo não seja exagerado, mas natural; simples negligente de preferência a rebuscado; não se usem de vestes preciosas e alvejantes, mas, de roupas comuns, de modo a não faltar nada do que exige a honestidade ou a necessidade, sem se cair no exagero. Logo, pode haver virtude e vício em matéria de vestuário.

SOLUÇÃO. – As coisas exteriores, em si mesmas, de que o homem usa não são matéria de nenhum vício, que só existe em quem as emprega imoderadamente. Ora, essa imoderação pode dar–se de dois modos, – Primeiro, relativamente ao costume daqueles com quem convivemos, E por isso diz Agostinho: Os delitos contra os costumes locais devemos evitá–los segundo a diversidade desses costumes; pois, o pacto social estabelecido numa cidade ou num povo, pelo uso ou pela lei, não poderia ser infringido pelo capricho de um cidadão ou de um estrangeiro. Há deformidade em toda parte, que esteja em desacordo com o todo. – De outro modo, pode haver imoderaçâo, no uso das referidas coisas, pelo afeto desordenado de quem usa delas; donde vem que às vezes usamos dos ornatos exteriores com sensualidade, quer estejamos de acordo, quer em desacordo com os costumes daqueles com quem convivemos. E por isso diz Agostinho: Não devemos usar de nada com paixão; pois, esta, não somente abusa com nequícia do costume daqueles com quem vivemos, mas ainda, transgredindo–lhes muitas vezes os limites, manifesta. com flagiciosa erupção, a sua torpeza, que se ocultava nos hábitos graves do claustro.

Ora, esse afeto desordenado pode pecar, por excesso de três modos. – Primeiro, se buscamos a glória humana, pelo cuidado excessivo com o nosso vestuário; isto é, quando as nossas vestes e cousas semelhantes são acompanhadas de ornatos. Donde o dizer Gregório: Há certos que não julgam pecado a preocupação em trazer vestes tinas e preciosas. Ora, se isso não fosse pecado, certamente a palavra de Deus não teria tão veementemente dito, que o rico atormentado no inferno, estivera vestido de linho fino e de púrpura. Pois, ninguém se veste de roupagens preciosas, isto é; que lhe excedem o estado próprio, senão em vista da vanglória. – De outro modo, se nos preocupamos excessivamente com o nosso vestuário, em vista do prazer; pois, as roupas se ordenam ao culto do corpo. – Terceiro, se nos preocupamos excessivamente com a roupagem externa, mesmo se não há nenhum fim desordenado.

E, por isso, Andronico faz do hábito externo o objeto de três virtudes. – Uma, a humildade, exclusiva da intenção da glória. E assim, diz que a humildade é o hábito não excessivo, em matéria de gastos e de aprestos. – E a honesta suficiência, exclusiva da intenção do prazer. E ensina, que a honesta suficiência é o hábito, que se contenta com o necessário; e ela determina o conveniente à vida, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo com o que nos sustentarnos e com o que nos cobrirmos, contentemo–nos com isto. – E a simplicidade, exclusiva da supérflua solicitude com tais cousas. Donde o dizer, que a simplicidade é o hábito pelo qual nos contentamos com o que nos acontece.

Semelhantemente, o afeto pode ser duplamente desordenado, por defeito. – Primeiro, por negligência, quando não aplicamos cuidado nem diligência em nos vestirmos como devemos. E por isso, diz o Filósofo, que é molície deixarmos as nossas roupas se arrastarem pelo chão, para não termos trabalho de as levantar. – Segundo, porque, a deficiência mesma com que nos vestimos é meio de buscarmos a glória. Por isso, diz Agostinho, que não somente no esplendor e na pompa das causas materiais pode haver jactância, mas também na sordície lamurienta, e tanto mais perigosamente, quanto se apresenta, para nos enganar, com o pretexto de servir a Deus. E o Filósofo diz, que o excesso e o defeito desordenados constituem a jactância.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Embora a natureza não nos Infundisse o culto pelo nosso vestuário, contudo à razão natural pertence moderá–lo. E assim, podemos, por natureza, praticar a virtude moderadora do culto pelo nosso vestuário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os constituídos em dignidade, ou ainda os ministros do altar, usam de roupagens mais preciosas que os outros, não para glória própria, mas para exprimir–lhes a excelência do ministério ou do culto divino. Por isso, não praticam nenhum vicio, assim procedendo. Donde o dizer Agostinho: Todo o que usa das coisas externas de modo a ultrapassar os limites do costume das pessoas virtuosas entre as quais vive ou tem algum fundamento de assim proceder ou procede mal, isto é, se usa delas em busca do prazer ou da ostentação. Semelhantemente, essa deficiência pode constituir pecado. Porém, não peca sempre quem usa de roupas mais vis que a dos demais. Assim, se o fizer por jactância ou soberba, julgando–se superior aos outros, cai no vicio da superstição. Se, porém, proceder desse modo para mortificar a carne ou por espírito de humildade, praticará a virtude da temperança. Por onde, diz Agostinho: Quem usa das coisas mais estritamente que o permitem os costumes daqueles com quem convive, ou é temperante ou e supersticioso. – Mas sobretudo cabe usar de roupas mais vis aqueles que exortam os outros, pela palavra e pelo exemplo, à penitência. Por isso, uma Glosa ao Evangelho diz: Quem prega a penitência traga um hábito de penitente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O cuidado com o vestir–se é de certo modo um indício da natureza humana. Por onde, o excesso, o defeito e a mediedade, nessa matéria, podem reduzir–se à virtude da verdade, cujo objeto, como o ensina o Filósofo, são os nossos atos e as nossas palavras, e que, de algum modo, revelam o nosso estado.

Art. 2 – Se os ornatos femininos constituem pecado mortal.

O segundo discute–se assim. – Parece que os ornatos femininos não deixam de constituir pecado mortal.

1. – Pois, tudo o que contraria um preceito da lei divina é pecado mortal. Ora, os ornatos femininos contrariam aquele preceito divino, que se lê nas Escrituras: Não seja o adorno destas, isto é, das mulheres, o exterior enfeite dos cabelos riçados, ou as guarnições de ornadas de ouro, ou a gala da compostura dos vestidos. Ao que diz a Glosa de Cipriano: As vestidas de seda e púrpura não podem sinceramente revestir–se de Cristo; as ornadas de ouro, margaridas e colares perderam os ornatos da alma; e do corpo. Ora, isto constitui pecado mortal. Logo, os ornatos femininos não deixam de constituir pecado mortal.

2. Demais. – Cipriano diz: Penso que não somente as virgens, mas também as viúvas e todas mulheres em particular, devem ser advertidas, para que não adulterem de modo nenhum o que Deus fez e plasmou, usando de um colorido flavo, de pós negros ou de rubores, ou de qualquer ingrediente corruptor da fisionomia natural. E em seguida acrescenta: Levantam mãos contra Deus, quando pretendem reformar o que ele formou. Fazer tal é contrariar a obra divina, prevaricar contra a verdade. Não poderás ver a Deus, se os teus olhos não são os que Deus fez, mas os que o diabo deformou: ornada do inimigo, com ele arderás. Ora, disto só é digno o pecado mortal. Logo, os ornatos das mulheres não vão sem pecado mortal.

3. Demais. – Assim como não convém à mulher usar de roupas masculinas, assim também não deve usar de ornatos desordenados. Ora, o primeiro procedimento é pecaminoso; pois, diz a Escritura: A mulher não se vestirá de homem, nem o homem se vestirá de mulher. Donde se conclui, que o ornato exagerado das mulheres é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, se assim fosse, haveríamos de concluir, que os artífices fabricantes desses ornatos também pecariam mortalmente.

SOLUÇÃO. – Em relação ao ornato das mulheres, devemos levar em conta os mesmos elementos que consideramos já, em geral, relativamente ao vestuário exterior; e além disso mais em especial devemos –notar, que os ornatos femininos provocam mais os homens à lascívia, segundo a Escritura: Eis que lhe sai ao encontro uma mulher ornada à moda das prostitutas, prevenida para caçar as almas. Pode contudo, a mulher aplicar–se licitamente em agradar ao seu marido, afim de que ele, por desprezo, não venha a cair em adultério. Por isso diz o Apóstolo: A mulher casada cuida nas coisas que são do mundo, de como agradará ao marido. Por onde, se a mulher casada, se ornar para agradar ao marido, pode fazê–lo sem pecado. Mas, as mulheres, que não têm marido, nem os querem ter e vivem em estado de não os poderem ter, não podem sem pecado querer agradar aos olhos dos homens, para o fim da concupiscência, pois, seria dar–lhes o incentivo de pecar. Se, pois, se ornarem com a intenção de despertar nos outros a concupiscência, pecam mortalmente. Se o fizerem, porém, por leviandade ou por uma certa vaidade fundada na jactância, nem sempre cometem pecado mortal, mas, às vezes, venial. E c mesmo se dá, neste ponto, com os homens. Por isso diz Agostinho: Não quero que sejas muito pronto em proibir os ornatos de ouro ou os vestuários ricos, salvo naquelas que não sendo casadas, nem desejando sê–lo, devem pensar no modo de agradar a Deus. Pois, as pessoas do mundo pensam nas cousas do mundo; os maridos, como agradarão às esposas; as mulheres, aos maridos; salvo que nem mesmo às mulheres casadas convém trazer os cabelos descobertos, elas que devem cobrir até a cabeça. Caso em que certas poderiam ser escusadas do pecado, se não procedessem assim por nenhuma vaidade, mas, por um costume contrário, embora tal costume não seja louvável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz a Glosa, no mesmo lugar, as mulheres dos que estavam em tribulação, desprezavam os maridos; e, para agradarem aos outros, ornavam–se de belos ornatos; e é esse procedimento que o Apóstolo condena. Sendo a esse mesmo caso que se refere Cipriano: mas, não proíbe ele às mulheres casadas ornarem–se para agradar aos maridos afim de não lhes dar ocasião de pecarem com outras. Donde o dizer o Apóstolo: As mulheres em traje honesto, ataviando–se com modéstia e sobriedade; não com cabelos encrespados ou com ouro ou com pérolas ou vestidos custosos. Pelo que dá a entender, que o ornato sóbrio e moderado não é proibido às mulheres, senão só o supérfluo, o inverecundo e o impúdico.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A pintura das mulheres, a que se refere Cipriano, é uma espécie de fingimento, que não pode deixar de ser acompanhada de pecado. Por isso, diz Agostinho: Pintar a pele, para que parece mais corada ou mais branca, é uma falácia adulterina, com a qual, não duvido, nem os próprios maridos queiram se deixar enganar, eles só para os quais é permitido às mulheres ornarem–se, o que lhes é concedido, mas não ordenado. Nem sempre, porém tal pintura constitui pecado mortal, mas só quando feita por lascívia ou por desprezo de Deus, casos a, que se refere Cipriano. Saibamos, porém, que uma cousa é fingir uma beleza que não se tem, e outra, ocultar um defeito proveniente de alguma causa, como por exemplo, uma doença ou qualquer outra. O que é licito, pois, segundo o Apóstolo os que temos pelos mais vis membros do corpo a esses cobrimos com mais decoro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – como dissemos, o vestuário exterior deve corresponder à condição da pessoa, de conformidade com o uso comum. Por isso e em si mesmo, é pecaminoso uma mulher trazer trajos viris ou inversamente; e sobretudo, porque pode ser essa uma causa de lascívia. O que a lei antiga especialmente proibia, porque os Gentios usavam desses travestimentos, pela superstição da idolatria. Pode–se porém proceder desse modo e sem pecado, se o exigir a necessidade: quer para ocultar–se dos inimigos, quer por falta de outras roupagens, quer por outro motivo semelhante.

RESPOSTA À QUARTA. – Os artífices de uma arte que fabricassem objetos de que se não pudesse usar sem pecado, pecariam necessariamente assim procedendo, por oferecerem aos outros ocasião direta de pecar; tal o caso, por exemplo, de quem fabricasse ídolos ou objetos pertinentes ao culto da idolatria. Mas, não é pecaminoso o uso de produtos artísticos, corno a espada, a seta e outros semelhantes, produtos de cujas artes podemos usar bem ou mal; e só essas é que devem chamar–se artes. Por isso, diz Crisóstomo: Somente devemos denominar artes as que fornecem e constroem o que nos é necessário e imprescindível à vida. Se porém os produtos de uma arte fossem, na generalidade das vezes, empregados mal por certos, embora esses produtos não sejam em si mesmo ilícitos, contudo, o príncipe deveria extirpá–los da cidade, segundo o ensino de Platão. Ora, como as mulheres podem ornar–se licitamente, quer para conservar a decência do seu estado, quer também para fazer qualquer correção afim de agradar aos maridos, por consequência os artífices de tais ornamentos não pecam usando da sua arte, salvo se vierem a fabricar coisas supérfluas e vãs. Por isso, Crisóstomo diz, que também as artes de fabricar sapatos e tecidos deveriam ser impedidas de fabricar muitas coisas. Pois, levaram a arte a servir à luxúria, corrompendo–lhes a necessidade, misturando a arte boa com a má.

Questão 170: Dos preceitos da temperança.

Em seguida devemos tratar dos preceitos da temperança. E, primeiro, dos preceitos mesmo da temperança. Segundo, dos preceitos das suas partes.

Art. 1 – Se os preceitos da temperança foram convenientemente estabelecidos pela lei divina.

O primeiro discute–se assim. – Parece que os preceitos da temperança foram inconvenientemente estabelecidos pela lei divina.

1. – Pois, a fortaleza é uma virtude superior à temperança, como se disse. Ora, os preceitos do decálogo, que são os mais importantes preceitos da lei, nenhuma disposição encerram sobre a fortaleza. Logo, inconvenientemente se enumera entre os preceitos do decálogo a proibição do adultério, que contraria à temperança, como do sobredito resulta.

2. Demais. – A temperança não regula somente os prazeres do sexo, mas também os do comer e do beber. Ora, nenhum preceito do decálogo proíbe nenhum vício relativo ao prazer de comer e de beber; nem qualquer vicio relativo a qualquer espécie de luxúria. Logo, também não devia ter sido estabelecido nenhum preceito proibitivo do adultério, que respeita o prazer venéreo.

3. Demais. – É mais principal, na atenção do legislador, despertar a virtude do que proibir os vícios; pois, estes são proibidos para que desapareçam os impedimentos à virtude. Ora, os preceitos do decálogo são os mais principais, na lei divina. Logo, entre eles, devia, antes, haver algum preceito afirmativo, diretamente conducente à virtude da temperança, do que um preceito negativo, que proíbe o adultério, que diretamente a ela se opõe.

Em contrário, a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. – Como diz o Apóstolo, o fim do preceito é a caridade; à qual somos induzidos pelos dois preceitos relativos ao amor de Deus e ao do próimo. Por onde, no decálogo se estabeleceram aqueles preceitos mais diretamente ordenados ao amor de Deus e ao do próximo. Ora, entre os vícios opostos à temperança, sobretudo ao amor do próximo opõe–se o adultério, pelo qual nos atribuímos o bem do próximo, abusando–lhe da esposa. Por isso, entre os preceitos do decálogo há sobretudo um proibitivo do adultério, não somente quando praticado por obra, mas ainda quando desejado no coração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Entre as espécies de vícios opostos à fortaleza, nenhum há contrário ao amor do próximo tão diretamente, como o adultério, espécie de luxúria, que se opõe à temperança. – E contudo, o vício da audácia, oposto ã fortaleza, pode às vezes ser causa do homicídio, proibido por um dos preceitos do decálogo; assim, diz a Escritura: Não te ponhas a caminho com o homem atrevido, para que não suceda que ele faça recair sobre ti os seus males.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A gula não se opõe diretamente ao amor do próximo, como o adultério; e nem nenhuma outra espécie de luxúria. Pois, o estupro de uma virgem não causa tão grande injúria ao pai, ao qual não foi dada como esposa, como o causa ao marido o adultério da mulher, sobre cujo corpo tem o poder ele e não, ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os preceitos do decálogo, como dissemos, são uns princípios universais da lei divina e necessariamente, por isso, hão de ser gerais. Ora, não podiam ser estabelecidos nenhuns

preceitos gerais afirmativos sobre a temperança, porque o uso dela varia conforme os diversos tempos como o ensina Agostinho, e segundo as diversas leis e costumes humanos.

Art. 2 – Se estão convenientemente estabelecidos na lei divina os preceitos relativos às virtudes anexas à temperança.

O segundo discute–se assim. – Parece que não estão convenientemente estabelecidos na lei divina os preceitos relativos às virtudes anexas à temperança.

1. – Pois, os preceitos do decálogo, como se disse, são uns preceitos universais de toda a lei divina. Ora, o princípio de todo pecado é a soberba, como diz a Escritura. Logo, entre os preceitos do decálogo devia ter sido estabelecido um proibitivo da soberba.

2. Demais. – Entre os preceitos do decálogo deviam ser formulados sobretudo aqueles que fazem principalmente o homem cumprir a lei; pois, parece serem esses os principais. Ora, parece que é pela humildade, pela qual nos sujeitamos à lei, que sobretudo nos dispomos à observância da lei divina: sendo por isso a obediência computada entre os graus da humildade, como se estabeleceu. E o mesmo também parece que se deve dizer, da mansidão, que nos leva a não contradizermos a divina Escritura, como ensina Agostinho. Logo, parece que no decálogo devia haver certos preceitos sobre a humildade e a mansidão.

3. Demais. – Conforme se disse, o adultério é proibido no decálogo por contrariar ao amor do próximo. Ora, a desordem dos movimentos exteriores, que contrariam a modéstia, também se opõe ao amor do próximo. Donde o dizer Agostinho: Nos vossos movimentos nada haja que ofenda os olhares de outrem. Logo, parece que também essa desordem devia ter sido proibida por algum preceito do Decálogo.

Em contrário, basta a autoridade da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. – As virtudes anexas à temperança podem ser consideradas à dupla luz: em si mesmas ou nos seus efeitos. – Em si mesmas, pois, não têm relação direta com o amor de Deus ou o do próximo, mas visam, antes uma certa moderação do que respeita ao sujeito mesmo. – Quanto, porém aos seus efeitos, podem dizer respeito ao amor de Deus ou ao do próximo. Por isso, o decálogo encerra certos preceitos, que proíbem os efeitos dos vícios opostos às partes da temperança. Assim, a ira, oposta à mansidão, pode levar, ora ao homicídio, proibido pelo decálogo, ora a não prestar aos pais a honra devida; o que também pode resultar da soberba, que leva muitos a transgredirem os preceitos na primeira tábua.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A soberba é o início do pecado, mas latente no coração; nem a sua desordem é geralmente pesada por todos. Por isso, a sua proibição não devia constituir um dos preceitos do decálogo, que são os primeiros princípios evidentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os preceitos que induzem à observância da lei já a pressupõem. Por isso não podem ser os primeiros preceitos da lei de modo a serem incluídos no pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A desordem dos movimentos exteriores não implicam ofensa ao próximo, pela espécie mesma do ato, como o homicídio, o adultério e o furto, proibidos pelo decálogo; mas só enquanto sinais da desordem interna, como dissemos.

Tratado sobre os atos específicos de certos homens

Questão 171: Da profecia.

Depois de termos tratado, em particular, de cada virtude e de cada vício, relativamente a todas as condições e a todos os estados de todos os homens, devemos agora tratar do que respeita especialmente a certos homens. Pois, há uma tríplice diferença entre eles, no concernente aos hábitos e aos atos da alma racional. – Primeiro, pelas diversas graças gratuitas; pois, como diz o Apóstolo, há repartição de graças e a um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria, a outro, a palavra de ciência, etc. A segunda diferença se funda nas diversas vidas, a saber, a ativa e a contemplativa, fundadas na aplicação a obras diversas. Por isso, no mesmo lugar se diz que há repartição de graças. Pois, uma era a aplicação de Marta, que andava toda afadigada na continua lida da casa, o que pertence à vida ativa; outra, porém, era a preocupação de Maria, que, sentada aos pés do Senhor, ouvia a sua palavra; e isso constitui a vida contemplativa, como se lê no Evangelho. – A terceira diferença vem da diversidade dos ofícios e dos estados, segundo a Escritura: Deu a uns, que fossem apóstolos, deu a outros a profecia; a estes concedeu que fossem evangelistas e aqueles pastores doutores. O que concerne aos diversos ministérios, dos quais diz o Apóstolo: E os ministérios são diversos.

As, devemos notar, em relação às graças gratuitas, objeto da primeira consideração, que certas respeitam ao conhecimento; outras, a palavra; outras, aos atos. Todas as que respeitam ao conhecimento podem ser compreendidas na profecia. Pois, a revelação profética abrange não só os acontecimentos humanos futuros, mas também às cousas divinas – tanto em relação às verdades propostas para que todos nelas creiam, o que constitui a fé, como em relação aos mais altos mistérios, propostos aos mais perfeitos e que são o objeto da sabedoria. Mas também a revelação profética abrange as substâncias espirituais, que nos induzem ao bem ou ao mal; o que respeita à discrição dos espíritos. E também se estende à direção dos atos humanos, o que é objeto da ciência, como a seguir se verá. Por isso, devemos tratar, primeiro, da profecia; e do rapto, que é um. grau da profecia.

Sobre a profecia há quatro considerações a fazer. A primeira, sobre a sua essência. A segunda, sobre a sua causa. A terceira, sobre o modo do conhecimento profético. A quarta, sobre a divisão da profecia.

Na primeira questão discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se a profecia pertence ao conhecimento.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a profecia não pertence ao conhecimento.

1 – Pois, diz a Escritura, que o corpo de Eliseu ainda depois de morto profetizou; e, mais abaixo, diz, de José, que os seus ossos foram visitados, e depois da sua morte profetizavam. Ora, nem o corpo nem os ossos têm qualquer conhecimento, depois da morte. Logo, a profecia não pertence ao conhecimento.

2. Demais. – O Apóstolo diz: O que profetiza fala aos homens para sua edificação. Ora, a fala é efeito do conhecimento, mas não é o conhecimento mesmo. Logo, parece que a profecia não pertence ao conhecimento.

3. Demais. – Todo conhecimento perfeito exclui a loucura e a insensatez. Ora, tanto uma como outra podem coexistir com a profecia: pois, diz a Escritura: Sabe Israel, que os teus profetas são uns loucos, uns homens insensatos. Logo, a profecia não é um conhecimento perfeito.

4. Demais. – Assim como a revelação é própria do intelecto, assim, a inspiração parece própria do afeto, porque implica uma certa moção. Ora, Cassiodoro, afirma ser a profecia uma inspiração ou revelação. Logo, parece que a profecia não é objeto, antes, do intelecto, que do afeto.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele que hoje se chama profeta se chamava então vidente.

Ora, a visão implica o conhecimento. Logo, a profecia pertence ao conhecimento.

SOLUÇÃO. – A profecia, primária e principalmente consiste num conhecimento; porque os profetas conhecem o que de muito sobrepuja o conhecimento humano. Por isso, a palavra profeta é derivada de fanós, isto é, aparição; porque manifestam certas cousas, remotas. Por onde, diz Isidoro: No antigo testamento, chamavam–se videntes, por verem o que não viam os outros e lobrigarem causas ocultas no mistério. Por isso, a gentilidade lhes chamava vates, palavra derivada de expressão latina vis mentis.

Mas, o Apóstolo diz: A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito; e mais abaixo: Procurai abundar neles para a edificação da Igreja. Por onde, a profecia consiste secundariamente na palavra, porque os profetas anunciam, para a edificação dos outros, aquilo que conhecem, ensinados por Deus, conforme o diz a Escritura: O que eu ouvi ao Senhor dos exércitos, ao Deus de Israel, isso mesmo vos tenho anunciado. E sendo assim, os profetas podem chamar–se, diz Isidoro, uns quase premonitores, porque anunciam de antemão, isto é, falam de causas longínquas, e predizem a verdade sobre o futuro.

Ora, as coisas superiores ao conhecimento e reveladas por Deus, não podem ser confirmadas pela razão humana, que sobrexcedem; mas, por obra do poder divino, segundo o Evangelho: Pregaram em toda parte, cooperando com eles o Senhor e confirmando a sua pregação com os milagres que a acompanhavam. Por onde e em terceiro lugar, é próprio da profecia obrar milagres, como uma confirmação da afirmação profética. Donde o dizer a Escritura: Não se levantou mais em Israel profeta algum como Moisés, com quem o Senhor tratasse cara a cara, nem semelhante em sinais e portentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As autoridades aduzidas se referem à profecia quanto a este terceiro elemento assumido como argumento dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O apóstolo, nesse lugar, se refere à enunciação profética.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os chamados profetas loucos e insensatos não são verdadeiros. mas falsos profetas, dos quais diz a Escritura: Não queirais ouvir as palavras dos profetas, que vos profetizam e vos enganam; falam as visões do seu coração, não da boca do Senhor. E noutro lugar: Isto diz o Senhor: Ai dos projetas insensatos, que seguem o seu próprio espírito e não veem nada.

RESPOSTA À QUARTA. – A profecia exige que a intenção do espírito do profeta se eleve para perceber as coisas divinas. Por isso, diz Ezequiel: Filho do homem, põe–te sobre os teus pés e eu falarei contigo. Ora, esta elevação intencional opera pela moção do Espírito Santo; é porque no mesmo lugar se acrescenta: E entrou em mim o Espírito e me firmou sobre os meus pés. Só depois que a intenção do seu espírito se elevou para o alto, é que percebe as coisas dinas, conforme as palavras que se seguem: E ouvi ao que me falava. Assim, pois, a profecia requer a inspiração, quanto à elevação do espírito, segundo aquilo da Escritura: A inspiração do Todo Poderoso dá a inteligência. E requer a revelação, no concernente à percepção mesma das coisas divinas, pela qual se completa a profecia; e por ela se

remove o velame da obscuridade e da ignorância, conforme o lugar: Que tira das trevas o que estava escondido.

Art. 2 – Se a profecia é um hábito.

O segundo discute–se assim. – Parece que a profecia é um hábito.

1. – Pois, como diz Aristóteles, três coisas há na alma: a potência, a paixão e o hábito. Ora, a profecia não é uma potência, porque então existiria em todos os homens que têm todas as potências da alma. Semelhantemente, não é uma paixão, porque as paixões pertencem à potência apetitiva, como se estabeleceu; ora, a profecia respeita principalmente o conhecimento, como se disse. Logo, a profecia é um hábito.

2. Demais. – Toda perfeição da alma, que não é sempre atual, é um hábito. Ora, a profecia é uma perfeição da alma; mas nem sempre está em ato; do contrário não se diria de um profeta, que está adormecido. Logo, parece que a profecia é um hábito.

3. Demais. – A profecia é computada entre as graças gratuitas. Ora, a graça é um hábito da alma, como se estabeleceu. Logo, a profecia é um hábito.

Mas, *em contrário*. – É pelo hábito que agimos quando queremos como ensina o Comentador. Ora, não se pode profetizar quando se quer; como está claro na Escritura, a respeito de Eliseu, o qual, tendo–o Josatá interrogado sobre o futuro, e lhe faltando o espírito de profecia, mandou chamar um homem que tocava o saltério, afim de, pela virtude da salmodia, descesse sobre ele o espírito de profecia e lhe enchesse a alma do conhecimento do futuro, como diz Gregório. Logo, a profecia não é um hábito.

SOLUÇÃO. – Como diz o Apóstolo, tudo o que se manifesta é luz, porque, assim como a manifestação da visão corporal se faz pela luz material, assim também a manifestação da visão espiritual, pela luz intelectual. Por onde, há necessariamente a manifestação de proporcionar–se à luz pela qual se realiza, como o efeito se proporciona à sua causa. Ora, a profecia, supondo um conhecimento supra–racional, como se disse, há de por consequência exigir um certo lume inteligível, excedente à luz da razão natural. Donde o dizer a Escritura: Depois de ter estado assentado nas trevas, o Senhor é a minha luz. Ora, um corpo pode ser luminoso de dois modos: por lhe ser a luz a forma permanente, tal a luz material do sol e do fogo; ou por lhe ser a luz ou uma certa paixão ou impressão transitiva, tal a luz do ar. Ora, o intelecto do profeta não tem a luz profética, como forma permanente; do contrário, o profeta teria sempre a faculdade de profetizar, o que é evidentemente falso. Pois, diz Gregório: As vezes falta aos profetas o Espírito de profecia, que nem sempre lhes ilumina a alma; e assim, o não o terem sempre falsos saber que o têm como dom, quando profetizam. Por isso, Eliseu disse, da mulher Sunamite: A sua alma está em amargura e o Senhor mo encobriu e não mo manifestou. E a razão disto é, que o lume intelectual, quando é forma permanente e perfeita, de um ser, aperfeiçoa o intelecto, principalmente para conhecer o princípio daquelas coisas que por esse lume se manifestam; assim, pelo lume do intelecto agente sobretudo, o intelecto conhece os primeiros princípios de todas as coisas naturalmente conhecidas. Mas, o princípio do que pertence ao conhecimento sobrenatural, e que se manifesta pela profecia, é Deus mesmo, desconhecido, na sua essência, dos profetas. Ao passo que, corno tal, ele é contemplado pelos bem–aventurados, na pátria, que têm esse lume, a modo de forma permanente e perfeita, segundo aquilo da Escritura: No teu lume veremos o lume.

Donde se conclui, que o lume profético mora na alma do profeta a modo de paixão ou impressão transitiva. O que está significado na Escritura: Quando passar a minha glória, eu te porei ao buraco da

pedra, etc.; e noutra parte, se diz a Elias: Sai e tem–te no monte diante do Senhor; e eis que passa o Senhor, etc.. E daí vem, que assim como os exige sempre nova iluminação, assim também, o espírito do profeta precisa sempre de uma nova revelação, do mesmo modo que o discípulo, ainda não exercido nos princípios da arte, precisa ser ensinado em todas as partes dela. Por isso, diz a Escritura: Pela manhã me levanta o ouvido, para que eu o ouça como ao mestre. E também o modo mesmo de falar designa a profecia, pelo qual se diz, que o Senhor falou a tal ou tal profeta; ou que a palavra do Senhor se fez ouvir; ou, a mão do Senhor se estendeu sobre ele. – Quanto ao hábito, ele é uma forma permanente. Por onde é manifesto, que a profecia, propriamente falando, não é um hábito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa divisão do Filósofo não compreende, de modo absoluto, tudo o que existe na alma; mas, aquilo que pode ser princípio dos atos morais e que, ora, procede da paixão, ora, do hábito, e ora, da simples potência, como o demonstram aqueles que, pelo juízo da razão, praticam um ato, antes de terem o hábito. – Pode contudo a profecia provir da paixão, contanto que se tome o nome de paixão por qualquer recepção, no sentido em que o Filósofo diz, que inteiigir é, de certo modo, sofrer. Pois, assim como, no conhecimento natural, o intelecto possível recebe passivamente a luz do intelecto agente, assim também, no conhecimento profético, o intelecto recebe passivamente a ilustração do lume divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como as coisas corpóreas, quando a paixão desaparece, guardam uma certa capacidade para de novo padecerem uma ação, como é o caso da lenha que, uma vez queimada, de novo e mais facilmente se queima, assim também, no intelecto do profeta, quando cessa a ilustração atual, permanece uma certa capacidade para ser de novo e mais facilmente ilustrada. E como também na alma, uma vez provocada à devoção, mais facilmente volta, depois, à devoção primitiva. Por isso Agostinho diz, que são necessárias orações continuadas, afim de não se extinguir totalmente a devoção incipiente. – Pode–se porém dizer, que um tal chama–se profeta, mesmo depois de ter cessado a ilustração profética atual, por deputação divina, conforme aquilo da Escritura: E te estabeleci profeta entre as gentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todo dom da graça eleva o homem a um estado superior à natureza humana. O que de dois modos pode dar–se. Primeiro, quanto à substância do ato, assim, fazer milagres e conhecer as coisas incertas e ocultas da sabedoria divina. E, para tais atos não é dado ao homem o dom da graça habitual. – Segundo, esse estado superior à natureza humana se refere ao modo do ato, mas não à sua substância; assim, amar a Deus é conhecê–lo no espelho das criaturas. E para isso é conferido o dom da graça habitual.

Art. 3 – Se a profecia só tem por objeto os futuros contingentes.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a profecia tem só por objeto os futuros contingentes.

1. – Pois, diz Cassiodoro, que a profecia é uma inspiração da revelação divina, manifestativa dos acontecimentos reais, na verdade imutável. Ora, os acontecimentos constituem os futuros contingentes. Logo, a revelação profética manifesta só os futuros contingentes.

2. Demais. – A graça da profecia entra na mesma divisão que a sabedoria e a fé, concernentes às coisas divinas; e a discrição dos espíritos, concernente aos espíritos criados, e a ciência, relativa às coisas humanas, como está claro no Apóstolo. Ora, os hábitos e os atos se distinguem pelos seus objetos, como já se bem estabeleceu. Logo, parece que a profecia não pode se referir a nada do atinente a nenhuma dessas graças.

3. Demais. – A diversidade do objeto causa a diversidade da espécie, como do sobredito resulta. Se, pois, há profecias, cujo objeto são os futuros contingentes, e outras, cujo objetos são outros, parece concluir–se, que essas profecias não são da mesma espécie.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que certas profecias se referem ao futuro, como aquela de Isaías: Eis que uma virgem conceberá e parirá um filho. Outras, ao passado, como a seguinte: No princípio criou Deus o céu e a terra. Outras, ao presente, como a do Apóstolo: Se profetizarem todos e entrar ali um infiel, as causas ocultas do seu coração se fazem manifestas. Logo, a profecia não tem por objeto só os futuros contingentes.

SOLUÇÃO. – A manifestação, que se faz por meio de um lume, estende–se a tudo aquilo que nesse lume se compreende; assim, a visão corpórea se estende a todas as cores; e o conhecimento natural da alma a tudo o que cai sob a ação do lume do intelecto agente. Ora, o conhecimento profético se realiza por meio do lume divino, pelo qual tudo pode ser conhecido, tanto o divino como o humano, tanto o espiritual como o corpóreo. Por onde, a revelação profética se estende a tudo isso; assim, a Isaías foi feita uma revelação profética sobre a excelência de Deus e dos anjos, pelo ministério dos espíritos, conforme aquilo da Escritura: Vi ao Senhor assentado sobre um alto e elevado sólio. E essa profecia também contém o que respeita os corpos naturais, segundo o passo: Quem é que mediu as águas com o seu punho? etc. Contém ainda o que respeita os costumes humanos, conforme o lugar: Parte o teu pão ao que tem tome, etc. E finalmente abrange o concernente aos eventos futuros, conforme as palavras: Em um só dia virão subitamente sobre ti estes dois males, a esterilidade e a viuvez.

Devemos porém considerar, que a profecia versa sobre o que é superior ao nosso conhecimento; por onde, tanto mais um assunto é objeto de profecia quanto mais sobrepuja o nosso conhecimento. Ora, esta superioridade é susceptível de tríplice grau. – O primeiro é o do que ultrapassa o conhecimento sensível ou intelectual de um determinado homem, mas não, o de todos os homens. Assim, pelos sentidos, pode uma pessoa conhecer o que lhe está localmente presente, o que, contudo, não o pode outra, sensivelmente, por lhe estar a cousa ausente; desse modo Eliseu conhece profeticamente o que, na sua ausência, faria o seu discípulo Giezé, como se lê na Escritura. E semelhantemente, as coisas ocultas do coração de um podem manifestar–se profeticamente a outro, segundo o Apóstolo. Desta maneira também o que um sabe demonstrativamente pode ser revelado, profeticamente. – O segundo grau é o das coisas, que ultrapassam em universal o conhecimento de todos os homens; não por não serem em si mesmas cognoscíveis, mas, por deficiência do conhecimento humano, assim, o mistério da Trindade, revelado pelo Serafim, quando disse: Santo, Santo, Santo, etc., como se lê na escritura. – O último grau é o das coisas superiores ao conhecimento de todos, por não serem em si mesmas cognoscíveis; tais os futuros contingentes, cuja verdade não é determinada. E como o que existe universalmente e por si tem prioridade sobre o que é particular e de existência mediata, por isso, à profecia propilssimamente pertence a revelação dos acontecimentos futuros, donde se derivou mesmo o nome de profecia. Donde o dizer Gregório: Sendo a profecia assim chamada porque prediz o futuro, perde essa denominação a razão de ser quando a profecia se refere ao passado ou ao presente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A profecia aí se define segundo o que é propriamente significado por esse nome. E também por este modo a profecia se distingue das outras graças gratuitas. – Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** Embora se possa dizer, que tudo o que pode ser objeto de profecia tem de comum o não poder ser conhecido do homem senão pela revelação divina; ao passo que a matéria da sabedoria, da ciência e da interpretação das línguas pode ser conhecida do homem pela razão natural; mas, de maneira mais alta, pela ilustração do lume divino.

Quanto à fé, embora tenha um objeto invisível ao homem, contudo não lhe pertence conhecer aquilo em que crê, mas, ela nos faz assentir com certeza ao que é conhecido pelos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O elemento formal no conhecimento profético é o lume divino, de cuja unidade a profecia tira a sua unidade específica, embora haja diversidade no que é manifestado profeticamente pelo divino lume.

Art. 4 – Se o profeta conhece pela revelação divina, tudo o que pode ser reconhecido profeticamente.

O quarto discute–se assim. – Parece que o profeta conhece, pela revelação divina, tudo o que pode ser conhecido profeticamente.

1. – Pois, diz a Escritura: O Senhor Deus não fará nada sem ter revelado antes o seu segredo aos profetas, seus servos. Ora, todas as revelações proféticas são palavra, divina. Logo, nenhuma delas pode deixar de ser feita ao profeta.

2. Demais. – As obras de Deus são perfeitas, no dizer da Escritura. Ora, a profecia é uma revelação divina, como se disse. Logo, é perfeita. O que não se daria se não fosse revelado ao profeta tudo o que pode ser profetizado; pois, perfeito é aquilo a que nada falta, como diz Aristóteles. Logo, ao profeta é revelado tudo o que pode ser profetizado.

3. Demais. – O lume divino, causa da profeta, é mais forte que o lume da razão natural, causa da ciência humana. Ora, quem possui uma ciência conhece tudo o que a ela concerne; assim, o gramático conhece toda a matéria gramatical. Logo, parece que o profeta conhece tudo o que pode ser profetizado.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: As vezes o espírito de profecia faz o profeta revelar o presente sem lhe dar a conhecer o futuro, outras vezes fâ–lo revelar o futuro, sem lhe conceder o conhecimento do presente. Logo, o profeta não conhece tudo o que pode ser profetizado.

SOLUÇÃO. – Coisas diversas não existem necessariamente ao mesmo tempo, senão por um laço que as une e de que dependem; assim dissemos, que todas as virtudes existem simultaneamente, por causa da prudência ou da caridade. Ora, todos os conhecimentos, que temos, em virtude de um princípio, ligam–se entre si nesse princípio e dele dependem. Por onde; quem conhecer perfeitamente o princípio, na totalidade da sua virtude, conhece ao mesmo tempo tudo o que por intermédio desse princípio se conhece. Mas, quem ignorar o princípio comum ou o apreender em geral, não conhece necessariamente todas as causas ao mesmo tempo; mas, é cada uma dessas coisas, de per si, que se lhe há de manifestar; e por consequência poderá conhecer umas dentre elas, e outras, não. Ora, o princípio daquilo, que é manifestado pelo lume divino é a verdade primeira em si mesma, a qual, como tal, não a veem os profetas. Por onde, não hão de necessariamente conhecer todas as coisas que podem ser profetizadas; mas, cada um deles conhece, algumas delas, por uma especial revelação a elas concernente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor revela aos profetas todo o necessário à instrução do povo fiel; mas não, tudo a todos, senão certas coisas a uns e outras, a outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A profecia é algo de imperfeito no gênero da revelação divina; donde o dizer o Apóstolo, que as profecias deixarão de ter lugar, e que em parte profetizamos, isto é, imperfeitamente. Mas, a perfeição da revelação divina será na pátria; e por isso acrescenta: Quando vier o que é perfeito abolido será o que é em parte. Por onde, não é preciso a revelação profética ser perfeita; mas basta não lhe faltar nada daquilo a que ela se ordena.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem possui uma ciência conhece–lhe os princípios, de que depende tudo quanto a constitui. Por onde, quem perfeitamente possui o hábito de uma ciência sabe tudo o que a ela pertence. Ora, pela profecia não é conhecido em si mesmo o princípio do conhecimento profético, que é Deus. Logo, a não colhe a comparação.

Art. 5 – Se o profeta discerne sempre o que conhece pelo seu espírito próprio, do que conhece pelo espírito de profecia.

O quinto discute–se assim. – Parece que o profeta discerne sempre o que conhece pelo seu espírito próprio, do que conhece pelo espírito de profecia.

1. – Pois, refere Agostinho, que sua mãe dizia não sabes que espécie de gosto inefável a ajudava a discernir as divinas revelações, dos sonhos de sua alma. Ora, a profecia é uma revelação divina, como se disse. Logo, o profeta sempre discerne o que anuncia por espírito de profecia, do que prediz por espírito próprio.

2. Demais. – Deus não ordena nenhum impossível, como diz Jerónimo (Pelágio). Mas, ordenou aos profetas, como se lê na Escritura: O profeta, que tem um sonho conte o seu sonho; e o que tem a minha palavra anuncie a minha palavra verdadeiramente. Logo, o profeta pode discernir o que refere por espírito de profecia, do que vê de outro modo.

3. Demais. – Maior é a certeza oriunda do lume divino, do que a proveniente do lume da razão natural. Ora, pelo lume da razão natural, quem tem ciência sabe que a possui com certeza. Logo quem profetiza, por influência do lume divino, sabe, com maioria de razão, que o faz com certeza.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Não devemos ignorar, que às vezes, os santos profetas, ao serem consultados, anunciam, pelo grande hábito de profetizar, certas causas, de seu próprio espírito, pensando assim procederem inspirados pelo espírito de profecia.

SOLUÇÃO. – O espírito do profeta pode ser instruído por Deus de dois modos: por expressa revelação ou por uma certa inspiração, que às vezes recebem inconscientemente, como diz Agostinho.

Ora, daquilo que expressamente conhece o profeta, por espírito de profecia, disso tem a máxima certeza e sabe com segurança, que o foi revelado por Deus. Donde o dizer a Escritura: Na verdade o Senhor me enviou a vós para que falasse aos vossos ouvidos todas estas palavras. Do contrário, se dessas coisas o profeta não tivesse certeza, a fé em que se ele funda não seria certa. E o sinal da certeza profética podemos deduzi–lo do fato de Abraão que, advertido, numa visão profética, preparou–se para imolar o filho unigénito, o que de nenhum modo o faria se não estivesse certíssimo da revelação divina.

Mas, quanto ao que conhece por inspiração, fica às vezes o profeta em estado de não poder dlscernir plenamente se o pensa por alguma inspiração divina ou se por espírito próprio. Pois, nem tudo o que conhecemos por inspiração divina se nos manifesta por uma certeza profética; porque essa inspiração é algo de imperfeito no gênero da profecia. E neste sentido devemos entender as palavras de Gregório. Mas, para não caírem em nenhum erro, proveniente dessa situação, os profetas, acrescenta Gregório, logo corrigidos pelo Espírito Santo, dele aprendem a verdade; e a si mesmos se repreendem por terem predito falsidades.

Quanto às primeiras objeções elas se fundam no que é revelado por espírito profético. Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS A TODAS OBJEÇÕES.**

Art. 6. – Se o que é conhecido ou anunciado profeticamente pode ser falso.

O sexto discute–se assim – Parece que o conhecido ou anunciado profeticamente pode ser falso.

1. – Pois, a profecia tem por objeto os futuros contingentes, como se disse. Ora, os futuros contingentes podem não se realizar, do contrário se cumpririam necessariamente. Logo, a profecia é susceptível de falsidade.

2. Demais. – Isaías prenunciou profeticamente a Ezequias, quando disse: Ordena a tua casa, porque tu morrerás e não viverás. E contudo depois, foram–lhe acrescentados à vida ainda quinze anos, como se lê na Escritura. Semelhantemente, o Senhor disse a Jeremias: De repente falarei contra uma gente e contra um reino para desarraigá–la, destruí–la e arruiná–lo. Se aquela gente se arrepender do seu mal, de que eu a tenho repreendido, também eu me arrependerei do mal que tenho pensado fazer contra ela. E isto o manifesta o exemplo dos ninivitas, como se lê na Escritura: O Senhor compadeceuse deles para não lhes fazer o mal, que tinha resolvido fazer–lhes e com efeito lho não fez. Logo, uma profecia pode ser falsa.

3. Demais. – De roda condicional, cujo antecedente é necessário absolutamente, o consequente é também absolutamente necessário; porque numa condicional, o consequente está para o antecedente, como num silogismo, a conclusão, para as premissas. Ora, num siliogismo, não podemos deduzir, de premissas necessárias, senão o necessário, como o prova Aristóteles. Ora, se uma profecia não pode ser falsa, há de por força ser verdadeira esta condicional: O que foi profetizado há de realizar–se. Ora, nesta condicional, o antecedente é absolutamente necessário, porque ele se refere ao passado. Logo, também o consequente será absolutamente necessário. O que é inadmissível, porque então a profecia não teria como objeto os contingentes. Logo, é falso que uma profecia não seja susceptível de falsidade.

Mas, *em contrário*, diz Cassiodoro ser a profecia uma inspiração ou revelação divina, que anuncia, na imóvel verdade, os acontecimentos reais. Ora, a verdade da profecia não seria imóvel se pudesse ser inquinada de falsidade. Logo, não pode ser falsa.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, a profecia é um conhecimento impresso no intelecto do profeta, como um ensino, pela revelação divina. Ora, a verdade do conhecimento é a mesma, tanto no discente como no docente; pois, o conhecimento do discente é uma semelhança do conhecimento do docente; assim como também, nas formas naturais, a forma do gerado é uma certa semelhança da forma do gerador. E deste modo também Jerônimo diz, que a profecia é um certo sinal da presciência divina. Logo, a verdade há de ser a mesma, tanto do conhecimento como do enunciado profético, que é a do conhecimento divino, absolutamente insusceptível de falsidade, como estabelecemos na Primeira Parte. Logo, na profecia não pode haver falsidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos na Primeira Parte, a certeza da presciência divina não exclui a contingência dos futuros contingentes particulares; porque recai sobre eles como estando presentes e já presos a uma determinação. Por isso, também a profecia, semelhança impressa da presciência divina ou sinal dela, não exclui, na sua imóvel verdade, os futuros contingentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A presciência divina respeita os eventos futuros, de dois modos. Primeiro, em si mesmos, isto é, enquanto os conhece como se foram Presentes. Segundo, nas suas causas, isto é, enquanto os vê como uns efeitos dependentes das suas causas. E embora os futuros contingentes sejam em si mesmos, sujeitos a uma determinação, contudo, considerados nas suas causas, não são determinados de modo tal, que não se possam realizar de outra maneira. Não obstante, porém esses

dois conhecimentos estarem sempre conjugados, no intelecto divino, não o estão sempre, contudo, na revelação profética, porque a impressão do agente nem sempre é adequada à capacidade do paciente. Por onde, às vezes a revelação profética é a impressão de uma certa semelhança da presciência divina, quando considera os futuros contingentes em si mesmos, que então se realizam como foram profetizados; assim aquilo de Isaías: Eis que uma virgem conceberá. Outras vezes, porém, a revelação profética é a impressão da semelhança da presciência divina, enquanto conhecedora da ligação entre as causas e os efeitos; e então os acontecimentos se realizam diversamente do que foram profetizados. E contudo não é falsa a profecia, pois, o sentido dela é que a disposição das causas inferiores ou naturais, ou a dos atos humanos implica a realização de um tal acontecimento. E tal é o sentido das palavras de Isaias: Tu morrerás e não viverás, isto é, a disposição do teu corpo se ordena para a morte. E o das palavras de Jonas: Daqui a quarenta dias será Ninive subvertida, isto é, ela merece ser subvertida. E também se diz, metaforicamente, que Deus se arrepende, por proceder como quem se arrepende, isto é, por mudar a sentença, embora não o conselho, como diz Gregório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Sendo a mesma a verdade da profecia e da presciência divina, corno dissemos, neste sentido é verdadeira a condicional – O que foi profetizado há de realizar–se – como o é estoutra – O que foi preconhecido há de realizar–se. Pois, em ambas é impossível deixar de ser o antecedente o que é. Portanto, também o consequente é necessário, não como futuro que é, para nós, mas, como considerado na qualidade de presente pela presciência divina, a que está sujeito, conforme explicamos na Primeira Parte.

Questão 172: Da causa da profecia.

Em seguida devemos tratar da causa da profecia.

E, nesta questão, discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se a profecia pode ser natural.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a profecia pode ser natural.

1. – Pois, com diz Gregório, às vezes as almas preveem certos acontecimentos, pela força da sua penetração. E Agostinho nota, que as alma humana, quando separada dos sentidos do corpo, pode desvendar o futuro. Ora, isto constitui a profecia. Logo, a alma pode naturalmente profetizar.

2. Demais. – O conhecimento da alma humana se exerce, antes, na vigília, que no sono. Ora, dormindo, certos naturalmente desvendam certos futuros, como está claro no Filósofo. Logo, com maior razão, o homem pode naturalmente prever os futuros.

3. Demais. – O homem é, por natureza, superior aos brutos. Ora, certos brutos têm a previsão de futuros a eles concernentes; assim, as formigas preveem as chuvas futuras, e o demonstra o fato de começarem, antes de chover, a enceleirar grãos nas suas covas; semelhantemente, os peixes preveem as tempestades futuras, como se conclui dos movimentos, que fazem, desviando–se dos lugares tempestuosos. Logo, com maior razão, os homens podem naturalmente prever o futuro a ele concernentes, o que constitui a profecia, Logo, profetizar é natural.

4. Demais. – A Escritura diz: Quando falta a profecia, dissipar–se–á o povo; por onde é claro, que a profecia é necessária à conservação dos homens. Ora, a natureza não falha em matéria necessária. Logo, parece natural a profecia.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Porque em nenhum tempo foi dada a profecia pela vontade dos homens; mas os homens santos de Deus é que falaram inspirados pelo Espírito Santo. Logo, a profecia não é natural, mas um dom do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a previsão profética pode desvendar o futuro, de dois modos: em si mesmo ou nas suas causas. – Desvendar os futuros em si mesmos é próprio da inteligência divina, a cuja eternidade todas as coisas estão presentes, como dissemos na Primeira Parte. Por onde, tal previsão dos futuros não pode provir da natureza, mas só, da revelação divina.

Mas, nas suas causas, os futuros podem ser previstos, por conhecimento natural, mesmo do homem; assim, o médico prevê a saúde ou a morte futuras em certos casos por ter previsto experimentalmente o ordenar–se deles para tais efeitos. Ora, essa previsão dos futuros podemos admitir que o homem a tem da natureza, de dois modos. – Primeiro, por poder a alma, pelo que em si mesma é, prever imediatamente os futuros. Por isso, como diz Agostinho, certos ensinaram, que a alma humana tem por si mesma a faculdade de adivinhar. O que concorda com o sentir de Platão, quando ensinou, que a alma tem conhecimento de todas as coisas, por participação das ideias, embora esse conhecimento nela fique obnubilado, pelo conhecimento do corpo, mais em uns, menos em outros, segundo a pureza diversa dos seus corpos. E assim, pode–se dizer, que os homens, cujas almas não estão muito entenebrecidas pela união com o corpo. podem prever tais futuros por ciência própria. Mas, contra essa opinião objeta Agostinho: Por que não pode ter a alma a faculdade de adivinhar sempre que quiser?

Por onde, sendo mais verdadeira a opinião de Aristóteles, pela qual a alma tira o seu conhecimento, das cousas sensíveis, como dissemos na Primeira Parte, melhor se dirá, de outro modo, que os homens não têm o conhecimento de tais futuros, mas podem adquiri–lo por via experimental, no que são ajudados pela disposição natural, dependente da perfeição da faculdade imaginativa e da clareza da inteligência.

E contudo, essa previsão dos futuros depende da primeira, oriunda da revelação divina, de dois modos. Primeiro, porque pela primeira se pode prever quaisquer eventos e infalivelmente. Ao passo que a previsão, que podemos naturalmente ter, só versa sobre certos efeitos, a que pode estender–se a experiência humana. – Segundo, porque a primeira espécie de profecia se baseia na verdade imóvel; não porém a segunda, que é susceptível de falsidade.

Ora, a previsão da primeira espécie constitui propriamente a profecia; mas não, a segunda, porque, como dissemos, o conhecimento profético tem por objeto o que naturalmente sobreexcede o conhecimento humano. Donde devemos concluir, que a profecia absolutamente falando, não pode provir da natureza, mas só da revelação divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma, separada do mundo dos corpos, torna–se mais apta para perceber o influxo das substâncias espirituais; e também para perceber os movimentos subtis, produzidos na imaginação humana por impressão de causas naturais, de perceber os quais fica a alma impedida, quando dominada pelas coisas sensíveis. Por isso, diz Gregório, que a alma, quando se abeira da morte, prevê certos futuros pela penetração da sua natureza, isto é, porque percebe as mínimas impressões. – Ou também conhece os futuros pela revelação angélica. Mas não, por virtude própria; pois, como ensina Agostinho, se assim o fosse, estaria sempre no seu poder desvendar o futuro, todas as vezes que quisesse, o que é evidentemente falso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A previsão do futuro, durante o sono, é ou pela revelação das substâncias espirituais, ou por uma causa corpórea, como dissemos quando tratámos da adivinhação. Ora, uma e outra ação pode manifestar–se melhor nós adormecidos do que nos acordados; porque a alma do acordado, dominada pelos sensíveis externos, é menos apta para receber as impressões subtis quer das substâncias espirituais, quer mesmo das coisas naturais. Quanto porém à perfeição do juízo, a razão vigora mais no acordado que no adormecido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mesmo os brutos não têm previsão dos eventos futuros senão enquanto eles podem ser conhecidos nas suas causas. Estas movem–lhes a fantasia, mais que no homem; porque as fantasias deste, sobretudo no estado de vigília, dispõem–se mais de conformidade como a razão, do que por impressão de causas naturais. Ora, a razão causa muito mais abundantemente no homem o que causa nos brutos a impressão das causas naturais. E além disso, o homem é ajudado pela graça divina, inspiradora dos profetas.

RESPOSTA À QUARTA. – O lume profético alcança também a direção dos atos humanos. E assim, a profecia é necessária ao governo do povo. Sobretudo em relação ao culto divino, para o qual não basta a natureza, sendo necessária a graça.

Art. 2 – Se a revelação profética se faz por meio dos anjos.

O segundo discute–se assim. – Parece que a revelação profética não se faz por meio dos anjos.

1. – Pois, diz a Escritura, que a sabedoria de Deus se transfunde nas almas santas e forma os amigos de Deus e os profetas. Ora, os amigos de Deus ele os forma imediatamente também forma os profetas imediatamente mediante os anjos.

2. Demais. A profecia é classificada entre as graças gratuitas. Ora, é o Espírito Santo quem dá as graças gratuitas, segundo o Apóstolo: Há repartição de graças, mas um mesmo é o Espírito. Logo, a revelação profética faz–se mediante o anjo.

3. Demais. – Cassiodoro diz, que a profecia é uma revelação divina. Se, pois, fosse feita por meio dos anjos chamar–se–ia revelação angélica. Logo, a profecia não se faz por meio dos anjos.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Os gloriosos pais nossos alcançaram as visões divinas por meio das virtudes celestes. Ora, ele aí se refere as visões proféticas. Logo, a revelação profética se faz mediante os anjos.

SOLUÇÃO. – Como diz o Apóstolo, as causas de Deus são ordenadas. Ora, a ordem da divindade exige, como ensina Dionísio, que as causas ínfimas sejam dispostas por meio das médias. Ora, os Anjos são medianeiros entre Deus e os homens, como mais participantes, que os homens, da perfeição da divina bondade. Logo, as iluminações e as revelações divinas Deus as defere aos homens por meio dos anjos. Ora, o conhecimento profético se faz pela iluminação e pela revelação divinas. Por onde, manifestamente se faz por meio dos anjos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade, tornando o homem amigo de Deus, é uma perfeição da vontade, que só Deus pode nela imprimir. Ora, a profecia é uma perfeição do intelecto, a qual também os anjos podem imprimir nele, como dissemos na Primeira Parte. Por isso, não há semelhança nessa comparação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As graças gratuitas atribuem–se ao Espírito Santo, como ao princípio primeiro, o qual, contudo, infunde tais graças nos homens, mediante o ministério dos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obra de um instrumento se atribui ao agente principal, por virtude do qual o instrumento opera. Ora, sendo o ministro um quase instrumento, por isso, a revelação profética feita pelo ministério dos anjos se chama divina.

Art. 3 – Se a profecia supõe uma disposição natural.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a profecia supõe uma disposição natural.

1. – Pois, a profecia o profeta a recebe conforme a disposição dele. Assim, aquilo da Escritura. – O Senhor surgirá de Sião – diz a glosa de Jerônimo: É natural, que todos os que querem comparar uma causa com outra tirem as suas comparações das causas de que tem experiência e no meio dos quais foram criados; por exemplo, é natural aos navegantes compararem os seus inimigos com os ventos e o dano sofrido, com o naufrágio. Do mesmo modo Amós, que foi pastor de Tebanhos, compara o temor de Deus ao rugido do leão. Ora, o que é recebido por um ser, ao modo do recipiente, supõe uma disposição natural. Logo, a profecia supõe uma disposição natural.

2. Demais. – A especulação da profecia é mais alta que a da ciência adquirida. Ora, uma indisposição natural impede a especulação da ciência adquirida; pois, muitos, por indisposição natural, não podem chegar a possuir as ciências especulativas, Logo, com maior razão, é ela necessária à contemplação profética.

3. Demais. – Uma indisposição natural causa–nos maior embaraço que um impedimento acidental. Ora, um obstáculo acidental sobreveniente pode impedir a especulação profética. Assim, diz Jerónimo: A prática do ato conjugal priva da presença do Espírito Santo, mesmo se for profeta quem pratique tal ato. Logo, com maior razão, uma indisposição natural impede a profecia. Donde resulta que a profecia exige uma boa disposição natural.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: O Espírito Santo é quem inspira o jovem Citaredo e dele faz um psalmista; e transforma em projeta o pastor de rebanhos, que se nutre de discômoros. Logo, a profecia não exige nenhuma boa disposição precedente, mas depende só da vontade do Espírito Santo, do qual diz o Apóstolo: Um mesmo Deus é o que obra tudo em todos e a cada um dá como quer.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a profecia verdadeira e absolutamente falando, provém da inspiração divina; e só acidentalmente se chama tal a procedente de uma causa natural. Mas, devemos considerar, que Deus, causa agente universal, não tem necessidade de qualquer matéria preexistente nem de nenhuma disposição material para produzir um efeito corpóreo, senão que pode causar a matéria e infundir nela uma disposição e uma forma. Assim também, para produzir um efeito espiritual não necessita de nenhuma disposição preexistente, mas pode, simultaneamente com o efeito espiritual, imprimir a disposição conveniente, como o exige a ordem da natureza. E ulteriormente poderia também criar o próprio sujeito, de modo a dispor, para a profecia a alma que criou e dar–lhe a graça de profetizar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – São indiferentes, numa profecia, as comparações expressivas da realidade profética, sejam elas quais forem. Por isso, a ação divina, na profecia, não causa nenhuma mudança no profeta; mas, a virtude divina dele remove o que repugnar à profecia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A especulação científica é produzida por uma causa natural. Ora, a natureza não pode obrar senão por uma disposição preexistente na matéria. O que não se pode dizer de Deus, causa da profecia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma indisposição natural não removida poderia impedir a revelação da profecia; tal o caso de quem fosse inteiramente destitui do dos sentidos naturais. Assim como também impedirá o ato de profetizar uma paixão veemente, como a ira ou a concupiscência, como esta se manifesta no coito, ou qualquer outra paixão. Mas essa indisposição natural a remove a virtude divina, causa da profecia.

Art. 4 – Se a profecia supõe a pureza de costumes.

O quarto discute–se assim. – Parece que a profecia supõe a pureza de costumes.

1. – Pois, diz a Escritura, que a sabedoria de Deus pelas nações se transfunde nas almas santas, forma os amigos de Deus e os profetas. Ora, a santidade não pode existir sem a pureza de costumes e sem a graça gratuita. Logo, a profecia supõe a pureza de costumes e a graça santificante.

2. Demais. – Só aos amigos se revelam os segredos, segundo o Evangelho: Chamei–os amigos, porque vos descobri tudo quanto ouvi de meu Pai. Ora. Deus revela os seus segredos aos projetas, no dizer da

Escritura. Logo, parece que os profetas são amigos de Deus, e isso não é possível sem a caridade. Logo, parece que a profecia não pode existir sem a caridade, a qual também não existe sem a graça santificante.

3. Demais – O Evangelho diz: Guardai–vos rios falsos profetas, que vêm a vós com vestidos de ovelhas e dentro são lobos roubadores. Ora, parece que todos os desprovidos da graça interior são lobos roubadores. Logo, todos são falsos profetas. Portanto, só é verdadeiro profeta o que a graça tornou bom.

4. Demais. – O Filósofo diz, que se a adivinhação dos sonhos vem de Deus é inconveniente concedê–la a todos os homens, devendo sê–lo só nós os melhores. Ora, o dom da profecia provém de Deus. Logo, o dom da profecia só é dado aos melhores.

Mas, *em contrário*, no Evangelho, aos que perguntavam – Senhor, não é assim que profetizámos em teu nome? – responde–se: Nunca vós conheci. Pois, no dizer do Apóstolo, O Senhor conhece aos que são dê/e. Logo, podem profetizar os que não são de Deus, pela graça.

SOLUÇÃO. – A pureza dos costumes pode ser considerada a dupla luz: Na sua raiz interior, que é a graça santificante; e quanto às paixões interiores da alma e aos atos externos. Ora, a graça santificante é dada principalmente para unir a nossa alma a Deus, pela caridade. Por isso, diz Agostinho: Ninguém será transferido da esquerda para a direita se não lhe for dado o Espírito Santo, que o faça amar a Deus e ao próximo. Por onde, tudo o que pode existir sem a caridade também o pode sem a graça santificante e, por consequência, sem a pureza de costumes. Ora, a profecia pode existir sem a caridade, o que de dois modos se prova. – Primeiro, pelo ato de uma e de outra; pois, a profecia concerne ao intelecto, cujo ato precede o da vontade, aperfeiçoada pela caridade. Por isso, o Apóstolo enumera a profecia entre o mais, que pertence ao intelecto e que pode existir sem a caridade. – Segundo, pelo fim de ambas; pois, a profecia é dada, com as outras graças santificantes, para a utilidade da Igreja, segundo o Apóstolo: E a cada um é dada a manifestação do Espírito Santo para proveito. Mas, a profecia não se ordena diretamente a unir a Deus os afetos mesmos do profeta, como o faz a caridade. – Logo, a profecia pode existir sem a pureza de costumes, quanto à raiz primeira dessa pureza. Considerada, porém, a pureza de costumes relativamente às paixões da alma e aos atos externos, então a impureza dos costumes é um obstáculo à profecia. Pois, a profecia supõe a elevação máxima da mente, para a contemplação espiritual, e essa fica impedida pela veemência das paixões e pela preocupação desordenada corri as coisas externas. Por isso, diz a Escritura, que os filhos dos profetas habitavam com Eliseu, quase levando vida solitária, afim de não serem impedidos de profetizar, ocupados com as coisas do mundo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dom da profecia às vezes é dado ao homem tanto para a utilidade dos outros como para a ilustração da mente mesma do profeta. E estes são aqueles nas almas dos quais a sabedoria divina habita pela graça santificante, tornando–os amigos de Deus e profetas. Outros, porém, recebem o dom da profecia só para a utilidade de terceiros, que são quase instrumentos da ação divina. Donde o dizer Jerônimo: Profetizar, fazer prodígios, expulsar os demônios não implica, às vezes, nenhum mérito naquele, que assim age; mas, se o faz, é por invocação do nome de Cristo, ou para condenação dos que o invocam e utilidade do que veem e ouvem é que tal dom lhe é concedido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Gregório, expondo o lugar aduzido, ensina: Amando os bens celestes supernos, de que ouvimos falar, já os conhecemos, porque o mesmo amor é um conhecimento. Assim, tornou–lhes tudo conhecido, porque, arrancados aos desejos terrestres, ardiam no fogo do sumo amor. E deste modo nem sempre os segredos são revelados aos profetas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os maus não são lobos rapazes, mas só os que visam fazer mal aos outros. Pois, diz Crisóstomo: Os doutores católicos, mesmo se forem pecadores, chamam–se escravos da carne, mas não, lobos rapaces, por que não têm o propósito de perder os Cristãos. Ora, ordenando–se a profecia para a utilidade dos outros, é claro que esses tais são falsos profetas, pois, para isso não foram enviados por Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Os dons divinos nem sempre são dados aos melhores, absolutamente falando; mas, às vezes aos melhores para receberem tais dons. Por onde, Deus confere o dom da profecia àqueles aos quais julga melhor concedê–lo.

Art. 5 – Se há profecias provenientes dos demônios.

O quinto discute–se assim. – Parece que nenhuma profecia pode provir do demônio.

1. – Pois, a profecia é uma revelação divina, como diz Cassiodoro. Ora, o que é feito pelo demônio não é divino. Logo, nenhuma profecia pode provir do demônio.

2. Demais. – O conhecimento profético pressupõe alguma iluminação, como se disse. Ora, os demônios não iluminam o intelecto humano, como foi estabelecido na Primeira Parte. Logo, nenhuma profecia pode provir dos demônios.

3. Demais. – Não é um sinal eficaz o que pode indicar coisas contrárias. Ora, a profecia é sinal confirmativo da fé. Por isso, àquilo do Apóstolo – Ou seja a profecia, segundo a proporção da fé – diz a Glosa: Notai que, na enumeração das graças, começa pela profecia, primeira prova de ser a nossa fé racional; porque os crentes projetavam depois de terem recebido o Espírito Santo. Logo, a profecia não pode ser dada pelos demônios.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Faze ajuntar todo o povo de Israel no Monte Carmelo e os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal e os quatrocentos profetas dos bosques, que comem da mesa de Jesabel. Ora, esses tais eram adoradores dos demônios. Logo, parece que certas profecias também podem proceder dos demônios.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a profecia implica um certo conhecimento, que permanece inacessível à inteligência humana. Ora, é manifesto, que o intelecto de uma ordem superior pode conhecer certas cousas, inacessíveis ao conhecimento de um intelecto inferior. Mas, superior ao intelecto humano é não somente o intelecto divino, mas também o dos anjos bons e maus, segundo a ordem da natureza. Por isso, os demônios conhecem certas coisas, mesmo pelo conhecimento natural, que são superiores ao conhecimento humano, e as quais eles podem revelar aos homens. Mas, absolutamente falando, as coisas mais inacessíveis são as que só Deus conhece. Por onde, a profecia, própria e absolutamente falando, só se realiza pela revelação divina. Porém, a revelação mesma feita pelos demônios pode, de certo modo, chamar–se profecia. Por isso, aqueles a quem o demônio fez alguma revelação não se chamam na Escritura profetas, em sentido absoluto, mas com um acréscimo; por exemplo, falsos profetas ou profetas dos ídolos. Donde o dizer Agostinho: Quando o espírito mau se apodera dos homens para tais coisas, isto é, para visões, faz deles endemoninhados, possessos ou falsos profetas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cassiodoro, nesse lugar, define a profecia própria e absolutamente assim chamada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os demônios manifestam o que sabem aos homens; não por iluminação do intelecto, mas, por alguma visão imaginária; ou ainda, falando–lhes sensivelmente. E, por aí, essa profecia se afasta da verdadeira.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por certos sinais, mesmo exteriores, pode a profecia dos demônios ser discernida da profecia divina. Por isso, diz Crisóstomo, que certos profetizam com espírito diabólico, e são os adivinhos; mas assim os conhecemos, porque o diabo às vezes mente, ao passo que o Espírito Santo, nunca. Donde o dito da Escritura: Se tu disseres lá no teu coração – como poderei eu discernir qual é a palavra, que o Senhor não disse? terás este sinal: se o que aquele profeta predisse em nome do Senhor não sucedeu assim, isto não o disse o Senhor.

Art. 6. – Se os profetas dos demônios às vezes falam verdade.

O sexto discute–se assim. – Parece que os profetas dos demônios nunca falam verdade.

1. – Pois, diz Ambrósio, que toda verdade, seja dita por quem for, procede do Espírito Santo. Ora, os profetas dos demônios não falam inspirados pelo Espírito Santo, porque, no dizer do Apóstolo, não há concórdia entre Cristo e Belial. Logo, parece que esses tais nunca declaram a verdade.

2. Demais. – Assim como os verdadeiros profetas são inspirados pelo Espírito de verdade, assim os profetas dos demônios, pelo de mentira, segundo da Escritura: Eu irei e serei um espírito mentiroso na boca de todos os teus profetas. Ora, os profetas inspirados pelo Espírito Santo nunca mentem, como se estabeleceu. Logo, os profetas dos demônios nunca falam verdade.

3. Demais. – O Evangelho diz que o diabo, quando diz a mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai dela, isto é, da mentira. Ora, quando inspira os seus profetas, o diabo não fala senão do que lhe é próprio; pois, não foi constituído ministro de Deus para declarar a verdade, porque não há comércio entre a luz e as trevas, como diz o Apóstolo. Logo, os profetas dos demônios nunca anunciam a verdade.

Mas, *em contrário*, uma Glosa diz, que Balaão era divino, isto é, pelo ministério dos demônios, e às vezes predizia o futuro por artes mágicas. Ora, ele anunciou muitas causas verdadeiras, como a de que fala a Escritura: Nascerá uma estreia de Jacó e levantar–se–á uma vara de Israel. Logo, também os profetas dos demônios às vezes predizem a verdade.

SOLUÇÃO. – O que se dá com o bem, em relação às causas, dá–se com a verdade, em relação ao conhecimento. Ora, como é impossível existir um ser totalmente privado do bem, também é impossível um conhecimento totalmente falso, sem nenhuma mistura de verdade. Por isso, diz Beda, nenhuma doutrina há tão falsa que não manifeste, de mistura com a sua falsidade, alguma verdade. Por onde, o ensino mesmo dos demônios, com que instruem os seus profetas, contém certas verdades, que o torna aceitável: pois, assim o intelecto se deixa arrastar à falsidade pela aparência da verdade, como a vontade, ao mal, pela aparência do bem. Por isso diz Crisóstomo: Admite–se que o diabo às vezes fale verdade, para fazer passar a sua mentira de mistura com essa verdade esporádica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os profetas dos demônios nem sempre falam para exprimir a revelação demoníaca; mas, às vezes, por inspiração divina, como manifestamente se lê de Balaão, a quem, segundo a Escritura, o Senhor falou, embora fosse Balaão profeta dos demônios. Pois, Deus se serve mesmo dos maus para utilidade dos bons. E assim, pelos profetas dos demônios, anuncia certas verdades; quer porque, testemunhada mesmo pelos adversários, se torna mais digna de crédito;

quer também porque, crendo neles, os seus ditos mais facilmente conduzem os homens à verdade. E essa é também a razão pela qual as Sibilas predisseram muitas verdades a respeito de Cristo. Mas, ainda quando os profetas dos demônios são por eles instruídos, eles predizem certas verdades.

Ora, em virtude da própria natureza, cujo autor é o Espírito Santo; ora, também pela revelação dos bons espíritos, como está claro em Agostinho. De modo que mesmo as verdades anunciadas pelos demônios procedem do Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O verdadeiro profeta é sempre inspirado pelo Espírito de verdade, no qual nenhuma falsidade existe; e portanto, nunca mente. Ao contrário, o profeta de falsidades nem sempre é instruído pelo espírito da falsidade, mas, às vezes, o é pelo Espírito da verdade. Mas, o espírito mesmo da falsidade, umas vezes anuncia verdades e outras, mentiras, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Próprio dos demônios se chama aquilo que de si mesmos têm, a saber a mentira e o pecado. Mas o que lhes pertence à própria natureza não o têm de si mesmos, mas de Deus. Ora, por virtude da própria natureza, às vezes predizem a verdade, como se disse. E também Deus se serve deles para, por meio deles, manifestar a verdade, revelando–lhes, pelos anjos, os mistérios divinos, como dissemos.

Questão 173: Do modo do conhecimento profético.

Em seguida devemos tratar do modo do conhecimento profético.

E nesta questão, discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se os profetas veem a essência mesma de Deus.

O primeiro discute–se assim. – Parece que os profetas veem a essência mesma de Deus.

1. – Pois, àquilo da Escritura – Dispõe da tua casa, etc. – diz a Glosa: Os Profetas podem ler no livro mesmo da presciência divina, no qual todas as coisas estão prescritas. Ora, a presciência de Deus é a essência mesma dele. Logo, os profetas veem a essência mesma de Deus.

2. Demais. – Agostinho diz: Naquela eterna verdade, segundo a qual foram feitas todas as coisas do mundo, vemos, por uma visão especial, a forma pela qual existimos e agimos. Ora, os profetas, entre todos os homens, têm o conhecimento altíssimo das causas divinas. Logo, eles são os que chegam mais alto na visão da divina essência.

3. Demais. – Os futuros contingentes o profeta os prevê na imóvel verdade. Ora, eles assim não existem senão no próprio Deus. Logo, os profetas veem o próprio Deus.

Mas, *em contrário*, a visão da essência divina não desaparece na pátria. Ora, a profecia desaparecera, como se lê no Apóstolo. Logo, a profecia não implica a visão da essência divina.

SOLUÇÃO. – A profecia supõe um conhecimento divino do que existe nos longes do tempo. Por isso, o Apóstolo diz, que os profetas estavam vendo de longe. Ora, os que estão na pátria, gozando de bem–aventurança, não vêm como de longe, mas, como de perto, segundo aquilo da Escritura: Os retos habitarão em a tua presença. Por onde, é manifesto, que o conhecimento profético é diverso do conhecimento perfeito, tal como este existirá na pátria. E portanto, deste se distingue como o imperfeito, do perfeito; e desaparecerá, quando chegar o conhecimento perfeito, como está claro no Apóstolo.

Certos porém, querendo distinguir o conhecimento profético do dos bem–aventurados, disseram, que o profeta vê a própria essência divina, a que chamam espelho da eternidade; não a vê contudo do modo por que ela constitui o objeto da contemplação dos bem–aventurados, mas enquanto nelas existem as razões dos acontecimentos futuros. Ora, isto é absolutamente impossível. Pois, a essência mesma de Deus é o objeto da bem–aventurança, conforme ensina Agostinho: Bem–aventurado quem te conhece, mesmo se as ignorar, isto é, as criaturas. Ora, não é possível alguém ver as razões das criaturas na essência mesmo de Deus, sem lhe contemplar a essência. Quer por ser a própria essência divina a razão de todas as coisas feitas e a razão ideal só acrescentar à divina essência a relação com criaturas; quer também porque o conhecermos uma coisa em si mesma – como Deus, enquanto objeto da beatitude, é anterior a conhecermos em relação com outra – como Deus, pelas razões das coisas nele existentes. Por onde, não é possível os profetas verem a Deus, enquanto encerrando as razões das criaturas, sem o verem enquanto objeto de beatitude.

Por isso, devemos concluir, que a visão profética não é uma visão da essência mesma de Deus; nem veem na essência divina as coisas mesmas que veem, senão por meio de certas comparações, por uma ilustração do lume divino. Donde o dizer Dionísio, falando das visões proféticas, que o teólogo sábio chama visão divina, a que se faz por comparações com as coisas privadas de forma corpórea, contemplando–as os videntes, em Deus. E tais semelhanças, ilustradas pelo lume divino, têm, mais que

a essência de Deus, a natureza do espelho. Pois, o espelho reflete as espécies das outras coisas, o que não se pode dizer de Deus. Contudo, espelho pode se chamar a essa ilustração do espírito profético, por se refletir nela a semelhança da verdade da presciência divina. E por isso se chama espelho da eternidade, quase representativo da presciência divina, que vê todas as causas presentes, na sua eternidade. como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Diz–se que os profetas veem no livro da presciência de Deus, enquanto que dessa presciência mesma dimana a verdade para o espírito do profeta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz–se que o homem vê na verdade primeira a própria forma, pela qual existe, enquanto que a semelhança da verdade primeiro refulge na alma humana, e a torna capaz de se conhecer a si mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fato mesmo de existirem em Deus os futuros contingentes, fundados na imóvel verdade, pode imprimir na mente do profeta um conhecimento semelhante.

Art. 2 – Se, na revelação profética, Deus imprime na alma do profeta novas espécies das coisas, ou se somente um novo lume.

O segundo discute–se assim. – Parece que, na revelação profética, Deus não imprime na alma do profeta novas espécies das coisas, mas somente, um novo lume.

1. – Pois, como diz a Glosa de Jerónimo, os profetas usam de imagens das coisas no meio das quais foram criados. Ora, se a visão profética se fizesse por meio de certas espécies das coisas, de novo impressas nele, nenhuma influência teria, nesse caso, o meio anterior em que o profeta viveu. Logo, não são impressas nenhumas espécies novas na alma do profeta, senão só o lume profético.

2. Demais. – Como diz Agostinho, não é próprio do profeta a visão imaginária, mas só a intelectual; por isso diz também Daniel, que é necessário haver inteligência nas visões. Ora, a visão intelectual, como no mesmo lugar se diz, não se opera mediante semelhanças das coisas, mas, atinge a verdade mesma da realidade. Logo, parece que a revelação profética não se dá por impressão de nenhumas espécies.

3. Demais. – Pelo dom da profecia o Espírito Santo mostra ao homem o que excede a capacidade da natureza humana. Ora, formar quaisquer espécies das coisas o homem o pode pelas suas faculdades naturais. Logo, parece que, na revelação profética, não são infundidas quaisquer espécies das coisas, mas só o lume inteligível.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eu lhes multipliquei as visões e pela mão dos profetas fui representado. Ora, a multiplicação das visões não se faz pelo lume inteligível, que é comum a todas as visões proféticas; mas só, pela diversidade das espécies, de conformidade com as quais também se opera a assimilação. Logo, parece que, na revelação profética, são impressas novas espécies das coisas e não só, o lume inteligível.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, o conhecimento profético se realiza sobretudo na alma. Ora, no conhecimento da alma humana devemos levar em conta dois elementos: a percepção ou a representação das coisas e o juízo sobre as coisas representadas. – Ora, as coisas são representadas na alma humana mediante certas espécies. E, por ordem de natureza, hão de as espécies, primeiro, ser representadas aos sentidos; segundo, à imaginação; terceiro, ao intelecto possível, modificado pelas espécies dos fantasmas por influência da iluminação do intelecto agente. Ora, a imaginação não só inclui as formas dascoisas sensíveis, segundo foram recebidas dos sentidos, mas ainda as transforma de

muitos modos. Ou por causa de alguma transformação corpórea, como se dá com os segundo o Evangelho; e nisto se inclui a interpretação das línguas. Quer também para discernir, à luz da verdade divina, o que o homem aprende no decurso natural da vida. Quer enfim para discernir, com verdade e eficácia, o modo de proceder, num caso dado, conforme a Escritura. O espírito do Senhor foi o seu condutor. Donde se conclui, que a revelação profética se da, às vezes, mediante a só influência do lume; outras vezes, porém, por novas espécies impressas ou ordenadas de outro modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos, quando, na revelação profética, são divinamente ordenadas as espécies imaginárias, originariamente recebidas dos sentidos, segundo a congruência com a verdade a ser revelada, então a vida anterior do profeta contribui em parte para o uso mesmo das imagens; mas não, quando elas são impressas de modo totalmente extrínseco.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A visão intelectual não se realiza em dependência de nenhumas semelhanças corpóreas ou individuais; mas, se realiza fundada nalguma semelhança inteligível. Donde o dizer Agostinho, que a alma tem uma certa semelhança da espécie conhecida. E essa semelhança inteligível, na revelação profética, às vezes é imediatamente impressa por Deus. Outras vezes ela procede das formas imaginadas, com o auxilio do lume profético: porque, por meio dessas mesmas formas imaginadas, a verdade é compreendida mais profundamente, com a ajuda da ilustração de um lume mais alto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem, pela sua virtude natural, pode formar quaisquer formas imaginadas, considerando–se essas formas absolutamente. Mas não o pode, quando elas são ordenadas a representar verdades inteligíveis excedentes ao intelecto humano; pois, para tal é–lhe necessário o auxilio do lume sobrenatural.

Art. 3 – Se a visão profética sempre supõe a alienação dos sentidos.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a visão profética sempre supõe a alienação dos sentidos.

1. – Pois, diz a Escritura: Se entre vós se achar algum profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão ou lhe falarei em sonhos. Ora, como diz a Glosa, no principio do Saltério, a visão realizada por meio de sonhos e de visões exprime causas aparentemente ditas ou feitas. Ora, a alienação de sentidos consiste em vermos como ditas ou feitas coisas, que realmente não são feitas nem ditas. Logo, a profecia supõe sempre a alienação dos sentidos.

2. Demais. – A aplicação demasiado intensa de uma potência ao seu ato impede outra potência de praticar o seu. Assim, os que se aplicam veementemente a ouvir não veem o que se lhes passa diante dos olhos. Ora, na visão profética o intelecto se eleva ao sumo grau e se aplica ao seu ato com intensidade máxima. Logo, parece que isso implica sempre a alienação dos sentidos.

3. Demais. – É impossível um mesmo princípio de atividade aplicar–se simultaneamente a coisas diversas. Ora, na visão profética, a alma, é toda receptiva de algo que lhe advém de um superior. Logo, não pode voltar–se ao mesmo tempo para as coisas sensíveis. Portanto, a revelação profética há de sempre ser acompanhada da alienação dos sentidos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Os espíritos dos projetas estão sujeitos aos profetas. Ora, isto não poderia dar–se se o profeta não fosse senhor de si e se estivesse alienado dos sentidos. Logo, parece que a visão profética não é acompanhada da alienação dos sentidos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a revelação profética se realiza mediante quatro influências; a saber: pelo influxo do lume inteligível; pela imissão das espécies inteligíveis; pela impressão ou ordenação das formas imagináveis e pela expressão das formas sensíveis. Ora, como é claro, não há alienação dos sentidos quando uma coisa se manifesta à mente do profeta por meio de espécies sensíveis, quer estas tenham sido divinamente formadas, para tal fim – como no caso da sarça mostrada a Moisés e da escritura, a Daniel — quer tenham sido produzidas por outras causas, contanto que sejam pela providência divina ordenadas a alguma significação profética, como no caso da arca de Noé, que significava a Igreja. Semelhantemente, nenhuma necessidade há da alienação dos sentidos exteriores quando a mente do profeta é ilustrada pelo lume inteligível, ou informada pelas espécies inteligíveis. Pois, o juízo do nosso intelecto se torna perfeito pela conversão, do intelecto às causas sensíveis, que são os princípios primeiros do nosso conhecimento, como estabelecemos na Primeira Parte.

Mas, se a revelação profética é feita mediante formas imaginárias, há de necessariamente ser acompanhada da alienação dos sentidos, para que essa aparição dos fantasmas não seja referida ao que é percebido pelos sentidos externos. E essa alienação dos sentidos é às vezes perfeita a ponto de não percebemos nada por meio deles; outras vezes é imperfeita, de modo que temos percepções sensíveis, mas não discernimos plenamente o que exteriormente percebemos, daquilo que vemos em imaginação. Donde o dizer Agostinho: Veem–se em espírito as imagens dos corpos ao mesmo tempo que se veem os corpos, com os olhos; de maneira a se perceber simultânea mente com os olhos um homem presente e outro, com o espírito, como se fosse visto. Mas, essa alienação dos sentidos não implica nos profetas nenhuma desordenação da natureza, como o implica nos posses os e nos loucos. Ao contrário, ela resulta de uma causa ordenada natural, como quando se dá por meio dos sonhos; ou anímica, quando, por exemplo, resulta de uma veemente contemplação, segundo aconteceu com Pedra, ao qual, segundo a Escritura, sobreveio um rapto de espírito quando orava no cenáculo; ou também pode resultar de um arroubo divino, conforme aquilo: Obrou a mão do Senhor sobre ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado se refere aos profetas nos quais se imprimiam ou aos quais eram ordenadas formas imaginárias, quer durante o sono, o que é significado pela palavra — sonhos, ou durante a vigília, o que é expresso pela palavra – visões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando o ato do espírito se aplica intensamente sobre um objeto, ausente e afastado dos sentidos, essa veemente intensidade produz a alienação dos sentidos, Mas, quando o ato do espírito se aplica intensamente à uma disposição ou a um juízo, em matéria sensível, não é necessária a referida alienação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O movimento da alma do profeta não resulta de nenhuma virtude própria dele, mas da virtude de um influxo superior. Por isso, quando um influxo superior lhe inclina a alma a algum juízo ou disposição, em matéria sensível, não sofre o profeta alienação dos sentidos; senão só quando a alma se lhe eleva a contemplações mais sublimes.

RESPOSTA À QUARTA. – Diz–se que o espírito dos profetas lhes está sujeito, quanto à predição profética, a que se refere o Apóstolo no lugar citado. E isso porque referem o que com os próprios sentidos viram, sem nenhuma perturbação de alma; e assim, não procedem como os possessos, segundo ensinavam Priscila e Montano. Mas, quanto à revelação profética mesma, eles são, antes, levados pelo espírito de profecia, isto é, pelo dom profético.

Art. 4 – Se os profetas sempre conhecem o que profetizam.

O quarto discute–se assim. – Parece que os profetas sempre conhecem o que profetizam.

1. – Pois, como diz Agostinho, quando os profetas veem em espírito, por semelhanças das causas corpóreas, certos acontecimentos, se a inteligência não lhes fizesse compreendê–las, não haveria ainda profecia. Ora, o que inteligimos não nos pode ser desconhecido. Logo, o profeta não ignora o que profetiza.

2. Demais. – O lume da profecia é mais excelente que o da razão natural. Ora, quem, pelo lume natural, tem a ciência não ignora o que sabe. Logo, quem anuncia alguma causa por meio do lume profético não pode Ignorá–la.

3. Demais. – A profecia se ordena à iluminação dos homens, e por isso diz a Escritura: Temos a palavra dos projetas, à qual jazeis bem de atender, como a uma tacha que alumia em um lugar tenebroso. Ora, ninguém poderá iluminar os outros, que não estiver já iluminado em si mesmo. Logo, parece que o profeta há de primeiro ser iluminado, para conhecer o que anuncia aos outros.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Ora Caifás não disse isto de si mesmo; mas, como era pontífice daquele ano, projetou que Jesus tinha de morrer pela nação. Ora, Caifás não o sabia. Logo, nem todo profeta sabe o que profetiza.

SOLUÇÃO. – Na revelação profética a alma do profeta é movida pela Espírito Santo, como um instrumento imperfeito, pelo agente principal. Ora, a alma do profeta é movida não só para apreender mas também para falar ou agir; umas vezes, porém, para todos esses três atos simultaneamente; outras, para dois, e outras enfim, só para um. E qualquer deles é acompanhado de uma certa privação no conhecimento. – Assim, quando a alma do profeta é movida para julgar ou apreender alguma causa, é lhe, umas vezes, concedida a só apreensão dessa coisa: outras, é lhe, além disso, concedido conhecer que tal coisa lhe foi divinamente revelada. – Semelhantemente, às vezes, é movida a alma do profeta a falar de modo a entender a intenção do Espírito Santo, mediante as suas palavras, como se deu com Davi quando disse: O espírito do Senhor falou por mim. Outras vezes, aquele cuja alma é movida a proferir certas palavras não compreende o que visa o Espirito Santo, com tais palavras, como foi o caso de Cairás. – Do mesmo modo, quando o Espírito Santo move a alma de alguém à prática de um ato, às vezes essa pessoa compreende o que faz, como se deu com Jeremias, quando escondeu o cinto no Eufrates. Outras, não, como os soldados que partilhavam as vestes de Cristo sem compreenderem o significado do seu ato. – Quando, portanto, há consciência da moção do Espírito Santo, para se julgar ou exprimir alguma coisa, por meio de palavras, ou de atos, isso constitui propriamente a profecia. Quando, porém, a moção é inconsciente, não há profecia perfeita, mas uma como inspiração profética.

Devemos porém saber que, sendo a alma do profeta um instrumento imperfeito, como dissemos, nem mesmo os verdadeiros profetas conhecem tudo o que pretende o Espírito Santo por meio das visões, e das palavras ou ainda dos atos que praticam.

E daqui se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** – Pois, as primeiras objecções se referem aos verdadeiros profetas, cuja alma é perfeitamente ilustrada por Deus.

Questão 174: Da divisão da profecia.

Em seguida devemos tratar da divisão da profecia.

E nesta questão discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se convenientemente se divide a profecia em profecia de predestinação, de presciência e de cominação.

O primeiro discute–se assim. – Parece que, comentando aquilo de Mateus – Eis uma virgem conceberá – a Glosa divide inconvenientemente a profecia, quando diz que uma é a profecia oriunda da predestinação de Deus, que necessariamente se cumpre de qualquer modo sem nenhuma cooperação da nossa vontade, e esta é a de que se trata; outra é a fundada na presciência de Deus, com a qual coopera o nosso arbítrio; a terceira é a chamada cominação, que manifesta um sinal da cólera divina.

1. – Pois, o resultado de uma profecia não deve ser considerado como parte, na divisão dela. Ora, toda profecia se funda na presciência divina, pois, os profetas leem no livro da presciência, como diz a Glosa. Logo, parece que não se deve considerar como uma espécie de profecia a que se funda na presciência divina.

2. Demais. – Assim como há profecias anunciadoras de uma cominação, outras anunciam promessas; ê umas e outras variam. Pois, diz a Escritura: De repente falarei contra uma gente e contra um reino para desarraigá–lo, destruí–lo e arruiná–lo; se aquela gente se arrepender do seu mal também eu me arrependerei. E isto constitui a profecia de cominação. E em seguida se acrescenta, como profecia de promessa: Subitamente falarei da gente e do reino para estabelecê–lo e plantá–lo; se fizer o mal ante os meus olhos, arrepender–me–ei do bem que disse lhe faria. Logo, como se admite uma profecia de cominação, também se deve admitir outra, de promessa.

3. Demais. – Isidoro diz: Os gêneros de profecia são sete. O primeiro é o êxtase ou rapto do espírito; como quando Pedra viu um vaso descido do céu, com vários animais. O segundo é a visão; como quando Isaias disse – Vi o Senhor assentar–se etc. O terceiro são os sonhos, como quando Jacó adormecido viu uma escada. O quarto é o que se realiza por meio de uma nuvem, como quando Deus falou a Moisés. O quinto é o da voz celeste, como a que falou a Abraão dizendo–lhe – não estendas a tua mão sobre o menino. O sexto é o da parábola, como no caso de Balaão. O sétimo, o da plenitude do Espírito Santo, como se dá com quase todos os profetas. E também estabelece três gêneros de visões; uma a pelos olhos do corpo; outra a que se realiza pelo espírito imaginário; a terceira, por intuição intelectual. Ora, esses gêneros não estão inclusos na divisão primeiramente referida. Logo, ela é insuficiente.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Jerônimo, na qual se apoia a Glosa.

SOLUÇÃO. – As espécies dos hábitos e dos atos, na ordem moral, distinguem–se pelos seus objetos. Ora, o objeto da profecia é o existente no conhecimento divino, que sobrepuja as faculdades humanas. Por isso, fundadas nessa diferença, as diversas espécies de profecia se distinguem de acordo com a divisão supra referida. Pois, como já dissemos, o futuro faz objeto do conhecimento divino, de dois modos. – Primeiro, na sua causa. E então tem lugar a profecia de cominação, nem sempre realizada, mas que prenuncia a realização de um efeito em dependência da sua causa, realização às vezes impedida, por outras causas supervenientes. De outro modo, Deus conhece o futuro em si mesmo, como o que vai realizar. E nisso se funda a profecia de predestinação; porque, segundo Damasceno. Deus predestina o que não existe em nós – ou o conhece como devendo realizar–se pelo arbítrio do homem. Donde, a profecia da presciência, cujo objeto pode ser tanto o bem como o mal; o que não se dá com a profecia

de predestinação, que só tem por objeto o bem. Mas, estando a predestinação compreendida na presciência, por isso a Glosa, no princípio do Saltério, enumera apenas duas espécies de profecia – a segundo a presciência e a segundo a cominação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Presciência propriamente se chama à previsão dos acontecimentos futuros, em si mesmos considerados; e como tal é considerada uma espécie de profecia. Mas, enquanto relativa aos eventos futuros, considerados estes quer em si mesmos quer nas suas causas, ela abrange, em geral todas as espécies de profecia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A profecia de promessa está compreendida na profecia de cominação, porque o fundamento da verdade é o mesmo em ambas. Mas, ela tira a sua denominação, antes, da cominação, porque Deus é mais propenso a perdoar a pena do que subtrair os benefícios prometidos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Isidoro discrimina as profecias pelo modo de profetizar. E este pode distinguir–se ou de conformidade com as potências cognoscitivas do homem, que são os sentidos, a imaginação e o intelecto, donde resultam então as três visões enumeradas tanto por Isidoro como por Agostinho; ou pode distinguir–se pelas diferenças do influxo profético. E este, quanto à ilustração do intelecto, é expresso pela plenitude do Espírito Santo, posta por Isidoro em sétimo lugar. – Quanto porém à impressão das formas imagináveis, enumera ele três gêneros: o sonho, que põe em terceiro lugar; a visão em segundo, a qual, durante a vigília, compreende todas as coisas comuns; e o êxtase, que se opera pela elevação da mente a certos objetos mais altos, e que coloca em primeiro lugar. – Quanto aos sinais sensíveis ele enumera três gêneros. Porque o sinal sensível pode ser uma coisa corpórea, que se mostra exteriormente à vista, como a nuvem, posta em quarto lugar; ou uma voz formada exteriormente para ser ouvida pelo homem, posta em quinto lugar; ou uma voz formada pelo homem à semelhança de uma certa cousa, o que constitui a parábola, colocada em sexto lugar.

Art. 2 – Se a profecia por visão intelectual e imaginária é mais excelente que a por visão somente intelectual.

O segundo discute–se assim. – Parece que a profecia por visão intelectual e imaginária é mais excelente que a por visão somente intelectual.

1. – Pois, diz Agostinho, e está na Glosa àquilo do Apóstolo – O Espírito porém fala mistérios: É menos profeta quem, das coisas que significa, só vê os sinais, em espírito, por meio de imagens das coisas corpóreas; mais profeta quem só possui o intelecto delas; e profeta por excelência quem excele numa e noutra coisa. Ora, profeta deste último modo é o que tem simultaneamente a visão intelectual e a imaginária. Logo, esta última espécie de profecia é a mais elevada.

2. Demais. – Quanto maior é a virtude de um ser, tanto mais extensa é a sua ação. Ora, o lume profético diz respeito principalmente à alma, como do sobredito resulta. Logo, parece mais perfeita a profecia, que deriva até a imaginação, que a existente no só intelecto.

3. Demais. – Jerônimo distingue os profetas dos hagiógrafos. Assim, todos os a quem chama profetas, como Isaías, Jeremias, e outros, eram dotados da visão imaginária juntamente com a intelectual; não porém os chamados hagiógrafos, como os que escreveram por inspiração do Espírito Santo, como Jó, Davi, Salomão e outros. Logo, parece que mais propriamente se chamam profetas os que simultaneamente têm a visão imaginária e a intelectual do que aqueles que só têm a intelectual.

4. Demais. – Dionísio diz, que é impossível um raio divino iluminar–nos se não for circunvelado de véus sagrados. Ora, a revelação profética se realiza pela imissão de raios divinos. Logo, parece que não pode operar–se sem o velame dos fantasmas.

Mas, *em contrário*, diz a Glosa, no princípio do Saltério, é mais excelente que os outros o modo de profetizar em que o profeta é levado só pela inspiração do Espírito Santo, sem o auxílio exterior de nenhum facto, dito, visão ou sonho.

SOLUÇÃO. – A excelência dos meios depende, sobretudo, do fim. Ora, o fim da profecia é a manifestação de uma verdade superior à capacidade humana. Por onde, quanto mais alta for essa manifestação tanto mais elevada será a profecia. Ora, é claro que a manifestação da divina verdade, feita pela simples contemplação dessa mesma verdade, é mais alta que a realizada sob a semelhança de coisas corpóreas; pois, mais se aproxima da visão da pátria, na qual a verdade divina é contemplada na sua essência. Donde, a profecia que permite contemplar uma verdade sobrenatural, por visão intelectual, é mais alta que outra pela qual a verdade sobrenatural se manifesta mediante uma semelhança de coisas corpóreas, por visão imaginária.

O que também mostra o quanto mais elevada está a alma do profeta; assim como, na ordem da ciência humana, mostra um intelecto mais possante o discípulo capaz de compreender a verdade do que o mestre ensina, pelo simples fato de lhe ouvir a palavra, do que outro que, para chegar a essa compreensão, precisa de ser socorrido por exemplos sensíveis. Por isso, a Escritura diz, gabando a profecia de Davi: Falou–me o forte de Israel; e em seguida acrescenta: Como a luz da aurora que resplandece pela manhã ao sair do sol, sem nuvens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando uma verdade sobrenatural há de ser revelada por meio de semelhanças corpóreas, mais profeta é quem for dotado, tanto do lume intelectual como da visão imaginária, do que quem só tiver um desses dons; porque a primeira sorte de profecia é mais elevada. E é neste sentido que escreve Agostinho. Mas, superior é a profecia que revela a todos a verdade por si mesma compreensível.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De um modo devemos julgar o que buscamos como fim, e de outro o que buscamos como o meio. Em relação ao que buscamos como fim, quanto mais numerosas e mais afastadas forem as coisas que atingir a virtude do agente, tanto mais poderosa ela será. Assim, é considerado melhor o médico capaz de curar doentes em maior número e atacados de moléstias mais graves. Mas, em relação ao que buscamos apenas como meio, quanto menor for o número dos meios de que o agente lança mão para conseguir o seu fim, e quanto mais adaptados a essa consecução forem eles, tanto mais se lhe manifesta a virtude. Assim, é considerado melhor o médico capaz de curar um doente com remédios em menor número e mais brandos. Ora, o conhecimento profético, em si mesmo considerado, não necessita da visão imaginária, mas só para manifestar a verdade de um modo compreensível à inteligência. Por onde, tanto mais elevada é a profecia quanto menos necessitar dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede seja, absolutamente falando, melhor aquilo a que, contudo, se atribui uma predicação menos própria. Assim, o conhecimento da pátria é mais nobre que o desta vida, o qual contudo mais propriamente se chama fé por implicar a denominação de fé um conhecimento imperfeito. Do mesmo modo, a profecia importa uma certa obscuridade e um afastamento da verdade compreensível para nós. Por isso, mais propriamente se chamam profetas os que veem por visão imaginária, embora seja mais nobre a profecia que se realiza pela visão intelectual, não obstante seja a mesma verdade por ambas revelada. Mas também o lume intelectual pode Deus infundi–lo em alguém,

não para que esse conheça nada de sobrenatural, mas para julgar com a certeza da verdade divina coisas que podem ser conhecidas pela razão humana.

Então essa profecia intelectual é inferior a que, acompanhada da visão imaginária, conduz à verdade sobrenatural. E desta última foram dotados todos os enumerados na ordem dos profetas, que por isso também se chamam profetas em especial, porque exerciam a função profética. Donde o falarem em nome da pessoa do Senhor, quando diziam ao povo: Isto diz o Senhor. O que não faziam os que escreveram hagiografias, dos quais muitos falavam mais frequentem ente de coisas accessíveis à razão humana, não em nome da pessoa de Deus, mas em nome próprio, embora com auxílio do lume divino.

RESPOSTA À QUARTA. – A ilustração do raio divino, na vida presente, não se realiza sem o velame de certos fantasmas; por ser conatural ao homem, enquanto vive neste mundo, não inteligir sem fantasmas. Mas às vezes bastam os fantasmas abstraídos dos sentidos, do modo comum por que o são; sem necessidade de nenhuma visão imaginária conferi da por Deus. E nesse sentido dizemos que a revelação profética se realiza sem a visão imaginária.

Art. 3 – Se os graus da profecia podem distinguir–se pela visão imaginária.

O terceiro discute–se assim. – Parece que os graus da profecia não podem distinguir–se pela visão imaginária.

1. – Pois, os graus de uma coisa não se fundam no que existe como meio, mas no que é em si mesmo um fim. Ora, a profecia tem como fim a visão intelectual; e a visão imaginária como meio, conforme se disse. Logo, parece que os graus da profecia não se distinguem pela visão imaginária, mas só, pela intelectual.

2. Demais. – Cada profeta parece que tem um grau de profecia. Ora, a um mesmo profeta se faz a revelação segundo diversas visões imaginárias. Logo, a diversidade de visões imaginárias não diversifica os graus da profecia.

3. Demais. – Segundo a Glosa, no princípio do Saltério, a profecia consiste em palavras e obras, no sonho e na visão. Logo, os graus da profecia não devem distinguir–se, antes pela visão imaginária, a que pertencem a visão e o sonho, que pelas palavras e pelas obras.

Mas, *em contrário*, o meio diversifica os graus do conhecimento; assim a ciência propter quid é mais nobre, porque supõe um meio mais nobre que a ciência quid, ou mesmo que a opinião. Ora, a visão imaginária, no conhecimento profético, é um como meio. Logo, os graus da profecia devem distinguir–se pela visão imaginária.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a profecia na qual, pelo lume inteligível é revelada uma verdade sobrenatural, por meio da visão imaginária, tem uma posição média entre a que revela uma verdade sobrenatural, sem visão imaginária, e a que, por meio do lume inteligível e sem visão imaginária, leva o homem a conhecer ou fazer o que concerne à sociedade humana. Mas, o conhecimento é mais próprio da profecia, que a ação. Por onde, o ínfimo grau da profecia é o de quem é movido, por uma inspiração interior, a praticar externamente certos atos. Assim, de Sansão refere a Escritura, que caiu sobre ele o espírito do Senhor; e como o linho costuma consumir–se ao cheiro do fogo, assim quebrou ele e desfez as cordas com que estava ligado. – O segundo grau da profecia é o de quem o lume interior ilumina para ter um conhecimento, que contudo não excede os limites do conhecimento natural. Assim, conta a

Escritura que Salomão propôs parábolas e tratou de todas as árvores, desde o cedro que há no Líbano, até o hissopo que sai da parede; e tratou dos animais e das aves, e dos répteis e dos peixes. E isto tudo por inspiração divina, como já tinha a Escritura dito antes: Deu Deus a Salomão uma sabedoria e prudência sobremaneira prodigiosa. – Mas, esses dois graus são interiores à profecia propriamente dita, pois, não alcançam a verdade sobrenatural.

Quanto à profecia manifestativa da verdade sobrenatural, por meio da visão imaginária, ela se diversifica, – primeiro, pela diferença do sonho, que se tem dormindo, e da visão, que se exerce durante a vigília e constitui um grau mais elevado de profecia. Porque é maior a virtude do lume profético, que alheia a alma, das coisas sensíveis, a que está presa, e a eleva para as sobrenaturais, durante o estado de vigília, que a que sobrevém ao homem já separado do mundo sensível pelo sono. – Em segundo lugar, os graus da profecia se diversificam pela expressão dos sinais imagináveis, com que a verdade se torna inteligível. E como os sinais expressivos, por excelência, da verdade inteligível são as palavras, por isso o mais alto grau da profecia é o em que o profeta ouve as palavras expressivas da verdade inteligível, quer acordado, quer dormindo, do que quando vê certas causas significativas da verdade, por exemplo, que as sete espigas cheias significavam os sete anos de fartura, como se lê na Escritura. E essa profecia, que se manifesta por esses sinais é tanto mais elevada, quanto mais expressivos forem eles; como quando Jeremias viu o incêndio da cidade sob a imagem de uma panela incendiada. – Em terceiro lugar, mostra um grau mais elevado de profecia o facto de o profeta não só ver os sinais de palavras ou de fatos, mas também, quer durante a vigília quer durante o sono, o de ver alguém que lhe fala ou lhe mostra alguma coisa; pois, isto significa que a alma do profeta está mais próxima da causa reveladora. – Em quarto lugar, a elevação do grau da profecia pode concluir–se da condição daquele que vê. Pois, o grau da profecia, é mais alto quando quem fala ou mostra é visto, durante a vigília ou durante o sono, em forma de anjo, do que quando é em forma humana. E ainda mais alto, quando visto, durante o sono ou durante a vigília, em forma divina, como no caso de Isaías, de que fala a Escritura: Vi ao Senhor assentado.

Além de todos esses graus está o terceiro gênero de profecia, em que a verdade inteligível e sobrenatural é mostrada sem a visão imaginária. O que contudo, supera a natureza da profecia propriamente dita, como se disse. Por onde e consequentemente, os graus da profecia propriamente dita hão de distinguir–se pela visão imaginária.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O discernimento do lume inteligível não pode ser feito por nós, senão enquanto o apreciamos por meio de certos sinais imaginários ou sensíveis. Por onde, da diversidade do imaginado concluímos a do lume intelectual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a profecia não se opera a modo de hábito imanente; mas antes, a modo de paixão transeunte. Por isso não há inconveniente em fazer–se a revelação profética a um mesmo profeta, em diversas vezes e em graus diversos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras e as obras mencionadas não pertencem à revelação da profecia; mas, ao anúncio daquilo que é revelado ao profeta, conforme a disposição daqueles a quem é feito; o que se realiza ora, por palavras e ora, por obras. Mas, o anúncio e a prática de milagres são consequências da profecia, como dissemos.

Art. 4 – Se Moisés foi o mais excelente dos profetas.

O quarto discute–se assim. – Parece que Moisés não foi o mais excelente dos profetas.

1. – Pois, diz a Glosa no princípio do Saltério, que Davi é chamado o profeta por excelência. Logo, Moisés não foi o mais excelente de todos.

2. Demais. – Maiores milagres foram realizados por Josué, que fez parar o sol e a lua, e por Isaías, que fez retroceder o sol, como tudo se lê na Escritura, do que por Moisés, que dividiu o mar Roxo. E também por Elias, do qual dizem as Sagradas Letras: Quem se pode igualmente gloriar como tu, que fizeste sair um morto dos infernos? Logo, Moisés não foi o excelentíssimo dos profetas.

3. Demais. – O Evangelho diz, que entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior que João Batista. Logo, Moisés não foi o mais excelente de todos os profetas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não se levantou mais em Israel profeta algum como Moisés.

SOLUÇÃO. – Embora, sob certos aspectos, houvesse profetas maiores que Moisés, em absoluto porém, Moisés foi o maior de todos. Pois, na profecia, como do sobre dito resulta, consideram–se: o conhecimento, tanto segundo a visão intelectual, como segundo a visão imaginária; o anúncio e a confirmação por meio de milagres.

Ora, Moisés foi mais excelente que os outros, primeiro, pela visão intelectual, pois, viu a própria essência divina, como Paulo no rapto, segundo o ensino de Agostinho. Por isso, diz a Escritura: Ele vê o Senhor claramente e não debaixo de enigmas.

Segundo, pela visão imaginária, que tinha quase à sua vontade, não somente ouvindo as palavras de Deus, mas ainda vendo–o falar, mesmo sob figura divina; e não só dormindo mas também acordado. Donde o dizer da Escritura: O Senhor lhe falava cara a cara, bem como um homem costuma falar ao seu amigo.

Terceiro, quanto ao seu anunciar, porque falava a todo o povo dos fiéis, em nome de Deus, quase propondo uma nova lei; ao passo que os outros profetas falavam ao povo em nome de Deus, quase induzindo a observar a lei de Moisés, como se lê na Escritura: Lembrai–vos da lei de Moisés, meu servo.

Quarto, quanto à operação dos milagres, que fez a todo o povo dos infiéis. Donde o dizer a Escritura: Não se levantou mais em Israel profeta algum como Moisés, com quem o Senhor tratasse cara a cara; nem semelhante em sinais e portentos, como os que em virtude da sua missão fez na terra do Egito, a Faraó e a todos os seus servos e a todo o seu reino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A profecia de Davi se aproximou da visão de Moisés, quanto à visão intelectual, pois, ambos receberam a revelação da verdade inteligível e sobrenatural, sem a visão imaginária. Contudo, a visão de Moisés foi mais excelente, quanto ao conhecimento da divindade; ao passo que Davi mais plenamente conheceu e exprimiu os mistérios da encarnação de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os prodígios referidos desses profetas foram maiores quanto à substância do feito; mas, os milagres de Moisés foram maiores, quanto ao modo de os fazer, pois, foram feitos para todo o povo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – João pertence ao Novo Testamento, cujos ministros são superiores ao próprio Moisés, como tendo um conhecimento maior da verdade revelada, segundo o Apóstolo.

Art. 5 – Se os bem–aventurados têm algum grau de profecia.

O quinto discute–se assim, – Parece que também os bem–aventurados têm algum grau de profecia.

1. – Pois, Moisés, como se disse, viu a essência divina, e contudo é chamado profeta. Logo, pela mesma razão também os bem–aventurados merecem sê–lo.

2. Demais. – A profecia é uma revelação divina. Ora, revelações divinas também se fazem por meio dos santos anjos. Logo, também os santos anjos podem chamar–se profetas.

3. Demais. – Cristo contemplou a essência divina desde o instante da sua concepção, e contudo ele se chama a si mesmo profeta, quando diz: Não há projeta sem honra senão na sua pátria. Logo, também os bem–aventurados, que contemplam a divina essência, podem se chamar profetas.

4. Demais. – A Escritura diz de Samuel: Saindo da terra, levantou a sua voz, profetizando o golpe que estava para se descarregar sobre a impiedade da nação. Logo, pela mesma razão, os outros santos, depois da morte, podem chamarse profetas.

Mas, *em contrário*, a Escritura compara a palavra profética a uma tocha que alumia em um lugar tenebroso. Ora, no reino dos bem–aventurados não há nenhuma treva. Logo, não podem chamar–se profetas.

SOLUÇÃO. – A profecia supõe certa visão de uma verdade sobrenatural, enquanto afastada do conhecimento do profeta. O que de dois modos se dá. – Primeiro, quanto ao conhecimento em si, pois, a verdade sobrenatural não é conhecida em si mesma mas por certos de seus efeitos; e tanto mais afastada estará, da nossa compreensão se a conhecermos por meio de figuras das coisas corpóreas, mais do que pelos seus efeitos inteligíveis. E tal é por excelência a visão profética operada por meio de imagens das coisas corpóreas. – De outro modo, a visão está afastada da inteligência, quanto ao vidente mesmo que a vê, pois, ainda não foi levado totalmente à última perfeição, conforme àquilo do Apóstolo: Enquanto estamos no corpo vivemos ausentes do Senhor. – Ora, de nenhum destes dois modos os bem–aventurados estão afastados. Logo, não podem chamar–se profetas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida visão de Moisés foi passageira, a modo de paixão, e não permanente, como a da bem–aventurança. E assim, era um vidente que via de longe. E por isso, uma tal visão não é totalmente alheia ao que constitui em essência a profecia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A revelação divina é feita aos anjos, não como a quem está longe, mas como já totalmente unidos a Deus. Por isso, essa revelação em nada participa da essência da profecia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo ao mesmo tempo vivia neste mundo e contemplava a essência divina. Ora, enquanto a contemplava, não podia ser profeta; mas só, enquanto vivia esta vida.

RESPOSTA À QUARTA. – Também Samuel ainda não tinha chegado ao estado da bem–aventurança. Por onde, constitui profecia o ter a alma de Samuel, por vontade de Deus, predito a Saul o evento da guerra, pela revelação divina que lhe foi feita. Mas, o mesmo não se dá com os santos, que estão agora na pátria. – Nem obsta que se atribua esse fato à arte dos demônios. Pois, embora os demônios não possam evocar a alma de nenhum santo, nem obrigá–la a fazer nada, pode contudo isso dar–se por virtude divina. De modo que, quando o diabo é consultado, Deus mesmo seja quem, por um enviado seu, anuncie a verdade; como quando, por meio de Elias, anunciou a verdade aos mensageiros do rei, enviados a consultar o deus Accaron, como se lê na Escritura. – Embora também possa dizer–se, que

não foi a alma de Samuel, mas o demônio, falando em nome dela. E é porque o Sábio lhe dá o nome de Samuel e chama às suas palavras, proféticas, por ser tal a opinião de Saul e dos que o rodeavam.

Art. 6 – Se os graus da profecia variam no decurso do tempo.

O sexto discute–se assim. – Parece que os graus da profecia variam no decurso do tempo.

1. – Pois, a profecia se ordena ao conhecimento das coisas divinas, como do sobre dito resulta. Ora, como diz Gregório, na sucessão dos tempos aumentou o conhecimento da verdade divina. Logo, também os graus da profecia devem se distinguir em relação ao decurso do tempo.

2. Demais. – A revelação profética se faz por meio da palavra divina dirigida ao homem. Ora, as suas revelações os profetas as anunciam falando e escrevendo. Assim, como refere a Escritura, antes de Samuel, a palavra de Deus era preciosa, isto é rara; contudo, depois, foi dirigida a muitos. Do mesmo modo, não se encontra escrito nenhum livro dos profetas, antes do tempo de Isaías, a quem foi dito: Toma um livro grande e escreve nele em estilo d'homem, como se lê na Escritura. E depois desse tempo muitos profetas escreveram as suas profecias. Logo, parece que, no decurso do tempo, aumentaram os graus da profecia.

3. Demais. – O Senhor diz: Todos os profetas e a lei até João profetizaram. Mas, depois o dom da profecia, nos discípulos de Cristo, foi muito mais excelente que o dos antigos profetas, conforme o Apóstolo: Em outras gerações não foi conhecido dos filhos dos homens, isto é, o mistério de Cristo, assim como agora tem sido revelado aos seus santos Apóstolos e profetas pelo espírito. Logo, parece, que os graus da profecia cresceram no decurso do tempo.

Mas, *em contrário*, Moisés foi o excelentíssimo dos profetas como se disse; e contudo foi anterior aos outros profetas. Logo, os graus da profecia não aumentaram no decurso do tempo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a profecia se ordena para o conhecimento da verdade divina; com a ciência da qual, não somente somos instruídos na fé, mas também somos dirigidos nas nossas obras, conforme aquilo da Escritura: Envia a tua luz e a tua verdade; estas me conduzirão. Ora, a nossa fé consiste principalmente em duas causas: Primeiro, no verdadeiro conhecimento de Deus, segundo o Apóstolo: E necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus. Segundo, no mistério da encarnação de Cristo, conforme o Evangelho: Credes em Deus, credes também em mim. Se, pois, tratamos da profecia, enquanto ordenada à fé em Deus, então ela aumentou, relativamente às três divisões dos tempos: os anteriores à lei, os da lei e os da graça, – Pois, antes da lei, Abraão e os outros Patriarcas foram instruídos profeticamente em matéria da fé em Deus. Por isso, chama–lhes profetas a Escritura: Não maltrateis aos meus profetas, o que especialmente se refere a Abraão e a Isaac. – No regime da lei, a revelação profética teve por objeto a fé em Deus, de modo mais excelente que antes. Porque então era necessário instruir, nessa matéria, não só determinadas pessoas ou famílias, mas, todo o povo. Por isso, o Senhor disse a Moisés: Eu sou o Senhor, que apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó, como o Deus todo poderoso; mas eu não lhes declarei o meu nome Adonai. E isso porque os Patriarcas precedentes foram instruídos na fé, na omnipotência de um só Deus; enquanto que Moisés o foi mais plenamente, sobre a simplicidade da divina essência, quando o Senhor lhe disse: Eu sou o que sou nome que os judeus exprimem pela palavra Adonai, por causa da veneração que votavam ao inefável nome de Deus, – Enfim, mais tarde, no tempo da graça, pelo próprio Filho de Deus foi revelado o mistério da Trindade, conforme o Evangelho: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando–as em nome do Padre, e do Filho, e do Espírito Santo.

Ora, em todas estas épocas, a primeira revelação foi a mais excelente. – Pois, a primeira revelação, antes da lei, foi feita a Abraão, no tempo de quem os homens começavam a se desviar da fé num só Deus e declinar para a idolatria; ao passo que, antes, não era necessária essa revelação, quando todos perseveravam no culto de um único Deus. Quanto a Isaac, foilhe feita uma revelação inferior, quase fundada na revelação feita a Abraão. Por isso foi–lhe dito: Eu sou o Deus de Abraão, teu pai, e Deus de Isaac. – Do mesmo modo, no tempo da lei, a primeira revelação feita a Moisés foi mais excelente; e nela se fundam todas as outras revelações dos profetas. – E assim também, no tempo da graça, na revelação feita aos Apóstolos, sobre a fé na Unidade e na Trindade, se funda toda a fé da Igreja, como está no Evangelho, sobre esta pedra, isto é, na tua confissão, edificarei a Minha Igreja.

Quanto à fé na Encarnação de Cristo, é manifesto que os mais próximos dele, quer antes, quer depois, foram, em geral, mais plenamente instruídos nessas verdades. Mas depois, mais que antes, como o diz o Apóstolo.

Quanto à direção dos atos humanos, a revelação profética se diversifica, não pelo decurso dos tempos, mas, pela condição dos atos; pois, como diz a Escritura, quando faltar a profecia dissipar–se–á o povo. Por onde, em todos os tempos os homens foram instruídos por Deus sobre o que devem praticar, conforme as exigências da salvação dos eleitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Gregório devem entender–se dos tempos anteriores à Encarnação de Cristo, quanto ao conhecimento desse mistério.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz Agostinho: Assim como, na origem do império dos Assírios, existiu Abraão, a quem foram conferidas promessas evidentes, assim, era preciso que elas se espalhassem, no nascimento da Babilônia do ocidente, isto é, da cidade de Roma; porque, sob o seu império, devia nascer Cristo, em quem se cumpririam os oráculos dos profetas, cujas palavras e cujas escritos atestam esse sublime acontecimento, isto é, da promessa feita a Abraão. Pois, desde o tempo dos reis, os projetas não faltaram nunca ao povo de Israel e não surgiram, a princípio, senão no interesse desse povo. Mas, ao era menos obscura das profecias e que se dirige às nações devia começar com a era dessa cidade, isto é, de Roma, futura soberana das nações. Por isso, sobretudo no tempo dos reis, era necessário abundassem os profetas no meio desse povo, porque então este não andava oprimido pelos estrangeiros, mas tinha um rei próprio. Por onde, havia de ser instruído pelos profetas sobre como devia proceder, para agir quase livremente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os profetas que predisseram o advento de Cristo não puderam durar senão até o advento de João, que mostrava com o dedo Cristo presente. E contudo, como diz Jerónimo, no mesmo lugar, isto não significa que depois de João não haveria mais profetas; pois, como lemos nos Atos dos Apóstolos, Agabo projetou, bem como as quatro virgens filhas de Filipe. E também, João escreveu um livro profético sobre o fim da Igreja. E em todos os tempos não deixou de haver quem tivesse o espírito de profecia, não para ensinar uma nova doutrina sobre a fé, mas, para dirigir os atos humanos. Assim, Agostinho refere que Teodósio Augusto mandou consultar no deserto do Egito um eremita chamado João, de quem lhe chegou aos ouvidos a fama geral do seu dom de profetizar, e dele recebeu a predição certíssima da vitória.

Questão 175: Do rapto.

Em seguida devemos tratar do rapto.

E nesta questão discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se a alma do homem é arrebatada pelas coisas divinas.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a alma do homem não é arrebatada pelas causas divinas.

1. – Pois, certos definem o rapto: Elevação do natural ao sobrenatural por força de uma natureza superior. É natural ao homem elevar se para Deus, como diz Agostinho: Tu nos fizeste, Senhor, para ti; e o nosso coração permanece inquieto até que descanse em ti. Logo, a

alma do homem não é arrebatada para as causas divinas.

2. Demais. – Dionísio diz, que pela sua justiça Deus dá a todas as coisas o que lhes convém ao modo e à dignidade. Ora, não é próprio do modo nem da dignidade do homem o ser ele elevado ao que lhe supera a natureza. Logo, parece que a alma do homem não é arrebatada por Deus, para as coisas divinas.

3. Demais. – O rapto implica de certo modo a violência. Ora, Deus não governa o mundo pela violência e pela coação, como diz Damasceno. Logo, a alma do homem não é arrebatada para as coisas divinas.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Conheço a terceiro céu. O que comenta a Glosa: raptado, isto é, elevado, contra a natureza.

SOLUÇÃO. – O rapto implica de certo modo a violência, como dissemos. Ora, violento se chama aquilo cujo princípio é exterior e para o que em nada coopera o paciente. Ora, cada ser coopera para o fim a que tende, conforme a sua inclinação própria, voluntária ou natural. Por onde e necessariamente, quem é arrebatado por uma força externa, o é para uma causa diversa daquela para a qual a leva a sua inclinação. Ora, essa diversidade pode ser considerada a dupla luz. Primeiro, quanto ao fim da inclinação; por exemplo, quando a pedra, cuja inclinação é cair, é atirada para cima. Segundo, quanto ao modo da tendência; por exemplo, quando uma pedra é atirada para baixo com maior rapidez do que aquela com que naturalmente cairia.

Assim, pois, dizemos, de dois modos, que a alma do homem é arrebatada ao que lhe está fora da natureza. – Primeiro, quanto ao termo do movimento; por exemplo, quando é arrebatada para sofrer uma pena, como no sentido da Escritura: Não suceda que vos arrebate e não haja quem vos livre. – Segundo, quando o homem é arrebatado do modo que lhe é conatural, que consiste em entender a verdade por meio dos sensíveis. Por onde, quando fica privado da apreensão das causas sensíveis, dizemos que é arrebatado, mesmo se for elevado ao que naturalmente se ordena. Contanto que isso não se dê por intenção própria, como acontece no sono que, sendo natural, não pode propriamente se chamar rapto.

Ora, essa separação do mundo sensível, seja como for que se realize, pode resultar de uma tríplice causa. – Primeiro, de uma causa corpórea; como se dá com aqueles que, por alguma enfermidade, sofrem a alienação dos sentidos. – Segundo, da obra dos demônios, como no caso dos possessos. – Terceiro, da ação divina. E é neste sentido que agora tratamos do rapto; isto é, quando alguém, por ação do Espírito divino, é elevado a certas visões sobrenaturais acompanhadas de alienação dos

sentidos, como no caso referido pela Escritura: O Espírito me levantou entre a terra e o céu e me levou a Jerusalém em visão de Deus.

Devemos porém saber, que às vezes dizemos ser arrebatado do quem sofre privação não só dos sentidos, mas também do fim que visava; assim, quando o espírito lhe é desviado daquilo que buscava. Mas isto não constitui propriamente rapto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É natural ao homem alçar–se às causas divinas por meio da apreensão sensível, conforme aquilo do Apóstolo: As coisas invisíveis de Deus se veem, consideradas pelas obras que foram feitas. Mas, esse modo de ser elevado às causas divinas, com alienação dos sentidos, não é natural ao homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É natural, ao modo e à dignidade do homem ser elevado às causas divinas pelo fato mesmo de ter sido feito à imagem de Deus. E como o bem divino excede infinitamente a capacidade humana, o homem precisa de ser ajudado, para conseguir esse bem; o que se realiza por meio dos benefícios da graça. Por onde, o ser ele elevado para Deus por meio do rapto, não lhe contraria a natureza, mas lhe excede a capacidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras do Damasceno devem entender–se dos atos que o homem deve praticar. – Mas, ao que excede a faculdade do livre arbítrio é necessário que ele seja elevado por uma atuação mais forte. – O que, de certo modo, pode chamar–se coação, se se considerar o modo de agir; mas não, considerando–se o termo da operação, para o qual se ordenam tanto a natureza do homem como a sua intenção.

Art. 2 – Se o rapto pertence, antes, à potência apetitiva que à cognoscitiva.

O segundo discute–se assim. – Parece que o rapto não pertence, antes, à potência apetitiva que à cognoscitiva.

1. – Pois, diz Dionísio: O divino amor produz o êxtase. Ora, o amor pertence à potência apetitiva. Logo, também o êxtase ou rapto.

2. Demais. – Gregório diz: Quem apascenta porcos cai abaixo de si mesmo, pela dissipação do espírito e da imundície; mas Pedro, que o anjo livrou e cuja alma arrebatou em êxtase, ficou alheio de si, mas, elevado acima de si. Ora, o filho pródigo caiu abaixo de si, pelo afeto. Logo, também os arrebatados a bens superiores tal sofrem, pelo afeto.

3. Demais. – Aquilo da Escritura – Em ti, Senhor esperei; não permitas que eu seja eternamente confundido – diz a Glosa, na exposição do título: Êxtase, em grego, significa em latim rapto da alma, que se dá de dois modos: por temor dos males terrenos ou por ser a alma raptada aos bens supernos e ficar esquecida dos bens inferiores. Ora, o temor dos males terrenos pertence ao afeto. Logo, também o rapto da alma para os bens supernos, enumerado em sentido oposto, pertence ao afeto.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura. Eu disse no meu êxtase: Todo homem é mentiroso – comenta a Glosa: Chama–se aqui êxtase à alienação da mente, sem temor, mas quando é assumida por uma inspiração de revelação divina. Ora, a revelação diz respeito à potência intelectiva. Logo, também o êxtase ou rapto.

SOLUÇÃO. – Podemos tratar do rapto a dupla luz. – Primeiro, relativamente àquilo a que alguém é arrebatado. E então, propriamente falando, o rapto não pode pertencer à potência apetitiva, mas só à cognoscitiva. Pois, como dissemos o rapto está fora da inclinação própria do raptado. Ora, o movimento mesmo da potência apetitiva é uma determinada inclinação para o bem desejável. Por onde, propriamente falando, quem deseja alguma coisa por isso mesmo não é arrebatado para ela, mas, move–se por si. – A outra luz podemos considerar o rapto na sua causa. E então pode ela fundar–se na potência apetitiva. Pois, da veemência mesmo com que o apetite afeta alguma coisa pode resultar a alienação do sujeito em relação a tudo o mais. E também o rapto manifesta o seu efeito na potência apetitiva, quando o arrebatado se deleita com as coisas para as quais foi arrebatado. Por isso o Apóstolo disse ter sido arrebatado não somente ao terceiro céu – o que pertence à contemplação do intelecto, mas também ao Paraiso – o que pertence ao afeto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O rapto acrescenta alguma coisa ao êxtase. Pois, o êxtase implica a separação absoluta do indivíduo, de si mesmo, no sentido em que é posto fora da sua ordem natural; ao que o rapto acrescenta uma certa violência. Por onde, pode o êxtase pertencer à potência apetitiva; por exemplo, quando o apetite tende para o que lhe é superior. E neste sentido Dionísio diz, que o amor divino produz o êxtase, por fazer o apetite humano tender para os bens amados. E por isso depois acrescenta que mesmo o próprio Deus, causa de todos os seres, pela riqueza da sua amante bondade sai de si mesmo e se faz a providência de tudo quanto existe. – Embora, se tal disséssemos expressamente, do rapto, quereríamos somente dar a entender que o amor seria a causa dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há no homem um duplo apetite: o intelectual, chamado vontade; e o sensitivo, chamado sensualidade. Ora, é próprio do homem sujeitar o apetite inferior ao superior e mover o inferior pelo superior. Por onde, de dois modos pode o homem, pelo apetite, alhear–se de si mesmo. – Primeiro, quando o apetite intelectual tende totalmente para Deus, deixando de lado tudo o que inclina o apetite sensitivo. E nesse sentido Dionísio diz, que Paulo, por força do divino amor, que o fez entrar em êxtase, exclamou: Não sou eu já o que vivo, mas Cristo é que vive em mim. – Segundo, quando abandonado o apetite superior, o homem é totalmente levado pelo apetite inferior. Assim, aquele que apascentava porcos caiu abaixo de si mesmo. E esse alheamento de si ou êxtase mais contém da natureza do rapto que o primeiro; porque o apetite superior é mais próprio ao homem e portanto quando ele, pela violência do apetite superior, se alheia do movimento do apetite superior, mais se separa do que lhe é próprio. Mas, como não há aí violência, porque a vontade pode resistir à paixão, esse estado não é o do verdadeiro rapto; salvo se a paixão for veemente a ponto de privar totalmente do uso da razão, como se dá com os que enlouquecem por veemência da ira ou do amor. – Devemos porém considerar que uma e outra alheação de si, fundadas no apetite, podem causar a alienação da potência cognoscitiva. Quer por ser a alma arrebatada a certos inteligíveis, com a alienação dos sentidos; quer por o ser a alguma visão imaginária ou aparição fantástica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como o amor é o movimento do apetite para o bem, assim o temor é o movimento do apetite em relação ao mal. Por isso e pela mesma razão, tanto um como o outro pode causar a alienação da alma, sobretudo quando o temor é causado pelo amor, como diz Agostinho.

Art. 3 – Se Paulo, durante o rapto, viu a essência de Deus.

O terceiro discute–se assim. Parece que Paulo, durante o rapto, não viu a essência de Deus.

1. – Pois, assim como lemos que Paulo foi arrebatado até o terceiro céu, assim, que a Pedra lhe sobreveio um rapto de espírito. Ora, Pedra no seu rapto não viu a essência de Deus, mas uma certa e imaginária visão. Logo, parece que também Paulo não viu a essência de Deus.

2. Demais. – A visão de Deus torna o homem feliz. Ora, Paulo, durante o rapto, não foi feliz; do contrário nunca voltaria a esta miserável vida, mas o seu corpo teria sido, redundantemente glorificado pela alma, como se dará com os santos depois da ressurreição. O que é evidentemente falso. Logo, durante o rapto, Paulo não viu a essência de Deus.

3. Demais. – A fé e a esperança não podem coexistir com a visão da essência divina, como diz o Apóstolo. Ora, Paulo, durante o rapto, teve a fé e a esperança. Logo, não viu a essência de Deus.

4. Demais. – Como diz Agostinho, pela visão imaginária se veem umas imagens dos corpos. Ora, a Escritura diz que Paulo, durante o rapto, viu umas certas imagens; por exemplo, do terceiro céu e do Paraíso: Logo, parece ter sido, antes, um rapto de visão imaginária do que de visão da divina essência.

Mas, *em contrário*, Agostinho ensina, que a substância mesma· de Deus pôde ser vista por certos, durante esta vida; assim, Moisés e Paulo que, durante o rapto, ouviu palavras inefáveis que não é permitido a um homem referir.

SOLUÇÃO. – Alguns disseram que Paulo, durante o rapto, não viu a essência mesmo de Deus, mas uma certa refulgência do seu esplendor. Mas Agostinho ensina manifestamente o contrário, e o mesmo faz a Glosa e o demonstram as próprias palavras do Apóstolo. Pois, diz ter ouvido inefáveis palavras, que não é permitido a um homem referir. Ora, o mesmo se dá com a visão dos bem–aventurados, que excede a condição da vida presente, segundo aquilo da Escritura: O olho não viu, exceto tu, Ó Deus, o que tens preparado para os que te amam. Logo e mais convenientemente se diz, que viu a Deus por essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A mente humana é arrebatada por Deus à contemplação da verdade divina, de três modos. – Primeiro, para o contemplar por meio de certas imagens imaginárias. E tal foi o arroubo de alma que sucedeu a Pedro. De outro modo, para contemplar a verdade divina por meio dos efeitos inteligíveis, como aconteceu a Davi no seu êxtase, de que declarou: Eu disse no meu êxtase – todo homem é mentiroso. – Em terceiro lugar, para que a contemple na sua essência. E tal foi o rapto de Paulo e também o de Moisés; no que há bastante congruência, pois, como Moisés foi o primeiro Doutor dos Judeus, assim Paulo foi o primeiro Doutor das Gentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A essência divina não pode ser contemplada pelo intelecto criado senão pelo lume da glória, do qual diz a Escritura: No teu lume veremos o lume. O qual porém pode ser participado de dois modos. Primeiro, a modo de forma imanente; e é assim que faz bem–aventurados os santos na pátria. Segundo, a modo de uma como paixão transeunte, como dissemos a respeito do lume de profecia. E deste modo teve Paulo esse lume, quando foi arrebatado. Por isso tal visão não a tornou feliz, em sentido absoluto, de modo que houvesse redundância para o corpo, senão só de certa maneira. Por onde, esse rapto de algum modo pertence à profecia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Paulo durante o rapto não teve a felicidade dos Santos habitualmente, mas só atualmente. E por consequência não praticou então simultaneamente um ato de fé, mas simultaneamente nele existiu a fé habitual.

RESPOSTA À QUARTA. – Pelo nome de terceiro céu podemos, num sentido, entender um céu material. E então terceiro céu é o chamado empíreo denominado terceiro em relação ao céu aéreo e ao céu sideral, e em relação ao céu aquoso ou cristalino. Assim, o Apóstolo diz ter sido arrebatado ao terceiro céu, não por ter sido arrebatado à visão da imagem de um ser corpóreo, mas por ser esse lugar o da contemplação dos bem–aventurados. Donde a explicação da Glosa, que o terceiro céu é o céu espiritual em que os anjos e as almas santas gozam da contemplação de Deus. E quando anuncia que foi arrebatado até ele, significa ter–lhe Deus mostrado a vida em que deverá ser contemplado eternamente.

Noutro sentido, pode–se entender por terceiro céu alguma visão ultramundana, susceptível desse nome de terceiro céu por três razões. – Primeiro, relativamente à ordem das potências cognoscitivas. Então, chamar–se–ia primeiro céu a visão ultramundana corporal, por meio dos sentidos; assim foi vista a mão de quem escrevia na parede. O segundo céu seria uma visão imaginária, por exemplo, como a de Isaías e João. O terceiro céu, uma visão intelectual – como expõe Agostinho. – Num segundo sentido o chamado terceiro céu pode ser assim considerado em relação à ordem dos cognoscíveis. Então, primeiro céu. se chama u conhecimento dos corpos celestes; segundo, o dos espíritos celestes; terceiro, o conhecimento de Deus mesmo. – Num terceiro sentido, pode chamar–se terceiro céu a contemplação de Deus, quanto aos graus do conhecimento em que ele é contemplado. Então, o primeiro grau pertence aos anjos da ínfima hierarquia; o segundo, aos anjos da média; o terceiro, aos da suprema, como diz a Glosa.

E como a visão de Deus não pode deixar de ser acompanhada de prazer, por isso o Apóstolo não somente disse que foi arrebatado ao terceiro céu, por causa da contemplação; mas também, que o foi ao Paraíso, em razão do prazer consequente.

Art. 4 – Se Paulo, durante o rapto, ficou alheado dos sentidos.

O quarto discute–se assim. – Parece que Paulo, durante o rapto, não ficou alheado dos sentidos.

1. – Pois, diz Agostinho: Por que não havemos de crer que a um tão grande Apóstolo, Doutor das Gentes, arrebatado até essa excelentíssima visão, Deus quis mostrar a vida que, depois desta, viveria eternamente? Ora, nessa vida futura, os santos, depois da ressurreição, verão a essência de Deus sem se separarem dos sentidos do corpo. Logo, também Paulo não sofreu essa separação.

2. Demais. – Cristo, vivendo neste mundo, gozou sempre da visão da essência divina, e contudo não sofreu alheação dos sentidos. Logo, também Paulo não teve necessidade de a sofrer para que visse a essência divina.

3. Demais. – Paulo, depois de ter contemplado a essência divina, ficou lembrado do que viu nessa visão e por isso diz: Ouvi lá palavras secretas que não é permitido a um homem referir. Ora, a memória faz parte da sensibilidade, como está claro no Filósofo. Logo, parece que também Paulo, vendo a essência de Deus, não sofreu alienação dos sentidos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Quem não morrer de algum modo a esta vida, quer por se apartar a alma completamente do corpo, quer por separar–se e alhear–se dos sentidos carnais, não poderá ser levado à visão celeste.

SOLUÇÃO. – A essência divina não pode ser contemplada por uma potência cognoscitiva outra que o intelecto. Ora, o intelecto humano não se converte aos sensíveis senão mediante os fantasmas, por meio dos quais recebe dos sentidos as espécies inteligíveis e nos quais, considerando–os, julga–os e os

dispõe. Por onde, sempre que no seu ato o nosso intelecto se aparta dos fantasmas, há de também necessariamente alhear–se dos sentidos. Ora, o nosso intelecto, nesta vida, há de necessariamente apartar–se dos fantasmas, se vir a essência de Deus. Pois, a essência divina não pode ser vista por meio de nenhum fantasma; nem muito menos, por nenhuma espécie inteligível criada, porque a essência de Deus excede infinitamente não só todos os corpos, susceptíveis de fantasmas, mas também todas as criaturas inteligíveis. Ora, quando o intelecto do homem é elevado à altíssima visão da essência divina, é necessário que toda a contenção da mente nela se concentre, de modo a nada mais inteligir, por meio de fantasmas, e a ficar totalmente enlevada em Deus. Por isso, é impossível o homem, nesta vida, ver a Deus em essência, sem sofrer a alheação dos sentidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como se disse, nos bem–aventurados, que virem a essência de Deus, depois da ressurreição, haverá uma redundância do intelecto para as potências inferiores que chegará até o corpo. Por onde, a regra mesma da visão divina é que governará a alma nas suas relações com os fantasmas e com os sensíveis. Mas essa redundância não se dá naqueles que são objeto de rapto, como se disse. Por isso não há semelhança de razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A inteligência da alma de Cristo foi glorifica da pelo habitual lume da glória, pelo qual via a divina essência muito mais que qualquer anjo ou homem. Mas, vivia esta vida mortal por causa da passibilidade do corpo, segundo a qual por um pouco foi feito menor que os anjos, como diz o Apóstolo, por uma dispensa divina e não porque houvesse qualquer deficiência no seu intelecto. Por isso, a comparação não colhe, feita entre ele e os outros mortais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Depois que cessou de contemplar a essência divina, Paulo se lembrava do que conhecera nessa visão, por meio de certas espécies inteligíveis que, desde então, lhe permaneciam habitualmente no intelecto. Assim como também, na ausência do sensível, permanecem certas impressões na alma, de que ela se lembra quando, depois, as relaciona com os fantasmas. Por isso, aquele conhecimento, que o Apóstolo haurira da visão, não podia totalmente trazê–la ao pensamento nem exprimi–la por palavras.

Art. 5 – Se a alma de Paulo, durante o rapto, ficou totalmente separada do corpo.

O quinto discute–se assim. – Parece que a alma de Paulo, durante o rapto, ficou totalmente separada do corpo.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Enquanto estamos no corpo, vivemos ausente do Senhor, porque andamos por fé e não por visão. Ora, Paulo, durante o rapto, não vivia ausente do Senhor, porque o via por visão, como se disse. Logo, não estava unido ao corpo.

2. Demais. – A potência da alma não pode elevar–se acima da sua essência, na qual está fundada. Ora, o intelecto, que é uma potência da alma, foi, durante o rapto, separado do corpo pela elevação à contemplação divina. Logo, muito mais a essência da alma foi separada do corpo.

3. Demais. – As potencias da alma vegetativa são mais materiais que a da alma sensitiva, como se disse, para que possa ser arrebatada à visão da essência divina. Ora, era necessário o intelecto ficar separado das potências da alma sensitiva, como se disse, para ser arrebatado à visão da essência divina. Logo, muito mais necessário seria, que fosse separado das potências da alma vegetativa, cujas operações, se cessarem, já de nenhum modo a alma continua unida ao corpo. Portanto, parece que, durante o rapto, a alma de Paulo deveria ter ficado totalmente separada do corpo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não é incrível, que alguns santos tivessem tido essa excelente visão, isto é, de ver a Deus em essência, mas, sem terem sido privados de vida a ponto de se lhes poder sepultar os cadáveres. Logo, não foi necessário que, durante o rapto, a alma de Paulo ficasse totalmente separada do corpo.

SOLUÇÃO. – Como se disse, no rapto de que agora tratamos, o homem é elevado, pela virtude divina, do que lhe é natural, para o que lhe é sobrenatural. Por onde, duas coisas devemos considerar: primeira, o que é natural ao homem; segunda, o que a virtude divina nele obra, que lhe supera a natureza. Ora, do fato de estar a alma unida ao corpo, como sendo a forma natural dele, resulta–lhe a ela o hábito de inteligir por meio da conversão aos fantasmas. E disso não a priva, durante o rapto, a virtude divina, porque não lhe muda o estado, como dissemos. Mas, enquanto permanece nesse estado, fica ela privada da conversão atual aos fantasmas e aos sensíveis, afim de não ficar impedida de ser elevada ao que excede todos os fantasmas, como dissemos. Por isso, durante o rapto, não foi necessário a alma do Apóstolo ficar separada do corpo a ponto de não mais lhe ficar unida como forma. Mas foi necessário, que o seu intelecto ficasse separado dos fantasmas e da percepção dos sensíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Paulo, durante o rapto, estava ausente do Senhor, pelo seu estado, pois, vivia ainda neste mundo. Não, porém pela visão atual que tinha de Deus, como do sobre dito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As faculdades da alma não se sobre elevam, pela sua virtude natural, ao modo que lhe convém à essência. Mas, por virtude divina podem ser elevadas a um estado mais alto, assim como o corpo, por violência de uma força maior, eleva–se a um lugar superior ao que lhe cabe pela sua natureza específica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As potências da alma vegetativa não obram por influência da alma, como as potências sensitivas, mas por uma operação natural. Por isso o rapto não exige a separação delas, como das potências sensitivas, cujas operações diminuiriam a contenção da alma aplicada ao conhecimento intelectual.

Art. 6 – Se Paulo ignorava que a sua alma estava separada do corpo.

O sexto discute–se assim. – Parece que Paulo não ignorava, que a sua alma estava separada do corpo.

1. – Pois, ele próprio o diz: Conheço a um homem em Cristo, que foi arrebatado até ao terceiro céu. Ora, homem designa um composto de corpo e alma; e arrebatado difere de morto. Logo, parece que Paulo sabia, que a sua alma não estava separada do corpo pela morte; tanto mais quanto é esta a opinião comum dos doutores.

2. Demais. – Das palavras mesmo do Apóstolo resulta, que ele sabia ter sido arrebatado, pois, diz que o foi até ao terceiro céu. Donde se segue, que sabia se sua alma continuava unida ao corpo ou não. Pois, se sabia que o terceiro céu é um céu material, sabia por consequência que a alma não lhe ficou separada do corpo; porque a visão de uma coisa corpórea não pode dar–se senão por meio do corpo. Logo, parece que não ignorava de todo se a sua alma estava separada do corpo.

3. Demais. – Como diz Agostinho, Paulo, durante o rapto, viu a Deus pela visão com que os santos o contemplam na pátria. Ora, os santos, pelo fato mesmo de verem a Deus, sabem se a alma lhes está separada do corpo. Logo, também o sabia Paulo.

Mas, *em contrário*, Paulo mesmo diz: Se foi no corpo ou fora do corpo, não no sei, Deus o sabe.

SOLUÇÃO. – A verdade, nesta questão, devemos hauri–la nas palavras mesmo do Apóstolo, quando diz que sabia ter sido arrebatado até ao terceiro céu, e não sabia se foi no corpo ou fora do corpo. O que de dois modos podemos entender.

Num sentido, a expressão – se foi no corpo ou fora do corpo – não se refere ao ser mesmo do raptado, como se ignorasse o estar ou não a sua alma unida do corpo; mas, ao modo do rapto, isto é, que ignorava se o seu corpo foi raptado ao terceiro céu juntamente com a alma ou se assim não se deu, tendo sido só a alma a arrebatada; assim, Ezequiel diz que foi levado a Jerusalém em visão de Deus. E Jerônimo refere ser esta a interpretação de um certo judeu, quando escreve: Um judeu, finalmente, dizia que o nosso Apóstolo não ousou afirmar ter sido arrebatado em corpo, mas declarou – se foi no corpo ou fora do corpo, não no sei. Mas Agostinho refuta esta interpretação, fundado em o Apóstolo afirmar, que sabia ter sido arrebatado até ao terceiro céu. Portanto, sabia ser verdadeiramente o terceiro céu aquele a que foi arrebatado e não uma semelhança imaginária dele.

Do contrário, se chamasse terceiro céu a uma imagem dele, pela mesma razão podia dizer que foi arrebatado em corpo, chamando corpo à imagem do próprio corpo, tal como ela aparece nos sonhos, – Se, pois, sabia que o terceiro céu verdadeiramente o era. sabia também por consequência se era um céu espiritual e incorpóreo; e assim o seu corpo não podia ter sido arrebatado até ele. Ou então, se material fosse tal céu, só a alma não poderia ter sido arrebatada até ele, com exclusão do corpo, sem se separar do corpo.

Por onde, devemos entender essas palavras num outro sentido. E é que o Apóstolo sabia ter–lhe sido arrebatada só a alma e não o corpo; não sabia, contudo, em que relação se mantinha a alma com o corpo. isto é, se estava com ou sem corpo.

Mas, neste ponto variam as opiniões.

Assim, uns pensam que o Apóstolo sabia que a alma lhe estava unida ao corpo como forma, mas não sabia se havia sofrido separação dos sentidos, ou mesmo se ficou alheado às operações da alma vegetativa. – Mas, que houve separação dos sentidos, isso não o podia ele ignorar, desde que sabia ter sido arrebatado. – Quanto ao fato de ficar alheado da atividade da alma vegetativa, não era isso causa de tanta monta de que devesse fazer solícita menção. Donde se conclui, que o Apóstolo não sabia se a alma lhe continuava unida, como forma, ao corpo, ou se se separou dele pela morte.

Outros porém, embora o concedam, dizem que o Apóstolo quando foi arrebatado, perdeu o discernimento, porque ficou totalmente enlevado em Deus; mas voltou depois a discernir, quando entrou a considerar o que viu. – Mas isto também contraria às palavras do Apóstolo, que distingue com as suas palavras o passado, do futuro. Pois, diz no presente, que não sabe se foi arrebatado catorze anos antes; e que, no presente, não sabe se foi no corpo ou fora do corpo.

Por onde, devemos pensar, que tanto antes como depois do rapto não sabia se a alma lhe ficou separada do corpo. Por isso, após longo exame, Agostinho conclui: Resta portanto talvez, que Paulo ignorava, quando foi arrebatado ao terceiro céu, se a alma lhe estava no corpo como o está quando o corpo vive – quer esteja a pessoa acordada, quer dormindo, quer alheada dos sentidos corpóreos pelo êxtase – ou se de todo tinha se separado dele, de modo que ficasse o corpo sem vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por sinédoque, às vezes chamamos homem a uma parte dele; sobretudo à alma, que é a parte mais nobre do homem. – Embora também se possa entender, que aquele de quem o Apóstolo diz ter sido arrebatado, não era homem então quando sofreu o rapto, mas só o foi depois de catorze anos. E por isso diz: Eu conheço a este tal homem – e não – Eu conheço a este

tal homem como tendo sido raptado. Mas também nada impediria chamar rapto à morte causada por Deus. Assim, Agostinho diz: Se o Apóstolo duvidava, quem de nós ousará dizer que tem certeza? Por isso, os que falam deste fato o fazem antes por conjecturas do que por estarem certos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Apóstolo sabia ou que esse céu era de natureza imaterial, ou que nele viu algo de imaterial. Pois, isso lhe era accessível à inteligência, mesmo que a alma lhe não ficasse separada do corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A visão de Paulo, durante o rapto, em parte foi semelhante à visão dos bem–aventurados, isto é, quanto ao que viu. E em parte, dissemelhante, isto é, quanto ao modo de ver, pois não viu tão perfeitamente como o veem os santos na pátria. Por isso, diz Agostinho: Embora o Apóstolo fosse arrebatado ao terceiro céu, com o alheamento aos sentidos do corpo, não teve um conhecimento das coisas tão pleno e tão perfeito como o têm os anjos, pois, ignorava se estava no corpo ou fora dele; mas isto não se dará quando a alma se reunir ao corpo, depois da ressurreição dos mortos, tornando–se ele, imortal, de mortal que agora é.

Questão 176: Da graça das línguas.

Em seguida devemos tratar das graças gratuitas relativas à língua. E primeiro, da graça das línguas. Segundo, da graça de falar com sabedoria ou com ciência.

Na primeira questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se os que alcançaram o dom das línguas falavam todas as línguas.

O primeiro discute–se assim. – Parece que os que alcançaram o dom das línguas não falavam todas as línguas.

1. – Pois, o dom concedido por Deus a alguém é óptimo no género; assim o Senhor converteu a água em bom vinho, como se lê no Evangelho. Ora, os que tiveram o dom das línguas falaram melhor na própria língua. Pois, diz a Glosa: Não é para admirar se a Epístola aos Hebreus é ilustrada com maior facúndia que outras, por nos ser natural falar melhor a nossa que as outras línguas. As outras epístolas o Apóstolo as compôs em grego, língua para ele estrangeira; mas, aos Hebreus escreveu na língua própria. Logo, pela graça gratuita que receberam os Apóstolos não alcançaram a ciência de todas as línguas.

2. Demais. – A natureza não faz por muitos meios o que pode fazer para um só; e ainda menos Deus, autor da natureza. Ora, Deus podia fazer os seus discípulos falarem uma só língua e serem compreendidos por todos. Por isso, àquilo da Escritura – A eles os ouvia falar cada um na própria língua – diz a Glosa: Porque falavam todas as línguas; ou porque falando a própria a eles, isto é, a hebraica, eram entendidos por todos como se falassem a língua particular de cada um. Logo, parece que não tiveram a ciência de falar todas as línguas.

3. Demais. – Todas as graças derivam de Cristo para seu corpo, que é a Igreja, conforme a Escritura: Todos nós participámos da sua plenitude. Ora, como lemos no Evangelho, Cristo falou uma só língua; nem atualmente cada um dos fiéis fala mais de uma. Logo, parece que os discípulos de Cristo não receberam a graça de falar todas as línguas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Foram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em várias línguas. conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem. O que assim comenta a Glosa de Gregório: O Espírito Santo apareceu sobre os discípulos em línguas de fogo e lhes deu a ciência de todas as línguas.

SOLUÇÃO. – Cristo escolheu os seus primeiros discípulos para percorrerem o mundo pregando a sua fé a todos, como se lê no Evangelho: Ide e ensinei todas as gentes. Ora, não era conveniente que os enviados a ensinar os outros precisassem de ser instruídos por eles sobre o modo com que lhes houvessem de falar ou de lhes entender a língua. Sobretudo que os discípulos enviados eram da mesma nação, a Judéia, como diz a Escritura: Os que investem com ímpeto a Jacó encherão de fruto a face do orbe. Além disso os discípulos enviados eram pobres e sem poder; nem poderiam a principio encontrar facilmente quem com fidelidade lhes interpretassem aos outros as suas palavras, ou lhas explicasse. principalmente por terem sido enviados a povos infiéis. Por isso era necessário sempre a Providência vír–lhes em socorro com o dom das línguas. De modo que assim como as gentes, que caíram na idolatria, vieram a falar línguas diversas, segundo o refere a Escritura, assim também, quando foram convertidas ao culto de um só Deus, o dom das línguas vem a ser o remédio a essa diversidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Apóstolo, a manifestação do Espírito é dada para proveito. Por isso, Paulo e os outros Apóstolos foram suficientemente instruídos por Deus nas

línguas de todas as gentes, quanto o exigia o ensinamento da fé. Mas, no concernente a certas particularidades acrescentadas pela arte, como ornato e elegância da locução, nisso o Apóstolo fora instruído na própria língua e não nas alheias. Assim também foram suficientemente instruídos na sabedoria e na ciência, quanto o exigia a doutrina da fé; mas não em relação a tudo o que se conhece pela ciência adquirida, por exemplo, sobre as conclusões da aritmética ou da geometria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Bem podiam ambas as coisas se darem: serem os apóstolos, falando uma só língua, entendidos de todos; ou falarem as línguas de todos. Contudo era mais conveniente falarem eles as línguas de todos; porque a perfeição da ciência deles exigia não somente o falarem, mas ainda o poderem entender a fala dos outros. Mas se todos entendessem a língua única, que os discípulos falassem, sê–lo–ia pela ciência dos que lhes entendessem a fala, ou uma como ilusão, pela qual as palavras dos discípulos chegassem aos ouvintes em sentido diferente daquele com que foram proferidas. Por isso a Glosa diz que por um milagre maior começaram a falar em várias línguas. E Paulo diz: Graças dou ao meu Deus, que falo todas as línguas que vós falais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo devia pregar, em pessoa, à única nação dos Judeus. Por isso, embora sem nenhuma dúvida tivesse perfeitissimamente a ciência de todas as línguas, não tinha contudo necessidade de as falar todas. Por isso, diz Agostinho: Atualmente, quando recebe o Espírito Santo, ninguém fala as línguas de todos os povos, porque já a Igreja as fala todas; e quem a ela não pertence recebe o Espírito Santo.

Art. 2 – Se o dom das línguas é mais excelente que a graça da profecia.

O segundo discute–se assim. – Parece que o dom das línguas é mais excelente que a graça da profecia.

1. – Pois, as causas próprias dos melhores são as melhores, segundo o Filósofo. Ora, o dom das línguas é próprio do Novo Testamento por isso se canta na Sequência de Pentecostes: Hoje o Espírito Santo doou aos Apóstolos de Cristo com um dom insólito e inaudito em todos os séculos. A profecia, porém, é própria, antes, ao Antigo Testamento, segundo aquilo do Apóstolo: Deus, tendo falado muitas vezes e de muitos modos noutro tempo a nossos pais pelos profetas. Logo, parece que o dom das línguas é mais excelente que o dom da profecia.

2. Demais. – O meio por que nos ordenamos para Deus parece mais excelente que aquele pelo qual nos ordenamos para os homens. Ora, pelo dom das línguas o homem se ordena para Deus; e pelo da profecia, para os outros homens. Assim, diz o Apóstolo: O que fala uma língua desconhecida não fala a homens, senão a Deus; mas o que a profetiza fala aos homens para a sua edificação. Logo, parece que o dom das línguas é mais excelente que o da profecia.

3. Demais. – O dom das línguas permanece habitualmente em quem o tem que pode usar dele quando quiser. Por isso diz o Apóstolo: Graças dou ao meu Deus, que falo todas as línguas que vos falais. Ora, o mesmo não se dá com o dom da profecia, como se disse. Logo, o dom das línguas parece mais excelente que o da profecia.

4. Demais. – A interpretação das línguas parece contida na profecia; pois, as Escrituras são explica das pelo mesmo Espírito que as fez. Ora, a interpretação das línguas o Apóstolo a coloca depois do dom de falar diversas línguas. Logo, parece que o dom das línguas é mais excelente que o da profecia, sobretudo quanto a alguma das suas partes.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Maior é o que profetiza que o que fala diversas línguas.

SOLUÇÃO. – O dom da profecia excede o das línguas de três modos. – Primeiro, porque o dom das línguas consiste na locução de vozes diversas, sinais de alguma verdade concebida pela inteligência, da qual também são sinais certos fantasmas que se manifestam na visão imaginária. Por isso Agostinho compara o dom das línguas à visão imaginária. Pois, como dissemos, o dom da profecia consiste na iluminação mesma da mente, para que ela conheça a verdade inteligível. Por onde, assim como a iluminação profética é mais excelente que a imaginária, segundo estabelecemos, assim também a profecia é mais excelente que o dom das línguas em si mesmo considerado. – Segundo, porque o dom da profecia está compreendido no conhecimento das coisas; e este é mais nobre que o das vozes, objeto do dom das línguas. – Terceiro, porque o dom da profecia é mais útil. O que o Apóstolo o prova por três razões. Primeiro, por ser a profecia mais útil à edificação da Igreja, para a qual em nada contribui quem fala várias línguas, a menos que se lhes não expliquem as palavras. Segundo, porque se aquele mesmo que recebeu o dom de falar várias línguas não as entendesse – o que constitui o dom da profecia – esse dom das línguas não lhe seria de nenhuma utilidade. Terceiro, quanto aos infiéis, por causa dos quais sobretudo foi conferido o dom das línguas, que talvez considerassem loucos aqueles que as falassem; assim, os judeus julgavam ébrios os Apóstolos quando estes falavam nas várias línguas, segundo se lê na Escritura. Ao passo que pelas profecias os infiéis ficam convencidos, porque lhes revelam o íntimo do coração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos a excelência da profecia não somente torna o profeta iluminado pelo lume inteligível, mas também o faz perceber a visão imaginária. Assim também, a operação do Espírito Santo não somente, na sua perfeição, invade a alma do lume profético e a fantasia, da visão imaginária, como se lê no Antigo Testamento, mas ainda, exteriormente, move a língua a proferir os vários sinais da locução, como se lê ter acontecido no Novo Testamento, segundo aquilo do Apóstolo: cada um de vós tem o dom de compor salmos, tem o de doutrina, tem o de línguas, tem o de revelação, isto é, da revelação profética.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pelo dom da profecia o homem ordena a sua mente para Deus; o que é mais nobre do que ordenar–se para ele por meio das línguas. Pois, de quem as fala se diz que não fala aos homens, isto é, à inteligência deles ou para a utilidade deles, mas para a só inteligência de Deus e para o louvor divino. Ora pela profecia o homem se ordena tanto para Deus como para o próximo e portanto ela é um dom mais perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A revelação profética se estende ao conhecimento de todo o sobrenatural. Por isso da sua perfeição mesma resulta que, no estado imperfeito desta vida, não pó de ser perfeitamente possuída como hábito, mas só imperfeitamente, como uma paixão. O dom das línguas, porém chega ao conhecimento particular das palavras humanas. Por isso não repugna à imperfeição desta vida o ser ela possuída perfeita e habitualmente.

RESPOSTA À QUARTA. – A interpretação das palavras pode ser reduzida ao dom da profecia, porque ilumina a mente para entender e expor todas as obscuridades da linguagem, resultantes quer da dificuldades inerentes às coisas significadas, quer das palavras mesmas desconhecidas, que são faladas ou ainda das imagens das coisas referidas, como se lê na Escritura: De ti ouvi eu dizer que tu podes interpretar as coisas obscuras e desembulhar as implicadas. Por onde, a interpretação das palavras é superior ao dom das línguas, como claramente o diz o Apóstolo: Maior li o que profetiza que o que fala diversas línguas a não ser que também ele interprete. Mas, a interpretação das palavras o Apóstolo a propõe ao dom das línguas, porque ela também se estende à interpretação dos diversos gêneros de línguas.

Questão 177: Da graça gratuita que consiste na palavra.

Em seguida devemos tratar da graça gratuita que consiste no discurso, da qual diz o Apóstolo: A um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria, a outro a palavra da ciência.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a palavra constitui uma graça gratuita.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a palavra não constitui uma graça gratuita.

1. – Pois a graça é dada para realizarmos o que nos excede a capacidade da natureza. Ora, a razão natural descobriu a arte da retórica, que nos faculta falar para ensinar, para deleitar e para convencer como diz Agostinho. Ora, isto constitui a graça da palavra. Logo, parece que a graça da palavra não é uma graça gratuita.

2. Demais. – Toda graça pertence ao reino de Deus. Ora, o Apóstolo diz: Os reino de Deus não consiste nas palavras, mas na virtude. Logo, a palavra não constitui nenhuma graça gratuita.

3. Demais. – Nenhuma graça é dada em virtude de méritos; porque se foi por graça não foi lá pelas obras, como diz o Apóstolo. Ora, a palavra pode ser dada em virtude do mérito; assim Gregório, expondo aquilo da Escritura Não tires da minha boca a palavra de verdade – diz que a palavra de verdade Deus onipotente a dá a quem faz o bem e a tira de quem não a faz. Logo, parece que o dom da palavra não é uma graça gratuita.

4. Demais. – Assim como o homem há de revelar pela palavra o dom da sabedoria e da ciência, assim também o que concerne à virtude da fé. Logo se se considera a palavra da sabedoria e da ciência como graça gratuita pela mesma razão a palavra em matéria de fé também deve ser posta entre as graças gratuitas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A palavra eucarística, isto é, graciosa abundará para o bem do homem. Ora, o bem do homem vem da graça. Logo, também a graciosidade da palavra.

SOLUÇÃO. – As graças gratuitas são dadas para a utilidade dos outros como estabelecemos. Ora, o conhecimento que recebemos de Deus não pode redundar em utilidade dos outros senão mediante a palavra. E como o Espírito Santo não deixa de dar nada do que é para utilidade da Igreja, provê também com o dom da palavra os membros dela. Não somente para falarem de modo a poderem ser entendidos de muitos, o que constitui o dom das línguas, mas também para falarem com eficácia, o que constitui a graça da palavra.

E isto de três modos. – Primeiro, para instruir o intelecto. O que se dá quando falamos para ensinar. – Segundo, para mover o afeto. O que conseguimos quando deleitamos os ouvintes; mas isso não o devemos buscar para vantagem nossa, mas para atrair os homens a ouvirem a palavra de Deus. – Terceiro, para que os ouvintes amem o que as palavras expuseram e queiram realizá–las. O que se opera quando falamos dê modo a convencer o ouvinte. – Para o conseguir, o Espírito Santo emprega a língua do homem como instrumento, sendo ele porém o autor do ato interno. Por isso diz Gregório: Se o Espírito Santo não encher os corações dos ouvintes, soa em vão aos ouvidos do corpo a palavra de quem ensina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Assim como às vezes Deus obra milagrosamente de modo mais excelente do que aquele pelo qual a natureza pode obrar, assim também o Espírito Santo faz mais excelentemente, pela graça da palavra, o que a arte pode fazer de modo inferior.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Apóstolo se refere à palavra da eloquência humana, sem a virtude do Espírito Santo. Por isso disse antes: Examinarei, não as palavras dos que andam inchados, mas a virtude. E de si mesmo já havia dito: A minha conversação como a minha pregação não consistiu em palavras persuasivas da humana sabedoria, mas em demonstração de espírito e de virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos a graça da palavra quando conferida a alguém o é para utilidade de outrem. Por isso às vezes Deus a retira, por culpa do ouvinte; outras, por culpa daquele mesmo que fala. Ora, as boas obras tanto de um como de outro não merecem diretamente essa graça, senão só removem os obstáculos a ela, Pois, a graça santificante Deus também a tira por causa da culpa; mas, ninguém a merece pelas suas boas obras, que só servem de remover os obstáculos que se a ela opõem,

RESPOSTA À QUARTA. – Como dissemos, a graça da palavra se ordena à utilidade de outrem, Ora, pela palavra da sabedoria ou da ciência é que comunicamos a nossa fé aos outros. Por isso diz Agostinho: O Apóstolo chama ciência o meio de fazer a fé servir aos fiéis e de defendê–la contra os ímpios. Por isso não devia acrescentar a palavra da fé; mas bastava se referir à da ciência e da sabedoria.

Art. 2 – Se as mulheres também podem receber a graça da palavra de sabedoria e de ciência.

O segundo discute–se assim. – Parece que também as mulheres podem receber palavra de sabedoria e de ciência.

1. – Pois, a doutrina está compreendida nessa graça, como se disse. Ora, a mulher pode doutrinar, como se lê na Escritura: Eu fui unigénito diante de minha mãe e ela me ensinava. Logo, também a mulher pode receber essa graça.

2. Demais. – Maior é a graça da profecia que a da palavra, assim como contemplar a verdade é mais do que anunciá–la, Ora, as mulheres podem receber o dom da profecia, como se lê na Escritura de Débora, de Holda profetiza, mulher de Selum, e das quatro filhas de Filipe. E o Apóstolo também diz: Toda mulher que jaz oração ou que profetiza etc. Logo, parece que com maior razão a mulher pode receber a graça da palavra.

3. Demais. – A Escritura diz: Cada um, segundo a graça que recebeu, comunique–a aos outros como bons dispenseiros. Ora, certas mulheres recebem a graça da sabedoria e da ciência e não na podem dispensar aos outros senão pela graça da palavra. Logo, a mulher pode receber a graça da palavra.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: As mulheres estejam caladas na Igreja. E noutro lugar:

Não permito à mulher que ensine. Ora, isto sobretudo, constitui a graça da palavra. Logo, as mulheres não podem ter a graça da palavra.

SOLUÇÃO. – Dois usos pode ter a palavra. – Um privado, quando falamos familiarmente a um ou a poucos. E, então, as mulheres podem receber a graça da palavra. – Outro público, quando a palavra é dirigida a toda a Igreja. E isto não é permitido à mulher.

Primeiro e principalmente, pela condição do seu sexo, que a torna sujeita ao homem, como se lê na Escritura. Ora, ensinar e persuadir publicamente, na Igreja, não pertence aos súbditos, mas aos superiores. Contudo, mais que a mulher, os homens dependentes de um superior o podem por delegação; porque a sujeição deles ao superior não se funda naturalmente no sexo, como se dá com as mulheres, mas nalgum acidente sobreveniente. – Segundo, para que não se desperte a concupiscência do homem, pois, diz a Escritura: A sua conversação se ateia como fogo. – Terceiro, porque geralmente as mulheres não têm sabedoria perfeita a ponto de convenientemente se lhes poder cometer o ensino em público.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado se refere ao ensino privado pelo qual a mãe instrui o filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A graça da profecia depende de ser a mente iluminada por Deus; e nisso não há diferença de sexo entre homem e mulher, conforme o Apóstolo: Revestindo–vos do homem novo, segundo a imagem daquele que o criou, onde não há diferença de homem e de mulher. Ora, a graça da palavra é dada para a instrução do homem, sexualmente diferente da mulher. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As graças dadas por Deus cada um as aplica diversamente segundo a diversidade das condições. Por isso, as mulheres, que receberam a graça da sabedoria ou da ciência, podem aplicá–la ensinando particularmente, mas não em público.

Questão 178: Da graça dos milagres.

Em seguida devemos tratar da graça dos milagres.

E nesta questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se alguma graça gratuita se ordena à operação de milagres.

O primeiro discute–se assim. – Parece que nenhuma graça gratuita se ordena à operação de milagres.

1. – Pois, toda graça acrescenta alguma cousa aquele a quem é dada. Ora, a operação de milagres nada acrescenta à alma daquele a quem é conferida; pois, o simples contato com um corpo morto pode operar milagres, como no caso referido pela Escritura: Lançaram o cadáver no sepulcro de Eliseu e tanto que o cadáver tocou os ossos de Eliseu, ressuscitou o homem e se levantou sobre os seus pés. Logo, a operação de milagres não constitui nenhuma graça gratuita.

2. Demais. – As graças gratuitas, é o Espírito Santo quem as dá, conforme o Apóstolo: Há repartição de graças, mas um mesmo é o Espírito. Ora, milagres também os faz o espírito imundo, segundo o Evangelho: Levantar–se–ão falsos Cristos e falsos profetas que farão grandes sinais e prodígios. Logo, parece que a operação de milagres não constitui uma graça gratuita.

3. Demais. – Os milagres se distinguem em sinais e prodígios ou portentos, e virtudes. Logo, inconvenientemente se fala em operação de virtudes, como graça gratuita, antes que em operação de prodígios ou de sinais.

4. Demais. – A recuperação milagrosa da saúde é obra da virtude divina. Logo, não se deve distinguir a graça de curar as doenças, da operação de virtudes.

5. Demais. – A realização de milagres provém da fé, quer da fé de quem os faz, conforme aquilo do Apóstolo – Se eu tiver toda a fé até o ponto de transportar montes; quer da fé dos beneficiários dos milagres, donde o dito do Evangelho – E não fez ali muitos milagres, por causa da incredualidade dos seus naturais. Logo, se é a fé considerada uma graça gratuita, é supérfluo se lhe acrescentar a outra graça gratuita de operar sinais.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera entre as graças gratuitas: A outro a graça de curar as doenças, a outro a operação de milagres.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o Espírito Santo assiste suficientemente a Igreja nas coisas úteis à salvação à qual se ordenam as graças gratuitas. E como a ciência que alguém adquiriu, por obra divina, é necessário que chegue ao conhecimento dos outros por meio do dom das línguas e pela graça da palavra, assim também é necessário que a palavra proferida seja provada para ser acreditada. Ora, tal se realiza pela operação de milagres, segundo o Evangelho: Confirmando a sua pregação, com os milagres que a acompanhavam. E isto é racional. Pois, é natural ao homem depreender dos efeitos sensíveis a verdade inteligível. Por onde, assim como o homem, guiado pela razão natural. pode chegar a um certo conhecimento de

Deus, por meio dos efeitos naturais, assim também, por meio de certos efeitos sobrenaturais, chamados milagres, é levado a um certo conhecimento daquilo que deve crer. Por onde, a operação de milagres constituí uma graça gratuita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a profecia se estende a tudo o que pode ser sobrenaturalmente conhecido. assim a operação de virtudes se estende a tudo o que pode ser sobrenaturalmente feito. A causa do que, é a omnipotência divina, que não pode ser comunicada a nenhuma criatura. Por onde é impossível que o principia de fazer milagres seja uma qualidade habitualmente existente na alma. Contudo, pode acontecer que. assim como a mente do profeta é levada por inspiração divina a um conhecimento sobrenatural, assim também a alma do que faz milagres seja levada a praticar um ato donde resulta um efeito milagroso, que Deus faz com o seu poder. E isso às vezes se dá depois da oração como quando Pedro ressuscitou Tabita morta, segundo se lê na Escritura. Outras vezes, sem preceder oração manifesta, mas porque Deus obra conforme a vontade do homem, como quando Pedro, censurando–lhes a sua mentira a Ananias e a Safira, deu–os à morte, segundo a Escritura. Por isso diz Gregório que às vezes, os santos fazem milagres pelos poderes, outras, por pedirem. Ora. Deus, por sua própria virtude, obra de um e de outro modo. pois usa como instrumento dos movimentos interiores do homem ou da sua palavra ou de qualquer dos seus atos externos ou ainda de qualquer contado material de um corpo, mesmo já morto. Por isso, a Escritura, depois de referir o dito de Josué – Sol detém–te sobre Gabaon – acrescenta: Não houve antes nem depois dia tão comprido, obedecendo o Senhor à voz de um homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar aduzido o Senhor se refere aos milagres que se farão no tempo do anticristo: deles diz o Apóstolo, que a vinda do anticristo é segundo a obra de Satanás em todo poder e em sinais e em prodígios mentirosos. E diz Agostinho: Costuma–se por em dúvida se os referidos sinais e prodígios mentirosos são assim chamados por haverem de iludir, pelas suas aparências, os sentidos dos mortais, fazendo–os crer como realizado o que não o é; ou se, sendo verdadeiros prodígios, irão iludirem–se os que neles acreditarem. Verdadeiros porém são chamados, porque a realidade mesma será verdadeira do mesmo modo que os magos do Faraó fizeram rãs e serpentes verdadeiras. Mas, não constituirão verdadeiros milagres, porque se realizarão em virtude de causas naturais, como dissemos na Primeira Parte. Ao contrário, a operação dos milagres atribuídos à graça gratuita vem da virtude divina, para utilidade dos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Duas coisas podemos considerar no milagre. – A obra feita, superior à capacidade da natureza. E neste sentido os milagres se chamam virtudes. – Depois, a razão pela qual os milagres são feitos – a manifestação de alguma verdade sobrenatural. E neste sentido se chamam comumente sinais; mas por causa da sua excelência se denominam portentos ou prodígios, quase reveladores do que está distante.

RESPOSTA À QUARTA. – A graça de curar as doenças é enumerada à parte, porque ela confere ao homem o benefício da saúde do corpo, além do benefício comum resultante de todos os milagres, que é levar os homens ao conhecimento de Deus.

RESPOSTA À QUINTA. – A realização de milagres é atribuída à fé por duas razões. Primeiro, porque se ordena à confirmação dela. Segundo, porque procede da omnipotência de Deus, em que se funda a fé. E, contudo, assim como além da graça da fé é necessária a graça da palavra para instruir na fé, assim também, é necessária a operação de milagres para confirmar nela.

Art. 2 – Se os maus podem fazer milagres.

O segundo discute–se assim. – Parece que os maus não podem fazer milagres.

1. – Pois, os milagres se impetram pela oração, como se disse. Ora, Deus não ouve a oração do pecador, segundo a Escritura: Nós sabemos que Deus não ouve a pecadores. E noutro lugar: Daquele que desvia

os seus ouvidos para não ouvir a lei, a mesma oração será execrável. Logo, parece que os maus não podem fazer milagres.

2. Demais. – Os milagres se atribuem à fé, segundo o Evangelho: Se tiverdes fé como um grão de mostarda, direis a este monte passa daqui para acolá, e ele há de passar e nada vos será impossível. Ora, a fé sem as obras é morta, diz a Escritura; e portanto, não parece que tenha uma operação própria. Logo, parece que os maus, que não praticam boas obras, não podem fazer milagres.

3. Demais. – Os milagres são uns testemunhos divinos, segundo o Apóstolo: Confirmando Deus com sinais e maravilhas e com virtudes diversas. Por isso, a Igreja canonizou certos, tomando–lhes como testemunhos os milagres. Ora, Deus não pode ser falsa testemunha. Logo, parece que os maus não podem fazer milagres.

4. Demais. – Os bons estão mais próximos de Deus que os maus. Ora, nem todos os bons fazem milagres. Logo, muito menos os maus.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Se eu tiver o dom da profecia até o ponto de transferir montes, e não tiver caridade não sou nada. Ora, todo aquele que não tem caridade é mau, pois, como ensina Agostinho, só este dom do Espírito Santo é o dividido entre os filhos do reino e os da perdição. Logo, parece que também os maus podem fazer milagres.

SOLUÇÃO. – Certos milagres não são verdadeiros mas obras fantásticas com que se o homem ilude, julgando mal o que não o é. Outros são verdadeiros, embora não constituam essencialmente milagres, por se realizarem em virtude de certas causas naturais. Ora, essas duas espécies de milagres os demônios podem fazê–las.

Mas, os verdadeiros milagres não se podem realizar senão por virtude divina, pois, Deus os faz para a utilidade do homem. E isto de dois modos. Primeiro, para confirmação da verdade anunciada. Segundo, para manifestar a santidade de alguém, que Deus quer propor aos homens como exemplo de virtude.

Ora, do primeiro modo, os milagres podem ser operados por todos os que pregam a verdadeira fé e invocam o nome de Cristo; o que também às vezes o fazem os maus. E, neste sentido, também os maus podem fazer milagres. Por isso, aquilo do Evangelho – Não é assim que profetizamos em teu nome, etc. – diz Jerônimo: Profetizar ou operar virtudes e expulsar demônios não é às vezes mérito de quem o faz; mas, quem o realiza é a invocação do nome de Cristo, para os homens honrarem a Deus, por cuja invocação se operam tão grandes milagres.

No segundo sentido, milagres só os fazem os santos, para manifestarem a sua santidade, quer em vida deles, quer depois da morte, tanto por si mesmos como por meio de outros. Assim, lemos na Escritura: Deus fazia milagres por mão de Paulo, e também sendo aplicados aos enfermos os lençóis que tinham tocado no corpo de Paulo, fugiam deles as doenças. – E deste modo também nada impede de algum pecador fazer milagres, invocando algum santo. Mas, não dizemos que esse talos operou, senão aquele cuja santidade os milagres manifestam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, quando tratámos da oração, a oração impetratória não se funda no mérito, mas na divina misericórdia que também se estende aos maus. Por isso, às vezes Deus ouve também a oração dos pecadores. Donde o dizer Agostinho, que o cego pronunciou as palavras referidas no Evangelho, quase ainda não ungido, isto é, ainda não perfeitamente esclarecido; pois, Deus ouve os pecadores. – Quanto ao outro lugar citado da Escritura. – a oração do que não ouve a lei é execrável, deve ele ser entendido relativamente ao mérito do pecador. Mas, às

vezes, a oração impetra a misericórdia de Deus, quer para a salvação do que ora, como quando foi ouvido o publicano, segundo refere o Evangelho; quer também para a salvação dos outros e para a glória de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz–se que a fé sem as obras é morta, relativamente ao crente, que por ela não vive a vida da graça. Mas nada impede o vivo operar por um instrumento morto; assim o homem age por meio de um bastão. E deste modo Deus age instrumentalmente por meio da fé do homem pecador.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os milagres sempre são testemunhos verdadeiros daquilo em favor do que são feitos. Por isso, os maus, anunciadores de uma falsa doutrina, nunca operam verdadeiros milagres para a confirmação da sua doutrina. Embora às vezes possam fazê–los para glorificação do nome de Cristo, que invocam, e em virtude dos sacramentos que administram. Mas, os anunciadores de doutrinas verdadeiras fazem às vezes verdadeiros milagres para confirmá–las, mas não para testificar a santidade. Por isso, Agostinho diz: Os magos, os bons cristãos e os maus não fazem milagres do mesmo modo. Assim, os magos os operam por pactos particulares com os demônios; os bons cristãos, pela justiça pública; e os maus cristãos, por sinais da justiça pública.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho no mesmo lugar, esses fatos milagrosos não são concedidos a todos os santos, afim de os fracos não caírem no erro perniciosíssimo de pensarem que tais fatos constituem um dom maior que as obras de justiça, com que se ganha a vida eterna.

Questão 179: Da divisão da vida em ativa e contemplativa.

Em seguida devemos tratar da vida ativa e da contemplativa. E nessa matéria devemos considerar quatro questões. – A primeira é a da divisão da vida em ativa e contemplativa. A segunda, a da vida contemplativa. A terceira, a da vida ativa. A Quarta, a da comparação entre a vida ativa e a contemplativa.

Na primeira questão discutem–se dois artigos:

Art. 1 – Se a vida se divide convenientemente em ativa e contemplativa.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a vida não se divide convenientemente em ativa e contemplativa.

1. – Pois, a alma é por essência o princípio da vida; assim, o Filósofo diz, que a essência dos seres vivos é a vida. Ora, o princípio da ação e da contemplação é a alma, pelas suas faculdades. Logo, parece que a vida não se divide convenientemente em ativa e contemplativa.

2. Demais. – Inconveniente é dividir o anterior pelas diferenças do posterior. Ora, o ativo e o contemplativo, ou o especulativo e o prático, são diferenças do intelecto, como está claro no Filósofo. Mas, viver é anterior a inteligir; pois, a vida se manifesta nos seres vivos, primeiro, pela alma vegetativa, segundo o ensina o Filósofo. Logo, inconvenientemente se divide a vida em ativa e contemplativa.

3. Demais. – O nome de vida implica movimento, como o mostra Dionísio. Ora, a contemplação consiste antes na quietude, conforme aquilo da Escritura: Entrando em minha casa acharei o meu descanso com ela. Logo, parece que a vida não se divide convenientemente em ativa e contemplativa.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Duas são as vidas nas quais Deus onipotente nos ensina pela sagrada doutrina – a ativa e a contemplativa.

SOLUÇÃO. – Seres propriamente vivos se chamam os que se movem ou obram por si mesmos. Ora, o que sobretudo convém a um ser em si mesmo considerado é o que lhe é próprio e ao que principalmente tende. Por onde, todo ser vivo manifesta a sua vida pela operação que sobretudo lhe é própria e à qual principalmente se inclina. Assim, dizemos que a vida das plantas consiste sobretudo, em nutrirem–se e gerarem; a dos animais, em sentirem e moverem–se; a do homem enfim, em pensar e agir segundo a razão. E por isso ainda, quanto aos homens, a vida de cada um consiste naquilo que mais lhe agrada e que sobretudo busca; pelo que, cada um quer principalmente a convivência dos amigos, como ensina Aristóteles. Ora, como certos homens buscam sobretudo a contemplação da verdade e outros se entregam principalmente à ação externa, daí resulta o dividir–se convenientemente a vida humana em vida ativa e vida contemplativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A forma própria de um ser, que o atualiza, é o princípio da operação própria dele. Por isso se diz ser a vida própria aos seres vivos, porque tais seres, em virtude de sua essência formal, obram como vivos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vida, universalmente considerada, não se divide em ativa e contemplativa; mas sim, a vida do homem, que se especifica pelo seu intelecto. Por isso a mesma é a divisão do intelecto e da vida humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A contemplação supõe certo a quietude dos movimentos externos; nem por isso porém deixa a contemplação de ser um movimento do intelecto, no sentido em que toda operação se chama movimento. Assim, o Filósofo diz, que sentir e inteligir são determinados movimentos, enquanto que movimento significa o ato de um ser perfeito. E neste sentido Dionísio enumera três movimentos da alma contemplativa: o rectilíneo, o circular e o oblíquo.

Art. 2 – Se a vida suficientemente se divide em ativa e contemplativa.

O segundo discute–se assim. – Parece que a vida não se divide suficientemente em ativa e contemplativa.

1. – Pois, o Filósofo enumera três vidas sobretudo excelentes: a voluptuosa, a civil, idêntica já ativa, e a contemplativa. Logo, parece que a vida se divide insuficientemente em ativa e contemplativa.

2. Demais. – Agostinho considera três os géneros de vida: a de quietude, que constitui a contemplativa; a de ação, que constitui a ativa; e acrescenta uma terceira composta de uma e de outra. Logo, parece insuficiente a divisão em vida ativa e contemplativa.

3. Demais. – A vida dos homens se diversifica pelas diversas atividades a que eles se aplicam. Ora, mais de duas são as aplicações da atividade humana. Logo, parece que a vida deve dividir–se em mais membros, que a ativa e a contemplativa.

Mas, *em contrário*, essas duas vidas são significadas pelas duas mulheres de Jacó: Lia significa a ativa e Raquel, a contemplativa. E pelas duas mulheres que deram hospitalidade ao Senhor: a contemplativa, por Maria e a ativa, por Marta, como ensina Gregório. Ora, esta significação não seria congruente se houvesse mais de duas vidas. Logo, é suficiente a divisão em ativa e contemplativa.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, essa divisão da vida humana é a que se funda no intelecto. Ora, o intelecto se divide em ativo e contemplativo. Pois, o fim do conhecimento intelectivo ou é o conhecimento mesmo da verdade, o que pertence ao intelecto contemplativo; ou alguma atividade exterior, o que pertence ao intelecto prático ou ativo. Logo, também a vida suficientemente se divide em ativa e contemplativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vida voluptuosa põe o seu fim no prazer material, comum a nós e aos brutos. Por isso, como diz o Filósofo no mesmo lugar, é uma vida animal. Donde, não se compreende na presente divisão, que biparte a vida humana em ativa e contemplativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O meio termo se compõe com os extremos e por isso está virtualmente contido nestes; assim o tépido resulta do quente e do frio e o pálido, do branco e do preto. Semelhantemente, no ativo e no contemplativo se compreende o composto de um e de outro. E contudo, assim como em todo misto predomina um dos simples, assim também no gênero médio de vida predomina umas vezes o contemplativo e, outras, o ativo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as aplicações da atividade humana, quando ordenadas pela razão reta às necessidades da vida presente, se compreendem na vida ativa a qual, por meio de ações ordenadas, procura satisfazer às referidas necessidades. Se, porém foram postas ao serviço de qualquer concupiscência, pertencem à vida voluptuosa, que não está contida na vida ativa. Mas as atividades humanas ordenadas à consideração da verdade pertencem à vida contemplativa.

Questão 180: Da vida contemplativa.

Em seguida devemos tratar da vida contemplativa.

E nesta questão discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se a vida contemplativa não encerra nenhum afeto, mas está toda no intelecto.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a vida contemplativa não encerra nenhum afeto, mas está toda no intelecto.

1. – Pois, diz o Filósofo, que o fim da contemplação é a verdade. Ora, a verdade está totalmente no intelecto. Logo, parece que a vida contemplativa está toda no intelecto.

2. Demais. – Gregório diz, que Raquel, cujo nome se interpreta – contemplação do princípio – significa a vida contemplativa. Ora, contemplar os princípios é função própria do intelecto. Logo, a vida contemplativa propriamente pertence ao intelecto.

3. Demais. – Gregório diz, que a vida contemplativa consiste na quietude de toda ação exterior. Ora, a potência afetiva ou afetiva inclina para as ações externas. Logo, parece que a vida contemplativa de nenhum modo pertence à potência apetitiva.

Mas, *em contrário*, Gregório diz que a vida contemplativa consiste em praticar com toda a alma a caridade para com Deus e o próximo e entregar–se completamente ao só desejo do Criador. Ora, o desejo e o amor pertencem à potência afetiva ou apetitiva, como se estabeleceu. Logo, também a vida contemplativa tem alguma raiz na potência afetiva ou apetitiva.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, vida contemplativa se chama à daqueles que principalmente se aplicam à contemplação da verdade. Ora, essa aplicação é um ato voluntário, como estabelecemos; pois, visa um fim, o que é o objeto da vontade. Logo, a vida contemplativa, pela essência mesma da sua ação, pertence ao intelecto; mas enquanto nos leva a praticar um determinado ato, pertence à vontade, que move todas as outras potências, e também o intelecto, para o seu ato, como demonstrámos.

Mas, a potência apetitiva nos move à consideração de um objeto, ou sensível ou inteligivelmente. Ora, pelo amor que temos pelo objeto considerado, como no caso do Evangelho: Onde está o teu tesouro aí está também o teu coração. Ora, pelo amor mesmo do conhecimento, que a consideração nos ministra. Por isso, Gregório constitui a vida contemplativa no amor de Deus, porque esse amor nos faz arder no desejo de lhe contemplar a beleza. E como nós nos deleitamos quando alcançamos o objeto amado, por isso a vida contemplativa termina em a deleitação, existente no afeto, e da qual também tira o amor a sua força.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelo fato mesmo de ser a verdade o fim da contemplação, ela tem a natureza de bem apetecível, amável e deleitável. E por aí pertence à potência apetitiva.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A visão mesma do primeiro princípio, que é Deus, desperta–nos a amá–lo, Por isso, diz Gregório, que a vida contemplativa nos faz desprezar todos os cuidados e arder em desejos de contemplar o Criador face a face.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A potência apetitiva não somente nos move os membros corpóreos para praticar atos externos, mas também o intelecto para exercer o ato da contemplação como dissemos.

Art. 2 – Se as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.

O segundo discute–se assim. – Parece que as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.

1. – Pois, diz Gregório, que a vida contemplativa consiste em praticarmos com toda a alma a caridade para com Deus e o próximo. Ora, todas as virtudes morais, cujos atos são regulados pelos preceitos da lei, reduzem–se ao amor de Deus e ao do próximo; pois, como diz o Apóstolo, a caridade é o complemento da lei. Logo, parece que as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.

2. Demais. – A vida contemplativa sobretudo se ordena à contemplação de Deus; assim, diz Gregório, que ela nos faz desprezar todos os cuidados e arder em desejos de contemplar o Criador face a face. Ora, a isso ninguém pode chegar senão pela pureza, produzida pela virtude moral. Pois, diz o Evangelho: Bem–aventurados os limpos de coração porque eles verão a Deus. E o Apóstolo: Segui a paz com todos e a santidade, sem a qual ninguém verá a Deus. Logo, parece que as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.

3. Demais, – Gregório diz, que a vida contemplativa é a vida da beleza, na alma, sendo por isso Raquel quem, na Escritura, a significa, quando diz que era formosa de rosto. Ora a beleza da alma lhe advém das virtudes morais e sobretudo da temperança, como diz Ambrósio. Logo, parece que as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.

Mas, *em contrário*, as virtudes morais se ordenam às ações exteriores. Ora, Gregório diz, que a vida contemplativa consiste na quietude de toda ação exterior. Logo, as virtudes morais não pertencem à vida contemplativa.

SOLUÇÃO. – O que pertence à vida contemplativa de dois modos pode lhe pertencer: essencialmente ou dispositivamente.

Essencialmente, as virtudes morais não pertencem à vida contemplativa, por ser o fim dela a contemplação da verdade. Ora, o saber, que respeita o conhecimento da verdade, vale pouco para adquirirmos as virtudes morais, como ensina o Filósofo. Por isso, diz ele também que pelas virtudes morais obtemos a felicidade ativa e não a contemplativa.

Mas, dispositivamente, as virtudes morais pertencem à vida contemplativa. Pois, o ato da contemplação, no que essencialmente consiste a vida contemplativa, fica impedido tanto pela veemência das paixões, que abstraem a intenção da alma, do Inteligível, para o sensível, como pela agitação externa. Ora, as virtudes morais impedem a veemência das paixões e acalmam a agitação produzida pela nossa preocupação com as coisas externas. Logo, as virtudes morais pertencem, dispositivamente, à vida contemplativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos, a vida contemplativa tem o seu motivo na potência afetiva; e então ela supõe o amor de Deus e o do próximo. Ora, as causas motoras não atingem a essência das coisas, mas a dispõem e a aperfeiçoam. Donde se colige, que as virtudes morais pertençam essencialmente à vida contemplativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A santidade, isto é, a pureza é causada pelas virtudes reguladoras das paixões, que impedem a pureza da razão. Ora, a paz é causada pela justiça, que tem por objeto os nossos atos,

segundo aquilo da Escritura: A paz é a obra da justiça. No sentido em que quem se abstém de danificar os outros elimina ocasiões de litígios e perturbações. E assim as virtudes morais dispõem para a vida contemplativa, por causarem a paz e a pureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a beleza consiste num certo esplendor e proporção devida. Ora, tanto um como outra radical mente existem na razão, à qual pertence fazer brilhar a luz e ordenar à proporção devida das cousas. Por onde, na vida contemplativa, consistente num ato da razão, existe em si e essencialmente a beleza. Por isso a Escritura diz da contemplação da sabedoria: Fiz–me amador da sua formosura. As virtudes morais, porém, só participam da beleza, na medida ela que participam da ordem da razão. E sobre tudo a temperança, repressora das concupiscências que mais obscurecem o lume da razão. Donde vem o ser a virtude da castidade a que mais torna o homem capaz da contemplação, porque são os prazeres venéreos os que mais lhe imergem a alma na matéria, como adverte Agostinho.

Art. 3 – Se a vida contemplativa implica vários atos.

O terceiro discute–se assim. Parece que a vida contemplativa implica vários atos.

1. – Pois, Ricardo de S. Vítor distingue a contemplação, a meditação e a cogitação. Ora, parece que a vida contemplativa implica diversos atos.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Todos nós, contemplando à cada descoberta a glória do Senhor, somos transformados na mesma claridade. Ora, isto é próprio da vida contemplativa. Logo, além dos três atos supra–referidos, também a especulação pertence à vida contemplativa.

3. Demais. – Bernardo diz, que a primeira e a máxima contemplação é a admiração da majestade. Ora, segundo Damasceno, a admiração é considerada uma espécie de temor. Logo, parece que a vida contemplativa supõe vários atos.

4. Demais. – Diz–se que à vida contemplativa pertence a oração, a lição e a meditação. Ora, também à vida contemplativa pertence a audição; pois, de Maria, símbolo da vida contemplativa, diz a Escritura, que sentado aos pés do Senhor, ouvia a sua palavra. Logo, parece que a vida contemplativa implica vários atos.

Mas, *em contrário*, no sentido de que se trata, chama–se vida a atividade a que o homem principalmente se aplica. Logo, se são várias as atividades da vida contemplativa, não será ela uma só, mas várias serão.

SOLUÇÃO. – Tratamos agora da vida contemplativa, enquanto conveniente ao homem. Ora, como está claro em Dionísio, entre o homem e o anjo há a diferença seguinte: ao passo que o anjo intui a verdade por uma simples apreensão, o homem, só por um certo processo, mediante muitos atos, é que chega à intuição da verdade simples. Assim, pois, a vida contemplativa implica um único ato, de que recebe a perfeição final, e é a contemplação da verdade, que lhe dá unidade; mas, implica muitos atos, pelos quais chega a esse ato final. E desses atos, uns se referem à admissão dos princípios, dos quais procede para chegar à contemplação da verdade; outros, à aplicação dos princípios à verdade daquilo cujo conhecimento se busca; e enfim, o último complemento do ato é a contemplação mesma da verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A cogitação, segundo Ricardo de S. Vítor, se refere ao exame dos muitos elementos dos quais se procura coligir uma verdade simples. Por isso, a cogitação pode compreender as percepções sensíveis, para o fim de se conhecerem certos efeitos; as

imaginações: o discurso da razão relativamente a sinais diversos; ou tudo o que for conducente ao conhecimento da verdade visada. Embora Agostinho diga que pode chamar–se cogitação a toda operação atual do intelecto. – Quanto à meditação, ela pertence ao processo da razão, pelo qual, partindo de certos princípios, chega à contemplação de uma determinada verdade. E o mesmo é o fim da consideração, segundo Bernardo. Embora, segundo o Filósofo, toda atividade do intelecto se chame consideração. – Mas a contemplação consiste na simples visão intuitiva mesma da verdade. – Por isso, o próprio Ricardo diz, que a contemplação é a visão penetrante e clara que tem a alma das causas que considera; a meditação é a vista da alma toda concentrada na perquirição da verdade; a cogitação e o simples olhar da mesma alma, susceptível de divagação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como nota a Glosa de Agostinho, o Apóstolo emprega a palavra especulantes (contemplando) como derivada de speculo e não, de specula. Pois, ver uma coisa num espelho (per speculum) é ver a coisa por meio do efeito, que manifesta a semelhança dela. Por isso, a especulação se reduz à meditação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A admiração é uma espécie de temor resultante da apreensão do que excede à nossa capacidade. Por onde, a admiração é um ato consequente à contemplação de uma verdade sublime. Pois, dissemos que a contemplação termina no afeto.

RESPOSTA À QUARTA. – O homem chega ao conhecimento da verdade de dois modos. – Primeiro, pelo que recebe de outrem, do modo seguinte. Para o que recebe de Deus, por meio da oração, segundo a Escritura: Invoquei o Senhor e veio a mim o espírito de sabedoria. Para o que recebe dos homens, por meio da audição, pela qual aprende ouvindo a voz de quem fala; e a lição, pela qual aprende lendo o que a escritura transmite. – Em segundo lugar, por meio do estudo próprio. E para isso é necessária a meditação.

Art. 4 – Se a vida contemplativa consiste só na contemplação de Deus ou também na consideração de qualquer verdade.

O quarto discute–se assim. – Parece que a vida contemplativa não consiste só na contemplação de Deus, mas também na consideração de qualquer verdade.

1. – Pois, diz a Escritura: Maravilhosas são as tuas obras e a minha. alma o conhece muito. Ora, o conhecimento das obras divinas nós o conseguimos pela contemplação de alguma verdade. Logo, parece que à vida contemplativa pertence contemplar não só a divina verdade, mas qualquer uma.

2. Demais. – Bernardo diz, que a primeira contemplação é a admiração da majestade; a segunda, a dos juízos de Deus; a terceira, a dos seus benefícios; a quarta, a das suas promessas. Ora, destas quatro coisas, só a primeira respeita à divina verdade; as outras três dizem respeito a efeitos dela. Logo, a vida contemplativa não consiste só na contemplação da verdade divina, mas também na consideração da verdade relativamente aos efeitos divinos.

3. Demais. – Ricardo de S. Vitor distingue seis espécies de contemplação. A primeira, só fundada na imaginação, é a pela qual consideramos as coisas corpóreas. A segunda se funda na imaginação racional e por ela consideramos a disposição e a ordem das coisas sensíveis. A terceira se apoia na razão imaginativa, e é quando pelo exame das coisas visíveis nos elevamos às invisíveis. A quarta é a pela qual, apoiada na razão racional, a alma considera as coisas invisíveis, desconhecidas da imaginação. A quinta, superior à razão, é quando, pela divina revelação, conhecemos o que não pode a razão humana alcançar. A sexta, enfim, superior à razão e fora do seu alcance, quando, por iluminação divina,

conhecemos o que parece repugnar à razão humana, como por exemplo, a doutrina do mistério da Trindade. Ora, só a última espécie é que tem como objeto a verdade divina. Logo, a contemplação da verdade não só recai sobre a verdade divina mas também sobre a que as criaturas manifestam.

4. Demais. – A vida contemplativa busca a contemplação da verdade, enquanto constitui uma perfeição do homem. Ora, qualquer verdade é uma perfeição do intelecto humano. Logo, a vida contemplativa consiste na contemplação de qualquer verdade.

Mas, *em contrário*, Gregório diz, que a contemplação tem por objeto Deus, como princípio.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o que constitui a vida contemplativa pode constituí–la de dois modos: principalmente e secundária ou dispositivamente.

Principalmente, à vida contemplativa consiste na contemplação da verdade divina; pois, tal contemplação é o fim de toda a vida humana. Donde o dizer Agostinho: Pela contemplação de Deus é–nos prometida o fim de todas as atividades e a perfeição eterna da alegria. A qual será perfeita na vida futura, quando virmos a Deus face a face; e então ela nos tornará perfeitamente bem–aventurados. Nesta vida porém a nossa contemplação da verdade divina é imperfeita, como por um espelho, em enigmas; o que já nos constitui um começo de bem–aventurança, iniciada nesta vida e que continuará na futura. Por isso o Filósofo põe a felicidade última do homem na contemplação do ótimo inteligível.

Ora, pelos efeitos divinos somos levados à contemplação de Deus, segundo as palavras do Apóstolo: As coisas invisíveis de Deus se veem consideradas pelas obras que foram feitas. Por onde, também a contemplação dos divinos efeitos pertence secundariamente à vida contemplativa, enquanto nos conduz ao conhecimento de Deus. Por isso, diz Agostinho, que a consideração das criaturas não deve ser para nós o exercício de uma curiosidade vã e estéril; mas, um grau para nos elevar ao imortal e permanente. Assim pois, do sobredito se colige que, numa certa ordem, quatro coisas abrange a vida contemplativa: primeiro, as virtudes morais; segundo, outros atos, além da contemplação; terceiro, a contemplação dos efeitos divinos; quarto e complemento do mais a contemplação mesma da verdade divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Davi buscava conhecer as obras divinas, para por meio delas elevar–se até Deus. Por isso, noutro lugar diz: Tenho meditado em todas as tuas obras; meditava nas obras das tuas mãos; estendi as minhas mãos a ti.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A meditação nos juízos de Deus conduz o homem à contemplação da justiça divina. E considerando os benefícios de Deus e as suas promessas, o homem se eleva ao conhecimento da divina misericórdia ou bondade, quase por efeitos manifestados ou que o serão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essas seis espécies de contemplação designam os graus pelos quais, por meio das criaturas, subimos à contemplação de Deus. Assim, o primeiro grau consiste na percepção dos próprios sensíveis; o segundo, na ascensão dos sensíveis para os inteligíveis; o terceiro consiste em discernir os sensíveis pelos inteligíveis; o quarto, na consideração absoluta dos inteligíveis a que chegamos pelos sensíveis; o quinto, na contemplação dos inteligíveis que não podemos descobrir por meio dos sensíveis, mas que podemos apreender pela razão; o sexto, na consideração dos inteligíveis, que a razão não pode nem descobrir nem apreender e que constituem a sublime contemplação da divina verdade, complemento final da contemplação.

RESPOSTA À QUARTA. – A perfeição última do intelecto humano é a verdade divina; ao passo que as outras verdades aperfeiçoam o intelecto em ordem à verdade divina.

Art. 5 – Se a vida contemplativa, neste mundo, pode chegar à visão da divina essência.

O quinto discute–se assim. – Parece que a vida contemplativa, neste mundo, pode chegar à visão da essência divina.

1. – Pois, como se lê na Escritura, Jacó disse: Eu vi a Deus face a face e a minha alma foi salva. Ora, a visão da face de Deus é a visão da essência divina. Logo, parece que pela contemplação nesta vida, podemos chegar a ver a Deus por essência.

2. Demais. – Gregório diz: Os homens contemplativos se concentram em si mesmos quando perscrutam as coisas espirituais, separando–se totalmente das sombras das coisas corpóreas ou afastando–as com mãos discretas. Ávidos de contemplarem o lume incircunscrito, repelem todas as suas imagens finitas e, pelo esforço por se elevarem acima de si mesmos, triunfam da própria natureza. Ora, o homem não fica impedido de ver a divina essência, que é o lume incircunscrito, senão pela necessidade em que está de se arrimar nos fantasmas sensíveis. Logo, parece que a contemplação da vida presente pode chegar a contemplar na sua essência o lume incircunscrito.

3. Demais. – Gregório diz: Para a alma que vê o Criador toda a criatura é mesquinha. Ora o varão de Deus, S. Bento, que na sua torre via um globo de fogo e via também os anjos voltando para o céu, não podia certamente ver tais causas senão na luz divina. Ora, quando tinha tais visões S. Bento ainda vivia neste mundo. Logo, a contemplação da vida presente pode chegar a ver a essência divina.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Enquanto preso a esta carne mortal, ninguém se eleva na virtude da contemplação a ponto de fixar os olhos da alma no próprio raio do lume incircunscrito.

SOLUÇÃO. – Diz Agostinho: Ninguém que veja a Deus pode continuar a viver esta vida mortal presa aos sentidos do corpo. Pois, ninguém pode chegar à sublime contemplação de Deus sem de certo modo morrer a esta vida, quer pela total separação do corpo, ou pelo alheamento aos sentidos materiais. O que já tratámos mais minudentemente, quando estudamos o rapto; e quando na Primeira Parte tratámos da visão de Deus. Assim, devemos concluir que o homem pode existir nesta vida de dois modos. De um modo, em ato, quando atualmente se serve dos sentidos do corpo; e então de maneira nenhuma pela contemplação podemos, nesta vida, ver a essência de Deus. De outro, podemos viver nesta vida potencial e não, atualmente, enquanto que, apesar de a nossa alma estar unida como forma a um corpo mortal, não se serve de sentidos corporais nem mesmo da imaginação, como é o caso do rapto. E então pela contemplação podemos, mesmo nesta vida, chegar à visão da essência divina. Por onde, o supremo grau da contemplação da vida presente é como a que teve Paulo no rapto, e que constitui um termo médio entre o estado da vida presente e o da futura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Dionísio, quem viu a Deus e compreendeu o que viu, não o viu a ele, mas alguma coisa a ele. E Gregório: Nós não podemos de nenhum modo contemplar, durante esta vida, a omnipotência divina na sua claridade; mas a alma pode apenas lhe apreender uma radiação longínqua que a sustente e anime de modo a chegar depois à visão da glória. Quanto ao dito de Jacó – Eu vi a Deus face a face – não significa que tivesse visto a essência de Deus; mas, que viu uma forma (imaginária) pela qual Deus lhe falou. – Ou, assim como reconhecemos uma pessoa pela sua face, assim chamou face ao conhecimento de Deus, como o expõe a Glosa de Gregório a esse lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A contemplação humana, no estado da vida presente, não pode deixar de ser acompanhada de fantasmas; porque é conatural ao homem ver nos fantasmas as espécies inteligíveis,

como ensina o Filósofo. Mas nem por isso o conhecimento intelectual consiste nos fantasmas mesmos; o que neles se contempla é a pureza da verdade inteligível. E isto se dá não somente no conhecimento natural, mas também no que conhecemos pela revelação. Pois, diz Dionísio, que o lume divino nos manifesta, por meio de certos símbolos figurados, as hierarquias dos anjos, e por virtude desses símbolos percebemos o puro raio, chegamos ao conhecimento simples da verdade inteligível. E é nesse sentido que devemos entender o dito de Gregório, que os contempladores separam–se das sombras das coisas corpóreas; pois, a estas não se lhes limita a contemplação, que sobe à consideração da verdade inteligível.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As citadas palavras de Gregório não querem significar que S. Bento viu na referida visão, Deus em essência; mas pretendem mostrar que de ser mesquinha toda criatura para quem vê o Criador, resulta a facilidade de vermos quaisquer cousas desde que sejamos iluminados pelo divino lume. E por isso acrescenta: Por pouco que contemple a luz do criador, isso lhe basta para considerar como nada todo o criado.

Art. 6 – Se o ato da contemplação se discrimina pelos três movimentos – o circular, o retilíneo e o oblíquo.

O sexto discute–se assim. – Parece que o ato da contemplação se discrimina inconvenientemente pelos três movimentos: o circular, o retilíneo e o oblíquo.

1. – Pois, a contemplação é toda ela fundada no repouso, segundo a Escritura: Entrando em minha casa, acharei o descanso com ela. Ora, o movimento se opõe ao repouso. Logo, as operações da vida contemplativa não devem ser designadas pelo movimento.

2. Demais. – A atividade contemplativa pertence ao intelecto, pelo qual o homem se assemelha aos anjos. Ora, Dionísio atribui esses movimentos aos anjos diferentemente do que o faz aos homens. – Assim, diz que o movimento circular do anjo é segundo as iluminações do belo e do bem. Ao passo que no movimento circular da alma distingue vários elementos. O primeiro é o separar–se a alma das coisas exteriores e concentrar–se em si. O segundo é o concentrar–se a alma nas suas potências, livrando–se assim do erro e das agitações exteriores. O terceiro é a união ao que lhe é superior. – Também discrimina diferentemente de uma e de outro. Assim, diz que o movimento retilíneo do anjo consiste em tomar providências dos seus subordinados. Enquanto que atribuiu dois objetos ao movimento retilíneo da alma: pelo primeiro ela dirige a sua atividade aos seres que a rodeiam; pelo segundo, eleva–se das coisas exteriores à contemplação pura – E ainda, o movimento Oblíquo ele o determina diversamente nos dois casos. Assim, considera como o movimento oblíquo dos anjos o proverem os superiores aos inferiores, permanecendo nas mesmas relações para com Deus. Ao passo que o movimento Oblíquo da alma ele o faz consistir em ser a alma iluminada pelo conhecimento racional e difusivamente de Deus. Logo, os modos supra–referidos não discriminam convenientemente as operações da contemplação.

3. Demais. – Ricardo de S. Vitor introduz muitas outras diferenças de movimentos, à semelhança do das aves do céu. Assim, certas elevam–se às maiores alturas para de lá arremessarem–se para baixo, uma e muitas vezes; outras voam repetidamente para a esquerda e para a direita; ainda outras volteiam mil vezes da frente para trás; certas voam girando em circuitos mais dilatados ou mais reduzidos; outras enfim quase imóveis pairam suspensas no ar. Logo, parece não serem só três os movimentos da contemplação.

Em contrário, a autoridade de Dionísio.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a operação do intelecto, no qual consiste essencialmente a contemplação, é considerada movimento, no sentido em que este é o ato de um ser perfeito, segundo o Filósofo. Pois, como chegamos ao conhecimento dos inteligíveis por meio dos sensíveis, e as operações sensíveis implicam o movimento, por isso também as operações inteligíveis são discriminadas quase como movimentos, sendo as diferenças delas assinaladas corretamente às dos diversos movimentos. Ora, dos movimentos dos corpos, o mais perfeito e o primeiro é o local, como o prova Aristóteles. Por isso é sobretudo, por semelhança com ele, que se discriminam as operações intelectuais. Ora, há três movimentos diferentes. O circular, pelo qual um corpo se move uniformemente em torno do mesmo centro; o retilíneo, pelo qual vai de um ponto para outro; e o terceiro é o oblíquo, quase composto de um e de outro. Por onde, nas operações inteligíveis, ao que tem a uniformidade pura se atribui o movimento circular; à operação inteligível pela qual procedemos de uma para outra coisa, se atribui o movimento retilíneo; e à operação inteligível, que tem uma certa uniformidade simultânea com o movimento para pontos diversos, se atribui o movimento oblíquo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O movimento exterior dos corpos se opõe à quietude da contemplação, enquanto que esta é contrária às ocupações externas. Ao contrário, o movimento das operações inteligíveis implica essa quietude mesma da contemplação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pelo intelecto o homem convém genericamente com o anjo, embora a penetração intelectiva seja muito mais aguda neste que naquele. Por onde, tal movimento há de discriminar–se diferentemente num e noutro, enquanto realizam diversamente a uniformidade. Pois, o conhecimento do· intelecto angélico é uniforme a dupla luz. Primeiro, porque não haure a verdade inteligível da variedade das coisas compostas. Segundo, porque não intelige a verdade dos inteligíveis discursivamente, mas por uma simples intuição. Ao contrário, o intelecto da alma haure a verdade inteligível nas coisas sensíveis; e a intelige mediante um certo discurso da razão.

Por isso Dionísio atribui o movimento circular aos anjos, por contemplarem eles a Deus, uniforme e ininterruptamente, sem princípio nem fim; assim como o movimento circular, carecente de princípio e de fim gira uniformemente em torno de um mesmo centro. – Ao passo que a alma, antes de chegar a essa uniformidade, há de livrar–se da sua dupla deformidade. – Primeiro, da que provém da diversidade das coisas externas; e isso ela o consegue apartando–se delas. Por isso, Dionísio compreende, primeiramente, no movimento circular da alma, o separar–se a alma das coisas exteriores e concentrar–se em si. – Depois, há de a alma remover a sua segunda deformidade, proveniente do discurso da razão. E isto ela o alcança reduzindo todas as suas operações à pura contemplação da verdade inteligível. Por isso exige em segundo lugar o concentrar–se a alma nas suas potências intelectuais, de modo a, cessado todo discurso, aplicar o seu intuito à contemplação da pura e única verdade. Nem há erro nesta operação da alma, como o demonstra o fato de não errarmos na inteleção dos primeiros princípios, que conhecemos por simples intuição. E então, vencidos esses dois obstáculos, Dionísio coloca em terceiro lugar a conformidade uniforme com os anjos, resultante de a alma, separada de tudo, perseverar na só contemplação de Deus. Por isso diz: Depois, assim feita toda ela uniformidade, unidamente, isto é, conforme às potências perfeitamente unas, e entregar–se à contemplação do belo e do bem.

Quanto ao movimento retilíneo, não pode ser atribuído aos anjos, como se eles conhecessem passando de uma para outra coisa, mas só em ordem à providência deles, enquanto que os anjos superiores iluminam os inferiores, pelos intermediários. Por isso diz, que os anjos se movem em linha reta, quando os superiores exercem a sua providência sobre os inferiores, que segue sempre a linha reta, isto é, conforme o exige uma reta disposição. – Ao passo que atribui o movimento retilíneo à alma, por proceder ela dos sensíveis exteriores ao conhecimento dos inteligíveis.

Enfim, o movimento oblíquo, composto do retilíneo e do circular, ele o atribui aos anjos, por proverem os superiores aos inferiores, por meio da contemplação divina. – E também à alma atribui esse mesmo movimento, por semelhança, composto do retilíneo e do circular, enquanto que ela, raciocinando, se socorre da iluminação divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Estão contidos no movimento retilíneo ou no oblíquo todas as diversidades de movimentos, fundados nas diferenças de cima para baixo, de direita para a esquerda, de diante para trás e pelos diversos circuitos; pois, todas designam o discurso da razão. O qual, se proceder do gênero para a espécie ou do todo para a parte, terá o sentido, como ele o expõe, do movimento de cima para baixo. Se partir de um contrário para outro, será como o movimento da direita para a esquerda. Se passar das causas para os efeitos, será comparável ao de diante para trás. Se, porém tiver por objetos os acidentes circunstanciais das coisas, próximos ou remotos, será como o movimento em circuito. Mas o discurso da razão, quando parte dos sensíveis para chegar ao inteligível, conforme a ordem da razão natural, pertence ao movimento rebilíneo. Quando porém se processar por iluminação divina, constitui o movimento oblíquo, como do sobredito se colhe. Só o que chama imobilidade é que pertence ao movimento circular. – Donde claramente se conclui, que Dionísio muito suficiente e subtilmente discriminou os movimentos da contemplação.

Art. 7 – Se a contemplação produz prazer.

O sétimo discute–se assim. Parece que a contemplação não produz prazer.

1. – Pois, o prazer pertence à potência apetitiva. Ora, contemplação sobretudo reside no intelecto. Logo, parece que a contemplação não produz o prazer.

2. Demais. – Toda contenção e toda luta impede o prazer. Ora, a contemplação implica contenção e luta. Assim, diz Gregório, que a alma, no seu afã de chegar à contemplação de Deus, trava um como combate em que, ora, se exalça, quando goza alguma coisa do prazer de inteligir e sentir o lume incircunscrito; ora, sucumbe porque desfalece depois de ter assim gozado. Logo, a vida contemplativa não traz consigo o prazer.

3. Demais. – O prazer resulta da operação perfeita, como diz o Filósofo. Ora, a contemplação desta vida é imperfeita, segundo o Apóstolo: Nós agora vemos como por um espelho, em enigmas. Logo, parece que a vida contemplativa não produz o prazer.

4. Demais. – Uma lesão corpórea impede o prazer. Ora. a contemplação pode produzi–la. Assim, como lemos na Escritura, Jacó, depois de ter dito: Eu vi a Deus face a face – coxeava do pé porque tocou o nervo da sua coxa e ficou entorpecido. Logo, parece não haver prazer na vida contemplativa.

Mas, *em contrário*, da contemplação da sabedoria diz a Escritura: A sua conversação nada tem de desagradável nem a sua companhia nada de fastidioso, mas o que nela se acha é satisfação e prazer. E Gregório diz, que a vida contemplativa, toda amável, é cheia de doçura.

SOLUÇÃO. – Uma contemplação pode ser deleitável de dois modos. – Primeiro, em razão do próprio operante. Pois, a cada um é agradável a operação que lhe convém à natureza própria ou ao hábito. Ora, contemplar a verdade convém ao homem pela sua natureza mesma, como animal racional. Donde vem que todos os homens por natureza desejam saber, e por consequência se comprazem no conhecimento da verdade. O que ainda se torna mais deleitável a quem tem o hábito da sabedoria e da ciência, que tornam fácil a contemplação. – De outro modo, a contemplação se torna deleitável por parte do objeto,

quando contemplamos uma coisa amada; e como também se dá na visão corpórea, tornada deleitável, não só porque já o seja o ato mesmo de ver, mas pelo se ver uma pessoa amada. Ora, como a vida contemplativa sobretudo consiste na contemplação de Deus, a que nos move a caridade, como se disse, daí resulta que na vida contemplativa o prazer promana não só da contemplação mesma, mas também do amor divino. – E sob este duplo aspecto, o prazer inerente à contemplação excede todos os prazeres humanos. Pois, de um lado, o prazer espiritual é superior ao carnal, como demonstrámos quando tratamos das paixões. E, de outro, o amor mesmo com o qual amamos a Deus pela caridade excede todo outro amor. Por isso, a Escritura diz: Gostai e vede quão suave é o Senhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a vida contemplativa essencialmente existe no intelecto, tem contudo o seu princípio no afeto, enquanto que a caridade nos leva à contemplação de Deus. E como o fim corresponde ao princípio, daí vem que também o termo e o fim da vida contemplativa promanam do afeto, pois, nós nos deleitamos com a visão da coisa amada e, por sua vez, o prazer causado pela coisa vista provoca o amor. Por isso, diz Gregório que vendo aquele mesmo a quem amamos, mais nos incendemos no seu amor. E esta é a perfeição última da vida contemplativa não só contemplarmos a verdade divina mas também amá–la.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A contenção ou o combate proveniente da contrariedade da coisa exterior impede nos deleitarmos com ela, pois, ninguém se compráz com aquilo contra o que luta. Mas quando, em igualdade de circunstâncias, alcançamos aquilo pelo que lutámos, mais com isso nos deleitamos; assim, diz Agostinho, que quanto maior foi o perigo na luta, tanto maior será a alegria do triunfo. Ora, da verdade contemplada não resulta, por qualquer contrariedade nossa com ela, nenhuma contenção e nenhuma luta; senão só por deficiência da nossa inteligência e da corruptibilidade do nosso corpo, que nos arrasta para as coisas inferiores, segundo a Escritura: O corpo que se corrompe faz pesada a alma e esta morada terrestre abate o espírito, que pensa muitas coisas. Donde vem que, quando chegamos ao conhecimento da verdade, mais ardentemente a amamos; e ao contrário, mais odiamos a nossa própria deficiência e o peso do nosso corpo corruptível, e somos levados a dizer com o Apóstolo: Infeliz homem eu, quem me livrará do corpo desta morte? Por isso diz Gregório: Deus, quando o conhecemos pelo desejo e pelo intelecto, purificar–nos–á de todo o prazer da carne.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A contemplação de Deus nesta vida é imperfeita, comparada com a da pátria; do mesmo modo, o prazer da contemplação desta vida é imperfeito comparado com o da contemplação da pátria, da qual diz a Escritura: Fá–los–ás beber na torrente das tuas delícias. Mas, a contemplação das causas divinas, nesta vida, embora imperfeita é contudo mais agradável que qualquer outra contemplação por mais perfeita que seja, por causa da excelência do objeto contemplado. Por isso diz o Filósofo: As nossas teorias são fracas relativamente a essas nobres e divinas substâncias; mas, embora o que delas conhecemos seja pouco, contudo, a elevação mesma desse conhecimento nos causa um prazer maior que tudo o mais que ele possa abranger. E o mesmo ensina Gregório: A vida contemplativa é muito amável e cheia de doçura, exalça a alma acima de si mesma, abre–nos os tesouros celestes e torna patente o mundo espiritual aos olhos da alma.

RESPOSTA À QUARTA. – Jacó depois da contemplação coxeia de um pé para significar que, debilitados pelo amor do século devemos convalescer para o amor de Deus como diz Gregório; e assim, depois de termos conhecido a suavidade de Deus, um dos nossos pés permanece são enquanto que o outro claudica. Ora, todo aquele que claudica de um pé se arrima ao outro, que conserva são.

Art. 8 – Se a vida contemplativa é diuturna.

O oitavo discute–se assim. – Parece que a vida contemplativa não é diuturna.

1. – Pois, a vida contemplativa essencialmente consiste nas coisas do intelecto. Ora, todas as perfeições intelectuais desta vida desaparecerão, segundo o Apóstolo: Ou deixem de ter lugar as profecias ou cessem as línguas ou seja abolida a ciência. Logo, a vida contemplativa desaparecerá.

2. Demais. – A doçura da contemplação todos os homens a gozam momentânea e transitivamente. Donde o dizer Agostinho: Vós me penetrais de um sentimento bem estranho, de não sei que doçura interior, mas, de novo descambo para as coisas da terra pelo peso da minha miséria. E também Gregório, expondo aquilo da Escritura – E ao passar diante de mim um espírito – diz: A alma não se fixa diuturnamente na suavidade da contemplação íntima, porque reentra em si mesma ofuscada pela intensidade da luz divina. Logo, a vida contemplativa não é diuturna.

3. Demais. – O que não é conatural ao homem não lhe pode ser diuturno. Ora, a vida contemplativa é superior à capacidade humana, como ensina o Filósofo. Logo, parece que não pode ser diuturna.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada. Pois, como diz Gregório, a vida contemplativa começa neste mundo e se consuma na palha.

SOLUÇÃO. – Uma coisa pode ser diuturna de dois modos: pela sua natureza mesma e relativamente a nós. – Ora, em si mesma, é manifestamente diuturna a vida contemplativa, a dupla luz. Primeiro, porque versa sobre o incorruptível e o imóvel. Segundo, porque nada lhe é contrário: pois, como ensina o Filósofo, o prazer da contemplação não tem nenhuma contrariedade. – Mas também relativamente a nós a vida contemplativa é diuturna. Quer porque, sendonos própria, pela ação da parte incorruptível da alma, que é o intelecto, pode perdurar depois desta vida; quer também por que os atos da vida contemplativa, não demandando nenhum trabalho material. podemos persistir mais continuadamente neles, como diz o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O modo da contemplação não é o mesmo nesta vida e na pátria; mas, dizemos que a vida contemplativa subsiste em razão da caridade, na qual tem o seu principio e o seu fim. E é o que diz Gregório: A vida contemplativa começa neste mundo e se consuma na pátria; porque o fogo do amor, que aqui começa a arder, mais se acenderá no amor daquele a quem não somente amamos; mas também contemplamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nenhuma ação pode durar muito quando atingiu o seu sumo grau. Ora, o sumo grau da contemplação é atingir a uniformidade da contemplação divina, como diz Dionísio, segundo estabelecemos. Por onde, embora por aí a contemplação não possa durar muito, contudo o pode, quanto aos outros atos dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Filósofo diz que a vida contemplativa excede a capacidade humana, porque nos cabe pelo que de divino temos em nós, a saber, o intelecto, o qual, sendo em si mesmo incorruptível e impassível, a sua ação pode ser mais diuturna.

Questão 181: Da vida ativa.

Em seguida devemos tratar da vida ativa.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 - Se a vida ativa abrange os atos de todas as virtudes morais.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a vida ativa não abrange os atos de todas as virtudes.

1. – Pois, a vida ativa parece só consistir em relações com terceiros; assim, diz Gregório, que a vida ativa consiste em dar o pão a quem tem fome; e no fim, depois de ter enumerado muitos atos relativos a terceiros, acrescenta: e dar a cada um, o de que tem necessidade. Ora, nós não nos ordenamos aos outros pelos atos de todas as virtudes morais, mas só pelo da justiça e das suas partes, como do sobredito resulta. Logo, a vida ativa não abrange os netos de todas as virtudes morais:

2. Demais. – Gregório diz que Lia, de olhos remelosos, mas fecunda, significa a vida ativa, que, ocupada com as obras exteriores, tem o olhar da alma menos penetrante; mas, ora por palavras, ora pelo exemplo, provoca os outros a imitá–la e engendra numerosos filhos pelas suas boas obras. Ora, parece que isto constitui sobretudo a caridade, pela qual amamos o próximo, do que às virtudes morais. Logo, parece que os atos das virtudes morais não pertencem à vida ativa.

3. Demais. – Como se disse, as virtudes morais dispõem para a vida contemplativa. Ora, disposição e perfeição dizem respeito ao mesmo objeto. Logo, parece que a vida ativa não abrange as virtudes morais.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz: Pela vida ativa devemos primeiro, por meio do exercício das boas obras, eliminar todos os vícios, para passarmos depois à contemplação de Deus, na vida contemplativa, com o puro acume da alma. Ora, os vícios não os expungimos totalmente senão praticando as virtudes morais. Logo, a vida contemplativa implica os atos dessas virtudes.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a vida ativa e a contemplativa se distinguem entre si pelas direções diversas que os homens dão aos seus esforços em vista de certos fins. E desses, um é a contemplação da verdade, objeto da vida contemplativa, e o outro é a atividade exterior, a que se ordena a vida ativa. Ora, é manifesto que as virtudes morais não buscam principalmente a contemplação da verdade, mas se ordenam à ação. Donde o dizer o Filósofo, que para a prática da virtude nada ou pouco adianta a ciência. Por onde é manifesto que as virtudes morais pertencem essencialmente à vida ativa. Por isso, o Filósofo ordena as virtudes morais à felicidade ativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dentre as virtudes morais a mais principal é a justiça que nos ordena para outrem, como o prova o Filósofo. Por isso a vida ativa é discriminada relativamente aos atos que nos ordenam para outrem; não que só nisso ela consiste, mas por ser mais principalmente esse o seu fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Praticando todas as virtudes morais podemos, pelo nosso exemplo, levar os próximos ao bem, o que Gregório atribui à vida ativa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como uma virtude ordenada ao fim de outra fica–lhe pertencendo de certo modo à espécie, assim também, quando vivemos a vida ativa, somente enquanto ela nos dispõe à contemplação, fica ela compreendida na vida contemplativa. Mas quando praticamos as virtudes morais simplesmente em vista do bem que produzem e não enquanto dispõem para a vida contemplativa,

essas virtudes entram na vida ativa. – Embora também se possa dizer que a vida ativa é uma disposição para a contemplativa.

Art. 2 – Se a prudência pertence à vida ativa.

O segundo discute–se assim. – Parece que a prudência não pertence à vida ativa.

1. – Pois, assim como a vida contemplativa pertence à potência cognitiva, assim a ativa, à potência apetitiva, Ora, a prudência não pertence à potência apetitiva, mas antes, à cognitiva. Logo, a prudência não pertence à vida ativa.

2. Demais. – Gregório diz, que a vida ativa, ocupada com as obras exteriores, tem o olhar da alma menos penetrante; por isso é simbolizada por Lia, a de olhos remelosos. Ora, a prudência exige olhos de clara visão, para bem julgarmos do que devemos praticar. Logo, parece que a prudência não pertence à vida ativa.

3. Demais. – A prudência é um termo médio entre as virtudes morais e as intelectuais. Ora, assim como as virtudes morais pertencem à vida ativa, como se disse, assim as intelectuais, à contemplativa. Logo, parece que a prudência não pertence nem à vida ativa nem à contemplativa mas constitui um género médio de vida, como a considera Agostinho.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que a prudência respeita à felicidade ativa, à qual pertencem as virtudes morais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o que se ordena para outra coisa como para o fim, sobretudo na ordem moral, passa a pertencer à espécie daquilo para que se ordena. Assim, quem fornica para furtar, é mais ladrão do que fornicador, ensina o Filósofo. Ora, é manifesto que o conhecimento da prudência se ordena às operações das virtudes morais como ao fim, pois, é a razão reta das nossas ações, como diz Aristóteles. Por onde, os fins das virtudes morais são os princípios da prudência como ensina ainda o Filósofo. Assim, pois, como dissemos que as virtudes morais, quando ordenam à quietude da contemplação, pertencem à vida contemplativa, assim, o conhecimento da prudência, que de si mesma se ordena aos atos das virtudes morais, pertence diretamente à vida ativa; contanto que a prudência seja considerada no seu sentido próprio em que o Filósofo dela trata. Tomada porém em sentido geral, em que abrange qualquer conhecimento humano, então a prudência pertence, em parte, à vida contemplativa. E nessa acepção Túlio diz que quem puder, com penetração e rapidez, descobrir a verdade e explicar–lhe a razão esse será tido justamente como prudentíssimo e sapientíssimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os atos morais se especificam pelo fim, como dissemos. Por onde, o conhecimento próprio à vida contemplativa é aquele cujo fim é o conhecimento mesmo da verdade. Ao passo que o conhecimento da prudência, cujo fim é antes um ato da potência apetitiva, pertence à vida ativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ocupação com as coisas externas torna–nos menos aptos à compreensão do mundo inteligível, separado das coisas sensíveis, que constituem o objeto dos atos da vida ativa. Contudo, a ocupação exterior da vida ativa dá–nos um juízo mais claro dos nossos atos, objeto da prudência. Quer por causa da experiência, quer pela atenção do espírito, pois, como diz Salústio, o engenho desenvolve todo o seu poder quando se concentra num ponto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A prudência é considerada como um meio termo entre as virtudes intelectuais e morais, por convir, pelo seu sujeito, com as virtudes intelectuais, e totalmente, pela sua matéria, com

as morais. Ora, esse terceiro gênero de vida é uma mediedade entre a vida ativa e a contemplativa, quanto ao objeto com que se ocupa; pois, ora se entrega à contemplação da verdade, ora se ocupa com as coisas externas.

Art. 3 – Se ensinar é ato da vida ativa ou da contemplativa.

O terceiro discute–se assim. – Parece que ensinar não é ato da vida ativa, mas da contemplativa.

1. – Pois, diz Gregório, que os varões perfeitos, que puderam contemplar os bens celestes, os revelam aos irmãos e lhes acendem as almas no amor da luz interior. Ora, isto é ensinar. Logo, ensinar é ato da vida contemplativa.

2. Demais. – Parece que os atos e os hábitos se reduzem ao mesmo gênero de vida. Ora, ensinar é um ato da sabedoria, pois, como adverte o Filósofo, o sinal do ciente é poder ensinar. Ora, pertencendo a sabedoria ou a ciência à vida contemplativa, parece que também a ela há de pertencer a doutrina.

3. Demais. – Como a contemplação, também a oração é um ato da vida contemplativa. Ora, a oração pela qual oramos por outrem não pertence de nenhum modo à vida contemplativa. Logo, parece que transmitir pela doutrina ao conhecimento de outrem a verdade meditada parece pertencer à vida contemplativa.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: A vida acima consiste em dar o pão a quem tem fome e pela palavra da sabedoria ensinar o ignorante.

SOLUÇÃO. – O ato de ensinar tem duplo objeto, pois, a doutrina há de ser manifestada pela palavra e esta é o sinal audível do conceito interior. – Por onde, um objeto da doutrina é o que constitui a matéria ou o objeto do conceito interior. E, por este objeto, a doutrina ora pertence li vida ativa, ora à contemplativa. A ativa, quando concebemos interiormente uma verdade para, por meio dela, dirigirmos as nossas ações externas. A contemplativa, quando interiormente concebemos uma verdade inteligível na consideração e no amor do qual nos comprazemos. Por isso diz Agostinho: Escolham para si a melhor parte, isto é, da vida contemplativa; exerçam a palavra, abeberem–se da doce doutrina, cultivem a ciência da salvação. O que indica manifestamente pertencer a doutrina li vida contemplativa. – O outro objeto da doutrina diz respeito li palavra audível. E então o objeto da doutrina é a pessoa mesma que ouve. E quanto a este objeto, toda doutrina pertence à vida ativa, à qual pertencem às ações externas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade aduzida se refere expressamente à matéria da doutrina, que versa sobre a consideração e o amor da verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os hábitos e os atos têm o mesmo objeto. Por onde, a objeção manifestamente procede quanto à matéria do conceito interior. Pois, o sábio e o ciente podem ensinar na medida mesma em que podem exprimir por palavras o conceito interior, de modo a conduzir os ouvintes ao conhecimento da verdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem ora por outrem não se põe em relação com ele, pois, o seu ato se dirige só a Deus, que é a verdade inteligível. Ao passo que quem o ensina, pratica uma ação exterior que a esse outrem diz respeito. Logo, a comparação não colhe.

Art. 4 – Se a vida ativa perdura após esta vida.

O quarto discute–se assim. – Parece que a vida ativa não perdura após esta vida.

1. – Pois, à vida ativa pertencem os atos das virtudes morais, como se disse. Ora, as virtudes morais perduram após esta vida segundo Agostinho. Logo, parece que a vida ativa também perdura após esta vida.

2. Demais – Ensinar os outros pertence à vida ativa, como se disse. Ora, na vida futura, em que seremos semelhantes aos anjos, poderá se exercer a doutrina. Assim como também a exercem os anjos pois uns iluminam, purificam e aperfeiçoam os outros, o que implica a transmissão da ciência como esta claro em Dionísio. Logo, parece que a vida ativa perdura depois desta vida.

3. Demais. – O que em si mesmo é mais durável parece que mais é capaz de durar, depois desta vida. Ora, a vida ativa parece mais durável, em si mesma; pois, diz Gregório, que podemos permanecer fixos na vida ativa; ao contrário, conservar a contenção do espírito, na contemplativa, de nenhum modo o podemos. Logo, muito mais que a contemplativa, pode a vida ativa permanecer depois desta vida.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Passada esta vida, com ela desaparece a vida ativa; ao contrário, começa da nesta vida, a vida contemplativa se consuma na pátria celeste.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a vida ativa tem o seu fim nos atos externos; os quais, referidos à quietude da contemplação, já pertencem à vida contemplativa. Ora, na vida futura dos bem–aventurados cessará toda prática de atos externos, e se alguns deles existirem serão todos referidos ao fim da contemplação. Pois, como diz Agostinho, lá descansaremos e veremos; veremos e amaremos; amaremos e louvaremos. E na mesma obra já tinha dito, que no céu Deus será contemplado sem fim, sem tédio será amado, e louvado, sem fatiga; essa será a função, esse o afeto, essa a atividade de todos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, as virtudes morais permanecerão, não pelos atos em que escolhem os meios, mas pelos que se referem ao fim. Ora, esses atos são os pelos quais constituem a quietude da contemplação. A qual Agostinho, nas palavras referidas, exprime pelo vocábulo repouso, significativa não só da ausência de toda agitação exterior, mas também da perturbação interior das paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vida contemplativa, como dissemos, consiste sobretudo na contemplação de Deus. E então um anjo não pode ensinar a outro, porque, como diz o Evangelho, estão incessantemente vendo a face do Pai, referindo aos anjos da guarda das crianças, que são de ordem inferior. Assim também, na vida futura, nenhum homem ensinará nada a outro sobre Deus, mas todos o veremos como ele é. E é o que está na Escritura: Não ensinará daí em diante varão ao seu próximo, dizendo – conhece ao Senhor; porque todos me conhecerão desde o mais pequeno deles até ao maior. – Mas, no atinente à dispensação dos mistérios de Deus, um anjo ensinará o outro, purificando–o, iluminando–o e aperfeiçoando–o. E, então, praticarão certos atos da vida ativa, enquanto durar o mundo, por se aplicarem ao governo das criaturas inferiores. O que é simbolizado pela visão de Jacó, da escada por onde subiam os anjos, expressão da vida contemplativa, e por onde desciam expressão da vida ativa. Mas, como explica Gregório, eles não se apartam da visão divina de modo a ficarem privados das alegrias da contemplação interna. Por isso neles não se distingue a vida ativa da contemplativa, como em nós, que ficamos impedidos da contemplação pelos atos da vida ativa. – Mas, não nos é prometida a semelhança com os anjos quanto ao governo das criaturas interiores, que não nos cabe pela ordem da nossa natureza, como o cabe aos anjos, mas, pela visão de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A durabilidade da vida ativa, que em o nosso estado presente excede a da vida contemplativa, não provém da natureza dessas vidas em si mesmas consideradas; mas, da vossa deficiência, impedidos que estamos de subir às alturas da contemplação, pela materialidade do nosso corpo. Por isso Gregório acrescenta, no mesmo lugar: Arrastada pela sua própria fraqueza, da imensidade de tão grande altura, a alma recai sobre si mesma.

Questão 182: Da comparação entre a vida ativa e a vida contemplativa.

Em seguida devemos fazer a comparação entre a vida ativa e a contemplativa.

E nesta questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se a vida ativa é mais principal que a contemplativa.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a vida ativa é mais principal que a contemplativa.

1. – Pois o que pertence a melhores parece ser mais digno de honra e melhor, como diz o Filósofo. Ora, a vida ativa é própria dos maiores, isto é, dos prelados, investidos de honra e poder. E por isso diz Agostinho, que entregando–nos à vida ativa neste mundo não devemos visar a honra nem o poder. Logo, parece que a vida ativa é mais principal que a contemplativa.

2. Demais. – Em todo gênero de hábito e de atos mandar é próprio do mais principal; assim, a arte militar, como sendo mais principal, regula a de fazer freios. Ora, é vida ativa pertence dispor e regular a contemplativa, como é claro pelas palavras de Moisés: Desce e notifica ao povo não suceda que para ver o Senhor queira passar os limites. Logo, a vida ativa é mais principal que a contemplativa.

3. Demais. – Ninguém deve deixar o maior para buscar o menor; assim, diz o Apóstolo: Aspirai aos dons melhores. Ora, – alguns deixam de lado o estado da vida contemplativa e se entregavam à vida ativa; tal o caso dos que assumem o estado de superior. Logo, parece que a vida ativa é mais principal que a contemplativa.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Maria escolheu a melhor parte que lhe não será tirada. Ora, Maria significa a vida contemplativa. Logo, a vida contemplativa é mais principal que a ativa.

SOLUÇÃO. – Nada impede ser em si mesmo mais excelente o que contudo é, de certo modo, inferior. Ora, devemos dizer que a vida contemplativa é, absolutamente considerada, melhor que a ativa. O que o Filósofo o prova por oito razões. – A primeira é que a vida contemplativa convém ao homem pelo que ele tem de melhor, que é o intelecto, e tem objetos mais próprios, que são os inteligíveis. Por isso o nome de Raquel, símbolo da vida contemplativa, se interpreta visão do princípio; ao passo que a vida ativa, como ensina Gregório, é simbolizada por Lia, a de olhos remelosos. – Segundo, porque a vida contemplativa pode ser mais contínua, embora não quanto ao sumo grau da contemplação, como dissemos. Por isso de Maria, símbolo da vida contemplativa, diz o Evangelho que sempre estava assentada aos pés do Senhor. – Terceiro, porque o prazer da vida contemplativa é maior que o da ativa. E por isso diz Agostinho, que enquanto Marta cuidava, Maria se deliciava. Quarto, porque na vida contemplativa, que exige poucas causas, o homem basta–se mais a si mesmo. Donde o dizer o Evangelho: Marta, Marta, tu andas muito inquieta e te embaraças com o cuidar em muitas coisas. – Quinto, porque a vida contemplativa é em si mesma digna de maior amor; ao passo que a vida ativa se ordena para ela. Por isso diz a Escritura: Uma só coisa pedi ao Senhor, esta tornarei a pedir que habite eu na casa do Senhor todos os dias da minha vida para ver as delícias do Senhor.

Sexto, porque a vida contemplativa supõe uma certa vacação e repouso, segundo a Escritura: Cessai e vede que eu vou a Deus. – Sétimo porque a vida –contemplativa se entrega às coisas de Deus, ao passo que a vida ativa se aplica às coisas humanas. Por isso diz Agostinho: No princípio era o Verbo a que ouvia Maria; e o verbo se fez carne – a quem Marta servia. Oitavo, porque a vida contemplativa convém ao homem pelo que mais próprio lhe é, a saber, o intelecto; ao passo que das operações da vida ativa participam também as faculdades inferiores, que nos são comuns com os brutos. Por isso depois de a

Escritura ter dito – Tu salvarás os homens e as bestas – ajunta, especialmente para os homens: No teu lume veremos o lume. A nona razão o Senhor a acrescenta, quando diz: Maria escolheu a melhor parte que não lhe será tirada. O que assim expõe Agostinho: Não por ser a tua parte má, mas é que ela escolheu a melhor. E ouve: a melhor, porque não lhe será tirada; ao passo que tu perderás um dia esse encargo a ti imposto pela necessidade; pois é eterna a doçura da verdade.

Mas pode acontecer que, num caso dado, seja mais para se escolher a vida ativa, por causa das necessidades da vida presente. Assim, o Filósofo também diz: Filosofar é melhor que ganhar dinheiro; mas ganhar dinheiro é melhor para quem sofre necessidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os prelados não somente devem–se entregar à vida ativa mas ainda ser excelentes na contemplativa. Por isso Gregório diz: Seja o superior o primeiro na ação, sem deixar de viver enlevado, mais que todos, na contemplação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vida contemplativa supõe uma certa liberdade da alma. Pois, como diz Gregório, a vida contemplativa nos dá uma certa liberdade do espírito, aplicado às coisas eternas, sem cogitar das temporais. E Boécio: As almas humanas hão de necessariamente ser mais livres, quando se mantêm na contemplação do pensamento divino; menos livres, ao contrário, quando recaem no mundo dos corpos. Por onde é claro, que a vida ativa não dá diretamente regras, à vida contemplativa; mas, dispondo para ela, ordena a prática de certos atos, servindo assim, antes, à vida contemplativa do que lhe dando regras. Por isso diz Gregório, que a vida ativa é considerada escravidão e a contemplativa, a liberdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As vezes, premido pelas necessidades, temos de deixar a contemplação para nos darmos às obras da vida ativa; mas não de modo que devamos abandonar completamente a contemplação. Por isso diz Agostinho: O amor da verdade deseja um santo repouso. Mas, a caridade, se for preciso, faz–nos aceitar um justo trabalho, isto é, o da vida ativa. Se ninguém, contudo, nos impuser essa carga entreguemo–nos ao estudo e à contemplação da verdade. Mas, sendo–nos ela imposta, a caridade mesmo nos impõe a necessidade de aceitá–la. Nem por isso, contudo, devemos abandonar de todo a doce contemplação da verdade, não seja que, privados dessa suavidade, sintamos a opressão da necessidade. Por onde é claro que quem é chamado da vida contemplativa para a ativa, não sofre um subtração, mas deve fazer antes uma adição.

Art. 2 – Se a vida ativa é mais meritória que a contemplativa.

O segundo discute–se assim. – Parece que a vida ativa é mais meritória que a contemplativa.

1. – Pois, o mérito supõe a recompensa. Ora, a recompensa é devida ao trabalho, segundo o Apóstolo: Cada um receberá a sua recompensa particular segundo o seu trabalho. Ora, da vida ativa é próprio o trabalho; da contemplativa, porém, o repouso. Assim, diz Gregório: Todo o que se converte para Deus há de primeiro suar no trabalho, isto é, receber Lia, para depois, unindo–se com Raquel, subir à contemplação do principio. Logo, a vida ativa é mais meritória que a contemplativa.

2. Demais. – A vida contemplativa é um começo da felicidade futura. Por isso, aquilo de João – Eu quero que ele fique assim até que eu venha – diz Agostinho: A explicação clara desse lugar é – que a ação perfeita me siga, já formada pelo exemplo da minha paixão; que a contemplação ainda imperfeita permaneça até que eu venha e então ela será consumada. E Gregório diz, que a contemplação começa nesta vida e se consuma na pátria celeste. Ora, na vida futura já não é o tempo de merecer mas o de

receber a paga do merecimento. Logo, a vida contemplativa parece menos meritória que a ativa, mas é mais digna de prêmio.

3. Demais. – Gregório diz: Nenhum sacrifício é mais agradável a Deus que o zelo das almas. Ora, o zelo das almas supõe que nos aplicamos à vida ativa. Logo, parece que a vida contemplativa não é mais meritória que a ativa.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Grandes são os méritos da vida ativa, mas são maiores os da contemplativa.

SOLUÇÃO. – A raiz do mérito é a caridade, como estabelecemos. Ora, consistindo a caridade no amor de Deus e do próximo, segundo mostramos, amar a Deus é em si mesmo mais meritório que amar o próximo, como do sobredito se colige. Por onde, o que pertence mais diretamente ao amor de Deus é mais meritório, no seu género, do que o que diretamente pertence ao amor do próximo por amor de Deus. Ora, a vida· contemplativa tem por objeto direto e imediato o amor de Deus; pois, diz Agostinho, o amor da verdade divina, objeto por excelência da vida contemplativa, segundo dissemos, requer a santa quietude da contemplação. Ao passo que a vida ativa se ordena mais diretamente ao amor do próximo, pois, anda toda afadigada na contínua lida da casa, como diz o Evangelho. Por isso, genericamente, a vida contemplativa é mais meritória que a ativa. E é o que diz Gregório: A contemplativa é mais meritória que a ativa, pois, esta trabalha em utilidade da vida presente, em que nos é forçoso socorrer ao próximo, ao passo que aquela desde já goza com um prazer intimo o descanso futuro, isto é, da contemplação de Deus.

Pode porém se dar que um mais mereça pela sua vida ativa do que outro pela contemplativa. Por exemplo, se pela riqueza do amor para com Deus e para lhe cumprir assim a vontade, ou para maior glória divina, consentir em privar–se temporariamente das doçuras da contemplação divina. Assim, o Apóstolo dizia: Eu mesmo desejará ser anátema por Cristo por amor de meus irmãos. Expondo o que, diz Gregório: O amor de Cristo lhe invadira a tal ponto a alma, que até isso mesmo, que lhe era mais agradável que tudo – o estar com Cristo, ele desprezara por amor a Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O trabalho externo contribui para o aumento do prémio acidental. Ora, o aumento do mérito em relação ao premio essencial se funda principalmente na caridade. E dela um sinal é o trabalho exterior suportado por amor de Cristo. Mas sinal da mesma, muito mais expressivo é o nos comprazermos em vacar à só contemplação divina, preterindo tudo o que pertence a esta vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No estado da felicidade futura o homem chega à perfeição; por isso já não há lugar de aperfeiçoar–se pelo mérito. Se, porém o houvesse, o mérito torná–lo–á mais eficaz à caridade maior. Ora, a contemplação da vida presente, sendo acompanhada de imperfeição, deixa ainda lugar para o aperfeiçoamento. Por isso não exclui a capacidade de merecer, mas torna maior o mérito com o exercício mais intenso da caridade divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Oferecemos um sacrifício espiritual a Deus quando lhe consagramos alguma causa. Ora, entre todos os bens do homem, o que mais lhe agrada quando oferecido como sacrifício é o bem da alma. Assim, devemos oferecer a Deus, primeiro, a nossa alma, conforme a Escritura: Tem piedade com a tua alma, fazendo–te agradável a Deus. Segundo, as almas dos outros, segundo ainda a Escritura: O que ouve diga – vem. E quanto mais estreitamente unirmos a Deus a nossa alma ou a do próximo, tanto mais agradável será a Deus o sacrifício. Por onde, mais agradável lhe é aplicarmos a nossa alma ou a de outrem à contemplação que à ação. Quanto ao dito – nenhum sacrifício é mais

agradável a Deus que o zelo das almas – ele não implica a preferência do mérito da vida ativa ao da vida contemplativa; mas mostra ser mais meritório oferecermos a Deus a nossa alma e a dos outros, do que quaisquer bens exteriores.

Art. 3 – Se a vida ativa impede a contemplativa.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a vida ativa impede a contemplativa.

1. – Pois, a vida contemplativa exige uma certa quietude da alma, conforme a Escritura: Cessai e vede que eu sou o Deus. Ora, a vida ativa é cheia de agitações, segundo o Evangelho: Marta, Marta, tu andas muito inquieta e te embaraças com o cuidar em muitas coisas. Logo, a vida ativa impede a contemplativa.

2. Demais. – A vida contemplativa exige uma visão clara. Ora, essa visão clara fica impedida pela vida ativa: assim, diz Gregório, que Lia é de olhos remelosos e fecunda, porque, preocupada com o agir, vê menos. Logo, a vida ativa impede a contemplativa.

3. Demais. – Um contrário impede outro. Ora, parece que a vida ativa e a contemplativa são contrárias entre si; pois, a vida ativa se ocupa com muitas coisas, ao passo que a contemplativa se emprega toda numa só, e por isso se separa uma da outra. Logo, parece que a vida ativa impede a contemplativa.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Os que desejam ocupar a cidadela da contemplação exerçam–se primeiro no campo da ação.

SOLUÇÃO. – A dupla luz pode ser considerada a vida ativa. – Primeiro quanto à aplicação mesma aos atos externos e ao exercício deles. E então é manifesto que a vida ativa impede a contemplativa, por ser impossível nos darmos à atividade exterior e simultaneamente vacarmos à divina contemplação. – De outro modo podemos considerar a vida ativa pela composição e pela ordem que ela introduz nas paixões inferiores da alma. E então, como as paixões desordenadas impedem a vida contemplativa, a vida ativa favorece a contemplação. Por isso diz Gregório: Os que desejam ocupar a cidadela da contemplação exerçam–se primeiro no campo da ação. Para que examinem com o maior cuidado se já não fazem nenhum mal ao próximo; se suportam com equanimidade os males que eles lhes fazem; se, renunciando aos bens exteriores, não se entregam de toda a alma, a uma alegria desordenada; se, ao perdê–los, não se deixam acabrunhar pela desgraça; que examinem mais se, ao se concentrarem em si mesmos para meditar nas coisas espirituais, excluem totalmente de si as sombras das coisas corporais; ou se pelo menos sabem afastar com mão discreta essas sombras importunas. Pois assim, o exercício da vida ativa contribui para a contemplativa, aquietando as paixões internas, donde provêm os fantasmas, que impedem a contemplação.

DONDE SE DEDUZEM CLARAS **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** – Pois, essas objecções procedem quanto à aplicação mesma da alma aos atos externos; não porém quanto ao efeito dela, que é a moderação das paixões.

Art. 4 – Se a vida ativa tem prioridade sobre a contemplativa.

O quarto discute–se assim. – Parece que a vida ativa não tem prioridade sobre a contemplativa.

1. – Pois, a vida contemplativa diretamente se aplica ao amor de Deus, e a ativa, ao do próximo. Ora, o amor de Deus tem prioridade sobre o do próximo, pois, a este o amamos por amor de Deus. Logo, parece que também a vida contemplativa tem prioridade sobre a ativa.

2. Demais. – Gregório diz: Devemos saber que assim como a boa ordem de viver é passar da vida ativa para a contemplativa, assim no mais das vezes o bem exige que se deixe esta por aquela. Logo. a vida ativa não tem, absolutamente falando, prioridade sobre a contemplativa.

3. Demais. – Coisas que convêm a diversos nos têm entre si ordenação necessária. Ora, a vida ativa e a contemplativa convêm a diversos; pois, como diz Gregório, muitas vezes os que podiam se entregar em paz à contemplação caíram vítimas das preocupações externas; e muitas vezes também homens, que podiam viver felizes entregues à vida ativou, acharam no repouso uma causa de ruina. Logo, a vida ativa não tem prioridade sobre a contemplativa.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: A vida ativa tem prioridade sobre a contemplativa, pois pelas boas obras é que nos alçamos à contemplação.

SOLUÇÃO. – A prioridade de uma coisa sobre outra é susceptível de dupla apreciação. Primeiro essa prioridade por sua natureza. E neste sentido a vida contemplativa tem prioridade sobre a ativa, porque se aplica a um objeto superior e melhor. Por isso move e dirige a vida ativa; pois, a razão superior aplicada à contemplação está para o inferior, aplicada à ação, como o homem está para a mulher, que deve ser governada por ele, como diz Agostinho. – Noutro sentido, a prioridade o é relativamente a nós, isto é, funda–se na ordem de geração. E então a vida ativa tem prioridade sobre a contemplativa, porque dispõe para esta, como do sobredito resulta. Ora, na ordem da geração, a disposição precede a forma, pois, é absolutamente e por natureza anterior a esta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vida contemplativa não se ordena a um amor qualquer de Deus, mas, ao amor perfeito. Ao passo que a vida ativa é necessária para o amor do próximo, qualquer que ele seja. Por isso diz Gregório: Sem a vida contemplativa podem entrar na pátria celeste os que não deixam de fazer o bem que podem; mas, sem a ativa, nela não podem entrar se descuram a prática do bem que podem fazer. Donde também se conclui que a vida ativa tem precedência sobre a contemplativa, assim como aquilo que é geral a todos precede, na via da geração, o que é próprio aos perfeitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Da vida ativa passamos para a contemplativa, na ordem da geração; mas, da vida contemplativa passamos para a ativa, por via de direção, isto é, dirigindo a vida ativa pela contemplação. Assim como também pelas operações adquirimos o hábito e, pelo hábito adquirido, obramos mais perfeitamente, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os levados a agir pelo ímpeto das suas paixões são, absolutamente falando, mais aptos para a vida ativa por causa da mobilidade do seu espírito. Por isso diz Gregório: Certos são de tal modo inquietos que a ausência do trabalho seria para eles mais rude que todos os trabalhos; são vítimas da agitação do coração, tanto mais funesta quanto mais lazer têm de vacarem à meditação. Outros porém são naturalmente dotados da pureza e da quietude da alma que os tornam aptos à contemplação; e sofreriam detrimentos se fossem totalmente destinados à ação. Por isso Gregório diz; que certos têm a alma de tal modo inclinada ao repouso que se os trabalhos da atividade os invadissem, neles sucumbiriam desde o começo. Por onde, os mais aptos à vida ativa podem, exercendo a atividade, preparar–se à contemplação; e por seu lado, os mais inclinados à contemplação podem aplicar–se ao exercício da vida ativa afim de se prepararem melhor para a contemplação.

Questão 183: Dos ofícios e dos estados dos homens em geral.

Em seguida devemos tratar da diversidade dos estados e dos deveres humanos. E, primeiro, devemos tratar dos ofícios e dos estados dos homens em geral. Segundo e especialmente, do estado dos perfeitos.

Na primeira questão discutem–se quatro artigos:

Art. 1 – Se o estado, por natureza, importa a condição de liberdade ou de servitude.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o estado, por natureza, não importa a condição de liberdade ou de servitude.

1. – Pois, estado vem de estar de pé. Ora, dissemos que está de pé quem está em posição ereta. Assim, lemos na Escritura: Filho do homem, põe–se de pé sobre os teus pés. E Gregório diz: Decaem totalmente da sua rectitude ou do seu estado ereto os que pecam por palavras danosas. Ora, a rectitude espiritual nós a adquirimos sujeitando a nossa alma à vontade de Deus. Por isso, aquilo da Escritura. Aos retos convém que os louvem – diz a Glosa: Retos são os que dirigem o coração de acordo com a vontade de Deus. Logo, parece que a obediência aos mandamentos divinos basta para distinguir os estados.

2. Demais. – Parece que o nome de estado implica imutabilidade, segundo aquilo do Apóstolo: Estai firmes e imutáveis. E Gregório diz: A pedra de cantaria pode ficar estável em qualquer das suas faces e não está exposta a cair, mudando de posição. Ora, a virtude é que nos faz obrar de maneira imutável, segundo o Filósofo. Logo, parece que toda operação virtuosa coloca o homem num estado.

3. Demais. – O nome de estado parece supor uma certa elevação pois, está de pé quem se eleva para o alto. Ora, os diversos ofícios tornam uns mais altos que outros. Semelhantemente, os diversos graus ou ordens constituem os homens em alturas diversas. Logo, a só diversidade dos graus, das ordens ou dos ofícios basta para diversificar os ofícios.

Mas, *em contrário*, uma decretal diz: Quem for interpelado numa causa capital ou numa causa de estado não pode agir por procurador, mas deve agir por si mesmo; e nesse lugar e chamada causa de estado a relativa à liberdade ou a servitude. Logo, parece que não varia o estado do homem senão pelo que respeita a liberdade ou a servitude.

SOLUÇÃO. – Estado, propriamente falando, designa uma posição especial que nos constitui, conforme a exigência da nossa natureza, numa quase imobilidade. Pois, é natural ao homem ter a cabeça ereta para o céu, os pés firmado na terra e os outros membros dispostos numa posição intermediária conforme a conveniência; o que não se dá quando fazemos ou estamos sentados ou deitados, só quando estamos de pé. E nem se diz que está de pé quem se move, mas, quem está imóvel. Donde vem que, também na ordem dos atos humanos, diremos que um negócio tem um estado, relativamente à ordem da sua disposição própria, quando possui uma certa imobilidade ou um certo repouso. Por isso, o que nos homens facilmente varia e é extrínseco não constitui estado; por exemplo, o ser alguém rico ou pobre, constituído em dignidade ou plebeu ou em casos semelhantes. E assim, o direito civil determina que quem for removido do senado perde antes a dignidade que o estado. Mas, so faz parte do estado do homem o que lhe respeita a uma situação da pessoa; por exemplo, ser dependente ou independente; e isto não por uma causa superficial ou facilmente mutável, mas, por uma causa permanente. Ora, tal é o que constitui a essência da liberdade ou da servitude. Por onde, tanto na ordem espiritual como na civil, a liberdade e a servitude constituem própria mente estados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essencialmente falando, não é preciso estar o homem em posição ereta para estar em pé, mas só essa posição lhe é conatural, quando acompanhada da imobilidade. Por isso, para dizermos que um bruto está de pé não é preciso que esteja em posição ereta; nem dizemos que um homem está de pé, embora em posição ereta, se não estiver imóvel.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A imobilidade por si só não faz necessariamente com que estejamos de pé, pois, não diremos que o está quem repousa sentado ou jazendo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ofício é assim chamado por comparação com o ato; ao passo que o grau supõe a ordem de superioridade e inferioridade. O estado, porém, requer a imobilidade no atinente à condição da pessoa.

Art. 2 – Se na Igreja deve haver diversidade de ofícios ou de estados.

O segundo discute–se assim. – Parece que na Igreja não deve haver diversidade de ofícios ou de estados.

1. – Pois, a diversidade repugna à unidade. Ora, os fiéis de Cristo são chamados à unidade, segundo o Evangelho: Para que eles sejam um em nós como nós somos um. Logo, na Igreja não deve haver diversidade de ofícios ou de estados.

2. Demais. – A natureza não faz por muitos meios o que pode fazer por um só. Ora, a ação da graça é muito mais ordenada que a da natureza. Logo, seria mais conveniente, que o pertencente aos atos da graça fosse administrado pelos mesmos homens, sem que houvesse na Igreja diversidade de ofícios ou de estados.

3. Demais. – O bem da Igreja consiste sobretudo na paz, conforme a Escritura: O que estabeleceu a paz nos teus limites. E o Apóstolo: Tende a paz e o Deus da paz estará convosco. Ora, a diversidade é um obstáculo para a paz, que parece causada pela semelhança, segundo a Escritura: Todo animal ama ao seu semelhante. E o Filósofo diz que uma pequena diferença provoca o dissídio na cidade. Logo, parece que não deve haver na Igreja diversidade de estados e de ofícios.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz, em louvor da Igreja, que está toda vestida de vários adornos. O que explica a Glosa: A Rainha, isto é, a Igreja, está ornada pela doutrina dos Apóstolos, pela confissão dos mártires, pela pureza das virgens e pelas lágrimas dos penitentes.

SOLUÇÃO. – A diversidade dos estados e dos ofícios na Igreja se explica por três razões. Primeiro, para a perfeição da própria Igreja. Pois, assim como, na ordem dos seres naturais, a perfeição absoluta e uniforme de Deus não pode existir senão diversa e multiplicadamente na universalidade das criaturas, assim também a plenitude da graça, unificada em Cristo, que é a cabeça, redunda diversamente para os seus membros afim de ser perfeito o corpo da Igreja. E é o que o Apóstolo diz: sie mesmo fez a uns certamente apóstolos e a outros profetas e a outros evangelistas e a outros pastores e doutores para a consumação dos santos. – Segundo, por força das atividades necessárias à Igreja. Pois, atos diversos hão de ser praticados por homens diversos, para que tudo se faça expeditamente e sem confusão. Talo diz o Apóstolo: Da maneira que em um corpo temos muitos membros, mas todos os membros não têm uma mesma função, assim, ainda que muitos somos um só corpo em crista. – Terceiro, por assim o exigir a dignidade e a pulcritude da Igreja, fundada numa certa ordem. Donde o dizer a Escritura, que vendo a rainha de Sabá toda a sabedoria de Salomão – os aposentos dos seus oficiais e as diversas classes dos

que os serviam, estava toda transportada. E por isso o Apóstolo também diz: Numa grande casa não há somente vasos de ouro e de prata, mas também vasos de pau e de barro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A diversidade dos estados e dos ofícios não impede a unidade da Igreja, que se consuma pela unidade da fé, da caridade e do auxilio mútuo. Dí–lo o Apóstolo: Do qual todo o corpo coligado, isto é, pela fé, e unido, isto é, pela caridade, por todas as juntas por se lhe subministrar, isto é, servindo uns aos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a natureza não faz por muitos meios o que pode fazer por um só, assim também não concentra num só o que deve ser executado por muitos, segundo aquilo do Apóstolo: Se o corpo todo fosse olho, onde estaria o ouvido? Por isso é necessário na Igreja, que é o corpo de cristo, diversificarem–se os membros pelos diversos ofícios, estados e graus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como os diversos membros do corpo físico são reduzidos à unidade pela virtude do espírito vivificante, cuja separação acarreta a dos membros do corpo, assim também, no corpo da Igreja, conserva–se a paz dos diversos membros por virtude do Espírito Santo, que o vivifica. Por isso diz o Apóstolo: Trabalhando cuidadosamente por conservar a unidade d'espírito pelo vínculo da paz. Ora, divorcia–se dessa unidade do Espírito quem busca o bem que a si lhe é próprio; assim como desaparecerá a paz da cidade terrena se cada cidadão só tratar dos seus interesses particulares. Ao contrário, a distinção dos ofícios e dos estados conservará tanto mais a paz da alma como da cidade terrena, quanto tornou assim mais numerosos os participantes da atividade pública. Por isso diz o Apóstolo: Deus atemperou o corpo para que não haja cisma no corpo mas antes conspirem mutuamente todos os membros a se ajudarem uns aos outros.

Art. 3 – Se os ofícios se distinguem pelos atos.

Parece que os ofícios não se distinguem pelos atos.

1. – Pois, são infinitas as diversidades dos atos humanos, tanto na ordem espiritual como na temporal. Ora o infinito não pode ser objeto de nenhuma distinção certa. Logo, as diversidades dos atos não podem fundar uma distinção certa dos ofícios humanos.

2. Demais. – A vida ativa se distingue da contemplativa pelos respectivos atos, como se disse. Ora, a distinção entre os ofícios é diferente da que existe entre as vidas. Logo, os ofícios não se distinguem pelos atos.

3. Demais. – As ordens, mesmo as eclesiásticas, os estados e os graus parece que se distinguem pelas atos. Se, pois, os ofícios se distinguem pelos atos, parece daí resultar a mesma distinção, fundada neles, entre os ofícios, os graus e os estados. Ora, isto é falso porque as partes destes se dividem diversamente. Logo, não parece que os ofícios se distinguem pelos atos.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz, ofício é palavra derivada de eficiente, como se ofício viesse de efficium, com a mudança de uma só letra, para maior elegância do vocábulo. Ora, ser eficiente é próprio da ação. Logo, pelos atos se distinguem os ofícios.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a diversidade de membros da Igreja se ordena a um tríplice fim: a perfeição, a ação e o decoro. E esta tríplice finalidade funda a tríplice diversidade dos fiéis. – Uma é relativa à perfeição; o que funda a diferença dos estados, por serem uns mais perfeitos que outros. – A outra é relativa à ação; e essa é a dos ofícios, pois, diremos terem ofícios diversos os que são destinados a atividades diversas. – A última é relativa à ordem da beleza eclesiástica, o que funda a diferença de

graus, enquanto que num mesmo estado ou ofício, um é superior ao outro. Por isso, diz a Escritura, segundo outra letra: Deus será conhecido nos graus de Sião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A diversidade material dos atos humanos é infinita e por isso não distingue os ofícios. Distingue–os a diversidade formal, fundada nas diversas espécies dos atos, e pela qual os atos humanos não são infinitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Vida é vocábulo empregado em sentido absoluto. Por onde, a diversidade das vidas se funda nos diversos atos, que convêm ao homem como tal. Mas, a eficiência, donde deriva a palavra ofício, como se disse, implica uma ação tendente a um determinado fim, como diz Aristóteles. Por isso, os ofícios propriamente se distinguem pelos atos referentes a outrem; assim dizemos que um doutor tem o seu ofício, um juiz o seu e assim por diante. Donde o ensinar Isidoro que o ofício nos leva a agir de modo a não estorvarmos (officere) aos outros, isto é, não lhes prejudicarmos, mas a sermos útil a todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A diversidade dos estados, dos ofícios e dos graus tem fundamentos diversos, como se disse. Mas estados, ofícios e graus têm um mesmo ponto de convergência. Assim, quem é chamado a uma situação mais eminente, por isso mesmo adquire um ofício e um grau; e, além disso, entra num certo estado de perfeição, pela sublimidade da sua atividade, como se dá com o bispo. Quanto às ordens eclesiásticas, elas se distinguem especialmente pelos diversos oficias. Assim, diz Isidoro: Há muitos gêneros de ofícios, mas o principal é o que tem por objeto as causas sagradas e divinas.

Art. 4 – Se a diferença dos estados se funda na que há entre os incipientes, os proficientes e os perfeitos.

O quarto discute–se assim. – Parece que a diferença dos estados não se funda na que há entre os incipientes, os proficientes e os perfeitos.

1. – Pois, de gêneros diversos são diversas as espécies e as diferenças. Ora, os graus da caridade se dividem relativamente ao principio, ao progresso e à perfeição, como se disse quando se tratou da caridade. Logo, parece que de acordo com esse tríplice critério deve se fazer a diferença dos estados.

2. Demais. – O estado, como se disse, respeita a condição de servitude ou de liberdade, com que parece não relacionar–se a referida diferença entre incipientes, proficientes e perfeitos. Logo, é esse um critério insuficiente de divisão dos estados.

3. Demais. – Os incipientes, os proficientes e os perfeitos entre si se distinguem por mais e menos, o que é, antes, próprio e essencial ao grau. Ora, uma é a divisão dos graus e outra a dos estados, como se disse. Logo, não se dividem convenientemente os estados pelos incipientes, pelos proficientes e pelos perfeitos.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Há três sortes de convertidos – os do começo, os do meio e os da perfeição. E comentando a Escritura ensina: Uma é a virtude dos principiantes, outra a dos provectos e outra a dos perfeitos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o estado respeita à liberdade ou à servitude. Ora, na ordem espiritual, há uma dupla servitude e uma dupla liberdade. Uma é a servitude do pecado e outra a da justiça. Do mesmo modo, dupla liberdade – a do pecado e a da justiça, conforme o Apóstolo quando diz: Quando éreis escravos do pecado tostes livres da justiça; mas agora que estais livres do pecado haveis sido feitos

servos de Deus. A servitude do pecado ou da justiça consiste na inclinação para o mal pelo hábito do pecado, ou na inclinação para o bem, pelo hábito da justiça. Simultaneamente, a libertação do pecado consiste em dominarmos a inclinação para ele; e há libertação da justiça quando pelo amor dela não evitamos o mal. Contudo, como o homem se inclina à justiça pela sua razão natural, e o pecado vai contra a razão natural, consequentemente a libertação do pecado é a verdadeira liberdade, que vai junto com a servitude da justiça; pois, por uma e por outra busca o homem o que lhe é conveniente. Semelhantemente, a verdadeira servitude é a do pecado, que vai junto com a libertação da justiça, pois, por aquela e por esta o homem se priva do que lhe é próprio. Ora, o tornar–se ele servo da justiça ou do pecado é resultado da sua atividade, conforme o Apóstolo: Seja qual for o a quem vos ofereceis por servos para lhe obedecer, ficais servos do mesmo a quem obedeceis – ou do pecado, para a morte, ou da obediência, para a justiça. Ora, em toda atividade humana devemos distinguir o princípio, o meio e o termo. Por onde e consequentemente, o estado da servitude e da liberdade espiritual distinguem–se entre si por três razões. Pelo princípio, ao qual pertence o estado dos incipientes; pelo meio, ao qual pertence o estado dos proficientes; e, terceiro, pelo fim, ao qual pertence o estado dos perfeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A libertação do pecado se opera pela caridade, derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado, no dizer do Apóstolo. Donde vem o dizer ele ainda: Onde há o espírito do Senhor aí ha liberdade. Por onde, será a mesma a divisão da caridade que a dos estados pertinentes à liberdade espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando dividimos os homens nas três categorias – dos incipientes, dos proficientes e dos perfeitos – como formando três classes diferentes, não nos referimos a uma ocupação qualquer dele, mas à concernente à liberdade ou à servitude, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como se disse nada impede o grau e o estado de convergirem ao mesmo fim. Pois, também na ordem social, os livres não somente têm um estado diferente dos servos, mas também são de outro grau.

Questão 184: Do estado de perfeição em geral.

Nesta questão discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se a perfeição da vida cristã se funda especialmente na caridade.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a perfeição da vida cristã não se funda especialmente na caridade.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Sede meninos na malícia e sede perfeitos no sentido. Ora, a caridade não concerne ao juízo, mas antes, ao afeto. Logo, parece que a perfeição da vida cristã não consiste principalmente na caridade.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Tomai a armadura de Deus para que possais resistir no dia mau e estar completos em tudo. Quanto à armadura de Deus, acrescenta: Estai firmes, tendo cingido os vossos lombos em verdade e vestidos da couraça da justiça, embraçando sobretudo o escudo da fé. Logo, a perfeição da vida cristã não somente se funda na caridade, mas também nas outras virtudes.

3. Demais. – As virtudes, como os outros hábitos, se especificam pelos atos. Ora, a Escritura diz, que a paciência deve ser perfeita nas suas obras. Logo, parece que o estado de perfeição se funda, antes, na paciência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Sobretudo revesti–vos de caridade, que é o vínculo da perfeição, pois, de certo modo ela liga todas as outras virtudes por uma unidade perfeita.

SOLUÇÃO. – Um ser é considerado perfeito quando atinge o fim próprio, que é a sua última perfeição. Ora, pela caridade nós nos unimos a Deus, fim último da alma humana, pois, aquele que permanece na caridade permanece em Deus, como diz a Escritura. Logo, é especialmente na caridade que se funda a perfeição da vida cristã.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A perfeição dos juízos humanos está em conviver na verdade una, segundo o Apóstolo: Sede perfeitos em um mesmo sentimento e em um mesmo parecer. Ora, isto o realiza a caridade, que unifica as opiniões dos homens. Por onde, também a perfeição dos juízos se radica totalmente na perfeição da caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos pode uma pessoa ser considerada perfeita. – Primeiro essencialmente falando, e essa perfeição se funda no que respeita à natureza mesma do ser; tal o caso do animal que é considerado perfeito por não ter nenhuma falha na disposição dos seus membros e no mais que é exigido pela sua vida. – Noutro sentido a perfeição é relativa e se funda nalgum atributo externo, por exemplo, na brancura, na negrura ou outra semelhante. Ora, a vida cristã consiste especialmente na caridade, pela qual a nossa alma se une com Deus, donde o dito da Escritura: Aquele que não ama permanece na morte. Por isso, na caridade é que se funda, essencialmente falando, a perfeição da vida cristã; e nas outras virtudes, relativamente. Ora, como o essencial é principalíssimo e máximo em relação a tudo o mais, dai resulta que a perfeição da caridade é principalíssima em relação à perfeição fundada nas outras virtudes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paciência é considerada perfeita nas suas obras em ordem à caridade, enquanto que a abundância desta faz tolerarmos pacientemente as adversidades, segundo aquilo do Apóstolo: Quem nos separará do amor de Deus? Será a tribulação? ou de angústia? etc.

Art. 2 – Se alguém pode ser perfeito nesta vida.

O segundo discute–se assim. – Parece que ninguém pode ser perfeito nesta vida.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Ora, nesta vida não será abolido o que é em parte; pois, durante ela perduram a fé e a esperança, que são em parte. Logo, ninguém nesta vida é perfeito.

2, Demais. – Perfeito é aquilo a que nada falta, como diz Aristóteles. Ora, ninguém há nesta vida a quem não falte alguma coisa, conforme a Escritura: Todos nós tropeçamos em muitas causas. E noutro lugar: Os teus olhos me viram quando era imperfeito. Logo, ninguém é perfeito nesta vida.

3. Demais. – A perfeição da vida cristã, como se disse, se funda na caridade, que compreende o amor de Deus e o do próximo, Ora, quanto ao amor de Deus, ninguém pode tê–lo nesta vida com perfeita caridade, pois, como diz Gregório, o fogo do amor, que já começa a arder nesta vida, mais ainda se acenderá quando virmos aquele mesmo a quem amamos. Nem quanto ao amor do próximo, pois, não podemos nesta vida amar todos os próximos atualmente embora os amemos habitualmente: e esse amor habitual é imperfeito. Logo, parece que ninguém pode ser perfeito nesta vida.

Mas, *em contrário*, a lei divina não exige de nós nenhuma impossibilidade. Exige porém a perfeição, segundo o Evangelho: Sê de perfeito como também vosso Pai celestial é perfeito. Logo, parece possível sermos perfeito nesta vida.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a perfeição da vida cristã se funda na caridade. Ora, a perfeição implica uma certa universalidade, pois, como diz Aristóteles, perfeito é aquilo a que nada falta. Por onde, podemos distinguir três sortes de perfeição. Uma absoluta, fundada numa totalidade, não só por parte do amante, mas também por parte do ser amado, isto é, a pela qual Deus é amado tanto quanto é amável. Ora, essa perfeição a nenhuma criatura é possível, mas cabe só a Deus, que é o bem integral e essencial.

Outra é a perfeição fundada na totalidade absoluta por parte de quem ama; isto é, quando o seu afeto, com todas as suas forças, tende sempre e atualmente para Deus. E essa perfeição não é possível nesta vida, mas haverá na pátria.

A terceira é a perfeição não fundada na totalidade por parte do ser amado nem na totalidade por parte do amante, pela qual este buscaria a Deus sempre e atualmente. Mas é a que exclui o movimento do amor que leva para Deus; assim, diz Agostinho, que o veneno da caridade é a cobiça, sendo a perfeição a ausência de toda cobiça. Ora, essa perfeição podemos tê–la nesta vida. E de dois modos. – Primeiro, quando excluirmos do nosso afeto tudo o que contraria a caridade, como é o pecado mortal. E sem essa perfeição não pode existir a caridade; e portanto, é de necessidade para a salvação. – Segundo, excluindo do nosso afeto não só o que é contrário à caridade mas também tudo o que nos impede o afeto do coração de se dirigir totalmente para Deus. E sem esta perfeição não pode haver a caridade, como não há nos principiantes e nos proficientes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo, no lugar citado, se refere à perfeição da pátria, não possível nesta vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os nesta vida considerados como perfeitos diz a Escritura, que tropeçam em muitas coisas, por causa dos pecados veniais, resultantes das misérias da vida presente. E por aí são de certo modo imperfeitos, relativamente à perfeição da pátria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como o estado da vida presente não se compadece com a nossa tendência sempre e atual para Deus, assim também não se compadece com o amar atual e singularmente cada próximo. Basta porém, amarmos a todos em geral e cada um habitualmente e pela preparação do nosso coração, mas também no amor ao próximo podemos, como no amor de Deus, fundar uma dupla perfeição. Uma é a que não pode existir sem a caridade, de modo que não depositemos o nosso afeto em nada de contrário ao amor do próximo. A outra é a sem a qual a caridade não pode existir. E essa tem um tríplice aspecto. – O primeiro é o da extensão do amor, de modo que não somente amemos os amigos e os conhecidos, mas também os estranhos e, ulteriormente, os inimigos; o que, como diz Agostinho, é próprio dos perfeitos filhos de Deus. O segundo é o da intenção, revelada no que desprezamos, por amor do próximo; de modo que desprezemos por amor dele não só os bens exteriores, mas, ainda os sofrimentos do corpo e, ulteriormente, a morte, segundo a Escritura: Ninguém tem maior amor do que este, de dar um a própria vida por seus amigos. – O terceiro é o efeito da dileção, de modo que sacrifiquemos ao amor do próximo não só os benefícios temporais, mas também os espirituais e, além deles, a nossa própria pessoa, segundo aquilo do Apóstolo: Eu de muito boa vontade darei o meu e me darei a mim mesmo pelas vossas almas.

Art. 3 – Se a perfeição desta vida está na observância dos preceitos ou se na dos conselhos.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a perfeição desta vida não está na observância dos preceitos, mas na dos conselhos.

1. – Pois, diz o Senhor: Se queres ser perfeito vai, vende o que tens e dá–o aos pobres; depois vem e segue–me. Ora, isto é um conselho. Logo, a perfeição está na observância dos conselhos e não na dos preceitos.

2. Demais. – Todos estamos obrigados à observância dos preceitos, pois, são necessários à salvação. Se, portanto, a perfeição da vida cristã consistisse na observância dos preceitos, resultaria ser a perfeição necessária para a salvação e que todos deveriam tê–la. O que evidentemente é falso.

3. Demais. – A perfeição da vida cristã se funda na caridade, como se disse. Ora, a perfeição da caridade parece. não consistir na observância dos preceitos, pois, essa perfeição a precede o aumento e o começo da mesma, como está claro em Agostinho. Ora, a caridade não pode existir sem a observância dos preceitos, porque, como diz a Escritura, se alguém me ama guardará a minha palavra. Logo, a perfeição dá vida não se funda na observância dos preceitos mas, na dos conselhos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração. E noutro lugar: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo. Ora, desses dois preceitos diz o Senhor: Destes dois mandamentos depende toda a lei e os profetas. Ora, a perfeição da caridade, que faz a perfeição da vida cristã, consiste em amarmos a Deus de todo o coração e ao próximo como a nós mesmos. Logo, parece que a perfeição consiste na observância dos preceitos.

SOLUÇÃO. – A perfeição de dois modos a dizemos consistir em alguma coisa: em si mesma e essencialmente, e secundária e acidentalmente.

Em si e essencialmente a perfeição da vida cristã consiste na caridade; mas, principalmente, no amor de Deus e, secundariamente, no amor do próximo; e tal é o objeto dos principais mandamentos da lei divina, como dissemos. Ora, o amor de Deus e o do próximo não constituem objeto de preceito só numa

determinada medida, de modo que o excedente a essa medida seja matéria de conselho; e o demonstra a forma mesma do preceito, que revela a perfeição:

Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, pois, todo é o mesmo que perfeito, segundo o Filósofo. E quando a Escritura ordena amarás ao teu próximo como a ti mesmo, pois, é a nós mesmo a quem mais amamos. E isto é assim porque o fim do preceito é a caridade, como diz o Apóstolo. Ora, o fim não está sujeito a nenhuma medida, mas só os meios; assim, como ensina o Filósofo, o médico não usa de nenhuma medida para curar, mas só mede a qualidade do remédio e o uso da dieta que devem produzir a cura. Por onde é claro, que a perfeição consiste essencialmente na observância dos preceitos. Donde o dizer Agostinho: Por que pois não se imporia ao homem esta perfeição, embora ninguém nesta vida a realize?

Secundária, porém, e instrumentalmente a perfeição está na observância dos conselhos, que se ordenam todos, como os preceitos, para a caridade, mas de maneira diferente. Pois, os preceitos, que não os da caridade, ordenam–se a remover os obstáculos a ela contrários e com os quais a caridade não pode subsistir. Ao passo que os conselhos se ordenam a remover os impedimentos aos atos de caridade, mas que não lhe contrariam a ela, como o matrimônio, a ocupação com os negócios seculares e outros semelhantes. Donde o dizer Agostinho: Todos os preceitos divinos como este – não fornicarás; e tudo o que sem ser preceito nos é todavia aconselhado de maneira especial, como o aquilo é bom ao homem não ter mulher, todos esses preceitos e conselhos nós os observamos retamente quando os referimos ao amor de Deus e do próximo, por causa de Deus, tanto neste como no futuro século. E por isso também diz o Abade Moisés: Os jejuns, as vigílias, a meditação das Escrituras, a nudez e a privação de todos os bens não constituem a perfeição, mas são apenas os instrumentos dela; pois, não é nessas práticas que consiste o fim da referida disciplina, que são somente os meios para chegarmos ao fim. E antes tinha dito, que nós nos esforçamos subindo por esses degraus, por chegar à perfeição da caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras referidas do Senhor incluem uma parte que é como a via para a perfeição, e é quando diz – vai, vende o que tens e dá–o aos pobres. Outra mostra em que consiste a perfeição, quando acrescenta: Segue–me. Por isso diz Jerônimo, que não basta somente abandonar, mas Pedro acrescenta o que é perfeito quando diz e nós te seguimos. Também Ambrósio assim comenta o dito – segue–me: Manda segui–lo não pelo andar do corpo, mas pelo aspecto da alma, o que se faz pela caridade. E assim, do modo mesmo de falar resulta, que os conselhos são uns instrumentos para chegarmos à perfeição. Tal o sentido da exortação: se queres ser perfeito vai, vende o que tens etc., quase dizendo: assim fazendo, chegarás ao fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, a perfeição da caridade é imposta ao homem nesta vida, pois, não correrá acertadamente quem não sabe para onde corre; e como o saberia se nenhuns preceitos lho mostrassem? Ora, o que cai sob o preceito pode ser cumprido de diversos modos. Por onde, não se torna transgressor do preceito quem não o cumpre do melhor modo possível, bastando que o cumpra de qualquer modo. Ora, a perfeição do amor divino cai universalmente sob o preceito, de modo que dele não fica excluída a perfeição da pátria, como diz Agostinho; e assim, não o transgride quem de qualquer modo atinge a perfeição do amor divino. – Ora, o ínfimo grau do amor divino consiste em não amarmos nada, mais que a Deus, ou contra ele ou tanto quanto a ele; e quem decai desse grau de perfeição de nenhum modo cumpre o preceito. – Mas há outro grau do perfeito amor, a que não podemos chegar nesta vida, como dissemos; e quem dele decai não é manifestamente transgressor do preceito. – E semelhantemente, não transgride o preceito quem não atinge os graus médios da perfeição, contanto que atinja o ínfimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem, desde que nasce e pela sua mesma natureza específica, já tem uma certa perfeição da natureza; mas também há outra perfeição a que chega pelo crescimento. Assim, há uma perfeição da caridade pertinente à espécie mesma da caridade, que nos leva a amar a Deus acima de tudo e não amar nada de contrário a ele; mas há também outra perfeição da caridade, mesmo nesta vida, a que chegamos crescendo espiritualmente, como quando nos abstemos mesmo das causas lícitas para vacarmos mais livremente ao serviço divino.

Art. 4 – Se todo o perfeito está no estado de perfeição.

O quarto discute– se assim. – Parece que todo o perfeito está no estado de perfeição.

1. – Pois, o crescimento do corpo leva à perfeição do mesmo; assim, o crescimento espiritual leva à perfeição espiritual, como se disse. Ora, com o crescimento do corpo o homem chega ao estado da idade perfeita. Logo, parece também que quem cresceu espiritualmente já alcançou a perfeição e vive nesse estado.

2. Demais. – Pela mesma razão pela qual um ser se move de um ponto para o ponto contrário, move–se também do menor para o maior, como diz Aristóteles. Ora, de quem passa do estado do pecado para o da graça se diz que muda, enquanto que o estado da culpa se distingue do da graça. Logo, parece, pela mesma razão, que quem sobe de uma graça menor para outra maior, até chegar à perfeição, alcança o estado da perfeição.

3. Demais. – Obtém um estado quem se liberta da servitude. Ora, pela caridade nós nos livramos da servitude do pecado, pois, a caridade cobre todos os delitos, no dizer da Escritura. Ora, pela caridade é que somos perfeitos, como se disse. Logo, parece que todo o que tem a perfeição por isso mesmo vive no estado de perfeição.

Mas, *em contrário*, há certos que, apesar de estarem no estado de perfeição, carecem de todo da caridade e da graça, como são os maus bispos e os maus religiosos. Logo parece que, ao contrário, podem ter a perfeição da vida certos que não estão no estado de perfeição.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o estado propriamente diz respeito à condição de liberdade ou de servitude. Ora, a liberdade ou a servitude espiritual do homem pode ser considerada a dupla luz: quanto à ação interna e quanto a externa. E como, no dizer da Escritura – o homem vê o que está patente, mas o Senhor olha para o coração – é da disposição interior do homem que resulta a condição espiritual do seu estado relativamente ao juízo divino. Dos seus atos externos, por outro lado, resulta o seu estado espiritual relativamente à Igreja. Ora, tratamos do estado, presentemente, enquanto que da diversidade deles resulta para uma igreja um certo ornato.

Mas devemos considerar que, para o homem alcançar o estado de liberdade ou de servitude, duas condições são necessárias. – Primeiro uma obrigação ou uma libertação. Pois, quem serve a outrem, nem por isso deste se torna escravo, porquanto também os livres podem servir, como ensina o Apóstolo: Servi–vos uns aos outros pela caridade do espírito. Nem pela fato de deixar de servir, como no casa dos escravos fugidos, torna–se alguém livre. Mas, servo propriamente é o que está obrigado a servir; e livre é quem ficou desligado da servitude. – Em segundo lugar é necessário, que a referida obrigação seja contraída mediante uma certa solenidade, como os homens procedem sempre quando se trata do que deve ter para eles uma duração perpétua.

Assim, pois, dizemos propriamente, que alguém está no estado de perfeição, não por exercer em ato de amor perfeito, mas por obrigar–se perpetuamente, mediante certa solenidade às causas pertencentes à perfeição. Mas acontece que uns se obrigam ao que não observam e outros observam o a que não se obrigaram. Assim, no caso do Evangelho, um dos dois filhos, ao pai que dizia – Trabalha na minha vinha, respondeu: não quero, mas depois foi ao passo que o outro, respondendo, disse: eu vou, e não foi. Por onde, nada impede certos de serem perfeitos, sem estarem no estado de perfeição; e outros de estarem no estado de perfeição sem contudo serem perfeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelo crescimento do corpo o homem progride no atinente à natureza e assim alcança o estado da natureza. Sobretudo que o natural é de certo modo imutável, por ser a natureza determinada na sua ação. Semelhantemente, pelo crescimento espiritual interior alcançamos o estado de perfeição, relativamente ao juízo divino. Mas, quanto às distinções dos estados eclesiásticos, ninguém alcança o estado de perfeição senão intensificando a sua atividade exterior.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto ao estado interior. E contudo quem passa do estado de pecado para o de graça passa da servitude para a liberdade. E isso não se dá pelo simples aumento da graça, senão quando nos obrigamos às causas da graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto ao estado interior. E contudo, embora a caridade faça variar a condição da servitude e da liberdade espirituais, isso todavia não acarreta um aumento de caridade.

Art. 5 – Se os prelados e eis religiosos estão no estado de perfeição.

O quinto discute–se assim. – Parece que os prelados e os religiosos não estão no estado de perfeição.

1. – Pois, o estado de perfeição separa–se por oposição do estado dos principiantes e dos proficientes. Ora, não há nenhuns gêneros de homens destinados ao estado de perfeição.

2. Demais. – O estado exterior deve corresponder ao interior; do contrário, incorre–se em mentira, que se pratica não só por palavras falsas, mas também por obras simuladas, como ensina Ambrósio num sermão. Ora, há muitos prelados ou religiosos que não têm a perfeição interior da caridade. Se pois, todos os religiosos e prelados estão no estado de perfeição, resulta que os dentre eles não perfeitos vivem em estado de pecado mortal, como simuladores e mentirosos.

3. Demais. – A perfeição se funda na caridade, como se estabeleceu. Ora, parece que a caridade perfeitíssima é a dos mártires, conforme o Evangelho: Ninguém tem maior amor do que este, de dar um a própria vida por seus amigos. E àquilo do Apóstolo – Ainda não tendes resistido até derramar o sangue, etc. O diz a Glosa: Não há nesta vida nenhuma perfeição maior do que a atingida pelos santos mártires, lutando contra o pecado até a morte. Logo, parece que o estado de perfeição deve ser atribuído antes aos mártires que aos religiosos e aos bispos.

Mas, *em contrário*, Dionísio atribui a perfeição aos bispos como sendo os mais perfeitos. E atribui a perfeição aos religiosos, aos quais chama monges ou terapeutos, isto é, servos de Deus, como a perfeitos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado de perfeição implica uma obrigação perpétua à perfeição, contraída mediante uma certa solenidade Ora, uma e outra convém aos religiosos e aos bispos. Pois, os religiosos se obrigam a separar–se das coisas do século, que poderiam licitamente usar, para vacarem,

mais livremente a Deus; e nisso consiste a perfeição da vida presente. Donde o dizer Dionísio, falando dos religiosos: Uns os denominam terapeutas, isto é, servos de Deus, por lhe servirem totalmente como servos fámulos; outros lhes chamam monges, por causa da vida indivisível e solitária que os une, pela santa ocupação, isto é, contemplação das cousas indivisíveis. que os aproxima da unidade divina e da amável perfeição, de Deus. Ora, a obrigação deles se contrai mediante uma certa solenidade, da profissão e a benção. Por isso no mesmo lugar acrescenta Dionísio: Eis porque dando–lhes uma graça perfeita, a santa legislação os dignificou com invocações santificantes.

Semelhantemente, os bispos também se obrigam a uma vida de perfeição, ao assumir o ofício pastoral; é em virtude dela que o pastor põe a sua vida pelas suas ovelhas, – na expressão do Evangelho, E o Apóstolo diz: Fizeste uma boa confissão ante muitas testemunhas, isto é, na tua ordenação, segundo a Glosa a esse lugar. E simultaneamente à referida profissão acrescenta–se a solenidade da consagração, conforme aquilo do Apóstolo: Eu te admoesto que tornes a acender o fogo da graça de Deus, que recebeste pela imposição das minhas mãos, o que a Glosa expõe como referente à graça episcopal. E Dionísio diz, que o sumo sacerdote, isto é, o bispo, na sua sagração, se lhe coloca sobre a cabeça o livro que encerra a santíssima palavra de Deus, para significar que ele participe da virtude total da santa hierarquia, e que não somente deve iluminar os outros com a santidade das suas palavras e ações, mas que também pode lhes transmitir o seu mesmo poder.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O começo e o aumento não têm uma finalidade própria, mas se ordenam à perfeição. Por onde, certas pessoas podem assumir, ligados por uma solene obrigação, só o estado de perfeição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os homens assumem o estado de perfeição, por fazerem assim, não profissão de perfeitos, mas de tenderem à perfeição. Por isso, o Apóstolo diz: Não que a tenha eu já alcançado ou que seja já perfeito; mas eu prossigo para ver se de algum modo poderei alcançar. E em seguida acrescenta: Todos os que somos perfeitos vivamos nestes sentimentos. Por onde, não diz mentira nem pratica nenhuma simulação quem, apesar de ter assumido o estado de perfeição, não é perfeito. Mas, sim, quem, tendo–se consagrado a esse estado, renuncia na sua alma a tender à perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O martírio constitui um ato perfeitíssimo de caridade. Ora, o ato da perfeição não basta a constituir o estado, como se disse.

Art. 6. – Se todos os prelados eclesiásticos estão no estado de perfeição.

O sexto discute–se assim. – Parece que todos os prelados eclesiásticos estão no estado de perfeição.

1. – Pois, Jerônimo diz: Outrora o presbítero era o mesmo que o bispo. E depois acrescenta: Assim, pois, como os presbíteros sabem que, segundo o costume da Igreja, devem ser sujeitos ao seu preposto, assim também os bispos devem saber que, antes pelo costume do que por disposição da divina verdade, é que são superiores aos presbíteros; por isso devem governar a Igreja de acordo com eles. Ora, os bispos estão no estado de perfeição. Logo, também os presbíteros que têm a cura de almas.

2. Demais. – Assim como os bispos, quando sagrados, ficam investidos da cura das almas, assim também os presbíteros com curato é os arquidiáconos. Dos– quais, comentando aquilo do Apóstolo – Irmãos, escolhei – de entre vós a sete varões de boa reputação – diz a Glosa: Os Apóstolos anunciavam assim que a Igreja ia constituir sete diáconos, chamados a um grau superior e que seriam como as colunas em torno do altar. Logo, parece que também eles estão no estado de perfeição.

3. Demais. – Assim como os bispos estão obrigados a dar a sua alma pelas suas ovelhas, assim também os presbíteros com cura de almas e os arquidiáconos. Ora, isto constitui a perfeição de caridade, como se disse. Logo, parece que também os presbíteros com curato e os arquidiáconos, estão no estado de perfeição.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: A ordem dos pontífices leva à consumação e à perfeição; a dos sacerdotes, porém, dá e comunica a luz; a dos que administram, enfim, é fonte da purificação e do discernimento. Por onde é claro que a perfeição só é atribuída aos bispos.

SOLUÇÃO. – Nos presbíteros e nos diáconos com cura de almas, duas coisas podemos considerar: a ordem e a cura.

Quanto à ordem, ela tem por fim um dever a cumprir no exercício das funções sagradas; por isso dissemos antes, que a distinção das ordens está contida na dos ofícios. Por onde, quem recebe as sagradas ordens recebe o poder de praticar certos atos sagrados. Mas só por isso não está obrigado à prática da perfeição, senão porque, conforme a Igreja ocidental, ao receber as ordens sagradas, faz também o voto de continência, que é um daqueles pertencentes à perfeição, como a seguir se dirá. Por onde é claro, que o simples facto de receber as ordens sagradas não coloca ninguém no estado de perfeição, absolutamente falando; embora a perfeição interior seja necessária para se poderem dignamente exercer tais atos.

Semelhantemente, nem a cura recebida constitui quem quer que seja no estado de perfeição. Pois, o vínculo do voto perpétuo não obriga, por si mesmo, ao exercício da cura de almas ao contrário, podem abandoná–la entrando para uma religião, mesmo sem licença do bispo; ou então, com licença do bispo, pode um arquídíácono demitir de si o arquidiaconato ou o paroquiato e receber uma prebenda simples sem cura. O que de nenhum modo lhe seria lícito se vivesse no estado de perfeição pois, como diz o Evangelho, nenhum que mete a sua mão ao arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. Mas os bispos, que estão no estado de perfeição, só por autoridade do Sumo Pontífice, único que pode dispensar nos votos perpétuos, podem deixar a cura episcopal e só por determinadas causas, como depois diremos.

Por onde é manifesto, que nem todos os prelados estão no estado de perfeição, mas só os bispos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os presbíteros e os bispos podemos considerá–los a dupla luz. – Primeiro, quanto ao nome e então primitivamente não se distinguia o bispo do presbítero. Pois, bispos eram chamados os que superintendiam, como diz Agostinho, e presbítero em grego significa quase mais velho. Por isso, o Apóstolo usa em geral do nome de presbítero nas duas significações, quando diz: Os presbíteros que governam bem sejam honrados com estipêndio dobrado. E no mesmo sentido emprega o nome de bispo; assim, quando se dirige aos presbíteros da Igreja Efesina. Atendei pai vós e por todo o rebanho sobre que o Espírito Santo vos constituiu bispos para governareis a Igreja de Deus. – Mas, na realidade, houve sempre entre eles uma distinção, já no tempo dos Apóstolos, como está claro em Dionísio: E, comentando aquilo do Evangelho – E depois disto designou ainda o Senhor, etc. – diz a Glosa: Assim como os bispos pertencem a ordem dos Apóstolos, assim, os setenta e dois discípulos são uma forma de presbíteros de segunda ordem. – Mais tarde, porém, para evitar o cisma, foi necessário distinguir também os nomes, de modo que os maiores foram chamados bispos e os menores, presbíteros. Por onde, a afirmação que os presbíteros não diferem dos bispos é daquelas que Agostinho enumera entre as doutrinas heréticas, quando refere que os Arianos diziam que o presbítero não deve ser separado do bispo por nenhuma diferença.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os bispos têm cura principalmente das ovelhas da sua diocese; enquanto que os presbíteros com curato e os arquidiáconos exercem certas subministrações, em dependência dos bispos. Por isso, àquilo do Apóstolo – uns têm o dom de assistir, outros o de governar – diz a Glosa: a assistência, isto é, dada aos chefes por outros ministros, como por Tito ao Apóstolo ou pelos arquidiáconos aos bispos; o governo, isto é, a prelatura das mais humildes pessoas, como a dos presbíteros, encarregados de ensinar o povo. E Dionísio diz, que assim como vemos em Jesus completada toda a hierarquia, assim, cada função, no próprio divino hierarca. i. é, no bispo. E um cânone: Todos os presbíteros e diáconos devem se sujeitar a não agir sem licença do bispo próprio. Por onde é claro que estão para o bispo como o bailio ou o preposto, para o rei. E por isso, como na ordem do poder temporal só o rei recebe a bênção solene, ao passo que os mais são instituídos no seu cargo por simples comissão, assim também na Igreja, a cura episcopal é conferida mediante uma sagração solene, enquanto que a do arquidiaconato ou a do curato, por simples injunção. Mas, são consagrados ao receber as ordens, mesmo antes de terem a cura.

RESPOSTA À TERCEIRA.– Assim como os curas e os arquidiáconos não exercem principalmente a cura, mas uma certa administração nos limites em que o bispo lhes cometeu que administrassem, assim também não lhes incumbe principalmente o oficio pastoral nem a obrigação de dar a alma pelas ovelhas, senão enquanto participam da cura. Por onde, exercem, antes, um ofício de perfeição, do que são constituídos no estado de perfeição.

Art. 7 – Se o estado dos religiosos é mais perfeito que o dos prelados.

O sétimo discute–se assim. – Parece que o estado dos religiosos é mais perfeito que o dos prelados.

1. – Pois, o Senhor diz: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá–o aos pobres; e isso a fazem as religiosas. Ora, a tal não estão obrigados os bispos, conforme a determinação seguinte: Os bispos, se o quiserem, podem deixar os seus bens próprios ou adquiridos, ou qualquer propriedade que tenham, aos seus herdeiros. Logo, as religiosos estão num estada mais perfeita que os bispos.

2. Demais. – A perfeição consiste mais principalmente na amar de Deus que na do próximo. Ora, a estada dos religiosos se ordena diretamente ao amar de Deus: par isso tira a sua denominação da serviço e da submissão a Deus, cama diz Dionísio. Aa passo que o estada dos bispos parece ordenar–se ao amar da próxima, à cura da qual devem superintender, donde lhes advém a nome, cama está clara em Agostinho. Logo, parece que a estada dos religiosos é mais perfeita que a dos bispos.

3. Demais. – O estado dos religiosos se ordena à vida contemplativa, mais excelente que a vida ativa, a que se ordena a estada dos bispos. Assim, diz Gregório: Isaías, querendo servir ao próximo pela vida ativa, desejava o ofício da pregação; enquanto que Jeremias, desejando unir–se estreitamente ao amor do Criador pela vida contemplativa, procurava eximir–se ao dever da pregação. Logo, parece que a estada dos religiosos é mais perfeita que a dos bispos.

Mas, *em contrário*. – Ninguém pode passar de um estado mais digna para outro menos digno porque seria olhar para trás. Ora, é passível passar do estado religioso para a episcopal, conforme um cânone, que dispõe: A ordenação sagrada faz do monge um bispo. Logo, a estado dos bispos é mais digna que a das religiosos.

SOLUÇÃO. – Cama diz Agostinho, o agente é sempre mais prestante que o paciente. Ora, no género da perfeição, segunda Dionísio, os bispos exercem a função de perficientes e os religiosos, de

aperfeiçoados; assim, deles as primeiras exercem uma ação e as segundas sofrem uma paixão. Par ande, é manifesta que a estada de perfeição é mais excelente nos bispo que nas religiosas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A renúncia das riquezas pode ser considerada a dupla luz. – Primeira, enquanto atual. É então nela não consiste essencialmente a perfeição, pais, é apenas um instrumento desta, cama dissemos. Portanto, nada impede existir a estada de perfeição sem a renúncia dos bens próprios; a que também devemos dizer em relação às outras observâncias exteriores. – De outro modo, pode ser ela considerada como uma preparação que nos torna prontos, se necessário, a abandonar ou distribuir tudo. E isto pertence diretamente à perfeição. Par isso diz Agostinho: O Senhor mostra que os filhos da sabedoria entendem não constituir a santidade em absterse ou não de comer; mas na equanimidade em tolerar a pobreza. Donde o dizer a Apóstolo: Sei viver humilhado, sei também viver na abundância. Ora, os bispos sobretudo têm o dever, quando necessário, para a glória de Deus e a salvação do seu rebanho, de desprezar todos os seus bens ou de os distribuir aos seus pobres, ou de levar com contentamento que lhes roubem as suas fazendas, na expressão do Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fato mesmo de os bispos se aplicarem ao amor do próximo provém da abundância do divino amor. Por isso o Senhor perguntou primeiro a Pedra se o amava; e só depois cometeu–lhe a cura do seu rebanho. E Gregório diz: Se o encargo pastoral é uma prova de amor, todo aquele que possuindo as virtudes necessárias, se furta ao pastoreio do rebanho, dá provas por isso mesmo de não amar o divino Pastor. Ora, é sinal de maior amor servirmos também a outrem por amor do amigo do que querer servir só ao amigo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz Gregório: O prelado seja o primeiro na ação sem deixar de, mais que todos, viver enlevado na contemplação, porque tem o dever de contemplar, não só em beneficio próprio, mas ainda para instruir os outros. Por isso acrescenta: Aos homens perfeitos, ao sair da contemplação, é que se aplicam as palavras da Escritura –Eles difundirão sobre os outros a memória da tua suavidade.

Art. 8 – Se também os presbíteros com cura de almas e os arquidiáconos têm maior perfeição que os religiosos.

O oitavo discute–se assim. – Parece que também os presbíteros com cura de almas e os arquidiáconos têm maior perfeição que os religiosos.

1. – Pois, diz Crisóstomo: Se me apresentares um monge tal que possa eu com exagero dizer que é um Elias, não é ele contudo comparável ao que, entregue ao povo e obrigado a expiar o pecado de muitos, persevera constante e forte. E pouco depois acrescenta: Se alguém desejasse saber em que estado mais agradaria, se desempenhando o ofício sacerdotal ou se vivendo na solidão dos monges, sem comparação eu escolheria o a que primeiro me referi. E no mesmo livro acrescenta: Se comparardes as funções do referido estado, isto é, do monacal, às sacerdotais desempenhadas com exatidão, vereis que tanto dista o monge do sacerdote quanto o súbdito, do rei: Logo, parece que os sacerdotes com cura de almas são mais perfeitos que os religiosos.

2. Demais. – Agostinho diz: Considera com a tua religiosa prudência, que nesta vida e sobretudo, nestes tempos, nada é mais difícil, mais laborioso nem mais perigoso do que exercer as junções de bispo, presbítero ou diácono. Mas, perante Deus, não haverá maior felicidade do que trabalhar como manda o nosso Chefe. Logo, os religiosos não são mais perfeitos que os presbíteros ou os diáconos.

3. Demais. – Agostinho diz: Não podemos suficientemente deplorar o vezo dos que excitam os monges a uma ruinosa soberba, e fazem aos clérigos tão grave injúria, considerando um mal monge um bom clérigo; quando a verdade é que às vezes mesmo um bom monge apenas poderia dar um bem clérigo. E pouco antes dissera: Não se deve dar ocasião aos servos de Deus, isto é, aos monges, de facilmente se considerarem eleitos um melhor estado, isto é, ao do clericato, se descaírem do seu, isto é, deixando o monacato. Logo, parece que os professos no estado clerical não mais perfeitos que os religiosos.

4. Demais. – Não é lícito passar de um estado mais digno para outro menos digno. Ora, do estado monástico é lícito passar para o de presbítero com cura de almas, como se lê no seguinte decreto do Papa Gelásio: Se houver um monge que, pelo mérito da sua vida venerável. Fôr julgado digno de sacerdócio; e o abade, sob o jugo do qual ele serve na milícia de Cristo, pedir que seja ordenado sacerdote, deve esse monge ser escolhido pelo bispo e ordenado no lugar em que o bispo determinar. E Jerónimo diz: Vive no teu mosteiro como se merecesses ser clérigo. Logo, os presbíteros com cura de almas e os arquidiáconos são mais perfeitos que os religiosos.

5. Demais. – Os bispos estão num estado mais perfeito que os religiosos, como do sobredito resulta. Ora, os presbíteros com cura de almas e os arquidiáconos, pelo fato mesmo de exercerem a cura de almas, são mais semelhantes aos bispos que os religiosos. Logo, têm maior perfeição.

6. Demais. – A virtude versa sobre o bem difícil, como diz Aristóteles. Ora, é mais difícil desempenhar as obrigações de presbítero com cura de almas ou de arquidiáconos, que viver no estado de religião. Logo, os presbíteros com cura de almas ou os arquidiáconos são de virtude mais perfeita que os religiosos.

Mas, *em contrário*, determina um cânone. Quem conserva os seus bens, desempenhando as suas funções eclesiásticas sob a autoridade do seu bispo e, vivendo secularmente, requer, inspirado pelo Espírito Santo, operar a sua salvação nalgum mosteiro ou sob o regime de uma regra; canónica, esse tal nenhuma lei pública pode impedi–lo de agir assim, pois procede de acordo com uma lei particular. Ora, ninguém é dirigido pela lei do Espírito Santo, aí chamada lei particular, senão para a prática de uma vida mais perfeita. Logo, parece que os religiosos são mais perfeitos que os arquidiáconos ou os presbíteros com cura de almas.

SOLUÇÃO. – A excelência de uns sobre outros não se funda no que têm de comum, mas no pelo que diferem. Ora, três coisas devemos distinguir nos presbíteros com curato e nos arquidiáconos: o estado, a ordem e o ofício. Quanta ao estado, são seculares; quanto à ordem, sacerdotes ou diáconos; quanto ao ofício, têm a cura das almas que lhes foram confiadas.

Assim, pois, se supusermos alguém que, além de ser pelo seu estado, religioso, têm ainda a ordem de diácono ou de sacerdote e for, por ofício, cura de almas, como é o caso de vários monges e cónegos regulares, esse, pela sua qualidade de religioso, vive num estado mais excelente que o do diácono ou o do sacerdote; mas, pela ordem e pelo ofício é igual a eles. Diferindo porém o sacerdote ou o diácono, do religioso, pelo estado é também pelo ofício, mas convindo com ele pela ordem, como se dá com os religiosos sacerdotes sem cura de almas, então é manifesto que o religioso, mais excelente pelo estado, o é menos pelo ofício e é igual pela ordem. Por onde, devemos considerar que preeminência é a maior: se a do estado ou a do ofício. Para o que é mister atendermos a dois elementos: a bondade e a dificuldade.

Se, pois, a comparação se fundar na bondade, então, o estado da religião tem preeminência sobre o ofício de presbítero com curato ou o de arquidiáconos. Porque o religioso dirige toda a sua vida ao estudo da perfeição; ao passo que o presbítero com curato ou o arquidiácono não a aplica toda a sua à

cura das almas, como o bispo; nem lhes compete, como o bispo, ter principalmente cura dos súbditos, senão só lhes é cometido ao ofício uma certa e particular cura das almas, como do sobredito resulta. Por onde, o estado de religião está para o ofício do presbítero com curato ou o do arquidiácono como o universal para o particular, e como o holocausto esta para o sacrifício, menor que o holocausto, conforme está claro em Gregório. Por isso um cânone determina: Os bispos devem deixar livre o ingresso nos mosteiros aos seus clérigos desejosos da vida monacal, pois, querem seguir uma vida melhor. – Mas, a referida comparação deve ser entendida quanto ao género da obra. Pois, conforme a caridade do agente, pode às vezes se dar que uma obra, genericamente de menor valor, seja mais meritória, quando feita com maior caridade.

Se, porém, levarmos em conta a dificuldade de viver bem a vida na religião e de bem exercer o ofício de cura de almas, então é mais difícil viver bem a vida religiosa exercendo a cura de almas, por causa dos perigos exteriores. Embora, a vida religiosa seja mais difícil genericamente considerada, por causa do rigor da observância regular.

Mas, se o religioso carecer da ordem, como se dá com os religiosos conversos, então é claro que a ordem tem preeminência, pela sua dignidade. Pois, as ordens sacras destinam a ministérios digníssimos, pelos quais se serve ao próprio Cristo no sacramento do Altar. O que exige maior santidade interior, que a exigi da pelo estado de religião; pois, como diz Dionísio, a ordem monástica deve seguir–se às ordens sacerdotais e, à imitação delas, ascender ao divino. Portanto, mais gravemente peca, em igualdade de circunstâncias, o clérigo constituído nas ordens sagradas, quando procede contra a santidade, do que qualquer religioso sem ordem sacras. Embora o religioso leigo esteja adstrito às observâncias regulares, a que não estão os que receberam as ordens sagradas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quanto aos lugares aduzidos de Crisóstomo podemos responder brevemente, que ele não se refere ao sacerdote com curato, de ordens menores, mas ao bispo, chamado sumo sacerdote. O que está de acordo com a intenção do livro citado, no qual se consola com Basílio de terem sido eleitos ao episcopado. Mas, passando por sobre isto, respondemos que ele se refere à dificuldade desses estados. Pois, antes havia dito: O piloto que conduzia a nau pelas ondas revoltas, livrando–a da tempestade, merece que todos lhe deem testemunho de perfeito mareante. E depois conclui o que acima referimos, do monge, que não pode ser comparado àquele, que entregue ao povo, persevera constante. Acrescenta a causa: Porque, como em tempo sereno, governou–se a si mesmo na tempestade. O que nada mais pode querer mostrar senão que é mais perigoso o estado de quem exerce a cura de almas que o do monge; pois, conservar–se ileso no meio de um perigo maior é indício de maior virtude. Mas isto também constitui uma grande virtude entrarmos na religião para evitarmos os perigos Por isso, não disse que preferia desempenhar o ofício sacerdotal a viver na solidão dos monges; mas que preferia agradar antes no primeiro que na segunda, por ser isso prova de maior virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também o lugar citado de Agostinho manifestamente se refere à dificuldade, que revela a grandeza da virtude nos que são bons religiosos, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No passo aduzido, Agostinho compara os monges aos clérigos, quanto à diferença da ordem e não quanto à existente entre a vida religiosa e a vida secular.

RESPOSTA À QUARTA. – Os que, vivendo no estado religioso, assumem a cura das almas como já antes estavam constituídos nas ordens sagradas, adquirem o que antes não tinham, a saber, o ofício do curato; mas nem por isso depõem o estado religioso em que já antes viviam. Pois, um cânone determina. Estatuímos que não devem abandonar o seu primeiro estado os monges que, depois de

terem longamente vivido no mosteiro, recebam a ordem do clericato. Mas, os presbíteros com curato ou os arquidiáconos, quando entrados em religião, depõem o curato para alcançarem um estado mais perfeito. O que, em si mesmo, mostra a excelência do estado religioso. Quanto aos religiosos leigos que sobem ao clericato e às ordens sagradas manifestamente são promovidos a um estado melhor, como dissemos. O que o mostra o próprio modo com que Jerônimo se expressa: Vive no teu mosteiro como se merecesses ser clérigo.

RESPOSTA À QUINTA. – Os presbíteros com curato e os arquidiáconos são mais semelhantes aos bispos que aos religiosos, de certo modo, isto é, quanto à cura das almas, que exercem secundariamente. Mas, quanto à perpetuidade da obrigação, exigida pelo estado de perfeição, são mais semelhantes aos bispos os religiosos, como do sobre dito se colhe.

RESPOSTA À SEXTA. – A dificuldade resultante da arduidade da obra acrescenta à perfeição da virtude. Mas a dificuldade proveniente dos obstáculos externos, às vezes diminui a perfeição da virtude. Assim, quando não amamos a virtude a ponto de querermos vencer os obstáculos, segundo as palavras do Apóstolo: Todo aquele que tem de contender de tudo se abstém. Mas, outras vezes, é sinal de uma virtude mais perfeita; por exemplo, quando não deixamos de praticar a virtude apesar de nos contraporem obstáculos inopinados ou provocados por uma causa necessária. Mas, no estado de religião é maior a dificuldade resultante da arduidade das obras; porém aos que vivem no século de certo modo se lhes opõem à virtude maiores obstáculos, que os religiosos cautamente evitaram.

Questão 185: Do atinente ao estado dos bispos.

Em seguida devemos tratar do atinente ao estado dos bispos.

E nesta questão discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se é lícito desejar o episcopado.

O primeiro discute–se assim. – Parece lícito desejar o episcopado.

1. – Pois, o Apóstolo diz: Se algum deseja o episcopado deseja uma boa obra. Ora, é lícito desejar uma boa obra. Logo, também é lícito desejar o episcopado.

2. – Demais. – O estado dos bispos é mais perfeito que o dos religiosos, como se estabeleceu. Ora, é louvável desejar passar ao estado de religião. Logo, também o é desejar alguém ser promovido ao episcopado.

3. Demais. – A Escritura diz: O que esconde o trigo será amaldiçoado entre os povos, e a bênção virá sobre a cabeça dos que o vendem. Ora, o que é idóneo, pela vida e pela ciência, para o episcopado, parece que esconde o trigo espiritual subtraindo–se ao episcopado; ao passo que o aceitando coloca–se em estado de distribuir o trigo espiritual. Logo, parece louvável desejar o episcopado e censurável, recusa–te.

4. Demais. – Os atos dos santos narrados nas Escrituras são–nos propostos como exemplos, segundo o Apóstolo: Tudo quanto está escrito para nosso ensino está escrito. Ora, lemos na Escritura, que Isaías se consagra ao oficio da pregação, que cabe principalmente aos bispos. Logo, parece louvável desejar o episcopado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Uma função superior, sem a qual o povo não pode ser governado, embora a desempenhássemos bem não seria contudo conveniente desejá–la.

SOLUÇÃO. – Três coisas podemos considerar no episcopado. – Uma principal e final que é a atividade episcopal, que busca a utilidade de próximo. segundo aquilo do Evangelho: Apascanta as minhas ovelhas. – Outra, a altura da posição, pois, o bispo está constituído sobre os demais segundo ainda o Evangelho: O servo fiel e prudente a quem eu senhor pôs sobre sua família. – A terceira é a consequência dessas duas, a saber: a reverência, a honra e a abastança dos bens temporais, segundo o Apóstolo: Os presbíteros que governam bem sejam honrados com estipêndio dobrado.

Logo, desejar o episcopado em razão desses bens que o acompanham é manifestamente ilícito e constitui cobiça ou ambição. Por isso o Senhor diz contra os Fariseus: Gostam de ter nos banquetes os primeiros lugares e nas sinagogas as primeiras cadeiras e que os saúdem na praça e que os homens lhes chamem mestres.

Quanto à segunda, isto é, à posição elevada, desejar o episcopado é presunção. Por isso, o Senhor argúi os discípulos que queriam o primeiro lugar, dizendo: Sabeis que os príncipes das gentes dominam os seus vassalos. O que expõe Crisóstomo dizendo que, com essas palavras, mostra ser gentio o desejar o primado; e assim, comparando–os com os gentios, reprimelhes o orgulho.

Mas, desejar ser útil ao próximo é em si mesmo louvável e virtuoso. Como porém o exercício do episcopado implica a posse de uma posição elevada, é presunção querer ser útil ao próximo mediante uma situação preeminente, salvo por premência de manifesta necessidade. Assim, como diz Gregório,

em louvável ambicionar o episcopado quando levava indubitavelmente o bispo aos mais duros suplícios; mas então facilmente não se encontrava quem quisesse investir–se desse ónus. E ainda, era necessário que esse zelo da caridade proviesse de inspiração divina; assim, como adverte o mesmo Gregório, Isaías, desejando ser útil aos próximos, louvavelmente desejava o ofício de pregador.

Pode porém, sem presunção, desejar alguém a prática de tais obras, se vier a desempenhar tal ofício, ou mesmo ter o desejo de praticá–las. de modo que o objeto do desejo seja a boa obra e não o primado da dignidade. Por isso Crisóstomo diz: Desejar praticar boas obras é bom; mas é vaidade ambicionar o primado das honras; pois, o primado busca a quem dele foge e foge a quem o ambiciona.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Gregório, o Apóstolo escrevia no tempo em que o chefe do povo era o primeiro arrastado aos tormentos do martírio; e então nada mais se podia desejar no episcopado senão a prática de boas obras. Por isso, nota Agostinho. quando o Apóstolo diz – Se alguém deseja o episcopado, deseja uma boa obra quis ensinar o que é o episcopado, nome desumatixo de uma função e não de honrarias. Pois, a palavra grega – scopos – significa, intenção. Por onde, podemos traduzir em latim o vocábulo grego – episcopein – de modo a significar que não exerce o episcopado quem quer ser superior e não, ser útil. Pois, como pouco antes tinha dito, na atividade que devemos desenvolver nesta vida, não devemos amar as honras nem o poder, porque tudo é vão debaixo do sol; mas sim, amar a obra mesma realizada mediante a honra ou o poder. E contudo, como diz Gregório, o Apóstolo, depois de ter louvado o desejo das boas obras, logo nos faz recuar ante o que louvou quando acrescenta. Importa logo que o bispo seja irrepreensível como se abertamente dissesse – louvo o que ambicionais, mas, primeiro procurai bem compreender o que quereis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O estado de religião e o episcopado não têm a mesma natureza, por duas razões. – Primeiro, porque o estado episcopal preexige a perfeição da vida; o que o demonstra a interrogação feita pelo Senhor a Pedro, antes de lhe cometer o ofício pastoral, quando lhe perguntou se o amava mais que os outros. Ao passo que o estado de religião não preexige a perfeição, mas é uma via para a perfeição. Por isso o Senhor não disse – Se és perfeito, vai, vende o que tens – mas – Se queres ser perfeito. E a razão dessa diferença é que, segundo Dionísio, a perfeição ativamente é própria ao bispo, como ao que aperfeiçoa; mas ao monge, só passivamente, como ao aperfeiçoado. Ora, é preciso ser perfeito quem deve conduzir os outros à perfeição; o que não se dá com quem deve ser conduzido à perfeição; Ora, é presunçoso quem se julga perfeito; mas não o é quem tende para a perfeição. – Segundo, porque quem entra para o estado de religião sujeita–se aos outros para ser guiado na vida espiritual, o que a todos é lícito. Por isso, diz Agostinho:– É uma louvável ocupação e que não pode ser impedida a ninguém o estudo para conhecer a verdade. Mas, quem ascende ao estado episcopal é elevado a uma situação em que deve dirigir os outros. E essa preeminência ninguém deve por si mesmo tomá–la, segundo aquilo do Apóstolo: Nenhum usurpa para si esta honra senão o que é chamado por Deus. E Crisóstomo diz: Não é justo nem útil ambicionar o primado da Igreja; pois, qual o homem prudente que queira espontaneamente se sujeitar a uma tal servidão e a um perigo tal de dar contas por toda a Igreja? Só talvez quem não temer o juízo de Deus e, abusando secularmente do primado eclesiástico, converterse a si mesmo em secular.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A dispensação do trigo espiritual não deve ser feita ao arbítrio de qualquer; mas, principalmente, pelo arbítrio e disposição de Deus e, secundariamente, pelo arbítrio dos prelados superiores, da pessoa de quem diz o Apóstolo: Os homens devem nos considerar como uns ministros de Cristo e como uns dispensadores dos mistérios de Deus. Portanto, não se pode dizer que esconda o trigo espiritual aquele a quem a dispensação dele não foi confiada pelo seu cargo ou imposta pela ordem do superior, e que por isso se abstém de corrigir ou governar os outros. Só é culpado dessa omissão se

descurar a dispensação que por dever lhe cabe, ou se pertinazmente se recusar a aceitar o encargo que se lhe comete. Por isso, diz Agostinho: O amor da verdade aspira a um santo repouso; mas, sendo necessário, a caridade aceita um justo trabalho. Mas essa carga, se ninguém nô–la impuser, devemos vacar à compreensão e à contemplação da verdade. Se nô–la impuserem porém, devemos aceitá–la por imposição da caridade.

RESPOSTA À QUARTA. – Gregório diz: Isaías quis ser enviado, mas antes viu os seus lábios purificados pelo carvão do altar; e isso nos mostra que ninguém deve se entregar ao santo ministério sem estar purificado. Mas, como é extremamente difícil sabermos se estamos purificado, o mais prudente é declinar o ofício da pregação.

Art. 2 – Se é lícito recusar, obstinadamente a imposição do episcopado.

O segundo discute–se assim. – Parece lícito recusar obstinadamente a imposição do episcopado.

1. – Pois, diz Gregório: Isaias, querendo ser útil ao próximo, pela vida ativa, desejava o ofício da pregação; enquanto que Jeremias, desejando unir–se estreitamente ao amor do Criador pela vida contemplativa, procurava eximir–se ao dever da pregação. Ora, ninguém peca por não querer deixar o melhor para apegar–se ao menos bom. Ora, tendo o amor de Deus preeminência sobre o do próximo e a vida contemplativa à ativa, como do sobredito resulta, parece que não peca quem obstinadamente recusa o episcopado.

2. Demais. – Como diz Gregório, é extremamente difícil sabermos se estamos purificado; nem devemos, sem o estarmos, nos aplicar aos sagrados ministérios. Logo, quem não se sentir purificado, por mais que se lhe queira cometer o ofício episcopal, não deve aceitá–lo.

3. Demais. – De S. Marcos diz Jerónimo, que, como se conta, cortou o dedo mínimo, depois de convertido à fé, para ficar na impossibilidade de entrar no sacerdócio. E semelhantemente, muitos fazem o voto de nunca aceitar o episcopado. Ora, pôr impedimento a uma coisa é o mesmo que a recusar, Logo, parece que, sem pecado pode alguém recusar obstinadamente o episcopado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Se a madre Igreja desejar alguma obra vossa, nem lhe aceiteis a honra com pressurosa avidez nem a recuseis por amor do vosso repouso. E depois acrescenta: Não prefirais o vosso descanso às necessidades da Igreja; porque se nenhum dos bons quiser lhe auxiliar o parto espiritual, como seus filhos poderiam vir à luz?

SOLUÇÃO. – Na elevação ao episcopado duas coisas devemos considerar: primeiro, o que convém ao homem desejar, seguindo a sua própria vontade; segundo, o que lhe convém fazer para servir à vontade de outrem. Quanto à vontade própria, o homem deve sobretudo aplicá–la à consecução da sua salvação; mas, aplicar–se à salvação dos outros deve ele só por obediência a uma ordem superior, como do sobredito resulta. Por onde, só por desordenação da vontade nos meteremos a fazer, de nós mesmo, o que foi cometido ao governo de outrem; e semelhantemente, só por essa mesma desordenação da vontade é que alguém se recusaria obstinada e irredutivelmente a aceitar o referido ofício de governar, contrariando a imposição do superior, por duas razões. – Primeiro, porque repugna à caridade para com o próximo, em benefício do qual devemos trabalhar, conforme as exigências de lugar e de tempo. Por isso diz Agostinho, que, por exigência da caridade devemos aceitar um justo trabalho. – Segundo, porque repugna à humildade, que ordena nos sujeitemos à ordens do superior. Onde o dizer Gregório, que a verdadeira humildade aos olhos de Deus consiste em não nos furtarmos obstinadamente ao que nos é ordenado em razão de alguma utilidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora simples e absolutamente falando, a vida contemplativa seja mais excelente que a ativa e o amor de Deus, que o do próximo, contudo, por outro lado, o bem comum deve ser preferido ao bem particular. Por onde, diz Agostinho, em palavras anteriores: Não prefirais o vosso descanso às necessidades da Igreja. Sobretudo que o amor mesmo de Deus também exige que alguém aceite o encargo de pastorear as ovelhas de Cristo. Por isso, aquilo do Evangelho – Apascenta as minhas ovelhas – diz Agostinho: Seja o ofício do amor apascentar o rebanho do Senhor, assim como é sinal de temor recusar fazê–lo. – Semelhantemente, não devem os prelados abandonar a vida contemplativa por terem sido transferidos para a ativa. Donde o dizer Agostinho, que a quem foi imposto o encargo do oficio pastoral, nem por isso deixe de se comprazer com a verdade, isto é, a que deriva da contemplação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém está obrigado a obedecer ao superior que dá uma ordem ilícita, como resulta do que dissemos a respeito da obediência. Pode logo se dar que aquele a quem foi imposto o ofício da prelatura nenhum obstáculo consiga descobrir que o impeça de aceitá–lo. Mas, esse obstáculo às vezes pode ser removido por esse mesmo a quem a cura pastoral foi cometida; por exemplo, se tem o propósito, que deve abandonar, de pecar. O que não. o escusa de finalmente render–se à ordem que lhe impõe o prelado. Outras vezes porém o obstáculo, que o impede de aceitar o ofício pastoral, não o pode ele próprio remover, mas o pode o prelado que ordena; p. ex., se é irregular ou excomungado. E então deve expor esse impedimento ao referido prelado; e se este quiser removê–lo, há obrigação de obedecer com humildade. Por isso, a Moisés que replicava Peço–te, Senhor, que atendas que eu nunca jamais fui eloquente – o Senhor lhe respondeu Eu serei na tua boca e te ensinarei o que hás de falar. Outras vezes enfim o impedimento não pode ser removido nem por quem ordena nem pelo ordenado; como no caso de não poder o arcebispo dispensar de uma irregularidade. E então o súbdito não está obrigado a obedecer e aceitar o episcopado ou mesmo a receber as ordens sacras, se vive em estado irregular.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aceitar o episcopado não é de necessidade para a salvação, mas o torna necessário a ordem do superior. Ora, contra o necessário à salvação podemos licitamente opor impedimentos, antes de a ordem ser dada; do contrário a ninguém seria lícito convolar a segundas núpcias, afim de não ficar impedido de receber o episcopado ou as ordens sacras. E assim, S. Marcos não agiu contra o preceito, quando a si mesmo cortou o dedo; embora não seja crível o haja feito por inspiração do Espírito Santo, sem o que a ninguém é lícito dispor do próprio corpo. Quanto a quem fez o voto de não aceitar o episcopado, se com isso entendeu obrigar–se a não aceitá–lo nem por obediência a ordem de um prelado superior, é o votei ilícito. Se porém entendeu obrigar–se a, no que de si depende, não desejar o episcopado e só recebê–lo por premência de eminente necessidade, então o voto é lícito, pois fez o voto de agir como deve o homem.

Art. 3 – Se o que é escolhido para episcopado deve ser o melhor que os outros.

O terceiro discute–se assim. – Parece que aquele que é escolhido para o episcopado deve ser melhor que os outros.

1. – Pois, o Senhor perguntou a Pedro, a quem ia cometer o ofício pastoral, se o amava mais que os outros. Ora, é melhor quem mais ama a Deus. Logo, parece que não deve ser escolhido para o episcopado aquele que não é melhor que os outros.

2. Demais. – Simaco Papa diz: – O que subiu a maiores honras deve ser considerado como vilíssimo se não for mais excelente pela ciência e pela santidade. Ora, quem é mais excelente pela ciência e pela santidade é melhor. Logo, não deve ser escolhido para o episcopado senão o melhor.

3. Demais. – Em qualquer género o menor é regido pelo maior; assim, o corpo é regido pelo espírito e os corpos inferiores, pelos superiores, como diz Agostinho. Ora, o bispo é escolhido para governar os outros. Logo, deve ser melhor que eles.

Mas, *em contrário*, diz uma Decretal, que basta escolher um homem bom; não é necessário escolher o melhor.

SOLUÇÃO. – Na escolha para o episcopado, devemos levar em conta a pessoa escolhida e quem escolhe.

Quanto a quem escolhe, quer elegendo quer providenciando, é necessário escolher quem fielmente dispense os mistérios divinos. Os quais devem ser dispensados para utilidade da Igreja, segundo o Apóstolo: Procurai abundar neles para edificação da Igreja. Ora, os divinos mistérios não foram cometidos aos homens para recompensa destes, cuja recompensa devem esperar na vida futura. Logo, quem deve escolher uma pessoa para o episcopado ou providenciar para tal, não está obrigado a escolher o melhor absolutamente falando, o que seria proceder de acordo com a caridade; mas o melhor para governar a Igreja, isto é, capaz de instruí–la, defendê–la e governá–la pacificamente. Assim, contra certos diz Jerónimo: Certos não querem escolher como colunas da Igreja os que sabem mais capazes de lhe ser. útil; mas os que amam ou pelos quais foram lisonjeados com obséquios ou os que em favor de quem os grandes intercederam, ou, para calar coisas piores, os que fizeram presentes para entrar no serviço do santuário. Ora, isto implica acepção de pessoas, que, em tal caso, é pecado grave. Por isso, àquilo da Escritura – Meus irmãos, não queirais pôr em acepção de pessoas etc., – diz a Glosa de Agostinho: Se pela diferença entre os que estão sentados e os que estão de pé, na Igreja de Deus, entendem–se as honras eclesiásticas, não devemos nos persuadir que fazer acepção de pessoas, em matéria de fé, contribui para a glória do Senhor. Pois, quem consentiria em escolher um rico para ser elevado a uma honra eclesiástica, deixando de lado o pobre, mais instruído e mais santo?

Quanto ao escolhido, não é necessário se considere melhor que os outros, pois, seria soberba e presunção. Mas basta nada descobrir em si que lhe torne ilícito resumir o ofício de prelado. Por isso, embora Pedra fosse interrogado, se amava ao Senhor mais que os outros, ao responder não se preferiu a eles, mas respondeu pura e simplesmente que amava a Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor sabia por experiência que Pedra era idóneo, mesmo a outros pontos de vista, para governar a Igreja. Por isso, lhe perguntou se o amava mais, para mostrar que quando um homem já é por si apto para governar a Igreja, deve–se precipuamente exigir dele um amor eminente de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado deve entender–se quanto ao zelo do que foi constituído em dignidade; pois deve esforçar–se por se mostrar mais excelente que os outros em ciência e santidade. Por isso diz Gregório: A conduta do prelado deve sobrepujar a do povo tanto quanto o género de vida do pastor é superior ao do rebanho. Mas não se lhe deve imputar se antes da prelatura não era o mais excelente, para dever ser por isso reputado como vilíssimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o Apóstolo, há diversidades de graças, de ministérios e de operações. Por onde, nada impede ser alguém mais idóneo para governar, que contudo não é o mais excelente pela graça da santidade. Mas é diferente o que passa no regime da ordem natural, na qual o superior na ordem da natureza por isso mesmo tem maior capacidade de governar os inferiores.

Art. 4 – Se o bispo pode abandonar os seus deveres para entrar numa religião.

O quarto discute–se assim. – Parece que o bispo não pode licitamente abandonar os seus deveres episcopais para entrar numa religião.

1. – Pois, a ninguém é lícito passar de um estado mais perfeito para outro menos perfeito, porque seria olhar para trás, o que o Senhor condena, quando diz: Nenhum, que mete a sua mão ao arado e olha para trás, é apto para o reino de Deus. Ora, o estado episcopal é mais perfeito que o de religião, como se estabeleceu. Logo, assim como não é lícito passar do estado de religião para o secular, assim também não o é passar do estado episcopal para o de religião.

2. Demais. – A ordem da graça é mais excelente que a da natureza. Ora. na da natureza um mesmo ser não se move para pontos contrários; assim, se a pedra naturalmente se move para baixo, não pode naturalmente mover–se de baixo para cima. Ora, na ordem da graça é lícito passar do estado religião para o episcopal. Logo não é lícito, ao inverso, voltar do estado episcopal para o de religião.

3. Demais. – Na ordem da graça nada deve ser vão. Ora, quem foi uma vez sagrado bispo conserva perpetuamente a faculdade espiritual de conferir ordens e o mais pertinente ao ofício episcopal. Ora, essa faculdade seria inútil no que renunciasse o ofício episcopal. Logo, parece que o bispo não pode abandonar os seus deveres episcopais para entrar em religião.

Mas, *em contrário*. – Ninguém está obrigado ao que é em si mesmo ilícito. Ora, os que pedem para ser exonerados do ofício episcopal são, por isso mesmo obrigados a deixá–la, conforme determina um cânone. Logo, não é ilícito abandonar o ofício episcopal.

SOLUÇÃO. – A perfeição do estado episcopal consiste em consagrar–se o bispo, por amor de Deus, à salvação dos próximos. E portanto fica obrigado a exercer seu ofício pastoral enquanto puder trabalhar para a salvação dos fiéis que lhe foram confiados. O que não deve abandonar para se entregar à quietude da contemplação divina; assim o Apóstolo, tendo em vista a necessidade dos súbditos, sofreu pacientemente lhe fosse diferida mesmo a contemplação da vida futura, quando disse: Não sei na verdade o que devo escolher. Pois me vejo apertado por duas partes: tendo desejo de ser desatado à carne e estar com Cristo, que é sem comparação muito melhor; mas o permanecer em carne é necessário por amor de vós. E persuadido disto, sei que ficarei e permanecerei com todos vós. Nem deve o bispo deixar o seu ofício, para evitar qualquer adversidade ou granjear lucros, pois, como diz o Evangelho, o bom pastor dá a própria vida pelas suas ovelhas.

Mas pode acontecer que o bispo fique impedido de trabalhar pela salvação dos súbditos por muitas razões. – Assim, às vezes, por um impedimento proveniente dele próprio: ou de consciência, como no caso de ser homicida ou simoníaco; ou corporal, quando velho ou enfermo; ou ainda por falta de ciência bastante ao exercício do seu governo; ou enfim por viver irregularmente, se por exemplo, é bígamo. – Outras vezes são os súbditos a causa de ficar o bispo impedido de trabalhar pela salvação deles. Por isso Gregório diz: Devemos suportar os maus com equanirnidade quando há ao mesmo tempo bons a quem devemos auxiliar; mas, não havendo nenhum fruto a colher da parte dos bons, o que podemos fazer para os maus fica às vezes de todo inútil. Donde vem que homens virtuosos, vendo muitas vezes a esterilidade dos seus esforços, retiram–se a uma vida mais elevada para trabalharem em proveito próprio. Mas outras vezes o impedimento vem da parte de outrem, que, por exemplo, se escandalizaria com a prelatura de uma determinada pessoa. Assim, diz o Apóstolo: Se a comida serve de escândalo ao meu irmão, nunca jamais comerei carne. Contanto que o escândalo não nasça da malícia de certos que

queiram conculcar a fé ou a justiça da Igreja. Pois, esse escândalo não deve ser motivo de abandono do ofício pastoral, segundo aquilo do Evangelho: Deixai–os (os que se escandalizavam de verdade da doutrina de Cristo) – cegos são e condutores de cegos.

Mas, assim como é dever assumir o ofício de governar, por providência de um prelado superior, assim também o é abandoná–lo em obediência à mesma autoridade, pelas causas já referidas. Por isso, Inocêncio III determina: Se asas tivesses com que pudesses voar para a solidão, tão presas estariam elas porém pelos laços dos preceitos, que não poderias altear livremente o vôo, sem a nossa permissão. Pois, só ao Papa é lícito dispensar no voto perpétuo pelo qual se obrigou ao serviço dos seus súditos quem aceitou o episcopado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A perfeição dos religiosos e a dos bispos têm fundamentos diversos. Assim, ao religioso compete o estudo que devemos pôr em nossa própria salvação. Mas, à perfeição do estado episcopal pertence, trabalhar pela salvação dos próximos. Portanto, o bispo que, podendo ser útil à salvação do próximo, quisesse passar para o estado da religião, voltaria atrás, cuidando então só da sua salvação, apesar de ter–se obrigado a trabalhar não só pela sua salvação, mas também pela dos próximos. Por isso, Inocêncio III diz, no lugar referido, que mais facilmente se permitirá ao monge subir a prelado do que ao prelado descer a monge. Mas, se o prelado não puder trabalhar pela salvação dos outros, é conveniente dedicar–se à sua própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nenhum obstáculo deve nos desviar do estudo dá nossa salvação, objeto do estado de religião. Mas, podemos ficar impedidos de trabalhar pela salvação dos outros. Por onde, o monge pode ser escolhido para o episcopado, estado em que também pode cuidar da sua salvação própria. E é também lícito ao bispo, se se lhe oferecer algum obstáculo à sua salvação, passar para o estado religioso. Mas, quando desaparecer o obstáculo, poderá de novo assumir o episcopado; por exemplo, por se terem corrigido os súbditos, por ter cessado o escândalo, porque sarou da enfermidade ou eliminou a ignorância instruindo–se suficientemente. Ou ainda, se foi promovido simoniacamente, sem o saber ou se, tendo abandonado o episcopado, passou a viver regularmente, poderá de novo ser promovido a outro episcopado. – Quem, porém, por culpa sua, foi deposto do episcopado e encerrado num mosteiro para fazer penitência, não poderá ser de novo chamado ao episcopado. Por isso, determina um cânone: O Santo Sínodo ordena que quem decair da dignidade pontifical para a vida mona cal, a fazer penitência, não mais seja elevado ao pontificado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mesmo na ordem natural, um impedimento superveniente embora, elimine o ato, deixa subsistir a potência, por exemplo, a enfermidade dos olhos priva do ato da visão. Assim também não há inconveniente em permanecer o poder episcopal apesar de um impedimento ao seu exercício atual.

Art. 5 – Se é ilícito ao bispo, por causa de alguma perseguição abandonar materialmente o rebanho que lhe foi confiado.

O quinto discute–se assim. – Parece que não é lícito ao bispo, por causa de alguma perseguição, abandonar materialmente o rebanho que lhe foi confiado.

1. – Pois, diz o Senhor, que é mercenário e não verdadeiro pastor, aquele que vê vir o lobo e deixa as ovelhas e foge. Ora, Gregório diz, que o lobo vem contra as ovelhas, quando um tirano injusto e roubador oprime os fiéis e os humildes. Se, portanto, pela perseguição de um tirano o bispo abandonar materialmente o rebanho que lhe foi confiado, parece que é mercenário e não pastor.

2. Demais. – A Escritura diz: Filho meu, se ficares por fiador do teu amigo, deste por ele a tua mão a um estranho. E acrescenta: Discorre duma para outra parte, apressa–se, desperta ao teu amigo. Expondo o que, diz Gregório: Comprometer–se por um amigo é devotar–se pela alma de outrem com o perigo da sua virtude própria. Pois, quem é proposto como exemplo aqueles com quem vive, está na obrigação de não somente velar pelo amigo, mas também de adverti–lo. Ora, isto não o pode fazer quem materialmente abandonou o seu rebanho. Logo, parece que o bispo não pode, por causa de perseguição, abandonar materialmente o seu rebanho.

3. Demais. – A perfeição do estado episcopal exige que o bispo se consagre ao zelo do próximo. Ora, a quem professou o esta do de perfeição não é lícito resolutamente abandonar a prática da mesma. Logo, não parece lícito ao bispo materialmente furtar–se às obrigações do seu ofício, salvo para vacar, num mosteiro, às obras de perfeição.

Mas, *em contrário*, aos Apóstolos, de quem os bispos são os sucessores, mandou o Senhor: Quando vos perseguirem numa cidade fugi para outra.

SOLUÇÃO. – Em toda obrigação devemos antes de tudo considerar o fim. Ora, os bispos obrigam–se a cumprir o ofício pastoral para a salvação dos súbditos. Por onde, sempre que a salvação deles exigir a presença do pastor, não deve ele abandonar pessoalmente seu rebanho, nem por qualquer vantagem temporal, nem mesmo por nenhum perigo pessoal iminente, porque o bom pastor está obrigado a dar a vida pelas suas ovelhas. Se porém na sua ausência, o pastor puder velar, por meio de outrem, pela salvação dos súditos, então lhe é lícito, para alguma vantagem da Igreja ou por um perigo que lhe ameaça a pessoa, abandonar pessoalmente o seu rebanho. Donde o dizer Agostinho: Fujam os servos de Cristo de cidade para cidade, quando forem especialmente visados pelos perseguidores, contanto que a Igreja não seja abandonada pelos que não forem assim perseguidos. Se porém, o perigo for comum a todos, os que precisam dos outros não sejam abandonados por aqueles que os devem socorrer. Se, pois, é condenável o navegante abandonar a nau quando o mar está tranquilo, quanto mais o é na tempestade? como diz o Papa Nicolau.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Foge como mercenário aquele que antepõe uma vantagem temporal ou mesmo a salvação da vida do corpo à salvação espiritual dos próximos. Por isso diz Gregório: Não enfrenta o perigo que lhe ameaça as ovelhas aquele que, nas suas funções de pastor, em vez de amar as ovelhas, busca lucros temporais; pois, teme arrostar o perigo afim de não perder o que ama. Mas aquele que, para evitar o perigo, se afasta sem detrimento do rebanho, não foge como mercenário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem se compromete por outro, se não pode pessoalmente cumprir o prometido, basta que o faça por meio de um terceiro. Por isso o prelado, se tem um impedimento pelo qual não pode pessoalmente exercer a cura dos súditos, satisfaz o seu compromisso se o cumprir por meio de outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem foi escolhido para o episcopado assume o estado de perfeição num gênero determinado dela; mas se ficar impedido de o exercer, não está obrigado a entregar–se a outro género de perfeição de modo que devesse passar para o estado de religioso. Impõe–se lhe porém a necessidade de conservar a intenção de velar pela salvação dos próximos, quando se apresentar a oportunidade e as circunstâncias o exigirem.

Art. 6 – Se o bispo pode possuir algo de próprio.

O sexto discute–se assim. – Parece que o bispo não pode possuir nada de próprio.

1. – Pois, o Senhor diz: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá–o aos pobres; depois vem e segue–me. Por onde parece que a pobreza voluntária é de necessidade para a perfeição. Ora, os bispos foram feitos tais para o estado de perfeição. Logo, parece que não lhes é lícito possuir nenhuma propriedade.

2. Demais. – Os bispos têm na Igreja o lugar dos Apóstolos, como diz a Glosa. Ora, o Senhor mandou que os Apóstolos nada possuíssem de seu, conforme está no Evangelho: Não possuais ouro nem prata nem tragais dinheiro nas vossas cintas. E por isso Pedro disse por si e pelos outros Apóstolos: Eis aqui estamos nós que deixámos tudo e te seguimos. Logo, parece que os bispos estão obrigados a observar o mandamento de nada possuírem de próprio.

3. Demais. – Jerônimo diz: A palavra grega – cleros – significa em latim – sorte. Por isso se chamam clérigos os que por sorte pertencem ao Senhor; ou porque o próprio Senhor é a sorte, isto é, a parte dos clérigos. Pois, quem o possui nada mais pode possuir além dele. Se portanto, o clérigo que possuir ouro ou prata; que tiver posses, ou alfaias, com tais propriedades não pode fazer ao Senhor a sua parte. Logo, parece que não só os bispos, mas também os clérigos, não devem ter nenhuma propriedade.

Mas, *em contrário*, determina um cânone, que os bispos poderão, se quiserem deixar aos seus herdeiros os bens próprios adquiridos ou que de qualquer modo possuem.

SOLUÇÃO. – Ninguém está obrigado ao superrogatório, salvo se a este se obrigou especialmente por meio de um voto. Por isso diz Agostinho: Desde que fizeste voto, já te obrigaste e não te é lícito proceder de outro modo. Mas, antes de te teres ligado pelo voto, estavas livres de viver de outra maneira. Ora, é claro que viver sem propriedade é superrogatório, pois, não é matéria de preceito, mas de conselho. Por isso o Senhor, depois de ter dito ao adolescente: Se tu queres entrar na vida guarda os meus mandamentos – acrescentou: Se queres ser perfeito vai, vende tudo o que tens e dá–o aos pobres. Mas, os bispos, na sua ordenação, não se obrigam a viver sem nada de próprio; nem o ofício pastoral, a que se dedicaram, os obriga necessariamente a viver sem nenhuma propriedade. Logo, não estão obrigados os bispos a viver sem possuir nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como estabelecemos, a perfeição da vida cristã não consiste essencialmente na pobreza voluntária; mas, a pobreza voluntária coopera como instrumento da vida perfeita. Por onde, não há de necessariamente haver maior perfeição onde há maior pobreza. Ao contrário, a suma perfeição pode coexistir com uma grande opulência; assim, lemos na Escritura que Abraão foi rico depois de o Senhor lhe ter dito: Anda em minha presença e sê perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras citadas do Senhor são susceptíveis de um tríplice sentido. – Um, místico, significando então que não possuamos nem ouro nem prata, isto é, que os pregadores não se fundem principalmente na sabedoria e na eloquência temporais, como explica Jerónimo. – Noutro sentido, como expõe Agostinho, significa que o Senhor as proferiu não como mandando mas, antes, como exprimindo uma permissão. Pois, permitiu–lhes que, sem ouro e prata e outros recursos, fossem pregar, recebendo o sustento da vida daqueles a quem pregavam. Por isso acrescenta: Digno é o trabalhador do seu alimento. Mas de modo que o pregador que vivesse de seus bens próprios praticaria uma obra superrogatória, como diz Paulo falando de si mesmo. – Num terceiro sentido, como expõe Crisóstomo, entende–se que com as referidas palavras o Senhor ordenou aos discípulos sobre a missão que lhes cometeu de pregarem aos Judeus; de modo a confiarem no poder daquele que velava pela

subsistência deles. O que porém não os obrigava a eles nem aos seus sucessores a pregarem o Evangelho sem bens próprios com que vivessem. Assim, lemos na Escritura que Paulo recebia das outras Igrejas um estipêndio para pregar aos Coríntios; por onde é claro que possuía certos bens que os outros lhe mandavam. E é, demais, estulto dizer que tantos santos pontífices, como Atanásio, Ambrósio, Agostinho, tenham transgredido o referido preceito, se se consideravam obrigados a observá–lo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Toda parte é menor que o todo. Aquele portanto reparte com Deus, que emprega nas coisas de Deus menos estudo, por buscar as coisas do mundo. Assim, pois, não devem nem os bispos nem os clérigos possuir nada de próprio, por ficarem expostos a deixar de lado o que respeita ao culto divino, para curarem dos bens próprios.

Art. 7 – Se pecam mortalmente os bispos, se não dão aos pobres os bens eclesiásticos, que grangeiam.

O sétimo discute–se assim. – Parece que os bispos pecam mortalmente se não dão aos pobres os bens eclesiásticos, que grangeiam.

1. – Pois, expondo aquilo do Evangelho o campo de um homem rico tinha dado abundantes frutos – diz Ambrósio: Ninguém considere próprio o que é comum; apropriar–se de mais que o necessário para viver é praticar uma violência. E a seguir acrescenta: Tirar o seu a seu dono não é menor crime que negar ao necessitado o de que abundamos e lhe podemos dar. Ora, tirar violentamente o seu a seu dono é pecado mortal. Logo, pecam mortalmente os bispos se não dão aos pobres do que lhes sobeja.

2. Demais. – Aquilo de Isaías – A rapina feita ao pobre se acha em vossa casa – diz a Glosa de Jerónimo, que os bens eclesiásticos são dos pobres. Ora, quem guarda para si o bem alheio ou o dá aos outros peca mortalmente e está obrigado a restituir. Logo, os bispos, que retiverem para si os bens eclesiásticos, que lhes forem supérfluos ou o derem aos parentes e amigos, parece ficarem obrigados a restituição.

3. Demais. – É muito mais lícito tomar alguém, dos bens eclesiásticos, o que lhe for necessário do que acumular o supérfluo. Ora, Jerónimo diz: Convém que a Igreja estipendie os clérigos cujos pais e parentes não têm bens para sustentá–los. Mas os que podem manter–se com os bens paternos ou com os seus incorrem em sacrilégio se conservarem para si o que pertence aos pobres. Donde o dizer o Apóstolo: Se alguns dos fiéis tem viúvas, mantenha–as e não seja gravada a Igreja, afim de que haja o que baste para as que são verdadeiramente viúvas. Logo, com maior razão pecam mortalmente os bispos se não derem aos pobres os bens eclesiásticos que lhes sobrarem.

Mas, *em contrário*, muitos bispos não dão aos pobres o supérfluo, mas o empregam louvavelmente em ampliar os créditos da Igreja.

SOLUÇÃO. – Devemos considerar de um modo os bens que os bispos podem possuir como propriedade particular e, de outro, os bens eclesiásticos. Pois, sobre os bens próprios têm verdadeiro domínio e por isso, pela condição mesma deles, não estão obrigados a dá–los aos outros; mas podem guardá–las para si ou distribuí–los a quem lhes aprouver. Mas, na dispensação deles, podem pecar pela desordenação do afeto, quer por conservarem para si mais do que convém, quer por não socorrerem aos outros, como o exige o dever de caridade. Mas não estão obrigados à restituição, por constituírem tais bens domínio deles.

Mas, dos bens eclesiásticos são os dispensadores ou os administradores. Assim, diz Agostinho: Se privadamente possuímos o que nos basta, o supérfluo não é nosso, mas daqueles de quem somos administradores; e não vindiquemos para nós nenhuma propriedade condenavelmente usurpada. Ora, os dispenseiros devem ser fiéis, segundo o Apóstolo: O que se deseja nos dispenseiros é que eles sejam fiéis.

Mas, os bens eclesiásticos devem ser gastos não só em benefício dos pobres senão também do culto divino e para prover às necessidades dos ministros. Donde a determinação: Dos réditos da Igreja ou da oblação dos fiéis seja dada ao bispo só uma parte; o resto deve servir aos edifícios religiosos e ao sustento dos pobres, e é o presbítero Bonagro que o administrarei sob sua responsabilidade sacerdotal; uma última porção será distribuída avo clérigos segundo o mérito de cada um.

Se, portanto, os bens a serem aplicados ao uso do bispo forem distintos dos destinados aos pobres, aos ministros e do culto da Igreja; e se o bispo retiver para si algo que deve ser distribuído aos pobres ou aplicado à necessidade dos ministros ou ao culto divino, indubitavelmente não procede como fiel dispenseiro, peca mortalmente e está obrigado à restituição. Quanto aos bens especialmente destinados ao seu uso, eles estão submetidos à mesma regra a que estão os seus bens próprios. Assim, afeiçoando–se lhes e usando–os imoderadamente, peca por não socorrer aos outros, como e exige o dever de caridade, e pelos reter imoderadamente para si.

Mas, se os referidos bens não forem distintos a distribuição deles fica entregue à fidelidade do bispo. E se este os distribuir com deficiência ou com excesso, poderá fazê–lo sem detrimento da sua fidelidade; pois, em tal matéria não é possível o homem medir exatamente o que deve fazer. Se, porém, o excesso for demasiado não lhe poderá escapar à percepção, portanto lhe repugna à fidelidade e não será sem pecado mortal. Por isso diz o Evangelho: Se aquele servo sendo mau, disser no seu coração – meu senhor tarda em vir – o que importa em desprezo do juízo divino; e começar a maltratar os seus conservas – o que constituí soberba; e a comer e a beber com os que se embriagam – o que constitui luxúria – virá o senhor daquele servo no dia em que ele o não espera e removê–lo–á, isto é, da sociedade dos bons, e porá a sua parte com os hipócritas, isto é, no inferno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas de Ambrósio não se referem só à dispensa dos bens eclesiásticos, mas de quaisquer bens com que estejamos obrigados, por um dever de caridade, a socorrer aos necessitados. Mas, não é possível determinar quando essa necessidade obrigue sob pena de pecado mortal, assim como não é possível determinar as demais particularidades de que se os atos humanos revestem. Pois, essa determinação é obra da prudência humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os bens eclesiásticos não devem ser gastos só em benefício dos pobres, mas também em outros usos, como se disse. Por onde, não pecará quem quiser subtrair, para seu uso particular ou de seus parentes ou para dar a outrem, algum daqueles bens destinados ao uso do bispo ou de qualquer clérigo. Contanto que o faça moderadamente, isto é, de modo a obviar às suas necessidades e não para tornar–se rico com isso. Por isso diz Ambrósio: Devemos aprovar a liberalidade com que socorres aos teus consanguíneos necessitados; não vás porém até a enriquecê–los com aquilo que poderias dar aos pobres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nem todos os bens eclesiásticos devem ser dados aos pobres; salvo em artigo de torça maior, como no da redenção dos cativos e no de outras necessidades dos pobres, a que podem ser aplicados mesmos os vasos consagrados ao culto divino, como diz Ambrósio. E perante tais necessidades pecaria o clérigo que quisesse viver dos bens da Igreja, tendo bens patrimoniais com o que pudesse fazer.

RESPOSTA À QUARTA. – Os bens eclesiásticos devem ser destinados ao uso dos pobres. Por isso procede louvavelmente quem, não ha, vendo nenhuma necessidade eminente e de socorrer aos pobres, comprar bens, que sobrem dos proventos eclesiásticos ou os entesourar para futuras necessidades da Igreja e para as necessidades dos pobres. Mas, havendo premente necessidade de os socorrer, é cuidado exagerado e desordenado conservar para o futuro: e o Senhor o proíbe quando diz: Não andeis inquietos pelo dia de amanhã.

Art. 8 - Se os religiosos promovidos a bispo ficam obrigados à observância das regras.

O oitavo discute–se assim. – Parece que os religiosos promovidos a bispos não ficam obrigados à observância das regras.

1. – Pois, diz um cânone, que a eleição canônica absolve o monge do jugo imposto pela profissão da regra monástica e a sagrada ordenação faz, do monge, bispo. Ora, observar as regras constitui o jugo da regra. Logo, os religiosos eleitos para bispos não estão obrigados a observar as regras.

2. Demais. – O que sobe do grau inferior para o superior parece que não está adstrito às obrigações do grau inferior, como dissemos a respeito do religioso, desobrigado dos votos que fez no século. Ora, o religioso eleito para o episcopado sobe a um grau mais elevado, como dissemos. Logo, parece não estar o bispo obrigado às observâncias a que estava adstrito no estado de religião.

3. Demais. – Sobretudo os religiosos estão obrigados à obediência e a viver sem propriedade particular. Ora, os religiosos escolhidos para o episcopado não estão obrigados a obedecer aos prelados das suas religiões, que são os seus superiores. Nem estão adstritos à pobreza, pois, como ordena o decreto supra efeito, aquele a quem a ordenação fez, de monge, bispo, tem, como herdeiro legítimo, o poder de juridicamente vindicar para si a herança paterna. E às vezes também lhe é dado o poder de fazer testamento. Logo, com maior razão, deixam de estar sujeitos às outras observâncias regulares.

Mas, *em contrário*, um cânone determina: Os monges que viveram durante muito tempo nos mosteiros se depois receberam as ordens do clericato, determinamos que não deve abandonar o estado de vida anterior.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado de religião implica a perfeição como via, para chegar a ela; ao passo que o estado episcopal implica a perfeição por ser um como magistério dela. Por onde, o estado de religião está para o estado episcopal como a disciplina, para o magistério e a disposição, para a perfeição. Ora, a disposição não é incompatível com a perfeição, salvo por onde lhe repugnar a esta; mas, pela conformidade que tem com ela, antes a confirma. Assim como o discípulo, uma vez chegado ao magistério, já não lhe cabe ser ouvinte; mas, cabelhe ler e meditar, ainda mais que antes.

Donde devemos concluir, que as observâncias regulares não impeditivas do ofício pontifical, e que, pelo contrário, ajudam a alcançar a perfeição, como a continência, a pobreza e outras semelhantes, a que está obrigado o religioso, a essas também o está depois de leito bispo. E por consequência está adstrito o trazer o hábito da sua religião, que é o sinal dessa obrigação. Porém as observâncias regulares repugnantes ao oficio pontifical, como a solidão, o silêncio e certas abstinências ou vigílias graves, que tornariam o corpo incapaz de exercer o ofício pontifical, a essas não está ele obrigado. E dessas observâncias pode obter dispensa, conforme o exigir a necessidade da pessoa ou do ofício e a condição das pessoas com quem vive do modo pelo qual também os prelados das religiões se dispensam em tais casos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que de monge se torna bispo fica absolto do jugo da profissão monástica, não em tudo, mas quanto ao que repugna ao ofício pontifical, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os votos da vida secular estão para os votos de religião como o particular, para o universal, segundo dissemos. Ora, os votos religiosos estão para a dignidade pontifical como a disposição, para a perfeição. Mas, enquanto que o particular é inútil em presença do universal, a disposição ainda é necessária, mesmo quando alcançada a perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por acidente é que os bispos religiosos não estão obrigados a obedecer aos prelados das suas religiões, pois deixaram de ser os súbditos destes, como se da também com os prelados religiosos. Mas, a obrigação do voto permanece virtual; de modo que se viessem a ter um superior legítimo estavam obrigados a lhe obedecer, na medida em que estão obrigados a obedecer ao estatuto nas regras, do modo referido, e aos seus superiores, se os tiverem. – Mas propriedade de nenhum modo podem ter. Pois, não hão de vindicar como própria a herança paterna, mas, como devida à Igreja. Por isso, no mesmo lugar se acrescenta, que o bispo, depois de ordenado, restitua o que pode adquirir ao altar ao qual foi consagrado. – Mas, testamento de maneira nenhuma o pode fazer, porque obteve dispensa só em relação aos bens eclesiásticos, e essa dispensa se lhe acaba com a morte, sendo só daí que começa valer o testamento, como diz o Apóstolo. Se porém por concessão do Papa, fizer testamento, não se entende como o tendo feito por autoridade própria; mas, entende–se que a autoridade Apostólica ampliou–lhe os poderes, com a sua dispensa, de modo que esta venha a valer depois da morte.

Questão 186: Do em que principalmente consiste o estado de religião.

Em seguida devemos tratar do pertinente ao estado de religião. Sôbre o qual há quatro questões a tratar. A primeira, a do em que principalmente consiste o estado de religião. A segunda, do que pode licitamente convir aos religiosos. A terceira, da distinção dos religiosos. A quarta, do ingresso em religião.

Na primeira questão discutem–se dez artigos:

Art. 1 – Se a religião implica o estado de perfeição.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a religião não implica o estado de perfeição.

1. – Pois, o que é de necessidade para a salvação não pertence ao estado de perfeição. Ora, a religião é de necessidade para a salvação, porque como diz Agostinho, por ela nós nos unimos ao verdadeiro Deus. Ou a religião assim se chama por termos reelegido Deus, que por nossa negligência perdemos, segundo ainda Agostinho. Logo, parece não designa a religião nenhum estado perfeito.

2. Demais. – A religião, segundo Túlio, é que nos leva a prestar o culto e as cerimônias devidas à natureza divina. Ora, prestar culto a Deus e as cerimônias devidas parece ser próprio, antes, ao ministério das ordens sacras do que à diversidade dos estados, como do sobredito resulta. Logo, parece que não designa a religião um estado de perfeição.

3. Demais. – O estado de perfeição distingue–se por oposição ao dos principiantes e dos proficientes. Ora, também na religião há certos que são principiantes e outros, proficientes. Logo, a religião não designa nenhum estado de perfeição.

4. Demais. – A vida religiosa é uma vida de penitência. Pois, diz um cânone: O santo sínodo ordena que todo aquele que, da dignidade pontifical, descer para a vida monacal e de penitência, já não volte para o pontificado. Ora, a vida de penitência se opõe ao estado de perfeição; por isso Dionísio coloca os penitentes num lugar ínfimo, isto é, entre os que se purificam. Logo, parece não ser a religião um estado de perfeição.

Mas, *em contrário*, diz o Abade Moisés, falando dos religiosos: Os jejuns, as vigílias, os trabalhos corpóreos, a nudez, a leitura e as demais virtudes sabemos que as devemos praticar como outros tantos degraus pelos quais possamos ascender à perfeição da caridade. Ora, os atos humanos se especificam e se denominam pelo fim a que tendem. Logo, os religiosos estão num estado de perfeição. E Dionísio também diz que os chamados servos de Deus estão unidos à amável perfeição pelo puro serviço divino o que se sujeitam.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, o que convém em comum a muitos atribui–se antonomasticamente àquilo a que convém por excelência. Assim, o nome de fortaleza vindica–o para si aquela virtude que nos faz conservar a firmeza de alma em face dos maiores perigos; e propriamente se chama temperança àquela virtude que regula o gozo dos prazeres por natureza mais intensos. Ora, a religião, como estabelecemos, é uma virtude, pelo qual nos dedicamos ao serviço e ao culto de Deus. Donde o se chamarem por antonomásia religiosos os que totalmente se consagram ao serviço divino, quase oferecendo–se em holocausto a Deus. Por isso diz Gregório: Há pessoas que nada reservam para si; mas imolam a Deus onipotente os sentidos, a língua, a vida e a substância, que receberam, ao Senhor onipotente. Ora, a perfeição do homem consiste em unir–se totalmente a Deus, como do sobredito se colhe. E, assim sendo, a religião designa um estado de perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Prestar um culto a Deus é de necessidade para a salvação; mas constitui perfeição o consagrar–se alguém totalmente a si e aos seus bens ao culto divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. Como dissemos, quando tratamos da virtude de religião, a esta pertence não só fazer oblações de sacrifícios e coisas semelhantes, que são próprias dela, mas também a prática de todos os atos virtuosos, enquanto referidos do serviço e à honra de Deus. E assim, quem consagra toda a sua vida ao serviço divino, a dedica totalmente à religião. Por onde, pela vida religiosa, que levam, chamam–se religiosos os que vivem no estado de perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a religião designa um estado de perfeição tendente a um certo fim. Por onde, não é necessário que aquele que vive em religião já seja perfeito, mas, que tenda para a perfeição. Por isso, àquilo do Evangelho – Se queres ser perfeito diz Orígenes: Quem preferiu a pobreza às suas riquezas, para tornar–se perfeito, nem por isso perfeito se tornou de todo no momento mesmo em que distribuiu os seus bens aos pobres; mas, desde esse dia, a meditação nas causas de Deus começou a levá–lo à prática de todas as virtudes. E deste modo, nem todos os que vivem em religião são perfeitos; mas, uns são principiantes e outros, proficientes.

RESPOSTA À QUARTA. – O estado religioso foi principalmente instituído para se alcançar a perfeição, por meio de certos exercícios, que eliminam os impedimentos à caridade perfeita. Ora, eliminados os impedimentos à perfeita caridade, cortam–se muito mais pela raiz as ocasiões do pecado, que totalmente nos privam delas. Por onde e consequentemente como o fim da penitência é eliminar as causas do pecado, o estado religioso é um estado mui apropriado à penitência. Por isso, a um certo, que matara a mulher, o direito lhe aconselha entrar, antes, para um mosteiro, considerado como um meio melhor e mais leve de fazer penitência do que fazê–la publicamente, permanecendo no século.

Art. 2 – Se todo religioso está obrigado à prática de todos os conselhos.

O segundo discute–se assim. – Parece que todo religioso está obrigado à prática de todos os conselhos.

1. – Pois, quem professa um estado está obrigado a tudo o que esse estado exige. Ora, todo religioso professa o estado de perfeição. Logo, todo religioso está obrigado a todos os conselhos pertinentes ao estado de religião.

2. – Demais. – Gregório diz: Quem abandona o século presente e pratica todo o bem de que é capaz nos lembra a conduta daquele povo que, afastado do Egipio, foi sacrificar no deserto. Ora, abandonar o século é dever especial dos religiosos. Logo, todos eles estão obrigados a praticar todo bem de que são capazes; e portanto parece que todos estão obrigados à prática de todos os conselhos.

3. Demais. – Se o estado de perfeição não exige a prática de todos os conselhos, parece que basta a de alguns. Ora, isto é– falso, porque muitos, vivendo a vida do século, praticam certos conselhos, como o demonstram os que guardam continência. Logo, todo religioso está obrigado, segundo parece, a todas as obras de perfeição, nas quais se incluem os conselhos.

Mas, *em contrário*. – Ninguém está obrigado às obras superrogatórias senão por uma obrigação livremente assumida. Ora, todo religioso se obriga a certas e determinadas obras: uns a umas, outros a outras. Logo, não estão todos obrigados a todas.

SOLUÇÃO. – De três modos pode uma prática constituir a perfeição. – Primeiro essencialmente. E então, como dissemos, pertence à perfeição a perfeita observância dos preceitos da caridade. – De outro

modo, pode constituir a perfeição, por consequência, como o que resulta da perfeição da caridade; por exemplo, a bendizermos a quem maldiz de nós e outras práticas semelhantes. Práticas estas que, embora sejam de preceito, para a preparação da nossa alma, isto é, para estarmos prontos a fazê–las quando o exigir a necessidade, contudo, por superabundância de caridade somos levados, às vezes, a praticá–las, embora não sejam obrigatórias. Em terceiro sentido uma prática constitui perfeição instrumental e positivamente, como a da pobreza, da continência, da abstinência e outras.

Pois, como dissemos, a perfeição mesma da caridade é o fim do estado religioso. Ora, o estado de religião é uma disciplina ou um exercício conducente à perfeição. A qual certos se esforçam por chegar por meio de exercícios diversos; assim como um médico pode empregar remédios diversos para curar. Ora, é manifesto que quem obra para um fim, não há de necessariamente já ter alcançado esse fim, mas, há de tender para ele de algum modo. Por onde, quem assume o estado de religião não está obrigado a já possuir a caridade perfeita, mas o está a tender esforçadamente a possui–la.

E pela mesma razão não está o religioso obrigado a praticar o que é uma consequência da perfeição da caridade; mas o está a esforçar–se pelo praticar. Contra o que age aquele que despreza fazê–lo. Por onde, não peca preterindo essas obras, mas, desprezando–as. Semelhantemente, não está obrigado a todos os exercícios conducentes à perfeição; mas aqueles, determinada e taxativamente exigidos pela regra que professou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem entra para o estado religioso não se dá por isso como perfeito, mas se confessa como apostado a adquirir a perfeição. Assim como quem entra numa escola não se considera por isso como ciente, mas manifesta apenas o seu esforço para adquirir a ciência. Por onde, como diz Agostinho, Pitágoras não queria passar por sábio, mas, por amante da sabedoria. Por isso, não é transgressor da sua profissão o religioso que não é perfeito; mas só se deixar de se esforçar por adquirir a perfeição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como todos estão obrigados a amar a Deus de todo o coração, havendo contudo uma totalidade de perfeição que não pode sem pecado ser preterida, e outra que sem pecado pode sê–la, contanto que o seja sem desprezo, como dissemos, assim também de certo modo obrigados a fazer tudo o que possam de bom, pois, a todos diz a Escritura Obra com presteza tudo quanto pode fazer a tua mão. Há porém, um modo de cumprir este preceito pelo qual evitamos o pecado, e é fazermos o que podemos, conforme o exige a condição do nosso estado; contanto que não tenhamos desprezo pela prática de atos melhores, desprezo que infirma a alma para o progresso espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há certos conselhos que, se fossem preteridos fariam enredar–se totalmente a vida humana em negócios seculares. Por exemplo, o ter um bens próprios, usar do matrimônio ou de coisas semelhantes, contrárias às exigências essenciais do voto religioso. Por onde, os religiosos estão obrigados a observar as referidas exigências impostas por esses conselhos. Mas, há certos conselhos relativos à melhor prática de certos atos particulares, que podem ser preteridos sem a vida do religioso se implicar em negócios seculares. Por onde, não hão de necessariamente os religiosos estar obrigados à prática de todos eles.

Art. 3 – Se a perfeição religiosa exige a pobreza.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a perfeição da vida religiosa não exige a pobreza.

1. – Pois, não pode o estado de perfeição exigir nada de ilícito. Ora, o abandonar o homem todos os seus bens parece ilícito; porém, quando o Apóstolo dá aos fiéis a forma de fazer esmolas diz: Se a vontade

está pronta para dar segundo aquilo que tem, é aceita, isto é, de modo que se retenha o necessário. E em seguida acrescenta: Não é minha intenção que os outros hajam de ter alívio e vós fiqueis em aperto; isto é, comenta a Glosa, na pobreza. E àquilo do Apóstolo – Tendo com que nos sustentarmos e com que nos cobrirmos, diz a Glosa: Embora nada tenhamos trazido a este mundo e nada hajamos de levar a ele, não devemos contudo rejeitar completamente os bens temporais. Logo, parece que a pobreza voluntária não é necessária para a perfeição religiosa.

2. Demais. –. Todo aquele que se expõe ao perigo peca. Ora, quem abandonando todos os seus bens e busca voluntariamente a pobreza expõe–se ao perigo espiritual, conforme aquilo da Escritura – Para não suceda que, constrangindo da indigência, me ponha a furtar e viole por um juramento o nome de meu Deus; e noutro lugar – Por causa da pobreza muitos delinquiram. Mas também temporal, conforme ainda a Escritura: Assim como a sabedoria protege, assim protege o dinheiro. E o Filósofo diz, que o desperdício das riquezas importa em uma perda do homem mesmo, porque ele vive delas, Logo, segundo parece, a pobreza voluntária não é necessária para a perfeição na vida religiosa.

3. Demais. – A virtude consiste numa mediedade, como diz Aristóteles. Ora, quem abandona tudo, pela pobreza voluntária, parece que não está numa mediedade, mas antes, num extremo. Logo, não procede virtuosamente e, portanto, não vive uma vida de perfeição.

4. Demais. – A perfeição ultima do homem consiste na felicidade. Ora, as riquezas contribuem para ela, segundo a Escritura: Bem–aventurado o rico que foi achado sem mancha. E o Filósofo diz, que instrumentalmente as riquezas servem à felicidade. Logo, a pobreza voluntária não é necessária à perfeição religiosa.

5. Demais. – O estado episcopal é mais perfeito que o de religião. Ora, os bispos podem ter bens próprios, como se estabeleceu. Logo, também os religiosos.

6. Demais. – Dar esmolas é a obra mais agradável a Deus; e, como diz Crisóstomo, o remédio mais eficaz para a penitência. Ora, a pobreza impede de dar esmolas. Logo, segundo parece, a pobreza não é necessária ao estado de perfeição.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Há muitos justos, que apostados a ascender ao cume da perfeição, ao mesmo tempo que se aplicam à perfeição interior, abandonam todos os bens externos. Ora, esforçar–se por atingir o cimo da perfeição é próprio principalmente dos religiosos, como se disse. Logo, importa–lhe abandonar todos os bens exteriores pela prática da pobreza voluntária.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado religioso implica um certo exercício e uma certa disciplina como meio de se conseguir a perfeição da caridade. Para o que é necessário eliminar totalmente todo desejo dos bens temporais; pois, como diz Agostinho, dirigindo–se a Deus: Menos te ama quem, ao mesmo tempo que a ti, ama outra coisa e não por amor de ti. E por isso ainda diz, que o alimento da caridade é a diminuição da cobiça; e a perfeição é não ter cobiça nenhuma. Ora, quem possui bens temporais é por isso mesmo aliciado na sua alma a amá–los. Donde o dizer Agostinho, os bens terrenos, quando adquiridos, são amados mais intensamente que quando somente desejados. Assim, por que se foi embora triste aquele jovem (do Evangelho) senão porque tinha grandes riquezas? Pois, uma causa é não querermos possuir o que não temos e outra, abandonar o que já possuímos: aquilo o repudiamos como alheio e isto o abandonamos como se nos cortassem um membro. E Crisóstomo diz, que o acréscimo das riquezas acende o fogo do desejo e torna a cobiça mais veemente. Donde vem que para se adquirir a perfeição da caridade o primeiro fundamento é a pobreza voluntária que nos leva a viver sem nada de

próprio, conforme o ensino do Senhor: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá–o aos pobres; depois vem e segue–me.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como acrescenta a Glosa a esse mesmo lugar, o Apóstolo quando disse – não fiquemos nós em aperto, isto é, na pobreza, não quis com isso significar que não fosse melhor dar tudo, mas que teme pelos fracos, advertindo–os a darem de modo que não venham sofrer indigência. Donde e semelhantemente, conforme outra Glosa, não devemos entender o dito do Apóstolo como se significasse não ser lícito abandonar todos os bens temporais, mas que isso não o exige a necessidade. Por isso Ambrósio diz: O Senhor não quer, por necessidade de preceito, que distribuamos de uma vez todas as nossas riquezas, mas que as dispensemos; a não ser talvez num caso como o de Eliseu que matou os seus bois e alimentou os pobres com o que tinha, para não ter preocupações domésticas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem abandona tudo o que tem por amor de Cristo não se expõe a nenhum perigo espiritual nem temporal. Pois, perigo espiritual resulta da pobreza quando ela não é voluntária; porque o desejo de acumular riquezas, que domina os pobres involuntários, arrasta o homem a muitos pecados, segundo o Apóstolo: Os que querem fazer–se ricos caem na tentação e no laço do diabo. Ora, esse desejo o depõem os que abraçam a pobreza voluntária, e ele domina sobretudo os que possuem riquezas, como do sobredito resulta. Perigo corporal também não ameaça aos que, com a intenção de seguir a Cristo, abandonam todos os seus bens, confiando na divina providência. Por isso Agostinho diz: Os que buscam antes de tudo o reino e a justiça de Deus não devem andar solícitos para não faltarem do necessário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mediedade da virtude, segundo o Filósofo, se funda na razão reta e não na quantidade material. Por onde, tudo o que podemos fazer fundados na razão reta não é vicioso por causa da grandeza quantitativa, mas antes, virtuoso. Iria, pois, contra a razão reta quem consumisse todos os seus bens· por intemperança ou sem utilidade. Mas, procede de acordo com a razão reta quem abandona as suas riquezas para vacar à contemplação da sabedoria, o que se conta mesmo de certos filósofos. Assim, refere Jerônimo: Crates, famoso Tebano, homem outrora riquíssimo, quando chegou a Atenas para se dedicar à Filosofia, depôs de si um grande peso de ouro, porque pensava não ser possível possuir ao mesmo tempo virtudes e riquezas. Por onde, muito mais de acordo com a razão reta é abandonar alguém todos os seus bens para seguir perfeitamente a Cristo. Por isso diz Jerônimo: Pobre, segue a Cristo pobre.

RESPOSTA À QUARTA. – Há uma dupla espécie de beatitude ou felicidade: a perfeita, que esperamos na vida futura, e a imperfeita, pela qual somos felizes nesta vida. Ora, a felicidade da vida presente é de duas sortes: uma a da vida ativa; a outra, a da contemplativa, como está claro no Filósofo. Para a felicidade da vida ativa, consistente na atividade externa, coadjuvam instrumentalmente as riquezas; pois, como diz o Filósofo, os amigos, as riquezas e o poder civil são uns como instrumentos pelos quais agimos. Mas, não contribuem para a felicidade da vida contemplativa; antes, a impedem, porque o cuidado deles perturbam a tranquilidade da alma, necessária por excelência de ao contemplativo. Por isso diz o filósofo, que para agir há necessidade de muitas coisas; mas, o contemplativo nenhuma necessidade tem de tais causas, isto é, dos bens temporais, necessários para a vida ativa, pois, são antes um empecilho à especulação. Quanto à vida futura, a ela nos ordenamos pela caridade. E como a pobreza voluntária é eficaz exercício para se alcançar a caridade perfeita, por isso vale muito para ganharmos a felicidade celeste. Por isso o Senhor diz: Vai, vende o que tens e dá–o aos pobres e terás um tesouro no céu. Mas, as riquezas acumuladas são por natureza obstáculos à perfeição da caridade, principalmente porque atraem e dispersam a alma; por isso diz o Evangelho: Os cuidados deste mundo e

o engano das riquezas sufocam a palavra de Deus; porque, como adverte Gregório, não deixando eles os bons desejos entrarem no coração, extinguem por assim dizer o sopro vital. Donde o ser difícil conservar–se a caridade no meio das riquezas. E daí o dito do Senhor: Um rico dificultosamente entrará no reino dos céus. O que devemos entender não do que tem riquezas atualmente; pois do que põe nelas o seu afeto é que diz ser impossível entrar no reino, segundo a exposição de Crisóstomo, porque a seguir acrescenta o Senhor: É mais fácil passar um camelo pelo juro de uma agulha do que entrar um rico no reino dos céus. Por isso, o rico não é considerado feliz, absolutamente falando, mas, o que foi achado sem mácula e que se não deixou ir após o ouro. Porque praticou assim um ato difícil, donde o acrescentar a Escritura: Quem é este e nós o louvaremos? porque fez causas maravilhosas em sua vida, isto é, vivendo no meio das riquezas, não as amou.

RESPOSTA À QUINTA. – O estado episcopal não tem por fim alcançar a perfeição; mas, pela perfeição que já tem – é que deve o bispo exercer o governo, ministrando não só os bens espirituais, mas também os temporais. E isto constitui a vida ativa muitos de cujos atos são favorecidos– instrumentalmente pelas riquezas, como dissemos. Por isso não se exige dos bispos, que devem exercer o governo do rebanho de Cristo, que não tenham bens próprios, como é exigido dos religiosos, que professam num estado onde devem adquirir a perfeição.

RESPOSTA À SEXTA. – A renúncia das riquezas próprias está para a distribuição de esmolas, como o universal, para o particular e o holocausto, para o sacrifício. Por isso diz Gregório: Aqueles que dão esmolas dos bens que possuem, praticando o bem assim, oferecem um sacrifício, porque se reservam algo para si; por outro lado fazem uma imolação a Deus. Mas quem nada reserva para si oferece um holocausto, e este é mais que o sacrifício. Donde também o dizer Jerônimo: A asserção, que procede melhor quem usa de seus bens e pouco a pouco divide com os pobres o fruto das suas riquezas, não a respondo eu a ti, mas o Senhor, quando diz: Se queres ser perfeito, etc. E depois acrescenta: Esse estado que tu louvas, é o do segundo e do terceiro grau e é o nosso; mas devemos não esquecer que o primeiro grau é superior ao segundo e ao terceiro. E por isso é que foi determinado, para excluir o erro de Vigilância. Ê bom distribuir aos poucos as riquezas próprias com os pobres; melhor é, com a intenção de seguir a Cristo, dá–las todas de uma vez e entregar–se a Cristo, livre de todos os cuidados.

Art. 4 – Se a perfeição religiosa exige a continência perpétua.

O quarto discute–se assim. – Parece que a perfeição religiosa não exige a continência perpétua.

1. – Pois, toda a perfeição da vida cristã começou com os Apóstolos. Ora, parece que os Apóstolos não conservavam a continência, pois, lemos no Evangelho que Pedro tinha uma sogra. Logo, parece que a perfeição religiosa não exige a continência perpétua.

2. Demais. – Abraão nos é apresentado como o exemplar da perfeição, a quem o Senhor disse: Anda em minha presença e sê perfeito. Ora, o exemplado não há de exceder o exemplar. Logo, a continência perpétua não é necessária para o estado de religião.

3. Demais. – As exigências da perfeição religiosa são as mesmas em todas as religiões. Ora, certos religiosos são casados. Logo, a perfeição religiosa não exige a continência perpétua.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Purifiquemo–nos de toda a imundície da carne e do espírito, aperfeiçoando a nossa santificação o temor de Deus. Ora, a pureza da carne e do espírito se consegue pela continência, e por isso diz ainda o Apóstolo: A mulher solteira e a virgem cuida nas causas que são do Senhor, para ser santa no corpo e no espírito. Logo, a perfeição religiosa exige a continência.

SOLUÇÃO. – O estado religioso requer a separação de tudo o que impede o cumprimento perfeito do serviço de Deus. Ora, a conjunção carnal impede a alma de dar–se totalmente ao serviço de Deus, de dois modos. – Primeiro, pela veemência do prazer, cujo exercício frequente aumenta a concupiscência, como também o ensina o Filósofo. Donde vem que as práticas venéreas afastam a alma da resolução de tender perfeitamente para Deus. E isso o diz Agostinho: Não conheço nada mais capaz de destruir a viril fortaleza da alma, do que as blandícias femininas e aquele contato corpóreo sem o qual não se pode ter uma esposa. – Segundo, por causa dos cuidados impostos ao homem pelo governo da mulher, dos filhos e dos bens temporais que lhes garantam o sustento. Donde o dizer o Apóstolo: O que está sem mulher está cuidadoso das causas que são do Senhor, de como há de agradar a Deus; mas o que está com mulher está cuidadoso das causas que são do mundo, de como há de dar gosto a sua mulher. – Por onde, a continência perpétua, assim como a pobreza voluntária, é exigida para a perfeição religiosa. Por isso, assim como foi condenado Vigilâncio, que igualou a riqueza à pobreza, assim também o foi Joviniano, que equiparou o matrimónio à virgindade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não só a perfeição da pobreza mas também a da virgindade foi ensinada por Cristo, quando disse: Há uns castrados que a si mesmo se castraram por amor do reino dos céus; e acrescenta: O que é capaz de compreender isto compreenda–o. E para não tirar a ninguém a esperança de chegar à perfeição, tomou, para o estado dela, mesmo os que viviam a vida do matrimónio. Pois, não podiam os mandos, sem injustiça, abandonar as suas mulheres, como sem detrimento podiam abandonar todas as suas riquezas. Por isso Pedro, a quem encontrou unido pelo matrimónio, não o separou da sua mulher. Mas a João, que queria casar–se, dissuadiu que o fizesse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, a castidade do celibatário é superior à dos casados; e dessas duas espécies de castidade, Abraão praticava uma realmente, e ambas, habitualmente. Pois, viveu casto no estado conjugal; mas também poderia ter sido casto fora do matrimônio, mas então não era conveniente que o fosse. Mas nem pelos antigos Patriarcas terem a perfeição de alma simultaneamente com as riquezas e o uso do matrimónio – o que reconstituía uma grande virtude – nem por isso os de menores forças devem, presumir–se de tanta virtude a ponto de poderem chegar à perfeição possuindo riquezas e usando do matrimónio; assim como ninguém presumiria poder atacar os inimigos, pelo fato de ter Sansão trucidado muitos dos seus com a queixada de um burro. Pois, os referidos Patriarcas, se tivessem vivido no tempo em que já se deviam observar a continência e a pobreza, mais aplicadamente cumpririam esses deveres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os referidos géneros de vida em que os homens usam do matrimónio não constituem religiões, simples e absolutamente falando, mas só de certo modo; isto é, enquanto participam de certas cousas pertinentes ao estado de religião.

Art. 5 – Se a perfeição religiosa requer a obediência.

O quinto discute–se assim. – Parece que a perfeição religiosa não requer a obediência.

1. – Pois, o estado religioso requer as obras superrogatórias, a que nem todos estão obrigados. Ora, a obedecer os prelados estão todos obrigados, segundo aquilo do Apóstolo: Obedecei a vossos superiores e sede–lhes sujeitos. Logo, parece que a perfeição religiosa não requer a obediência.

2. Demais. – Parece que a prática da obediência é própria sobretudo dos que devem se submeter à direção de outrem; e é assim própria dos sem discernimento. Ora, o Apóstolo diz: O mantimento sólido

é dos perfeitos, daqueles que pelo costume tem os sentidas exercitados para discernir o bem e o mal. Logo, parece que a obediência não é exigida pelo estado dos perfeitos.

3. Demais. – Se a perfeição religiosa exigisse a obediência, a todos os religiosos haveria ela de convir. Ora, não convém a todos; pois, certos levam uma vida solitária, sem superiores a que obedeçam; e também os prelados das religiões parece não estarem adstritos à obediência. Logo, parece que a perfeição religiosa não requer a obediência.

4. Demais. – Se a religião exigisse o voto de obediência, consequentemente os religiosos estariam obrigados a obedecer em tudo aos seus superiores, assim como pelo voto de continência estão obrigados a se abster de todo ato sexual. Ora, não estão obrigados a obedecer em tudo, como se estabeleceu, quando se tratou da virtude da obediência. Logo, a religião não requer o voto de obediência.

5. Demais. – Os serviços mais agradáveis a Deus são os que lhe prestamos liberal e não necessariamente, segundo o Apóstolo: Não com tristeza nem por força. Ora, o que fazemos por obediência, por necessidade de preceito o fazemos. Logo, são mais dignas de louvor as obras espontaneamente feitas; e portanto o voto de obediência não é próprio à religião, por meio da qual buscamos uma vida superior.

Mas *em contrário*. – A perfeição religiosa sobretudo, consiste na imitação de Cristo, segundo o Evangelho: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá–o aos pobres; depois vem e segue–me. Ora, o que sobretudo devemos imitar em Cristo é a sua obediência, segundo aquilo do Apóstolo: Feito obediente até a morte. Logo, parece que a obediência está incluída na perfeição religiosa.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado religioso é uma disciplina ou um exercício tendente à perfeição. Ora, quem se instrui ou se exerce para chegar a um determinado fim, há de necessariamente seguir a direção de outrem, pelo arbítrio do qual é instruído e dirigido, quase um discípulo sob a direção do mestre. Por onde, é necessário os religiosos, no atinente à vida religiosa, sujeitarem–se à instrução e às ordens de outrem. Donde o dizer um cânone: A vida dos monges implica a ideia de sujeição e de aprendizagem. Ora, às ordens e às instruções de outrem nós nos sujeitamos pela obediência. Logo, a perfeição religiosa requer a obediência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Obedecer aos prelados, quando a necessidade da virtude o exige, não é obra superrogatória, mas comum a todos; mas, obedecer, pelo exigir o exercício da perfeição, só compete propriamente aos religiosos. E esta obediência está para aquela como o universal, para o particular. Pois, os que vivem no século conservam para si uma parte de seus bens e dão outra a Deus; e por aí se sujeitam à obediência dos prelados. Mas, os que vivem em religião se consagram a "Deus a si mesmos com tudo o que têm, como do sobredito resulta. Por onde, a obediência a que estão sujeitos é universal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o Filósofo, os que se exercitam em certas obras chegam a ter um hábito que, uma vez adquirido, lhes torna sobremaneira fácil à prática, dessas obras. Assim também os que ainda não atingiram a perfeição chegam a obtê–la por meio da obediência. E aos que já a alcançaram torna–selhes mui pronta a obediência; não que precisem ser dirigidos para adquirirem a perfeição, mas por se manterem, desse modo, na perfeição já adquirida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A sujeição dos religiosos se refere principalmente aos bispos, que estão para ees como os que aperfeiçoam estão para os aperfeiçoados. O que está claro em Dionísio, quando diz: A ordem dos monges deve estar sujeita à dos pontífices para assim adquirirem a perfeição e serem

instruídos pela iluminação divina, por meio deles. Por onde, à obediência aos bispos não podem furtar–se nem os eremitas nem mesmo os prelados das religiões. E se forem total ou parcialmente isentos dela pelos bispos diocesanos, ficam ainda assim obrigados a obedecer ao Sumo Pontífice, não somente em matéria comum a todos, mas também no que especialmente respeita à disciplina da religião.

RESPOSTA À QUARTA. – O voto de obediência próprio da religião se estende à disposição toda a vida humana. – E sendo assim, o voto de obediência tem uma certa universalidade, embora não abranja todos os atos particulares. Pois, destes certos não pertencem à religião, porque não implicam matéria do amor de Deus e do próximo, como o ato de puxar a barba, ou o de levantar uma varinha do solo e outros semelhantes, que não constituem matéria de voto nem de obediência. Mas, há outros atos que são contrários à religião. Nem há, neste assunto, nenhum símile com o voto de continência, exclusivo dos atos de todo contrários à perfeição religiosa.

RESPOSTA À QUINTA. – A necessidade imposta pela coação causa o involuntário, e por isso exclui a ideia de louvor ou de mérito. Ora, a necessidade consequente à obediência não é imposta pela coação, mas resulta da vontade livre, pela qual queremos obedecer, embora talvez não queiramos cumprir uma determinada ordem, em si mesma considerada. Donde vem que o nos sujeitarmos, pelo voto de obediência e por amor de Deus, à necessidade de praticarmos certos atos, que em si mesmos nos desagradam, torna esses atos mais agradáveis a Deus, mesmo se forem de pouca monta. Porque não podemos fazer nada de maior por Deus do que, por amor dele, sujeitarmos a nossa vontade à vontade de outrem. Por isso foi dito que o pior gênero de monges é o dos Sarabeitas , que, tratando dos seus interesses e inteiramente livres do jugo dos mais velhos, têm a liberdade de fazer o que bem lhes aprouver; e contudo, mais do que aqueles que passam a vida nos cenóbios, consomem–se no trabalho dia e noite.

Art. 6 – Se a perfeição religiosa exige os votos de pobreza, continência e obediência.

O sexto discute–se assim. – Parece que a perfeição religiosa não exige os votos de pobreza, continência e obediência.

1. – Pois, a disciplina reguladora da perfeição nos foi dada pelo Senhor. Ora, o Senhor, ao dar a forma da perfeição, disse: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá–o aos pobres, sem fazer menção nenhuma do voto. Logo, parece que o voto não é exigido pela disciplina religiosa.

2. Demais. – O voto consiste numa certa promessa feita a Deus; por isso na Escritura o Sábio, depois de ter dito – Se fizeste algum voto a Deus, trata de o cumprir logo – acrescenta imediatamente: Porque lhe desagrada a promessa infiel e imprudente. Ora, quando se dá alguma coisa não é preciso fazer a promessa de dá–la. Logo, basta à perfeição religiosa praticarmos a pobreza, a continência e a obediência, sem voto.

3. Demais. – Agostinho diz: O que há de mais grato nos nossos deveres é darmos por amor o que tínhamos a liberdade de não dar. Ora, o que fazemos, sem voto, poderíamos não o fazer; o que não se dá quando o fazemos por voto. Logo, parece mais grato a Deus praticar a pobreza, a continência e a obediência, sem voto. Portanto, a perfeição religiosa não requer o voto.

Mas, *em contrário*, na Lei Antiga os Nazarenos se santificavam com o voto, como se lê na Escritura: Quando um homem ou uma mulher fizerem voto de se santificar e se quiserem consagrar ao Senhor,

etc. Os quais significam, como o diz a Glosa, os que chegam ao sumo grau da perfeição. Logo, a perfeição da religião requer o voto.

SOLUÇÃO. – Os religiosos por natureza. vivem no estado de perfeição, como do sobredito se colhe. Ora, o estado de perfeição obriga às coisas da perfeição. As quais por um voto é que as fazemos a Deus. Ora, é manifesto, pelo que ficou dito, que a perfeição da vida cristã exige a pobreza, a continência e a obediência. Por onde, o estado de religião requer essa tríplice obrigação por meio do voto. Por isso diz Gregório: Dar tudo o que temos, toda a nossa vida e todos os nossos prazeres a Deus onipotente, por meio de um voto, é fazer um holocausto; e em seguida diz ser isso pertinente aos que abandonaram o século presente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor disse que levaria uma vida perfeita quem o seguisse, não de qualquer modo, mas de modo a não voltar atrás. Por isso disse: Nenhum que mete a sua mão ao arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. E embora um de seus discípulos voltasse atrás, contudo Pedro, quando o Senhor lhe interrogou Quereis vós outros também retirar–vos – respondeu pelos outros: Senhor, para quem havemos de ir? O que comenta Agostinho: Como o nosso Mateus e Marcos, Pedra e André, sem puxarem suas barcas para terra, como se tivessem de voltar a elas, seguiram–no como lhe obedecendo à ordem. Ora, essa constância em seguir a Cristo firma–a o voto. Por onde, a vida religiosa requer o voto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A perfeição religiosa exige como diz Gregório, que cumpramos o voto feito a Deus. Ora, o homem não pode consagrar a Deus toda a sua vida, atualmente, pois não a vive ele toda ao mesmo tempo, mas sucessivamente. Por onde, o homem não pode consagrar toda a sua vida a Deus senão pela obrigação do voto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dentre o mais que nos é lícito dar a outrem, está também a nossa liberdade, para nós mais cara do que tudo. Por onde, quem espontaneamente e por um voto se priva da liberdade de se ocupar com outras coisas, que não sejam o serviço divino, pratica um ato agradabilíssimo a Deus for isso; diz Agostinho: Não te arrependas de ter jeito um voto; ao contrário, alegra–te por já não te ser lícito o que em teu detrimento te teria sido. Feliz necessidade, que obriga ao melhor.

Art. 7 – Se se pede afirmar que nos referidos três votos consiste a perfeição religiosa.

O sétimo discute–se assim. – Parece que não se pode afirmar que a perfeição religiosa consiste nos três referidos votos.

1. – Pois, a perfeição da vida consiste, antes, em atos interiores que exteriores, segundo o Apóstolo: O reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça e paz e gozo no Espírito Santo. Ora, o voto de religião obriga às obras de perfeição. Logo, deveria antes pertencer à religião o voto dos atos interiores, como o da contemplação, do amor de Deus e do próximo e outros semelhantes, do que o voto de pobreza, de continência e de obediência, que implicam atos externos.

2. Demais. – Os referidos três votos incluem–se no voto de religião, porque implicam um certo exercício tendente à perfeição. Ora, os religiosos se exercitam em muitas outras práticas, como a da abstinência, da vigília e outras semelhantes. Logo, parece inconveniente considerar os três votos como pertencentes essencialmente ao estado de perfeição.

3. Demais. – O voto de obediência obriga a fazer tudo o que respeita ao exercício da perfeição, em obediência às ordens do superior. Logo, basta o voto de obediência, sem os outros dois.

4. Demais. – Bens exteriores não são somente as riquezas, mas também as honras. Se, pois, pelo voto de pobreza os religiosos renunciam às riquezas da terra, deveriam fazer outro voto pelo qual se abstivessem das honras do mundo.

Mas, *em contrário*, está dito: A guarda da castidade e a renúncia da propriedade estão incluídas nas regras monacais.

SOLUÇÃO. – O estado religioso pode ser considerado a tríplice luz. Primeiro, como um exercício tendente à perfeição da caridade. Segundo, enquanto dá à alma humana a tranquilidade, afastando–a das inquietações materiais, segundo aquilo do Apóstolo: Quero que vós vivais sem inquietação. Terceiro, enquanto é de certo modo um holocausto, pelo qual nos oferecemos totalmente a Deus com tudo o que temos. E, assim sendo, o estado de religião fica completo, com esses três votos.

Primeiramente, pois, o exercício da perfeição requer que o religioso renuncie ao que poderia impedir–lhe o afeto de tender totalmente para Deus, no que consiste a perfeição da caridade. Ora, esses impedimentos são três. Primeiro, a cobiça dos bens externos, eliminada pelo voto de pobreza. – Segundo, a concupiscência dos prazeres sensíveis, dentre os quais têm predominância os prazeres venéreos, excluídos pelo voto de continência. – Terceiro, a desordem da vontade humana, excluída pelo voto de obediência.

Semelhantemente, as inquietações com as coisas do século assaltam o homem sobretudo em três circunstâncias. – Primeiro, na dispensação dos bens materiais; solicitude essa eliminada pelo voto de pobreza. – Segundo, no governo da mulher e dos filhos, eliminada pelo voto de continência. – Terceiro, na disposição dos próprios atos, de que o religioso se abstém pelo voto de obediência, pelo qual se entrega à disposição de outrem.

Do mesmo modo, é holocausto o oferecermos a Deus tudo o que temos, como diz Gregório. Ora, o homem tem três espécies de bens, segundo o Filósofo. – Primeiro; as coisas externas, que totalmente oferece o religioso a Deus pelo voto da pobreza voluntária. – Segundo, o bem do próprio corpo, que oferece a Deus sobretudo pelo voto de continência, pelo qual renuncia aos mais intensos prazeres sensíveis. – Terceiro, o bem da alma, totalmente oferece a Deus pela obediência; por esta oferece a Deus a sua própria vontade, pela qual nos servimos de todas as potências e de todos os hábitos da alma. Por isso, o estado de religião fica completo, convenientemente, com os três votos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos, o estado de religião tem como fim a perfeição da caridade, que abrange todos os atos internos das virtudes, das quais é a caridade a mãe, segundo o Apóstolo: A caridade é paciente, é benigna, etc. Por onde, os atos interiores de virtude, como os da humildade, da paciência e outros, não caem sob o voto de religião, que se ordena para eles como para o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os atos das observâncias religiosas se ordenam aos referidos três votos principais. – Pois, se as religiões fazem certas prescrições com o fim de obter a subsistência, como o trabalho, a solicitação de esmolas e outros semelhantes, essas prescrições se incluem na pobreza, a observância da qual leva os religiosos a buscar a sua subsistência dos referidos modos. – Outras práticas com quem maceram o corpo, como as vigílias, os jejuns e outras assim, diretamente se ordenam à observância do voto de continência. – Outras ainda, que elas instituem, relativas aos atos humanos, que ordenam o religioso ao fim da religião, isto é, ao amor de Deus e do próximo, como a leitura, a oração, a

visita aos doentes e outras semelhantes, compreendem–se no voto de obediência, relativo à vontade, pelo qual o religioso ordena os seus atos para o fim, em dependência da disposição de outrem. – Quanto à determinação do hábito é ela o objeto de todos os três votos, como o sinal da obrigação assumida. Por isso, o hábito regular é dado ou bento simultaneamente com a profissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela obediência o religioso oferta a Deus a sua vontade; ao qual, embora estejam sujeitas todas as coisas humanas, certas, como os nossos atos, lhe estão só a ele especialmente sujeitos; pois, as paixões pertencem também ao apetite sensitivo. Por isso, afim de coibir as paixões dos prazeres carnais e dos desejos das cousas externas, que impedem a perfeição da vida, tornam–se necessários os votos de continência e de pobreza. Mas, para dispor as próprias ações, conforme o requer a perfeição do estado, é necessário fazer o religioso o voto de obediência.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz o Filósofo, a honra, própria e verdadeiramente falando, não é devida senão à virtude. Mas, como os bens externos servem de instrumento a certos atos virtuosos, por consequência também honramos a excelência deles; e sobretudo a honra o vulgo, que percebe só a excelência exterior. Por onde, os religiosos, que buscam a perfeição virtuosa, não podem renunciar à honra, atribuída a Deus e aos varões santos por causa da virtude, como diz a Escritura: Para mim têm sido singularmente honrados os teus amigos, Ó Deus. Mas, renunciam à honra atribuída à excelência exterior, desde que renunciaram à vida secular. Por onde, não é necessário, para assim procederem, um voto especial.

Art. 8 – Se o voto de obediência é o mais principal dos três votos de religião.

O oitavo discute–se assim. – Parece que o voto de obediência não é o mais principal dos três votos de religião.

1. – Pois, a perfeição da vida religiosa começou com Cristo. Ora, Cristo especialmente aconselhou a pobreza e não vemos que tenha aconselhado a obediência. Logo, o voto de pobreza é mais principal que o de obediência.

2. Demais. – A Escritura diz: Todo preço é nada em comparação de uma alma continente. Ora, o voto que tem um objeto mais digno é mais principal. Logo, o voto de continência é mais principal que o voto de obediência.

3. Demais. – Quanto mais principal é um voto tanto mais indispensável é, segundo parece. Ora, os votos de pobreza e de continência são tão essenciais às regras monacais, que nem o Sumo Pontífice pode dispensar deles, de conformidade com uma decretal; e pode contudo dispensar um religioso da obediência ao seu prelado. Logo, parece que o voto de obediência é menos principal que o da pobreza e da continência.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Por direito, a obediência é preferível à oblação de vitimas, porque sacrificando estas, sacrificamos a carne alheia, ao passo que pela obediência, sacrificamos a nossa própria vontade. Ora, os votos de religião constituem, de certo modo, um holocausto, como dissemos. Logo, o voto de obediência é o mais principal entre todos os votos de religião.

SOLUÇÃO. – O voto de– obediência é o principal, dos três votos de religião. E isto por três razões. – Primeiro, porque, pelo voto de obediência oferecemos a Deus o bem da nossa vontade, maior que o ao corpo, que o religioso consagra a Deus pela continência; e que o das coisas exteriores, que oferece a

Deus pelo voto de pobreza. Por onde, o que fazemos por obediência é mais aceito de Deus que o que fazemos por nossa vontade própria, conforme o diz Jerônimo: Pelo meu discurso quero ensinar–te a não procederes conforme ao teu arbítrio. E logo depois acrescenta: Não faças o que queres, come o que te mandam, recebe o que te derem, veste o que te deixarem. E por isso também o jejum não é recebido de Deus quando por nossa vontade própria o fazemos, segundo a Escritura: No dia do vosso jejum se acha a vossa vontade. – Segundo, porque o voto de obediência em si contém os outros votos, mas não ao inverso. Pois, o religioso, embora obrigado a observar o voto de continência e o de pobreza, contudo também estes caem sob a obediência, que abrange muito mais matéria além da observância da continência e da pobreza. – Terceiro, porque o voto de obediência propriamente se estende aos atos próximos ao fim da religião. Ora, quanto mais uma coisa é próxima do fim tanto melhor é. Donde, também o voto de obediência é mais essencial à religião. Quem, pois, sem o voto de obediência, observa a pobreza voluntária e a continência, mesmo com voto, nem por isso professa o estado de religião, o qual se antepõe mesmo do estado de virgindade observado por voto. Assim, diz Agostinho: Ninguém, que eu saiba, ousou antepor a virgindade à vida monástica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O conselho da obediência se inclui na vida dos que querem seguir a Cristo, pois, quem obedece segue a vontade de outrem. Por isso, a obediência realiza mais a perfeição que o voto de pobreza; pois, como diz Jerónimo, a perfeição Pedro a acrescentou, quando disse: e te seguimos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Do lugar citado não se depreende, que a continência se anteponha a todos os outros atos virtuosos, mas sim, à castidade conjugal, ou ainda às riquezas exteriores do ouro e da prata que se calculam pelo peso. – Ou, pela continência se entende, em universal, a abstenção de todo mal, como se estabeleceu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Papa não pode dispensar o religioso do voto de obediência de modo tal que fique livre de obedecer ao prelado no atinente à perfeição da vida; pois, não pode eximi–lo de lhe obedecer a si. Pode porem isentá–lo da sujeição a um prelado inferior, o que não é dispensar do voto de obediência.

Art. 9 – Se o religioso sempre peca mortalmente, que transgride as prescrições da sua regra.

O nono discute–se assim. – Parece que o religioso sempre peca mortalmente, que transgride as prescrições da sua regra.

1. – Pois, proceder contra o voto é pecado mortal, seguindo as palavras do Apóstolo; quando diz que as viúvas que querem casar têm a sua condenação, porque fizeram vã a primeira fé. Ora, os religiosos, pela profissão do voto, ficam adstritos à regra. Logo, pecam mortalmente, transgredindo–lhe as prescrições.

2. Demais. – A regra é imposta ao religioso como uma lei. Ora, quem transgride os preceitos da lei peca mortalmente. Logo, segundo parece, o monge, que transgride as prescrições da sua regra, peca mortalmente.

3. Demais. – O desprezo conduz ao pecado mortal. Ora, quem repete frequentemente o que não lhe é lícito fazer, parece pecar por desprezo. Logo, segundo parece, o religioso, transgredindo a regra frequentemente, peca mortalmente.

Mas, *em contrário*, o estado de religião é mais seguro que o da vida secular; por isso Gregório compara a vida secular ao mar tumultuoso e a vida de religião, a um porto tranquilo. Ora, se toda transgressão das prescrições da regra obrigasse o religioso sob pecado mortal. O estado religioso seria perigosíssimo por causa do sem–número das suas observâncias. Logo, qualquer transgressão da regra não constitui pecado mortal.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode uma prescrição ser de regra. Primeiro como fim da regra; tal o que diz respeito aos atos de virtude. E a transgressão de tais prescrições, enquanto constitui material geral de preceito, obrigam sob pecado mortal. Mas, pelo que excedem à necessidade geral do preceito, não obrigam sob pecado, salvo se houver desprezo. Pois, como se disse, o religioso não está obrigado a ser perfeito, mas a tender à perfeição – ao que contraria o desprezo da perfeição. – De outro modo, a regra concerne a um exercício exterior, como são todas as observâncias externas. E dentre elas há algumas a que o religioso está obrigado pelo voto da sua profissão. Ora, o voto da profissão recai sobretudo sobre a tríplice matéria enumerada. A pobreza, a continência e a obediência, à qual tudo o mais se ordena. Por onde, a transgressão desse tríplice preceito constitui pecado mortal; a das outras prescrições porém não o constituem, salvo se houve desprezo pela regra, o que diretamente contraria à profissão, pela qual o religioso fez voto de uma vida regular; ou se havia um preceito verbalmente imposto pelo prelado ou expresso na regra – pois, então, o reli groso procederia contra o voto de obediência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem professa uma regra não faz voto de observar tudo quanto nela se contém; mas, faz voto de uma vida regular, por essencial consistente nos três votos referidos. – Por isso, em certas religiões, os religiosos, mais cautamente, professam não a regra, mas viver segundo a regra, isto é, procurar informar os seus atos pela regra, como por um modelo. O que não é compatível com o desprezo. – Outras religiões, ainda mais cautamente, professam a obediência seguirão a regra, de modo que não contraria à profissão senão o que vai contra o preceituado na regra. Quanto à transgressão ou à omissão do mais, só constitui pecado venial. Pois, como dissemos, essas são umas disposições para os votos principais; ora, o pecado venial é uma disposição para o mortal, como dissemos, porque impede o religioso de dispor–se a observar os preceitos principais da lei de Cristo, que são os preceitos da caridade. – Mas, há uma religião – a da Ordem dos Irmãos Pregadores, em que essa transgressão ou omissão genericamente não constitui culpa, nem mortal nem venial, mas só que merece uma pena determinada; pois, deste modo, fica o religioso obrigado a tais observâncias. Contudo, podem pecar venial ou mortalmente por negligência, concupiscência ou desprezo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem tudo o que a lei estabelece o faz como preceito. Mas certas prescrições elas as impõe como ordens ou determinações que obriga, sob certa pena. Assim como a lei civil não considera sempre passível da pena de morte a transgressão dos seus preceitos. Do mesmo modo na lei da Igreja não obrigam sob pena de pecado mortal todas as ordens ou prescrições. E igualmente, nem todos os preceitos da regra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pratica um ato ou uma transgressão por desprezo quem voluntariamente se recusa a obedecer à prescrição da lei ou da regra, e por isso procede contra a lei ou a regra. Mas quando e inversamente, por alguma causa particular, por exemplo, pela concupiscência ou pela ira, é levado a agir contra o estatuído na lei ou na regra, nesse caso não peca por desprezo mas, por uma outra causa; ainda que frequentemente e pela mesma causa ou outra semelhante reitere o seu pecado. Assim, como diz Agostinho, nem todos os pecados se cometem pelo desprezo da soberba. Mas, a frequência do pecado induz dispositivamente, ao desprezo, conforme àquilo da Escritura: O ímpio, depois de haver chegado ao profundo dos pecados, tudo despreza.

Art. 10 – Se o religioso, num mesmo gênero de pecado, peca mais gravemente que o secular.

O décimo discute–se assim. – Parece que o religioso, num mesmo gênero de pecado não peca mais gravemente que o secular.

1. – Pois, diz a Escritura: 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 não lhes imputará falta de não estarem bem purificados. Ora, parece que os religiosos, mais que os seculares, buscam de todo o seu coração o Senhor Deus de seus pais; pois os seculares dão uma parte de si e de seus bens a Deus e reservam outra para si, como diz Gregório. Logo, parece que menos lhe será imputado ao religioso a falta pela qual se desvie da santificação.

2. Demais. – Quem pratica boas obras Deus se encoleriza menos contra seus pecados; assim, diz a Escritura: Tu dás socorro a um ímpio e jazes liga com os que aborrecem ao Senhor e tu te fizeste digno da ira do Senhor; mas em ti se achavam certas obras boas. Ora, os religiosos fazem maior número de boas obras que os seculares. Logo, se cometerem alguns pecados, Deus se encolerizará menos contra eles.

3. Demais. – Não podemos viver esta vida sem pecado, conforme aquilo da Escritura: Todos nós tropeçamos em muitas coisas. Se, pois, todos os pecados dos religiosos fossem mais graves que os dos seculares, resultaria que a condição deles seria inferior à destes e então de bom conselho não seria a entrada em religião.

Mas, *em contrário*, o maior mal exige maior penitência. Ora, parece que os pecados dos que vivem no estado de santidade e de perfeição é que exigem maior penitência. Pois, diz a Escritura: O meu coração está jeito em pedaços dentro de mim mesmo; e depois acrescenta: O projeta e o sacerdote se corromperam e na minha casa achei os males que eles lá cometeram. Logo, os religiosos e outros que vivem no estado de perfeição, em igualdade de condição, pecam mais gravemente que os outros.

SOLUÇÃO. – O pecado cometido pelo religioso pode ser mais grave que o da mesma espécie cometido pelo secular, de três modos. – Primeiro, se contrariar o voto de religião, como se fornicar ou furtar; pois, fornicando, procede contra o voto de continência e, roubando, contra o de pobreza, e não somente contra o mandamento da lei divina. – Segundo, se pecar por desprezo, porque então será mais ingrato para com os divinos benefícios, que o sublimaram ao estado de perfeição. Por isso, diz o Apóstolo, que maiores tormentos merece o fiel que, pecando, por desprezo pisar aos pés o Filho de Deus. Donde a queixa do Senhor, na Escritura: Donde vem que aquele que eu amo cometeu tantas maldades na minha casa? – De terceiro modo, o pecado do religioso pode ser maior por causa do escândalo, porque muitos trazem as vistas voltadas para a vida dele. Donde o dizer o Senhor: Nos profetas de Jerusalém vi semelhanças de adúlteros e caminhos de mentira; e fortificaram as mãos dos malvadíssimos para que se não convertesse cada um da sua malícia.

Mas se o religioso, não por desprezo, mas, por fraqueza ou ignorância cometer um pecado não contrário ao voto da sua profissão, e sem escândalo, por exemplo, às ocultas, peca, num mesmo gênero de pecado, mais levemente que o secular. Porque o seu pecado, sendo leve, fica como absorvido pelas muitas boas obras que pratica, e, sendo mortal, mais facilmente dele se levanta. – Primeiro, pela sua intenção, que traz elevada para Deus e que, embora por momentos interrompida, volta a ser facilmente o que era. Por isso, àquilo da Escritura – Quando cair não se ferirá – diz Orígenes: O ímpio, depois de ter pecado, não se arrepende e não sabe emendar o seu pecado. Ao contrário, o justo sabe emendá–la,

sabe corrigi–lo. Assim, aquele que disse – não conheço esse homem – pouco depois, fitado pelo Senhor. soube chorar amargamente. E aquele que por um postiço vira uma mulher e a desejara, soube dizer: Pequei e fiz o mal na tua presença – Além disso o religioso tem companheiros que o ajudam o levantar–se, conforme e diz a escritura: Se um cair o outro o susterá Ai! do que está só, porque quando cair não tem quem o levante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado se refere aos pecados cometidos por fraqueza ou ignorância; mas não aos cometidos por desprezo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também Josafá, a quem foram dirigidas as palavras referidas, pecou, não por malícia, mas por uma fraqueza de afeto humano.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os justos não pecam facilmente por desprezo; mas se às vezes resvalam nalgum pecado, é por ignorância ou fraqueza, e dele facilmente se levantam. Mas se porventura pecarem por desprezo, tornam–se os piores e os mais incorrigíveis, segundo a Escritura: Tu quebraste o meu jugo, rompeste os meus laços e disseste – não servirei. Porque, semelhante a uma mulher impudica, te prostituta: em todo o outeiro elevado e debaixo de toda árvore frondosa. Donde o dizer Agostinho: Desde que comecei a servir ó Deus, dificilmente ache homens melhores que os que o servem nos mosteiros; mas também não achei piores que os que nos mosteiros pecam.

Questão 187: Do concernente aos religiosos.

Em seguida devemos tratar do concernente aos religiosos.

E a este respeito discutem–se seis artigos:

Art. 1 – Se aos religiosos é lícito ensinar, pregar e fazer atos semelhantes.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não é licito aos religiosos ensinar, pregar nem fazer atos semelhantes.

1. – Pois, há uma determinação do Sínodo de Constantinopla, que estatui: O caráter próprio da vida monástica é a sujeição e a docilidade, própria do discípulo; e não o ensinar, o dirigir nem o apascentar os outros. E Jerônimo também diz: O ofício do monge não é ensinar, mas gemer. E o Papa Leão ordena: Fora dos sacerdotes do Senhor, ninguém ouse ensinar, quer seja monge, quer leigo, embora glorificado pela sua ciência. Ora, não é lícito transgredir o próprio ofício e o estatuído pela Igreja. Logo, parece não ser lícito aos religiosos ensinar, pregar nem praticar atos semelhantes.

2. Demais. – Uma determinação do Sínodo Niceno assim dispõe: Firme e invariavelmente mandamos, que nenhum monge imponha. qualquer penitência a outrem que não for seu irmão em religião, como é justo; que não sepulte nenhum morto, se não for um monge com quem conviva no mesmo mosteiro, salvo se se tratar de um religioso aí surpreendido pela morte, embora de outra religião. Ora, como esses são deveres dos clérigos, assim também o são pregar e ensinar. Ora, como um é ofício do monge e outro, o do clérigo, conforme o ensina Jerônimo, parece não ser lícito aos religiosos pregar, ensinar nem praticar atos semelhantes.

3. Demais. – Gregório diz: Nenhum religioso pode prestar os serviços eclesiásticos e ao mesmo tempo viver regularmente a vida monástica. Ora, os monges estão obrigados a observar fielmente a regra monástica. Logo, não podem prestar os serviços eclesiásticos. Mas, ensinar e pregar são serviços eclesiásticos. Logo, parece que não lhes é lícito pregar nem ensinar ou praticar atos semelhantes.

Mas, *em contrário*, diz Gregório formalmente o contrário: Pela autoridade deste decreto, que dispomos em virtude da nossa autoridade apostólica e com o fito na piedade! aos sacerdotes monges, representantes das pessoas dos Apóstolos, seja lícito pregar, batizar, dar a comunhão, orar pelos pecadores, impor penitência e perdoar os pecados.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode um ato não ser lícito a alguém. – Primeiro, por ter alguma contrariedade com aquele para com quem é considerado ilícito; assim, a ninguém é lícito pecar, porque todos os homens estão em si mesmos obrigados a observar a lei de Deus, à qual se opõe o pecado. E neste sentido se diz não ser lícito pregar ou ensinar ou fazer atos semelhantes, a quem, por si mesmo, repugnam eles, quer em razão de algum preceito – como se dá com os irregulares que, por decisão da Igreja, não podem ascender às ordens sacras – quer por causa do pecado, conforme aquilo da Escritura: Mas ao pecador disse Deus – Por que falas tu dos meus mandamentos? Ora, deste modo, não é ilícito aos religiosos pregar, ensinar e exercer atividades semelhantes. Quer por não estarem obrigados, por voto e preceito de regra, a se absterem de tais atos. Quer também por não se tornarem, por qualquer pecado que hajam cometido, menos idôneos para assim procederem; e, antes, mais Idôneos pelo exercício da santidade, que assumiram.

Ora, é absurdo afirmar que quem foi elevaria a viver uma vida de santidade venha a se tornar menos idôneo para exercer os deveres espirituais. Por onde, é observada a opinião de certos, que consideram o

estado religioso, em si mesmo, como um obstáculo à prática dos referidos atos. E esse erro Bonifácio Papa exclui, pelas razões supra–referidas, quando diz: Certos, não apoiados em nenhuma doutrina, mas com grande ousadia e levados, antes de um zelo excessivo que da chama do amor, afirmam que os monges, pelo fato de estarem mortos para o mundo e viverem para Deus, não são idóneos para o exercício dos deveres sacerdotais, não podendo impor penitência, nem administrar o batismo, nem absolver em virtude da faculdade divina conferida para exercer o ofício sacerdotal. Mas esses tais estão absolutamente errados. E isso ele o mostra, primeiro, porque o exercício de tal ofício, no caso vertente, não contraria a regra; e por isso acrescenta: Pois, nem S. Bento, o piedoso instituidor da vida mona cal, de nenhum modo o impediu. Nem, semelhantemente, o proibiu nenhuma das outras regras. Em segundo lugar, refuta o erro em questão, atinente à idoneidade dos monges, quando, no fim do capítulo, acrescenta: Quanto mais perfeito for alguém, tanto mais faculdades terá na referida matéria, isto é, na da atividade espiritual.

Noutro sentido se diz ser ilícito um ato a uma pessoa, não pela existência de nenhuma contrariedade nesta, mas por lhe faltar a capacidade para ele. Assim, não pode o diácono celebrar missa por não ter ordens sacerdotais; não pode o presbítero dar uma sentença por não ter a autoridade episcopal. Mas, neste assunto, devemos distinguir. Pois, os atos lícitos aos que têm a ordem não podem ser permitidos senão aos que a possuem; assim, ao diácono não pode ser permitido celebrar missa, senão quando se tornar sacerdote. A alçada da jurisdição não pode ser cometida aos que não têm a ordem jurisdicional, assim como a prolação de uma sentença não o pode ao simples bispo.

Ora, neste sentido é que se diz não ser lícito ao monge e aos outros religiosos pregar, ensinar e praticar atos semelhantes; porque o estado religioso não lhes dá a faculdade de os praticar. Poderão porém fazê–los se receberem a ordem ou a jurisdição ordinária; ou ainda se lhes for concedido o que é próprio da jurisdição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Das palavras citadas conclui–se que os monges, pelo fato de o serem, não estão investidos do poder de praticar tais atos; mas não, que o fato de o serem implique nenhuma contrariedade à execução deles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também uma disposição do concílio Niceno estatui que os monges não usurpem para si; só pelo fato de o serem, o poder de exercer tais atos; mas não proíbe que esse exercício lhes possa ser conferido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Estas duas funções não são compatíveis – exercer o ofício ordinário do ministério eclesiástico e viver a vida religiosa num mosteiro. Mas isto não exclui que os monges e os outros religiosos possam às vezes desempenhar deveres eclesiásticos por uma comissão dos prelados, a quem eles incumbem de ordinário; e sobretudo se pertencer o religioso a uma religião especialmente instituída para tal fim, como a seguir se dirá.

Art. 2 – Se aos religiosos é lícito tratarem de negócios seculares.

O segundo discute–se assim. – Parece que aos religiosos não é lícito tratar de negócios seculares.

1. – Pois, o referido decreto de Bonifácio Papa diz, que S. Bento determina que os seus religiosos não devem imiscuir–se em negócios seculares. O que é ordenado absolutamente, pelos documentos Apostólicos e pelas instituições de todos os santos Padres, não só dos monges mas, a quaisquer regulares, conforme aquilo do Apóstolo: Ninguém que milita para Deus se embaraça com negócios do

século. Ora, todos os religiosos têm o dever de militar para Deus. Logo, não se devem ocupar com negócios seculares.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Procurai viver quieto e tratai do vosso negócio. O que comenta a Glosa: Deixando de lado o que respeita os outros; o que vos é útil para a emenda da vida. Ora, os religiosos especialmente assumiram o estudo pela emenda da vida. Logo, não se devem ocupar com negócios eclesiásticos.

3. Demais. – Aquilo do Evangelho – Bem vedes que os que vestem roupas delicadas são os que assistem no palácios dos reis – diz Jerónimo: Isto mostra que a vida penitente e o pregação austera devem evitar a corte dos reis e afastar–se dos palácios dos homens efeminados. Ora, quem se ocupa com negócios seculares necessariamente é levado a frequentar os palácios dos reis. Logo, não é lícito aos religiosos tratar de nenhuns negócios seculares.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Recomendavas, pois, a nossa irmã Febe; e a seguir acrescenta: Para que a ajudeis em tudo o que de vós houver mister.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado de religião se ordena a conseguir a perfeição da caridade. À qual principalmente nos leva o amor de Deus e, secundariamente, o do próximo. Por isso os religiosos, precipuamente e pela própria natureza do seu estado, devem ter como fim vacar ao serviço de Deus. Mas, se as necessidade do próximo assim o exigirem, devem, pela caridade, acorrer a elas, segundo aquilo do Apóstolo: Levai as cargas uns dos outros e desta maneira cumprireis a lei de Cristo; pois, o facto mesmo de servir ao próximo por amor de Deus é praticar o amor divino. Donde o dizer a Escritura: A religião pura e sem mácula aos olhos de Deus e nosso Pai consiste nisto: – Em visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições. O que a Glosa comenta: isto é, socorrer aos que carecem de auxílio, no tempo da necessidade. Donde devemos concluir que imiscuir–se nos negócios seculares, por cobiça, não é lícito nem aos monges nem aos clérigos. Mas, imiscuir–se neles por motivo de caridade e com a moderação devida, o podem, com licença do superior, para administrar e dirigir. Donde o determinar uma decretal: O santo Sínodo decretou que, para o futuro, nenhum clérigo poderá administrar nenhuns bens ou imiscuir–se em negócios seculares, salvo para proteger pupilos, órfãos ou viúvas; ou se por ventura o bispo da cidade o tiver encarregado de zelar pelos bens eclesiásticos. E o mesmo se deve dizer dos religiosos e dos clérigos; pois, a uns e outros é igualmente proibido imiscuir–se em negócios seculares, como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os monges estão proibidos de tratar os negócios seculares, por cobiça, mas não, pela caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é por curiosidade, mas pela caridade, que o religioso se imiscui em negócios seculares, quando a necessidade o exige.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Frequentar os palácios dos reis por prazer, por vanglória ou por cobiça não o devem os religiosos. mas podem penetrar neles por alguma pia causa. Donde o referir a Escritura o dito de Eliseu à mulher: Acaso tens algum negócio e queres que fale ao rei ou ao general dos seus exércitos? Semelhantemente, podem os religiosos penetrar no palácio dos reis para increpá–los e dirigi–los; assim, João Batista arguiu Herodes, como se lê no Evangelho.

Art. 3 – Se os religiosos estão obrigados ao trabalho manual.

O terceiro discute–se assim. – Parece que os religiosos estão obrigados ao trabalho manual.

1. – Pois, os religiosos não estão dispensados de observar os mandamentos. Ora, há um mandamento que ordena o trabalho manual, conforme aquilo do Apóstolo: Que trabalheis com as vossas mãos, com vê–lo temos ordenado. E por isso diz Agostinho: Demais, quem suportará que homens contumazes – isto é, religiosos que não trabalham aos quais se refere S. Paulo – que resistem às salubérrimas advertências do Apóstolo, longe de serem suportados como fracos sejam louvados como mais santos que os outros? Logo, parece que os religiosos estão obrigados ao trabalho manual.

2. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Se algum não quer trabalhar, não coma – diz a Glosa: Alguns ensinam, que o Apóstolo assim o ordenou, referindo–se às obras espirituais, e não ao trabalho corporal, próprio dos agricultores ou dos artífices. E mais abaixo: Mas se esforçam em vão por obnubilar a compreensão própria e a dos outros, não querendo, não somente deixar de fazer, mas nem mesmo entender as úteis advertências da caridade. E ainda: Quer que os servos de Deus trabalhem manualmente, para viverem. Ora, os religiosos são chamados os servos de Deus por excelência, como quem se lhe consagrou totalmente ao serviço, segundo está claro em Dionísio. Logo, parece que estão obrigados ao trabalho manual.

3. Demais. – Agostinho diz: Bem quereria saber que farão os que não querem trabalhar manualmente? Entregam–se às orações, dirão, à salmodia, à leitura e à palavra de Deus. Mas, que nenhuma dessas atividades os escusa do trabalho manual facilmente o demonstra, Assim, primeiro, da oração diz: Mais depressa é ouvida a oração de um que obedece, do que a de dez que desprezam; e entende como contemptores e indignos de serem ouvidos os que irão trabalham manualmente. Segundo, dos divinos louvores, acrescenta: Quanto a cantar cânticos divinos também o podem os que trabalham manualmente. Em terceiro lugar, da leitura, ajunta: Porventura nunca descobriram, na leitura, o preceito do Apóstolo aqueles que dizem vacar a ela? Pois que anomalia é essa de querer vacar à oração sem nada praticar de que ela manda? E em quarto lugar pergunta ainda, a respeito da pregação: Se há quem deva exercer o ministério da palavra e se entregue a essa obra a ponto de não poder exercer o trabalho manual, seria esse o proceder conveniente a todos os monges? Mas, se todos não podem pregar, por que, a esse pretexto, querem todos se isentar do trabalho manual? E ainda mesmo que todos o pudessem, deveria fazê–lo cada um por sua vez, não só para que os outros se ocupassem com o necessário, mas ainda por bastar a palavra de um só a um grande número de ouvintes. Logo, parece que os religiosos não devem abandonar o trabalho manual por causas dessas obras espirituais a que pretendem vacar.

4. Demais. – Aquilo do Evangelho – Vendei o que possuís, etc., – diz a Glosa. Não somente deveis distribuir os vossos mantimentos com os pobres, mas ainda, vender os vossos bens afim de, renunciando a todos de uma vez por amor de Deus, trabalhardes depois o trabalho de vossas mãos, para terdes com o que viver e fazer esmolas. Ora, é dever dos religiosos renunciar a todos os seus bens. Logo, parece que também o é viver do trabalho das próprias mãos e dar esmola.

5. Demais. – Parece que mais que ninguém os religiosos estão obrigados a imitar os Apóstolos, pois professam o estado de perfeição. Ora, os Apóstolos exerciam o trabalho manual, segundo S. Paulo: Trabalhamos obrando por nossas próprias mãos. Logo, parece que os religiosos estão obrigados ao trabalho manual.

Mas, *em contrário*. – À observância dos preceitos dados, em geral para todos estão igualmente obrigados tanto religiosos como seculares. Ora, o preceito do trabalho manual foi geralmente

estabelecido para todos, como está claro no Apóstolo: Nós vos intimamos que vos aparteis de todo irmão que andar desordenadamente, designando com o nome de irmão qualquer Cristão. E, noutro lugar: Se algum irmão tem mulher infiel, etc.; e ainda: Se algum não quer trabalhar, não coma. Logo, não estão os religiosos, mais que os seculares, obrigados ao trabalho manual.

SOLUÇÃO. – O trabalho manual se ordena a um quádruplo fim. – Primeiro, ao granjeio do necessário à vida. Por isso foi ordenado ao primeiro homem: Tu comerás o pão com o suor do teu rosto. E noutro lugar diz a Escritura: Comerás do trabalho das tuas mãos, etc. Além disso, o trabalho tem por fim, combater a preguiça, donde se originam muitos males. Daí o dito da Escritura: Ao teu escravo manda–o à tarefa, para que não esteja ocioso; porque a ociosidade tem ensinado muita malícia. – Em terceiro lugar o trabalho se ordena a refrear a concupiscência, porque macera o corpo. Por isso, diz o Apóstolo: Nos trabalhos, nas vigílias, nos jejuns, na castidade. – E por fim, em quarto lugar, o trabalhe nos dá o meio de fazer esmolas. Donde o dizer o Apóstolo: Aquele que furtava não furte mais; mas ocupe–se antes no trabalho, fazendo alguma obra de mãos que seja boa e útil, para daí ter com que socorra ao que padece necessidade.

Ora, na medida em que o trabalho manual se ordena ao buscar o nosso sustento, é de necessidade de preceito, como necessário a um tal fim. Mas, o que se ordena para um fim tira deste a sua necessidade, de modo que é necessário por isso mesmo que o fim não pode ser alcançado sem esse meio. Portanto, quem não tem outro meio de vida está obrigado ao trabalho manual, seja qual for a sua condição. E é o que significam as seguintes palavras do Apóstolo: Se algum não quer trabalhar, não coma, quase se dissesse que todos temos necessidade de trabalhar com as nossas mãos, como temos de comer. Por onde, quem pudesse passar a vida sem comer também não estaria obrigado ao trabalho manual. O mesmo devendo dizer–se daqueles que não têm outro meio lícito de vida. Pois, entende–se que não podemos fazer o que licitamente não o podemos. Por isso, o Apóstolo, como vemos, não ordenou o trabalho manual senão para excluir o pecado dos que buscavam sustento ilicitamente. Pois, primeiro, o Apóstolo ordena o trabalho manual para se evitar o furto, como está claro nas suas palavras: Aquele que furta não furte mais; mas ocupe–se antes do trabalho, fazendo alguma obra de mãos. Segundo, para evitarmos a cobiça das causas alheias: Trabalhai com as vossas mãos como vô–lo temos ordenado e que andeis honestamente com os que estão fora. Terceiro, para evitar os meios desonestos com que certos procuram manter–se: Ainda quando estávamos convosco vos denunciávamos isto – que se algum não quer trabalhar não coma. Porquanto temos ouvido que andam alguns entre vós inquietos, que nada fazem senão indagar o que lhes não importa. Ao que a Glosa diz: os que desonestamente buscam o seu sustento. A estes, pois, continua o Apóstolo, que assim se portam lhes denunciamos e rogamos que comam o seu pão trabalhando em silêncio. Por isso, diz Jerônimo, que o Apóstolo assim o determinou, não tanto pelo dever de ensinar, como pelo vício do povo. – Devemos porém saber que nas obras do trabalho manual se incluem todos os ofícios humanos pelos quais o homem pode ganhar a sua vida licitamente, quer o realize com as mãos ou com os pés ou com a língua. Pois, os guardas noturnos, os correios e outros tais que vivem do seu trabalho, entende–se que vivem das obras das suas mãos. Porque as mãos, sendo os órgãos dos órgãos, por obras manuais se entendem todas as obras com que pode um licitamente granjear a vida.

Mas, quando o trabalho manual se ordena a dissipar o ócio ou à maceração do corpo, não é de necessidade de preceito, em si mesmo considerado. Pois, de muitos outros modos podemos macerar a carne, ou combater a ociosidade, do que pelo trabalho manual. Assim, macera–se a carne com jejuns e Vigílias; e a ociosidade se combate meditando a Sagrada Escritura e louvando a Deus. Por isso, àquilo dos Salmos Os meus olhos se enfraqueceram de atentos à tua palavra – diz a Glosa: Não é ocioso quem é todo atenção às palavras de Deus; nem faz mais o que se dá ao trabalho exterior do que aquele que se

aplica ao conhecimento da verdade. Por onde, essas causas dispensam o religioso do trabalho manual, como dispensam os seculares; salvo se as regras da sua ordem o obrigarem a tal trabalho, como ensina Jerônimo: Os mosteiros dos Egípcios tem o costume de não receber ninguém a quem não imponham o trabalho manual, não tanto para manter a vida por meio dele, mas, em benefício da salvação da própria alma, pois, não vagueará em vãos pensamentos. Mas, o trabalho manual com o fim de ter com o que dar esmolas não pode obrigar sob preceito, salvo no caso de estar um necessariamente obrigado a fazer esmolas sem ter meios de socorrer aos pobres senão pelo trabalho manual. Mas, em tal caso, ao trabalho manual estariam obrigados tanto religiosos como seculares.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O preceito estabelecido pelo Apóstolo é de direito natural. Por isso àquele lugar Que vos aparteis de todo irmão que andar desordenadamente – diz a Glosa: de modo diferente do que exige a lei da natureza. Pois, nesse lugar o Apóstolo se refere aos que abandonavam o trabalho manual. Por isso a natureza deu mãos ao homem, em lugar de armas e de pelos, com que dotou os outros animais, de modo a, com o trabalho delas, poder satisfazer a todas as suas necessidades. Por onde é claro, que tanto religiosos como seculares estão geralmente obrigados ao referido preceito, assim como o estão a todos os demais preceitos da lei natural. Contudo, não pecam os que não trabalhem manualmente. Pois, a esses preceitos da lei natural relativos ao bem geral não está obrigado cada um em particular; bastando ocupar–se este com um determinado trabalho e aquele, com outro. Assim, serão uns artífices, outros agricultores, outros juízes, outros, professores e assim por diante, segundo as palavras do Apóstolo: Se o corpo todo fosse olho, onde estaria o ouvido? se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato?

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Glosa referida é tirada de Agostinho, onde fala contra certos monges que ensinavam não ser lícito aos servos de Deus o trabalho manual, pelo fato de o Senhor ter dito: Não andeis cuidadosos da vossa vida, que comereis. Ora, por essas palavras não se impõe aos religiosos a necessidade do trabalho manual, se de outra origem tiverem o com que viver. O que é claro pelo que a Glosa acrescenta: Quer que os servos de Deus vivam do trabalho manual. Ora, esse não é um dever mais dos religiosos que dos seculares. E isso resulta de duas razões. Primeiro, conclui–se tal do mesmo modo de falar do Apóstolo; Que vos aparteis de todo irmão que andar desordenadamente. Pois, chama irmãos a todos os Cristãos, porquanto não havia ainda religiões estabelecidas. Segundo, porque os religiosos não tem deveres diferentes do dos seculares, senão pela profissão da regra. Por onde, se as prescrições da regra nada dispõem sobre o trabalho manual, não ficam os religiosos, mais que os seculares, obrigados a ele.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A todas essas obras espirituais a que se refere Agostinho, pode um vacar, de dois modos. Ou como servindo à utilidade comum, ou como visando a utilidade particular. Assim, os que vacam a essas obras espirituais para o bem geral ficam por isso mesmo escusados do trabalho manual, por duas razões. Primeiro, porque essas obras necessariamente lhes ocupam toda a atividade. Segundo. porque a esses que as exercem devem fornecer o sustento aqueles a quem elas aproveitam. Quanto aos que as exercem, não para a utilidade pública, mas para a particular deles, não é forçoso fiquem por causa delas isentos do trabalho manual, nem lhes assiste o direito de viverem, com estipêndios dos fiéis. E é a eles que se refere Agostinho. – Quando diz – cantar cânticos divinos também o podem os que trabalham manualmente, dando como exemplo os artífices, que conversam ao mesmo tempo que trabalham manualmente, é manifesto que isso não pode entender–se dos que cantam na Igreja as horas canônicas; mas, entendem–se tais palavras dos que recitam salmos ou hinos como orações privadas. – Semelhantemente, o que diz da lição e da oração refere–se às orações e lições privadas, que às vezes os leigos também fazem; e não aos que publicamente recitam orações na igreja, ou fazem lições públicas nas escolas. Por isso não disse – Os que dizem, vacar ao ensino ou à instrução, mas – os que dizem vacar

à lição. – Semelhantemente, quando fala da pregação, refere–se não à pública, feita para o povo, mas à especialmente feita a um ou a poucos, a modo de advertência privada. Por isso sinaladamente diz – Se há quem deva exercer o ministério da palavra; pois, ramo adverte a Glosa, o ministério da palavra se exerce privada mente, ao passo que a pregação é pública.

RESPOSTA À QUARTA. – Os que desprezaram tudo por amor de Deus estão obrigados ao trabalho manual quando de outro modo não tiverem com o que viver ou com o que fazer esmolas, em caso em que estejam sujeitos ao dever de fazê–las; mas não de outro modo, como dissemos. Ora, é neste sentido. que fala a Glosa citada.

RESPOSTA À QUINTA. – Os Apóstolos exerceram o trabalho manual, umas vezes por necessidade e outras, superrogatariamente. Por necessidade, quando ninguém lhes dava com que subsistir; por isso, àquilo do Apóstolo – Trabalhamos obrando por nossas próprias mãos – diz a Glosa: porque ninguém nos dá. Superrogatariamente, como se vê pelo dizer o Apóstolo, que não usou do poder que tinha de viver do Evangelho. E dessa superrogação usou o Apóstolo em três casos. – Primeiro, para tirar aos pseudo–Apóstolos a ocasião de pregarem, a eles que só pregavam com a mira nas recompensas temporais. E por isso diz: Mas eu o faço e farei sempre por cortar a ocasião de se gloriarem, etc. – Segundo, para evitar um gravame àqueles a quem pregava. Por isso diz: Em que não é que em nada vos quis eu mesmo ser pesado? – Terceiro, para dar o exemplo do trabalho aos ociosos. E por isso diz: Trabalhando de noite e de dia, por não sermos pesados a nenhum de vós. – O que porém o Apóstolo não fazia nos lugares em que tinha a faculdade de pregar todos os dias, como em Atenas, conforme diz Agostinho. Mas, nem por isso estão os religiosos obrigados a imitar o Apóstolo, pois, não o estão a todas as obras superrogatórias. E por isso os outros Apóstolos não se davam ao trabalho manual.

Art. 4 – Se aos religiosos é lícito viver de esmolas.

O quarto discute–se assim. – Parece que aos religiosos não é lícito viver de esmolas.

1. – Pois, o Apóstolo manda às viúvas capazes de viverem de outro modo, não viverem das esmolas da igreja, afim de a igreja ter o que baste às que são verdadeiramente viúvas. E Jerônimo: Os que podem sustentar–se dos bens paternos e das suas próprias riquezas cometem sem dúvida um sacrilégio, se tomam o que é dos pobres; e por abusos semelhantes comem e bebem a própria condenação. Ora, os religiosos, sendo válidos, podem viver do trabalho das suas mãos. Logo, parece que pecam sustentando–se com a esmola dos pobres.

2. Demais. – Viver da contribuição dos fiéis é mercê permitida aos pregadores do Evangelho, pelo seu trabalho ou pela sua obra, segundo aquilo da Escritura: Digno é o trabalhador do seu alimento. Ora, pregar o Evangelho não é obrigação dos religiosos, mas, sobretudo, dos prelados, que são pastores e doutores. Logo, os religiosos não podem licitamente viver das esmolas dos fiéis.

3. Demais. – Os religiosos estão no estado de perfeição. Ora, é mais perfeito dar que receber esmolas; assim, diz a escritura: Coisa mais bem–aventurada é dar que receber. Logo, não devem viver de esmolas, mas ao contrário, fazê–las, com o trabalho das suas mãos.

4. Demais. – Os religiosos devem evitar os obstáculos à virtude e as ocasiões de pecado. Ora, receber esmolas dá ocasião ao pecaria e impede um ato de virtude. Por isso, àquilo do Apóstolo – Para vos oferecer em nós mesmos um modelo – diz a Glosa: Quem, entregue à ociosidade, frequentemente come à mesa alheia, deve por força adular quem lhe assim dá de comer. E num lugar diz a Escritura: Não aceitarás donativos, porque eles fazem cegar ainda aos prudentes e pervertem as palavras dos justos. E

noutro lugar: O que toma emprestado servo é do que lhe empresta o que é contrário à religião. Por isso, àquilo do Apóstolo – Para vos oferecer em nós mesmos um modelo – diz a Glosa; A nossa religião chama os homens à liberdade. Logo, parece que os religiosos– não devem viver de esmolas.

5. – Demais. – Os religiosos estão sobretudo, obrigados a imitar a perfeição dos Apóstolos. Por isso diz o Apóstolo: Todos os que somos perfeitos vivamos nestes sentimentos. Ora, o Apóstolo não queria viver da contribuição dos fiéis, para tirar toda ocasião de pregar aos pseudo–apóstolos, como ele próprio o diz; e para não provocar escândalo aos fracas. Logo, pelas mesmas causas devem os religiosos absterse de viver de esmolas. Por isso, diz Agostinho: Eliminai a ocasião de ganhos desonestos, que fere a vossa reputação e causa escândalo aos fracos; mostrai aos homens que não ides buscar no repouso um fácil sustento, mas antes, o reino de Deus, tomando um caminho difícil e estreito.

Mas, *em contrário*, como diz Gregório, S. Bento, durante os três anos que viveu numa gruta, nutriu–se do que lhe trazia o monge Romano, separado que estava da casa e dos pais. E contudo dele não se conta que vivesse do trabalho das suas mãos, apesar de gozar saúde. Logo, os religiosos podem licitamente viver de esmolas,

SOLUÇÃO. – A cada qual é lícito viver do seu ou do que lhe é devido. Ora, o que é de alguém o é pela liberalidade de quem lho dá, Por onde, os religiosos e os Clérigos, cujos mosteiros ou igrejas se sustentam de bens, que lhes foram dados pela munificência dos príncipes ou de quaisquer fiéis, podem licitamente viver de tais bens sem exercerem o trabalho manual. E todavia é certo que vivem de esmolas, Por isso e semelhantemente, aos religiosos é lícito viverem de pequenas oferendas que os fiéis lhe hajam feito. Pois seria estulto afirmar, que alguém pudesse receber como esmola grandes propriedades, mas não o pão ou uma pequena quantidade de dinheiro. Mas, como esses benefícios foram conferidos para poderem mais livremente se entregar aos atos religiosos, de que desejam participar os que lhes fizeram essas ofertas, o uso desses referidos donativos se lhes tornaria ilícito se deixassem o exercício da vida religiosa; porque então, pelo seu proceder, defraudariam a intenção dos que tais benefícios lhes concederam.

Mas, uma coisa pode ser devida a outrem de dois modos. Primeiro, pela necessidade, que torna todos os bens comuns, como diz Ambrósio (Basílio), Portanto, os religiosos que sofrem necessidade podem viver de esmola licitamente. – E essa necessidade pode resultar, primeiro, de doença do corpo; que impossibilita nos sustentemos com o trabalho das nossas mãos. – Segundo, se o que ganha o religioso com o trabalho das suas mãos não lhe basta ao sustento. Por isso diz Agostinho: Os fiéis devem suprir pelas suas piedosas oferendas a falta do necessário à subsistência dos servos de Deus, que se entregam ao trabalho manual, afim de que os momentos que dedicam à sua perfeição espiritual e lhes impede o trabalho manual, não os reduzam a uma excessiva pobreza. – Terceiro, pelo gênero anterior de vida, que desacostumou certos religiosos do trabalho manual. Por isso diz Agostinho: Se possuíam no século bens suficientes para viverem sem exercer nenhum ofício e se, entrados em religião, distribuíram esses bens aos pobres, não se lhes deve pôr em dúvida a incapacidade para o trabalho manual; é preciso socorrê–los. Pois, esses assim educados na delicadeza não podem ele ordinário suportar o trabalho corpóreo.

De outro modo pode uma coisa ser devida a quem deu por ela um bem temporal ou espiritual, segundo o Apóstolo: Se nós vos semeámos as coisas espirituais é porventura muito se recolhermos as temporalidades que vos pertencem a vós? E, assim sendo, podem os religiosos viver de esmolas, quase, a eles devida, por quatro razões. – Primeiro, se pregam por ordem dos prelados. – Segundo, se são ministros do altar. Porque, diz o Apóstolo: Os que servem ao altar participam justamente do altar. Por este modo ordenou também o Senhor aos que pregam o Evangelho que vivessem do Evangelho. E

Agostinho diz: Confesso que, se forem evangelistas, tem o poder de viver da contribuição dos fiéis; se ministros do altar e dispensadores dos sacramentos, não se arrogam eles um poder, que têm o direito de plenamente vindicar. E isto porque o sacrifício do altar, seja onde for que o consumam, é comum a todo o povo fiel. – Terceiro, se se aplicam ao estudo da Sagrada Escritura para a comum utilidade de toda a Igreja. Por isso diz Jerônimo: Na Jutiéia persevera até hoje o costume, não só entre nós mas também entre os Hebreus, de serem mantidos a expensas de toda a cidade os que meditara na lei de Deus dia e noite e não tem parte nos bens da terra, mas se dão totalmente a Deus. – Quarto, se fizeram doação ao mosteiro dos bens temporais que tinham, podem viver das esmolas feitas ao mosteiro. Por isso diz Agostinho: Os que abandonaram ou distribuíram todos os seus bens, mais ou menos consideráveis, ao impulso de uma salutar e pia humildade, por quererem se alistar entre os pobres de Cristo, tem certamente direito de Subsistir do bem comum e da caridade fraterna. Serão dignos de louvor se trabalharem com suas mãos; mas, se não o quiserem fazer quem ousará obrigá–los a tal? E pouco importa acrescenta no mesmo lugar – em que mosteiro ou entre as mãos de que irmãos indigentes esse homem entregou os seus bens; pois, todos os cristãos não formam mais que uma república.

Mas procedem ilicitamente os religiosos que, sem nenhuma necessidade e em troca de nenhum serviço prestado, pretendam, ociosos, viver das esmolas que foram dadas para os pobres. Por isso diz Agostinho: Dá–se muitas vezes que essa profissão, que consagra ao serviço de Deus, é abraçada por homens saídos da escravidão, da vida rústica, do rude trabalho e das artes penosas exercidas pelo povo. E não é fácil dizer se vieram só com o propósito de servir a Deus ou se, antes, com o de fugirem a uma vida pobre e laboriosa, de se garantirem a nutrição e o vestuário e, além disso, de serem honrados pelos que os costumavam desprezar e calcar aos pés. Tais religiosos não podem, a pretexto de fraqueza corporal, dispensar–se do trabalho; pois, a vida que antes levavam testemunha contra eles. E a seguir acrescenta: Se não querem trabalhar, também não comam; pois, enfim, não devem os ricos se humilhar, abraçando a piedade, para que os pobres se ensoberbeçam; e de nenhum modo convém que num gênero de vida em que os senadores não se recusam ao trabalho, tornem–se ociosos os artífices; e ao qual se devotem, abandonados todos os seus prazeres, os que foram donos de propriedades, vivendo nele os rústicos uma vida delicada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As autoridades citadas devem entender–se como se referindo ao tempo da necessidade, em que de outro modo não é possível socorrer aos pobres. Porque então estariam os religiosos obrigados, não somente a desistir de receber esmolas, mas ainda de dar o que porventura tenham, para o sustento dos pobres.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os prelados tem pelo fato mesmo de o serem, o dever de pregar; mas os religiosos podem tê–lo por uma comissão. E portanto, quando trabalham no campo do Senhor, podem viver dele, segundo aquilo do Apóstolo: Convém que o lavrador que trabalha recolha dos frutos primeiro. O que comenta a Glosa: isto é, o pregador que, no rampo da Igreja, revolve com o arado da palavra divina o coração dos ouvintes. – Podem também viver do Evangelho os que servem aos pregadores. Por isso, aquilo do Apóstolo – Se os gentias tem sido feitos participantes dos seus bens espirituais devem também eles assistir–lhes com os temporais – diz a Glosa: isto é, os Judeus, que mandaram pregadores de Jerusalém. – E há ainda outras causas que justificam viver o religioso da contribuição dos fiéis, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em igualdade de condições, dar é mais perfeito que receber. E contudo, dar ou abandonar todos os seus bens por Cristo e receber o pouco com que sustentar a vida é melhor que dar particularmente aos pobres, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Receber presentes com o fim de aumentar as riquezas próprias, ou receber sustento do que não era devido, sem utilidade e necessidade, oferece ocasião de pecado. O que não tem lugar com os religiosos, como do sobre dito resulta.

RESPOSTA À QUINTA. – A manifesta necessidade e utilidade de certos religiosos viverem de esmolas, sem trabalharem manualmente, não escandaliza os fracos, mas só os maliciosos, à moda farisaica. E esse escândalo. como ensina o Senhor, deve ser desprezado. Mas, se não há necessidade nem utilidade manifesta, poderia gerar–se daí escândalo para os fracos, o que é dever evitar. Mas, ao mesmo escândalo podem dar lugar os que vivem ociosos dos bens comuns.

Art. 5 – Se aos religiosos é lícito mendigar.

O quinto discute–se assim. – Parece que aos religiosos não é lícito mendigar.

1. – Pois, diz Agostinho: Há muitos hipócritas que, com hábito de monges, se espalham por toda parte, instigados pelo inimigo de todo bem e que vão assim percorrendo as províncias. E acrescenta: Todos pedem, todos exigem ou o tributo de uma pobreza lucrativa ou o preço de uma santidade simulada. Logo, parece que deve ser reprovada a vida dos religiosos mendicantes.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Que trabalheis, com as vossas mãos como vo–lo temos ordenado e que andeis honestamente com os que esteio fora e não cobiceis coisa alguma de alguém. Ao que diz a Glosa: O apóstolo quer que os servos de Deus se deem ao trabalho normal para terem com o que viver e não sejam forçados pela pobreza a pedir o necessário. Ora, isto é mendigar. Logo, parece ilícito mendigar, deixando de lado o trabalho manual.

3. Demais. – O proibido pela lei e contrário à justiça não o podem fazer os religiosos. Ora, a lei divina proíbe mendigar quando diz: Absolutamente não haverá entre vós pobre algum nem mendigo; e noutro lugar: Não vi o justo desamparado nem a sua descendência mendigando pão. Ora, o direito civil pune o mendigo válido. Logo, não podem os religiosos mendigar.

4. Demais. – Nós nos envergonhamos por atos desonestos, como diz Damasceno. Ora, Ambrósio afirma que a vergonha que sentimos ao mendigar trai os sentimentos de uma nobre natureza. Logo, é vergonhoso mendigar e portanto não devem fazê–la os religiosos.

5. Demais. – Sobretudo de esmolas é que devem viver os pregadores do Evangelho, como o denominou o Senhor, segundo se disse. E, contudo não devem mendigar, pois, àquilo do Apóstolo – O lavrador que trabalha, etc. – diz a Glosa: O Apóstolo quer que o evangelista entenda, que receber o necessário daqueles por quem trabalha, não é mendicância mas poder seu. Logo, parece que os religiosos não podem mendigar.

Mas, *em contrário*. – O religioso deve viver imitando a Cristo. Ora, Cristo mendigou, segundo o diz a Escritura: Mas eu sou mendigo e pobre. Ao que diz a Glosa: Isto afirmou Cristo de si, sob a forma de escravo. E mais adiante: Mendigo é quem pede aos outros; e pobre é quem não possui o suficiente. E noutro lugar da Escritura: Eu sou necessitado e pobre. O que comenta a Glosa: Eu sou necessitado, isto é, mendigo; e pobre, isto é, não tenho o suficiente para mim, pois não possuo bens temporais. E Jerônimo diz: Toma cuidado em não acumulares riquezas alheias, quando o teu Senhor mendiga, isto é, Cristo. Logo, devem os religiosos mendigar.

SOLUÇÃO. – Duas causas podemos distinguir na mendicância. – Uma relativa ao ato mesmo da mendicância, que implica uma certa abjeção. Pois, são considerados os abjetíssimos dos homens os que,

além de serem pobres, são necessitados a ponto de receber dos outros o seu sustento, E, assim, são dignos de louvor os que mendigam por motivo de humildade; do mesmo modo que praticam outros atos, que implicam uma certa abjeção, como remédio eficacíssimo contra a soberba, que querem extinguir, ou em si mesmos, ou ainda nos outros, por meio do exemplo. Pois, assim como a enfermidade resultante do excesso do calor cura–se eficazmente pelo excesso do frio, assim também é remédio eficacíssimo contra a inclinação para a soberba a prática dos atos considerados como os mais abjetos. Por isso uma decretar diz: O exercício da humildade consiste em nos sujeitarmos aos deveres mais vis e prestarmos os serviços mais baixos; pois, assim, poderá ser curado o vicio da arrogância e da vangloria. Donde o elogiar Jerônimo a Fabíola pelo seu desejo de distribuir todas as suas riquezas com os pobres, para viver de esmolas. O que também fez S. Aleixo que, renunciando a todos os seus bens por amor de Cristo se regozijava em receber esmolas, mesmo dos seus servos. E de S. Arsénio se lê, que dava graças de a necessidade tê–lo forçado a pedir esmolas. Daí vem a penitência imposta a certos grandes pecadores de peregrinarem mendigando. Mas, como a humildade, bem como as outras virtudes, não pode existir sem o discernimento, é mister praticar a mendicância, como causa de humilhação, discretamente, para que não se dê a impressão de cobiça ou de qualquer outro sentimento menos conveniente. A outra luz podemos considerar a mendicidade relativamente ao que é adquirido pela mendicância. E assim pode alguém ser levado a mendigar por duas razões. – Primeiro, por cobiça de riquezas ou de viver na ociosidade. E essa mendicidade é ilícita. – Segundo, por necessidade ou utilidade. Por necessidade, quando não pode um ter donde viva, senão mendigando. Por utilidade, quando visa a realização de um fim útil, que não poderia conseguir sem as esmolas dos fiéis. Assim, quando se pedem esmolas para a construção de uma ponte, de uma igreja ou a realização de obras semelhantes, que redundam em utilidade comum. Tal é também o caso dos estudantes para quem se esmola, afim poderem vacar na aquisição da sabedoria. E deste modo a mendicidade é lícita tanto aos seculares como aos religiosos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, Agostinho se refere expressamente aos que mendigam por cobiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A primeira glosa alude aos que pedem esmola por cobiça, como o demonstram as palavras do Apóstolo. – A segunda se refere aos que, não visando nenhum fim útil, pedem o necessário, afim de viverem ociosos. Mas, não vive na ociosidade quem de qualquer modo realiza alguma utilidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O referido preceito da lei divina a ninguém proíbe mendigar; mas proíbe aos ricos de serem tão apegados às suas riquezas a ponto de serem a causa de certos mendigarem por pobreza. – Quanto à lei civil, impõe uma pena aos mendicantes válidos, que mendigam sem ser por nenhuma utilidade ou necessidade.

RESPOSTA À QUARTA. – Há duas sortes de vergonha: a da desonestidade e a de uma deficiência externa, como a do enfermo ou do pobre. E tal é a vergonha que causa a mendicidade. Por isso não constitui nenhuma culpa, mas pode constituir a prática da humildade, como se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – Aos que pregam por obrigação é devido o sustento por parte daqueles para quem pregam. Mas, mais útil será se quiserem pedir, mendigando, que se lhes de, não como um débito, mas como um dom gratuito.

Art. 6 – Se é lícito aos religiosos trajar mais pobremente que os outros homens.

O sexto assim se discute. – Parece não ser lícito aos religiosos trajar mais pobremente que os outros homens.

1. – Pois, segundo o Apóstolo, devemos nos guardar de toda aparência de mal. Ora, a pobreza do traje é uma espécie de mal. Assim, diz o Senhor: Guardai–vos dos falsos profetas, que vêm a vós com vestidos de ovelhas. E aquilo do Apocalipse. — E apareceu um cavalo amarelo – diz a Glosa: Vendo o diabo que não podia triunfar nem por meios de tribulações claras nem por meio de heresias manifestas, envia falsos irmãos que, com hábito religioso, assumem o aspecto desse cavalo ao mesmo tempo russo e negro, para perverter a fé. Logo, parece que os religiosos não devem trazer um traje vil.

2. Demais. – Jerônimo diz: Evitai igualmente os hábitos escuros, isto é, negros e os brancos. Deve–se fugir tanto do ornato como da sordície, porque aquele respira a malícia e este, a vanglória. Logo, como a vanglória é pecado mais grave que a malícia, parece que os religiosos, cujo dever é buscar a perfeição. devem evitar, antes, o traje vil que o precioso.

3. Demais. – Os religiosos devem, sobretudo viver uma vida de penitências. Ora, quem vive uma vida de penitências não deve manifestar sinais exteriores de tristeza mas antes, de alegria. Assim, diz o Senhor: Quando jejuais, não, vos ponhais tristes como os hipócritas; e a seguir acrescenta: Mas tu, quando jejuas, unge a tua cabeça e lava o teu rosto. Expondo o que diz Agostinho: Sobretudo nesta matéria devemos advertir, que não só no esplendor e na pompa dos bens materiais, mas também na mais lamentável miséria pode haver orgulho, e tanto mais perigoso quanto mais enganoso é, pois se apresenta sob o aspecto do amor de Deus. Logo, parece que os religiosos não devem usar trajes mais pobres que os outros, homens.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Andaram vagabundos, cobertos de peles de ovelhas e de peles de cabras. Ao que diz a Glosa: como Elias e outros. E as Decretais: Sejam punidos os que ridicularizarem os que andam vestidos de hábitos religiosos grosseiros. Pois, nos primeiros tempos, todo homem consagrado a Deus trazia vestes pobres e humildes.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, no respeitante aos bens materiais, não é o uso mas, a concupiscência de quem usa, que constitui pecado. E para bem discerni–lo devemos atender a que de dois modos podemos considerar o hábito pobre e grosseiro. – Primeiro, como o sinal de uma certa disposição ou estado da pessoa, pois, no dizer da Escritura, o vestido do homem dá a conhecer qual ele é. E assim sendo, a pobreza do hábito é às vezes sinal de penitência. Por isso, os que vivem penitentes costumam trazer roupas pobres; e ao inverso, trazem vestimentas mais cuidadas no tempo da festa e da alegria, como claramente o mostra a Escritura quando fala do rei que se cobriu de um saco, e de Acab, que cobriu a sua carne de um cilício. Outras vezes porém é sinal de desprezo das riquezas e do fasto mundano. Donde o dizer Jerônimo: A pobreza do vestuário é sinal da pureza da alma; a roupa vil prova o desprezo do século. contamo que não haja soberba e não dissinta, assim, o hábito, das palavras. – Ora, de ambos estes modos, é próprio do religioso trazer roupas pobres, pois, a religião é um estado de penitência e de desprezo da glória mundana.

Mas, o querer alguém significá–lo aos outros pode ter três motivos. – Primeiro, a humilhação própria. Pois, assim como o esplendor das roupagens nos ensoberbece a alma, assim, o vestuário pobre nos humilha. Por isso, a respeito de Acab, que cobriu a sua carne de um cilício, disse o Senhor a Elias: Não viste a Acab humilhado diante de mim? – Segundo, o exemplos dos outros. Por Isso, àquilo do

Evangelho – Tinha um vestido de peles de camelo diz a Glosa: Quem prega a penitência se apresenta com hábito penitente. – Terceiro, a vanglória, como no sentido em que diz Agostinho: Na mais lamentável miséria pode haver orgulho. – Ora, usar de trajes abjetos, pelos dois primeiros motivos, é louvável; mas, pelo terceiro, é repreensível. De outro modo, podemos considerar a pobreza e a grosseria das vestes como procedente da avareza e da negligência. O que também é vicioso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A pobreza do vestuário não constitui em si mesmo um mal; antes, é uma espécie de bem porque significa o desprezo da glória mundana. E por isso, os maus ocultam a sua malícia com a pobreza do vestuário. Donde o dizer Agostinho, que não devem as ovelhas detestar a sua vestimenta por se disfarçarem muitas vezes com elas os lobos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado, Jerônimo se refere às roupas pobres que se trazem por vanglória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo a doutrina do Senhor, em matéria de santidade, nada devemos fazer para salvar as aparências. O que sobretudo se dá quando alguém pratica uma novidade. E por isso Crisóstomo diz: Quem reza não tome ares insólitos, lançando altas vozes, batendo no peito ou estendendo as mãos, afim de ser notado pelos outros, pois, é a novidade mesma desse proceder que atrai sobre ele a atenção dos outros. Mas, nem toda novidade, que desperte a atenção dos outros, é repreensível. Pois, pode ela ser bem ou mal empregada. Por isso diz Agostinho: Quem, por profissão religiosa, usa, voluntariamente e sem nenhuma premência da pobreza, de roupas incultas e grosseiras, afim de atrair sobre si a atenção dos outros, desse podemos, pelas suas outras obras, saber se assim procede por desprezo do lucro ou levado pela ambição. E é visível que assim não procedem por ambição sobretudo os religiosos, que trazem um hábito grosseiro como sinal da sua profissão, confessando desse modo o seu desprezo do mundo.

Questão 188: Da diferença das religiões.

Em seguida devemos tratar da diferença das religiões.

E nesta questão discutem–se oito artigos:

Art. 1 – Se há uma só religião.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não há senão uma só religião.

1. – Pois, no que é totalmente perfeito não pode haver diversidade, porque não pode haver senão um sumo bem, como se estabeleceu na Primeira Parte. Ora, como diz Gregório, faz um holocausto quem consagrou a Deus onipotente tudo o que tem, toda a sua vida, todos os seus prazeres; e sem isso não pode haver religião. Logo, parece que não há muitas religiões, mas uma só.

2. Demais. – Coisas que convém pela essência só se diversificam pelos acidentes. Ora, nenhuma religião pode existir sem os três votos essenciais, como se estabeleceu. Logo, parece que as religiões não se diversificam pelas suas espécies, mas pelos acidentes.

3. Demais. – O estado de perfeição é próprio tanto aos religiosos como aos bispos, segundo se estabeleceu. Ora, o episcopado não tem espécies diversas. Por isso diz Jerônimo: Onde quer que esteja o bispo, em Roma, em Eugúbio, em Constantinopla, em Régio, tem o mesmo mérito e é o mesmo sacerdócio. Logo, pela mesma razão, só há uma religião.

4. Demais. – Da Igreja se deve eliminar tudo quanto pode causar confusão. Ora, da diversidade de religiões podia provir uma certa confusão entre o povo fiel, como diz uma decretal. Logo, parece que não deve haver várias religiões.

Mas, *em contrário*, a Escritura refere como pertencente ao ornato da rainha o ser cercada de variedade.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, o estado de religião é um certo exercício pelo qual alguém se esforça por chegar à perfeição da caridade. Ora, são várias as obras de caridade a que o homem pode vacar; e assim também há vários modos de exercício. Por onde, de dois modos podem as religiões se distinguir. Primeiro, pela diversidade dos fins a que se ordenam; assim, ha verá uma ordenada a dar hospitalidade aos peregrinos; outra, a visitar ou servir os cativos. De outro modo, pode haver diversidade de religiões pela diversidade de exercícios; por exemplo, numa se mortifica o corpo pela abstinência de alimentos, noutra pelo exercício do trabalho manual ou pelo desabrigo ou por práticas semelhantes. Ora, como nos atos o fim é o importante, há maior diversidade de religiões no atinente aos fins diversos a que se ordenam, que no atinente aos exercícios diversos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todos os religiosos tem isto de comum, que se devem dar inteiramente ao serviço de Deus. Por aí não há, pois, diversidade entre as religiões, como se pudesse, numa, o religioso reter uma causa para si e, noutra, outra. Mas, há diversidade fundada nos modos diversos de servir a Deus e nas disposições diversas em que se pode estar para fazê–la.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os três votos essenciais de religião respeitam o exercício dela, como o principal de que depende tudo o mais, segundo dissemos. Mas, cada um pode ter disposição diversa para fazê–lo. Assim, praticará o voto de continência o religioso buscando um lugar solitário, fazendo abstinência, procurando a vida em comum ou por outros meios semelhantes. Por onde é claro, que os mesmos votos essenciais se compadecem com a diversidade de religiões; quer pelas disposições diversas, quer também pelos diversos fins, como do sobre dito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em matéria de perfeição o bispo desempenha as funções de agente e o religioso, as de paciente, como se disse. Ora, mesmo na ordem natural, um agente é tanto mais superior quanto mais uno; ao passo que a diversidade está do lado dos pacientes. Por isso é racional ser um só o estado episcopal e diversas as religiões.

RESPOSTA À QUARTA. – A confusão se opõe à distinção e à ordem. Ora, da multidão das religiões resultaria confusão se, sem necessidade e utilidade, as diversas religiões tivessem o mesmo objeto e do mesmo modo. E para não se dar tal foi determinado salutarmente que uma nova religião só pode ser instituída pela autoridade do Sumo Pontífice.

Art. 2 – Se devem ser instituídas religiões cujo fim é a vida ativa.

O segundo discute–se assim. – Parece que não deve ser instituída nenhuma religião cujo fim seja a vida ativa.

1. – Pois, toda religião constitui estado de perfeição, como do sobredito resulta. Ora, a perfeição do estado religioso está na contemplação das cousas divinas. Assim, como diz Dionísio, a religião deriva o seu nome do seu objeto, que é o puro serviço e obséquio de Deus, e dessa vida indivisível e especial que une os religiosos pela ocupação santa, com as coisas invisíveis, ou seja pela contemplação, que os conduz a uma espécie de transformação divina e a uma profunda união com as amáveis perfeições de Deus. Logo, parece que nenhuma religião pode ser instituída para praticar as obras da vida ativa.

2. Demais. – Devemos formar o mesmo juízo tanto dos monges como dos cônegos regrantes; pois, como está determinado, não se consideram alheios do estado monacal. E o mesmo se dá com todas as outras religiões. Ora, a religião dos monges foi instituída para a vida contemplativa. Por isso diz Jerônimo: Se desejas ser considerado como monge, isto é, só, que fazes na cidade? E a mesma disposição se encontra numa lei canônica. Logo, parece que toda religião se ordena à vida contemplativa e nenhuma, à ativa.

3. Demais. – A vida ativa se ocupa com as causas do século. Ora, religiosos se chamam os que abandonam o século, Donde o dizer Gregório: Quem abandona o século presente e faz o bem que pode como se estivesse abandonado no Egito, faz um sacrifício no ermo. Logo, parece que nenhuma religião pode ordenar–se para a vida ativa.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A religião pura e sem mácula aos olhos de Deus e nosso Pai consiste nisto: Em visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições. Ora, isto constitui vida ativa. Logo, uma religião pode ordenar–se convenientemente para a vida ativa.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado religioso se ordena à perfeição da caridade, consistente no amor de Deus e do próximo. Ora, o amor de Deus constitui diretamente o objeto da vida contemplativa, que só a Deus deseja vacar; ao passo que o amor dos próximos é o objeto próprio da vida ativa, que procura obviar–lhes às necessidades. Ora, assim como pela caridade amamos o próximo por causa de Deus, assim também o obséquio prestado ao próximo redunda para Deus, conforme o Evangelho: O que vós fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim é que o fizestes. Por isso esses obséquios feitos ao próximo, enquanto referidos a Deus, chamam–se de certo modo sacrifícios, como o diz o Apóstolo: Não vos esqueçais de fazer bem e de repartir os vossos bens com os outros; porque com tais oferendas é que Deus se dá por obrigado. E sendo o fim próprio da religião oferecer sacrifício a Deus, como dissemos, é consequente e conveniente que certas religiões se ordenem à vida ativa. Por isso, o Abade Néstero, distinguindo as obrigações das diversas religiões, diz: Uns põem o sumo estudo em viver retirado nos recessos mais desertos e em conservar a pureza do coração; outros se desvelam em dar

regras a irmãos que vivem nos cenóbios; e ainda há quem se compraz nos xenodóquios, isto é, à hospitalidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O serviço e o Obséquio a Deus se pode prestar também com as obras da vida ativa, pelas quais se serve ao próximo por amor de Deus, como dissemos. E nessas obras também se pode vi ver a vida isolada, não no sentido em que não haja convivência com os outros homens, mas pelo aplicar–se cada um por si ao que respeite o serviço divino. E se os religiosos, na prática da vida ativa, se aplicam à contemplação de Deus, há consequentemente a sua ação de derivar dessa contemplação das coisas divinas. Por isso não ficam absolutamente privados dos frutos da vida contemplativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os monges e todos os outros religiosos, quanto às prescrições comuns a todas as religiões, estão incluídos na mesma categoria. Por exemplo, no se dedicarem totalmente ao serviço divino, no observarem os votos essenciais de religião e no absterem–se dos negócios seculares. Mas não é forçoso se assemelhem quanto ao mais que é próprio da profissão monástica e se ordena especialmente à vida contemplativa. Por isso, a referida decretal não diz, em sentido absoluto, que devemos formar o mesmo juízo tanto dos cónegos regrantes; como elos monges; mas, no relativo ao que já foi dito, isto é, que não exerçam o alicio de advogado, nas causas forenses. E a decretal citada, depois de ha ver estabelecido que os cónegos regrantes não se consideram alheios ao estado monacal, acrescenta: Mas, obedecem a uma regra mais frouxa. Por onde é claro que não estão obrigados como os monges.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De dois modos pode alguém viver no século: pela presença corporal e pelo afeto do coração. Por isso aos seus discípulos disse o Senhor: Eu vos escolhi do mundo; e contudo deles fala ao Pai, quando diz: Eles estão no mundo e eu vou para ti. Por isso, os religiosos entregues às obras da vida ativa, embora vivam no século pela sua presença corpórea, nele não vivem contudo pelo afeto do coração, pois, se se ocupam com as coisas temporais não é por buscarem nada do mundo, senão só por servirem a Deus. Assim, no dizer do Apóstolo, usam deste mundo como se deles não usassem. E a Escritura depois de ter dito – A religião pura e sem mácula aos olhos de Deus consiste em visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições – acrescenta: E em se conservar cada um a si isento da corrupção deste século, isto é em não por o afeto nas causas do século.

Art. 3 – Se uma religião pode ordenar–se à vida militar.

O terceiro discute–se assim. – Parece que nenhuma religião pode ordenar–se à vida militar.

1. – Pois, toda religião constitui o estado de perfeição. Ora, a perfeição da vida cristã o Senhor disse em que consiste: Eu vos digo que não resistais ao que vos fizer mal; mas se alguém te ferir na tua face direita, oferece–lhe também a outra – o que repugna ao ofício militar. Logo, nenhuma religião pode ser instituída para a vida militar.

2. Demais. – A luta corpo a corpo nas batalhas é mais grave do que as disputas verbais dos advogados. Ora, aos religiosos é interdito o exercício da advocacia, como o determina a decretal citada. Logo, com maioria de razão, parece que nenhuma religião pode ser instituída com fins guerreiros.

3. Demais. – O estado de religião é um estado de penitência; como se disse. Ora, aos penitentes o direito proíbe a milícia, como o determina a decretal que dispõe: É absolutamente contrário às regras eclesiásticas a volta à milícia secular, depois do exercício da penitência. Logo, nenhuma religião pode ser licitamente instituída para militar.

4. Demais. – Nenhuma religião pode ser instituída para um fim injusto. Ora, como diz Isidoro, guerra justa é a declarada em virtude de um edito imperial. Ora, os religiosos sendo pessoas particulares, parece que não lhes é lícito declarar guerra. Logo, não pode nenhuma religião ser instituída para exercê–la.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não julguemos que possa deixar de agradar a Deus quem se dedica à vida das armas. Se Davi o fez, Senhor deu grande testemunho da santidade dele. Ora, as religiões foram instituídas para tornar os homens agradáveis a Deus. Logo, nada impede seja uma religião instituída com o fim de fazer a guerra.

SOLUÇÃO. – Como dissemos uma religião pode ser instituída não só para o fim da vida contemplativa, mas também para exercer a vida ativa, sob a forma do auxílio ao próximo e do serviço de Deus, mas não para o fim de qualquer negócio temporal. Ora, o ofício militar pode ordenar–se ao auxílio dos próximos, não só enquanto pessoas privadas, mas quanto à defesa de toda a república. Por isso a Escritura diz, que Judas Macabeu pelejava com alegria em defesa de Israel. Mas também pode ordenarse à manutenção do culto divino; por isso, no mesmo lugar se acrescenta o dito de Judas o nós havemos de pelejar pelas nossas vidas e pelas nossas leis. E mais abaixo, no mesmo livro, se diz: Vós sabeis quanto havemos pelejado eu e meus irmãos e a casa de meu pai, pelas nossas leis e pelo santo templo. Por onde, pode convenientemente uma religião ser instituída para fins militares; não, certo, para assim conseguir bens temporais, mas para a defesa do culto divino e para a salvação pública, ou ainda para a dos pobres e dos oprimidos, segundo aquilo da Escritura: Tirai ao pobre e livrai ao desvalido da mão do pecador.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos podemos não resistir ao mal, Primeiro, perdoando a injúria que sofremos; e isto pode constituir a perfeição, quando a salvação dos outros exige de nós esse procedimento. De outro modo, sofrendo pacientemente as injúrias que os outros rios fazem. O que implica uma imperfeição ou mesmo um vício, se podemos eficazmente resistir a quem nos injuria. Donde o dizer Ambrósio: A coragem que, pela guerra, defende a pátria contra os bárbaros, ou defende os fracos, na casa, ou os companheiros contra os ladrões, é plena justiça. E no Evangelho o Senhor diz: O que é teu não tornes a pedir. E contudo quem tivesse o dever de repetir o que é dos outros e não o fizesse pecaria; pois, temos o poder de dar o nosso mas não, o alheio. E muito menos devemos descuidar o que é de Deus, pois, como diz Crisóstomo, é nimiamente ímpio não vingar as injúrias feitas a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Exercer o ofício de advogado com o fim de adquirir bens temporais repugna a toda religião; mas, como acrescenta a decretal citada, não o exerce assim quem o faz em benefício do seu mosteiro e por disposição do seu prelado; nem o que o exerce em defesa dos pobres ou das viúvas. Por isso, uma decretal estabelece: O santo sínodo decretou que nenhum clérigo poderá, para o futuro, administrar propriedades nem imiscuir–se com negócios seculares, senão em benefício dos órfãos e das viúvas, etc. E semelhante mente, a milícia, pelo que tem de temporal, repugna a toda religião; mas, não repugna quando tem em mira o serviço de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A milícia secular é interdita aos penitentes; mas, a que tem por fim o serviço divino pode ser imposta a certos penitentes como àqueles que têm obrigação de a exercer em defesa da Terra Santa.

RESPOSTAS À QUARTA. – A religião não é instituída para fim; militares no sentido em que seja licito aos religiosos fazer guerra de própria autoridade: mas só, por ordem do príncipe da Igreja.

Art. 4 – Se alguma religião pode ser instituída com o fim da pregação ou de ouvir confissões.

O quarto discute–se assim. – Parece que nenhuma religião pode ser instituída com o fim ela pregação ou de ouvir confissões.

1. – Pois, diz um cânone: A vida dos monges se caracteriza pela sujeição e pelo discipulato; e não por ensinar, governar ou dirigir os outros; e o mesmo se diga dos religiosos. Ora, pregar e ouvir confissões imporia em dirigir ou ensinar os outros. Logo, nenhuma religião pode ser instituída com esse fim.

2. Demais. – O fim para o qual uma religião é instituída é o que ela tem de mais próprio, como se disse. Ora, os referidos atos não são próprias dos religiosos, mas antes, dos prelados. Logo, nenhuma religião pode ser instituída cujo fim seja a prática desses atos.

3. Demais. – É inconveniente, parece que a autoridade de pregar e de ouvir confissões seja cometida a inúmeros homens. Ora, não é certo o número dos recebidos em cada religião. Logo, é inconveniente ser uma religião instituída para os referidos fins.

4. Demais. – Os fiéis devem sustentar os seus pregadores, como se lê no Apóstolo. Logo, se se comete o ofício da pregação a uma religião instituída para esse fim, segue–se que os fiéis de Cristo estão obrigados a dar sustento a inúmeras pessoas, o que redunda em grande gravame deles. Logo, nenhuma religião deve ser instituída com o fim de exercer as referidas atividades.

5. Demais. – A instituição da Igreja deve ser conforme à de Cristo. Ora, Cristo mandou a pregar, primeiro, os doze Apóstolos, como se lê no Evangelho; e depois mandou os setenta e dois discípulos, como também aí se lê. Ao que diz a Glosa: A função dos Apóstolos desempenham os bispos e a dos setenta discípulos, os presbíteros menores, isto é, os que têm curato. Logo, além dos bispos e dos presbíteros, que exercem o paroquiato, não deve ser instituída nenhuma religião cujo fim seja pregar ou ouvir confissões.

Mas, *em contrário*, o abade Nésteros, falando da diversidade das religiões, diz: Mas escolhem de preferência tratar dos doentes; outros se consagram ao socorro dos miseráveis e dali oprimidos; outros, ao ensino; outros, à distribuição de esmolas aos pobres. E todos esses foram varões grandes e de consumada virtude pelo seu afeto e pela sua piedade. Logo, assim como uma religião pode ser instituída com o fim de cuidar dos doentes, assim também outra o poderá com o de ensinar o povo pela pregação ou à prática de obras semelhantes.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, uma religião pode ser convenientemente instituída com o fim de exercer as obras da vida ativa, enquanto ordenada à utilidade dos próximos, ao serviço de Deus e à conservação do culto divino. Ora, mais obviamos à utilidade dos próximos trabalhando pela salvação espiritual da alma deles, do que lhes socorrendo às necessidades do corpo; e isso tanto mais quanto o espiritual é superior ao corpóreo. Por isso dissemos, que as esmolas espirituais são preferíveis às materiais. Pois, aquelas obram melhor o serviço de Deus, a quem nenhum sacrifício é mais agradável que o zelo das almas, como diz Gregório. Ora, é preferível, com armas espirituais, defender os fiéis contra os erros dos heréticos e as tentações dos demônios, a defender, com armas materiais, o povo fiel. Por onde, é convenientíssimo certas religiões serem instituídas com o fim da pregação e de outras práticas semelhantes aplicadas à salvação das almas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem obra por virtude de outrem obra como instrumento. Pois, o servo é um como instrumento animado, no dizer do Filósofo. Por onde, quem prega

ou exerça um ministério semelhante, por ordem do seu prelado, não sai desse estado de discipulato ou de sujeição, próprio dos religiosos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certas religiões são instituídas para exercer a milícia; não que o façam por autoridade própria, mas, pela do príncipe ou da Igreja, a quem compete o dever de declarar a guerra, como se disse. Assim também, outras religiões são instituídas para pregar e ouvir confissões, não certo, por autoridade própria, mas, pela dos prelados superiores e inferiores, que têm o dever de fazê–la. Por onde servir aos prelados com esse ministério e o fim próprio dessas religiões.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é a qualquer dos referidos religiosos, indiferentemente, que os prelados dão licença para pregar ou ouvir confissões; mas, isso depende do que estabelecerem os superiores das religiões a que eles pertencem ou da determinação dos próprios prelados.

RESPOSTA À QUARTA. – O povo fiel não está obrigado, por dever de direito, a dar sustento senão aos prelados ordinários, que por isso recebem dos fiéis dízimos, oblações e outros réditos eclesiásticos. Mas, os prelados que quiserem exercer gratuitamente as suas atividades em benefício dos fiéis, sem exigir deles, como o poderiam, o seu sustento, não obrigam os fiéis a sustentá–las; mas, poderão estes por liberalidade lhes dar uma recompensa temporal à qual, embora não estejam, de direito, obrigados, contudo o estão por um dever de caridade; mas não de modo que fiquem em aperto e os outros tenham alívio, como diz o Apóstolo. – Mas, se não houvesse quem quisesse prestar gratuitamente os referidos serviços, os prelados ordinários estariam obrigados, se por si sós não bastassem, a chamar auxiliares idóneos, cujo serviço deveriam pagar.

RESPOSTA À QUINTA. – Os setenta e dois discípulos os representam não só os presbíteros com curato, mas todos os de ordens menores, que servem ao bispo nas suas funções. Pois, não diz o Evangelho que aos setenta e dois discípulos o Senhor tivesse assinado nenhumas paróquias especiais, mas, que os mandava de dois em dois adiante de si por todas as cidades e lugares para onde ele tinha de ir. Mas, foi depois oportuno assumir, além dos prelados ordinários, outros, para os referidos ofícios, por causa da multidão do povo fiel e pela dificuldade de encontrar pessoas suficientes a se ocuparem com cada paróquia. Assim, também foi necessário instituir religiões destinadas à milícia, pela incapacidade de os chefes seculares resistirem aos infiéis em certas terras.

Art. 5 – Se alguma religião deva ser instituída, cujo fim seja o estudo.

O quinto discute–se assim. – Parece que nenhuma religião deve ser instituída, cujo fim seja o estudo.

1. – Pois, diz a Escritura: Porque não conheci a literatura, me internarei nas obras; do poder do Senhor. Ao que diz a Glosa: isto é, na virtude cristã. Ora, a perfeição da virtude cristã é o fim principal do religioso. Logo, não é ocupar–se com o estudo das letras.

2. Demais. – O que é princípio de dissensão não deve existir entre religiosos, congregados na unidade da paz. Ora, o estudo produz dissensão e dele nasceu a diversidade de seitas entre os filósofos. Por isso Jerônimo diz: Antes de, por inspiração do diabo, ter–se introduzido o estudo na religião, de modo que viesse um a dizer ao povo – eu sou de Paulo, eu sou de Apolo, eu sou de Celas, etc. Logo, parece que nenhuma religião deva ser instituída com o fim de estudar.

3. Demais. – A profissão da religião cristã; deve diferir da profissão dos gentios. Ora, entre os gentios, certos professavam a filosofia. E ainda hoje certos seculares se dão como professores de certas ciências. Logo, não compete aos religiosos o estudo das letras.

Mas, *em contrário*, Jerônimo convida Paulino a aprender, no estado monástico: Aprendamos na terra uma ciência, do que perdura no céu. E mais adiante: Tudo o que buscares saber eu me esforçarei por saber contigo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a religião pode ordenar–se à vida ativa ou à contemplativa. Ora, dentre as obras da vida ativa as mais principais são as ordenadas diretamente à salvação das almas, como pregar e outras semelhantes. Logo, cabe aos religiosos estudar as letras, por três razões. – Primeiro, o estudo das letras ajuda a conseguir o objeto próprio da vida contemplativa e isso de dois modos. Primeiro, diretamente, auxiliando a contemplação pela iluminação do intelecto. Pois, a vida contemplativa, de que agora tratamos, principalmente se ordena à consideração do divino, como estabelecemos; pela qual o homem contempla as cousas divinas. Por isso, em louvor do varão justo, diz a Escritura: Na sua lei meditará de dia e de noite. E noutro lugar: O sábio investigará a sabedoria de todos os antigos e fará o seu estudo nos profetas. De outro modo o estudo das letras ajuda a vida contemplativa indiretamente, removendo os obstáculos à contemplação, isto é, os erros que, na contemplação das coisas divinas, frequentemente assaltam os ignorantes da Escritura. Assim, lemos que o Abade Serapião caiu, por simplicidade, no erro dos Antropomorfitas, isto é, daqueles que ensinavam ter Deus forma humana. Donde o dizer Gregório, que certos, buscando elevar–se na contemplação acima das suas forças, caem em doutrinas erradas e, desdenhando ser discípulos humildes da verdade, tornam–se mestres de erros. E por isso diz a Escritura: Pensei dentro no meu coração apartar do vinho a minha carne, afim de passar o meu ânimo à sabedoria e evitar a estultícia. – Segundo, o estudo das letras é necessário à religião instituída para o fim da pregação e o exercício de ministérios semelhantes. Donde o dizer o Apóstolo, do bispo, a cujo ofício pertence essa atividade: Que abrace a palavra da fé, que é segundo a doutrina, para que possa exortar conforme à sã doutrina e convencer aos que o contradizem. – Nem obsta o facto de os Apóstolos terem sido enviados a pregar, sem o estudo as letras. Pois, como diz Jerônimo, tudo o que o exercício e a quotidiana meditação na lei de Deus nos faz adquirir, isso o Espírito Santo lhes sugeria.

Terceiro, o estudo das letras convém à religião, pelo que todas as religiões tem de comum. – Pois, ajuda a evitar a lascívia da carne. Por isso diz Jerônimo: Ama o estudo das Escrituras e não amarás os vícios da carne. Pois, desvia o pensamento das coisas lascivas; e o trabalho do estudo macera a carne como o ensina a Escritura: A vigia que se tem para ajuntar bens definhará as carnes. – Também contribui para nos livrar da cobiça das riquezas. Donde o dizer a Escritura: Julguei que as riquezas nada valiam em sua comparação. E noutro lugar: Nós não tínhamos necessidade de nenhuma destas causas, isto é, do auxílio dos outros, tendo para nossa consolação os santos livros, que estão entre nossas mãos, – E também vale para ensinar a obediência. Por isso, pergunta Agostinho: Mas que desordem é essa de não se levarem em conta as leituras próprias, embora se queira vacar a elas? Por onde é manifesto que pode muito bem uma religião ser instituída para o estudo das letras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A exposição citada da Glosa se aplica à letra da lei antiga, da qual diz o Apóstolo: A letra mata. Por onde, não conhecer a literatura é não aprovar a circuncisão, literalmente considerada, e as demais observâncias temporais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O estudo se ordena à ciência, que, sem a caridade, incha e por consequência causa dissensões, como o diz a Escritura: Entre os soberbos sempre há contendas; mas, com a caridade, edifica e gera a concórdia. Por isso, o Apóstolo, depois de ter dito – Sai; enriquecidos em toda a palavra e em toda a ciência – acrescenta: Todos digais uma mesma causa e não haja entre vós cismas. Mas, Jerônimo, no lugar citado, não se refere ao estudo das letras; senão ao zelo que causa dissensões, que os heréticos e os cismáticos introduziram na religião cristã.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os filósofos professavam o estudo das letras, cultivando assim as ciências humanas. Mas os religiosos devem sobretudo se dedicar ao estudo das letras que conduz ao conhecimento que é segundo a piedade, no dizer do Apóstolo. Mas, dedicar–se ao estudo das demais doutrinas não é próprio dos religiosos, que consagraram toda a vida ao serviço de Deus – salvo na medida em que esse estudo se ordena à ciência sagrada. Por isso diz Agostinho: Quanto a nós, persuadidos que não devemos perder de vista aqueles que os heréticos seduzem pela promessa da instrução e de uma ciência falaz, nós avançamos lentamente neste caminho pelo cuidado mesmo que pomos em estudá–lo. O que contudo não ousaríamos fazer, se não tivéssemos diante dos olhos o exemplo de muitos piedosos filhos da Igreja, que assim procederam pela mesma necessidade de refutar os heréticos.

Art. 6 – Se a religião que vaca à vida contemplativa, é superior à que exerce as obras da vida ativa.

O sexto discute–se assim. – Parece que a religião; que vaca à vida contemplativa, não é superior à que exerce as obras da vida ativa.

1. – Pois, diz uma decretal: Assim como antepomos a um bem menor um maior, assim, a utilidade geral à particular, E, neste caso, é com razão que preferimos o ensino ao silêncio. a solicitude à contemplação e o trabalho ao repouso. Ora, a melhor religião é a ordenada ao maior bem. Logo, parece que as religiões ordenadas à vida ativa são superiores às ordenadas à vida contemplativa.

2. Demais. – Toda religião se ordena à perfeição da caridade, como se estabeleceu. Ora, àquilo do Apóstolo – Ainda não tendes resistido até derramar o sangue – diz a Glosa: Não há nesta vida amor mais perfeito que o dos santos mártires, que lutaram contra o pecado até a efusão do sangue. Ora, combater até derramar sangue é próprio das religiões ordenadas à vida militar, o que constitui porém vida ativa. Logo, parece que essas religiões são as mais perfeitas.

3. Demais. – Uma religião é tanto mais perfeita, quanto mais apertada. Ora, nada impede certas religiões ordenadas à vida ativa serem de uma observância mais apertada do que as ordenadas à vida contemplativa. Logo, são superiores.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Maria escolheu a melhor parte, significando com isso a vida contemplativa.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a diferença entre uma religião e outra se funda principalmente no fim, e secundariamente, no exercício. Ora, corno não pode uma coisa ser dita superior a outra senão pelo que desta difere, por isso a excelência de uma religião sobre outra se funda principalmente no fim que visa; e secundariamente, no exercício. Mas, essa dupla comparação é susceptível de ser diversamente apreciada. Assim, a fundada no fim é absoluta, porque o fim é buscado em si mesmo. Mas, a fundada no exercício é relativa, pois o exercício não é buscado em si mesmo, mas enquanto conducente a um fim. Por onde, é aquela religião superior à outra, que se ordena a um fim absolutamente superior, o qual ou é um bem maior ou abrange mais numerosos bens. Mas, as religiões que tiverem o mesmo fim, secundariamente a preeminência de uma sobre outra se funda, não na multiplicidade dos exercícios, mas na proporção destes com o fim intencionado. E assim se diz, que S. Antão opinava como devendo ter preferência o discernimento – que nos dá a moderação em tudo sobre os jejuns, as vigílias e todas as observâncias semelhantes.

E portanto, devemos concluir que a obra da vida ativa é dupla. – Uma é derivada da plenitude da contemplação, como a doutrina e a pregação. Por isso, Gregório ensina que é dos varões perfeitos, que se diz, ao saírem da contemplação: Farão memória da abundância da tua suavidade. E isto é preferível à simples contemplação. Pois, assim como é mais o iluminar do que somente luzir, assim, é mais transmitir aos outros o fruto da contemplação que somente contemplar. – Mas há outra obra da vida ativa consistente totalmente nas ocupações exteriores; como dar esmolas, receber hóspedes e semelhantes, menores que a atividade contemplativa, salvo nalgum caso de necessidade, como do sobre dito se colhe.

Por onde, ocupam o sumo grau as religiões ordenadas ao ensino e à pregação. E são as mais próximas à perfeição dos bispos; pois, como nas outras coisas, o fim das primeiras se une ao princípio das segundas, conforme diz Dionísio. No segundo grau estão as religiões ordenadas à contemplação. E no terceiro, as que se ocupam com as obras externas.

Ora, em cada um desses graus, a preeminência de uma religião sobre outra depende do ato mais elevado, num mesmo gênero, a que se ela ordene. Assim, entre as obras da vida ativa, redimir cativos tem preeminência sobre dar hospitalidade e nas obras da vida contemplativa é mais importante a oração do que a lição. Pode também ter preeminência a que se ordena a mais atos que outra; ou se tiver regras mais adequadas à consecução do fim proposto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A decretal citada se refere à vida ativa enquanto ordenada à salvação das almas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As religiões instituídas para o fim da vida militar se ordenam mais diretamente à efusão do sangue dos inimigos, que à do sangue dos seus religiosos – o que sobretudo é próprio dos mártires. Mas nada impede esses religiosos, num determinado caso, alcançarem o mérito do martírio e, então, ter preferência sobre os outros; assim como, às vezes, num determinado caso, as obras da vida ativa são preferíveis à contemplação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O rigor das observâncias não é sobretudo o que torna uma religião recomendável, como diz S. Antão. E a Escritura pergunta: Acaso o jejum que eu escolhi consiste em afligir um homem a sua alma por um dia? Mas, à religião é contudo necessário esse rigor para macerar a carne; o que, feito sem discernimento, traz consigo o perigo de ser contraproducente, como ensina S. Antão. Por isso, não é mais perfeita uma religião por serem as suas observâncias mais rigorosas, mas por se ordenarem, com mais discernimento, ao fim que tem em vista. Assim como à continência mais eficazmente se ordena a maceração da carne pela abstinência da comida e da bebida, que satisfazem a fome e a sede, que pela privação da roupa, que nos protege contra o frio e a humidade, e do que pelo trabalho corpóreo.

Art. 7 – Se o terem os religiosos bens comuns diminui a perfeição de uma religião.

O sétimo discute–se assim, – Parece que o terem os religiosos bens comuns diminui a perfeição de uma religião.

1. – Pois, diz o Senhor: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá–o aos pobres; por onde é claro que privar–se das riquezas temporais é próprio da perfeição da vida cristã, Ora, os que têm bens comuns não se privam das riquezas temporais. Logo, parece que de nenhum modo atingem à perfeição da vida cristã.

2. Demais. – A perfeição dos conselhos exige a isenção dos cuidados temporais; por isso O Apóstolo nos seus conselhos concernentes à virgindade, diz: Quero que vós vivais sem inquietação. Ora, são inquietações da vida presente o reservarmo–nos certas coisas, para o futuro; inquietações essas que o Senhor proíbe aos seus discípulos, quando diz: Não andeis inquietos pelo dia de amanhã. Logo, parece que ter bens comuns diminui a perfeição da vida cristã.

3. Demais. – As riquezas comuns de algum modo pertencem a cada um dos membros da comunidade. Por isso, falando de certos, diz Jerónimo: São mais ricos, monges, do que o foram, seculares; possuem, discípulos de Cristo pobre, riquezas que não possuíam quando viviam usufruindo as riquezas do diabo; a Igreja se condói da riqueza desses, que eram mendigos quando viviam para o mundo. Ora, o ter um religioso riquezas próprias é contrário à perfeição religiosa. Logo, também lhe é contrário a ela o terem os religiosos bens em comum.

4. Demais. – Gregório narra, que um certo varão santíssimo, Isaac, como os discípulos humildemente lhe insinuavam aceitasse, para o uso do mosteiro, os bens que lhe ofereciam, solicito guarda da sua pobreza, respondeu–lhes com a maior firmeza: O monge que busca as riquezas da terra não é verdadeiro monge. E isso se entende dos bens comuns, que lhe eram oferecidos para o uso geral do mosteiro. Logo, parece que o terem os religiosos algum bem em comum é contrário à perfeição religiosa.

5. Demais. – Quando o Senhor ensinou aos discípulos a perfeição religiosa, disse–lhes: Não possuais ouro nem prata nem tragais dinheiro nas vossas cintas. Querendo com essas palavras, como adverte Jerônimo, condenar uns filósofos chamados vulgarmente bactroperitas, que, contemplores do século e tendo–lhe todos os bens em nenhuma conta, levavam consigo as suas provisões. Logo, parece que diminuem a perfeição da religião os religiosos que reservam quaisquer bens para si, em particular ou em comum.

Mas, *em contrário*, Próspero (Juliano Pomério) diz: Está bastante claramente indicado que o religioso não deve, como particular e por amor à perfeição religiosa, ter nada de próprio; mas que pode a Igreja sem nenhum impedimento para a perfeição, possuir bens, para uso, sem dúvida, da comunidade.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a perfeição não consiste essencialmente na pobreza, mas em seguir a Cristo, como o diz Jerônimo, comentando o Evangelho: Porque não basta abandonar tudo, Pedro acrescenta – e te seguimos – o que exprime a perfeição. Pois, a pobreza é como o instrumento ou exercício para chegar à perfeição. Donde o dizer o Abade Moisés: Os jejuns, as vigílias, a meditação nas Escrituras, a nudez e a privação de todos os bens não constituem a perfeição, sendo apenas os instrumentos dela.

Ora, a privação de todos os bens ou a pobreza é o instrumento da perfeição, porque, excluindo as riquezas, elimina certos obstáculos à caridade. E estes sobretudo são três. – O primeiro, os cuidados que acompanham as riquezas. Por isso o Senhor diz: O que recebeu a semente entre espinhos este é o que ouve a palavra; porém os cuidados dês te mundo e o engano das riquezas sufocam a palavra. – O segundo é o amor das riquezas, que aumenta com as riquezas já possuídas. Por isso diz Jerônimo, que por ser difícil de se desprezarem as riquezas possuídas, o Senhor não disse – é impossível os ricos entrarem no reino dos céus – mas – é difícil. – O terceiro é a vanglória ou a soberba, filha da riqueza, conforme aquilo da Escritura: Aos que confiam nas suas forças e se gloriam na multidão das suas riquezas.

Ora, desses três obstáculos, o primeiro não pode separar–se totalmente da riqueza, quer grande quer pequena. Pois, é forçoso seja o homem de certo modo solícito em adquirir ou conservar os bens externos. Mas, se esses bens forem buscados ou conservados só em pequena quantidade, o quanto bastem a uma vida simples, essa solicitude não é um grande obstáculo. E por isso não repugna à perfeição da vida cristã. Pois, não proíbe o Senhor toda solicitude, mas só a supérflua e a nociva. Por isso, àquilo do Evangelho – Não andeis cuidadosos da vida que comereis – observa Agostinho: Não diz que tais causas não se busquem, na medida em que o exige a necessidade, mas que não se faça delas o principal, de novo a se praticar, por amor delas, o que é ordenado, para pregar o Evangelho. Quanto à posse de abundantes riquezas, elas produzem maiores cuidados, que absorvem demasiado a alma do homem impedindo–a de se dar totalmente ao serviço de Deus. – Quanto aos outros dois obstáculos, a saber, o amor das riquezas e o orgulho e o vangloriar–se delas, só resultam eles das riquezas abundantes.

Mas, nesta matéria, há diferença entre o serem as riquezas abundantes ou moderadas possuídas em particular ou em comum. Pois, os cuidados empregados com as riquezas próprias derivam do amor de si, com que cada um temporalmente a si mesmo se ama; ao passo que os cuidados empregados com as coisas comuns resultam do amor da caridade, que não busca os seus próprios interesses, mas tem em vista o bem da comunidade. E como a religião se ordena à perfeição da caridade, aperfeiçoada pelo amor de Deus até o ponto de nos desprezarmos a nós mesmos, o ter o religioso bens próprios repugna à perfeição religiosa. Mas, cuidar aos bem da comunidade pode–o ele fazer, pela caridade; embora isso também possa impedir o ato de uma caridade mais elevada, a saber, a da contemplação divina ou da instrução do próximo.

Donde, é claro que ter em comuns riquezas superabundantes, quer em bens móveis, quer em imóveis; é um impedimento à perfeição, embora de todo não a exclua. Mas, ter bens exteriores em comum, quer móveis, quer imóveis, o quanto baste ao simples sustento da vida, não impede a perfeição religiosa, se considerarmos a pobreza relativamente ao fim comum das religiões, que é vacar ao serviço divino.

Mas, se a considerarmos relativamente aos fins especiais das religiões, então, pressuposto um desses fins, a pobreza se acomodará mais ou menos a uma determinada religião. E tanto mais perfeita será a pobreza de uma religião, quanto mais for aquela proporcionada ao fim desta. Pois, como é manifesto, para as obras externas e corporais da vida ativa, o homem precisa de muitos bens materiais; ao contrário, de pouco precisa a vida contemplativa. Por isso, o Filósofo diz, que uma vida ativa precisa de muitas causas, e de tanto mais quanto maiores e melhores forem os atos; ao contrário, o especulativo nenhuma necessidade tem de tais causas para a sua vida, mas só do necessário precisa, sendo tudo o mais obstáculo à especulação. Por onde, é claro que a religião ordenada às ações materiais da vida ativa, por exemplo, à milícia ou a dar hospitalidade, seria imperfeita desprovida das riquezas comuns. Mas, as religiões ordenadas à vida contemplativa tanto mais perfeitas são quanto, pela sua pobreza, têm menores solicitudes com as causas temporais. Pois, tanto mais a solicitude com as causas temporais é um obstáculo à religião, quanto maior é a solicitude com os bens espirituais, que a vida religiosa requer. Ora, é manifesto, que maior solicitude com os bens espirituais exige a religião instituída para a contemplação e para distribuir aos outros os frutos desta, pela doutrina e pela pregação, que a religião instituída só para a contemplação. Por onde, a primeira deve praticar uma pobreza tal que exija um mínimo de solicitude.

Ora, como é manifesto, causa um mínimo de solicitude conservar as causas necessárias ao uso humano, quando elas são procuradas em tempo oportuno. Por isso, aos três graus supra referidos de religiões corresponde um tríplice grau de pobreza. – Assim, as religiões ordenadas aos atos corporais da vida

ativa devem ter abundância de riquezas comuns. – As ordenadas porém à contemplação devem ter, antes, bens em quantidade moderada; salvo se os seus religiosos, por si mesmos ou por meio de outrem, deverem simultaneamente com a vida contemplativa dar hospitalidade ou socorrer os pobres. – Quanto às religiões ordenadas a distribuir os frutos da contemplação, essas devem ter uma vida de todo isenta das solicitudes externas. E isso se lhes torna possível se os seus religiosos conservarem o necessário à vida, buscado em tempo oportuno. Tal o ensinou o Senhor, instituidor da pobreza, com o seu exemplo; pois, tinha uma bolsa confiada a Judas, na qual se guardava o que lhe ofereciam, como se lê no Evangelho. – Nem obsta o que diz Jerônimo: Quem quiser objetar – como Judas levava o dinheiro na bolsa, responderemos, porque reputava injusto o Senhor aplicar em seu proveito o bem dos pobres, isto é, pagando com ele o tributo. Porque entre esses pobres estavam sobretudo os seus discípulos, com as necessidades dos quais era gasto o dinheiro das bolsas de Cristo. Assim, diz o Evangelho: Os seus discípulos tinham ido à cidade a comprar mantimento. E noutro lugar, diz que os discípulos, como Judas era o que tinha a bolsa, cuidavam que lhes dissera Jesus: compra as coisas que havemos mister para o dia da festa; ou que desse alguma coisa aos pobres.

Por onde é claro, que guardar dinheiro ou quaisquer outras cousas comuns destinadas ao sustento dos religiosos de uma mesma congregação ou de quaisquer outros pobres, é conforme à perfeição que Cristo com o seu exemplo ensinou. E assim, também os discípulos, depois da Ressurreição, que foram a origem de todas as religiões, conservaram o preço por que venderam as suas terras e distribuíam–nos por todos segundo a necessidade que cada um tinha.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, pelas palavras citadas do Senhor não se entende seja a pobreza em si mesma uma perfeição, mas só o instrumento desta. E é mesmo, como mostrámos, o mínimo dos três instrumentos principais da perfeição; pois, o voto de continência tem preeminência sobre o da pobreza e o da obediência, sobre ambos. Ora, como um instrumento não é buscado como um fim, mas usado como um meio, não é o que com ele fazemos tanto melhor quanto maior ele for, mas, quanto mais proporcionado ao fim. Assim como não cura um médico tanto melhor quanto mais remédio dá, mas, quanto mais o remédio for proporcionado à doença. Por onde, não há de necessariamente ser tanto mais perfeita uma religião quanto maior pobreza exigir, mas, quanto _ mais essa pobreza for proporcionada ao fim comum e especial. E ainda concedido que o excesso de pobreza tornasse uma religião mais perfeita por isso mesmo que é mais pobre, nem por isso a tornaria mais perfeita absolutamente falando. Pois, outra religião poderia sobrepujá–la no atinente à continência e à obediência e, então, seria absolutamente mais perfeita, pois, o que excede pelo melhor é absolutamente melhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O dito do Senhor Não andeis inquietos pelo dia de amanhã – não significa que não se deve guardar nada, em vista do futuro. Pois, o perigo desse procedimento Santo Antão o denuncia quando diz: Aqueles que querem se despojar de todos os bens a ponto de não guardarem para si nem o sustento de um dia nem consentirem em conservar um dinheiro, que sobrou, e fazem coisas semelhantes, esses nós os vimos subitamente enganados a ponto de não terem podido levar a bom êxito a obra começada. E, como diz Agostinho, se as palavras do Senhor – não andeis inquietos pelo dia de amanhã – forem entendidas como significando que nada devemos guardar para o dia seguinte, elas não poderão ser observadas pelo que, durante longos dias, se conservam reclusos, longe da vista dos homens, entregues com grande contenção à oração. E logo acrescenta: Ou porventura, quanto mais santos forem tanto menos se assemelham aos pássaros? E depois ajunta: Se, pois, se exigir a eles que, conforme o Evangelho, nada guardem para o dia seguinte, responderão muito acertadamente – Então por que o próprio Senhor tinha bolsas onde se guardava o dinheiro recolhido? Por que, muito tempo antes, numa época de fome, se mandava comida aos Santos Patriarcas? Por que os Apóstolos ocorriam

com o necessário à indigência dos santos? – Assim, pois, as palavras – não andei; inquietos pelo dia de amanhã Jerônimo comentando–as explica: Baste–nos pensar no tempo presente; deixemos nas mãos de Deus o futuro, que é incerto. – Ou, segundo Crisóstomo: Basta o trabalho que temos em buscar o necessário; não nos fatiguemos com o supérfluo. – E segundo Agostinho: Quando fizermos alguma boa obra, não pensemos nos bens temporais, significados pela expressão dia de amanhã, mas pensemos nos eternos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras de Jerônimo se aplicam às riquezas superabundantes, possuídas como próprias; ou ao abuso delas, que torna soberbos e lascivos os membros da comunidade. Mas não se aplicam às riquezas moderadas, que a comunidade só conserva para o sustento da vida e, assim, como um meio de dar a cada um o necessário. Pois, a razão de cada um usar das coisas necessárias à vida é a mesma pela qual a comunidade as conserva.

RESPOSTA À QUARTA. – Isaac se recusava a aceitar propriedades porque temia, assim, viesse a ter riquezas supérfluas, cujo abuso impedisse a perfeição da religião. Por isso Gregório no mesmo lugar acrescenta: Pois, temia perder o tesouro da sua pobreza, como os ricos avarentos temem perder as suas riquezas perecíveis. Mas dele não se lê que recusasse receber e conservar o necessário ao sustento da comunidade.

RESPOSTA À QUINTA. – Como ensina o Filósofo, o pão, o vinho e produtos semelhantes são riquezas naturais; ao passo que o dinheiro é uma riqueza artificial. Por isso, certos filósofos não queriam usar deste, quase vivendo segundo a natureza. Por onde, Jerônimo, no mesmo lugar, mostra que pelas palavras do Senhor, proibitivas das duas referidas espécies de bens, vem a ser o mesmo ter dinheiro e as outras coisas necessárias à vida. E contudo, embora o Senhor tivesse ordenado que os mandados a pregar não levassem consigo nenhum desses bens, todavia não proibiu fossem conservados para o uso comum. – E em que sentido essas palavras do Senhor devam ser entendidas, já o mostrámos antes.

Art. 8 – Se é mais perfeita a religião dos que vivem em sociedade do que a dos que levam uma vida solitária.

O oitavo discute–se assim. – Parece mais perfeita a religião dos que vivem em sociedade do que a dos que levam uma vida solitária.

1. – Pois, diz a Escritura: Melhor é estarem dois juntos do que estar um só, porque têm a conveniência da sua sociedade. Logo, parece mais perfeita a religião dos que vivem em sociedade.

2. Demais. – O Evangelho diz: Onde se acham dois ou três congregados em meu nome, aí estou eu no meio deles. Ora, não pode haver nada melhor que a sociedade de Cristo. Logo, parece que viver em congregação é melhor do que levar uma vida solitária.

3. Demais. – Dentre os votos de religião, o mais excelente é o da obediência; e sobretudo a humildade é agradável a Deus. Ora, a obediência e a humildade mais facilmente se praticam em sociedade que na solidão. Assim, diz Jerônimo: Na solidão subrepticiamente penetra em nós a soberba: dormimos quanto queremos, fazemos o que queremos. Ao contrário, eis o ensino que ele próprio ministra aos que vivem em sociedade: Não faças o que queres, come o que te mandarem, recebe o que te derem, obedece a quem não o quererias, serve aos teus irmãos, respeita o preposto do mosteiro como teu senhor, ama–o como pai. Logo, parece que a religião dos, que vivem em sociedade é mais perfeita que a dos que levam uma vida solitária.

4. Demais. – O Senhor diz: Ninguém acende uma candeia e a põe em lugar escondido nem debaixo de um alqueire. Ora, os que levam vida solitária, parece que vivem escondidos, não trazendo nenhuma utilidade aos homens. Logo, parece não ser mais perfeita a religião deles.

5. Demais. – A perfeição da virtude se funda no que é natural ao homem. Ora, o homem é um animal naturalmente social, como diz o Filósofo. Logo, parece não ser mais perfeito levar uma vida solitária do que viver em sociedade.

Mas, *em contrário*, Agostinho considera mais santos aqueles que, segregados do convívio humano, a todos se tornam inaccessíveis, entregues com grande contenção à oração.

SOLUÇÃO. – A solidão, como a pobreza, não constitui a essência mesma da perfeição, mas é apenas um instrumento dela. Por isso diz o Abade Moisés, para obter a pureza do coração devemos buscar a solidão como o jejum e práticas semelhantes. Ora, como é manifesto, não é a solidão um instrumento adaptado à ação, mas à contemplação, segundo aquilo da Escritura: Levá–la–ei à soledade e lhe falarei ao coração. Por isso, não convém às religiões ordenadas às obras da vida ativa, quer corporais, quer espirituais, senão talvez temporariamente, ao exemplo de Cristo, que, como diz o evangelista, saiu ao monte a orar e passou toda a noite em oração a Deus. Mas, convém às religiões ordenadas à contemplação.

Devemos porém considerar que o ser solitário deve se bastar a si mesmo. Pois, tal é aquele a que nada falta – o que realiza a ideia do perfeito. Por onde, a solidão é própria do contemplativo já chegado à perfeição. O que de dois modos pode dar–se. – Primeiro como um simples dom divino; talo caso de João Batista, que já desde o ventre de sua mãe foi cheio do Espírito Santo; e por isso, como se lê no Evangelho, desde menino habitava nos desertos. – De outro modo, pelo exercício dos atos virtuosos, segundo o Apóstolo: O mantimento sólido é dos perfeitos, daqueles que pelo costume têm os sentidos exercitados para discernir o bem e o mal. Ora, nesse exercício o homem é auxiliado pela sociedade dos seus semelhantes de duas maneiras. Primeiro, para instruir o intelecto no atinente ao objeto da contemplação. Por isso Jerônimo diz: Agrada–me ver–te viveres na companhia dos santos, sem te ensinares a ti mesmo. Segundo, quanto ao afeto, para se reprimirem, ao exemplo e pela correção dos outros, as afeições nocivas do coração. Pois, aquilo da Escritura A ele lhe dei casa no deserto – diz Gregório: De que serve a solidão do corpo se falta a do coração. Por onde, a vida social é necessária ao exercício da perfeição. Ao passo que a solidão convém aos já perfeitos. Donde o dizer Jerónimo: De nenhum modo condenamos a vida, solitária, que sempre elogiamos; mas, o que queremos é que dos exercícios de tais mosteiros safam soldados capazes de afrontar o duro tirocínio do ermo, depois de terem por muito tempo provas da sua vida religiosa.

Assim, pois, como o perfeito tem preeminência sobre o que se exerce para a perfeição, por isso a vida dos solitários, vivida como deve ser, tem preeminência sobre a vida em comum. Mas é perigosíssima a quem nela entra sem haver previamente se exercitado; salvo se a graça divina suprir o que de ordinário se adquire pelo exercício, como foi o caso dos santos Antão e Bento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Salomão diz ser melhor viverem dois juntos do que um só isolado, por causa do auxílio que um presta ao outro, quer para se aliviarem nas suas penas, ou se animarem no trabalho ou para espiritualmente se aquecerem. Ora, desses auxílios já não precisam os alcandorados à perfeição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Evangelho diz: Aquele que, permanece na caridade permanece em Deus e Deus nele. Assim, pois, como Cristo está no meio dos associados por amor do próximo, assim também habita no coração daquele que por amor de Deus se entrega à contemplação das coisas divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ato de obedecer é necessário aos que precisam exercer–se sob a direção de outrem, para chegar à perfeição. Mas os já perfeitos suficientemente são levados pelo Espírito de Deus de modo a não precisarem de praticar a obediência a outrem. Mas, têm a alma preparada para a obediência.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, constitui um louvável emprego do tempo, e de que ninguém está proibido, aplicar–se ao conhecimento da verdade. – Quanto ao ser colocado um sobre o candelabro, isso não lhe pertence a eles, mas aos seus superiores. E se essa carga lhe não for imposta, acrescenta Agostinho, no mesmo lugar, vague nesse caso à contemplação da verdade, para o que muito ajuda a solidão. E contudo os que abraçaram a vida solitária são muito úteis ao género humano. E por isso diz Agostinho: Contentes com o só pão, que lhes é trazido em determinados intervalos de tempo, e com a água, cultivam terras desertíssimas, de todo absorvidos em colóquios com Deus, a quem se deram com o coração puro. A certos porém lhes parece que abandonaram, mais do que deviam, o comércio humano; mas esses tais não compreendem o quanto nos ajuda na oração o fervor deles e quão grande exemplos nos é a vida que levam, embora não os possamos ver corporalmente.

RESPOSTA À QUINTA. – O homem pode viver solitário de dois modos. – Primeiro quase não suportando a sociedade humana, por fereza de alma. O que é próprio de fera. – Segundo, por se ter totalmente dado às coisas divinas. O que é superior ao homem. – E por isso o Filósofo diz: Quem não convive com os seus semelhantes, ou é uma fera ou um deus, isto é, um varão divino.

Questão 189: Do ingresso em religião.

Em seguida devemos tratar do ingresso em religião. E, nesta questão, discutem–se dez artigos:

Art. 1 – Se não devem entrar em religião senão os exercitados na observância dos preceitos.

O primeiro discute–se assim. – Parece que não devem entrar em religião senão os exercitados na observância dos preceitos.

1. – Pois, o Senhor deu o conselho de perfeição ao adolescente que disse ter observado os preceitos desde a sua juventude. Ora, toda religião tira de Cristo o seu início. Logo parece não deverem ser admitidos em religião senão os exercitados na observância dos preceitos.

2. Demais. – Gregório diz: Ninguém chega de repente à sumidade; mas, no comum da vida, começa–se pelas pequenas coisas para se chegar às grandes. Ora, as grandes são os conselhos; as menores são os preceitos, destinados o regular a vida comum. Logo, parece não deve ninguém entrar em religião, para praticar os conselhos, que lá não estivesse antes exercitado na observância dos preceitos.

3. Demais. – Assim como as ordens sagradas têm uma certa excelência na Igreja, assim também o estado religioso. Ora, Gregório escreve ao bispo Siágrio e está nas decretais: A elevação às ordens obedece a uma certa ordem; pois, expõe–se à queda quem pretende subir abruptamente ao sumo fastígio, sem passar pelos degraus intermediários. Porque, como sabemos, quando se levantam as paredes de uma casa. deixa–se–lhes secar bem a humidade do material nelas empregado, antes de se lhe sobrepor o peso das traves; do contrário, se antes de solidificadas, receberem a carga da construção, ruirá simultaneamente toda a fábrica. Logo, parece que ninguém deve entrar em religião sem estar exercitado na observância dos preceitos.

4. Demais. – Aquilo da Escritura – Como o menino apartado já do peito da mãe – diz a Glosa: Somos concebidos no ventre da Igreja primeiro quando somos instruídos nos rudimentos da fé; depois, vimos à luz quando regenerados pelo batismo; em seguida somos quase levados pelas mãos da Igreja e amamentados com o seu leite, quando, após o batismo, somos informados pelas boas obras e alimentados com o leite da doutrina espiritual, progredindo assim até que, já crescidos, deixemos o leite materno pela mesa paterna, isto é, de doutrina simples, em que se ensina que o Verbo se fez carne, subamos ao Verbo existente desde o princípio em Deus. E em seguida acrescenta: Ainda há pouco batizados no Sábado Santo, quase levados pelas mãos da Igreja e amamentados com o seu leite, até o pentecostes, tempos em que nenhum dever penoso se nos impõe, não jejuamos, não devemos levantar à meia noite. Depois, confirmados pelo Espírito Santo, quase oblatados, começamos a jejuar e outras práticas difíceis. Mas, muitos pervertem esta ordem, como os heréticos e os cismáticos, que se privam do leite antes do tempo; e por isso perecem. Ora, parece perverterem essa ordem os que entram em religião ou induzem outros a fazê–lo, antes de exercitados na observância mais fácil dos preceitos.

5. Demais. – Devemos passar do anterior para o posterior. Ora, os preceitos vêm antes dos conselhos, como sendo mais gerais e não implicando os conselhos por via de consequência; pois, quem quer que observe os conselhos observa também os preceitos, mas não ao inverso. Ora, a ordem natural é passar do anterior para o posterior. Logo, ninguém deve passar à observância dos conselhos, em religião, antes de haver–se exercitado nos preceitos.

Mas, *em contrário*, o Senhor chamou à observância dos conselhos ao publicano Mateus, ainda não exercitado na observância dos preceitos. Assim, como lemos no Evangelho, ele, deixando tudo, o seguiu.

Logo, não é necessário se exerça um na observância dos preceitos antes de passar à perfeição dos conselhos.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, o estado de religião é de certo modo um exercício espiritual para se alcançar a perfeição da caridade; e isso se consegue por meio das observâncias religiosas, que afastam os obstáculos opostos à perfeita caridade. E estes são constituídos por tudo o que prende o afeto do homem às coisas terrenas. Ora, o prender–se o afeto humano às coisas terrenas não só impede a perfeição da caridade mas, ás vezes, faz mesmo perdê–la, quando o homem, apegando–se desordenadamente aos bens temporais, afasta–se do bem eterno pelo pecado mortal. Por onde é claro que as observâncias da religião, assim como arredam os impedimentos à caridade perfeita, assim também nos livram da ocasião de pecar. Pois, é claro que o jejum, as vigílias, a obediência e práticas semelhantes nos livram dos pecados da gula, da luxúria e de muitos outros, Por onde, entrar em religião o podem não somente os exercitados na observância dos preceitos, para chegarem a uma perfeição maior, mas também os que não estão nela exercitados, para mais facilmente evitarem o pecado e alcançarem a perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Jerônimo diz: O adolescente mentiu quando afirmou – eu tenho guardado tudo isso desde a minha mocidade. Se, pois, a ordem do mandamento. – amarás ao teu próximo como a ti mesmo – ele a tivesse realmente cumprido, como se foi embora triste depois de ter ouvido – Vai, vende tudo o que tens e dá o aos pobres? Mas, devemos entender essas palavras como significando, que ele mentiu, relativamente à perfeita observância do referido preceito. Por isso, Orígenes diz: Está escrito o Evangelho segundo os Hebreus, que, quando o Senhor exortou vai, vende tudo o que tens – o rico começou a arrancar os cabelos. E o Senhor lhe tornou: Como dizes – cumpri a lei e os profetas – pois que está escrito na lei – amarás ao teu próximo como a ti mesmo? E eis que muitos dos teus irmãos, filhos de Abraão, estão metidos na cloaca da miséria, morrendo de fome, enquanto na tua casa nadas na abundância e nem sequer uma migalha lhes dás a eles. E por isso o Senhor, increpando–o, disse: Se queres ser perfeito, vai, etc. Pois, é impossível cumprir o mandamento que ordena – amarás ao teu próximo como a ti mesmo – e ser rico e sobretudo ser dono de tantas propriedades. – O que se deve entender do perfeito cumprimento desse preceito. Pois, de modo imperfeito e comum, é verdade que ele observava os preceitos. Mas, a perfeição consiste principalmente na observância dos preceitos da caridade, como se estabeleceu. – Por isso o. Senhor, para mostrar a perfeição dos conselhos como útil tanto a inocentes como a pecadores, não somente chamou o adolescente inocente, mas também o pecador Mateus. Porém Mateus seguiu a quem o chamava, não porém o adolescente; porque mais facilmente se convertem à religião, os pecadores, que os presumidos da sua inocência; e dos primeiros diz o senhor: os publicanos e as meretrizes vos levarão a dianteira para o reino de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sumo e o ínfimo são susceptíveis de tríplice acepção, – Primeiro, relativamente ao mesmo estado e ao mesmo homem, E então é claro que ninguém chega à sumidade, de repente; pois, cada um, vivendo retamente, progride durante toda a vida, até chegar à sumidade. – Segundo, relativamente aos diversos estados, E então, não é necessário que quem quer chegar ao estado superior comece pelo inferior; como não é necessário que quem quer ser clérigo primeiro se exerça na vida de leigo. – Terceiro, relativamente a pessoas diversas. E então, é claro que um imediatamente poderá começar não somente do estado mais alto, mas ainda do mais alto grau de santidade, e que constituirá o sumo grau a que outro chegará ao termo da vida. Por isso Gregório diz: Todos sabem com que eminente perfeição Bento começou a vida da graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos as ordens sagradas preexigem a santidade; ao contrário, o estado da religião é um certo exercício para se alcançar a santidade. Por isso, o peso das ordens deve se apoiar em paredes já dessecadas pela santidade; ao passo que o peso da religião desseca as paredes, isto é, os homens, do humor dos vícios.

RESPOSTA À QUARTA. – Como resulta manifestamente das palavras da Glosa citada, elas sobretudo se referem à ordem da doutrina, na qual se deve passar do mais fácil para o mais difícil. Por isso, quando diz que os heréticos e os cismáticos pervertem essa ordem, as palavras seguintes mostram claramente que isso se refere à ordem da doutrina. Pois, estas palavras seguintes são: Este declara ter observado a referida ordem, e sob pena de maldição, como se dissesse – não somente fui humilde em todas as mais coisas, mas também na ciência. Porque meus sentimentos eram humildes: primeiro, fui nutrido com o leite, que é o Verbo feito carne; e assim cresci até poder comer o pão dos anjos, isto é, o Verbo que desde o começo estava em Deus. – Quanto ao exemplo aduzido no meio do texto, que aos batizados, de novo, não se impõe o jejum até Pentecostes, mostra que não devem por necessidade ser obrigados ao que é difícil, antes de receberem para tal a inspiração interior do Espírito Santo, afim de abraçarem as dificuldades por vontade própria. Por isso, depois de Pentecostes, após ter recebido o Espírito Santo, a Igreja celebra o jejum. Mas, o Espírito Santo, no dizer de Ambrósio, não é repelido pela idade, não acaba com a morte, não é excluído do ventre materno. E Gregório diz: O Espírito Santo enche de inspiração um pequeno citarista e dele faz um Salmista; enche de inspiração uma criança abstinente e fá–la juiz dos anciãos. Depois acrescenta: O tempo não é necessário para aprender, quando o mestre é o Espírito Santo; toca uma alma e logo ela fica iluminada. E, como diz a Escritura, não está na mão do homem impedir o espírito. E o Apóstolo: Não extingais o espírito. E enfim, a Escritura acusa certo: Vós sempre resistis ao Espírito Santo.

RESPOSTA À QUINTA. – Há uns preceitos principais, quase os fins dos preceitos e dos conselhos, a saber, os da caridade. Aos quais se ordenam os conselhos; não que sem os conselhos não se possam observar os preceitos, mas porque, por meio dos conselhos, são mais perfeitamente observados. Outros preceitos, porém, são secundários, ordenados que são aos preceitos da caridade, como os sem os quais de nenhum modo se podem observar estes últimos. – Assim, pois, a perfeita observância dos preceitos precede intencionalmente, os conselhos, mas às vezes se lhes seguem, na ordem do tempo. Pois, esta é a ordem dos meios relativamente ao fim. Mas os preceitos da caridade, enquanto observados de maneira comum e, semelhantemente, os outros preceitos estão para os conselhos como o comum, para o próprio; porque a observância dos preceitos pode existir sem a dos conselhos, mas não ao inverso. Por onde, a observância dos preceitos, comumente considerada, precede a dos conselhos na ordem de natureza; mas não é necessário também a preceda na ordem do tempo, pois, nada existe genericamente antes de existir especificamente. – Quanto à observância dos preceitos, sem os conselhos, ela se ordena à observância dos preceitos com os conselhos, como a espécie imperfeita, à perfeita; assim, o animal irracional, para o racional. Pois, o perfeito é naturalmente anterior ao imperfeito; porque a natureza, como ensina Boecío, começa pelo perfeito. Mas nem por isso é necessário observarem–se, antes, os preceitos sem os conselhos, depois, com os conselhos; assim como não é necessário ser alguém asno antes de ser homem, ou antes casado, que virgem. Semelhantemente, não é necessário observarem–se primeiro os preceitos no século para depois entrar em religião; tanto mais quanto a vida secular não dispõe para a perfeição da religião, mas ao contrário, a impede.

Art. 2 – Se certos devem obrigar–se por voto a entrar em religião.

O segundo discute–se assim. – Parece que ninguém deve obrigar–se por voto a entrar em religião.

1. – Pois, a profissão liga, por voto, a uma religião. Ora, antes da profissão é dado um ano de provação, segundo a regra de S. Bento e segundo o estatuído por Inocêncio IV, que também proibiu o ligar–se alguém, pela profissão, a uma religião, antes de haver completado o ano de prova. Logo, parece que, com maior razão, os que ainda vivem no século não devem se obrigar por voto a entrar em religião.

2. Demais. – Gregório diz, que os Judeus devem ser persuadidos a se converterem, não pela força, mas por livre vontade. Ora, cumprir um voto é de necessidade. Logo, ninguém deve ser obrigado a entrar em religião.

3. Demais. – Ninguém deve dar a outrem ocasião de cair e por isso a Escritura diz: Se alguém abrir uma cisterna e nela cair um boi ou um jumento, o dono da cisterna pagará o valor das bestas. Ora, por se obrigarem por voto a entrar em religião, frequentemente muitos caem em desespero e em diversos pecados. Logo, parece que ninguém deve obrigar–se por voto a entrar em religião.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – Fazei votos ao Senhor vosso Deus e cumpri–os – diz a Glosa: Há votos concernentes a cada indivíduo em particular, como o de castidade, de virgindade e outros; e a faze–los é que a Escritura nos convida. Ora, a Sagrada Escritura não convida senão ao melhor. Logo, é melhor que certos se obriguem por voto a entrar em religião.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando tratamos do voto, uma mesma obra feita por voto é melhor do que a feita sem ele quer por ser o voto um ato de religião, a qual tem uma certa excelência entre as mais virtudes; quer ainda porque o voto confirma a vontade do homem na prática do bem. E assim como um pecado é mais grave quando procede da vontade obstinada no mal, assim a boa obra é mais meritória quando procede da vontade firmada do bem pelo voto. Por onde, o obrigar–se alguém por um voto a entrar em religião é, em si mesmo, louvável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há duas sortes de votos de religião – Uma é a do voto solene, que torna quem o faz monge, ou irmão noutra religião, e essa se chama profissão. – A outra é a do voto simples que não torna quem o faz monge ou religioso, mas só obrigado a entrar em religião. E essa não tem necessidade de ser precedida pelo ano de provação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado de Gregório se entende da violência absoluta. Mas, a necessidade oriunda da obrigação do voto não é uma necessidade absoluta, mas o é em função do fim; pois, feito o voto, não pode quem o pronunciou alcançar o fim da salvação, se não o cumprir. Ora, não devemos evitar essa necessidade; ao contrário, como diz Agostinho, feliz necessidade a que nos eleva a um melhor estado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Fazer voto de entrar em religião é de certo modo confirmar a vontade na prática do melhor. E por isso, em si mesmo, não dá a quem o fez ocasião de queda, mas, ao contrário, livra dela. Nem derroga à bondade do voto a queda grave de quem o transgrediu; assim como não derroga à bondade do batismo o fato do batizado pecar, depois de tê–lo recebido, mais gravemente.

Art. 3 – Se quem se obrigou por voto a entrar em religião precisa cumpri–lo.

O terceiro discute–se assim. – Parece que quem se obrigou por voto a entrar em religião não precisa cumpri–lo.

1. – Pois, diz uma decretal: Consaldo presbítero, sob o império da doença e da força do sofrimento, prometeu fazer–se monge; mas, não entrou no mosteiro, não se entregou entre as mãos do abade nem lançou por escrito a sua promessa, confiando a um advogado o seu benefício eclesiástico; e depois de restabelecido recusou fazer–se monge. E acrescenta: Julgamos e determinamos, que o referido sacerdote entre na posse do seu benefício e da sua igreja e não seja inquietado nessa posse. Ora, isto não poderia ser se estivesse obrigado a entrar em religião. Logo, parece que quem se obrigou por voto a entrar em religião não precisa cumpri–lo.

2. Demais. – Ninguém está obrigado ao que está além do poder. Ora, o entrar alguém em religião não está no seu poder; pois, para tal, deve ter o assentimento daqueles em cuja religião quer entrar. Logo, parece que não precisa cumprir o voto pelo qual se obrigou a entrar em religião.

3. Demais. – Por um voto menos útil não pode ser derrogado outro mais útil. Ora, o cumprimento do voto de entrar em religião impediria o voto de ser cruzado, na defesa da Terra Santa. O que é mais útil, pois quem fizer esse voto alcança a remissão dos pecados. Logo, parece que o voto que obriga a entrar em religião não deve ser necessariamente cumprido.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se fizeste algum voto a Deus, trata de o cumprir logo, porque lhe desagrada a promessa infiel e imprudente. E àquela passagem – Fazei votos ao Senhor vosso Deus e cumpri–os – diz a Glosa: Fazer voto é um ato da vontade; mas, feita a promessa do voto, há necessidade de cumpri–la.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando dele tratámos, o voto é uma promessa feita a Deus em matéria que lhe concerne. Ora: Gregório diz: Se entre homens de boa fé por nenhum motivo se podem romper os contratos, com maior razão a promessa, pela qual se fez um pacto com Deus, não pode ser rompida sem provocar um castigo. Por isso, quem fez um voto está obrigado a cumpri–lo necessariamente contanto que se trate de matéria concernente a Deus. Ora, como é manifesto, a entrada em religião incide por excelência em matéria divina, pois, quem assim procede totalmente se consagra ao serviço divino, como do sobredito resulta. Donde se conclui, que quem se obriga por voto a entrar em religião está obrigado a cumpri–lo, na medida em que pretendeu obrigar–se pelo voto. De modo que, se entendeu obrigar–se absolutamente, está obrigado a cumpri–lo logo que seja possível, cessado que for algum impedimento legítimo. Se porém se obrigou depois de um certo tempo e sob certa condição, está obrigado a entrar em religião quando chegar o tempo ou realizar–se a condição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O referido presbítero não fez voto solene mas, simples. Por isso, não se tornou monge de modo a poder ser coagido pelo direito a permanecer no mosteiro e abandonar a sua igreja. Contudo, no foro da consciência, dever–se–ia lhe aconselhar a entrada em religião com o abandono de todos os seus bens. Por isso, o Papa aconselhou ao bispo de Grenoble, que assumira o episcopado depois de ter feito voto de entrar em religião e de não o ter cumprido, que se quisesse viver em paz com a sua consciência, resignasse o governo da igreja e cumprisse para com o Altíssimo os seus votos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, quando tratámos do voto, quem se obrigou por ele a entrar numa certa religião, deve fazer tudo o que pode para ser nela recebido. E se teve simplesmente a

intenção de se obrigar a entrar em religião, e não for recebido numa, está obrigado a procurar outra. Mas, se se obrigou especialmente a entrar numa determinada religião, não está obrigado senão pelo modo por que o fez.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O voto de religião, sendo perpétuo, é maior que o de peregrinação à Terra Santa, que é temporal. E Alexandre III diz: Não pode ser considerado réu de ter quebrado o voto quem resolveu comutar o voto de um serviço temporal no voto de viver perpetuamente em religião. – E demais, pode–se racionalmente responder que quem fez o voto de entrar em religião também consegue a remissão de todos os pecados. Pois, por umas esmolas, que fez, pode um homem desde logo satisfazer pelos seus pecados, conforme aquilo da Escritura – rime os teus pecados com esmola – com muito maior razão, como satisfação por todos eles basta consagrar–se totalmente ao serviço divino, entrando numa religião, o que sobrepuja todos os géneros de satisfação, mesmo o da penitência pública, corno se lê numa decretal; assim como também o holocausto excede o sacrifício, no dizer de Gregório. Por isso se lê na Vida dos Padres do Deserto, que alcançam a mesma graça os que entram em religião, que os batizados. Se porém, não ficassem assim absolvidos de todo reato da pena, contudo o ingresso em religião seria mais útil que a peregrinação à Terra Santa, como meio de progredir no bem, que todavia prepondera sobre a absolvição da pena.

Art. 4 – Se quem fez voto de entrar em religião está obrigado a nela permanecer perpetuamente.

O quarto discute–se assim. – Parece que quem fez voto de entrar em religião está obrigado a nela permanecer perpetuamente.

1. – Pois, é melhor não entrar em religião que, depois de ter entrado, sair, segundo aquilo da Escritura: Melhor lhes era não ter conhecido o caminho da verdade, do que, depois de o ter conhecido, tornar para trás. E, noutra parte: Nenhum que mete a sua mão ao arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. Ora, quem se obrigou por voto a entrar em religião tem que nela entrar, como se disse. Logo, também tem que aí permanecer perpetuamente.

2. Demais. – Todos devem evitar aquilo de que resulta escândalo e serve de mau exemplo aos outros. Ora, quem sai da religião em que entrou e volta ao século dá mau exemplo e é causa de escândalo para os outros, que se dissuadem de entrar em religião e ficam animados a sair dela. Logo, parece que quem entrou em religião para cumprir um voto, que anteriormente fez, tem que ficar nela perpetuamente.

3. Demais. – O voto de entrar em religião é considerado um voto perpétuo e, portanto, tem preferência sobre os votos temporais, como se disse. Ora, Isto não seria se alguém, depois de ter feito o voto de entrar em religião, nela entrasse com o propósito de sair. Parece, pois, que quem fez o voto de entrar em religião também fica obrigado a permanecer nela perpetuamente.

Mas, *em contrário*, o voto de profissão, por obrigar quem o fez a permanecer perpetuamente na religião, preexige um ano de prova, a que não preexige o voto simples, pelo qual alguém se obriga a entrar em religião. Logo, parece que quem fez o voto de entrar em religião nem por isso está obrigado a permanecer nela perpetuamente.

SOLUÇÃO. – A obrigação que o voto supõe resulta da vontade. Pois, é a vontade que faz votos, diz Agostinho. Portanto, a obrigação imposta pelo voto não pode ter maior extensão que o ato da vontade e a intenção de quem o pronunciou. Se pois, quem fez o voto tinha a intenção de obrigar–se, não só a entrar em religião, mas também a nela permanecer perpetuamente, fica obrigado a perpetuamente

permanecer. Mas, se tinha a intenção de se obrigar a entrar em religião a título de experiência, conservando a liberdade de nela permanecer ou não, é claro que não tem a obrigação de permanecer. Se porém, quando fez o voto, pensava simplesmente em entrar em religião, sem cogitar da liberdade de sair ou de nela ficar perpetuamente, então ficou obrigado a entrar na forma do direito comum, pelo qual se dá a quem entra em religião um ano de prova. E portanto, não está obrigado a nela permanecer perpetuamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É melhor entrar em religião com o ânimo de experimentar, que não entrar de nenhum modo; pois do primeiro modo dispõe–se a nela ficar perpetuamente. Contudo, só se entende que alguém retrocedeu ou olhou para trás, quando deixou de cumprir aquilo a que se obrigou. Do contrário, todo aquele que, durante algum tempo praticou uma boa obra, se a deixasse de fazer já não seria capaz do reino de Deus, o que evidentemente é falso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem sair da religião em que entrou, sobretudo por uma causa justificada, não causa escândalo nem dá mau exemplo. E quem disso se escandalizar o seu escândalo será passivo, mas não ativo, por parte do que saiu. Pois; fez o que lhe era lícito fazer e o que convinha, pelo seu motivo justo, por exemplo, por doença, por fraqueza ou por qualquer outra causa semelhante.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem entra numa religião e logo dela sai não cumpriu o seu voto, porque quando o fez não tinha a intenção de proceder dessa maneira. E, portanto, está obrigado a mudar de propósito, de modo que pelo menos se resolva a experimentar se deve nela permanecer. Porém, não está obrigado a aí permanecer perpetuamente.

Art. 5 – Se os menores devem ser recebidos na religião.

O quinto discute–se assim. – Parece que os menores não devem ser recebidos em religião.

1. – Pois, uma decretal diz: Ninguém seja tonsurado senão na idade legítima e de espontânea vontade. Ora, os menores não têm idade legítima nem espontânea vontade, por não terem o perfeito uso da razão. Logo, parece que não devem ser recebidos em religião.

2. Demais. – O estado de religião é um estado de penitência; por isso a religião deriva de religar, ou de reeleger, como diz Agostinho. Ora, os menores não precisam fazer penitência. Logo, parece que não devem entrar em religião.

3. Demais. – Como o juramento, também o voto nos obriga. Ora, os menores de quatorze anos não devem obrigar–se por juramento, como dispõe uma decretal. Logo, parece que também não podem obrigar–se por voto.

4. Demais. – Parece ilícito alguém obrigar–se, por tal obrigação que possa ser justamente anulada. Ora, o impúbere, que se obrigar a entrar em religião, pode ser proibido de o fazer pelo pai ou pelo tutor. Assim, uma decretal determina: A donzela que, antes dos doze anos, espontaneamente receber o véu de religiosa, pode ter o seu ato anulado imediatamente pelo pai ou pelo tutor, se o quiserem. Logo, é ilícito os menores, sobretudo antes da idade de puberdade, entrar em religião ou obrigarem–se a fazê–lo.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz no Evangelho: Deixai os meninos e não embaraceis que eles venham a mim. Expondo o que, diz Orígenes: Os discípulos de Jesus, antes de terem aprendido o senso íntimo da justiça, repreendem os que querem oferecer os filhos a Cristo. Mas o Senhor exorta os seus discípulos a condescenderem com as necessidades dessas crianças. Devemos, pois, ter atenção para não desprezar,

levados pela presunção de grandeza e uma sabedoria mais excelente, os pequenos na Igreja, proibindo–os de se achegarem a Jesus.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, duas sortes há de votos religiosos. Uma é a do voto simples, consistente na só promessa feita a Deus, a qual procede da deliberação interior da alma. E esse voto tem eficácia por direito divino. O que porém pode ser impedido de dois modos. – Primeiro, por falta de deliberação, como se dá com os loucos, cujos votos não são obrigatórios. E o mesmo se dá com os menores, que ainda não tem o uso completo da razão, que os torna capazes de dolo; uso esse que os meninos começam a ter, no geral dos casos, cerca dos quatorze anos, e as meninas cerca dos doze, que são os chamados anos da puberdade. Em certos casos, porém, essas idades se antecipam e, em outros, retardam, conforme as disposições diversas da natureza. – De outro modo, a eficácia do voto simples fica impedida, quando quem fez o voto não é senhor da sua pessoa. Assim, o servo que, embora tendo o uso da razão, fez voto de entrar em religião ou de se ordenar, sem o seu senhor o saber; poderia este então anular o voto. Ora, como os impúberes e as impúberes estão naturalmente sob o pátrio poder, no concernente à disposição da sua vida, poderá o pai revogar–lhes o voto ou aceitá–lo, se lhe aprouver, como expressamente o diz a Escritura, da mulher.

Assim, pois, se um impúbere fizer um voto simples, antes de ter o uso pleno da razão, não fica obrigado por esse voto. Se porém já tiver o uso da razão, antes da puberdade, fica obrigado, pelo que de si depende, pelo seu voto; contudo essa obrigação pode ser dissolvida pela autoridade do pai, sob cujo poder ainda vive. Porque a disposição da lei, pela qual um homem está sujeito a outro, leva em conta aquilo que geralmente se dá. Se porém já tiverem passados os anos da puberdade, o voto não pode ser anulado pela autoridade paterna; se contudo ainda não tivesse o pleno uso da razão, sua obrigação seria nula perante Deus.

Outro é o voto solene, que torna quem o fez monge ou religioso. O que está sujeito à ordenação da Igreja, por causa da solenidade que o acompanha. E como a Igreja considera o que se dá comumente, a profissão feita antes da puberdade, embora quem a fez tenha o pleno uso da razão ou seja capaz de dolo, não produz o efeito de torná–lo desde logo religioso.

E contudo, embora não se possa professar antes da idade de puberdade, pode um, com a vontade dos pais, ser recebido numa religião para aí educar–se. Assim, o Evangelho diz, de João Batista, que o menino crescia e se fortificava nos desertos. Por isso, como diz Gregório, os nobres romanos começaram a entregar os filhos a S. Bento afim de serem educados para Deus onipotente. O que é muito sensato, segundo aquilo da Escritura: Bom é para o varão o ter levado o jugo desde a sua mocidade. Por onde, de acordo com o costume geral, os meninos vão se exercendo naqueles ofícios ou artes, que deverão praticar durante a vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A idade legítima, para a tonsura, com o voto solene de religião é a idade de puberdade, em que a vontade do homem pode decidir–se espontaneamente. Mas, os anos anteriores à puberdade podem ser a idade legítima para a tonsura de quem quer ser educado numa religião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O estado da religião principalmente se ordena a alcançar a perfeição, como dissemos. E por isso nela podem entrar os menores, que facilmente se deixam instruir. Mas, por consequência, se diz ser um estado de penitência, porque a observância dos preceitos da religião elimina as ocasiões de pecado, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os menores assim como não podem ser coagidos a jurar também não o podem a fazer voto. Contudo, se se obrigaram por voto ou por juramento a fazer alguma coisa, ficam obrigados perante Deus, se tiverem o uso da razão; embora não fiquem obrigados perante a Igreja, antes dos quatorze anos.

RESPOSTA À QUARTA. – A Escritura não censura a mulher quando, já donzela pela idade, por fazer voto sem o consentimento dos pais; mas esse voto eles poderão anular. Por onde, é claro que não peca fazendo um voto, mas entende–se que se obriga pelo voto, em si mesmo considerado, sem prejuízo da autoridade paterna.

Art. 6 – Se por submissão aos pais é dever desistir de entrar em religião.

O sexto discute–se assim. – Parece que por submissão aos pais deve–se desistir de entrar em religião.

1. – Pois, não é lícito omitir o necessário para fazer o que é de livre vontade. Ora, a submissão aos pais é de necessidade do preceito que manda honrá–las; e por isso o Apóstolo diz: Se alguma viúva tem filhos ou netos, aprenda primeiro a governar a sua casa e a corresponder a seus pais. Ora, entrar em religião é um ato de livre vontade. Logo, parece que ninguém deve deixar de submeter–se aos pais, para entrar em religião.

2. Demais. – A sujeição dos filhos aos pais é maior que a do servo ao senhor; porque a filiação é natural, ao passo que a servidão resulta da maldição do pecado. Ora, o servo não pode deixar de obedecer ao seu senhor para entrar em religião e receber as ordens sacras, como o determina uma decretal. Logo, muito menos pode o filho deixar de sujeitar–se ao pai, para entrar em religião.

3. Demais. – É maior a obrigação do filho para com o pai do que para com quem deve dinheiro. Ora, os devedores de dinheiro a outrem não podem entrar em religião. Pois, diz Gregório e está numa decretal: Os que têm compromissos públicos, se porventura quiserem entrar num mosteiro, não devem nele de nenhum modo ser recebidos, salvo depois que solverem esses negócios. Logo, parece que muito menos podem os filhos entrar em religião, furtando–se à sujeição paterna.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz que Jacó e João, deixando as redes e o pai foram em seguimento do Senhor. E isso nos ensina, como diz Hilário, que aqueles que querem seguir a Cristo, estão desatados dos cuidados da vida do século e da casa paterna.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando tratámos da piedade filial, os pais como tais exercem a função de princípio; por isso devem cuidar dos seus filhos. E portanto, a ninguém que tenha filhos, é lícito entrar em religião, deixando de todo o cuidar deles, isto é, sem ter tomado providências sobre a educação deles. Donde vem dizer o Apóstolo: E se algum não tem cuidado dos seus, esse negou a fé e é pior que um infiel. Mas, por acidente, podem os pais precisar da assistência dos filhos, quando se encontrarem em alguma necessidade. Donde concluímos, que os filhos, cujos pais se encontrarem em necessidade tal que não possam ser socorridos comodamente senão pelo serviço deles, a esses não é lícito entrar em religião, abandonando a assistência devida aos pais. Mas, se estes não padecerem uma necessidade tal que precisem absolutamente do auxílio dos filhos, podem os últimos, pondo de parte a sujeição devida aos pais, entrar em religião contra a vontade deles. Pois, após a idade de puberdade, todo ingênuo tem a liberdade de dispor, no concernente ao seu estado, sobretudo quando se trata do serviço divino; e mais devemos obedecer ao Pai dos espíritos, para que vivamos, do que aos pais carnais, como diz o Apóstolo. Por isso o Senhor, como se lê no Evangelho, repreendeu o discípulo que não quis segui–lo

imediatamente, a pretexto de dar sepultura ao pai; pois, havia outros pelos quais podia cumprir essa obrigação, como adverte Crisóstomo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O preceito de honrar aos pais não abrange somente a assistência material mas também a espiritual e o respeito devido. Ora, também os que vivem em religião podem cumprir o preceito de honrar os pais, orando por eles, prestando–lhes reverência e auxílio, como é possível a religiosos. Porque também os filhos que vivem no século honram aos país diversamente, conforme a condição de cada um.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A servidão foi introduzida como pena do pecado; por isso, priva o homem de um bem que, sem ela, ele teria, a saber, o de poder dispor livremente da sua pessoa: pois, o servo, o que é, do senhor o é. Mas, o filho não sofre nenhum detrimento por estar sujeito ao pai, de modo que não possa dispor livremente da sua pessoa consagrando–se ao serviço de Deus – o que é por excelência o bem do homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem contraiu uma obrigação certa não pode licitamente eximir–se a ela, se tem meios de cumpri–la. Quem, portanto, se obrigou a prestar contas a outrem ou a pagar uma certa dívida, não pode deixar licitamente de o fazer, para entrar em religião. Se, porém, deve uma soma de dinheiro e não tem com o que pagá–la, está obrigado a fazer o que puder, por exemplo, cedendo os seus bens aos credores. Pois, segundo o direito civil, por uma dívida não responde a pessoa do homem livre, mas só os seus bens; porque a pessoa do homem livre supera toda estimação pecuniária. Por onde, depois de entregues os seus bens, pode licitamente entrar em religião; nem está obrigado a ficar no século para ganhar o com que pague a dívida. – O filho, porém, não esta preso ao pai por nenhum débito especial, salvo em caso de necessidade, como dissemos.

Art. 7 – Se os presbíteros com curato podem licitamente entrar em religião.

O sétimo discute–se assim. – Parece que os presbíteros com curato não podem licitamente entrar em religião.

1. – Pois diz Gregório, que quem aceitou a cura de almas, e terrivelmente advertido com as palavras seguintes: Meu filho, se prometeste pelo teu amigo, e a tua mão que deste em penhor a um estranho. E acrescenta: Pois prometer pelo amigo e responder pela alma de outrem com o perigo da salvação própria. Ora, quem está preso a outrem por uma dívida não pode entrar em religião sem pagar o que deve, podendo–o. Ora, como o sacerdote pode exercer acura de almas, a que se obrigou com o perigo da salvação da sua alma, parece não lhe ser licito abandonar a cura delas para entrar em religião.

2. Demais. – O que a um é lícito o é, pela mesma razão, a todos os que estão nas mesmas condições. Ora, se todos os presbíteros com cura de almas entrassem em religião, o povo ficaria sem pastores, o que é inconveniente. Logo, parece que os presbíteros com curato não podem licitamente entrar em religião.

3. Demais. – Entre os atos a que as religiões se ordenam estão sobretudo aqueles pelos quais se transmitem aos outros o fruto da contemplação. Ora, tais atos são próprios dos presbíteros com cura de almas e dos arquidiáconos, que têm o dever de pregar e ouvir confissões. Logo, parece não ser lícito ao presbítero com cura d'almas ou ao arquidiácono transferir–se para uma religião.

Mas, *em contrário*, uma decretal determina: O clérigo que, sob a autoridade do seu bispo, governa a sua igreja e vive como padre secular, quiser realizar a sua salvação, inspirado pelo Espírito Santo, nalgum mosteiro ou numa cânonia regular, mesmo contra a vontade do seu bispo, que esse, por nossa autoridade, possa seguir livremente a sua inspiração.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a obrigação de voto perpétuo sobrepuja a qualquer outra. Ora, propriamente só os bispos e os religiosos são os obrigados por voto perpétuo e solene a vacar ao serviço divino. Os presbíteros com curato e os arquidiáconos não estão obrigados por voto perpétuo e solene a exercer a cura de almas, como o estão os bispos. Por isso, os bispos não podem abandonar as suas funções em nenhuma ocasião, sem autoridade do Romano Pontífice. Ao contrário, os arquidiáconos e os presbíteros com cura de almas podem livremente depor nas mãos do bispo a cura que lhes foi cometida, sem licença especial do Papa, único que pode dispensar dos votos perpétuos. Por onde, é manifesto que aos arquidiáconos e aos presbíteros com curato é lícito transferirem–se para uma religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os presbíteros com curato e os arquidiáconos se obrigaram a exercer a cura de almas dos seus súditos, enquanto conservam o arquidiaconato ou a paróquia. Mas, não se obrigaram a conservar perpetuamente o arquidiaconato ou a paróquia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz Jerónimo: Poderás tu com a tua língua viperina faze–los sofrer (aos religiosos) mordidas crudelíssimas, com tais argumentos – se todos se encerrassem na solidão, quem celebrará nas igrejas? Quem ganhará para Deus os homens do mundo? Quem poderá exortar os pecadores à virtude? – Mas, direi eu, por minha vez, se todos são fátuos contigo, quem poderá ser sábio? Pois, nem a virgindade, poderá ser recomendada: porque, se todos forem virgens, não haverá casamentos e desaparecerá o género humano. Mas, a virtude é rara e nem todos a praticam, Por onde é clara a estultícia desse temor; por exemplo se todos temessem tirar água de um rio de medo que ele secasse.

Art. 8 – Se é lícito o transferir–se de uma religião para outra que pelo menos seja mais rigorosa.

O oitavo discute–se assim. – Não parece lícito o transferir–se de uma religião para outra embora mais rigorosa.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Não abandonando a nossa congregação, como é costume de alguns. Ao que diz a Glosa: Isto é os que cedem ao temor de perseguição ou que, por presunção própria, afastam–se do pecador, como imperfeito, afim de parecerem perfeitos. Ora, parece que isso fazem os que se transferem de uma religião para outra mais perfeita. Logo, parece que tal é ilícito.

2. Demais. – A profissão dos monges é mais rigorosa que a dos cónegos regulares. Ora, não é lícito a ninguém passar do estado dos cônegos regulares para o dos monges. Pois, diz uma Decretal: Mandamos e universalmente proibimos que nenhum cónego regularmente professo salvo, o que não suceda se cair publicamente se faça monge. Logo, parece que a ninguém é lícito transferir–se de uma religião para outra maior.

3. Demais. – Cada um está obrigado a cumprir o voto que fez, na medida em que o puder licitamente. Assim, quem fez o voto de continência, mesmo depois de ter pronunciado as palavras do contrato de matrimônio, mas antes da cópula carnal, está obrigado a cumprir o voto, porque pode fazê–lo entrando numa religião. Se, portanto, é lícito a alguém o transferir–se de uma religião para outra, estará obrigado a fazê–lo, se antes, quando vivia no século, emitiu esse voto. O que não é admissível, porque daí muitas

vezes poderia nascer escândalo. Logo, nenhum religioso pode transferir–se de uma religião para outra, mesmo mais rigorosa.

Mas, *em contrário*, uma decretal determina: As virgens consagradas a Deus que, tendo em vista vantagens espirituais advindas de uma vida mais rigorosa, quiserem transferir–se para outro mosteiro e decidirem nele permanecer, o Sínodo o permite. Se o mesmo podem fazer quaisquer outros religiosos. Logo, pode um licitamente transferir–se de uma religião para outra.

SOLUÇÃO. – Não é louvável transferir–se um religioso para outra religião, salvo por grande utilidade ou necessidade. Quer por escandalizar muitas vezes um tal procedimento os que ficam; quer também porque mais facilmente progredirá o religioso na religião a que está habituado do que em outra com a qual não o está, em igualdade de condições. Por isso diz o Abade Nésteros: O bem de cada um está em marchar com perseverança no caminho que escolheu, em esforçar–se com todo o estudo e diligência para chegar à perfeição da vida que abraçou; e que de nenhum modo abandone a regra que elegeu no dia da sua profissão. E logo, dando a razão disso, acrescenta: Pois, é impossível um mesmo homem resplender simultaneamente em todas as virtudes. E quem quisesse tentá–lo viria por forca a não conseguir a perfeição em nenhuma virtude, por querer praticar todas na sua integridade. Ora, as diversas religiões fulgem, cada uma em obras virtuosas que lhes são próprias.

Mas, pode um religioso louvavelmente transferir–se para outra religião por três causas. – Primeiro, pelo desejo de uma religião mais perfeita. Ora, a excelência de uma religião como dissemos, não depende só do seu rigor; mas, principalmente, do fim a que ela se ordena; e secundariamente, pelo discernimento das observâncias proporcionadas ao fim proposto. – Segundo, pelo desviar–se a sua religião da perfeição devida. Por exemplo, quando numa religião mais rigorosa os religiosos começam a levar uma vida mais remissa, procede louvavelmente o religioso que passar para outra menos rigorosa, mas onde melhor se observam as regras. Por isso, o Abade João, diz de si mesmo que da vida solitária, que primeiro professara, passou para a vida menos rigorosa dos que vivem em comunidade, porque a vida eremitica começara a declinar e a tornarse frouxa nas suas observâncias. – Terceiro, por doença ou fraqueza, donde muitas vezes procede que não pode o religioso obedecer às prescrições de uma religião mui rigorosa; ao passo que poderia obedecer às de outra que o fosse menos.

Mas, esses três casos comportam diferenças. Assim, no primeiro caso, o religioso deve, por humildade, pedir licença; a qual, porém, não lhe pode ser negada por ser mais rigorosa a religião a que se transfere. Mas, se nesse ponto houver dúvida provável, é necessário então a decisão do superior. – Semelhantemente, no segundo caso também requer o juízo do superior. – E enfim, no terceiro caso é, além disso, necessária a dispensa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os que se transferem para uma religião mais rigorosa não o fazem por presunção, para parecerem justos; mas por devoção, para mais se santificarem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ambas as religiões, a dos monges e a dos cónegos regrantes ordenamse às obras da vida contemplativa. E dentre essas obras as principais são a celebração dos divinos mistérios, o que diretamente se ordena a ordem dos cónegos regrantes, que exercem as funções de clérigos religiosos. A religião dos monges, porém, não competem as funções de clérigos. Portanto, embora a ordem dos monges seja de uma observância mais estrita, se os monges fossem leigos lhes seria lícito transferiremse da sua ordem para a dos cónegos regrantes, segundo o que diz Jerónimo – vive no mosteiro de modo a mereceres ser clérigo; mas não ao inverso. Mas, se os monges forem Clérigos com o exercício dos ministérios sagrados, vivem com maior rigor a vida dos cónegos regrantes. E portanto,

será lícito passar da ordem dos cónegos regrantes para a dos monges: contanto que se peça licença ao superior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O voto solene pelo qual alguém se obriga a entrar numa religião menor, é mais forte que o voto–simples pelo qual se obriga a uma religião maior. Assim, quem contraísse matrimónio depois de um voto simples, não ficaria aquele dirimido, como o ficaria depois do voto solene. E portanto, quem já professou numa religião menor não está obrigado a cumprir o voto simples que fez de entrar numa religião maior.

Art. 9 – Se se deve induzir outrem a entrar em religião.

O nono discute–se assim. – Parece que ninguém deve induzir outrem a entrar em religião.

1. – Pois, S. Bento manda que não se dê facilmente ingresso aos desejosos de entrar em religião; mas, é dever experimentar se tem espírito de Deus. E o mesmo ensina Cassiano. Logo, muito menos se deve induzir quem quer que seja a entrar em religião.

2. Demais. – O Senhor diz: Ai de vós, porque rodeais o mar e a terra por farzerdes um prosélito e, depois de o terdes feito, o fazeis em dobro mais digno do inferno do que de vós. Ora, é o que fazem os que induzem outros a entrar em religião. Logo, parece esse um procedimento censurável.

3. Demais. – Ninguém deve induzir outrem a praticar um ato que redunda em detrimento deste. Ora, os induzidos a entrar em religião às vezes se obrigam a fazê–lo numa religião maior. Logo, não parece louvável induzir alguém a entrar em religião.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Uma cortina esteja enlaçada com outra. Logo, deve um levar o outro ao serviço de Deus.

SOLUÇÃO. – Os que induzem os outros a entrar em religião não só não pecam mas merecem um grande prêmio. Pois, diz a Escritura: Aquele que fizer converter a um pecador do erro do seu descaminho salvará a sua alma da morte e cobrirá a multidão dos pecados. E noutro lugar: Os que tiverem ensinado a muitos o caminho da justiça, esses luzirão como as estrelas por toda a eternidade.

Pode porém haver, nesta matéria, uma tríplice desordem. – Primeiro se alguém obrigasse outrem com violência a entrar em religião, o que é proibido por uma decretal. – Segundo, se induzisse outrem a entrar em religião, por simonia, por meio de presentes que lhe fizesse. Mas este não é o caso de quem dê o necessário a um pobre, no século, destinando–o a entrar em religião; ou o de quem, sem qualquer pacto, fizesse pequenos presentes para captar a familiaridade. – Terceiro, se o aliciasse com mentiras; pois, o exporia ao perigo iminente de que voltasse quando se visse enganado, e então vem o último estado deste homem a ser pior que o primeiro, na expressão do Evangelho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Aos induzidos a entrar em religião se lhes concede, contudo, um tempo de prova, durante o qual experimentem –as dificuldades dela. E desde logo, não se lhes dá facilmente o ingresso nela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo Hilário, as referidas palavras do Senhor eram uma condenação do esforço que faziam os Judeus, depois da pregação de Cristo, para, atraindo os gentios e mesmo os cristãos ao rito judaico, deles duplamente fazer filhos da guerra. Pois, além de não lhes serem perdoados no judaísmo, os pecados antigos, que cometeram, incorriam ainda no reato da perfídia judaica. E assim, esse texto não vem ao caso. – Segundo Jerônimo, porém, ele se refere aos Judeus,

mesmo no tempo em que lhes era lícito observar as cerimônias da lei, e quando aquele que se convertia ao Judaísmo, por meio deles, se era gentio vivia pura e simplesmente no erro; mas depois, vendo os vícios dos seus mestres, revertia ao seu vómito e, tornado de novo gentio e quase prevaricador, fazia–se digno de uma pena maior. Por onde, é claro que induzir outrem ao culto de Deus ou da religião, não é censurável; mas censurável seria dar mau exemplo ao convertido, o que o tornaria pior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No maior inclui–se o menor. E portanto, quem se obrigou, por voto ou por juramento, a entrar numa religião menor, pode ser licitamente induzido a transferir–se para outra, maior; salvo se tiver algum impedimento especial, como doença, ou a esperança de maior progresso na religião menor. Quem se obrigou, porém, por voto ou por juramento a entrar numa religião maior não pode ser licitamente induzido a transferir–se para outra, menor, salvo por alguma causa evidente, e isso com dispensa do superior.

Art. 10 – Se é louvável que alguém entre em religião sem ouvir o conselho de muitos e sem diuturna deliberação.

O décimo discute–se assim. – Parece que não é louvável alguém entrar em religião sem ouvir o conselho de muitos e sem diuturna deliberação.

1. – Pois, diz a Escritura: Não creiais a todo espírito, mas provai se os espíritos são de Deus. Ora, às vezes, o propósito de entrar em religião não vem de Deus e por isso frequentemente desaparece com a saída da mesma. Assim, diz a Escritura, noutro lugar: Se vem de Deus este conselho ou esta obra não o podereis dissolver. Logo, parece que só depois de um maduro exame deve um entrar em religião.

2. Demais. – A Escritura diz: Trata do teu negócio com o teu amigo. Ora, segundo parece, o negócio mais importante do homem é o que implica a mudança de estado. Logo, parece que ninguém deve entrar em religião senão depois de deliberar com os amigos.

3. Demais. – O Evangelho traz a comparação de um homem que queria edificar uma torre e que põe primeiro muito do seu vagar a fazer conta dos gastos que são necessários, para ver se tem com que acabar, para não se expor a que façam zombaria dele dizendo: este homem principiou o edifício e não no pôde acabar. Ora, os gastos para edificar uma torre, como diz Agostinho, não são outra coisa senão a renúncia que cada um deve fazer de todos os seus bens. Ora, pode suceder às vezes que muitos não o possam fazer, bem como não poderão suportar outras observâncias religiosas. E isso está figurado na Escritura quando diz, que Davi não podia vestir as armas de Saul por não estar acostumado a elas. Logo, parece que ninguém deve entrar em religião senão depois de feita uma diuturna deliberação e pedido o conselho de muitos.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho que, ao chamado do Senhor, Pedro e André, sem mais detença, deixadas as redes, o seguiram. O que comenta Crisóstomo: Cristo exige de nós uma tão grande obediência, que não procrastinemos nem um instante do tempo.

SOLUÇÃO. – A diuturna deliberação e o ouvir os conselhos de muito são necessários em matéria importante e duvidosa, como diz o Filósofo. Mas, em matéria certa e determinada, não há necessidade de conselho. Ora, em se tratando da entrada em religião três pontos se podem considerar. – Primeiro, o ingresso em religião é o melhor bem; e quem disso duvidar vai diretamente contra a palavra de Cristo, que o aconselhou. Por isso diz Agostinho: Chama–te o Oriente, isto é, Cristo e tu olhas para o Ocidente, para o homem mortal e inquinado de erro. – De outro modo podemos considerar o ingresso em religião relativamente às forças de quem nela pretende entrar. E nesse caso, também não há lugar para dúvidas;

pois, os que entram em religião não confiam nas suas forças para nela perseverarem, mas no auxílio do poder divino, segundo aquilo da Escritura: Os que esperam no Senhor terão sempre novas forças, tomarão asas como de águia, correrão e não se fatigarão, andarão e não desfalecerão. Mas se houver algum impedimento especial, por exemplo, fraqueza do corpo ou ônus de dívidas ou obstáculo semelhante, há então necessidade de deliberação e de conselhos com aqueles de que se espera ajuda e não obstáculo. Por isso diz a Escritura: Vai tratar de santidade com um homem sem religião e com um injusto sobre a justiça, quase se dissesse: Não. Donde se segue: "Não atendas a estes em nenhum dos mencionados conselhos, mas acha–te de contínuo com o varão santo. No que, porém, não há necessidade de diuturna deliberação. Donde o dizer Jerónimo: Apressa–te, eu topeço; e antes corta que desata a corda que te prende a nau à terra. – Em terceiro lugar, podemos considerar o modo de entrar em religião, e em que religião se deva entrar. E, nessa matéria, pode–se também tomar conselho com aqueles que não sejam um impedimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando a Escritura diz – provai se os espíritos são de Deus – essas palavras se referem ao caso de ser duvidoso se o espírito é de Deus. Assim como pode ser duvidoso aos que já vivem numa religião se aqueles que se oferecem a ela são levados pelo Espírito de Deus ou se o fazem simuladamente. Por isso, devem provar o recém–vindo, para saberem se é movido pelo espírito divino. Mas, aquele que entra em religião não pode ser duvidoso se o propósito de nela entrar, que traz no coração, vem do Espírito de Deus, a que é próprio conduzir o homem à terra da retidão. Mas nem por isso fica demonstrado que não seja por inspiração de Deus, que certos retrocedem. Pois, nem tudo o que vem de Deus é incorruptível; do contrário as criaturas corruptíveis não viriam de Deus, como dizem os Maniqueus; e nem aqueles que têm a graça de Deus poderiam perdê–la – o que também é herético. Mas, o conselho de Deus é indissolúvel, pelo qual faz também as cousas corruptíveis e mutáveis, segundo aquilo da Escritura: O meu conselho subsistirá e toda a minha vontade se fará. Portanto, o propósito de entrar em religião não precisa de ser provado para se saber se vem de Deus, porque as coisas certas não precisam de discussão, no dizer da Glosa a um texto do Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a carne deseja contra o espírito, no dizer do Apóstolo, assim também frequentemente os amigos carnais são um obstáculo ao progresso espiritual, segundo aquilo da Escritura: Os inimigos do homem são os seus mesmos domésticos. Por isso Cirilo, expondo aquilo do Evangelho Permite–me que me despida dos de minha casa – diz: O querer despedir–se dos de casa mostra estar dividido de certo modo; pois, comunicar ainda com os próximos e consultar os que não querem pensar com sabedoria, indica que quem o faz ainda está vacilante e capaz de retroceder. E por isso ouça as palavras do Senhor: Nenhum que mete a sua mão ao arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. Pois, olha para trás quem a pretexto de tornar à casa e consultar os parentes, busca uma dilação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A edificação da torre significa a perfeição da vida cristã. A renúncia aos bens próprios são os gastos com a edificação dela. Ora, ninguém duvida ou delibera se quer fazer os gastos, ou se, tendo meios, quer fazer a torre; mas, só é objeto de deliberação saber se se têm os meios. Semelhantemente, não pode constituir objeto de deliberação, o saber alguém se deve renunciar a tudo quanto possui ou se, assim agindo, poderá chegar à perfeição; mas pode ser objeto de deliberação o saber se o que faz é dar de mão a tudo o que possui; pois, se não der de mão, o que é o fazer gastos, não pode, como no mesmo lugar se diz, ser discípulo de Cristo, o que é o edificar a torre.

Quanto ao temor dos que duvidam se, entrando em religião, poderão chegar à perfeição, esse temor é irracional, como o prova o exemplo de muitos. E por isso diz Agostinho: Do lado para onde tinha dirigido

os meus olhares e por onde tremia de passar, mostrava–se–me a doce majestade da continência, que com casto sorriso convidava–me a me aproximar sem temor; e estendia, para me receber e abraçar, suas piedosas mãos, cheias de sem número de bons exemplos. Aí, muitos jovens e donzelas, aí uma juventude numerosa e reunindo as mais diversas idades, graves viúvas e virgens encanecidas estimulavam–me com as suas doces exortações, como se dissessem: Não poderás tu o que estes e estas puderam? Porventura estes e estas o puderam pelas suas próprias forças ou pela graça do Senhor seu Deus? Por que te fechas em ti mesmo e de ti mesmo foges? Atira–te nos seus braços, não temas; não irá ele retirar–se para que tu caias; arroja–te a ele com confiança e ele te receberá e te salvará!

Quanto ao exemplo citado, de Davi, não vem a propósito. Porque as armas de Saul, como diz a Glosa, são os sacramentos da lei antiga, que eram um pesado fardo. Ora, a religião é o suave jugo de Cristo; pois, pergunta Gregório, que de pesado impõe à nossa alma aquele que nos manda evitar todo desejo que perturba e nos adverte a fugir todos os caminhos penosos deste mundo?

E esse suave jugo aos que o tomarem sobre os ombros o Senhor promete a felicidade de gozar a Deus e o sempiterno repouso da alma. A ela nos conduza o mesmo que nô–lo prometeu. **NOSSO SENHOR JESUS CRISTO, DEUS BENDITO SOBRE TODAS AS COISAS E POR TODOS OS SÉCULOS. AMÉM.**