S. Tomás de Aquino

SUMA TEOLÓGICA

Suplemento

Suplemento

Nos suplementos, os seguintes temas serão abordados:

- O Sacramento da penitência (continuação)
- O Sacramento da extrema unção
- O Sacramento da ordem
- O Sacramento do matrimônio
- A Ressurreição
- Apêndice

O Sacramento da penitência (continuação)

Questão 1: Das partes da penitência em especial, e primeiro, da contrição.

Em seguida devemos tratar de cada uma das partes da penitência. E primeiro, da contrição. Segundo, da confissão. Terceiro, da satisfação. Sobre a contrição devemos considerar cinco questões. Primeiro, o que é. Segundo, o seu objeto. Terceiro, a sua extensão. Quarto, a sua duração. Quinto, o seu efeito.

Na primeira, discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a contrição é a dor dos pecados assumida com o propósito de confessar e satisfazer.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a contrição não é a dor dos pecados assumida com o propósito de confessar e satisfazer, como certos definem.

1. Pois, como diz Agostinho, temos dor do que nos sucede contra a vontade. Ora, tal não se dá com os pecados. Logo, a contrição não é a dor dos pecados.

2. Demais. – A contrição nos é dada por Deus. Ora, o dado não é assumido. Logo, a contrição não é a dor assumida.

3. Demais. – A satisfação e a confissão são necessárias para ser remetida a pena que não o for na contrição. Ora, às vezes essa pena é totalmente remitida na confissão. Logo, nem sempre é necessário tenha o contrito o propósito de confessar e de satisfazer.

SOLUÇÃO. – No dizer da Escritura, o princípio de todo pecado é a soberba, que nos torna aferrados às nossas opiniões próprias e nos afasta dos mandamentos divinos. Por onde, o que destrói o pecado necessàriamente nos leva a abandonar as nossas opiniões. Ora, quem persevera nas suas opiniões próprias é chamado, por semelhança, rígido e duro; donde o dizermos que se quebra quando abandona tais opiniões. Ora, entre a fração e a trituração ou contrição. na ordem material – donde esses nomes forem derivados para a ordem espiritual há a diferença seguinte, como o ensina Aristóteles. Dizemos que sofre fração uma causa quando dividida em grandes partes; e triturado ou esmagado quando o que em si mesmo era sólido é reduzido a partes mínimas. E como, para nos serem perdoados, é necessário deixarmos totalmente o afeto aos pecados, o que nos dava uma certa continuidade e a ferramenta ao nosso sentir próprio, por isso o ato pelo qual o pecado é perdoado se chama, por semelhança, contrição.

Em cuja contrição, podemos distinguir vários elementos, a saber: a substância mesma do ato, o modo de agir, o princípio e o efeito. E por isso se encontram várias definições dadas da contrição.

Relativamente à substância mesma do ato, foi dada a definição referida. E sendo o ato de contrição um ato de virtude e parte do sacramento da penitência, por isso a referida definição a põe de manifesto, como ato de virtude, quando lhe indica o gênero, é a dor; e o objeto, quando diz – dos pecados; e a

eleição, que implica todo ato de virtude, quando diz - assumida. E a revela como parte do sacramento, ordenando-a relativamente às outras partes, quando diz: com o propósito de confessar e satisfazer.

Encontra-se, porém, outra definição, que define a contrição somente como ato de virtude; mas acrescenta à definição referida a diferença que a limita à virtude especial da penitência. Diz, pois, essa definição, que a contrição é uma dor voluntária do pecado, punitiva do que temos dor de haver praticado. Assim, acrescentando a idéia de punir, reduz a penitência a uma virtude especial.

Outra é a definição de Isidoro, e é a seguinte: A contrição é a compunção e a humilhação da alma, acompanhada de lágrimas, proveniente da recordação do pecado e do temor do juízo. E esta leva em conta a significação do nome quando diz: humilhação da alma; pois, assim como o orgulho nos enrijece no nosso modo próprio de sentir, assim, quando, contritos, abandonamos o nosso modo próprio de pensar, humilhamo-nos. E também lhe abrange a expressão exterior, quando diz: proveniente da recordação do pecado, etc.

Outra definição é a tomada das palavras de Agostinho, que leva em conta o efeito da contrição e é a seguinte: a contrição é a dor, que perdoa os pecados.

Outra é deduzida das palavras de Gregório e é a seguinte: a contrição é a humildade do espírito, que aniquila pecado, causada da esperança e do temor. E essa leva em conta a significação da palavra, quando diz ser a contrição a humildade do espírito; e o seu efeito, quando diz - que aniquila o pecado; e a origem, ao afirmar - causada da esperança e do temor. Não só enuncia a causa principal - o temor; mas também dá a causalidade da esperança, sem a qual o temor podia levar ao desespero.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora quando cometemos os pecados voluntàriamente o tivéssemos feito, contudo já não são voluntários quando deles temos contrição. Por isso, neles caímos involuntàriamente; não, certo, segundo a vontade, que então tínhamos quando os quisemos; mas, segundo a que então temos, pela qual quiséramos nunca os ter cometido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A contrição procede de Deus só, quanto à forma que a informa; mas a substância do ato resulta do livre arbítrio e de Deus, que atua em todas as obras, tanto da natureza como da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a pena possa ser totalmente perdoada pela contrição, contudo continua ainda necessária a confissão e a satisfação. - Quer por não podermos ter certeza da nossa contrição, que seria a necessária para eliminar totalmente o pecado; quer também por serem de preceito a confissão e a satisfação. Por isso em transgressão incorreria quem não confessasse e satisfizesse.

Art. 2 — Se a contrição é ato de virtude.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a contrição não é um ato de virtude.**

1. – Pois, as paixões não são atos de virtudes, porque por elas não somos louvados nem censurados, como diz Aristóteles. Ora, a dor é uma paixão. Logo, sendo a contrição dor, parece que não é ato de virtude.

2. Demais. – Assim como a contrição, também a atrição deriva de triturar (tero), Ora, a atrição não é um ato de virtude, como dizem todos. Logo, nem a contrição.

Mas, *em contrário*. – Só o ato de virtude é meritório. Ora, a contrição é um ato meritório. Logo, é ato de virtude.

SOLUÇÃO. – A contrição, de significado próprio, não designa um ato de virtude, mas antes, uma certa paixão do corpo. Mas não é neste sentido que agora tratamos da contrição; mas naquele em que tem significação figurada, por semelhança. Pois, assim como a inflação da nossa vontade própria a fazer o mal implica, por si mesma, genericamente o mal, assim essa aniquilação e contrição da vontade implica por si mesma um bem genérico; pois, isso é detestar a vontade própria pela qual cometemos o pecado. Por onde, a contrição, que o significa, importa numa certa retidão da vontade. Daí o ser ato de virtude próprio da penitência, que nos leva a detestar e destruir o pecado passado, conforme resulta do que foi dito na distinção XIV.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na contrição há uma dupla dor do pecado. – Uma na parte sensitiva e é a paixão. E esta não é essencialmente contrição, como ato de virtude, mas antes, efeito dela. Pois, assim como a virtude da penitência inflige uma pena externa do corpo para reparar a ofensa feita a Deus pelos membros corpóreos, assim também à parte concupiscível inflige a pena da referida dor, porque também essa parte cooperou no pecado. Essa dor contudo pode pertencer à contrição, enquanto parte do sacramento; porque os sacramentos não só consistem nos atos internos, mas também nos externos e nas cousas sensíveis. – Outra é a dor de vontade, que não é senão a displicência de um determinado mal; segundo o que o efeito da vontade tira a sua denominação dos nomes das paixões, como se disse na Terceira Parte. E assim, a contrição é dor por essência e ato da virtude da penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Atrição diz acesso à perfeita contrição; por isso, na ordem material chamamos torturadas (attrita) às cousas de certo modo esmagadas, mas não perfeitamente; ao passo que contrição (contrito) se deveria dizer para significar que todas as partes trituradas foram simultaneamente reduzidas ao mínimo pela divisão. Por isso, no plano espiritual, a atrição significa uma certa displicência dos pecados, permitidos, mas não perfeita; ao passo que a contrição o é perfeitamente.

Art. 3 — Se a atrição pode se tornar contrição.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a atrição pode se tornar contrição.**

1. – Pois, a contrição difere da atrição, como o informado, do informe. Ora, a fé informe se torna informada. Logo, a atrição pode tornar-se contrição.

2. Demais. –A matéria recebe a perfeição quando removida a privação. Ora, a dor está para a graça como a matéria para a forma; pois, a graça informa a dor. Logo, a dor, de primeiro informe, quando existia a culpa, que é privação da graça, recebe, removida a culpa, a perfeição que dá a informação da graça. Donde, pois, se conclui o mesmo que antes.

Mas, *em contrário*. – Coisas cujos princípios são absolutamente diversos, não pode uma transformar-se na outra. Ora, o princípio da atrição é o temor servil; ao passo que o da contrição é o temor filial. Logo, a atrição não pode transformar-se em contrição.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há duas opiniões. – Uns dizem que a atrição se torna contrição, como a fé informe, fé informada. - Mas isto, como vemos, não pode ser. Porque embora o hábito da fé informe seja informado, contudo nunca o ato de fé informe se torna ato de fé informada; pois, esse ato informe

passa e não permanece com a sobreveniência da caridade. Ora, a atrição e a contrição não significam hábitos, mas somente atos. Mas os hábitos das virtudes infusas, atinentes à vontade, não podem ser informes, pois, resultam da caridade, como dissemos no Terceiro Livro. Por onde, antes de a graça ser infundida, não há nenhum hábito do qual venha depois a ser elícito o ato de contrição. E assim, de nenhum modo pode a atrição tornar-se contrição. E é o que diz a outra opinião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não há símile entre a fé e a contrição, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A matéria, que permanece, quando recebe a perfeição adveniente, fica informada, removida a sua privação. Mas a referida dor, que era informe, não permanece, advindo-lhe a caridade. E portanto não pode ser informada. – Ou devemos responder que a matéria, na sua essência, não se origina da forma, assim como o ato se origina do hábito que o informa. Por onde, nenhum inconveniente há em a matéria ser informada por uma outra forma, que antes não a informava.

Mas é impossível dar-se isto com o ato, assim como é impossível um ser, numericamente o mesmo, proceder de um princípio, donde antes não procedia, pois, as coisas vêm à existência só uma vez.

Questão 2: Do objeto da contrição.

Em seguida devemos tratar do objeto da contrição. Sobre o que seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se devemos ter contrição das penas e não só da culpa.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que devemos ter contrição não somente das penas, mas também da culpa.**

1. – Pois, Agostinho diz: Ninguém deseja a vida eterna, que não se penitencie desta vida mortal. Ora, a vida mortal é uma pena. Logo, o penitente deve ter contrição também da pena.

Como diz Agostinho, temos dor do que nos sucede contra a vontade. Ora, tal não se dá com os pecados. Logo, a contrição não é a dor dos pecados.

2. Demais. – Como se estabeleceu antes, com palavras de Agostinho, o penitente deve condoer-se de se ter privado da virtude. Ora, a privação da virtude é uma pena Logo, a contrição é uma dor também dos pecados.

Mas, *em contrário*. – Ninguém tem o de que se condoí. Ora, a penitência, como o nome indica, tem a pena (poenam tenet). Logo, não se condói da pena. E assim, a contrição, que é uma dor penitente, não tem por objeto a pena.

SOLUÇÃO. – A contrição implica, como se disse, a trituração de um corpo integro e duro. Ora, essa integridade e dureza existe no mal da culpa, pois, a vontade, causa dela, por ter procedido mal, permanece no que é, nem cede ao preceito da lei. Por isso, a displicência desse mal se chama, por semelhança, contrição. Mas essa semelhança não pode aplicar-se ao mal da pena; pois, a pena significa simplesmente uma diminuição. Por onde, do mal da pena pode haver dor, mas não contrição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A penitência, segundo Agostinho, deve ter por objeto esta vida mortal, não por causa da sua mortalidade mesma, salvo se tomarmos a penitência em sentido lato, para significar qualquer dor. Mas, em razão dos pecados aos quais somos arrastados pela fraqueza desta vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A dor pela qual nos arrependemos do pecado, que nos fez perder a virtude, não é, essencialmente a contrição, mas o principio desta. Pois, assim como somos levados a desejar uma coisa pelo bem que dela esperamos, assim a ter dor de um ato, pelo mal dele resultante.

Art. 2 — Se devemos ter contrição do pecado original.

O segundo discute-se assim. – **Parece que devemos ter contrição do pecado original**

1. – Pois, devemos ter contrição do pecado atual, não em virtude do ato, enquanto um certo ser, mas por causa da deformidade; porque um ato, na sua substância, é um bem e procede de Deus. Ora, o pecado original tem a sua deformidade, como o atual. Logo, também dele devemos ter contrição.

2. Demais. - Pelo pecado original o homem se afastou de Deus; pois a sua pena foi ficar privado da visão de Deus. Ora, a todos deve desagradar o ter-se afastado de Deus. Logo, devemos nos desagradar do pecado original. E assim, devemos ter contrição dele.

Mas, *em contrário*. – O remédio deve ser proporcionado à doença. Ora, o pecado original foi contraído sem a nossa vontade. Logo, não é necessário nos purifiquemos dele pelo ato de vontade chamado contrição.

SOLUÇÃO. – A contrição, como dissemos, é uma dor que respeita e de certo modo tritura a dureza da vontade. Portanto pode recair só sobre os pecados que nascem em nós pela dureza da nossa vontade. E como o pecado original não foi cometido por vontade nossa, mas contraído pela natureza originalmente viciada, por isso não podemos ter contrição dele, propriamente falando, mas uma simples displicência ou dor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A contrição não tem por objeto o pecado em razão da substância do ato somente, porque como tal não tem natureza de mal; nem em razão da deformidade somente, porque a deformidade, em si mesma, não tem natureza de culpa, mas às vezes implica a pena. Devemos porém ter contrição dos pecados, enquanto implica uma deformidade proveniente do ato da vontade. O que não existe no pecado original. Por isso não precisamos ter contrição dele.

E o mesmo, devemos responder à segunda objeção. – Pois, é da aversão da vontade que devemos ter contrição.

Art. 3 — Se devemos ter contrição de todos os pecados atuais que cometemos.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que não devemos ter contrição de todos os pecados atuais que cometemos.**

1. – Pois, os contrários se curam pelos contrários. Ora, certos pecados, como a acédia e a inveja, se cometem por tristeza. Logo, o remédio deles não deve ser a tristeza da contrição, mas a alegria.

2. Demais. – A contrição é um ato da vontade, que não pode recair sobre o que não pode ser objeto do conhecimento. Ora, há certos pecados, tais os esquecidos, que não são objeto do nosso conhecimento. Logo, não podemos ter contrição deles.

3. Demais. – Pela contrição voluntária delimos o que voluntariamente cometemos. Ora, a ignorância elimina o vocabulário, como está claro no Filósofo. Logo, não devemos ter contrição do que por ignorância cometemos.

4. Demais. – Não devemos ter contrição de um pecado que não pode ser por ela delido. Ora, certos pecados não são de lidos pela contrição, como os veniais, que ainda permanecem depois da graça da contrição. Logo, não devemos ter contrição de todos os pecados passados.

Mas, *em contrário*. – A penitência é o remédio contra todos os pecados atuais. Ora, não podemos fazer penitência de pecados de que não podemos ter contrição, por esta ser a primeira parte de aquela. Logo, a contrição deve ser de todos os pecados.

2. Demais. – Nenhum pecado pode ser perdoado sem a justificação do pecador. Ora, para a justificação é necessária a contrição, como antes dissemos. Logo, devemos ter contrição de todos os pecados.

SOLUÇÃO. – Toda culpa atual procede de a nossa vontade não ceder à lei de Deus, pela transgredir, por omissão ou por agir contra ele. E como duro se chama o que tem uma potência que não cede facilmente

ao sofrimento, por isso todo pecado atual implica uma certa dureza de vontade. Por onde, devendo nos curar do pecado, é necessário nos seja perdoado mediante a contrição que o dele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como do sobredito resulta, a contrição se opõe ao pecado por proceder este da eleição da vontade, que não segue o império da lei divina; e não pelo que tem o pecado de material, sobre o que recai a eleição da vontade. Ora, a eleição da vontade recai não só sobre os atos das outras potências, das quais ela usa para os seus fins, mas também sobre o ato próprio dela; pois, a vontade quer o seu querer. E assim, a eleição da vontade recai sobre a dor ou tristeza que encerra a inveja e pecados semelhantes, quer essa dor seja sensível, quer seja da vontade mesma. Por isso a dor da contrição se opõe a tais pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podemos nos esquecer de alguma coisa. Ou porque ela se nos deliu totalmente da memória; e então não pode ninguém indagar dela; ou porque se nos deliu da memória parcialmente e parcialmente nela permanece, como quando me recordo em geral de ter ouvido alguma coisa, sem que saiba especialmente o que ouvi, procurando então provocar a memória ao reconhecimento. –E assim sendo, também qualquer pecado pode ser esquecido, de dois modos, Ou por permanecer na memória em geral, mas não em especial. E então devemos nos esforçar por relembrar o pecado, porque de todo pecado mortal devemos ter contrição atual. Se porém, apesar de toda a diligência aplicada, não nos pudermos lembrar, basta termos contrição do pecado tal como ele se nos apresenta ao conhecimento; e devemos ter dor, não só do pecado, mas também do esquecimento dele, causado da negligência. Se contudo o pecado de todo se nos deliu da memória, então somos escusados do dever por impotência de agir e basta a contrição geral de tudo o por que ofendemos a Deus. Mas desaparecendo essa impotência, como quando à memória voltar o pecado, então, estamos obrigados a ter contrição dele em especial. Seria o mesmo caso do pobre, escusado por não poder pagar o débito, mas contudo obrigado a fazê-lo desde que o possa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Depois da contrição do pecado mortal, pode permanecer o venial; mas não, depois da contrição deste. Por isso, dos pecados veniais também devemos ter contrição, do mesmo modo por que devemos fazer penitência deles, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Depois da contrição do pecado mortal pode permanecer o venial. Mas não após a contrição do venial. Por isso deve haver contrição dos pecados veniais, do mesmo modo que penitência deles, como acima dito.

Art. 4 — Se devemos ter contrição também dos pecados futuros.

O quarto discute-se assim. - Parece que devemos ter contrição também dos pecados futuros.

1. – Pois, a contrição é um ato do livre arbítrio. Ora, o livre arbítrio se estende mais ao futuro que ao passado; pois, a eleição, ato do livre arbítrio, recai sobre os futuros contingentes, como diz Aristóteles. Logo, a contrição tem por objeto, antes, os pecados futuros que os passados.

2. Demais. – O pecado se agrava pelo seu efeito conseqüente. Por isso Jerônimo diz que a pena de Ario ainda não foi determinada, porque ainda é possível haver quem lhe caia na heresia. E o mesmo se dá com quem é julgado homicida se ferir mortalmente, mesmo antes de o ferido morrer. Mas, nesse tempo intermédio deve o pecador ter contrição do pecado. Logo, não só na sua extensão passada, mas também na futura. E assim, a contrição respeita o futuro.

Mas, *em contrário*. – A contrição faz parte da penitência. Ora, a penitência sempre respeita o passado. Logo, também a contrição.

SOLUÇÃO. – Em todos os motores e móveis ordenados, dá-se que o motor inferior além de seu movimento próprio recebe, de certo modo, o movimento do motor superior; tal o que passa com o movimento dos planetas que, além dos seus movimentos próprios, seguem o movimento do orbe primeiro. Ora, em todas as virtudes morais, o motor é a prudência mesma, chamada auriga das virtudes. Por onde qualquer virtude moral, além do seu movimento próprio, se conjuga com o de prudência. Ora, o seu ato próprio recai sobre o seu objeto próprio, que é o pecado cometido. Por isso, o seu ato principal, a saber, a contrição, respeita especificamente só o pecado pretérito. Mas, por consequência, respeita o pecado futuro, enquanto participa do ato adjunto da prudência. E contudo não se move para esse futuro pela sua essência própria e específica. Por isso, quem tem contrição sente dor do pecado passado e se acautela quanto ao futuro; mas não se diz que o pecado futuro é objeto da contrição, mas antes, da cautela, parte da prudência anexa à contrição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que o livre arbítrio respeita os futuros contingentes, enquanto respeita aos atos; mas não por concernir dos objetos dos atos. Por que podemos, com o nosso livre arbítrio, cogitar das coisas passadas e necessárias; contudo, o ato mesmo de pensar, enquanto cai sob o livre arbítrio, é um futuro contingente. E assim, também o ato de contrição é um futuro contingente, enquanto objeto do livre arbítrio; mas o objeto deste também pode ser o passado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Esse efeito consequente, que agrava o pecado, já precedeu em ato, como a causa. Por onde, quando foi cometido, teve a totalidade da sua extensão: e o efeito consequente nada lhe acrescenta essencialmente à culpa. Embora lhe acresça a pena acidental, pois muitos terão razões de sofrer no inferno, pelos muitos males que se lhes seguiram aos pecados. Tal o sentido das palavras de Jerônimo. Por onde não é necessário tenha a contrição outro objeto diferente dos pecados passados.

Art. 5 — Se devemos ter contrição dos pecados alheios.

O quinto discute-se assim. – **Parece que devemos ter contrição dos pecados alheios.**

1. – Pois, ninguém pede perdão a não ser do pecado de que está contrito. Ora, na Escritura se pede perdão dos pecados alheios: Perdoa ao teu servo os alheios. Logo, devemos ter contrição dos pecados alheios.

2. Demais. – É dever de caridade amar ao próximo como a si mesmo. Ora, o amor de nós mesmos, nos leva a nos afligir dos nossos males e desejar o que nos é bom. Logo, estando obrigado a desejar ao próximo, como a nós mesmos, o bem da graça, parece que devemos ter, como dos nossos, dor pelos pecados deles. Ora, a contrição não é senão a dor dos pecados. Logo, devemos ter contrição dos pecados alheios.

Mas, *em contrário*. – A contrição é um ato da virtude de penitência. Ora, ninguém se penitência senão de atos que praticou. Logo, ninguém pode ter contrição de pecados alheios.

SOLUÇÃO. – O que se tritura é o que antes era duro e íntegro. Por onde e necessàriamente, a contrição do pecador deve recair sobre o mesmo que fora, antes, a dureza dele. Assim, não pode haver contrição dos pecados alheios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O profeta roga lhe sejam perdoados os pecados alheios, enquanto que a convivência dos pecados nos leva a consentir na contaminação da macula pecaminosa. Por isso diz a Escritura: Serás perverso com o perverso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Devemos ter dor dos pecados alheios. Mas não é preciso termos contrição deles; porque nem toda dor dos pecados passados é contrição, como do sobredito se colhe.

Art. 6 — Se devemos ter contrição de cada pecado mortal.

O sexto discute-se assim. – **Parece que não devemos ter contrição de cada pecado mortal.**

1. – Pois, o movimento de contrição implica numa justificação instantânea. Ora, num instante não nos podemos lembrar de cada pecado. Logo, não é necessário ter contrição de cada pecado.

2. Demais. – A contrição devemo-la ter dos pecados, por nos afastarem eles de Deus; pois, a conversão para a criatura, sem a aversão de Deus, não exige a contrição, Ora, todos os pecados mortais convêm pela aversão. Logo, basta de todo uma só contrição.

3. Demais. – Os pecados mortais atuais têm maior conveniência entre si, do que o atual com o original. Ora, um só batismo dele todos os pecados atuais e o original. Logo, uma contrição geral dele todos os pecados mortais.

Mas, *em contrário*. – Doenças diversas se curam com remédios diversos; assim, não cura os olhos o que se aplica ao calcanhar, como diz Jerônimo. Ora, a contrição é um remédio particular contra um pecado mortal. Logo não basta ter uma contrição geral de todos os pecados mortais.

2. Demais. – A contrição se completa pela confissão. Ora, é necessário confessar cada um dos pecados mortais. Logo, também o é ter contrição de cada um.

SOLUÇÃO. – A contrição pode ser considerada a dupla luz: quanto ao seu princípio e quanto ao seu termo. E chamo princípio da contrição o pensar no pecado e ter dor dele, embora não a dor de contrição, mas a de atrição. Quanto ao termo da contrição, é dor referida, já informada pela graça. Ora, relativamente ao seu princípio a contrição deve recair sobre cada um dos pecados que repassamos na memória. Mas, relativamente ao termo, basta seja ela uma contrição geral de todos os pecados; pois, então, esse movimento opera em virtude de todas as disposições precedentes.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora todos os pecados mortais convenham na aversão, contudo diferem pela causa e pelo modo da aversão e pelo maior afastamento de Deus. E isto segundo a diversidade da conversão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O batismo age em virtude dos méritos de Cristo, que teve uma virtude infinita para delir todos os pecados; e por isso um só desses méritos basta contra todos os pecados. Mas, na contrição, com o mérito de Cristo é necessário o nosso ato. Por onde, é necessário que ela recaia sobre cada pecado em particular, pois não tem virtude infinita. - Ou devemos responder que o batismo é uma geração espiritual; mas a penitência, quanto à contrição e as outras partes, é uma como cura espiritual a modo de alteração. Pois, é claro que na geração corporal de um ser, resultante de corrupção de outro, pela mesma geração ficam removidos todos os acidentes contrários ao ser gerado, que vieram do ser corrupto; ao passo que na alteração fica removido apenas o acidente contrário ao que é o termo da alteração. E semelhantemente, um só batismo dele simultaneamente todos os pecados, trazendo uma

nova vida; enquanto que a penitência não dele todos os pecados, se não recair sobre cada um em particular. Logo, é necessário ter contrição de cada um e confessá-los de per si.

Questão 3: Da intensidade da contrição.

Em seguida devemos tratar da intensidade da contrição.

Sobre a qual se discutem três artigos:

Art. 1 — Se a contrição é a maior dor de que a natureza é susceptível.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a contrição não é a maior dor de que a natureza é susceptível.**

1. – Pois, a dor é o senso de uma lesão. Ora há certas lesões, como a de um ferimento, que se sentem mais que a do pecado. Logo, a contrição não é a dor máxima.

2. Demais. – Pelo efeito formamos o nosso juízo sobre a causa. Ora, o efeito da dor são as lágrimas. Ora, como às vezes o contrito não derrame materialmente lágrimas pelos pecados, que contudo derrama quando lhe morre um amigo, ou quando sofre um ferimento ou coisa semelhante, resulta que a contrição não é a dor máxima.

3. Demais. – Quanto mais uma coisa sofre aimixão do seu contrário, tanto menos intensidade tem. Ora, a dor da contrição vai de mistura com muita alegria; pois, o contrito se alegra com a liberação, a esperança do perdão e de muitas coisas semelhantes. Logo, é uma dor mínima.

4. Demais. – A dor da contrição é uma espécie de displicência. Ora, há muitas coisas que desagradam mais ao contrito, que os pecados passados; assim, não preferiria sofrer as penas do inferno a deixar de pecar; nem tão pouco ter sofrido, ou ainda sofrer todas as penas temporais; do contrário se achariam poucos contritos. Logo, a dor da contrição não é máxima.

Mas, *em contrário*. – Segundo Agostinho, toda dor é fundada no amor. Ora, o amor da caridade, em que se funda a dor da contrição, é o máximo. Logo, também máxima é a dor da contrição.

2. Demais. – Temos dor do mal. Logo, do maior mal devemos ter maior dor. Ora, a culpa é maior dor que a pena. Logo, a dor da culpa, que é a contrição, excede todas as outras dores.

SOLUÇÃO. – Na contrição há duas sortes de dor. – Uma está na vontade mesma, e tal dor é essencialmente a contrição, que outra causa não é senão a displicência dos pecados passados. E tal dor, na contrição, excede todas as outras dores. – Pois, quanto mais uma causa agrada, tanto mais o seu contrário desagrada. Ora, o fim último agrada sobre todas as coisas, pois, todas são desejadas por causa dele. Por onde, o pecado, que afasta do fim último, deve desagradar sobre todas as causas. – Outra dor é a da parte sensitiva, causada pela dor que acabamos de ver; ou por necessidade natural, enquanto que as potências inferiores seguem o movimento das superiores; ou por eleição, segundo que a pessoa penitente provoca em si mesmo essa dor, para ter contrição dos pecados. E de nenhum modo será essa a dor máxima. Pois, as potências inferiores se movem mais veementemente pelos seus objetos próprios do que pela redundância das potências superiores. Por onde, quanto mais a operação das potências superiores agir sobre os objetos das inferiores, tanto mais estas obedecerão ao movimento daquelas. Por isso, maior dor é a que sofre a parte sensitiva por uma lesão sensível, que a que nela redunda, da razão. E semelhantemente, maior é a redundante da razão que delibera sobre causas corpóreas, do que a redundante da razão quando considera o espiritual. Por onde, a dor da parte sensitiva, proveniente da displicência que a razão tem do pecado, não é maior dor que as outras de que ela é susceptível. E semelhantemente, nem a dor voluntàriamente assumida, quer porque o afeto interior não obedece discricionariamente ao superior, de modo que no apetite inferior resulte uma paixão tão intensa e tal,

como ordena o superior; quer também porque das paixões se serve a razão, nos atos das virtudes, segundo uma certa medida, que às vezes a dor, não acompanhada da virtude, não observa mas excede.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a dor sensível é provocada pelo sofrimento de uma lesão, assim a dor interior pelo conhecimento do que é nocivo. Por onde embora a lesão do pecado não seja percebida pelos sentidos externos, contudo o senso interior da razão percebe que é máxima.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As alterações corpóreas resultam imediatamente das paixões da parte sensitiva e, mediante estas, das afeições da parte apetitiva superior. Donde vem que, da dor sensível, ou ainda do sensível vizinho mais prontamente defluem as lágrimas corpóreas, do que da dor da contrição espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa alegria, que o penitente tem da dor, não diminui a displicência, por lhe não ser contrária; mas a aumenta, porque todas as atividades se intensificam com o prazer que lhes é próprio, segundo Aristóteles. Assim, quem se compraz em aprender uma ciência melhor a aprende. E semelhantemente, quem se compraz com a displicência tem-na mais veemente. Mas bem pode ser que essa alegria tempere a dor resultante da razão para a parte sensitiva.

RESPOSTA À QUARTA. – A intensidade da displicência de alguma causa deve ser correlata à quantidade da malícia da mesma. Ora, a malícia da culpa mortal se mede por aquele contra quem se peca, enquanto não merecedor dele ; e por quem peca, enquanto lhe é nociva. E como devemos amar mais a Deus que a nós mesmos, por isso devemos odiar mais a culpa, enquanto ofensa de Deus, que enquanto nos é nociva. – Ora, é-nos nociva principalmente por nos separar de Deus. E por aí, essa separação de Deus, que é uma certa pena, deve nos desagradar mais que a própria culpa, pois é aquela a que produz este mal; pois, o odiado por causa de outra causa é menos odiado; mas menos que a culpa, enquanto ofensa de Deus. – Ora, entre todas as penas a ordem da malícia depende da quantidade do mal. Por onde, sendo o mal máximo o que nos priva do bem máximo, a máxima das penas será a separação de Deus. Mas há outra quantidade de malícia, acidental, a que deve a displicência atender, segundo a razão de presente e de pretérito; pois, o que é pretérito já não existe; e por isso implica noção de menor malícia e bondade. Donde vem que o homem refoge, antes, sofrer um mal presente ou futuro, do que ter horror do pretérito. Por isso, nenhuma paixão da alma responde diretamente ao pretérito, assim como a dor responde do mal presente e o temor, ao futuro. Por onde, de dois males passados a nossa alma aborrece mais aquele cujo efeito permanece maior no presente ou é mais temido no futuro, mesmo se no passado foi menor. E como o efeito da culpa precedente não é percebido às vezes como efeito de uma pena passada – quer por ser a culpa mais perfeitamente sanada, que uma determinada pena; quer por ser uma deficiência corporal mais manifesta que a espiritual – por isso também o homem bem disposto às vezes concebe em si maior horror da pena precedente, que da culpa precedente, embora estivesse preparado, antes, a sofrer a mesma pena, que a cometer a mesma culpa. - Mas também devemos considerar, comparando a culpa com a pena, que certas penas vão inseparavelmente unidas à ofensa de Deus, como a separação dele; e certas outras acrescentam a perpetuidade, como a pena do inferno. Logo, da pena que tem anexa a ofensa, dessa devemos nos acautelar, do 'mesmo modo que da culpa. Mas a que acrescenta a perpetuidade deve, absolutamente falando, ser mais fugida, que a culpa. Se porém, delas separarmos a idéia de ofensa e só considerarmos a de pena, têm menos malícia que a culpa, enquanto ofensa de Deus. E por isso devem desagradar menos. - E devemos também saber que embora tal deva ser a disposição do contrito, não deve contudo sobre ela ser interrogado. Porque não podemos nós facilmente medir os nossos afetos: e às vezes o que menos nos desagrada parece nos desagradar mais, por estar mais próximo ao dano sensível, que nos é mais conhecido.

Art. 2 — Se a dor da contrição pode ser excessiva.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a dor da contrição não pode ser excessiva.**

1. – Pois, nenhuma dor pode ser mais imoderada que a que destrói o seu sujeito próprio. Ora, a dor da contrição sendo tão intensa a ponto de acarretar a morte ou a corrupção do corpo, é louvável. Assim, diz Anselmo: Oxalá as entranhas de minh'alma engordem de modo a dessecarem a medula de meus ossos! E Agostinho se confessa digno de perder a vista, chorando os seus pecados. Logo, a dor da contrição não pode ser excessiva.

2. Demais. – A dor da contrição procede do amor da caridade. Ora, o amor de caridade não pode ser excessivo. Logo, nem a dor da contrição.

Mas, *em contrário*. – Toda virtude moral se corrompe por excesso e por defeito. Ora, a contrição é um ato da virtude moral da penitência, sendo parte da justiça. Logo, a dor dos pecados pode ser excessiva.

SOLUÇÃO. – A contrição, enquanto dor racional de displicência, pela qual o pecado desagrada enquanto ofensa de Deus, não pode ser excessiva; assim como nem o amor de caridade, que aumenta essa displicência, pelo seu acréscimo mesmo, pode ser excessivo. Mas o pode, quanto à dor sensível, assim como também excessiva pode ser a aflição exterior do corpo. Pois, em todos esses casos devemos tomar como medida a conservação do sujeito e da boa disposição suficiente para fazermos o que devemos. Donde o dizer o Apóstolo: o vosso culto racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Anselmo desejava que o desenvolvimento da devoção lhe dessecasse a medula do corpo, não quanto ao humor natural, mas quanto aos desejos e as concupisciências corpóreas. – E quanto a Agostinho, embora se reconhecesse digno de perder os olhos do corpo, por causa do pecado, porque todo pecador é digno não só da morte eterna, mas também da temporal, contudo não queria que os olhos se lhe cegassem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe, da dor existente na razão. Quanto à terceira, procede da dor da parte sensitiva.

Art. 3 — Se deve ser maior a dor de um pecado que de outro.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que não deve ser maior a dor de um pecado, que de outro.**

1. – Pois, Jerônimo louva a Paula porque chorava os mínimos pecados como se fossem grandes. Logo, não devemos ter dor, antes de um, que de outro.

2. Demais. – O movimento da contrição é súbito. Ora, um movimento súbito não pode ser simultaneamente mais intenso e mais remisso – Logo, a contrição não deve ser maior, de um, que de outro pecado.

3. Demais. – A contrição tem por objeto o pecado, sobretudo porque afasta de Deus. Ora, todos os pecados mortais convêm pela aversão pois, todos nos privam da graça, pela qual nos unimos a Deus. Logo, devemos ter igual contrição de todos pecados mortais.

Mas, *em contrário*. – A Escritura diz: o número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, os golpes se regulam pela contrição dos pecados; pois, a contrição vai junto com o propósito de satisfazer. Logo, devemos ter mais contrição de um pecado, que de outro.

2. Demais. – Devemos ter contrição do que devíamos ter evitado. Ora, devemos evitar de preferência o pecado mais grave, se temos necessidade de cometer um, de dois. Logo e semelhantemente, ter maior dor do pecado mais grave.

SOLUÇÃO. – Podemos encarar a contrição a dupla luz. – Primeiro, enquanto responde a cada pecado em particular. E assim, quanto à dor do afeto superior, é necessário termos dor maior do pecado maior; por haver maior razão, que é a ofensa de Deus, de termos mais dor de um, que de outro; pois, Deus mais se ofende de um ato mais desordenado. E também semelhantemente, devendo uma culpa maior ter maior pena, também a dor da parte sensitiva, enquanto assumida, por eleição, para expiar o pecado, sendo uma como pena dele, deve ser maior, do pecado maior. Mas enquanto por Impressão do apetite superior, nasce no interior, a intensidade da dor depende da disposição da parte inferior, para receber a impressão da superior, e não da extensão do pecado. – De outro modo podemos encarar a contrição, enquanto recai simultaneamente sobre todos os pecados, como no ato da justificação. E essa contrição, ou procede da consideração de cada pecado em particular e então, embora seja um só ato, contudo nele subsiste virtualmente a distinção dos pecados; ou pelo menos vai junto com o propósito de pensar em cada um deles e então habitualmente é maior de um, que de outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Paula não foi louvada por ter tido dor igual de todos os pecados, mas porque tinha tal dor dos pecados pequenos como se fossem grandes, por comparação com a dor que outros têm dos pecados. Mas, ela própria teria dor maior de pecados maiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nesse movimento subitâneo da contrição, embora não se possa descobrir uma intenção atual, correspondente aos diversos pecados, contudo há aí uma intenção ao modo que já foi dito. E também de outro modo, enquanto que cada pecado se relaciona com que, nessa contrição geral, o contrito faz objeto da sua dor, a saber, a ofensa de Deus. Pois, quem ama um todo, lhe ama também parcialmente as partes, embora não em ato; e, deste modo, enquanto elas se ordenam para o lado, certas mais, certas menos. Assim, quem ama uma comunidade, ama a cada um, virtualmente, mais e menos, segundo cada qual concorre para o bem comum. E semelhantemente, quem tem dor de haver ofendido a Deus, sente Implicitamente dor de cada pecado cometido de modos diversos, enquanto por ofender mais ou menos a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora qualquer pecado mortal afaste de Deus e prive da graça, contudo uns mais afastam, que outros, quanto maior for a dissonância que, mais que outros, causam com a sua desordem, relativamente à bondade divina.

Questão 4: Do tempo da contrição.

Em seguida devemos tratar do tempo da contrição.

Sobre o que três artigos se discutem:

Art. 1 — Se toda esta vida é tempo de contrição.

O primeiro discute-se assim. - Parece que esta vida não é toda tempo de contrição.

1. – Pois, assim como devemos ter dor do pecado cometido, assim também vergonha. Ora, o pejo do pecado não dura toda a vida; pois, como diz Ambrósio, não tem de que envergonhar-se quem foi perdoado do pecado. Logo, nem deve ter contrição, que e a dor do pecado.

2. Demais. – A Escritura diz: A caridade perfeita lança fora ao temor, porque o temor anda acompanhado de pena. Ora, a dor também implica a pena. Logo, no estado da caridade perfeita não pode existir a dor da contrição.

3. Demais. – Não pode haver dor do passado, que propriamente tem por objeto o mal presente, salvo se o mal presente conserva alguma causa do mal passado. Ora, às vezes chegamos nesta vida a um estado em que nada permanece do pecado, nem disposição, nem culpa, nem qualquer reato. Logo, não devemos mais ter dor desse pecado.

4. Demais. – O Apóstolo diz: Aos que amam a Deus, todas as causas contribuem para seu bem, até mesmo os pecados, como diz a glosa. Logo, não é necessário que, depois de lhe terem sido perdoados os pecados, deles tenham dor.

5. Demais. – A contrição é parte da penitência, que se divide, por contrariedade, da satisfação. Ora, não devemos satisfazer sempre. Logo, não devemos ter sempre contrição dos pecados.

Mas *em contrário*. - Agostinho diz: onde acaba a dor acaba a penitência; onde já não há penitência também já não há perdão. Logo, como não devemos perder o perdão concedido, resulta que devemos ter sempre dor dos pecados.

2. Demais. – A Escritura diz: Não estejas sem temor da ofensa que te foi remitida. Logo, devemos ter sempre dor dos pecados para alcançar a remissão deles.

SOLUÇÃO. – A contrição encerra dupla dor: uma, da razão, que é o detestarmos o pecado que cometemos; outra, da parte sensitiva, resultante da primeira. E quanto a ambas, o tempo da contrição é o estado de toda a vida presente. – Pois, enquanto viandamos nesta vida, procuramos arredar os óbices que nos impedem ou retardam a chegada ao termo. Por onde, como os pecados pretéritos retardam a nossa rota para Deus, por não podermos recuperar o tempo que nela devíamos empregar, é necessário vivermos na contrição durante o tempo desta vida, quanto à detestação do pecado. – Semelhantemente, também quanto à dor sensível, assumida como pena pela vontade. Pois, tendo merecido a pena eterna, pelo pecado, e tendo pecado contra um Deus eterno, devemos, mudada a pena eterna em temporal, ter sempre dor dos pecados, no que é eterno ao nosso modo, isto é, durante todo o tempo desta vida. E por isto diz Hugo de S. Vitor, que Deus, absolvendo-nos da culpa e da pena eternas, liga-nos pelo vínculo da detestação perpétua do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pejo respeita o pecado só pela torpeza deste. Por onde, já não há lugar para ele, depois que a culpa do pecado foi perdoada. Mas permanece a dor, cujo objeto é a culpa, não sé enquanto torpe, mas também pelo mal que causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor servil excluído pela caridade, se opõe à caridade em razão dessa ser virtude, que implica numa pena. Mas a dor da contrição é causada pela caridade, como se disse. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora pela penitência o pecador recobre a graça primitiva e a imunidade do reato da pena, não poderá nunca mais recobrar, porém, a dignidade da primitiva inocência. Por onde, sempre permanecem nele traços do pecado passado.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como não devemos fazer o mal para alcançar o bem, assim não devemos nos comprazer com o mal, por provir dele, ocasionalmente e por obra da divina providência, o bem. Pois, desse bem causa não foi o pecado, mas antes, impedimento; quem o causou foi a divina providência e com isso devemos nos regozijar, ao mesmo tempo que devemos detestar o pecado.

RESPOSTA À QUINTA. – A satisfação depende da pena aplicada, que deve ser infligida ao pecado. Por isso pode ficar determinado o não ser preciso satisfazer mais. Ora, essa pena precipuamente se proporciona à culpa, quanto à conversão, donde ela tira a sua finidade. Ao passo que a dor da contrição corresponde à culpa, quanto à aversão, donde lhe advém uma certa afinidade. E assim a verdadeira contrição deve existir sempre. Nem há nenhum inconveniente em fazer cessar um ato posterior, deixando permanecer o anterior.

Art. 2 — Se devemos ter dor incessante do pecado.

O segundo discute-se assim. - Parece que não devemos ter dor incessante do pecado.

1. – Pois, devemos às vezes nos alegrar; assim, àquilo do Apóstolo - Alegrai-vos incessantemente no Senhor, diz a Glosa, que é necessário nos alegrarmos. Ora, não podemos ter ao mesmo tempo alegria e dor. Logo, não é mister tenhamos dor incessante do pecado.

2. Demais. – O que é em si mesmo mal e deve ser evitado não o devemos praticar, senão sendo necessário como remédio: tal o caso do emprego do fogo e do ferro na arte de curar. Ora, a tristeza é em si mesma um mal, segundo aquilo da Escritura: Afugenta para longe de ti a tristeza. E acrescenta a causa: Porque a tristeza tem morto a muitos e não há utilidade nela. E o mesmo diz Filósofo expressamente. Logo, não devemos ter dor do pecado senão a suficiente para o deliro Ora, logo depois do primeiro ato de contrição o pecado fica delido. Portanto não é preciso ter mais dor dele.

3. Demais. — Bernardo diz: A dor é boa, não sendo incessante; pois, devemos misturar o mel com o absinto. Logo, parece que não é preciso termos dor incessante.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Tenha sempre dor o penitente e com isso se regozige.

2. Demais. – Os atos constitutivos da beatitude devemos praticá-los incessantemente, tanto quanto possível. Ora, tal é a dor do pecado, como está claro no Evangelho: Bem-aventurados os que choram. Logo, devemos ter uma dor continuada, tanto quanto possível.

SOLUÇÃO. – Os atos de virtude implicam tal condição, que não são susceptíveis de aumento nem de diminuição, como o prova o Filósofo. Por onde, sendo a contrição, pela displicência que ela implica no apetite racional, ato da virtude de penitência, não poderá nunca haver nela aumento, nem quanto à

intensidade nem quanto à duração; senão enquanto o ato de uma virtude impede o ato de outra, mais necessário num determinado tempo. Por isso, se pudermos manter incessantemente o ato dessa displicência, é melhor; contanto que vaquemos aos atos das outras virtudes, oportunamente e segundo for necessário. - As paixões, ao contrário, são susceptíveis de aumento e de diminuição, quanto à sua intensidade e quanto à sua duração. Por onde, assim como a paixão da dor, assumida pela vontade, deve ser moderadamente intensa, assim também deve durar moderadamente; pois, durando em excesso, levar-nos-ia à alma o desespero, a pusilanimidade e misérias semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alegria do século fica impedida pela dor da contrição; mas não a alegria que tem Deus por objeto, pois tem como sua matéria a própria dor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Eclesiástico se refere à tristeza do século. E o Filósofo, à tristeza como paixão, da qual devemos usar moderadamente enquanto conduz ao fim assumido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Bernardo se refere à dor como paixão.

Art. 3 — Se mesmo depois desta vida as almas têm contrição dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – **Mesmo depois desta vida parece que as almas têm contrição dos pecados.**

1. – Pois, o amor da caridade causa displicência do pecado. Ora, depois desta vida permanece nas almas a caridade, quanto ao ato e quanto ao hábito, porque a caridade nunca jamais há de acabar, como diz o Apóstolo. Logo, permanece a displicência pelo pecado cometido, que é essencialmente a contrição.

2. Demais. – Devemos ter maior dor da culpa, que da pena. Ora, as almas do purgatório têm dor da pena sensível e da dilação da glória. Logo e muito mais, têm dor da culpa que cometeram.

3. Demais. – A pena do purgatório é satisfatória pelo pecado. Ora, a satisfação tira a sua eficácia da contrição Logo, a contrição permanece depois desta vida.

Mas, *em contrário*. - A contrição faz parte do sacramento da penitência. Ora, os sacramentos não permanecem depois desta vida. Logo, nem a contrição.

2. Demais. – A contrição pode ser grande a ponto de delir tanto a culpa como a pena. Se, pois, as almas do purgatório pudessem ter contrição, ser-lhes-ia possível, em virtude dessa contrição, o perdão do reato da pena e a total liberação da pena sensível – o que é falso.

SOLUÇÃO. – Três elementos devemos considerar na contrição: o seu gênero, que é a dor; a sua forma, porque é o ato de virtude informado pela graça; e a sua eficácia porque é um ato meritório, sacramental e de certo modo satisfatório. Por onde, as almas que estão na pátria não podem, depois desta vida, ter contrição, por terem a isenção da dor, isenção produzida pela plenitude da alegria. Do seu lado, as que estão no inferno, também não podem ter contrição; porque, embora tenham a dor, falta-lhes contudo a graça que a informa. Quanto às do purgatório, têm dor dos pecados informada pela graça; mas não meritória, por não estarem em estado de merecer. Ao passo que nesta vida todos os três elementos supra referidos podem existir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade não causa a referida dor senão naqueles que são susceptíveis de dor. Ora, a plenitude da alegria dos bem-aventurados exclui toda capacidade de dor. Por onde, embora tenham caridade, não podem contudo ter contrição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As almas do purgatório têm dor dos pecados. Mas essa dor não é contrição, por lhes faltar a eficácia da contrição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essas penas, que as almas sofrem no purgatório, não podem chamar-se propriamente satisfação, porque esta implica uma obra meritória. Mas, em sentido lato, chama-se satisfação a solução da pena devida.

Questão 5: Do efeito da contrição.

Em seguida devemos tratar do efeito da contrição.

Nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a remissão do pecado é efeito da contrição.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a remissão do pecado não é efeito da contrição.**

1. – Pois, só Deus pode perdoar os pecados. Ora, da contrição nós somos de certo modo a causa, porque é um ato nosso. Logo, a contrição não é a causa da remissão.

2. Demais. – A contrição é um ato de virtude. Ora, a virtude resulta da remissão do pecado, porque virtude e culpa não podem coexistir na alma. Logo, a contrição não é a causa da remissão da culpa.

3. Demais. – Só a culpa nos impede de receber a Eucaristia. Ora, o contrito não deve, antes da contrição, achegar-se à Eucaristia. Logo, ainda não recebeu a remissão da culpa.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura Sacrifício para Deus é o espírito atribulado, etc. diz a Glosa: a contrição do coração é o sacrifício pelo qual são perdoados os pecados.

2. Demais. – A virtude e o vício corrompem-se e geram-se pelas mesmas causas, como diz Aristóteles. Ora, o pecado é cometido pelo amor desordenado do coração. Logo, pela dor causada e pelo amor ordenado da caridade, é perdoado. E assim a contrição dele o pecado.

SOLUÇÃO. – A contrição pode ser considerada à dupla luz: como parte do sacramento ou como ato de virtude. E de ambos os modos é causa da remissão do pecado, mas diversamente. Pois, como parte do sacramento, primeiro contribui para a remissão dos pecados instrumentalmente, como se dá com os outros sacramentos, segundo estabelecemos. Mas como ato de virtude, então, é a quase causa material da remissão do pecado, pois, a disposição é de certo modo necessária à justificação; ora, a disposição se reduz à causa material, entendendo-se por disposição a que dispõe a receber a matéria. Mas diferente é a disposição do agente a agir, pois essa se reduz ao gênero da causa eficiente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Só Deus é a causa eficiente principal da remissão do pecado; mas a causa dispositiva pode também estar em nós. E semelhantemente, a causa sacramental; porque as formas dos sacramentos são as palavras por nós pronunciadas, que têm a virtude instrumental de produzir a graça, pela qual são perdoados os pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A remissão do pecado a uma luz precede a virtude e a infusão da graça e, a outra, é-lhes consecutiva. E enquanto consecutivo, o ato ilícito da virtude pode ser causa da remissão do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dispensar a Eucaristia pertence aos ministros da Igreja. E portanto, antes da remissão dos pecados pelos ministros da Igreja, ninguém deve se aproximar da Eucaristia, embora tenha a sua culpa perdoada da parte de Deus.

Art. 2 — Se a contrição pode delir totalmente o reato da pena.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a contrição não pode delir totalmente o reato da pena.**

1. – Pois, a satisfação e a confissão se ordenam a liberar do reato da pena, ora, ninguém é de tal modo contrito que não deva confessar e satisfazer. Logo, a contrição nunca é tanta que possa delir totalmente o reato.

2. Demais. – Na penitência deve haver uma certa compensação entre a pena e a culpa. Ora, certas culpas provêm dos membros do corpo. Logo, sendo necessário, para haver a recompensa devida à pena, que, pelas causas em que alguém peca, por essas seja também atormentado, parece que nunca poderá a pena de tal pecado ser absolvida pela contrição.

3. Demais. – A dor da contrição é finita. Ora, há certos pecados, como os mortais, merecedores de pena infinita. Logo, de nenhum modo pode ser tão grande a contrição que possa apagar totalmente a pena.

Mas, *em contrário*, Deus aceita de preferência o afeto do coração, ao ato externo. Ora, pelos atos externos somos absolvidos tanto da pena como da culpa. Logo e semelhantemente, pelo afeto do coração, que é a contrição.

2. Demais. – Um exemplo para o caso em discussão nos é dado pelo ladrão, a quem foi dito: Hoje estarás comigo no Paraíso, por causa de um único ato de penitência.

Quanto a saber se o reato é totalmente e sempre apagado pela contrição, já indagamos antes, quando isso mesmo tratamos, a respeito da penitência.

SOLUÇÃO. – A intensidade da contrição pode ser considerada à dupla luz. – Primeiro, relativamente à caridade, causa da displicência. – E assim pode ter o ato de caridade tal intensidade, que a contrição daí resultante merecerá não só a remoção da culpa, mas também a absolvição de toda pena. – De outro modo, relativamente à dor sensível, que a vontade excita na contrição. E sendo também essa e de certo modo uma pena, pode ter uma intensidade tal que baste a apagar tanto a culpa como a pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ninguém pode estar certo de ter uma contrição suficiente a delir tanto a pena como a culpa Por isso estamos todos obrigados a confessar e a satisfazer; sobretudo que a contrição não seria verdadeira sem ser acompanhada do propósito de confessar. O que deve ser efetivado, mesmo por causa do preceito dado sobre a confissão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a alegria interior redunda também para as partes exteriores do corpo, assim também a dor interior deriva para os membros exteriores. Donde dizer a Escritura: o espírito triste seca os ossos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A dor da contrição embora finita quanto à intensidade – como também é finita a pena devida ao pecado mortal – contudo tem virtude infinita, pela caridade que a informa. E assim, pode contribuir para apagar a culpa e a pena.

Art. 3 — Se uma pequena contrição basta para apagar grandes pecados.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que não basta uma pequena contrição para apagar grandes pecados.**

1. – Pois, a contrição é um remédio do pecado. Ora, um remédio material, suficiente para curar um mal corpóreo menor, não basta para curar um maior. Logo, uma contrição mínima não basta para apagar pecados máximos.

2. Demais. – Como se disse acima, e necessário termos contrição maior dos pecados maiores. Ora, a contrição não apaga o pecado senão nas condições exigidas. Logo, uma contrição mínima não apaga todos os pecados.

Mas *em contrário*. – Qualquer graça santificante dele totalmente a culpa mortal, que com ela não pode coexistir. Ora, qualquer contrição é uma graça santificante informada. Logo, por pequena que seja, dele todas as culpas.

SOLUÇÃO. – A contrição, como se disse muitas vezes, implica dupla dor. – Uma racional que é a displicência do pecado cometido. E essa pode ser de tal modo pequena que não baste a ser o que por natureza é a contrição; como p. ex, se desagradasse o pecado menos do que deve desagradar a separação do fim. Assim, também o amor pode ser a tal ponto remisso que não baste a constituir a caridade. – Outra é a dor sensível. E a fraqueza dessa não impede a existência da contrição; porque não tem uma relação essencial com a contrição, mas lhe está anexa quase acidentalmente. E além disso, não depende de nós. – Donde, pois, devemos concluir que por pequena que seja a dor, contanto que seja suficiente a constituir a contrição, dele totalmente a culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os remédios espirituais têm uma eficácia infinita por causa da virtude infinita que neles opera. Por isso o remédio que basta a sanar um pequeno pecado basta também a sanar um grande; talo batismo, que desata os grandes e os pequenos pecados. E o mesmo se dá com a contrição, contanto que esta essencialmente exista.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É consequêncía necessária tenhamos maior dor do pecado maior, que do menor, pois aquele mais repugna ao amor, causa da dor. Mas quem tivesse de um pecado maior uma dor tão grande quanto a nossa, de um pecado menor, isso lhe bastaria à remissão da culpa.

Questão 6: Da confissão quanto a sua necessidade.

Em seguida devemos tratar da confissão. A respeito da qual seis questões temos a considerar. Primeiro, da necessidade da confissão Segundo, da sua quididade. Terceiro, do seu ministro. Quarto, da sua qualidade. Quinto, do seu efeito. Sexto, do seu sigilo.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a confissão é necessária à salvação.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a confissão não é necessária à salvação.**

1. – Pois, o sacramento da penitência foi ordenado à remissão da culpa. Ora, a culpa é suficientemente perdoada pela infusão da graça. Logo, para fazer penitência do pecado não é necessária a confissão.

2. Demais. – O pecado que contraímos e tem em outro a sua causalidade deve receber desse outro o seu remédio. Logo, o pecado atual, que de movimento próprio cometemos, é necessário receba só de nós mesmos o seu remédio. Ora, a sanar esse pecado é que se ordena a penitência. Logo, a confissão não é necessária para a penitência.

3. Demais. – A certos lhes foi o pecado perdoado sem que deles leiamos que tivessem confessado; tal o caso de Pedro, de Madalena e também de Paulo. Ora, a graça de remitir os pecados não tem agora menor eficácia do que tinha então. Logo, nem é agora de necessidade para a salvação, que confessemos.

4. Demais. – A confissão é exigida, no juízo, para ser infligida a pena, segundo a quantidade da culpa. Ora, podemos nos infligir a nós mesmos uma pena maior que a que nos fosse infligida por outro. Logo, parece que a confissão não é necessária à salvação.

Mas, *em contrário*. – Boécio diz: Se queres ser curado pelo médico é necessário que lhe descubras o teu mal. Ora, necessário à salvação é que recebamos um remédio aos nossos pecados. Logo, também é de necessidade à salvação que descubramos a nossa doença pela confissão.

2. Demais. – No juízo secular não é o juiz o mesmo que o réu. Ora, o juízo espiritual é mais ordenado. Logo, o pecador, que é o réu, não deve ser juiz de si mesmo, mas deve ser julgado por outro. Portanto, é necessário que lhe confesse.

SOLUÇÃO. – A paixão de Cristo, sem cuja virtude não pode ser perdoado o pecado original nem o atual, em nós opera pela recepção dos sacramentos, que dela tiram a sua eficácia. Por onde, para a remissão da culpa, tanto atual como original, é necessário o sacramento da Igreja – ou atualmente recebido; ou pelo menos em desejo, se o que exclui o sacramento for, não o desprezo, mas a injunção da necessidade. E por consequência, os sacramentos ordenados contra a culpa, com a qual não pode haver salvação, são de necessidade para a salvação. E portanto, assim como o batismo, pelo qual é apagado o pecado original, é de necessidade para a salvação, assim também o é o sacramento da penitência. E assim como quem pede o batismo se submete aos ministros da Igreja, a quem pertence dispensar o sacramento, assim também, confessando o seu pecado, sujeita-se ao ministro da Igreja afim de alcançar o perdão, mediante o sacramento da penitência por êle dispensado. E o ministro não pode aplicar o remédio conveniente se não conhecer o pecado – o que se dá pela confissão do pecador. Por onde, a confissão é de necessidade para a salvação daquele que caiu em pecado mortal atual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A infusão da graça basta para a remissão da culpa; mas, depois da culpa perdoada, o pecador ainda é devedor da pena temporal. Mas, para se conseguir a infusão da graça foram ordenados os sacramentos da graça, e antes de os recebermos, atual ou intencionalmente,não alcançamos a graça, como se dá no batismo, O mesmo passa com a confissão. E além disso: pelo pejo da confissão; pelo poder das chaves, a que se o confitente sujeita; pela satisfação que vai junta e que o sacerdote modera segundo a qualidade dos pecados de que tomou conhecimento na confissão – fica expiada a pena temporal. – Mas do facto de a confissão obrar para o perdão da pena não se deduz que seja de necessidade para a salvação; porque é temporal a pena a que permanecemos ligados depois do perdão da culpa; portanto, mesmo sem a expiação feita nesta vida, haveria caminho para a salvação. Mas é de necessidade para a salvação por operar a remissão da culpa ao modo referido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado contraído por obra de outrem, isto é, o original, pode absolutamente ter um remédio externo, como se dá com as crianças. Mas o pecado atual, que por si mesmo o pecador cometeu, não pode ser expiado se não houver alguma cooperação do pecador. Contudo não basta por si mesmo para expiar o pecado, assim como por si mesmo foi suficiente para cometê-lo. Porque o pecado, por parte da conversão, é finito, e foi por essa conversão que o pecador abraçou o pecado; mas é infinito por parte da aversão, sendo por aí que há de começar a remissão do pecado, pois, o último na geração é o primeiro na resolução, como diz Aristóteles. Por onde e necessariamente há de o pecado atual receber de outrem o seu remédio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora não tenhamos notícia da confissão dessas personagens citadas, contudo ela bem pode ter-se realizado; pois, muitas coisas se fizeram, que não estão escritas. – E além disso, Cristo tem o poder de excelência nos sacramentos. Por onde, sem o pertinente ao sacramento, podia conferir a realidade dele.

RESPOSTA À QUARTA. – A satisfação não bastaria para expiar a pena do pecado, pela quantidade da pena que se impõe como satisfação; mas basta enquanto parte do sacramento, a virtude sacramental. Por onde, é necessário sejam os sacramentos ministrados por dispensadores. E portanto a confissão é necessária.

Art. 2 — Se a confissão é de direito natural.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a confissão é de direito natural.**

1. – Pois, Adão e Caim não estavam obrigados senão aos preceitos da lei natural. Ora, foram censurados por não terem confessado os seus pecados. Logo, a confissão dos pecados é de direito natural.

2. Demais. – Os preceitos existentes tanto na Lei Velha Como na Nova são de direito natural. Ora, a confissão existia na Lei Velha, como diz Isaías: Faze o teu arrazoado, se algum fundamento tens para te justificar. Logo, é de direito natural.

3. Demais. – Job não estava sujeito senão à lei natural. Ora, ele confessava os pecados, como o refere a Escritura: Se encobri como homem o meu pecado. Logo, é de direito natural.

Mas, *em contrário*. – Isidoro diz, que o direito natural é o mesmo para todos. Ora, a confissão não na fazem todos do mesmo modo. Logo, não é de direito natural.

2. Demais – A confissão se faz a quem tem o poder das chaves. Ora, poder das chaves da Igreja não foi instituído por direito natural. Logo, nem a confissão.

SOLUÇÃO. – Os sacramentos são umas como proclamações da fé; por isso hão-se de lhe proporcionar a elas. Ora, a fé é superior ao conhecimento da razão natural. Por isso os sacramentos também são superiores ao ditame da razão natural. E como o direito natural não no gerou a opinião, mas uma certa virtude inata infundiu em nós, como diz Túlio, por isso os sacramentos não são de direito natural, mas de direito divino, superior à natureza. Mas às vezes também se chama natural aquilo que o Criador impôs a uma determinada coisa. Contudo, propriamente se chama natural o causado pelos princípios da natureza. E sobrenaturais são as obras que Deus se reserva à sua ação, sem o ministério da natureza; quer nas obras milagrosas, quer nas revelações dos mistérios, quer na instituição dos sacramentos. E assim a confissão, que tem necessidade sacramental, não é de direito natural, mas divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Adão foi censurado por não ter reconhecido o seu pecado na presença de Deus; pois, a confissão feita a Deus pelo reconhecimento do pecado é de direito natural. Ora, presentemente tratamos da confissão feita ao homem. – Ou devemos responder que confessar o pecado, num caso, é de direito natural, isto é, quando alguém constituído em juízo é interrogado pelo juiz. Pois então o pecador não deve mentir excusando ou negando o seu pecado; e disso foram repreendidos Adão e Caim. Mas a confissão que fazemos espontaneamente a um homem para conseguir a remissão dos pecados, de Deus, é de direito natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os preceitos da lei natural permanecem do mesmo modo na lei de Moisés e na Lei Nova. Mas a confissão, embora de certo modo já existisse na lei de Moisés, não existia porém do mesmo modo que na Lei Nova nem na lei da natureza. Pois, na lei da natureza bastava o reconhecimento do pecado interior, perante Deus. Mas na lei de Moisés era preciso manifestar o pecado por algum sinal exterior, como pela oblação da vítima pelo pecado, por onde também podia o pecador revelar-se aos outros como tal. Mas não era preciso o pecador manifestar em especial o pecado cometido ou as circunstancias do pecado, como o era na Lei Nova.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Job se refere àquela dissimulação do pecado feita pelo acusado, negando o pecado ou excusando-o, como se pode concluir da Glosa ao mesmo lugar.

Art. 3 — Se todos estão obrigados à confissão.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que nem todos estão obrigados à confissão.**

1. – Pois, como diz Jerônimo, a penitência é a segunda tábua depois do naufrágio. Ora, muitos, depois do batismo, não sofreram nenhum naufrágio. Logo, nem lhes é preciso fazer penitência. E assim, nem a confissão, que é parte da penitência.

2. Demais. – A confissão deve ser feita ao juiz, em qualquer foro. Ora, há certos que não têm nenhum juiz come superior. Logo, também não estão obrigados à confissão.

3. Demais. – Há certos que só têm pecado veniais. Ora, não estamos obrigados a confessá-los, Logo, nem iodos estão obrigados à confissão.

Mas, *em contrário*; a confissão se divide, por contrariedade, da satisfação e da contrição. Ora, todos estão obrigados à contrição e à satisfação. Logo, também todos estão obrigados à confissão.

2. Demais. – Está claro por uma decretal, que todos, de ambos os sexos, chegados aos anos de discrição, estão obrigados a confessar os pecados.

SOLUÇÃO. – De dois modos estamos obrigados à confissão. Primeiro, por direito divino, por isso mesmo que ela é um remédio. E então, nem todos estão obrigados à confissão, mas só aqueles que caíram rio pecado mortal, depois do batismo. – De outro modo, por preceito de direito positivo. E então, estão obrigados todos, por instituição da Igreja, feita no Concílio Geral, sob Inocêncio III. Quer para que cada um se reconheça como pecador, pois, todos pecaram e precisam da graça de Deus. Quer para nos achegarmos à Eucaristia com muito maior reverência. Quer para os reitores das igrejas reconhecerem os seus súditos, a fim de se não esconder o lobo dentro do rebanho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora nesta vida mortal depois do batismo, possamos evitar o naufrágio, que é o pecado mortal, não podemos contudo evitar os pecados veniais, que nos dispõem ao naufrágio, contra o que também é ordenada a penitência. Por isso há também lugar para a penitência nos que não pecam mortalmente; e por consequência, para a confissão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém há que não tenha a Cristo como juiz, a quem, mediante o seu vigário, devemos confessar. O qual vigário, embora possa nos ser inferior, em razão de uma prelatura de que nos achemos investidos, contudo nos é superior, enquanto somos pecador e êle, ministro de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por força do sacramento não está ninguém obrigado a confessar os pecados veniais; mas por força da instituição da Igreja, quando não temos outros pecados a confessar. – Ou podemos responder, segundo certos, que pela decretal referida, não estão obrigados senão os que têm pecados mortais; o que se deduz das expressões que dizem que devem confessar todos os pecados; e isso não se pode entender dos veniais, pois ninguém está obrigado a os confessar todos. E, neste sentido, quem não tem pecados mortais não está obrigado à confissão dos veniais; mas basta, para cumprir o preceito da Igreja, apresentar-se a um sacerdote e dizer que não tem consciência de nenhum pecado mortal; e isto se lhe reputa a confissão.

Art. 4 — Se podemos licitamente confessar um pecado que não cometemos.

O quarto discute-se assim. – Parece que podemos licitamente confessar um pecado que não cometemos.

1. – Pois, como diz Gregório, é próprio das boas almas reconhecer culpa onde ela não existe. Logo, é próprio das boas almas acusarem-se de culpas que não cometeram.

2. Demais. – Quem se considera por humildade inferior a um pecador manifesto merece por isso louvores. Ora, o que pensamos em nosso coração é lícito confessarmos oralmente. Logo, pode licitamente confessar que cometeu um pecado mais grave que o que realmente tem.

3. Demais. – Às vezes duvidamos se um pecado é mortal ou venial. E então, segundo parece, devemos confessá-lo como mortal. Logo, devemos às vezes confessar o pecado que não temos.

4. Demais. – A satisfação é regulada pela confissão. Ora, podemos satisfazer por um pecado que não cometemos. Logo, também confessar um pecado que não fizemos.

Mas, *em contrário*. – Quem diz ter feito o que não fez, mente. Ora, ninguém deve mentir na confissão, porque toda mentira é pecado. Logo, ninguém deve confessar o pecado que não fez.

2. Demais. – No juízo externo nenhum crime pode ser imputado a ninguém, que não possa ser provado por testemunhas idôneas. Ora, a testemunha, no foro da penitência, é a consciência. Logo, ninguém deve acusar-se de pecado que não tenha na consciência.

SOLUÇÃO. – Pela confissão deve o penitente manifestar-se ao seu confessor. Ora, quem revela ao sacerdote coisa diversa da que na consciência tem, quer boa quer má, não se lhe manifesta, mas antes se lhe oculta. Logo, a confissão não é idônea; pois, para o ser, há de a boca estar de acordo com o coração, de modo que a boca só acuse o que há no coração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos podemos reconhecer uma culpa onde ela não existe. – Primeiro, entendendo-se que esse reconhecimento se refere à substância do ato. E então não é verdadeiro o lugar citado. Pois, não tem boa mente, mas mente errada, quem confesse ter cometido o que não cometeu. – De outro modo, quanto à condição do ato. E então é verdadeiro o dito de Gregório, que o justo teme não haja, da sua parte, algum defeito num ato em si mesmo bom. E nesse sentido diz a Escritura: Eu me temia de todas as minhas obras. Por isso é próprio da alma boa que esse temor existente no coração também o acuse a boca.

Donde também se deduz a resposta à segunda objeção, – Porque o justo e verdadeiramente humilde não se reputa pior por ter praticado um ato que fosse genericamente pior; mas porque teme delinquir mais gravemente, pela soberba, nas boas obras que pratica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando duvidamos se um pecado é mortal estamos obrigados a confessá-lo, enquanto subsiste a dúvida. Porque quem comete ou omite um ato, do qual duvida se é pecado mortal, peca mortalmente, expondo-se ao perigo. E do mesmo modo a perigo se expõe quem deixa de confessar o de que duvida se é pecado morta1. Não deve porém afirmar que é mortal, mas expô-lo como duvidoso e pedir o juízo do sacerdote, a quem incumbe discernir entre lepra e lepra.

RESPOSTA À QUARTA. – Quem satisfaz pelo pecado que não cometeu não incorre em mentira, como incorre quem confessou o pecado que não crê haver cometido. Se porém acusar o pecado que não fez, mas que crê ter feito, não mente. E portanto não peca, se falar de acordo com o que lhe vai no coração.

Art. 5 — Se estamos obrigados a confessar sem demora.

O quinto discute-se assim. – **Parece que estamos obrigados a confessar sem demora.**

1. – Pois, diz Hugo Vitorino: Não podendo alegar necessidade, não ficamos excusados do desprezo. Ora, todos estamos obrigados a evitar o desprezo. Logo, estamos obrigados a confessar sem demora, desde que pudermos.

2. Demais. – Todos estamos obrigados a nos esforçar mais por evitar a doença espiritual que a doença do corpo. Ora, quando temos o corpo doente, se tardamos a chamar o médico, será em detrimento da nossa saúde. Logo, parece que não podemos, sem detrimento da nossa salvação, deixar de confessar os nossos pecados, sem demora, a um sacerdote, se deles tivermos cópia.

3. Demais. – O que devemos sem termo, devemos sem dilação. Ora, sem termo devemos a confissão a Deus. Logo, devemos fazê-la sem demora.

Mas, *em contrário*. – Na Decretal se determina simultaneamente o tempo da confissão e o de receber a Eucaristia. Ora, ninguém peca não recebendo a Eucaristia antes do tempo determinado pelo direito. Logo, também não peca se não confessa antes desse tempo.

2. Demais. – Quem omite ao que está obrigado por preceito peca mortalmente. Quem portanto não confessasse sem dilação, quando tem cópia de sacerdotes se tivesse obrigação de confessar sem demora, pecaria mortalmente: e pela mesma razão em tempo diverso, e assim por diante. E assim incorreríamos em muitos pecados mortais, só por uma demora na confissão. O que não é razoável.

SOLUÇÃO. – Sendo o propósito de confessar conexo com a contrição, então estamos obrigados a esse propósito quando o estamos à contrição. Isto é, quando os pecados se nos ocorrem à memória, sobretudo se estamos em perigo de morte, ou em situação tal em que incorrêssemos em pecado, não obtendo a remissão deles. Tal o caso do sacerdote obrigado a celebrar, não havendo cópia de sacerdotes, e que pelo menos está obrigado à contrição e ao propósito de confessar.

Quanto à confissão atual, de dois modos estamos obrigados a ela.

Primeiro, acidentalmente, quando estamos obrigados ao que não podemos fazer, sem termos confessado. Então estamos obrigados a fazê-lo: como quando devemos receber a Eucaristia a que ninguém, em estado de pecado mortal, pode achegar-se, senão depois de ter confessado, se tem cópia de sacerdotes e a necessidade não urge. E dai a obrigação imposta pela Igreja a todos, de se confessarem uma vez por ano, porque instituiu que uma vez no ano, a saber, na Páscoa, todos recebem a sagrada comunhão; e portanto antes desse tempo todos estão obrigados a confessar.

De outro modo, estamos obrigados a confissão, em si mesma considerada. E então a mesma razão há de diferir a confissão e o batismo, pois ambos são sacramentos necessários à salvação. Ora, a receber o batismo ninguém está obrigado, que teve o propósito de o receber, de modo que pecasse mortalmente não o recebendo sem dilação. Nem há tempo nenhum determinado além do qual, diferindo o batismo, pecará mortalmente. Mas pode acontecer que haja ou não pecado mortal em diferir o batismo. E isso devemos ponderá-lo levando em conta a causa da dilação; pois, como diz o Filósofo, a vontade não retarda em fazer o que quer senão por alguma causa racional. Por onde, se a causa da dilação do batismo implicar pecado mortal, como se o fosse por desprezo ou motivo semelhante, a dilação será pecado mortal; do contrário, não. E assim o mesmo passa com a confissão, que não é de maior necessidade que o batismo. E como o necessário à salvação estamos obrigados a cumpri-lo nesta vida, por isso, havendo perigo iminente de morte, ainda essencialmente falando estamos então obrigados a fazer a confissão ou a receber o batismo. E por isso também Tiago estabeleceu simultaneamente o preceito de fazer a confissão e de receber a extrema unção.

Por isso é considerada provável a opinião dos que dizem não estarmos obrigados a confessar sem demora, não obstante ser perigoso diferi-lo. Outros porém dizem que o contrito está obrigado a confessar sem demora, oferecendo-se oportunidade, segundo a razão desta. Nem importa que a decretal prefixe o termo de confessarmos uma vez no ano; porque a Igreja não tem a intenção de tolerar a demora, mas de proibir a negligência de uma dilação maior. Por onde, essa Decretal não excusa da culpa da dilação quanto ao foro da consciência; mas excusa da pena, no foro da Igreja, de privação de sepultura devida, no caso de morte sobreveniente antes do referido tempo. Mas esta opinião parece demasiado severa. Pois, os preceitos afirmativos não obrigam imediatamente, mas só em tempo determinado. Não porque então possam ser facilmente cumpridos, pecando assim mortalmente quem não desse esmola, do supérfluo, sempre que um pobre se lhe oferecesse – o que é falso; mas porque o tempo impõe urgente necessidade. E portanto, não implica em pecarmos mortalmente o não confessarmos logo, oferecendo-se oportunidade, mesmo se não esperamos melhor oportunidade; mas quando a circunstancia da necessidade do tempo nô-lo impuser. Nem é por tolerância da Igreja, que não estejamos obrigados à confissão imediata, mas pela natureza do preceito afirmativo. E por isso o dever era menor, antes de estatuído pela Igreja.

Outros porém dizem que os seculares não estão obrigados a confessar antes do tempo da quaresma, que lhes é o tempo da penitência; ao passo que os religiosos estão obrigados a fazê-lo sem dilação, porque todo tempo é para eles tempo de penitência. – Mas nada disto é. Pois, os religiosos não estão obrigados a mais que os outros homens, senão ao que por voto se obrigaram.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Hugo se refere aos que morrem sem sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é de necessidade para a saúde do corpo que médico seja chamado imediatamente, salvo quando a urgência da cura o exige. E o mesmo se dá com a doença espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A retenção da coisa alheia contra a vontade do dono contraria a um preceito negativo, que obriga sempre e para sempre. E por isso há sempre a obrigação de restituir sem demora. Diferente porém é o que passa com o cumprimento de um preceito afirmativo, que obriga sempre mas não para sempre. Por isso ninguém está obrigado a cumpri-lo sem dilação.

Art. 6 — Se pode alguém ser dispensado de confessar a um homem.

O sexto discute-se assim. – **Parece que se pode ser dispensado de confessar a um homem**

1. – Pois, os preceitos de direito positivo podem ser dispensados pelos prelados da Igreja. Ora, tal é a confissão. Logo, pode alguém ser dispensado de confessar.

2. Demais. – O que por alguém foi instituído pode pelo mesmo ser dispensado. Ora, lemos que a confissão não foi instituída por Deus, mas pelo homem: Confessai os vossos pecados uns aosoutros. Ora, o Papa tem o poder de dispensar no que foi instituído pelos Apóstolos, tal o caso dos bígamos. Logo, também pode dispensar da confissão.

Mas, *em contrário*. –A penitência, da qual faz parte a confissão, é sacramento necessário à salvação, como o batismo. Ora, como ninguém pode dispensar do batismo, também ninguém pode dispensar da confissão.

SOLUÇÃO. – Os ministros da Igreja foram instituídos na Igreja divinamente fundada. Por isso a instituição da Igreja é pressuposta às obras dos ministros; assim como a obra da criação o foi à da natureza. E estando a Igreja fundada na fé e nos sacramentos, por isso não pertence aos ministros da Igreja instituir sacramentos novos ou suprimir os já instituídos; o que só pertence ao poder de excelência privativo de Cristo, fundamento da Igreja. Por onde, assim como o Papa não pode dispensar ninguém de receber o batismo para salvar-se, assim também não pode dispensar, de modo que se salvasse sem a confissão, enquanto esta obriga pela força mesmo do sacramento. Mas pode dispensar da confissão, enquanto obriga por preceito da Igreja, de modo que se possa diferir mais a confissão, do que o permita a legislação da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os preceitos de direito divino não obrigam menos que os de direito natural. Por onde, assim como não pode haver dispensa em matéria de direito natural, assim também não em matéria de direito divino positivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. –O preceito da confissão não foi primitivamente instituído pelo homem, embora fosse promulgado por Tiago; mas recebeu de Deus a sua instituição, embora não nos diga a Escritura expressamente que o tivesse ele instituído. Contudo encontramos nela uma prefiguração dele, quando confessavam os seus pecados a João os que, pelo batismo deste, se preparavam à graça de

Cristo, e quando o Senhor remeteu os leprosos aos sacerdotes que, embora não fossem sacerdotes do Novo Testamento, contudo neles estava significado o sacerdócio do Novo Testamento.

Questão 7: Da quididade da confissão.

Em seguida devemos tratar da quididade da confissão.

E nesta questão se discutem três artigos:

Art. 1 — Se Agostinho define bem a confissão dizendo: A confissão é a que faz descobrir a doença latente, pela esperança do perdão.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que Agostinho define mal a confissão, quando diz: A confissão é a que faz descobrir a doença latente, pela esperança do perdão. Ora, a doença contra a qual se ordena a confissão é o pecado. Ora, o pecado às vezes já está descoberto. Logo, não se devia dizer que a confissão é o remédio de uma doença latente.**

2. Demais. – O princípio da penitência é o temor. Ora, a confissão faz parte da penitência. Logo, não devia pôr a esperança como causa da penitência, mas antes, o temor.

3. Demais. – O que está posto sob sigilo não está descoberto, mas antes oculto. Ora, o pecado que confessamos o é sob o sigilo da confissão. Logo, não é descoberto o pecado na confissão, mas antes, é oculto.

4. Demais. – Há outras definições diferentes dessa. Assim Gregório diz, que a confissão é a revelação dos pecados e a abertura violenta das chagas da alma. Outros dizem que a confissão é a declaração dos pecados a um sacerdote aprovado. Outros ainda dizem assim: A confissão é a acusação sacramental do delinquente, satisfatória em virtude do pejo e do poder das chaves da Igreja, e que obriga a cumprir a penitência anexa. Logo, parece que a referida definição, não contendo tudo quanto as outras contém, é insuficiente.

SOLUÇÃO. – Várias coisas devemos considerar no mesmo ato da confissão. Primeiro, a substância mesma do ato ou o seu gênero, que é uma certa manifestação; segundo, a sua matéria, a saber, o pecado; terceiro, a quem é feita, isto é, o sacerdote; quarto, a sua causa, a saber, a esperança do perdão; quinto, o seu efeito, a absolvição de uma parte da pena e a obrigação a solver a outra parte. Ora, a primeira definição, a de Agostinho, toca na substância do ato quando se refere ao descobrimento; e na matéria da confissão, quando diz - doença latente; e na causa, quando diz - pela esperança do perdão. E as outras definições se referem a algum dos outros pontos assinalados, como o poderá ver quem quiser nisso atentar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o sacerdote às vezes saiba como homem o pecado do penitente, contudo não o conhece como Vigário de Cristo; como também o juiz sabe às vezes de certas coisas como homem, que ignora como juiz. E nesse ponto, o sacerdote fica informado pela confissão. - Ou devemos responder, que embora o ato exterior esteja descoberto, contudo o ato interior, que é o mais principal, está oculto. E por isso é necessário seja revelado pela confissão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A confissão pressupõe a caridade, que dá a vida ao pecador, como diz à letra o Mestre das Sentenças. Ao passo que na contrição é que é dada a caridade. Quanto ao temor servil e desacompanhado da esperança, é condição prévia para a caridade. Mas quem tem a caridade é movido antes da esperança que do temor. Por onde causa da confissão é considerada antes a esperança que o temor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado, em qualquer confissão, é descoberto ao sacerdote e oculto aos outros pelo sigilo da confissão.

RESPOSTA À QUARTA. – Não é preciso que toda definição abranja tudo o que implica a coisa definida. Por isso há certas definições ou atribuições que encaram uma coisa e outras, outra.

Art. 2 — Se a confissão é um ato de virtude.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a confissão não é um ato de virtude.**

1. – Pois, todo ato de virtude é de direito natural, porque por natureza somos aptos para a virtude, como diz o Filósofo. Ora, a confissão não é de direito natural. Logo, não é ato de virtude.

2. Demais. – Um ato de virtude pode ser próprio, antes do inocente, que de quem pecou. Ora, a confissão do pecado, de que falamos, não pode convir ao inocente. Logo, não é um ato de virtude.

3. Demais. – A graça dos sacramentos de certo modo difere da graça das virtudes e dos dons. Ora, a confissão é um dos sacramentos. Logo, não é ato de virtude.

Mas, *em contrário*. – Os preceitos da lei têm por matéria os atos de virtude. Ora, a confissão constitui objeto de preceito. Logo, é ato de virtude.

2. Demais. – Não merecemos senão pelos atos de virtude. Ora, a confissão é meritória, porque abre o céu, como diz à letra o Mestre das Sentenças. Logo, parece que é ato de virtude.

SOLUÇÃO. – Para um ato ser considerado virtuoso basta, como dissemos, implique por natureza alguma condição pertencente à virtude. Embora, porém, nem tudo o necessário à virtude importe a confissão, esta importa entretanto, como o seu próprio nome o indica, a manifestação do que temos em consciência; e assim a boca e o coração convêm simultaneamente no mesmo. Por onde, o proferir com a boca o que não está no coração não é confissão, mas ficção. Pois, é condição da virtude falarmos com a boca o que temos no coração. Por onde, a confissão é genericamente um bem e é um ato de virtude. Pode porém ser mal feita se não for acompanhada das circunstâncias devidas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –A fazer uma confissão verdadeira, ao modo devido, a quem deve fazê-lo e quando o deve, em geral inclina a razão natural. E assim, a confissão é de direito natural. Mas a determinação das circunstâncias de tempo, de modo, da matéria da confissão e da pessoa a quem devemos fazê-la, tudo isso e instituição do direito divino, na confissão de que tratamos. E assim é claro que direito natural inclina à confissão, mediante direito divino, pelo qual as circunstâncias são determinadas; assim se dá também em tudo o que é de direito positivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o inocente possa ter habitualmente aquela virtude cujo objeto é o pecado cometido, não a tem contudo atualmente, no estado de inocência. Por isso, também a confissão dos pecados, da qual agora tratamos, não cabe ao inocente, embora seja ato de virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a graça dos sacramentos e a graça das virtudes sejam diferentes, não são contudo contrárias, mas dispares. Por isso não há inconveniente em o mesmo que é ato de virtude, enquanto procedente do livre arbítrio informado pela graça, seja também sacramento ou parte do sacramento, enquanto remédio ordenado contra o pecado.

Art. 3 — Se a confissão é ato da virtude de penitência.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a confissão não é ato da virtude de penitência.**

1. – Pois, o ato dessa virtude é a sua causa. Ora, a causa da confissão é a esperança do perdão, como resulta da definição dada. Logo, parece que é ato da esperança e não da penitência.

2. Demais. – A vergonha de acusar os pecados é parte da temperança. Ora, a confissão tem a sua eficácia desse pejo de nos acusarmos, como resulta da definição dada antes. Logo, é ato de temperança e não de penitência.

3. Demais. – O ato de penitência se funda na misericórdia divina. Ora, a confissão se funda, antes, na sabedoria de Deus, por causa da veracidade que nela deve existir. Logo, não é ato de penitência.

4. Demais. — A penitência tem por motivo determinante o artigo do símbolo que trata do juízo, pois, tem ela no temor a sua origem. Ora, o artigo determinante da confissão é a vida eterna, pois, tem ela a sua causa na esperança do perdão. Logo, não é um ato de penitência.

5. Demais. – A virtude da veracidade exige nos mostremos tal como somos. Ora, isso o confitente o faz. Logo, a confissão é ato da virtude chamada veracidade e não da penitência.

Mas, *em contrário*. – A penitência se ordena à destruição do pecado. Ora, a isso mesmo também se ordena a confissão. Logo, é um ato de penitência.

SOLUÇÃO. – Em matéria de virtude devemos considerar que, quando ao objeto de uma virtude se acrescenta a noção especial de bondade e de dificuldade, é necessário uma virtude especial. Assim, dispender suntuosamente constitui a magnificência, embora os gastos medíocres e os presentes geralmente pertençam à liberalidade, como está claro em Aristóteles. E o mesmo se dá com a confissão da verdade, a qual, embora, absolutamente falando, pertença à virtude

da veracidade, contudo, enquanto se lhe acrescenta uma certa razão de bondade, entra a pertencer a outra virtude. Por isso diz o Filósofo, que a confissão feita em juízo não pertence à virtude da veracidade, mas antes, à justiça. E semelhantemente, a confissão dos benefícios de Deus, para louvor divino, não pertence à virtude da veracidade, mas à de latria. E assim também a confissão dos pecados para conseguir o perdão deles não pertence, de modo elicíto, à virtude da

veracidade, como certos dizem, mas à virtude da penitência. Mas, de modo imperativo, pode pertencer a muitas virtudes, enquanto o ato da confissão pode ser reduzido ao fim de muitas virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A esperança é a causa da confissão, não como dela elicíta, mas como sendo ela imperante.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vergonha de acusarmos os pecados, na referida definição, não é posta como causa da confissão, pois, é antes de natureza a impedir o ato da confissão. Mas é antes concausa para libertar da pena, enquanto essa vergonha já é por si mesma uma certa pena; assim como também o poder das chaves da Igreja é concausa da confissão para o referido fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por uma certa adaptação, as partes da penitência podem adaptar-se aos três atributos das pessoas. Assim, a contrição responderá à misericórdia ou à bondade, por causa da dor do mal; a confissão, à sabedoria, por causa de manifestação de verdade; a satisfação, ao poder por causa do trabalho em satisfazer. E como a contrição é a primeira parte da penitência, e dá a eficácia às outras partes, por isso julgamos do mesmo modo, de toda a penitência, como da contrição.

RESPOSTA À QUARTA. – Como a confissão procede, antes, da esperança que do temor, por isso se funda, antes, no artigo da vida eterna, a que respeita a esperança, que no artigo do juízo, a que respeita o temor; embora a penitência, em razão da contrição se comporte de maneira inversa.

RESPOSTA À QUINTA. – A resposta resulta clara do que foi dito.

Questão 8: do ministro da confissão.

Em seguida devemos tratar do ministro da confissão.

E nesta questão discutem-se sete artigos:

Art. 1 — Se é necessário confessar a um sacerdote.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que não é necessário confessar a um sacerdote.**

1. – Pois, a confessar não estamos obrigados senão por instituição divina. Ora, a instituição divina nos é proposta na Escritura: Confessai os vossos pecados uns aos outros, onde não se faz menção do sacerdote. Logo, não devemos confessar ao sacerdote.

2. Demais. – A penitência é um sacramento de necessidade para a salvação, como o batismo. Ora, no batismo, por necessidade do sacramento, qualquer homem é ministro. Logo, também na penitência. Portanto, basta confessar a qualquer.

3. Demais. – A confissão é necessária a fim de ser imposto ao penitente o modo da satisfação. Ora, às vezes quem não é sacerdote poderia com mais discernimento do que muitos sacerdotes, dar ao penitente o modo de satisfazer. Logo, não é necessário fazer a confissão ao sacerdote.

4. Demais. – A confissão foi estabelecida na Igreja para os chefes conhecerem de vista o seu rebanho. Ora, às vezes o chefe prelado não é sacerdote. Logo, a confissão nem sempre deve ser feita ao sacerdote.

Mas, *em contrário*. – A absolvição do penitente, para a qual é feita a confissão, só podem dá-la os sacerdotes a quem foi cometido o poder das chaves. Logo, a confissão deve ser feita ao sacerdote.

2. Demais. – A confissão foi prefigurada na ressurreição de Lázaro morto. Ora, o Senhor só aos discípulos mandou que desligassem a Lázaro, como o refere o Evangelho. Logo, aos sacerdotes deve ser feita a confissão.

SOLUÇÃO. – A graça dada nos sacramentos desce da cabeça para os membros. E por isso só aquele é ministro dos sacramentos – pelos quais é dada a graça – que tem o ministério sobre o verdadeiro corpo de Cristo. O que é próprio só do sacerdote, que pode consagrar a Eucaristia. E portanto, como no sacramento da penitência é conferida a graça, só o sacerdote é ministro deste sacramento. Por onde, só a ele se deve fazer a confissão sacramental, que deve ser feita a um ministro da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tiago se exprime na pressuposição da instituição divina. Pois, por ter precedido a instituição divina sobre a confissão a ser feita aos sacerdotes, por lhes ter sido dado nos Apóstolos, o poder de perdoar os pecados – como lemos na Escritura, por isso devemos entender que Tiago advertiu os fiéis a fazerem a confissão aos sacerdotes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O batismo é sacramento de mais necessidade para a salvação do que a penitência, quanto à confissão e a absolvição. Porque às vezes o batismo não pode ser preterido sem perigo para a salvação eterna, como se da com as crianças, que não têm o uso da razão. O mesmo porém não se passa com a confissão e a absolvição, de que só os adultos são capazes, e para os quais a contrição com o propósito de confessar e o desejo da absolvição bastam para livrar da morte eterna. E portanto não há símile entre o batismo e a confissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na satisfação não devemos atender só à intensidade da pena, mas também à virtude dela como parte do sacramento. E assim exige um dispensador dos sacramentos; embora: a intensidade da pena também possa ser determinada por outrem que não um sacerdote.

RESPOSTA À QUARTA. – Conhecer as ovelhas de vista pode ser necessário de dois modos. – Primeiro, para dar a cada um o seu lugar no rebanho de Cristo. E assim, conhecer de vista as ovelhas é o objeto do cuidado e da solicitude pastoral, que às vezes incumbe aos não sacerdotes. – Segundo, para que se lhe dê o remédio conveniente à salvação. E então, conhecer as ovelhas de vista é dever daquele que deve ministrar o remédio à salvação, isto é, sacramento da Eucaristia e outros, isto é, do sacerdote. Ora, a esse conhecimento das ovelhas é que se ordena a confissão.

Art. 2 — Se em algum caso é lícito confessar a outros que não ao sacerdote.

O segundo discute-se assim. – **Parece que em nenhum caso é lícito confessar a outrem, que não o sacerdote.**

1. – Pois, a confissão sacramental é uma acusação, como o diz a definição dada. Ora, dispensar o sacramento só cabe ao ministro dele. Mas, sendo o sacerdote o ministro do sacramento da penitência, parece que a ninguém mais se deve fazer a confissão.

2. Demais. – A confissão, em qualquer juízo, se ordena à sentença. Ora, no foro contencioso, a sentença dada por outrem que não o próprio juiz, é nula; por isso, a confissão não deve ser feita senão ao juiz. Ora, o juiz, no foro da consciência é o sacerdote, que tem o poder de ligar e de absolver. Logo, não deve a confissão ser feita a outro.

3. Demais. – Como qualquer pode ministrar o batismo, desde que um leigo batizou, mesmo sem necessidade, não deve o batismo ser reiterado pelo sacerdote. Ora, quem se confessar a um leigo em caso de necessidade, está obrigado a confessar-se de novo ao sacerdote, desde que desapareça o caso de necessidade. Logo, a confissão não deve ser feita a um leigo, em caso de necessidade. Mas, *em contrário*, é o que dispõe a letra do mestre das sentenças.

SOLUÇÃO. – Assim como o batismo é um sacramento de necessidade para a salvação, assim também a penitência Ora, o batismo, sendo um sacramento de necessidade para a salvação, tem duplo ministro: um – o sacerdote, a quem cabe o dever de batizar; outro – o a quem, em razão da necessidade, é cometida a dispensação do batismo. E assim também o ministro da penitência, que tem o dever de ouvir a confissão que lhe é feita, é o sacerdote; mas em caso de necessidade também um leigo pode fazer as vezes do sacerdote, de modo que lhe possa a confissão ser feita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No sacramento da penitência não somente há uma que é a parte do ministro, a saber, a absolvição e a satisfação imposta, mas ainda outra que é a de quem recebe o sacramento, o que também é da essência deste, e é a contrição e a confissão. Quanto à satisfação provém em parte, do ministro, pela impor; e em parte do penitente, pela cumprir. E para a plenitude do sacramento ambos devem concorrer, quanto possível. Mas, em caso de necessidade, deve o penitente fazer o que lhe cumpre, isto é, ter contrição e confessar a quem puder. E quem lhe ouve a confissão, embora não possa ministrar o sacramento na sua plenitude, de modo a fazer o que faria o sacerdote, isto é, dar a absolvição, a falta contudo do sacerdote é suprida pelo Sumo Sacerdote. E nem por isso a confissão feita a um leigo, por falta de sacerdote, deixa de ser sacramental, de certo modo, embora não seja um sacramento perfeito, porque lhe falta a parte que incumbe ao sacerdote.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora um leigo não seja juiz do que ouve em confissão, contudo absolutamente falando, em razão da necessidade, profere um juízo sobre o confitente, pois este por falta de sacerdote se lhe sujeita.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelos sacramentos o homem há de reconciliar-se não só com Deus, mas também com a Igreja. Ora, reconciliar-se com Deus não o pode sem que chegue até ele a santificação da Igreja. Mas, no batismo a santificação da Igreja nos chega mediante o elemento externo mesmo que é aplicado, santificado pela palavra de vida, por qualquer um, segundo a forma da Igreja. E por isso quem foi uma vez batizado, por quem quer que seja, não precisa ser batizado de novo. Mas, na penitência, a santificação da Igreja não nos chega senão pelo ministro, porque não há nenhum elemento material externamente aplicado, que pela santificação confira a graça invisível. Por onde, embora quem se confessou, em artigo de necessidade, a um leigo, tenha alcançado o perdão de Deus, porque cumpriu como pôde o propósito concebido de se confessar segundo o mandamento de Deus, contudo ainda não está por aí reconciliado com a Igreja, de modo que deva ser admitido aos seus sacramentos, sem primeiro ser absolvido por um sacerdote; assim como aquele que foi batizado pelo batismo de desejo não é admitido à Eucaristia. E portanto é necessário se confesse de novo a um sacerdote, quando puder e tiver ensejo de o fazer. E sobretudo porque, como se disse, não houve sacramento, o qual pois é necessário seja ministrado; de modo que pela recepção mesma dele se consiga um efeito mais pleno; e se cumpra o mandamento de receber o sacramento da penitência.

Art. 3 — Se fora do caso de necessidade pode um não sacerdote ouvir confissão de pecados veniais.

O terceiro discute-se assim. – Parece que, fora do caso de necessidade, ninguém, a não ser o sacerdote, pode ouvir confissão de pecados veniais.

1. – Pois, um sacramento pode ser dispensado por um leigo, em razão da necessidade. Ora, a confissão dos pecados veniais não é necessária. Logo, não pode ser cometida a um leigo.

2. Demais. – Contra os pecados veniais se ordena a extrema unção, como a penitência. Ora, aquela não pode ser ministrada por um leigo, conforme o diz a Escritura. Logo, nem o pode ser a confissão dos pecados veniais.

Mas, *em contrário*, Beda, conforme a letra do Mestre das Sentenças.

SOLUÇÃO. – Pelo pecado venial não ficamos separados nem dos sacramentos da Igreja nem de Deus. Por isso não precisamos da colação de nova graça nem de nos reconciliarmos com a Igreja. Por onde, não é necessário confessemos o pecado venial ao sacerdote. E como a confissão feita mesmo a um leigo é um sacramental, embora não sacramento perfeito, e procede da caridade, por isso pode o leigo perdoar o pecado venial, como somos deste perdoados batendo no peito e tomando água benta.

Donde se deduz a resposta à primeira objeção. – Pois, para sermos perdoados dos pecados veniais, não precisamos receber o sacramento, bastando receber um sacramental, como a água benta ou outro semelhante.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A extrema unção não é dada diretamente contra os pecados veniais: nem nenhum outro sacramento o é.

Art. 4 — Se é necessário confessarmos ao sacerdote próprio.

O quarto discute-se assim. – **Parece que não é necessário confessarmos ao nosso sacerdote próprio.**

1. – Pois, Gregório diz: Pela nossa autoridade apostólica e por dever de caridade, ordenamos que aos sacerdotes monges, representantes dos Apóstolos, seja lícito pregar, batizar, dar a comunhão, rezar pelos pecadores, impor penitência e perdoar os pecados. Ora, os monges não tendo cura d'alma, não são sacerdotes próprios de ninguém. Logo, como a confissão se faz em vista da absolvição, basta que a façamos a qualquer sacerdote,

2. Demais. – Assim como o sacerdote é o ministro deste sacramento, assim também o é da Eucaristia. Ora, qualquer sacerdote pode administrar a Eucaristia. Logo, qualquer sacerdote pode ministrar o sacramento da penitência. Logo, não devemos fazê-lo ao sacerdote próprio.

3. Demais. – O ao que estamos obrigados não depende da nossa eleição. Ora, não depende da nossa eleição o sacerdote a quem devemos confessar, como está claro em Agostinho. Assim, diz: Quem quer confessar os pecados, para receber a graça, busque um sacerdote com o poder de perdoar e reter. Logo, parece não ser necessário confessarmos ao sacerdote próprio.

4. Demais. – Certos há, como os prelados, que, não tendo superior, não têm sacerdote próprio. Ora, esses estão obrigados também à confissão. Logo, nem sempre estamos obrigados a confessar ao sacerdote próprio.

5. Demais. – O que foi instituído por motivo de caridade não pode colidir com a caridade, como diz Bernardo. Ora, a confissão, instituída por motivo de caridade, colidiria com a caridade, se estivéssemos obrigados a confessar a um só sacerdote. Por exemplo, se o pecador soubesse ser o seu sacerdote herético; ou que o solicitaria ao mal: ou fraco e inclinado ao pecado ouvido em confissão; ou se fosse com probabilidade considerado como revelador da confissão; ou se o pecador lhe devesse confessar o pecado contra ele cometido. Logo, parece que nem sempre devemos confessar ao sacerdote próprio.

6. Demais. – Não se nos deve fazer dificuldade no que nos é necessário à salvação, a fim de não nos ficar impedido o caminho da mesma. Ora, grande dificuldade seria se devêssemos necessariamente confessar a um só homem; pois, poderia ser isso causa de muitos se absterem da confissão, por temor, vergonha ou motivos semelhantes. Logo, sendo a confissão de necessidade para a salvação, não se nos deve impor a obrigação de confessar ao sacerdote próprio.

Mas, *em contrário*, uma decretal de Inocêncio, instituindo que todos, de ambos os sexos, se confessem uma vez por ano ao sacerdote próprio.

2. Demais. – Assim como o bispo está para a sua diocese, assim o sacerdote para a sua paróquia. Ora, não é lícito a um bispo exercer os seus deveres episcopais na diocese de outro, segundo o determinam os cânones. Logo, não é lícito a um sacerdote ouvir em confissão o paroquiano de outro.

SOLUÇÃO. – Em relação aos outros sacramentos não é necessário que quem se achega a eles pratique nenhum ato, mas basta recebê-los – como se dá com o batismo e os demais; mas, para o sujeito constituído árbitro da sua vontade, colher o fruto do sacramento, é necessário que pratique o ato de, por assim dizer, remover o obstáculo de simulação. Na penitência, porém, o ato de quem se achega ao sacramento é da substância deste, pois, a contrição, a confissão e a satisfação são partes da penitência, e são atos do penitente. Ora, os nossos atos, tendo em nós o seu princípio, não nos podem ser dispensados por outrem, senão por império. Por onde, é necessário, que o constituído dispensador deste sacramento, seja tal que possa mandar fazer agir. Ora, só pode ter império sobre outrem quem

sobre ele tiver jurisdição. Por isso este sacramento exige necessariamente, não somente que o ministro tenha a ordem, como no caso dos demais sacramentos, mas também a jurisdição. Por isso, como quem não é sacerdote não pode conferir este sacramento, assim também não o pode quem não tem jurisdição. Daí o ser necessário fazermos a confissão, não só a um sacerdote, mas ao sacerdote próprio. E como o sacerdote não absolve senão obrigando à prática de um certo ato, só aquele pode absolver que tem o império para obrigar a fazê-lo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório se refere aos monges que têm jurisdição, como aos que foi cometido a cura de alguma paróquia. E desses certos diziam, mas falsamente, que pelo fato mesmo de serem monges, não podiam absolver nem impor penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sacramento da Eucaristia não exige o império sobre ninguém; ora, o contrário se dá com este sacramento, como se disse. Por isso a objeção não colhe. – E contudo não é lícito receber a Eucaristia de outrem que não o sacerdote próprio, embora recebamos verdadeiramente o sacramento, se o recebermos de outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A escolha de um sacerdote discreto não nos é cometida, de modo a podermos fazê-la por nosso arbítrio; mas, havendo licença do superior, se por acaso o nosso sacerdote próprio fosse menos idôneo para dar ao pecado um remédio salutar.

RESPOSTA À QUARTA. – Porque aos prelados incumbe dispensar os sacramentos, os quais só pelos puros devem ser tratados, por isso lhes foi concedido pelo direito que possam escolher os seus confessores próprios, que como tais lhes são superiores; assim como um médico é curado por outro, não enquanto médico, mas enquanto doente.

RESPOSTA À QUINTA. – Nesses casos, quando o penitente teme com probabilidade algum perigo, para si ou para o sacerdote, em virtude da confissão a este feita, deve recorrer ao superior ou obter dele licença de confessar a outro. E se não conseguir obter licença, o caso se julga identicamente do de quem não teve ensejo de encontrar sacerdote. E então deve, de preferência, escolher um leigo a quem se confesse. Nem se transgride assim nenhum preceito da Igreja, porque os preceitos de direito positivo não ultrapassam a intenção do legislador, que é o fim do preceito; e este é a caridade, segundo o Apóstolo. Nem se faz por aí nenhuma injúria ao sacerdote, pois, merece perder o seu privilégio quem abusa do poder que lhe foi concedido.

RESPOSTA À SEXTA. – O ser necessário confessarmos ao nosso sacerdote próprio não nos dificulta a via para a salvação, mas ao contrário, garante-nos o caminho por ela. Pois, pecaria o sacerdote que não fosse fácil em dar licença de nos confessar a outro. Pois, muitos são de tal modo fracos que prefeririam antes morrer sem confissão, que confessar ao sacerdote que recusaram. E por isso, os demasiado solícitos em conhecer, pela confissão, a consciência dos seus súditos, preparam laços de danação para muitos, e portanto, para si próprios.

Art. 5 — Se podemos confessar a outrem, que não ao nosso sacerdote próprio, por privilégio ou ordem do superior.

O quinto discute-se assim. – Parece que não podemos confessar a outrem, que não ao nosso sacerdote próprio, por privilégio ou ordem do superior.

1. – Pois, um privilégio não pode ser tolerado com prejuízo de outrem. Ora, seria em prejuízo do sacerdote próprio se outro ouvisse a confissão do seu súdito. Logo, não podemos obter tal por privilégio, licença ou ordem do superior.

2. Demais. – O empecilho ao cumprimento de um mandamento divino não pode ser concedido por ordem nem privilégio de nenhum homem. Ora, é mandamento divino imposto aos reitores das igrejas, que conheçam de vista as suas ovelhas, o que fica impedido se outro, que não o sacerdote próprio, ouvir-lhes a confissão. Logo, não pode isso ser mandado por privilégio nem ordem de nenhum homem.

3. Demais. – Quem ouve a confissão de outrem é o juiz próprio deste; do contrário não poderia ligá-la e absolvê-lo. Ora, um mesmo homem não pode ter vários juízes ou sacerdotes próprios; pois, então, estaria obrigado a obedecer a muitos, o que seria impossível, no caso de mandarem coisas contrárias ou incompatíveis umas com as outras. Logo, não nos podemos confessar senão ao sacerdote próprio, mesmo com licença do superior.

4. Demais. – Faz injúria ao sacerdote quem o reitera sobre a matéria idêntica; ou pelo menos age inutilmente. Ora, quem confessou a outro sacerdote, está obrigado a confessar de novo ao sacerdote próprio, se este o exigir; pois não ficou livre da obediência que o obriga a tal. Logo, não podemos licitamente confessar a outrem que não ao nosso sacerdote próprio.

Mas, *em contrário*. – Em matéria de ordem, quem tem uma pode permitir que lhe faça as funções a quem tem ordem semelhante. Ora, o superior, como o bispo, pode ouvir em confissão quem pertence à paróquia de qualquer presbítero; pois, além disso, reserva para si certos casos, por ser o reitor principal. Logo, também pode cometer a outro sacerdote que ouça esse mesmo penitente.

2. Demais. – Tudo o que pode o inferior pode o superior. Ora, o sacerdote próprio pode dar ao seu paroquiano licença de confessar a outro. Logo e com muito maior razão, o pode o seu superior.

3. Demais. – O poder que o sacerdote tem sobre o povo, do bispo o recebeu. Ora, em virtude desse poder é que pode ouvir confissão. Logo e pela mesma razão, também o pode outro a quem o bispo deu esse poder.

SOLUÇÃO. – Um sacerdote pode ficar de dois modos impedido de ouvir confissão: por falta de jurisdição e por impossibilidade de exercer a ordem, como se dá com os excomungados, os degradados e semelhantes. Mas, quem tem jurisdição pode fazer o que esta lhe faculta. Por onde, quem está impedido de ouvir em confissão, por falta de jurisdição, pode obter licença para si, de quem tiver jurisdição imediata sobre o confidente, para lhe ouvir a confissão e absolver, quer obtenha licença do sacerdote próprio, quer do bispo, quer do Papa. Mas, se por impossibilidade de executar a ordem, não puder ouvir, pode obter licença de ouvi-la de quem pode remover o impedimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se causa prejuízo a alguém senão subtraindo-lhe o favor que lhe foi concedido. Ora, o poder de jurisdição não foi cometido a ninguém, como favor; mas, para utilidade do povo e glória de Deus. Por onde, se os prelados superiores entenderem necessário, para a salvação do povo e a glória de Deus, cometer a outros a jurisdição, nenhum prejuízo sofrem os prelados inferiores, salvo àqueles que buscam as suas próprias

coisas e não as que são de Jesus Cristo; e que superintendem no rebanho, não pelo apascentar, mas para serem apascentados por ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O reitor da Igreja deve de dois modos de conhecer de vista as suas ovelhas. – Primeiro, pela consideração atenta do seu comportamento externo, com a qual deve vigiar o rebanho que lhe foi confiado. E para esse conhecimento não é preciso creia no súdito, mas deve, quanto possível, inquirir da certeza do fato. – De outro modo, pela manifestação da confissão. E desse conhecimento não pode ter maior certeza senão crendo na confissão do súdito; pois, esta é feita para informar a consciência do confessor. Por isso, no foro da confissão se crê no confitente, quer fale por si quer contra si; não porém no Foro do juízo externo. Por onde, para esse conhecimento basta creia no súdito, que diz ter-se confessado a um sacerdote com poder de absolver. E assim é claro que tal conhecimento não fica impedido pelo privilégio conferido a outro, de assim ouvir confissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Inconveniente seria se dois fossem constituídos igualmente chefes sobre o mesmo povo. Mas inconveniente não há se, desses dois constituídos chefes sobre um mesmo povo, um é mais principal que o outro. Ora, é assim que o pároco, o bispo e o Papa têm a direção imediata do mesmo povo; e cada um deles pode confiar ao outro o que é matéria da sua jurisdição. – Mas o que é o superior mais principal pode fazê-lo de dois modos. – Ou por constituir o outro em seu vigário; e assim o Papa e o bispo constituem os seus penitenciários. E então esse assim constituído é mais principal que o prelado inferior; assim, o penitenciário do Papa é mais principal que o bispo; e o penitenciário do bispo, que o sacerdote pároco, e a esse mais principal está o confitente obrigado a obedecer. – De outro modo, constituindo-o coadjutor desse sacerdote. E como o coadjutor depende daquele a quem deve coadjuvar, por isso o coadjutor é menos principal. Portanto o penitente não está obrigado a lhe obedecer tanto quanto ao sacerdote próprio.

RESPOSTA À QUARTA. – Ninguém está obrigado a confessar pecados que não tem. E portanto, quem tiver confessado a um bispo penitenciário, ou a quem tiver recebido licença do bispo; se os pecados foram perdoados tanto da parte da Igreja como da parte de Deus, não está obrigado a confessá-los ao sacerdote próprio, embora este o exija. Mas, por causa da determinação da Igreja, sobre a confissão que devemos fazer ao sacerdote próprio uma vez no ano, deve comportar-se do mesmo modo que quem só tem pecados veniais. Pois, esse tal deve confessar só os pecados veniais, como certos dizem; ou confessar que está livre de pecado mortal. E o sacerdote deve, no foro da sua consciência crê-lo, e a Isso está obrigado. – Se porém estivesse obrigado a confessar de novo, não se confessou antes em vão; pois, quanto maior for o número de sacerdotes a que alguém se confesse, tanto mais se lhe perdoa a pena, quer por causa do pejo de confessar, considerado como pena satisfatória, quer em virtude do poder das chaves. De modo que nos poderíamos confessar tantas vezes, que nos livrássemos totalmente da pena. Nem a reiteração constitui desrespeito para com o sacramento, salve quando este confere a santificação imprimindo caráter ou pela matéria da consagração, o que nada se dá na penitência. E por isso é bom que quem ouve confissão pela autoridade de bispo induza o confitente a confessar ao sacerdote próprio. E se não o quiser, nem por isso deixe de lhe dar a absolvição.

Art. 6 — Se no fim da vida o penitente pode ser absolvido por qualquer sacerdote.

O sexto discute-se assim. – **Parece que no fim da vida o penitente não pode ser absolvido por qualquer sacerdote.**

1. – Pois, para absolver é preciso ter jurisdição, como se disse. Ora, o sacerdote não adquire jurisdição sobre quem faz penitência no fim da vida. Logo, não pode absolvê-lo.

2. Demais. – Quem, em artigo de morte recebe o sacramento do batismo, de outrem que não o sacerdote próprio, não deve ser de novo batizado pelo sacerdote próprio. Se portanto, qualquer sacerdote pode, em artigo de morte, absolver de qualquer pecado, não deverá o penitente, se sarar, recorrer ao seu sacerdote. O que é falso, do contrário o sacerdote não deveria conhecer de vista o seu rebanho.

3. Demais. – Em artigo de morte, assim como um sacerdote estranho pode batizar, assim também um não sacerdote. Ora, quem não é sacerdote não pode nunca absolver no foro da penitência. Logo, nem o sacerdote, aquele que, em artigo de morte, não lhe está sujeito.

Mas, *em contrário*. – A necessidade espiritual é maior que a corporal. Ora, quem está na última necessidade pode usar das coisas de outrem, mesmo contra a vontade do dono, para obviar à sua necessidade corporal. Logo, também em artigo de morte, para ocorrer à necessidade espiritual, podemos ser absolvidos por um sacerdote que não o próprio.

2. Demais. – O mesmo dizem as autoridades citadas pelo Mestre das Sentenças.

SOLUÇÃO. – Qualquer sacerdote, exerce o seu poder das chaves indistintamente sobre todos e quanto a todos os pecados; mas o não poder absolver de todos os pecados, é porque, em virtude da ordenação da Igreja, tem uma jurisdição limitada ou absolutamente nula. Mas, como a necessidade não conhece lei, por isso, em artigo de urgente necessidade, não fica pela ordenação da Igreja, impedido de absolver, mesmo sacramentalmente, desde que tem o poder das chaves. E o penitente fica tão bem absolvido por um sacerdote estranho como o ficaria pelo próprio. Nem só dos pecados pode então ser absolvido por qualquer sacerdote, mas também da excomunhão tenha ela sido imposta por quem for. E também esta absolvição depende da jurisdição, delimitada por lei positiva da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pode um exercer a jurisdição de outrem, por vontade deste, pois, a jurisdição é susceptível de ser delegada. Ora, como a Igreja permite a qualquer sacerdote absolver em artigo de morte, por isso mesmo pode exercer a jurisdição alguém que dela careça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem foi absolvido, em artigo de morte, de seus pecados, não precisa depois recorrer ao seu sacerdote próprio para ser de novo absolvido deles; mas basta comunicar-lhe que o foi. Nem, do mesmo modo, é necessário que, absolvido da excomunhão, vá ao juízo, que seria o competente para o absolver, a fim de pedir a absolvição, mas só para oferecer satisfação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O batismo tem a sua eficácia, da santificação mesma da matéria; e portanto quem o receber, seja de quem for, recebe o sacramento. Mas, a virtude sacramental da penitência consiste na santificação do ministro. E portanto quem confessa a um leigo, embora cumpra, de sua parte, a confissão sacramental, não recebe contudo a absolvição sacramental. Isso porém lhe contribui para a diminuição da pena, em virtude do mérito da confissão, e da pena; mas não obtém a diminuição da pena, diminuição que resultaria do poder das

chaves. E portanto é necessário confessar de novo a um sacerdote. E quem morrer tendo confessado apenas do modo referido será mais punido, depois desta vida, do que se houvesse confessado a um sacerdote.

Art. 7 — Se a pena temporal, cujo reato permanece depois da penitência, é determinada segundo a gravidade da culpa.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que a pena temporal, cujo reato permanece depois da penitência, não é determinada segundo a gravidade da culpa.**

1. – Pois, é determinada pela intensidade do deleite que houve no pecado, segundo aquilo da Escritura: Quanto ela se tem glorificado e tem vivido em deleites, tanto lhe dai de tormento e prantos. Ora, às vezes, onde há maior deleite ai é menor a culpa; porque os pecados carnais, que causados de maior deleite que os espirituais, têm menor culpa. Logo, a pena não é determinada pela gravidade da culpa.

2. Demais. -— Do mesmo modo estamos obrigados pelos preceitos morais, na Lei Nova como na Lei Antiga. Ora, na Lei Velha os pecados eram punidos com a pena de sete dias, isto é, o pecador ficava imundo por sete dias. Logo, como no Testamento Novo se impõe a pena de sete anos por um pecado mortal, resulta que a gravidade da pena não se mede pela da culpa.

3. Demais. – Maior é o pecado de homicídio, no leigo, que o da fornicação, no sacerdote; porque a circunstância tirada da espécie do pecado mais o agrava, que a tirada da condição da pessoa. Ora, ao leigo se lhe impõem, pelo homicídio, sete anos de penitência; e ao sacerdote, pela fornicação, uma penitência de dez anos, segundo os cânones. Logo, a pena não é imposta conforme a gravidade da culpa.

4. Demais. – O pecado máximo é o cometido contra o corpo mesmo de Cristo; pois, tanto mais grave é o pecado quanto mais elevada é a pessoa contra quem se peca. Ora, pela infusão do sangue de Cristo, contido no sacramento do altar, se impõe a penitência só de quarenta dias, ou pouco mais; ao passo que pela fornicação simples é imposta a de sete anos, segundo os Cânones. Logo, a quantidade da pena não deve proporcionar-se à gravidade da culpa.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eu a julgarei contrapondo uma a outra medida, quando ela for rejeitada. Logo, a medida do juízo, que pune o pecado, depende da gravidade da culpa.

2. Demais. – O homem se reduz à igualdade da justiça pela pena infligida. Ora, isto não seria se a gravidade da culpa não respondesse à da pena. Logo, uma responde à outra.

SOLUÇÃO. – A pena, depois da punição da culpa, é exigida por dois motivos: para pagar o devido e como remédio. Pode, pois, a determinação da pena ser considerada a dupla luz. – Primeiro, quanto ao débito. E assim a gravidade da pena radicalmente corresponde à da culpa, antes que desta se perdoe alguma parte; mas desde que esta foi perdoada, como o que levou a perdoá-la é a principal das causas que lhe podem atenuar a pena, resta depois disso menos a perdoar, por outra causa; pois, quanto mais, por motivo da contrição, foi perdoado, da pena, tanto menos resta a ser perdoado pela confissão. Segundo, como remédio ou para aquele que pecou ou para os outros. E assim, às vezes a um pecado menor se lhe aplica pena maior. Quer porque ao pecado de um só, se pode mais dificilmente resistir que ao pecado do outro – assim ao jovem se impõe, pela fornicação, pena maior que ao velho, embora peque menos. Quer porque em um, como no sacerdote, o pecado é mais perigoso. – Ou porque a multidão é mais inclinada a esse pecado; e assim a pena de um amedronta os outros. – Por onde, no foro da penitência a

pena há de ser imposta levando-se em conta esse duplo elemento. E portanto nem sempre se há de impor pena maior ao pecado maior. Mas, a pena do purgatório só visa ao pagamento do débito; pois, já não haverá mais lugar para o pecado. Por isso essa pena é determinada só pela gravidade do pecado, levando-se em conta, porém a intensidade da contrição, a confissão e a absolvição, pois, todas essas são causas de se perdoar uma parte da pena. E por isso também há de o sacerdote levá-las em conta ao impor a satisfação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essas palavras aludem a duas partes da culpa: A glorificação e o prazer. Das quais a primeira respeita à soberba do pecador, que resiste a Deus; o segundo, ao prazer do pecado. Embora às vezes haja menor prazer numa culpa maior, sempre há nela contudo maior soberba. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa pena de sete dias não era expiativa da pena devida ao pecado; por isso, se o pecador morresse depois desses dias seria punido no purgatório. Mas fazia expiar algumas irregularidades, como a faziam expiar todos os sacrifícios legais. – Nem por isso, contudo, deixa o homem, em igualdade de circunstâncias, de pecar mais gravemente no regime da Lei Nova que no da Velha; por causa da mais ampla santificação que recebeu no batismo; e por causa das benefícios maiores conferidos por Deus ao gênero humano. O que se conclui das palavras do Apóstolo: Quantos maiores tormentos credes vós que merece o que pisar aos pés o Filho de Deus, e tiver em conta de profano o sangue do Testamento em que foi santificado? Nem contudo é uma verdade universal, que seja exigido por cada pecado mortal sete anos de penitência; mas essa é uma como regra comum, aplicável à maior parte dos casos; que porém não se deve aplicar, consideradas as diversas circunstâncias dos pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bispo e o sacerdote pecam com maior perigo para si e para os outros. Por isso mais solicitamente procuram os Cânones afastá-los do pecado, que os outros, impondo-lhes maior pena, como remédio; embora na realidade não lhes fosse devida tanta. Por isso no purgatório não se lhe há de exigir tão grave pena.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa pena se deve entender aplicável quando o fato aludido se der contra a vontade do sacerdote. Pois se espontaneamente fizesse a efusão, seria digno de pena muito mais grave.

Questão 9: Da qualidade da confissão.

Em seguida devemos tratar da qualidade da confissão.

Sobre a qual discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a confissão pode ser informe.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a confissão não pode ser informe.**

1. – Pois, diz a Escritura: A confissão, depois de o homem estar morto, fenece, tornando-se como num puro nada. Ora, quem não tem caridade está morto, porque ela é a alma da vida. Logo, sem caridade não pode haver confissão.

2. Demais. – A confissão divide-se, por contrariedade, da contrição e da satisfação. Ora, a contrição e a satisfação nunca podem existir sem a caridade. Logo, nem a confissão.

3. Demais. – Na confissão há de a boca concordar com o coração, pois, o próprio nome de confissão assim o exige. Ora, quem ainda tem afeto ao pecado, que confessa, não tem o coração de acordo com a boca, pois, tem o coração preso ao pecado, que de boca condena.

Mas, *em contrário*. – Todos estão obrigados a confessar os pecados mortais. Ora, quem confessou, estando ainda em estado de pecado mortal, não está mais obrigado a confessar os mesmos pecados; pois, como ninguém sabe se tem caridade, ninguém poderá saber que se confessou. Logo, não é necessário ser a confissão informada pela caridade.

SOLUÇÃO. – A confissão é um ato de virtude e parte do sacramento. – Ora, enquanto ato de virtude é um ato propriamente meritório. E então a confissão não vale sem a caridade, princípio do mérito. – Mas enquanto parte do sacramento, torna o confitente dependente do sacerdote, que tem o poder das chaves da Igreja, e pela confissão conhece a consciência do confitente. E assim, pode confessar mesmo quem não tem contrição, pois, pode expor ao sacerdote os seus pecados e sujeitar-se ao poder das chaves da Igreja. E embora não receba então o fruto da absolvição, contudo poderá colhê-lo desde que desapareça a sua dissimulação. O mesmo se dá também com os outros sacramentos. Por isso não está obrigado a renovar a confissão quem se a ela achega dissimuladamente; mas está obrigado a confessar depois a sua dissimulação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa autoridade deve entender-se quanto à percepção do fruto da confissão, que não recebe ninguém sem ter a caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A contrição e a satisfação se fazem a Deus; mas a confissão, ao homem. Por isso é da natureza da contrição e da satisfação que o homem esteja unido a Deus pela caridade; mas não, da natureza da confissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem conta os pecados que tem fala verdade. E assim o coração concorda com a palavra ou com as palavras quanto à substância da confissão, embora discorde do fim da confissão.

Art. 2 — Se é necessário a confissão ser íntegra.

O segundo discute-se assim. – **Parece que não é necessário a confissão ser íntegra, de modo que se confessassem todos os pecados a um só sacerdote.**

1. – Pois, a vergonha contribui para a diminuição da pena. Ora, quanto maior o número dos sacerdotes a que nos confessemos tanto maior será a vergonha sofrida. Logo, será mais frutuosa a confissão quando feita a vários sacerdotes.

2. Demais. – A confissão é necessária na penitência a fim de a pena ser aplicada ao pecador segundo o arbítrio do sacerdote. – Ora, diversos sacerdotes podem impor uma pena suficiente a pecados diversos. Logo, não é necessário confessar todos os pecados a um só sacerdote.

3. Demais. – Pode acontecer que, depois da confissão feita e da satisfação completa, recordemo-nos de algum pecado mortal que a memória não teve presente, enquanto confessávamos; e que então não tenhamos o ensejo de tornar a encontrar o sacerdote próprio, a quem confessamos antes. Logo, só poderemos confessar esse pecado a outro. E então seriam pecados diversos confessados a sacerdotes diversos.

4. Demais. – Ao sacerdote não devemos fazer confissão dos pecados senão em vista da absolvição. Ora, às vezes o sacerdote, que ouve a confissão, pode absolver certos pecados, mas não todos. Logo, pelo menos em tal caso não é preciso a confissão ser íntegra.

Mas, *em contrário*. – A hipocrisia é impedimento à penitência. Ora, fazer por partes a confissão constitui hipocrisia, como diz Agostinho. Logo, a confissão deve ser íntegra.

2. Demais. – A confissão faz parte da penitência. Ora, a penitência deve ser íntegra. Logo, também a confissão.

SOLUÇÃO. – Na medicina corporal é necessário que o médico conheça não somente e a doença para a qual deve dar remédio, mas ainda a disposição total do enfermo. Porque uma doença se agrava com a sobrevivência de outra e o remédio, que curaria daquela, poderá ser contraproducente em relação a esta. E o mesmo se dá com os pecados: um se agrava com a sobrevivência de outro e o que para um seria o remédio conveniente poderia ser incentivo para o outro, pois, às vezes pode alguém estar contaminado de pecados contrários, como o ensina Gregório. Por onde, a confissão exige necessàriamente confessemos todos os pecados que temos na memória; não o fazendo, não haverá confissão, mas simulação dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora se multiplique o pejo quando se confessem pecados diversos a sacerdotes diversos, contudo esse pejo multiplicado não é de tanta intensidade de como o pejo único com que confessamos simultaneamente todos os nossos pecados. Por que cada pecado considerado de per si não mostra má disposição do pecador, igual a que revela quando considerado juntamente com os outros. Pois, num pecado só às vezes caímos por ignorância ou fraqueza; ao passo que a multidão dos pecados revela a malícia do pecador, ou a sua grande corrupção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A pena imposta por diversos sacerdotes não seria suficiente; porque cada um consideraria o pecado confessado só em si mesmo, sem a gravidade que ele recebe pela adjunção de outro; e às vezes a pena aplicada a um viria a promover outro. – E além disso, o sacerdote ao ouvir a confissão faz às vezes de Deus. E por isso a confissão lhe deve ser feita do mesmo modo por que o é a Deus pela contrição. Por onde, assim como a contrição não existiria senão extensiva a todos os pecados, também confissão não haveria sem se confessarem todos os pecados ocorrentes à memória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos dizem que quando nos recordamos do que tínhamos esquecido, devemos de novo confessar, mesmo o que já tínhamos confessado; e sobretudo se não pudermos nos confessar de novo ao mesmo sacerdote de antes que nos conhecia todos os pecados, de modo que o mesmo sacerdote seria então o que nos conhecesse totalmente a gravidade da culpa. – Mas isto não é necessário. Porque o pecado tira de si mesmo a sua gravidade e da sua adjunção com outro. Ora, aos pecados que confessamos manifestamos a gravidade, que em si mesmos tinham. Mas para o sacerdote conhecer a gravidade, sob o duplo aspecto referido, do pecado cuja confissão nos esquecemos, basta revelá-lo explicitamente ao nos confessar de novo, falando dos outros em geral, dizendo que, tendo confessado muitos outros, desse nos esquecemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora o sacerdote não possa absolver de todos os pecados, contudo o penitente está obrigado a lhe confessar todos, a fim de ele conhecer a gravidade total da culpa; e aqueles que não pode absolver remeta ao superior.

Art. 3 — Se podemos confessar por meio de outrem ou por escrito.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que podemos confessar por meio de outrem ou por escrito.**

1. – Pois, a confissão é necessária para se abrirmos a consciência do penitente ao sacerdote. Ora, podemos manifestar a nossa consciência ao sacerdote por meio de outrem ou por escrito. Logo, basta confessar por escrito ou por meio de outrem.

2. Demais – Certos não são entendidos pelo sacerdote próprio por causa da diversidade de línguas; e esses não podem confessar senão mediante terceiros. Logo, o sacramento não exige necessariamente que nos confessemos por nós mesmo. E assim, parece que basta à salvação nos confessemos por outrem, de qualquer modo.

3. Demais. – O sacramento exige necessàriamente que nos confessemos ao sacerdote próprio, como do sobredito resulta. Ora, às vezes o sacerdote próprio está ausente e não lhe pode falar diretamente o penitente, que porém lhe poderia manifestar a consciência por escrito. Logo, parece que por escrito lh'a deve manifestar.

Mas, *em contrário*. – Estamos obrigados à confissão dos pecados como o estamos à da fé. Ora, a confissão da fé deve ser feita oralmente, como diz o Apóstolo. Logo, também a dos pecados.

2. Demais. – Quem por si mesmo pecou deve por si mesmo fazer penitência. Ora, a confissão é parte da penitência. Logo, o penitente deve confessar-se diretamente.

SOLUÇÃO. – A confissão não só é ato de virtude, mas também parte do sacramento. Embora, pois, baste que de qualquer modo a façamos, enquanto ato de virtude, não obstante a dificuldade de um modo ser talvez menos que a de outro, contudo, enquanto parte do sacramento, implica um ato determinado, assim como também os outros sacramentos têm matéria determinada. É assim como no batismo, para significar a ablução interior, toma-se aquele elemento de que sobretudo nos servimos para lavar, assim, no ato sacramental, para nos manifestarmos como devemos, praticamos aquele ato pelo qual sobretudo costumam nos manifestar, isto é, as nossas palavras próprias. Quanto aos outros modos, foram aplicados como suplemento desse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como no batismo não basta uma ablução qualquer, mas é preciso fazê-lo com o elemento determinado, assim também não basta na penitência manifestar os pecados de qualquer modo, mas é necessário os manifestemos por um ato determinado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que não podem usar da linguagem, como o mudo, ou que não falam uma língua estrangeira, basta confessarem por escrito, por sinais ou por um intérprete, porque não é possível exigir de um homem mais de que ele pode; embora ninguém possa ou deva receber o batismo senão com a água. Por ser a água um elemento absolutamente exterior e nos ser dada por outrem. Ora, o ato da confissão nós mesmos é que o praticamos; e portanto quando não podemos praticá-lo de um modo, devemos confessar como podemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na ausência do nosso sacerdote próprio podemos fazer a confissão mesmo a um leigo. E por isso não é necessário fazê-la por escrito; porque é mais necessário o ato da confissão que aquele a quem a fazemos.

Art. 4 — Se as dezesseis condições enumeradas pelos Mestres são necessárias à confissão.

O quarto discute-se assim. - Parece não serem necessárias à confissão as dezesseis condições enumeradas pelos mestres nos versos seguintes:

Seja simples, humilde a confissão, pura, fiel,

E freqüente, clara, discreta, voluntária, verecunda,

íntegra, secreta, lacrimosa, pronta

Forte e acusadora e disposta a obedecer.

1. – Pois, a fé, a simplicidade e a fortaleza são em si mesmas virtudes. Logo, não devem ser postas como condições da confissão.

2. Demais. – Puro é o que não tem nenhuma virtude. Semelhantemente, simples é o que repugna à composição e à mistura. Logo, é supérfluo o uso dessas duas palavras.

3. Demais. – O pecado uma vez cometido ninguém está obrigado a confessá-lo senão uma vez. Logo, se não recairmos no pecado, não é preciso fazer confissão frequente.

4. Demais. – A confissão se ordena à satisfação. Ora, a satisfação às vezes é pública. Logo, a confissão nem sempre deve ser secreta.

5. Demais. – O que não depende de nós não pode ser de nós exigido. Ora, verter lágrimas não depende de nós. Logo, não pode ser exigido do confitente.

SOLUÇÃO. – Das referidas condições umas são necessárias à confissão, outras são para a perfeição dela.

As necessárias à confissão, ou lh'o são enquanto ato de virtude, ou enquanto parte do sacramento.

Quanto às necessárias, elas o são ou em razão da virtude, genericamente considerada, ou em razão da virtude especial de que são atos, ou em razão mesma do ato.

A virtude genericamente considerada pertencem quatro condições, como diz Aristóteles. – A primeira, é que tenhamos ciência. E, quanto a essa, a confissão se diz discreta, enquanto que a prudência é necessária a todos os atos virtuosos. E essa discrição consiste em confessarmos os pecados maiores mais ponderadamente. – A segunda condição é ser de livre eleição, porque os atos virtuosos devem ser voluntários. Por isso se diz – voluntária. – A terceira condição é que pratiquemos o ato para alguma

coisa, isto é, para o fim devido. E por isso, diz que deve ser pura, isto é, que a intenção seja reta. - A quarta, que pratiquemos o ato com firmeza. E por isso diz que deve ser forte, de modo que não ocultemos a verdade por vergonha.

Demais, a confissão é ato da virtude de penitência. – E essa tem o seu início no horror pela torpeza do pecado. E por isso a confissão deve ser verecunda, de modo que não nos jactemos dos pecados por alguma vaidade do século que se infiltre nela. – Depois, a confissão nos leva à dor do pecado cometido. E por isso deve ser lacrimosa. – E em terceiro lugar, termina na humilhação de nós mesmos. E por isso deve ser humilde, de modo que nos confessemos miseráveis e enfermos. Mas, pela sua natureza mesma, o ato da confissão deve ser manifestativo. Cuja manifestação pode ser impedida por quatro obstáculos. – Primeiro, pela falsidade. E por isso diz fiel, isto é, verdadeira. – Segundo, pela obscuridade das palavras. E contra isso diz – clara, de modo a não empregar palavras obscuras. – Terceiro, pela multiplicação das palavras. E contra ela diz - simples, de modo a não declararmos na confissão senão os pecados realmente cometidos. – Quarto, que não ocultemos nada do que devemos revelar. E contra isso diz – íntegra.

Enquanto parte do sacramento, a confissão concerne ao juízo do sacerdote, ministro do sacramento. E por isso é necessário seja ela acusadora, por parte do confitente; disposta a obedecer, às ordens do sacerdote; secreta, quanto à condição do foro, em que se tratam coisas ocultas da consciência. Mas para a confissão ser frutuosa há de ser frequente, e prontal; isto é, devemos confessar sem demora.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nenhum inconveniente há em a condição de uma virtude ser implicada no ato de outra, imperado pela primeira. Ou que a mediedade, própria principalmente de uma virtude, também pertença a outras por participação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A condição pura exclui à intenção má, de que nos purificamos; e a de ser simples exclui a mistura de elemento estranho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que a objeção refere não é de necessidade para a confissão, mas para ser perfeita.

RESPOSTA À QUARTA. – Para evitar escândalo dos outros, que poderiam inclinar-se ao pecado por causa dos pecados ouvidos, não deve a confissão ser feita em público, mas ocultamente. Quanto à pena satisfatória ninguém com ela se escandaliza, pois às vezes por um pecado pequeno ou nulo fazem-se tais obras satisfatórias.

RESPOSTA À QUINTA. – Devemos entendê-lo das lágrimas da alma.

Questão 10: Do efeito da confissão.

Em seguida devemos tratar do efeito da confissão.

Sobre o que se discutem cinco artigos:

Art. 1 — Se a confissão livra da morte do pecado.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a confissão não livra da morte do pecado.**

1. – Pois, a confissão vem depois da contrição. Ora, a contrição apaga suficientemente a culpa. Logo, a confissão não livra da morte do pecado.

2. Demais. – Como o pecado mortal é culposo, também o venial. Ora, pela confissão torna-se venial o que antes era mortal, como diz a letra do Mestre das Sentenças. Logo, pela confissão não fica perdoada a culpa, mas uma culpa se muda em outra.

Mas, *em contrário*. – A confissão faz parte do sacramento da penitência. Ora, a penitência livra da culpa. Logo, também a confissão.

SOLUÇÃO. – A penitência, enquanto sacramento, sobretudo se perfaz na confissão; pois que por ela nós nos sujeitamos aos ministros da Igreja, que são os dispensa dores dos sacramentos. Pois, a contrição vai junta com o desejo da confissão; e a satisfação é determinada pelo juízo do sacerdote, a quem a confissão é feita. E como o sacramento da penitência infunde a graça, pela qual se faz a remissão dos pecados, como no batismo, por isso e do mesmo modo a confissão, por força da absolvição anexa, perdoa a culpa, como o faz o batismo. Mas o batismo livra da morte do pecado; não só quando atualmente recebido, mas também enquanto já está no nosso desejo. Talo caso dos que se achegam aos batismos já santificados. E se nenhum obstáculo o impedisse, a própria colação do batismo daria a graça que perdoa os pecados, se já antes não tivessem sido remitidos. E o mesmo devemos dizer da confissão preexistente acompanhada da absolvição; a qual, enquanto já no desejo do penitente, era suficiente a livrar da culpa; mas depois, no ato da confissão e da absolvição, aumenta a graça. E então obteria o confitente perdão dos pecados, se a dor precedente deles não fosse suficiente para haver contrição, e ele não opusesse então nenhuma resistência à graça. Por onde, assim como dizemos que o batismo livra da morte, assim também podemos dizê-lo da confissão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A contrição vai junta com o desejo da confissão. E por isso livra da culpa os penitentes como o desejo do batismo, os batizandos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado venial não é aí tomado no sentido da culpa, mas no de uma pena facilmente expiável. Donde, não se segue que uma culpa se converta em outra; mas é antes, totalmente apagada. Pois, em três sentidos podemos tomar o pecado venial: genericamente, como uma palavra vã; casualmente, isto é, por ter em si causa de vênia, como o pecado cometido por fraqueza; e enfim, eventualmente, como no caso vertente, pois da confissão provém o conseguirmos vênia do pecado passado.

Art. 2 — Se a confissão livra, de algum modo, da pena.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a confissão não livra, de nenhum modo, da pena.**

1. – Pois, ao pecado não é devida senão uma pena eterna ou temporal. Ora, a pena eterna é perdoada pela contrição: e a pena temporal, pela satisfação. Logo, pela confissão nada é perdoado da pena.

2. Demais. – A vontade é reputada como ato, como diz a letra do Mestre. Ora, o contrito tem o propósito de confessar. Logo, isso lhe é o mesmo que já ter confessado. E assim, pela confissão depois feita, nada lhe resta a ser perdoado da pena.

Mas, *em contrário*. – A confissão é uma obra penal. Ora, por todas as obras penais se expia a pena devida ao pecado. Logo, também pela confissão.

SOLUÇÃO. – A confissão simultaneamente com a absolvição tem o poder de livrar da pena, de dois modos. - Primeiro, por força mesmo da absolvição. E assim, já existindo em desejo, livra da pena eterna, como também da culpa; e essa pena é uma pena de danação e de morte total. Mas dela livres, ainda ficamos obrigados à pena temporal, pena que é um remédio purificador e reparador. E essa pena devem sofrê-la no purgatório, mesmo os que foram livres das penas do inferno. Não é ela proporcionada às forças do penitente, enquanto ainda vive neste mundo; mas, pelo poder das chaves, é diminuída, de modo a proporcionar-se às forças do penitente, de maneira que, satisfazendo, pode purificar-se nesta vida. – De outro modo diminui a pena o ato do confitente, pela sua natureza mesma, que vai junto com a pena do pêjo. E assim quanto mais vezes confessarmos os mesmos pecados tanto mais se nos diminui a pena.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vontade não se reputa como fato quando este procede de outrem, como no batismo; pois, a vontade de receber o batismo não vale tanto quanto o ato mesmo de receber. Mas, a vontade é reputada como fato em matéria absolutamente dependente de nós. – E além disso, quanto ao prêmio essencial; não porém quanto à remoção da pena e coisas semelhantes, em relação ao que se leva em conta o mérito, acidental e secundàriamente. Por isso quem confessou e foi absolvido será punido no purgatório, menos do que quem só teve contrição.

Art. 3 — Se a confissão abre o paraíso.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a confissão não abre o paraíso.**

1. – Pois, causas diversas produzem efeitos diversos. Ora, abrir o paraíso é efeito do batismo. Logo, não é efeito da confissão.

2. Demais. – No que está fechado não podemos entrar, antes de se abrir. Ora, quem morre antes da confissão pode entrar no paraíso. Logo, a confissão não abre o paraíso.

Mas, *em contrário*. – A confissão nos torna sujeitos ao poder das chaves da Igreja. Ora, por ela se abre o paraíso. Logo, também pela confissão.

SOLUÇÃO. – Ficamos impedidos de entrar no paraíso pela culpa e pelo reato da pena. E como a confissão remove esses obstáculos, conforme do sobredito se colhe, por isso dizemos que abre o paraíso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o batismo e a penitência sejam sacramentos diversos, contudo atuam em virtude da paixão única de Cristo, por quem nos foi aberta a porta do paraíso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Antes do desejo da confissão o paraíso estava fechado ao pecador em estado de pecado mortal, embora depois, pela contrição que implica o desejo da confissão, se abra, mesmo

antes da confissão atualmente feita. Contudo, o obstáculo do reato não fica totalmente removido, antes da confissão e da satisfação.

Art. 4 — Se devemos considerar como efeito da confissão o dar esperança da salvação.

O quarto discute-se assim. – **Parece que não devemos considerar como efeito da contrição o dar esperança da salvação.**

1. – Pois, a esperança procede de todos os atos meritórios. Logo, não parece efeito próprio da confissão.

2. Demais. – Pela tribulação chegamos à esperança, como diz o Apóstolo. Ora, atribulação sobretudo a sofremos na satisfação. Logo dar à esperança da salvação pertence antes satisfação que à confissão.

Mas, *em contrário*. – Pela confissão tornamo-nos mais humildes e doces, como diz à let o Mestre. Ora, daí haurirmos a esperança da salvação. Logo, o efeito da confissão é dar a esperança da salvação.

SOLUÇÃO. – Esperança do perdão para os nossos pecados não a temos senão de Cristo. E como pela confissão nos sujeitamos ao poder das chaves da Igreja, que tira a sua virtude da paixão de Cristo, por isso dizemos que a confissão dá a esperança da salvação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nos nossos atos não pode fundar-se de maneira principal a esperança da salvação; mas na graça do Redentor. E como a confissão se funda nessa graça, por isso dá a esperança da salvação, não só como ato meritório, mas também como parte do sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A tribulação dá a esperança da salvação porque serve de prova à nossa virtude e de purificar da pena; mas a confissão dá a esperança também do modo predito.

Art. 5 — Se uma confissão geral basta para apagar os pecados mortais esquecidos.

O quinto discute-se assim. – **Parece que uma confissão geral não basta para apagar os pecados mortais esquecidos.**

1. – Pois, o pecado perdoado pela confissão não temos necessidade de confessá-lo de novo. Se, portanto, os pecados esquecidos fossem perdoados pela confissão geral, não seria necessário confessá-los quando de novo nos recordássemos deles.

2. Demais. – Quem não tem consciência de um pecado ou não o cometeu ou o esqueceu. Se, portanto, pela confissão geral fossem perdoados os pecados mortais esquecidos, quem não tivesse consciência de um pecado mortal, sempre que faz uma confissão geral, pode estar certo de estar imune do pecado mortal. O que vai, contra as palavras do Apóstolo: De nada me argui a consciência, mas nem por isso me dou por justificado.

3. Demais. – A negligência não nos pode dar nenhuma vantagem. Ora, só por negligência é que poderemos esquecer um pecado mortal, que não nos foi perdoado. Logo, não pode dai nos advír uma vantagem tal que o pecado pudesse nos ser perdoado sem uma confissão especial.

4. Demais. – Está mais afastado do conhecimento do confítente aquilo que ele ignora de todo, que aquilo de que se esqueceu. Ora, os pecados cometidos por ignorância a confissão geral não os apaga;

porque então os heréticos, ou ainda alguns homens simples, que ignoram serem pecados certos, em cujo estado vivem, esses ficariam absolvidos pela confissão geral – o que é falso. Logo, a confissão geral não perdoa os pecados esquecidos.

Mas, *em contrário*. – A Escritura diz: Chegai-vos a ele e sereis iluminados e vossos rostos não serão confundidos. Ora, quem confessa todos os pecados, de que tem consciência, se aproxima de Deus o quanto pode. E mais não se lhe pode exigir. Portanto, não é confundido, para sofrer uma repulsa, mas para obter perdão.

2. Demais. – Quem confessa e não é dissimulado alcança o perdão. Ora, quem confessa todos os pecados, que tem na memória e os de que se esqueceu, não procede dissimuladamente; pois, incorre na ignorância de fato, que escusa do pecado. Logo, consegue o perdão. E assim os pecados esquecidos lhe são perdoados, pois seria ímpio esperar o perdão só da metade dos pecados.

SOLUÇÃO. – A confissão produz os seus efeitos, pressuposta a contrição, que apaga a culpa. E assim a confissão diretamente se ordena ao perdão da pena; o que ela produz, pelo pejo de que é acompanhada, em virtude do poder das chaves a que o confitente se sujeita. Pode dar-se porém, que, pela contrição precedente, um pecado foi perdoado quanto à culpa, ou em geral, quando dele já não nos lembrávamos, ou em especial, e contudo antes da confissão não nos lembrarmos desse pecado. Nesse caso a confissão geral sacramental produz a remissão da pena em virtude do poder das chaves, a que o confitente se sujeita, não opondo da sua parte nenhum obstáculo. Mas como a vergonha de confessar o pecado em especial ao sacerdote, e que diminui a pena, o confitente não a teve, por isso a sua pena não lhe fica diminuída.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na confissão sacramental não só é necessário a absolvição, mas também o juízo do sacerdote, que impõe a satisfação exterior. Por onde, embora o penitente já tenha recebido a absolvição, contudo está obrigado a confessar, para suprir o que faltou à confissão sacramental.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a confissão não é eficaz sem a contrição precedente. Mas esta não podemos saber se verdadeiramente a tivemos, nem podemos ter a certeza de haver recebido a graça. Por isso também não podemos saber com certeza se pela confissão geral o pecado esquecido nos foi perdoado, embora possamos presumi-lo por certas conjecturas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No caso suposto, nenhuma vantagem resulta da negligência. Porque o confitente não alcança a plena remissão dos pecados, como de outro modo teria conseguido. Nem merece do mesmo modo. E além disso, está obrigado a confessar o pecado, quando lhe vier à memória.

RESPOSTA À QUARTA. – A ignorância de direito não excusa, porque já ela é um pecado; mas a ignorância de fato escusa. Portanto, quem não confessava um pecado, por não saber que o fosse, por ignorância do direito divino, não fica livre da dissimulação. Escusado porém ficaria, se não soubesse que era pecado, por ignorância de uma circunstância particular; assim, se teve relação com mulher alheia, pensando que fosse a sua. Mas, o esquecimento de um ato pecaminoso constitui ignorância de fato. Por isso escusa do pecado da dissimulação na confissão, o qual impede o fruto da absolvição e da confissão.

Questão 11: Do sigilo da confissão.

Em seguida devemos tratar do sigilo da confissão.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se em qualquer caso o sacerdote está obrigado a ocultar os pecados que ouviu sob o sigilo da confissão.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que nem em todos os casos está o sacerdote obrigado a ocultar os pecados que ouviu sob o sigilo da confissão.**

1. – Pois, como diz Bernardo, o que foi instituído por caridade não deve redundar contra a caridade. Ora, em certos casos, ocultar o ouvido na confissão encontraria a caridade; assim, se um sacerdote tivesse conhecimento, na confissão, de um herético, que não pudesse induzir a não corromper o povo; e semelhantemente, do que soubesse, na confissão, da afinidade entre os que querem casar-se. Logo, nesses casos deve o sacerdote revelar a confissão.

2. Demais. – O ao que estamos obrigados só por preceito da Igreja não é necessário observar-se se a Igreja legislou *em contrário*. Ora, o segredo da confissão foi instituído por mandamento da Igreja somente. Logo, se a Igreja ordenar, que quem souber algo em matéria de tal pecado o diga, quem o souber por confissão deve dizê-lo.

3. Demais. – Devemos salvar de preferência a nossa consciência que a fama de outrem, porque a caridade é ordenada. Ora, às vezes em ocultando um pecado ouvido em confissão o sacerdote pode causar dano à própria consciência; assim, se for chamado como testemunha desse pecado e jurar dizer a verdade, ou como quando o abade sabe por confissão o pecado do prior que lhe está sujeito, e cuja ocasião o induz à ruína, se o deixar continuar no priorado; e por isso, por causa do seu dever da cura pastoral, está obrigado a tirar-lhe o priorado; ora, assim procedendo, publica a confissão. Logo, parece que em certos casos é lícito publicar a confissão.

4. Demais. – Pela confissão ouvida, pode o sacerdote ter consciência de que o confitente é indigno de uma prelatura. Ora, todo aquele que puder está obrigado a impedir a promoção dos indignos. Logo, como se opuser a essa promoção dará suspeitas de que conhece o pecado e assim, de certo modo, revelará a confissão, conclui-se que em certos casos é permitido revelar a confissão. Mas, *em contrário*, uma decretal: Tome cuidado o sacerdote. Não vá por palavras, por sinais ou por outro qualquer modo, revelar a confissão do pecador.

2. Demais. – O sacerdote deve imitar a Deus, de quem é ministro. Ora, Deus os pecados revelados na confissão não os revela, mas os oculta. Logo, também o sacerdote não nos deve revelar.

SOLUÇÃO. – Nos sacramentos, as práticas externas são os sinais da realidade interna. Por onde, a confissão, pela qual nos sujeitamos do sacerdote, é o sinal da sujeição interior, pela qual nos sujeitamos a Deus. Ora, Deus oculta o pecado daquele que se lhe submete pela penitência. Portanto, o mesmo deve dignificar o sacramento da penitência. E assim, o sacramento necessariamente exige que o confessor oculte os pecados; e como violador do sacramento peca quem o revela. Além disso, esse ocultamento tem outras utilidades: atrai maior número de pessoas ao sacramento e os pecados são também mais sinceramente confessados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certos dizem que o sacerdote não está obrigado a conservar sob o sigilo da confissão senão os pecados de que o penitente prometeu emendar-se; do contrário poderá revelá-los a quem puder ser útil ao confitente, mas não a quem lhe venha ser obstáculo à emenda. Esta opinião porém é errônea, porque vai contra a verdade do sacramento. Pois, assim como o batismo é um sacramento, nem sofre nenhuma alteração na sua essência sacramental pelo fato de alguém o receber dissimuladamente, assim também a confissão não deixa de ser sacramental, embora o confitente não se proponha emendar-se. Nem por isso, portanto, deverá deixar de ser guardado o seu segredo. – Nem o sigilo da confissão encontra a caridade, que não exige se dê remédio ao pecado, que se ignora. Ora, o que o sacerdote sabe pela confissão é como se o ignorasse; pois não o sabe como homem, mas como Deus. Contudo deve dar algum remédio, nos casos figurados, o quanto puder sem revelar a confissão; assim, advertindo os confitentes; e, aos outros empregando estudo a fim de se não deixarem corromper pela heresia. Pode também dizer ao prelado que vigie mais atentamente o seu rebanho, contanto que não diga nada que, por palavras ou sinais, possa trair o penitente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O preceito de guardar o sigilo da confissão resulta do próprio sacramento. Portanto, assim como o preceito de fazer a confissão sacramental é de direito divino e não pode o homem ser desligado dele por nenhuma dispensa ou ordem humana, assim nenhum pode ser obrigado a por qualquer poder humano, a revelar a confissão ou ser liberado desse dever. Portanto, se lhe ordenassem, sob pena de sentença passada de excomunhão, a dizer se sabe alguma coisa de um determinado pecado, o confessor não deve dizer; pois, deve interpretar a intenção de quem isso lhe manda como significando-se sabe como homem. E mesmo interrogado se o que diz o sabe por confissão, não o deverá dizer. Nem incorreria em ex-comunhão, pois, não está sujeito ao seu superior senão como homem; ora, o que soube em confissão não foi como homem, mas como Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um sacerdote não pode ser tomado como testemunha senão como homem. Portanto, sem detrimento da sua consciência pode jurar que ignora o que só como Deus o soube. – Semelhantemente, pode um prelado sem detrimento da sua consciência, deixar impune ou sem nenhum remédio, o pecado, que como Deus o soube. Pois, não está obrigado a dar remédio senão ao modo por que as coisas lhes são confiadas. Portanto, ao que lhe foi confiado no foro da penitência deve dar remédio no mesmo foro, tanto quanto possível. Assim o abade, no caso referido, deve advertir o prior a resignar o priorado; ou, se este não o quiser, pode em outra ocasião qualquer, eximi-lo às obrigações do priorado, contanto que evite toda suspeita de revelação da confissão.

RESPOSTA À QUARTA. – Por muitas outras causas, que não o pecado, pode um ser indigno do ofício de prelado; assim, por falta de ciência da idade ou por uma razão semelhante. Entretanto, quem obstar esse indigno de receber a prelatura, nem faz suspeitar do crime nem revela a confissão.

Art. 2 — Se o sigilo da confissão abrange também o que não se ouviu nela.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o sigilo da confissão abrange também o que não se ouviu nela.**

1. – Pois são os pecados o objeto da confissão. Ora, às vezes, junto com os pecados, contamos muitas outras coisas não pertencentes à confissão. Logo, dizendo tais coisas ao sacerdote como a Deus, parece que o sigilo da confissão também as abrange.

2. Demais. – Às vezes dizemos a outrem uma coisa e esse a guarda sob sigilo de confissão. Logo, o sigilo da confissão abrange também o que nela não foi ouvido.

Mas, *em contrário*. – O sigilo da confissão é anexo à confissão sacramental. Ora, o que está anexo a um sacramento não vai além desse sacramento. Logo, o sigilo da confissão não abrange senão o que é matéria desse sacramento.

SOLUÇÃO. – O sigilo da confissão diretamente não abrange senão o que constitui matéria desse sacramento. Mas indiretamente, também o que não constitui matéria da confissão sacramental pode ser abrangido pelo sigilo que lhe é próprio; assim, o que pudesse fazer trair o pecador ou o pecado. Por isso, tais coisas não devem menos ser guardadas secretas, com o maior cuidado; quer por evitar escândalo, quer pelas indiscrições que poderiam resultar do hábito contrário.

Donde se deduz clara a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém deve prometer facilmente a guardar nada como segredo. Mas quem o fizer fica obrigado pela promessa a guardar o sigilo, como se em confissão o tivesse ouvido, embora não o seja sob o sigilo da confissão.

Art. 3 — Se só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que nem só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.**

1. – Pois, às vezes, urgindo a necessidade, pode alguém confessar ao sacerdote por um intérprete. Ora, o intérprete está obrigado, segundo parece, a guardar o sigilo da confissão. Logo, parece que também quem não é sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

2. Demais. – Em caso de necessidade podemos confessar a um leigo. Ora, este fica obrigado a ocultar os pecados, pois como a Deus lhe foram ditos. Logo, nem só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

3. Demais. – Pode alguém fingir-se de sacerdote a fim de, por essa fraude, ficar conhecendo a consciência alheia. Ora, também esse, segundo parece, peca revelando a confissão. Logo, nem só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

Mas, *em contrário*, só o sacerdote é o ministro deste sacramento. Ora, o sigilo confessional lhe está anexo. Logo, só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

2. Demais. – O confessor está obrigado a ocultar o ouvido na confissão, porque o soube como Deus e não como homem: Ora, só o sacerdote é ministro de Deus. Logo, só ele está obrigado a guardar o segredo.

SOLUÇÃO. – O sigilo da confissão é dever do sacerdote enquanto ministro deste sacramento, que outra coisa não é senão é o dever de guardar secreta a confissão, assim como o poder das chaves é o poder de absolver. Contudo, como quem não é sacerdote em certas circunstâncias participa do poder das chaves, ouvindo a confissão em caso de necessidade, assim também participa do ato do sigilo confessional e está obrigado ao segredo, embora propriamente falando não haja o sigilo da confissão.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS AS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se com licença do confitente pode o sacerdote revelar a outrem o pecado ouvido sob o sigilo da confissão.

O quarto discute-se assim. – **Parece que com licença do confitente não pode o sacerdote revelar a outrem o ouvido sob o sigilo da confissão.**

1. – Pois, o que não pode o superior não pede o inferior. Ora, o Papa a ninguém poderá dar licença de revelar a outrem o pecado ouvido em confissão. Logo, nem o confitente poderia dar essa licença.

2. Demais. – O instituído em vista do bem comum não pode ser mudado por arbítrio de um particular. Ora, o sigilo da confissão foi instituído para o bem de toda a Igreja,a fim de que os homens se acerquem da confissão com mais confiança. Logo, o confitente não pode dar ao sacerdote licença para revelar a sua confissão.

3. Demais. Se ao sacerdote pudesse ser dada essa licença, seria dada aos maus sacerdotes para encobrir a malícia, pois poderiam alegar que licença lhes foi dada, para assim pecarem impunemente. O que é inadmissível. E portanto, parece que não podem ter tal licença do confitente.

4. Demais. – Quem recebesse a revelação dessa confissão não estaria obrigado ao segredo. E assim poderia tornar público um pecado já perdoado. O que é inadmissível. Logo, não pode o sacerdote receber essa licença.

Mas, *em contrário*. O superior pode mandar um pecador ao seu inferior, levando-lhe carta que manifeste a sua vontade. Logo, por vontade do confitente pode o pecado ser revelado a outrem.

2. Demais. – Quem pode agir por si também o pode por outrem. Ora, o confitente pode revelar o seu pecado, que por si cometeu, a outrem. Logo, também o pode fazer pelo sacerdote.

SOLUÇÃO. – Duas são as razões por que está o sacerdote obrigado ao sigilo: primeiro e principalmente, porque essa ocultação é da essência do sacramento, pois, o sacerdote conhece os pecados como Deus, cujas vezes faz na confissão; segundo, para evitar escândalo. Mas, o confitente pode fazer o sacerdote conhecer também como homem o que só como Deus o sabia; e isso, dando-lhe licença de revelar a confissão. Contudo, o sacerdote deve, ao revelar, evitar o escândalo de ser tido como infrator do sigilo da confissão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Papa não pode dar ao sacerdote licença de revelar a confissão, porque não pode fazê-lo conhecedor dela como homem. Mas isso o pode o confitente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No caso não fica eliminado o instituído para o bem comum, pois não há quebra do sigilo da confissão quando se diz o que de outro modo foi sabido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por aí não se confere impunidade aos maus sacerdotes, pois lhes incumbe provar, se acusados, que revelaram por licença do confitente.

RESPOSTA À QUARTA. – Quem chega ao conhecimento do pecado, mediante o sacerdote e por vontade do confitente, participa de algum modo do ato do sacerdote. Por isso se dá com ele o mesmo que com o intérprete; salvo se o pecador quiser que absoluta e livremente saiba da confissão.

Art. 5 — Se o que sabemos por confissão, e também de qualquer outro modo, podemos revelar.

O quinto discute-se assim. – **Parece que o que sabemos por confissão, e também de qualquer outro modo, de maneira nenhuma o podemos revelar.**

1. – Pois, não é quebrado o sigilo da confissão, senão revelando-se o pecado nela conhecido. Logo, quem revela o pecado ouvido em confissão, seja como for que o soube, parece quebrar o sigilo da confissão.

2. Demais. – Quem ouve a confissão de outrem fica obrigado não lhe revelar os pecados. Ora, quem prometesse a outrem guardar secreto o que lhe ouvisse ficaria obrigado a esse segredo, mesmo que por outras fontes viesse a sabê-lo. Logo, o que se ouviu em confissão, embora viesse a ser sabido de outro modo, deveria ser conservado como sigilo.

3. Demais. – Duas forças, a mais poderosa domina a outra. Ora, a ciência pela qual recebemos o pecado, como Deus, é mais elevada e digna que a pela qual como homem o sabemos. Logo, aquela domina esta. E portanto não a podemos revelar, como o exige a ciência, pela qual sabemos como Deus.

4. Demais. – O segredo da confissão foi instituído por evitar o escândalo, a fim de os homens não se afastarem dela. Ora, se alguém pudesse revelar o ouvido em confissão, mesmo se por outra via o soubesse, nem por isso deixaria de haver escândalo. Logo, de nenhum modo podemos revelar.

Mas, *em contrário*. – Ninguém pode obrigar a outrem o a que não estava obrigado, salvo se for o prelado, que obriga sob preceito. Ora, quem conheceu um pecado pelo ter visto, não está obrigado a ocultá-lo. Logo, quem lh'o confessa, desde que não lhe seja prelado, não pode obrigá-lo ao sigilo, pelo fato de lh'o confessar.

2. Demais. – Desse modo poderia ficar impedida a justiça da Igreja, se alguém, para fugir à sentença de excomunhão, que lhe ia ser lavrada, por um pecado de que foi convencido, fizesse deste a confissão a quem devesse lhe lavrar a sentença. Ora, executar a justiça é preceito. Logo, não estamos obrigados a ocultar o pecado ouvido em confissão, se por outra via o sabemos.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria três são as opiniões. – Assim, certos dizem que o ouvido em confissão não podemos de nenhum modo revelá-lo, se por outra via o soubemos, quer antes, quer depois. – Outros porém dizem, que a confissão nos tira a faculdade de revelar a outrem o que já antes dela o sabíamos; mas não a de poder revelar o que depois dela viemos a saber.

Ora, ambas essas opiniões, exagerando o dever do sigilo da confissão, causam prejuízo à verdade e à conservação da justiça. Pois, poderia torná-la mais inclinado ao pecado o não temer o pecador ser acusado pelo confessor, se na presença deste reiterasse o pecado. Semelhantemente, muito da justiça pereceria se não pudessemos testemunhar o que vimos, depois de a confissão nos ter sido feita. – Nem obsta a opinião de certos, que devíamos protestar que o sabido não o obtivemos com o dever do sigilo. Pois, isso não o poderíamos senão depois de o pecado nos ter sido confessado. E então qualquer sacerdote poderia, quando quisesse, revelar o pecado, fazendo essa protestação, se essa o deixasse livre de o revelar.

Por onde, mais verdadeira é a outra opinião, que o sabido por outra via, quer antes, quer depois da confissão, não estamos obrigados a ocultá-lo, se como homem, o soubemos; pois, podemos dizer – sei-o porque o vi. Estamos porém obrigados ao segredo do que soubemos como Deus; pois não podemos

dizer – ouvi-o em confissão. – Contudo, por evitar escândalo, devemos nos abster de falar nisso, salvo se urgir a necessidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem diz ter visto o que ouviu na confissão não revela, senão por acidente, o que nela ouviu. Como quem sabe de uma coisa pela ter ouvido e visto não revela o que viu, absolutamente falando, se disse que ouviu, senão por acidente; pois, conta como ouvido o que lhe sucedeu ver. Por onde, esse tal não quebra o sigilo da confissão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem ouve uma confissão não fica obrigado a não revelar o pecado, absolutamente falando, mas só enquanto ouvido em confissão. Pois, em nenhum caso deve dizer que nela o ouviu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Isto se entende de duas força opostas. Ora, a ciência pela qual sabemos como Deus, e a pela qual como homem sabemos, não são opostas. Logo, a objeção não procede.

RESPOSTA À QUARTA. – Não devemos evitar escândalos, por um lado, de modo tal, que venha por outro a perder a justiça. Pois, não devemos deixar de dizer a verdade, por evitar escândalo. Por onde, quando a verdade e a justiça correm perigo iminente, não devemos deixar de revelar ouvido em confissão, se por outra via também o soubemos, por evitar escândalo; embora devamos nos esforçar para evitá-lo, em si mesmo.

Questão 12: Da satisfação, quanto a sua quididade.

Em seguida devemos tratar da satisfação, sobre a qual há quatro questões a considerar. Primeiro, da sua quididade. Segundo, da sua possibilidade. Terceiro, da sua qualidade. Quarto, do pelo que o homem satisfaz a Deus.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a satisfação é uma virtude ou um ato de virtude.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a satisfação não é uma virtude nem um ato de virtude.

1. – Pois, todo ato virtuoso é meritório. Ora, segundo parece, a satisfação não é meritória; porque, sendo o mérito gratuito, a satisfação supre um débito. Logo, a satisfação não é um ato de virtude.

2. Demais. – Todo ato de virtude é voluntário. Ora, às vezes se nos dá satisfação contra a nossa vontade; como quando é punido pelo juiz quem nos ofendeu. Logo, a satisfação não é ato virtuoso.

3. Demais. – Segundo o Filósofo, na virtude moral a eleição é o principal. Ora, a satisfação, respeitando principalmente os atos externos, não se faz por eleição. Logo, não é um ato de virtude. Mas, *em contrário*. – A satisfação faz parte da penitência. Ora, a penitência é uma virtude. Logo, também ato de virtude é a satisfação.

2. Demais. – Nenhum ato, salvo o virtuoso, contribui para o perdão do pecado; pois, um contrário destrói o outro. Ora, pela satisfação o pecado fica totalmente delido. Logo, a satisfação não é um ato de virtude.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode um ato ser chamado virtuoso. – Primeiro, materialmente. E assim, qualquer ato sem malícia implícita, ou falta da circunstância própria, pode ser chamado virtuoso; pois, qualquer ato tal como andar, falar e outros, pode a virtude empregar para o seu fim. – De outro modo, dizemos ser um ato formalmente virtuoso quando a sua denominação implica implícita a forma e a essência da virtude; assim, sofrer com valentia se considera ato de fortaleza. Ora, a idéia de mediedade é o que toda virtude moral tem de formal. Portanto, todo ato que implica a idéia de mediedade é chamado formalmente um ato de virtude. E sendo a igualdade um meio termo, implicado pelo nome mesmo de satisfação — pois, não dizemos satisfeito senão o que implica proporção de igualdade com outra causa — resulta que a satisfação também formalmente é um ato de virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a satisfação em si mesma seja um débito, contudo enquanto praticamos essa obra voluntariamente, por nossa parte o ato se apresenta como gratuito. Assim, fazemos da necessidade virtude. Pois, se o débito diminui o mérito é por implicar a necessidade, que contraria a vontade. Portanto, a vontade consentindo no necessário não exclui a idéia de mérito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ato de virtude não implica o voluntário no paciente, mas no agente, por ser ato deste. Por onde, como aquele contra o qual o juiz exerce a vindita se comporta como paciente, quanto à satisfação, e não como agente, não é necessário seja a sua satisfação voluntária, senão só ao juiz agente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O principal na virtude pode ser considerado a dupla luz. – Primeiro, como o principal nela, enquanto virtude. E assim, o elemento racional, ou o que mais se lhe aproxima, é o principal na virtude. De modo que a eleição e os atos inferiores, na virtude como tal, são o que há nela

de principal. – De outra maneira, podemos considerar o principal relativamente a uma determinada virtude. E então, o mais principal nela é o donde tira a sua determinação. Ora, em certas virtudes, os atos internos se determinam pelos externos; porque a eleição, comum a todas as virtudes, por isso mesmo que é a eleição de um tal ato, torna-se própria dessa virtude. E assim, os atos exteriores em certas virtudes são os mais principais. Tal é o caso também da satisfação.

Art. 2 — Se a satisfação é um ato de justiça.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a satisfação não é um ato de justiça.**

1. – Pois, o fim da satisfação é nos reconciliar com quem ofendemos. Ora, a reconciliação, implicando o amor, supõe a caridade. Logo, a satisfação é ato de caridade e não de justiça.

2. Demais. – As causas dos pecados em nós são as paixões da alma, pelas quais somos incitados ao mal. Ora, a justiça, segundo o Filósofo, não tem por objeto as paixões, mas os atos. Logo, sendo próprio da satisfação eliminar as causas dos pecados, como diz a letra do Mestre, conclui-se que não é um ato de justiça.

3. Demais. – Acautelar para o futuro não é ato de justiça, mas antes, de prudência, de que a cautela faz parte. Ora, isto implica a satisfação, pois a ela pertence não permitir a entrada às sugestões dos pecados. Logo, a satisfação não é um ato de justiça.

Mas, *em contrário*. – Nenhuma virtude leva em conta a noção de débito, senão a justiça. Ora, a satisfação dá a honra devida a Deus, como diz Anselmo. Logo, a satisfação é um ato de justiça.

2. Demais. – Nenhuma virtude, a não ser a justiça, realiza a igualdade entre as coisas exteriores. Ora, isso o faz a satisfação, que estabelece a igualdade entre a reparação e a ofensa. Logo, a satisfação é um ato de justiça.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, a mediedade da justiça se funda na igualdade entre duas coisas, segundo uma certa proporcionalidade. Por onde, como essa igualdade implica a denominação mesma de satisfação, pois o advérbio latino satis designa uma igualdade de proporção, conclui-se ser a satisfação formalmente um ato de justiça. Ora, o ato de justiça, segundo o Filósofo, ou é de nos para com outrem, como quando lhe pagamos o devido; ou de outrem para com outrem, como quando o juiz estabelece a justiça entre duas partes. – Ora, quando é um ato de justiça de nós para com outrem, a igualdade se constitui em nós mesmos: quando de outrem para com outrem, a igualdade se constitui pelo ato de justiça recebido. E como a satisfação exprime a igualdade no agente, significa o ato de justiça nosso para com outrem, propriamente falando. – No outro lado, um ato nosso para com outrem pode realizar a justiça, no atinente às ações e às paixões, ou às coisas externas; assim como co mete uma injustiça para com outrem quem lhe subtrai o que lhe pertence ou o lesa por qualquer ato. E sendo o dar o uso dos bens externos, por isso o ato de justiça, enquanto restabelece a igualdade nas causas externas, significa propriamente restituir, ao passo que satisfazer exprime manifestamente a igualdade nas ações, embora às vezes isto se tome por aquilo. – Mas, igualdade não pode haver senão entre causas desiguais. Por isso a satisfação pressupõe a desigualdade entre as ações, desigualdade que constitui a ofensa; por onde, diz respeito a uma ofensa precedente senão a justiça vindicativa. E esta restabelece a igualdade no que recebe o ato justo; e é indiferente seja o paciente o mesmo que o agente – como quando nos impomos uma pena a nós mesmos; ou que o seja – como quando o juiz pune alguém; pois, em ambos os casos se exerce a justiça vindicativa. Semelhantemente, a penitência, que restabelece a igualdade só no agente, pois, é o penitente mesmo que se dá a si a pena; e assim a

penitência faz de certo modo parte da justiça vindicativa. Donde se conclui, que a satisfação, que restabelece no agente a igualdade relativamente à ofensa precedente, é um ato de justiça, no atinente à parte chamada penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A satisfação, cama do sobredito se colhe, é uma certa compensação pela injustiça feita. Por onde, assim como a injustiça praticada causava imediatamente a desigualdade da justiça e, por consequência, a desigualdade oposta à amizade, assim também a satisfação conduz diretamente à igualdade da justiça e, por consequência, à igualdade da amizade. E como um ato procede, como elícito, do hábito a cujo fim imediatamente se ordena; e como imperado, daquele a cujo fim ultimamente tende, por isso a satisfação é um

ato elícito da justiça, mas imperado pela caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a justiça respeite principalmente os atos, contudo, por consequência, respeita as paixões, enquanto causas dos atos. Mas, assim como a justiça coíbe à ira, impedindo-nos de causar injúria a outrem; e a conscupiscência, impedindo-nos de violar o leito alheio; assim também a satisfação pode eliminar as causas dos pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Qualquer virtude moral participa do ato da prudência, porque ela realiza formalmente em cada uma a idéia da virtude; pois, é a que estabelece a mediedade em cada uma das virtudes morais, como o demonstra a definição de virtude dada por Aristóteles.

Art. 3 — Se é boa a definição da satisfação dada por Agostinho, e reproduzida pelo Mestre das Sentenças, e que reza: a satisfação consiste em eliminar as causas dos pecados e não Ihes permitir a entrada às sugestões.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que não é boa a definição da satisfação dada por Agostínho, e reproduzi da pelo Mestre das Sentenças, e que reza: a satisfação consiste em eliminar as causas dos pecados e não lhes permitir a entrada às sugestões.**

1. – Pois, a causa atual do pecado é a concupiscência. Ora, nesta vida não podemos eliminar a concupiscência. Logo, a satisfação não consiste em eliminar as causas dos pecados.

2. Demais. – A causa do pecado é mais forte que ele. Ora, por nossas próprias forças não podemos eliminar o pecado. Logo e com maior razão, as causas do pecado. Donde, a mesma conclusão anterior.

3. Demais. – A satisfação, sendo parte da penitência, diz respeito ao passado e não ao futuro. Ora, não permitir a entrada às sugestões dos pecados diz respeito ao futuro. Logo, não deve entrar na definição da satisfação.

4. Demais. – A satisfação diz respeito à ofensa passada. Ora, da ofensa passada nenhuma menção se faz. Logo, está mal formulada a definição da satisfação.

5. Demais. – Anselmo dá outra definição: A satisfação consiste em dar a honra devida a Deus. Onde não faz nenhuma menção do que Agostinho põe na sua. Logo, uma delas há de ser errada.

6. Demais. – A honra devida a Deus também um inocente pode dá-la. Ora, satisfazer não cabe ao inocente. Logo, a definição de Anselmo é mal formulada.

SOLUÇÃO. – A justiça não visa somente fazer desaparecer a desigualdade precedente, punindo a culpa passada; mas também há de guardar a igualdade no futuro; porque, segundo o Filósofo, as penas são remédios. Por onde, também a satisfação, ato de justiça causador da pena, é um remédio curativo dos pecados passados e preservativo dos futuros. Por onde, quando satisfazemos a outrem, compensamos o passado e acautelamos o futuro. Sendo assim, podemos definir de dois modos a satisfação. – Primeiro, em relação à culpa passada, que ela elimina por uma compensação. Por isso se diz que a satisfação é um restabelecimento da igualdade da justiça violada pela injúria feita. E nisso vem dar também a definição de Anselmo, dizendo que satisfazer é dar a honra devida a Deus, considerando-se o débito em razão da culpa cometida. – De outro modo podemos defini-la como preservativa da culpa futura: e assim a define Agostinho. Ora, a preservação de uma doença do corpo se faz pela eliminação das suas causas produtoras. O mesmo porém não se dá com a doença espiritual, pois, o livre arbítrio não pode sofrer coação; por isso, pode evitar as causas precedentes do mal, embora dificilmente; e pode incorrer neste, mesmo removidas essas causas. Por isso, introduz na definição da satisfação duas coisas: a eliminação das causas, quanto às causas precedentes; e a relutância do livre arbítrio contra o pecado, quanto ao incorrer no pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos entender aqui, por causa do pecado atual, as suas duas causas próximas: a concupiscência, resultante do hábito ou do ato do pecado, e outras consequências do pecado passado; e as ocasiões externas de pecar, como o lugar, a má companhia e semelhantes. Essas causas ficam eliminadas nesta vida pela satisfação, embora a concupiscência, causa remota do pecado atual, não fique totalmente eliminada nesta vida pela satisfação, embora fique debilitada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A causa do mal ou da privação, no sentido em que a tem, não é senão a falha do bem, e o bem mais facilmente se perde que se constitui. Por isso é mais fácil cortar as causas da privação e do mal do que remover a este, o qual não se remove senão sendo substituído pelo bem, como se dá com a cegueira e as suas causas. – E contudo as referidas causas do pecado não são causas suficientes, pois delas não resulta necessàriamente o pecado; são apenas umas ocasiões. – Além disso, a satisfação não é possível sem o auxílio de Deus, e este não vem sem a caridade, conforme o dizemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a penitência, pelo que propriamente é, diga respeito ao passado, contudo, mesmo por consequência, diz respeito ao futuro, enquanto remédio preservativo. E assim também a satisfação.

RESPOSTA À QUARTA. – Agostinho define a satisfação enquanto dada a Deus, a quem verdadeiramente falando, nada pode ser tirado, embora o pecador faça o que em si está para o privar de alguma coisa. Por isso a referida satisfação mais principalmente exige a emenda no futuro, que a compensação pelos atos passados. Donde vem definir Agostinho a satisfação neste ponto de vista. – Mas nem por isso podemos menos conhecer, pelo acautelamento do futuro, a compensação do passado, pois, tanto esta como aquele recaem sobre as mesmas coisas, de modo inverso. Pois, no passado, considerando as causas dos pecados as detestamos por causa dos pecados, começando o movimento da detestação pelos pecados; mas na cautela começamos pelas causas de modo que, eliminadas estas, mais facilmente evitemos os pecados.

RESPOSTA À QUINTA. – Nenhum inconveniente há em darmos diversas definições do mesmo objeto, segundo os aspectos diversos que nele distinguirmos. E tal se dá no caso vertente, como do sobre dito se colhe.

RESPOSTA À SEXTA. – Por débito se entende o que devemos a Deus em razão da culpa cometida; pois, a penitência diz respeito ao débito, como dissemos.

Questão 13: Da possibilidade da satisfação.

Em seguida devemos tratar da possibilidade da satisfação.

Sobre o que dois artigos se discutem:

Art. 1 — Se o homem pode satisfazer a Deus.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o homem não pode satisfazer a Deus.**

1. – Pois, a satisfação deve ser igual à ofensa, como do sobre dito resulta. Ora, a ofensa cometida contra Deus é infinita, porque esta se quantifica pela pessoa contra quem é cometida ofendendo mais quem ataca o chefe que qualquer outro. Logo, não podendo a ação humana ser infinita, resulta que o homem não pode satisfazer.

2. Demais. – O servo, tendo do senhor tudo o que tem, nenhuma compensação lhe pode dar. Ora, nós somos servos de Deus e todo o bem que temos dele o recebemos. Logo, sendo a satisfação uma compensação pela ofensa passada, parece que não podemos satisfazer a Deus.

3. Demais. – Quem tendo o que tem não basta para pagar o que deve não pode satisfazer por nenhuma outra dívida. Ora, tudo o que somos, podemos e temos, não basta a pagar o débito do benefício da nossa condição; por isso diz a Escritura – Não bastarão as árvores do Líbano para um holocausto. Logo, de nenhum modo podemos satisfazer pelo débito da ofensa cometida.

4. Demais. — O homem deve empregar todo o seu tempo em servir. Ora, o tempo perdido não pode ser recuperado; por isso grave coisa é desperdiçar o tempo, como diz Sêneca. Logo, não podemos dar a Deus nenhuma compensação. Donde se conclui o mesmo que antes.

5. Demais. – O pecado mortal atual é mais grave que o original. Ora, pelo original ninguém pode satisfazer, salvo o homem Deus. Logo, nem pelo atual.

Mas, *em contrário*. – Jerônimo diz: Quem disser que Deus mandou ao homem algo de impossível seja anátema. Ora, a satisfação é de preceito: Fazei frutos dignos de penitência. Logo, é possível satisfazer a Deus.

2. Demais. – Deus é mais misericordioso que qualquer homem. Ora, ao homem é possível satisfazer. Logo, também a Deus.

3. Demais. – A devida satisfação é a que iguala a pena com a culpa; porque a justiça é o mesmo que o que sofremos como retribuição, conforme o diziam os Pitagóricos. Ora, podemos sofrer uma pena igual ao gozo que tivemos com o pecado. Logo, podemos satisfazer a Deus.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos ser devedores a Deus – em razão do benefício recebido e em razão do pecado cometido. E assim como a ação de graças ou latria, ou qualquer ato semelhante, respeita o débito do benefício recebido, assim também a satisfação respeita o do pecado cometido. – Mas quanto à honra devida a Deus e aos pais, também segundo o Filósofo, é impossível restituir em quantidade idêntica, bastando dar o que pudermos; pois, a amizade não exige o equivalente, senão só o possível. O que de certo modo também é o igual, isto é, segundo uma proporcionalidade; pois, assim como o devido a Deus está para Deus, assim o que podemos restituir, para nós. E eis como de certo modo se salva a forma da justiça. – O mesmo se dá relativamente à satisfação. Por onde, não podemos satisfazer a Deus, se satis implica uma igualdade quantitativa; podemo-la porém se importa numa

igualdade de proporção, como dissemos. E isto, como basta à realização da justiça, também basta à da satisfação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a ofensa terá uma certa infinidade da infinidade da majestade divina, assim também certa infinidade terá a satisfação da infinidade da divina misericórdia, enquanto informada pela graça, pela qual é recebido o que o homem pode dar. – Certos porém dizem que ela tira a sua infinidade da a versão e assim é perdoada gratuitamente; é finita porém da parte da conversão, e assim podemos satisfazer por ela. – Mas isto não é verdade, pois a satisfação não responde ao pecado senão como ofensa de Deus; e isso não lhe advém da conversão, mas só da aversão. – Outros porém dizem que, mesmo quanto à aversão, podemos satisfazer pelo pecado em virtude dos méritos de Cristo, que de certo modo foram infinitos. O que vem a dar no mesmo que já foi dito; pois, pela fé do mediador a graça foi dada aos crentes. Se porém tivesse dado a graça de outro modo, bastaria a satisfação da maneira referida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem, feito à imagem de Deus, participa algo da liberdade, enquanto senhor dos seus atos pelo livre arbítrio. Portanto, agindo com o seu livre arbítrio, pode satisfazer a Deus; pois, embora o livre arbítrio pertença a Deus, que lh'o outorgou, deu-lh'o porém livremente para que dele fosse senhor. O que não cabe ao servo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção conclui que não podemos dar uma satisfação digna de Deus; mas não que lh'a não possamos dar suficiente. Pois, embora todo o seu poder o homem o deva a Deus, não lhe é porém necessariamente exigido que faça tudo quanto pode. Porque lhe seria impossível, no estado da vida presente, concentrar todo o seu poder num só objeto, ele que deve aplicar a sua solicitude a muitos. Mas uma certa medida lhe é prescrita e dele exigida, a saber, cumprir os mandamentos de Deus; e nessa medida o homem pode dar do que lhe pertence, de modo a satisfazer.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora não possamos recuperar o tempo passado, podemos porém dar uma compensação no futuro daquilo que no passado devêramos ter feito; pois, não devíamos, por uma obrigação de preceito, tudo o que podíamos, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – O pecado original, embora tenha menos da natureza do pecado que o atual, contudo é mais grave mal, pois, contaminou a própria natureza humana. Por isso não podia ser expiado pela satisfação de um puro homem, como o pode o atual.

Art. 2 — Se um pode cumprir por outro uma pena satisfatória.

O segundo discute-se assim. – **Parece que um não pode cumprir por outro uma pena satisfatória.**

1. – Pois, a satisfação exige o mérito. Ora, ninguém pode merecer ou desmerecer por outrem, conforme está escrito: Tu retribuirás a cada um segundo as suas obras. Logo, não pode um satisfazer por outro.

2. Demais. – A satisfação se separa, por oposição, da contrição e da confissão. Ora, um não pode ter contrição e confessar por outro. Logo, nem satisfazer.

3. Demais. – Quem ora por outrem também para si merece. Se, pois, pudesse um satisfazer por outro, satisfazendo por este por si satisfaria. E assim, de quem satisfaz por outrem não lhe é exigida nenhuma outra satisfação pelos seus pecados próprios.

4. Demais. – Se um pode satisfazer por outro, por isso desde que um tomou sobre si o débito da pena, o outro fica imediatamente livre do pecado. Portanto, morrendo depois de toda a pena que devia ter sido

cumprida pelo outro, entrará imediatamente no céu. Ou se ainda fosse punido, dupla seria a pena por um mesmo pecado – a daquele que começou a satisfazer e a do punido no purgatório.

Mas, *em contrário*. – O Apóstolo diz: Levai as cargas uns dos outros. Logo, pode um levar por outro a carga da penitência a este imposta.

2. Demais. – A caridade vale mais perante Deus que perante os homens. Ora, um pode, perante os homens e por amor de outrem, pagar-lhe o débito. Logo, com muito maior razão pode isso fazer-se no tribunal divino.

SOLUÇÃO. – A pena satisfatória foi ordenada para dois fins: pagar o devido e como remédio para nos fazer evitar o pecado. — Enquanto, pois, é remédio ao pecado futuro, a satisfação de um não pode aproveitar a outro; pois, o jejum deste não pode sujeitar a carne de aquele; nem pelos atos de um acostumou-se o outro a proceder bem, senão acidentalmente, isto é, enquanto pelas nossas boas obras podemos merecer a outrem o aumento da graça, remédio eficasíssimo para evitar o pecado. Mas isto é a modo de mérito, mais que de satisfação. – Quanto porém à solução do débito, um pode satisfazer por outro, contanto que tenha a caridade, que lhe torne as obras satisfatórias. – Nem é necessário seja imposta a quem satisfaz por outrem pena maior que a que o seria ao agente principal, como dizem certos, levados da razão que a pena própria satisfaz melhor que a alheia. Pois, a pena tira o seu poder máximo de satisfazer, da caridade, que no-la induz a sofrer. E como manifestamos caridade maior satisfazendo por outro em lugar de o fazermos por nós, por isso requer-se em quem satisfaz por outro menor pena do que este sofreria. Por onde, como se diz nas Vidas dos Padres, a caridade que leva um a fazer penitência pelo pecado de seu irmão, que não cometeu, o pecado por esse cometido lhe fica perdoado. – Nem ainda é necessário, quanto à solução do débito, que aquele por quem satisfazemos seja incapaz de o fazer, pois, mesmo sendo capaz, fica desonerado do débito se por ele satisfazemos. É porém necessário quando a pena satisfatória é um remédio. Por isso não se deve permitir faça um penitência por outro, senão por incapacidade do penitente mesmo que o que sofremos como retribuição, conforme o diziam os Pitagóricos. Ora, podemos sofrer uma pena igual ao gozo que tivemos com o pecado. Logo, podemos satisfazer a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O prêmio essencial é dado segundo a capacidade de cada um; pois, segundo a capacidade dos que gozam da visão divina assim será ela. E portanto, assim como a disposição de um não lhe advém do ato de outro, assim não pode um merecer por outro o prêmio essencial; salvo se o seu mérito tiver uma eficácia infinita, como o de Cristo, por cujo mérito unicamente as crianças alcançam a vida eterna. Mas a pena temporal devida ao pecado não é determinada, depois da remissão da culpa, pela disposição de quem a mereceu; e assim às vezes, ao melhor, é maior o reato da pena. Por onde, quanto à remissão da pena, pode um merecer por outro; e o ato de um vem a se tornar do outro, mediante a caridade, pela qual todos somos um em Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A contrição é ordenada contra a culpa, relativa à nossa boa ou má disposição. Por isso a contrição de um não libera da culpa ao outro. – Semelhantemente, pela confissão sujeitamo-nos aos sacramentos da Igreja. Mas não pode um receber o sacramento por outro, porque no sacramento a graça é dada A quem a recebe e não ao outro. – Por onde, não se dá o mesmo com a satisfação, a contrição e a confissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na solução do débito se leva em conta a intensidade da pena; ao passo que no mérito se considera a raiz da caridade. Por onde, quem pela caridade merece por outrem, ao menos pelo mérito de congruência, ainda mais merece por si. Mas quem satisfaz por outrem não satisfaz ao

mesmo tempo por si, porque a intensidade da pena sofrida não basta ao pecado de ambos. Contudo para si merece a vida eterna, que é mais que o perdão da pena.

RESPOSTA À QUARTA. – Se nós mesmos nos sujeitássemos a uma pena, não ficaríamos livres do débito antes de havê-la sofrido. Por consequência, o outro deverá sofrer no purgatório enquanto não tivermos dado satisfação por ele. E se não o fizermos, seremos ambos devedores da mesma pena – um pelo cometido, o outro pelo omitido. Donde porém se não segue, que o pecado de um seja punido duas vezes.

Questão 14: Da qualidade da satisfação.

Em seguida devemos tratar da qualidade da satisfação.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se podemos satisfazer por um pecado, sem satisfazermos por outro.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que podemos satisfazer por um pecado, sem satisfazermos por outro.**

1. – Pois, de coisas sem conexão mútua podemos eliminar uma sem eliminarmos a outra. Ora, os pecados não têm conexão mútua; do contrário quem tivesse um teria todos. Logo, podemos expiar um sem dar satisfação por outro.

2. Demais. – Deus é mais misericordioso que o homem. Ora, nós recebemos a solução de uma dívida com exclusão de outra. Logo, também Deus receberá satisfação de um pecado sem a receber por outro.

3. Demais. – A satisfação, como diz a letra do Mestre, consiste em eliminar as causas dos pecados, sem lhes permitir a entrada às suges tões. Ora, isso pode se dar em relação a um pecado e não a outro; como se alguém referisse a luxúria e desse largas à avareza. Logo, podemos satisfazer por um pecado sem satisfazermos por outro.

Mas, *em contrário*. – Lemos na Escritura, que o jejum de aqueles que jejuarem para prosseguir demandas e contendas, não era aceito de Deus, embora o jejum seja obra satisfatória. Ora, não podemos dar satisfação senão por uma obra aceita de Deus. Logo, não pode quem tem algum pecado satisfazer a Deus.

2. Demais. – A satisfação é um remédio curativo dos pecados passados e preservativo dos futuros, como se disse. Ora, os pecados não podem curar-se sem a graça. Logo, como qualquer pecado nos priva da graça, não podemos satisfazer por um pecado sem ao mesmo tempo satisfazermos pelos outros.

SOLUÇÃO. – Certos, como o Mestre das Sentenças literalmente o diz, afirmaram que podemos satisfazer por um pecado sem satisfazermos pelos outros. – Mas isto não pode ser. Pois, como a satisfação deve eliminar a ofensa precedente, há de o modo da satisfação ser tal que possa delir a ofensa. Ora, apagar a ofensa é reatar a amizade. Por onde, havendo algum obstáculo, impediente do reatamento da amizade, também não poderá haver satisfação, mesmo entre os homens. Ora, como qualquer pecado impede a amizade da caridade, que é a existente entre o homem e Deus, é impossível satisfazermos por um pecado sem o fazermos pelos outros; assim como não satisfaria ao seu semelhante quem se lhes prostrasse diante, por um tapa que lhe deu, aplicando-lhe simultaneamente outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como os pecados não têm entre si conexão por um laço comum, podemos cometer um sem cometer outro. Mas é por uma única razão que todos são perdoados. Por onde é conexa a remissão de pecados diversos. Portanto, não podemos satisfazer por um sem satisfazermos também pelos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na obrigação do débito só há desigualdade oposta à justiça, por ter um a coisa de outrem. Por isso a restituição não exige senão que se restaure em igualdade. E isso pode se dar em relação a um débito sem se dar em relação a outro. – Mas onde há ofensa aí há também desigualdade, não somente oposta à justiça, mas ainda à amizade. Por onde, para ser a ofensa apagada

pela satisfação, não somente é necessária a restituição da igualdade da justiça, pela compensação de uma pena igual, mas também que seja restituída a igualdade de amizade. E isso não pode fazer-se se algum obstáculo impede a amizade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um pecado com o seu peso arrasta outro, como diz Gregório. Logo, quem retém um pecado não elimina totalmente as causas de outro.

Art. 2 — Se quem primeiro teve contrição de todos os pecados, e depois veio a pecar, pode, estando assim sem caridade, satisfazer pelos outros pecados, que lhe foram perdoados.

O segundo discute-se assim. – **Parece que quem primeiro teve contrição de todos os pecados, e depois veio a pecar, pode, estando assim sem caridade, satisfazer pelos outros pecados que lhe foram perdoados.**

1. – Pois, disse Daniel a Nabucodonosor: Rime os teus pecados com esmola. Ora, ainda era ele pecador, como o demonstra a pena subseqüente. Logo, pode satisfazer quem está em pecado.

2. Demais. – Diz a Escritura: Não sabe o homem se é digno de amor ou de ódio. Se, pois, não pode satisfazer senão quem tem a caridade, ninguém teria a certeza de haver satisfeito. O que não é admissível.

3. Demais. – A nossa intenção inicial informa totalmente o ato que praticamos. Ora, o penitente, ao começar a penitência, estava em caridade. Logo, toda a satisfação subseqüente tirou a sua eficácia dessa caridade informadora da intenção.

4. Demais. – A satisfação consiste numa certa igualdade entre a pena e a culpa. Ora, essa igualdade pode existir mesmo em quem não possui a caridade. Logo, etc.

Mas, *em contrário*. Diz a Escritura: A caridade cobre todos os delitos. Ora, a virtude da satisfação é apagar os delitos. Logo, não tem a sua virtude sem a caridade.

2. Demais. – A obra principal na satisfação é a esmola. Ora, a esmola feita sem caridade não vale, conforme ao dito do Apóstolo: Se eu distribuir todos os meus bens em o sustento dos pobres, etc. Logo, também não há nenhuma satisfação.

SOLUÇÃO. – Certos disseram, que quem teve todos os seus pecados perdoados pela contrição precedente e veio depois a cair em pecado, antes de cumprir a satisfação, e está a cumprir em estado de pecado, a esse lhe vale a satisfação, de modo que morrendo no seu pecado, não será ele punido no inferno. – Mas isto não pode ser. Porque a satisfação exige, além do reatamento da amizade, a restauração da igualdade da justiça, cujo contrário destrói a amizade, como diz o Filósofo. Ora, relativamente a Deus a igualdade da satisfação não se funda na equivalência mas antes, na aceitação dele. Por isso é necessário, mesmo se a ofensa já foi perdoada pela contrição precedente, que as obras satisfatórias sejam aceitas de Deus. E isso lhes faculta a caridade. Portanto, feitas sem caridade as obras não são satisfatórias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O conselho de Daniel supõe que o rei cessasse de pecar e fizesse penitência, e assim satisfizesse pelas suas esmolas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como não sabemos com certeza se tivermos a caridade ao satisfazer e a temos, assim também com certeza não sabemos se plenamente satisfizemos. Donde o dizer a Escritura: Não estejas sem temor da ofensa que te foi remitida. Não é porém necessário, que por causa desse temor, reiteremos a satisfação já dada, se não temos consciência do pecado mortal. Embora, pois, não expiemos a pena com essa satisfação, contudo não incorremos no reato de omissão de uma satisfação, que deixasse de ser devida; assim como quem se achega à Eucaristia sem consciência de pecado mortal a que estivesse preso, não incorre no reato de a receber indignamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa intenção foi interrompida pelo pecado subseqüente. Por isso não influi em nada nas obras feitas depois do pecado.

RESPOSTA À QUARTA. – Não pode haver igualdade suficiente nem quanto à aceitação divina, nem por equivalência. Por isso a objeção não colhe.

Art. 3 — Se depois de termos a caridade começa a valer a satisfação precedente.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que depois de termos a caridade começa a valer a satisfação precedente.**

1. – Pois, aquilo da Escritura – Se teu irmão, achando-se pobre, etc. – diz a Glosa: Os frutos da boa conversação devem ser contados desde o tempo que se pecou. Ora, não seriam contados se não recebessem alguma eficácia da caridade subseqüente. Logo, começam a valer depois da caridade recuperada.

2. Demais. – Assim como a eficácia da satisfação fica impedida pelo pecado, assim a do batismo, pela dissimulação. Ora, o batismo começa a valer quando desaparece a dissimulação. Logo, a satisfação, quando desaparece o pecado.

3. Demais. – A quem tivessem sido impostos muitos jejuns pelos pecados cometidos e de os terem cumprido depois de caído em pecado, a esse, quando de novo confessar, não se lhe reiteram esses jejuns. Ora, eles se lhe reiterariam si por eles não fosse cumprida a satisfação. Logo, da penitência subseqüente as obras precedentes recebem a sua eficácia satisfatória.

Mas, *em contrário*. – As obras feitas sem caridade não foram satisfatórias, por serem mortas. Ora, a penitência não as vivifica. Logo, nem começam por ela a ser satisfatórias.

2. Demais. – A caridade não informa senão um ato que dela de certo modo procedeu. Ora, as obras não podem ser aceitas de Deus, e portanto não podem ser satisfatórias, sem serem informadas pela caridade. Logo, como as obras feitas sem caridade não procedem dela de nenhum modo, nem jamais poderão proceder, de maneira nenhuma podem considerar-se como satisfatórias.

SOLUÇÃO. – Alguns disseram que as obras feitas com caridade, e chamadas vivas, são meritórias para a vida eterna e satisfatórias para o perdão da pena. E que a caridade subseqüente vivifica as obras feitas sem ela, para o efeito de serem satisfatórias, não porém para o de serem meritórias da vida eterna. – Mas isto não pode ser. Pois, ambos esses efeitos as obras feitas com caridade o produzem pelo mesmo fundamento, a saber, o de serem gratas a Deus. Por onde, assim como a caridade adveniente não pode tornar gratas as obras feitas sem caridade, para um efeito, assim também não o podem para o outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se deve entender que os frutos sejam contados desde o tempo em que se começou a estar em pecado, mas do em que se cessou de pecar isto é, desde o tempo em que se esteve por último em pecado. – Ou significa o tempo em que, logo depois do pecado, tivemos contrição e fizemos muitas obras boas, antes da confissão. – Ou significa que quanto maior a contrição tanto mais diminui a pena; e quanto mais fizermos boas obras, estando em pecado, mais nos dispomos à graça da contrição; sendo então provável que seremos devedores de uma pena menor. Por isso o sacerdote deveria discretamente atentar em nos impor uma pena menor desde que nos encontre bem dispostos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O batismo imprime caráter na alma; não porém a satisfação. Por isso a caridade adveniente, que elimina a dissimulação e o pecado, faz o batismo produzir o seu efeito; mas não o faz o mesmo com a satisfação. – Além disso, o batismo justifica pelo dom mesmo que lhe foi feito (ex opere operato) que não procede do homem, mas de Deus. Por isso não se torna uma obra mortal, do mesmo modo que a satisfação, obra do homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. Há certas satisfações que influem determinados efeitos nos satisfacientes, mesmo depois de acabado o ato da satisfação; assim, do jejum resta a debilitação do corpo; das esmolas distribuídas, a diminuição do patrimônio; e assim por diante. E tais satisfações pelos pecados não é preciso sejam reiteradas; porque, pelo delas remanescente, são recebidas de Deus como penitência. Mas as satisfações, que não deixam após si nenhum efeito no satisfaciente, depois de o ato acabado, essas hão de ser renovadas, como a oração e outras semelhantes. Ora, o ato interior, por desaparecer totalmente, de nenhum modo pode ser vivificado, mas é necessário ser reiterado.

Art. 4 — Se as obras feitas sem caridade merecem algum bem, ao menos temporal.

O quarto discute-se assim. – **Parece que as obras feitas sem caridade merecem algum bem, ao menos temporal.**

1. – Pois, assim está a pena para o ato mau como o prêmio para o bom. Ora, nenhuma obra má fica impune perante Deus, juiz justo. Portanto, por esse bem algo se merece.

2. Demais. – Recompensa não se dá senão ao mérito. Ora, as obras feitas sem caridade recebem recompensa; assim, diz o Evangelho que os que fazem obras boas, por glória humana, recebem a sua recompensa. Logo, essas obras foram meritórias de algum bem.

3. Demais. – Duas pessoas em estado de pecado, uma tendo feito muitas obras genéricas e circunstancialmente boas, e outra nenhumas, não estão em situação igualmente próxima para receberem bens de Deus; do contrário, não teriam nenhuma razão de fazer qualquer boa obra. Ora, quem mais se aproxima de Deus mais lhe recebe os bens. Logo, quem fez quaisquer obras boas merece algum bem de Deus.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: o pecador não é digno do pão que come. Logo, nada pode merecer de Deus.

2. Demais. – Quem é nada pode merecer. Ora, o pecador, sem caridade como é, é nada enquanto ser espiritual, na expressão do Apóstolo. Logo, nada pode merecer.

SOLUÇÃO. – Chama-se propriamente mérito a ação que torna justa uma retribuição a quem a praticou. Ora, a justiça é susceptível de duplo sentido. Um próprio, aplicado ao direito estrito que tem alguém a

uma cousa. Outro, analógico quando significa apenas uma conveniência da parte de quem dá, pois, podemos dar o que contudo não é recebido por outrem como lhe sendo devido. Por isso se chama a justiça uma conveniência da divina bondade; e Anselmo diz que Deus é justo quando tem misericórdia dos pecadores, porque isso lhe convém. Sendo assim, o mérito é susceptível de duplo sentido. Num, significa o ato pelo qual o agente recebe alguma cousa como lhe sendo devida. E esse se chama o mérito de condigno. Noutro é o ato pelo qual a dádiva é feita por conveniência do doador. E esse se chama mérito de côngruo.

Ora, sendo o amor a razão de todas as dádivas gratuitas é impossível que quem carece da amizade se torne objeto de tais dádivas. E portanto, como todos os bens temporais e eternos nos são dados pela divina liberalidade, ninguém pode receber como lhe sendo devido nenhum dos referidos dons senão pela caridade para com Deus. Por onde, as obras feitas sem caridade não são meritórias perante Deus de nenhum bem eterno nem temporal, ex condigno. – Mas como é próprio da divina bondade acrescentar uma perfeição a todo ser a esta disposto, por isso dizemos que alguém merece, por mérito de côngruo, um bem por boas obras que fez sem caridade. E neste sentido, essas obras são susceptíveis de um tríplice valor: para a consecução de bens temporais; para a disposição para a graça: e para gerar o costume da prática de boas obras.

Esse mérito porém não merece propriamente o nome de mérito; donde devemos concluir que tais obras não são meritórias de nenhum bem, do que dizer que o sejam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo, um filho, por mais que faça, não pode dar em retorno do pai tanto quanto dele recebeu; por isso não pode nunca o pai tornar-se devedor do filho. E muito menos podemos fazer de Deus o nosso devedor, por equivalência de obras. Donde, nenhuma obra nossa pode merecer nada, seja qual for a sua bondade; mas o pode por força da caridade, que torna comuns os bens dos amigos. Portanto, por boa que seja a obra feita sem caridade, não faz, propriamente falando, com que Deus esteja obrigado a dar por ela nenhuma remuneração. A obra má porém merece uma pena equivalente à gravidade da sua malícia; porque, da parte de Deus, nenhumas obras más nos foram feitas como o foram as boas. Por onde, embora uma obra má mereça uma pena ex condigno, contudo nenhuma obra boa feita sem caridade merece ex condigno prêmio.

RESPOSTA À SEGUNDA E TERCEIRA. – Essas objeções procedem relativamente ao mérito ex condigno.

Quanto às outras objeções, elas procedem relativamente ao mérito ex condigno.

Art. 5 — Se as obras referidas valem para a mitigação das penas do inferno.

O quinto discute-se assim. – **Parece que as obras referidas valem para a mitigação das penas do inferno.**

1. – Pois, segundo a quantidade da culpa tal será a quantidade da pena no inferno. Ora, as obras feitas sem caridade não diminuem a quantidade do pecado. Logo, nem a pena do inferno.

2. Demais. – A pena infernal, embora de duração infinita, é contudo de intensidade finita. Ora, toda quantidade finita desaparece, se lhe fazem subtrações de suas partes finitas. Se, pois, as obras feitas sem caridade causassem alguma diminuição da pena devida aos pecados, resultaria que essas obras podiam multiplicar-se a ponto de eliminar totalmente a pena do inferno. O que é falso.

3. Demais. – Os sufrágios da Igreja são mais eficazes que as obras feitas sem caridade. Ora, como diz Agostinho, aos condenados ao inferno não aproveitam os sufrágios da Igreja. Logo, com muito maior razão, as penas não se mitigam pelas obras feitas sem caridade.

Mas, *em contrário* diz o mesmo Agostinho, que as obras feitas sem caridade valem para a remissão plena ou para se tornar mais tolerável a danação.

2. Demais. – Mais é fazer o bem que perdoar o mal. Ora, perdoar o mal sempre evita a pena, mesmo em quem carece da caridade. Logo e com maior razão, fazer o bem.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos entender a diminuição da pena infernal. Por ser o condenado liberado da pena já merecida. E então como ninguém é liberado da pena que não seja absolvido da culpa – pois, os efeitos não diminuem nem desaparecem senão diminuindo ou eliminando a causa – pelas obras feitas sem caridade, por não poderem eliminar nem diminuir a culpa, a pena do inferno não pode ser mitigada. – Ou, de outro modo, por impedir o mérito da pena. E então as referidas obras diminuem a pena do inferno. Primeiro, porque evita o reato da omissão quem tais obras pratica. Segundo, porque tais obras de certo modo dispõem ao bem fazendo com que, se pecamos, com menor desprezo de Deus o façamos; ou ainda que nos livremos, por tais obras, de muitos pecados. – Quanto à diminuição ou à dilação da pena temporal, essas obras a merecem, como diz Acab, do mesmo modo por que merecem alcançar os bens temporais.

Certos porém dizem, que diminuem a pena do inferno, não por lhe tirar nada à substância, mas por fortificar o autor delas para melhor as suportar. – Mas isto não pode ser. Pois, a fortificação não resulta senão de extirpação da possibilidade. Ora, a possibilidade é proporcional à gravidade da culpa. Por onde, não diminuindo a culpa, também o sujeito não pode fortificar-se.

Certos outros dizem ainda, que diminui a pena do verme roedor da consciência, embora não a do fogo. – Mas também nada disto é exato. Pois, assim como a pena do fogo é proporcional à culpa, assim também a do remordimento da consciência. Por isso o mesmo se dá com ambas.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 15: Dos meios pelos quais satisfazemos.

Em seguida devemos tratar dos meios pelos quais satisfazemos.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a satisfação há de dar-se por obras penais.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a satisfação não há de dar-se por obras penais.**

1. – Pois, a satisfação há de ser uma compensação pela ofensa a Deus. Ora, nenhuma compensação pode dar-se por meio de obras penais, porque Deus não se deleita com os nossos males. Logo, não é por obras penais que se há de dar satisfação.

2. Demais. – Quanto maior a caridade donde procede uma obra, tanto menos penal ela é, pois, na caridade não há temor, como diz a Escritura. Se portanto, as obras satisfatórias hão de ser penais, quanto mais se inspirarem na caridade tanto menos satisfatórias serão. O que é falso.

3. Demais. – Satisfazer, como diz Anselmo, é dar a honra devida a Deus. Ora, isso pode ser feito de outro modo que não por obras penais. Logo, a satisfação não há de fazer-se por obras penais.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Justo é que o pecador chore tanto mais os seus pecados pela penitência, quanto maior se fez mal a si mesmo por eles.

2. Demais. – A satisfação deve curar perfeitamente a chaga do pecado. Ora, as penas são o remédio dos pecados. Logo, pelas obras penais é que devemos dar satisfação.

SOLUÇÃO. – A satisfação concerne a ofensa passada, pela qual ela dá uma compensação; e também a culpa futura, da qual por ela nos preservamos. Ora, de ambos esses modos há de a satisfação dar-se por meio de obras penais. – Assim, a compensação pela ofensa implica uma igualdade que há de ser entre o ofensor e a vítima da ofensa. Ora, a igualdade, na justiça humana, se produz subtraindo a quem tem mais do que o justo para adicionar a quem sofreu a subtração. Ora, embora a Deus, como tal, nada possa ser tirado, contudo o pecador, na medida do seu possível, subtrai-lhe alguma causa pecando, como se disse. Por onde, é necessário, a fim de haver compensação, que algo seja tirado ao pecador, pela satisfação, que redunda em glória de Deus. A obra boa porém, como tal, de nada priva ao seu autor, mas antes, o aperfeiçoa. Portanto, subtração não pode ser feita por uma obra boa, senão penal. E assim, para uma obra ser satisfatória, há de ser boa, para redundar em glória de Deus; e penal, para assim o pecador sofrer uma privação. – Semelhantemente, a pena preserva da culpa futura, pois não facilmente voltamos a pecar desde que sofremos uma pena. Por isso, segundo o Filósofo, as penas são remédios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora Deus não se deleite com os nossos males, enquanto penas, deleita-se contudo com elas enquanto justas. E assim, podem ser satisfatórias.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como na satisfação se considera a penalidade, assim no mérito, a dificuldade. Ora, a diminuição da dificuldade relativa ao ato mesmo, diminui em igualdade de circunstâncias, o mérito; mas a diminuição da dificuldade relativa à presteza da vontade, longe de diminuir, aumenta o mérito. Semelhantemente, a diminuição da penalidade, quanto à presteza da vontade, produzida pela caridade, não diminui a eficácia da satisfação, mas a aumenta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O débito pelo pecado cometido é uma compensação da ofensa, que não vai sem pena para o pecador. E é a esse débito que se refere Anselmo.

Art. 2 — Se os flagelos com que somos punidos por Deus nesta vida podem ser satisfatórios.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os flagelos por que somos punidos por Deus nesta vida não podem ser satisfatórios.**

1. – Pois, satisfatório não pode ser senão o que é meritório, como do sobredito resulta. Ora, não podemos merecer senão pelo que em nós existe. Logo, como os flagelos pelos quais somos punidos por Deus não existem em nós, parece que não podem ser satisfatórios.

2. Demais. – A satisfação é obra só própria dos bons. Ora, os tais flagelos recaem também sobre os maus e sobre eles devem principalmente recair. Logo, não podem ser satisfatórios.

3. Demais. – A satisfação concerne os pecados passados. Ora, às vezes esses flagelos recaem sobre quem não tem pecado, como se deu com Jó. Logo, parece que não são satisfatórios.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: A tribulação produz paciência, e a paciência experiência, isto é, purificação dos pecados, como o expõe a Glosa. Logo, os flagelos desta vida purificam dos pecados. Portanto, são satisfatórios.

2. Demais. – Ambrósio diz: Embora a fé, isto é, a consciência do pecado, falte, a pena satisfaz. Logo, os flagelos desta vida são satisfatórios.

SOLUÇÃO. – A compensação pela ofensa passada pode ser dada por quem ofendeu, e por outrem. Quando dada por outrem, essa compensação tem natureza, antes, de vingança, que de satisfação; quando porém dada pelo ofensor mesmo, tem também natureza de satisfação. Por onde, se os flagelos, que Deus às vezes inflige pelos pecados, se tornem de certo modo do próprio paciente, assumem a natureza de satisfação Ora, o paciente os apropria a si quando os aceita para se purificar dos seus pecados, sofrendo-os com paciência. Mas, se, com impaciência, recalcitrar contra eles, então de nenhum modo se lhe tornam próprios. Por isso não assumem, a natureza de satisfação, mas só de vingança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora os flagelos de nenhum modo dependam da nossa vontade, têm contudo a finalidade de serem sofridos por nós pacientemente. E assim fazemos da necessidade virtude. Por onde, podem ser meritórios e satisfatórios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como, no dizer de Agostinho, o mesmo fogo que torna o ouro incandecente queima a palha, assim também contra os mesmos flagelos, que purificam os bons, os maus se rebelam com impaciência. Por onde embora os flagelos sejam comuns, contudo servem só aos bons de satisfação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os flagelos concernem sempre à culpa passada; mas nem sempre a uma culpa pessoal, porque podem ser provocados por culpa da natureza. Pois, se nenhuma culpa preexistisse na natureza humana, nenhuma pena haveria. Como porém a culpa precedeu na natureza, Deus faz recair a pena sobre uma determinada pessoa, sem culpa dela, para mérito da virtude e cautela do pecado futuro. E esses são dois elementos necessários da satisfação Pois, há de a obra ser meritória para dar glória a Deus; e é mister seja guarda das virtudes, para ficarmos preservados dos pecados futuros.

Art. 3 — Se se enumeram convenientemente as obras satisfatórias, quando se diz que são três: a esmola, o jejum e a oração.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que não se enumeram convenientemente as obras satisfatórias, quando se diz que são três: a esmola, o jejum e a oração.**

1 – Pois, uma obra satisfatória deve ser penal. Ora, nenhuma oração supõe qualquer pena pois é remédio contra a tristeza da pena – mas sim o prazer. Por isso diz a Escritura: Está triste algum de vós? Ore. Esta alegre? Cante Louvores a Deus. Logo não deve a oração ser computada entre as obras satisfatórias.

2. Demais. – Todo pecado ou é carnal ou espiritual. Ora, como diz Jerônimo, o jejum cura as doenças do corpo; a oração, os da alma. Logo, não há necessidade de nenhuma outra obra satisfatória.

3. Demais. – A satisfação é necessária para a purificação dos pecados. Ora, a esmola purifica de todos os pecados, na expressão do Evangelho: Dai esmola e eis aí que todas as coisas vos ficam limpas. Logo, as outras duas obras são supérfluas.

Mas, *em contrário*. – Parece que devem ser várias.

1. – Pois, os contrários se curam. Ora, muito mais que três são os gêneros dos pecados. Logo devem-se contar várias obras satisfatórias.

2. Demais. – Também se impõem, como satisfação as peregrinações e as disciplinas ou flagelações, que não estão na enumeração supra. Logo, essa enumeração é incompleta.

SOLUÇÃO. – A satisfação deve ser tal que nos prive de alguma causa, para glória de Deus. Ora, nós não temos senão três espécies de bens: os do corpo, os da alma e os da fortuna ou externos. Da parte dos bens da fortuna nos privamos pela esmola; e da parte dos bens do corpo, pelo jejum. Quanto aos bens da alma, não é necessário que essencialmente nos privemos deles em nada, ou que soframos qualquer diminuição dos mesmos, pois, por eles tornamo-nos aceitos de Deus; mas basta que os subordinemos totalmente a Deus. E isto fazemos pela oração. Também a enumeração referida se funda em que a satisfação extirpa as causas dos pecados. Pois, as raízes dos pecados são três, conforme o Evangelho: concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e soberba da vida. Contra a concupiscência da carne se ordena o jejum; contra a dos olhos, a esmola; contra a soberba da vida, a oração, como ensina Agostinho.

Também é boa a enumeração supra quanto a consistir a satisfação em não permitir a entrada à sugestão dos pecados. Porque todo pecado ou o cometemos contra Deus, e a isso se ordena a oração; ou contra o próximo, e contra ele se ordena a esmola; ou contra nós mesmos ao que se ordena o jejum.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo certos há duas espécies de oração. Uma, dos contemplativos, cuja conversação está nos céus; e essa, totalmente deleitável, não é satisfatória. Outra, a que derrama gemidos pelos pecados, e essa implica uma pena e faz parte da satisfação. – Ou diremos e melhor, que qualquer oração constitui obra satisfatória porque, embora tenha a suavidade do espírito, tem contudo a mortificação da carne. Pois, como diz Gregório, à medida que se fortifica em nós o amor íntimo, enfraquece sem dúvida o poder da carne. Por isso, também, como lemos na Escritura, o nervo da coxa de Jacob secou na luta com o Anjo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado carnal é susceptível de duplo sentido. Num, é o que se consuma na deleitação mesma da carne, como a gula e a luxúria. Noutro, o que se perfaz no que se ordena para a

carne, embora não consista no prazer carnal, mas no da alma, como a avareza. Por isso tais pecados são como o meio termo entre os espirituais e os carnais. Por onde, há de corresponder-lhes alguma satisfação própria, a saber, a esmola.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora cada uma das três obras enumeradas se aproprie, por uma certa conveniência, a cada pecado, por ser congruente que pelas coisas em que alguém peca, por essas seja também atormentado, e que pela satisfação seja arrancada a raiz do pecado cometido, contudo qualquer das obras enumeradas pode satisfazer por qualquer pecado. Por isso, quem não puder praticar uma dessas obras, se lhe imponha outra e sobretudo a esmola, que pode fazer às vezes das outras, enquanto as outras obras satisfatórias de certo modo as compramos com a esmola, nas pessoas a quem as damos. Mas não é por a esmola purificar de todos os pecados que serão supérfluas as outras satisfações.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora haja especificamente muitos pecados, contudo vêm a se reduzir todos a essas três raízes ou a esses três gêneros deles, aos quais dissemos corresponderem as referidas satisfações.

RESPOSTA À QUINTA. – Tudo o que mortifica o corpo vem a cair no jejum; e tudo o que aplicamos a utilidade do próximo, se inclui na esmola; e semelhantemente, todo culto de latria prestado a Deus assume a natureza da oração. Por onde, também uma mesma obra pode ser satisfatória por várias razões.

Questão 16: Dos que recebem o sacramento da penitência.

Em seguida devemos tratar dos que recebem o sacramento da penitência.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se pode haver penitência para os inocentes.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que não pode haver penitência para os inocentes.**

1. – Pois, a penitência consiste em chorar os pecados cometidos. Ora, os inocentes não cometeram nenhum pecado. Logo, não devem fazer penitência.

2. Demais. – A penitência, como o próprio nome o indica, implica a pena. Ora, os inocentes não merecem nenhuma pena. Logo, não deve haver penitência para eles.

3. Demais. – A penitência significa o mesmo que a justiça vindicativa. Ora, se todos fossem inocentes, não haveria lugar para a justiça vindicativa. Logo, nem a penitência. E portanto não a devem fazer os inocentes.

Mas, *em contrário*. – Todas as virtudes são infundidas simultaneamente. Ora, a penitência é uma virtude. Logo, como pelo batismo se infundem nos inocentes as outras virtudes, infunde-se-lhes também a da penitência.

2. Demais. – Todo homem que nunca esteve doente é, não obstante, susceptível de ser curado. Logo, por semelhança, também aquele que nunca esteve doente espiritualmente. Ora, a cura atual das chagas do pecado não é possível senão pelo ato da penitência; e portanto, também a susceptibilidade de o ser só é possível pelo hábito. Logo, quem nunca contraiu a enfermidade do pecado tem o hábito de penitência.

SOLUÇÃO. – O hábito é uma mediedade entre a potência e o ato. Mas, como removido o anterior removido também fica o posterior, não porém inversamente, por isso, removida a potência para o ato, removido fica o hábito, mas não se for removido o ato. E como a disparição da matéria faz desaparecer o ato, porque o ato não pode existir sem a matéria sobre a qual recai, por isso o hábito de uma virtude pode existir em a matéria, mas pode atualizar-se desde que a matéria exista. Assim, um pobre pode praticar a magnificência habitual, mas não atualmente, por não ter a abundância das riquezas, que são a matéria da magnificência; mas pode tê-la. Por onde, os inocentes no estado de inocência não tendo cometido pecados, que são a matéria da penitência, mas podendo cometê-los, não podem praticar a penitência atualmente, mas só habitualmente. E isso se tiverem a graça com a qual se infundem todas as virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora os inocentes não tenham cometido o pecado poderão contudo cometê-lo. Por isso lhes cabe o hábito da penitência. Mas esse hábito não poderá nunca atualizar-se senão talvez em relação aos pecados veniais, porque os mortais o destroem. Mas nem por isso é vão, pois é a perfeição de uma potência natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora aos inocentes não seja devida uma pena atual, pode contudo neles haver qualquer causa pela qual mereçam uma pena.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Enquanto existir o poder de pecar, ainda haverá lugar para a Justiça vindicativa quanto ao hábito; embora não quanto ao ato, se não havendo pecados atuais.

Art. 2 — Se os santos que estão na glória são susceptíveis de penitência.

O segundo discute-se assim. – Parece que os santos que estão na glória não são susceptíveis de penitência.

1. – Pois, diz Gregório: Os bem aventurados recordam-se dos pecados, assim como quando estamos sãos e sem dores nos recordamos das dores. Ora, a penitência é a dor do coração. Logo, os bem aventurados na pátria não são susceptíveis de penitência.

2. Demais. – Os santos na pátria se conformam com Cristo. Ora, Cristo não era susceptível de penitência, por que não o era da fé que é o princípio da penitência. Logo, os santos na pátria também não são susceptíveis de penitência.

3. Demais. – Vão é o hábito que não se reduz ao ato. Ora, os santos na pátria não farão penitência de nenhum ato, porque então teriam algum desejo contrariado. Logo, não haverá neles o hábito da penitência. Mas, *em contrário*. – A penitência faz parte da justiça. Ora, a justiça é perpétua e imortal e permanecerá na pátria. Logo, também a penitência.

4. Demais. – Nas Vidas dos Padres se lê ter dito um deles, que o próprio Abraão se penitenciara por não ter feito mais bem. Ora devemos nos penitenciar, antes, do mal cometido que do bem omitido, ao qual não estávamos obrigados pois, desse bem é que se trata. Logo haverá no céu penitência pelos males cometidos.

SOLUÇÃO. – As virtudes cardeais continuarão a existir na pátria, mas como atos cujo fim já foi atingido. Por onde, sendo a virtude da penitência parte da justiça, que é uma virtude cardeal, quem quer que tenha o hábito da penitência nesta vida te-lo-á também na futura; mas não praticará o mesmo ato que então praticava, senão outro, isto é, o de dar graças a Deus pela misericórdia com que perdoou os pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade citada prova que não praticam o mesmo ato que é, nesta vida, o da penitência. E isso o concedemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Cristo não podia pecar. Por isso não lhe cabia a matéria desta virtude, nem em ato nem em potência. E por isso não há semelhança entre ele e os demais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Fazer penitência, propriamente falando, enquanto significa o ato da penitência como nesta vida o praticamos, tal não haverá na pátria. Nem por isso contudo o hábito dela terá sido vão, porque lhe corresponderá outro ato.

A quarta concedemos.

Mas, como a quinta objeção diz, que na pátria o ato de penitência será o mesmo desta vida, por isso respondamos à quinta. – A nossa vontade na pátria será absolutamente conforme com a vontade de Deus. Por onde, como Deus, por uma vontade antecedente, quer que todas as coisas sejam boas, e por consequência não quer nenhum mal, não o querendo porém por uma vontade consequente, o mesmo se dá com os bem aventurados. E essa vontade é impropriamente chamada penitência pelo referido santo Padre.

Art. 3 — Se também o anjo, bom ou mau, é susceptível da penitência.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que também o anjo, bom ou mal, é susceptível da penitência.**

1. – Pois, o temor é o início da penitência. Ora, neles há temor, conforme aquilo da Escritura: os demônios crêem e temem. Logo, são susceptíveis de penitência.

2. Demais. – O Filósofo diz que os maus estão cheios de arrependimento, e essa lhes é a pena máxima. Ora, os demônios são os maus por excelência, nem lhes falta nenhuma pena. Logo, podem fazer penitência.

3. Demais. – Um ser se move mais facilmente para o que lhe é natural que para o que lhe contraria a natureza; assim, a água, aquecida, por violência, também por si mesmo volta à sua propriedade natural. Ora, os anjos podem cair em pecado, o que lhes contraria a natureza comum. Logo, com maior razão, podem voltar ao que lhes é natural. E isso o fazem pela penitência. Logo, são susceptíveis de penitência.

4. Demais. – Segundo Damasceno, o que dizemos dos anjos podemos também dizer das almas separadas. Ora, como certos dizem, as almas separadas – tais as almas bem aventuradas que estão na pátria – podem fazer penitência. Logo, também o podem os anjos.

Mas, *em contrário*. – A penitência nos restitui a vida, provado o pecado. Ora; isto é impossível aos anjos. Logo, não são susceptíveis de penitência.

2. Demais. – Damasceno diz, que se fazemos penitência é por causa da fraqueza do nosso corpo. Ora, os anjos são incorpóreos. Logo, não são susceptíveis de penitência.

SOLUÇÃO. A nossa penitência pode ser apreciada a dupla luz. Enquanto paixão, e como tal não é senão a dor ou a tristeza pelo mal cometido. E embora como paixão exista apenas no concupiscível, contudo a um ato de vontade chamamos, por semelhança, penitência, pelo qual detestamos o que fizemos; assim também dizemos mos que o amor e as outras paixões existem no apetite intelectivo. – A outra luz, a prudência é considerada virtude. E, neste sentido, o seu ato é detestar o mal cometido com o propósito de emenda e a intenção de expiar ou aplacar a Deus pela ofensa cometida.

Ora, a detestação do mal devemo-la ter enquanto ordenada a um bem natural. E como em nenhuma criatura essa ordenação ou inclinação pode desaparecer totalmente, por isso permanece, mesmo nos condenados; e por conseqüência também neles permanece a paixão da penitência ou algo de semelhante, como diz a Escritura: Dentro de si tocados do arrependimento. Mas esta penitência, não sendo um hábito, mas paixão ou ato, de nenhum modo pode existir nos santos anjos, que não tiveram antes cometido pecados; existe porém nos maus anjos, pois com eles se dá o mesmo que com as almas condenadas, porque, segundo Damasceno, a morte, para os homens, corresponde à queda, para os anjos. Mas o pecado deles é irremissível. E como o pecado, enquanto remissível ou expiável, é a matéria mesma da virtude chamada penitência, por isso não podendo eles ter matéria, não têm a penitência de sair à prática do ato. Por onde, também não pode existir neles o hábito. Portanto, os anjos não são susceptíveis da virtude de penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor neles gera um certo movimento para a penitência: mas não tal que seja uma virtude.

E o mesmo devemos responder, à **SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. –Tudo o que neles é natural é totalmente bom e inclina para o bem; mas o livre arbítrio lhes está obstinado no mal. E como o movimento da virtude e do vício não segue à inclinação da natureza, mas antes ao movimento do livre arbítrio, por isso não há de necessariamente neles existir ou poder existir o movimento da virtude, embora se inclinem naturalmente para o bem.

RESPOSTA À QUARTA. – Não se dá o mesmo com os santos anjos e as almas bem aventuradas; pois, nesta precedeu ou podia ter precedido o pecado remissível, mas não nos anjos. E assim, embora semelhantes quanto ao estado presente, não o são pelo estado passado, a que diretamente concerne a penitência.

Questão 17: Do poder das chaves.

Em seguida devemos tratar do poder dos ministros deste sacramento, concernente às chaves. Sobre o que, primeiro devemos tratar do poder das chaves. Segundo, da excomunhão. Terceiro, da indulgência. Pois, essas duas coisas estão anexas ao poder das chaves.

No primeiro ponto há quatro questões a se considerarem. Primeiro, da entidade e da quididade do poder das chaves. Segundo, do seu efeito. Terceiro, dos ministros das chaves. Quarto, daqueles sobre os quais pode exercer-se o uso das chaves.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se deve ter a Igreja o poder das chaves.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que não deve ter a Igreja o poder das chaves.**

1. – Pois, não se precisam chaves para entrar numa casa cuja porta está aberta. Ora, a Escritura diz: Olhei e vi uma porta aberta no céu, que é Cristo, o qual falando de si mesmo, disse: Eu sou a porta. Logo, para a entrada no céu não é necessário ter a Igreja o poder das chaves.

2. Demais. – Uma chave serve para abrir e fechar. Ora, isto só Cristo o pode fazer, que abre e ninguém fecha, fecha e ninguém abre. Logo, a Igreja não tem, pelos seus ministros o poder das chaves.

3. Demais. – A quem quer que seja fechado o céu, a esse se lhe abre o inferno; e ao contrário. Logo, quem tiver as chaves do céu terá também as do inferno. Ora, não se diz que a Igreja tem as chaves do inferno. Logo, nem as do céu.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Dar-te-ei as chaves do reino dos céus.

2. Demais. – Todo dispensador deve ter as chaves daquilo que dispensa. Ora, os ministros da Igreja são os dispensa dores dos divinos mistérios, conforme o Apóstolo. Logo, devem ter as chaves.

SOLUÇÃO. – Na ordem material chamamos chave ao instrumento com que abrimos uma porta. Ora, o reino dos céus nos foi fechado pelo pecado, tanto quanto à mácula como quanto ao reato da pena. Por isso, o poder que remove esse obstáculo se chama poder das chaves. Ora, esse poder o tem, pela sua autoridade, a Divina Trindade; donde o dizerem certos, que tem a chave da autoridade. Mas, Cristo homem, teve o poder de remover o referido obstáculo pelo mérito da paixão, poder também chamado o de abrir a porta. Por isso certos dizem que êle tem as chaves da excelência. E como dos lados de Cristo morto na cruz manaram os sacramentos, pelos quais foi a Igreja instituída, por isso nos sacramentos da Igreja permanece a eficácia da paixão. Por onde, foi conferido também aos ministros da foi a Igreja instituída, por isso nos sacramentos um certo poder de remover o referido obstáculo, não por virtude própria, mas por virtude divina e da paixão de Cristo. E esse poder se chama metaforicamente poder das chaves da Igreja, que é o do ministério das chaves.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A porta do céu está, em si mesma, sempre aberta; mas dizemos estar fechada a quem está impedido de nele entrar. Ora, o impedimento universal da natureza humana, consequente ao pecado do primeiro homem, foi removido pela paixão de Cristo. Por isso João, depois da paixão, viu aberta a porta do céu. Mas ainda até agora essa porta nos permanece fechada, por causa do pecado original contraído, ou do atual, que cometemos. Eis porque precisamos dos sacramentos e do poder das chaves da Igreja.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado se entende da clausura do limbo, para ninguém mais descer a ele; e da abertura do paraíso, removido o impedimento da natureza, pela sua paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As chaves do inferno, que o abrem e fecham, é o poder de conferir a graça, pela qual se nos abre o inferno, para sermos tirados do pecado, que é a porta dele; e o fecha, para não cairmos mais no pecado sustentados pela graça. Ora, o poder de conferir a graça só Deus o tem. Por isso, reservou só para si a chave do inferno. Mas, a chave do Reino é o poder de perdoar também o reato da pena, que nos impede de ai entrar. Por isso, ao homem podia ser dado, antes, a chave do Reino que a do inferno; pois não são as mesmas, como do sobredito se colhe. Pode porém um ser tirado do inferno, pela remissão da pena eterna, que nem por isso é logo introduzido no Reino, por causa do reato da pena temporal, que permanece. – Ou devemos responder, como certos, que também se chama chave do inferno e do céu, porque o fato mesmo de ser uma aberta a alguém implica em ser fechada a outra; mas a denominação se tira da mais digna.

Art. 2 — Se o poder das chaves é o poder de ligar e de desatar pelo qual o juiz eclesiástico deve receber no reino os dignos e dele excluir os indignos.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o poder das chaves não é o poder de ligar e de desatar, pelo qual o juiz eclesiástico deve receber no Reino os dignos e dele excluir os indignos.**

1. – Pois, o poder espiritual conferido no sacramento é o mesmo que o caráter. Ora, o poder das chaves e o caráter não são o mesmo, porque pelo caráter o homem é comparável a Deus; mas pelo poder das chaves, aos súbditos. Logo, não é um poder.

2. Demais. – Juiz eclesiástico só é considerado aquele que tem jurisdição, e esta não é dada simultaneamente com a ordem. Ora, o poder das chaves é conferido quando o é a ordem. Logo, não se devia fazer menção do juiz eclesiástico na definição do poder das chaves.

3. Demais. – Ao que temos por nós mesmos não havemos necessidade de nenhum poder ativo para nos mover ao ato. Ora, só pelo fato de sermos dignos, já somos admitidos no Reino. Logo, não pertence ao poder das chaves admitir no Reino os dignos dele.

4. Demais. – Os pecadores são indignos do Reino. Ora, a Igreja ora pelos pecadores, a fim de alcançarem o Reino. Logo, longe de excluir os indignos, os admite, na medida do possível.

5. Demais. – Em todos os agentes ordenados, o último fim é o do agente principal, não o do agente instrumental. Ora, o agente principal na salvação do homem é Deus. Logo, a ele pertence admitir no Reino, que é o fim último: e não a quem tem o poder das chaves, que é como o instrumento ou ministro.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, as potências se definem pelos atos. Ora, sendo o poder das chaves uma potência, há de definir-se pelo seu uso ou ato; e há de pelo ato ser expresso o seu objeto, pelo qual o ato se especifica, e o modo de agir, donde resulta a potência ordenada. Ora, o ato da potência espiritual não é abrir o céu, absolutamente falando, que já está aberto, como dissemos; mas abri-lo a uma determinada pessoa. E isso não pode fazer-se ordenadamente, senão depois de pesada a Idoneidade daquele a quem o céu deva ser aberto. Por isso, na referida definição do poder das chaves, se põe o gênero, isto é, o poder; e o sujeito do poder, isto é, o juiz eclesiástico; e o ato, isto é, excluir e receber, segundo os dois atos materiais da chave – abrir e fechar; e a definição toca no objeto quando diz – do

Reino; e enfim no modo, quando se refere à ponderação de dignidade e indignidade, daqueles sobre quem se exerce o ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma potência se ordena a dois fins, dos quais um é a causa do outro; assim o calor do fogo se ordena a aquecer e a dissolver. E como toda graça e todo perdão, num corpo místico, vêm da sua cabeça, pelo mesmo poder essencial o sacerdote pode consagrar, absolver e ligar, desde que tenha jurisdição; e esses poderes não diferem entre si senão racionalmente, enquanto comparados aos seus diversos efeitos; assim também o fogo, num ponto de vista, aquece e, em outro, liquefaz. E como o caráter da ordem sacerdotal não é senão o poder de exercer aquilo que constitui a principal finalidade dessa ordem, sustentando-se que ela é idêntica ao poder espiritual, por isso o caráter e o poder de consagrar e o poder das chaves são um mesmo poder essencialmente, mas diferem racionalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todo poder espiritual é dado junto com alguma consagração. Por isso o poder das chaves é dado em conjunto com a ordem. Mas a execução do poder das chaves precisa da matéria devida, que é o povo sujeito à jurisdição. Por isso, antes de ter a jurisdição, sacerdote tem o poder das chaves, embora não tenha em ato. E como esse poder se define pelo seu ato, por isso na definição dele se introduz um elemento pertinente à jurisdição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Podemos ser dignos de alguma coisa de dois modos. Ou por termos o direito de a possuir: e assim, quem é digno já tem o céu aberto. Ou porque essa coisa nos é devida, por uma certa congruência. E assim, o poder das chaves concerne aos dignos de entrarem no céu, mas aos quais ele ainda não foi aberto.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como Deus não endurece o pecador infundindo-lhe a malícia, mas, não lhe conferindo a graça, assim também dizemos que o sacerdote exclui do reino dos céus, não por causar impedimento à entrada nele mas porque não remove o impedimento posto, pelo não poder remover antes de o remover Deus. Por isso pede a Deus que absolva o pecador, de modo que assim possa produzir efeito a sua absolvição.

RESPOSTA À QUINTA. – O ato do sacerdote não tem o Reino por objeto imediato; mas os sacramentos, pelos quais chegamos ao Reino.

Art. 3 — Se há duas chaves ou uma só.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que não há duas chaves, mas uma só.**

1. – Pois, para uma fechadura não é necessária senão uma chave. Ora, a fechadura, obstáculo que a Igreja deve remover pelas chaves, é o pecado. Logo, para remover um só pecado não precisa a Igreja de duas chaves.

2. Demais. – As chaves são conferidas na calação da ordem. Ora, a ciência não resulta sempre infusa, mas é às vezes adquirida; nem é possuída por alguns ordenados, com exclusão de outros. Logo, chave não é a ciência. E assim, só há uma chave, a saber, o poder de julgar.

3. Demais. – O poder que tem o sacerdote sobre o corpo místico de Cristo depende do poder que ele tem sobre o verdadeiro corpo de Cristo. Ora, o poder de consagrar o verdadeiro corpo de Cristo é um só. Logo, a chave, que é o poder concernente ao corpo místico de Cristo, é uma só.

4. – Parece que há mais de duas chaves, pois, assim como um ato humano supõe a ciência e o poder, assim também a vontade. Ora, a ciência de discernir é considerada uma chave, e do mesmo modo o poder de julgar. Logo, a vontade de absolver também deve ser considerada uma chave.

5. Demais. – É toda a Trindade que perdoa o pecado. Ora, o sacerdote, pelas chaves, é o ministro do perdão dos pecados. Logo, deve ter três chaves, para assemelhar-se à Trindade.

SOLUÇÃO. – Em todo ato que requer disposições da parte daquele sobre quem ele exerce, duas coisas são necessárias naquele que o deve exercer:o juízo sobre as disposições do sujeito passivo e a prática ato. Por onde, também ao ato de justiça, pelo qual atribuímos a alguém o de que é digno, é necessário; de um lado o juízo, pelo qual discernamos se é digno, e de outro, o ato mesmo da atribuição. – E para ambos é necessária uma autoridade ou um poder; pois, não podemos dar senão o que está em nosso poder; nem pode haver juízo sem a força coativa, porque o juízo tem um objeto determinado. Essa determinação se faz, na ordem especulativa, por virtude dos primeiros princípios, a que não podemos fugir; e na ordem prática, pela força imperativa, atributo de quem julga. E como o poder das chaves exige certas disposições em quem o exerce, porque o juiz eclesiástico recebe, por elas, os dignos e exclui os indignos, segundo resulta da definição dada, por isso precisa ter o juízo de discernimento, pelo qual, julga das disposições e de praticar o ato mesmo de absolver; e para ambas essas coisas é necessário um poder ou autoridade. Por isso se distinguem duas chaves, uma relativa ao juízo sobre as disposições de quem deve ser absolvido; e a outra, à, absolvição mesma. E essas duas chaves não se distinguem essencialmente da autoridade, que as torna ambas do ofício do sacerdote; senão só relativamente aos atos, dos quais um pressupõe o outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Para abrir uma fechadura basta imediatamente uma só chave; mas não há inconveniente em se ordenar uma ao ato da outra. Tal é o que se dá no caso vertente. Pois, a segunda chave, chamada poder de ligar e de absolver, é a que imediatamente abre a fechadura do pecado; mas a chave chamada ciência mostra a quem essa fechadura deve ser aberta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sobre a ciência das chaves há duas opiniões. – Certos disseram que a ciência, enquanto hábito, adquirido ou infuso, se chama aqui chave; mas não é chave principal, senão dependente de outra; por isso não se chama chave, quando existe independente de outro, como se pudesse ter um varão letrado, que não fosse sacerdote. Semelhantemente, também há sacerdotes que não têm essa chave, porque não têm a ciência adquirida nem a infusa, pela qual pudessem absolver e ligar; e o fazem então por uma certa indústria natural, que, segundo a opinião vertente, se chama clavíola. E assim, a chave da ciência, embora não conferida juntamente com a ordem, esta faz com que se torne chave o que antes não o era. E parece ter sido esta a opinião do Mestre das Sentenças. – Mas não concorda com as palavras do Evangelho, que prometem haverem as chaves de ser dadas a Pedro; e assim, são dadas, não só uma, mas duas e ordenadamente. – Por isso, outra opinião diz, que a ciência, sendo um hábito, não é chave, mas a autoridade para exercer o ato da ciência. E essa às vezes existe sem a ciência; às vezes, a ciência, sem ela. Como o demonstram também os juízos seculares; assim, um juiz secular tem a autoridade de julgar, que não tem a ciência do direito; outro, ao contrário, tem a ciência do direito, que não tem a autoridade de julgar. E como o ato de julgar, a que está o juiz obrigado pela autoridade assumida, mas não pela ciência que tem, sem ambos os elementos referidos não pode exercer-se bem, por isso a autoridade de julgar, que é a chave da ciência, não na podemos receber, sem a ciência, sob pena de pecado; mas, sem pecar, podemos receber a ciência, sem a autoridade de juiz.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O poder de consagrar implica só um ato de outro gênero. Por isso não faz parte do poder das chaves; nem se multiplica como esse poder, que abrange atos diversos. Embora seja uno quanto à essência do poder ou da autoridade, conforme se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – A vontade de cada um de nós é livre. Por isso, não é preciso autoridade para querermos. Eis porque a vontade não é considerada chave.

RESPOSTA À QUINTA. – Toda a Trindade, como uma pessoa, é a que perdoa os pecados. Por isso não é necessário que o sacerdote, ministro da Trindade, tenha três chaves. Sobretudo que a vontade, apropriada ao Espírito Santo, não exige uma chave, como se disse.

Questão 18: Do efeito das chaves.

Em seguida devemos tratar do efeito das chaves.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o poder das chaves se estende ao perdão da culpa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o poder das chaves se estende ao perdão da culpa.

1. — Pois, diz o Evangelho: Aos que vos perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados. Ora, isto não significa apenas que os pecados se declarem perdoados, como o explica a letra do Mestre; porque então o sacerdote do Testamento Novo não teria maior poder que o do Velho. Logo, exerce o poder para o perdão da culpa.

2. Demais. — Com o poder é dada a graça de perdoar os pecados. Ora, o dispensador deste sacramento é o sacerdote, em virtude do poder das chaves. Logo, como a graça não se opõe ao pecado, no concernente à pena, mas no concernente à culpa, parece que o sacerdote perdoa a culpa em virtude do poder das chaves.

3. Demais. — Maior poder recebe o sacerdote pela sua consagração, que a água do batismo pela sua santificação. Ora, a água do batismo recebe a virtude de tocar o corpo e purificar o coração, segundo Agostinho. Logo e com muito maior razão o sacerdote, na sua consagração, recebe um poder que lhe permite purificar o coração da mácula da culpa.

Mas, *em contrário*. — Antes, o Mestre tinha dito que Deus não conferiu esse poder ao ministro, para que cooperasse com êle na purificação interior. Ora, se perdoasse a culpa do pecado, cooperaria com ele na purificação interior. Logo, o poder das chaves não se estende ao perdão da culpa

2. Demais. — O pecado não é perdoado senão pelo Espírito Santo. Ora, comunicar o Espírito Santo não pertence a qualquer homem, como disse o Mestre no Livro Primeiro. Logo, nem perdoar a culpa do pecado.

SOLUÇÃO. — Os Sacramentos, segundo Hugo, pela satisfação, contêm a graça invisível. Ora, às vezes a santificação é necessária, assim à matéria como ao ministro do sacramento, como é o caso da confirmação; e então a virtude sacramental existe conjuntamente numa e noutra. Outras vezes, não é necessária senão a santificação da matéria do sacramento, como se dá com o batismo, porque não exige necessariamente um ministro determinado; e então a virtude sacramental está toda na matéria. Outras vezes ainda, o sacramento exige necessariamente a consagração ou a santificação do ministro, sem nenhuma santificação da matéria; e então toda a virtude sacramental está no ministro, como é o caso da penitência. Por onde, o poder das chaves, que tem o sacerdote, está para o efeito do sacramento da penitência, como a virtude da água do batismo está para o efeito do batismo. Ora, o batismo e o sacramento da penitência convêm de certo modo no seu efeito, porque ambos se ordenam diretamente contra a culpa — o que não se dá com os outros sacramentos. Mas diferem em que o sacramento da penitência, tendo como sua matéria os atos de quem os recebe, não por ser conferido senão aos adultos, que devem ter a preparação para colherem o efeito dos sacramentos. Ao passo que o batismo umas vezes é ministrado aos adultos, outras às crianças e aos desprovidos do uso da razão; por isso o batismo confere a graça e a remissão dos pecados às crianças sem deverem elas ter nenhuma preparação precedente; mas não aos adultos, que devem ter uma preparação eliminante da dissimulação. E essa preparação às vezes tem precedência no tempo, suficiente para a recepção da

graça, antes de ser o batismo recebido atualmente; mas não antes do desejo do batismo, na vigência da revelação da verdade cristã. Outras vezes porém, não precede essa preparação no tempo, mas é dada simultaneamente com a recepção do batismo; e então com o recebimento do batismo é conferida a graça da remissão da culpa. Mas pelo sacramento da penitência nunca é dada a graça sem preparação presente ou precedente. Por onde, o poder das chaves opera a remissão da culpa, quer quando apenas existe um desejo, quer quando se exerce em ato, como a água do batismo.

Mas, como o batismo não opera na qualidade de agente principal, mas na de instrumento, não contribuindo porém para causar a recepção da graça, mesmo instrumentalmente, mas apenas dispondo para ela, pela qual se opera a remissão da culpa, o mesmo se dá com o poder das chaves. Por onde, só Deus tem o poder de perdoar a culpa; e por virtude dele o batismo opera instrumentalmente, como instrumento inanimado; e o sacerdote como instrumento animado, chamado servo, segundo o Filósofo. Por onde, o sacerdote obra como ministro.

Portanto é claro que o poder das chaves se ordena de certo modo à remissão da culpa, não pela causar mas pela dispor. E assim, quem antes da absolvição não estivesse perfeitamente disposto a receber a graça, consegui-la-ia na confissão mesma e com a absolvição sacramental, não opondo nenhum obstáculo. Se, pois, o poder das chaves de nenhum modo se ordenasse à remissão da culpa, senão só ao perdão da pena — como certos dizem, não seria necessário o desejo de receber o efeito das chaves, para a remissão da culpa, assim como não é necessário o desejo de receber os outros sacramentos, não ordenados à remissão da culpa, mas à da pena. Mas isto faz ver que não se ordenam ao perdão da culpa, porque sempre o uso das chaves, para produzir o seu efeito, exige a preparação da parte de quem deve receber o sacramento. E o mesmo se daria com o batismo se fosse ministrado só aos adultos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz à letra o Mestre, aos sacerdotes foi cometido o poder de remitir os pecados, não por virtude própria, o que só pertence a Deus, mas para manifestarem como ministros, a obra de Deus, que perdoa. O que se dá de três modos. — Primeiro, para que a manifestem, não como presente, mas como futura, sem em nada contribuírem para ela. E assim, os sacramentos da Lei Velha significavam a ação de Deus. Por isso o sacerdote dessa lei apenas mostrava a graça prometida e nada fazia. Segundo, para a significarem como presente, e que em nada para ela contribuem. Por isso certos dizem que os sacramentos da Lei Nova significam a colação da graça, que Deus dá no ato mesmo de os conferir, sem haver neles nenhuma outra virtude que contribua para ela. E segundo esta opinião mesmo o poder das chaves serviria só para mostrar a ação divina na remissão da culpa, feita no momento da colação sacramental. — Em

terceiro lugar, para significarem a ação divina presente na remissão da culpa, e contribuírem para ela dispositiva e instrumentalmente. E assim, segundo outra opinião mais comumente sustentada, os sacramentos da Lei Nova manifestam a purificação feita por Deus. E deste modo também o sacerdote do Novo Testamento mostra aos absolvidos da culpa que o foram, porque devemos considerar os sacramentos proporcionalmente aos ministros deles. — Nem obsta que as chaves da Igreja não disponham para a remissão da culpa, por já ter ela sido perdoada; assim como não importa que o batismo o disponha, pelo que em si mesmo é, por já ter sido santificado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem o sacramento da penitência nem o do batismo contribuem diretamente para a graça, nem para a remissão da culpa, senão dispositivamente.

Donde também se deduz a **RESPOSTA À TERCEIRA.**

As outras objeções mostram, que para a remissão da culpa diretamente não contribui o poder das chaves. O que devemos conceder.

Art. 2 — Se o sacerdote pode perdoar a pena do pecado.

O segundo discute-se assim. — Parece que o sacerdote não pode perdoar a pena do pecado.

1. — Pois, o pecado merece uma pena eterna e outra temporal. Ora, mesmo depois da absolvição do sacerdote fica o penitente obrigado a cumprir a pena temporal neste mundo ou no purgatório. Logo, não perdoa de nenhum modo a pena.

2. Demais. — O sacerdote não pode prejudicar à justiça divina. Ora, pela justiça divina está determinada aos penitentes a pena que devem sofrer. Logo, o sacerdote nada pode perdoar dela.

3. Demais. — Quem comete um pequeno pecado não deixa de receber menos os efeitos das chaves, que quem cometeu um pecado maior. Ora, se o sacerdote pode perdoar algo da pena do pecado maior, é possível haver um pecado de tal modo pequeno, que não lhe é devida maior pena que a perdoada, do pecado maior. Logo poderá perdoar totalmente a pena desse pecado menor. O que é falso.

4. Demais. — Toda a pena temporal devida ao pecado tem o mesmo fundamento. Se, pois por uma primeira absolvição for perdoada uma parte da pena, também pela segunda pode sei perdoada outra, do mesmo pecado. E assim poderão multiplicar-se as absolvições a ponto de pelo poder das chaves, toda a pena ser perdoada pois, a segunda absolvição não tem menor eficácia que a primeira. Por onde; o pecado ficará de todo impune. E isso, é inadmissível.

Mas, *em contrário*. — O poder das chaves é o de ligar e de absolver. Ora, o sacerdote pode impor urna pena temporal. Logo, pode também absolver da pena.

2. Demais. — O sacerdote não pode perdoar a culpa do pecado, corno diz à letra o Mestre das Sentenças; nem a pena eterna, pela mesma razão. Se, pois, não pode perdoar a pena temporal do pecado, de nenhum modo pode perdoá-lo. O que vai em absoluto contra as palavras do Evangelho.

SOLUÇÃO. — Devemos dizer, do efeito, que o poder das chaves atualmente exercido, produz em quem teve antes a contrição, o mesmo que dizemos do efeito do batismo, dado a quem já estava em graça. Assim, pela fé e contrição precedentes ao batismo alcançamos a graça de perdão dos pecados, quanto à culpa; e quando depois recebemos atualmente o batismo, a graça se nos aumenta e ficamos de todo absolvidos do de reato da pena, por nos tornarmos participantes da paixão de Cristo. Semelhantemente, quem pela contrição alcançou a remissão dos pecados quanto à culpa, e por consequência quanto ao reato da pena eterna, perdoada simultaneamente com a culpa, em virtude do poder das chaves, que tira a sua eficácia da paixão de Cristo, a esse se lhe aumenta a graça e perdoa a pena temporal, cujo reato ainda permanecia depois da remissão da culpa. Não porém totalmente, corno no batismo, mas só parcialmente. Porque o regenerado pelo batismo se configura com a paixão de Cristo, recebendo em si totalmente a eficácia de sua paixão, suficiente para apagar toda pena, de modo que nada resta da pena do pecado atual anterior; pois, a ninguém devemos imputar a pena, senão o que realmente fez. No batismo porém, o batizado recebe uma nova vida e se torna, pela graça batismal, um novo homem; por isso não permanece nele nenhum reato da pena, pelo pecado precedente. Mas pela penitência não recebemos nenhuma vida nova, pois não é urna regeneração, mas uma cura. Por isso, em virtude do poder das chaves, que obra no sacramento da penitência, não é perdoada totalmente a pena, mas uma parte da pena temporal, cujo reato podia permanecer depois da absolvição da pena eterna. Nem só

daquela pena que o penitente deve cumprir, imposta pelo confessor, como certos dizem; porque então a confissão e a absolvição sacramental não seriam senão ônus, o que não é próprio aos sacramentos da Lei Nova. Mas também da pena a ser expiada no purgatório algo é perdoado, de modo que quem morrer absolvido, mas antes de ter satisfeito, será punido no purgatório menos do que o seria se morresse antes da absolvição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sacerdote não perdoa toda a pena temporal, mas só parte. Por isso o confitente ainda permanece obrigado à pena satisfatória.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A paixão de Cristo satisfez suficientemente pelos pecados de todo o mundo. Por onde, sem prejuízo para a justiça divina, pode o sacerdote perdoar algo da pena devida pelo penitente, segundo colheu este, pelos sacramentos da Igreja, os efeitos da paixão de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A todo pecado é necessário se lhe aplique uma pena satisfatória, pela qual se lhe de remédio. Por onde, embora por virtude da absolvição seja perdoada uma parte da pena devida por algum grande pecado não implica isso que de qualquer pecado lhe seja perdoada totalmente a pena; pois, se assim fosse, algum pecado haveria de ficar totalmente impune; mas em virtude do poder das chaves, a cada pecado se lhe perdoam proporcionalmente as penas.

RESPOSTA À QUARTA. — Certos dizem, que a primeira absolvição perdoa, pelo poder das chaves, tanto quanto pode ser perdoado; contudo vale a confissão reiterada, quer pela instrução que ministra, quer pela maior certeza de sermos perdoados, quer pela intercessão do confessor, quer pelo mérito de vencer a vergonha de confessar os pecados.- Mas isto não é verdade. Porque, se fosse essa a razão de se reiterar a confissão, não seria porém a razão de se reiterar a absolvição, sobretudo para quem não tem nenhuma dúvida sobre a absolvição precedente; pois, do contrário, podia duvidar da segunda absolvição como duvida da primeira. Assim, vemos que o sacramento da extrema unção não se reitera na mesma doença, porque pela única vez que foi ministrado, já o sacramento produziu tudo o que podia produzir. Além disso, na segunda confissão não seria necessário tivesse o poder rias chaves aquele a quem se ela fizesse, pois que esse poder não deveria aí agir em nada. — Por isso outros dizem, que mesmo na segunda absolvição é conferido aumento de graça; e quanto maior for a graça recebida, tanto menos restará da impureza do pecado precedente; e por consequência será devida uma menor pena purificadora. Por onde, pela primeira absolvição se perdoa mais ou menos a pena ao confitente, pelo poder das chaves, segundo estiver mais ou menos disposto para a graça. E pode a disposição ser tal, que mesmo por virtude da contrição seja apagada totalmente a pena, como dissemos. Por isso, também não é inconveniente se a confissão freqüente apagar totalmente a pena, de modo que o pecado fique de todo impune, pelo qual a pena que sofreu Cristo satisfez.

Art. 3 — Se o sacerdote, pelo poder das chaves, pode ligar.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o sacerdote, pelo poder das chaves, não pode ligar.

1. Pois, a virtude sacramental se ordena contra o pecado, como remédio. Ora, ligar, longe de ser remédio do pecado, agrava essa doença, segundo parece. Logo, o sacerdote, pelo poder das chaves, que é uma virtude sacramental, não pode ligar.

2. Demais. — Assim como absolver ou abrir é remover um obstáculo, assim ligar é por obstáculo. Ora, o obstáculo para o Reino é o pecado, obstáculo que ninguém nos pode criar, pois, só por vontade pecamos. Logo, o sacerdote não pode ligar.

3. Demais. — As chaves tiram a sua eficácia da paixão de Cristo. Ora, ligar não é efeito da paixão. Logo, pelo poder das chaves, o sacerdote não pode ligar.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Tudo o que ligares sobre a terra será ligado também no céu.

2. Demais. — As potências racionais são susceptíveis de tender para termos opostos. Ora, o poder das chaves, sendo acompanhado do discernimento, é uma potência racional. Logo, pode tender para termos opostos. Portanto, se pode absolver também pode ligar.

SOLUÇÃO. — A obra do sacerdote, no uso das chaves, é conforme à obra de Deus, de quem é o ministra. Ora, Deus pode obrar tanto sobre a pena como sobre a culpa. Sobre a culpa, diretamente, para absolver dela; indiretamente, para ligar, no sentido em que dizemos que torna o pecado obdurado, por não lhe dar a graça. Mas sobre a pena obra diretamente, tanto de um como de outro modo; pois, perdoa a pena e a minora. Semelhantemente, também o sacerdote, embora ao absolver, pelo poder das chaves, exerça de certo modo um ato ordenado ao perdão da culpa, da maneira referida, contudo, quando liga, nenhum ato exerce relativamente à culpa, salvo se por ligar se entende o não absolver o pecador, mas fazer-lhe saber que esta ligado. Mas sobre a pena tem o poder de ligar e de absolver. Pois, absolve da pena quem perdoa; mas liga quanto a pena que mantém, quanto a esta, porém, dizemos que liga de dois modos. De um, considerando a gravidade mesma dela em geral; e assim, não liga senão porque não absolve, e manifesta o pecado como ligado. De outro modo, considerando tal pena e tal outra determinadamente; e assim liga, quanto à pena, pela impor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esse resíduo de pena que o pecador deve expiar é um remédio que purifica da impureza do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Obstáculo ao Reino não é só o pecado, mas também a pena; e já dissemos como o sacerdote a impõe.

RESPOSTA À TERCEIRA. Mesmo a paixão de Cristo nos obriga a uma certa pena, pela qual com essa paixão nos conformamos.

Art. 4 — Se o sacerdote pode ligar e absolver por arbítrio próprio.

O quarto discute-se assim. — Parece que o sacerdote pode ligar e absolver por arbítrio próprio.

1. — Pois, Jerônimo diz: Os cânones não prefixam claramente o tempo durante o qual se deve fazer penitência, por cada crime, de modo que determine como deve ser a emenda de cada um; mas antes o deixam confiado ao arbítrio da compreensão do sacerdote. Logo, parece que este pode por seu arbítrio ligar e absolver.

2. Demais. — O Senhor louvou o feitor iníquo, por haver obrado como homem de juízo, porque perdoou aos devedores do seu amo, largamente. Ora, o Senhor é mais pronto a ter misericórdia, que qualquer senhor temporal. Logo, parece tanto mais louvável o sacerdote quanto mais perdoar a pena.

3. Demais. — Toda ação de Cristo serve para nossa instrução. Ora, Cristo a certos pecadores não impôs nenhuma pena, mas só a emenda da vida, como se deu com a adúltera. Logo, parece que também o sacerdote pode, segundo o seu arbítrio, ele como Vigário de Cristo, perdoar total ou parcialmente a pena.

Mas, *em contrário*. — Gregório diz: Falsa penitência consideramos a não imposta, conforme a qualidade do crime, pela autoridade dos santos Padres. Logo, parece que de nenhum modo é do sacerdote impor a pena.

2. Demais. — O exercício do poder das chaves supõe o discernimento. Ora, se dependesse exclusivamente do arbítrio do sacerdote impor a pena que quisesse, não teria ele necessidade da discrição, porque nunca poderia ser indiscreto. Logo, não está absolutamente no arbítrio do sacerdote.

SOLUÇÃO. — O sacerdote obra, no uso das chaves, como instrumento e ministro de Deus. Ora, nenhum instrumento tem ato eficaz, senão enquanto movido pelo agente principal. Por isso diz Dionísio, que os sacerdotes devem exercer suas sagradas funções, quando Deus os mover. Em sinal do que, antes do poder das chaves conferido a Pedro, faz o Evangelho menção da revelação da Divindade, que lhe foi feita; e noutro lugar se diz, que o dom do Espírito Santo, pelo qual se tornaram filhos de Deus, foi dado aos Apóstolos, antes do poder de perdoarem os pecados. Portanto, quem quisesse exercer o seu poder independentemente dessa moção divina, não conseguiria o efeito visado, como diz Dionísio. Além disso se desviaria da ordem divina e, assim incorreria em culpa. — Além disso, as penas satisfatórias são infligidas como remédios. Ora, os remédios prescritos pela arte médica não servem para todos indistintamente, mas devem variar segundo o arbítrio do médico, não seguindo este à sua vontade própria, mas obedecendo à ciência médica. Assim também as penas satisfatórias determinadas pelos cânones não se aplicam a todos, mas devem variar segundo o arbítrio do sacerdote, regulado por uma inspiração divina. Assim, pois, como o médico prudente às vezes não prescreve remédio de tal modo eficaz que baste à cura da doença, a fim de não causar maior dado a fraqueza do doente, assim também o sacerdote, levado por inspiração divina nem sempre impõe toda a pena devida a um pecado, não vá o enfermo desesperar com a grandeza da pena e afastar-se totalmente da penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esse arbítrio deve ser regulado por inspiração divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também por isso foi elogiado o feitor, por ter agido prudentemente. Por isso, a remissão da pena devida deve ser feita com discernimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo tinha o poder de excelência, nos sacramentos. Por isso, tinha a autoridade de perdoar a pena, total ou parcialmente, como quisesse. Nem há símile com o que fazem os que não agem senão como ministros.

Questão 19: Dos ministros das chaves.

Em seguida devemos tratar dos ministros das chaves e do uso delas.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o sacerdote da Lei Velha tinha o poder das chaves.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o sacerdote da Lei Velha tinha o poder das chaves.

1. Pois, a chave é uma sequela da ordem. Ora, os sacerdotes da Lei Velha, como tais, tinham a ordem. Logo, também tinham o poder das chaves.

2. Demais. — Como o Mestre disse antes, duas são as chaves: a ciência do discernimento e o poder de julgar. Ora, os sacerdotes da Lei Velha tinham a autoridade para ambos. Logo, tinham o poder das chaves.

3. Demais. — Os sacerdotes da Lei Velha tinham um certo poder sobre o demais povo. Não temporal, porque então o poder real não se distinguiria do sacerdotal. Logo, o espiritual, que é o poder das chaves. Portanto, tinham este poder.

Mas, *em contrário*. — As chaves servem para abrir o reino dos céus, que não podia ser aberto antes da paixão de Cristo. Logo, o sacerdote da Lei Velha não tinha o poder das chaves.

2. Demais. — Os sacerdotes da Lei Velha não conferiam a graça. Ora, as portas do reino celeste não podem abrir-se senão pela graça. Logo, não podiam abrir-se por esses sacramentos. E assim, também o sacerdote, ministro deles, não tinha as chaves do reino dos céus.

SOLUÇÃO. — Certos disseram, que os sacerdotes da Lei Velha tinham as chaves, porque lhes foi cometido impor penas pelos delitos, como lemos na Escritura — o que implica o poder das chaves; este porém era então incompleto, ao passo que agora, por Cristo, os sacerdotes da Lei Nova o têm perfeito. — Mas isto vai contra a intenção do Apóstolo, quando diz que o sacerdócio de Cristo é mais excelente que o da Lei, porque Cristo está presente como pontífice dos bens vindouros, e entrou no tabernáculo celeste pelo seu próprio sangue; tabernáculo não feito por mão de homem, ao qual introduziam os sacerdotes da Lei Velha, por sangue de bodes e de bezerros. Por onde é claro que o poder desses sacerdotes não se estendia às realidades celestes, mas às figuras delas. — Por isso, segundo outros, devemos pensar que não tinham as chaves, senão as figuras delas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As chaves do reino celeste são dadas com o sacerdócio, pelo qual somos introduzidos nos céus; ora, tal não era a ordem do sacerdócio Levítico. Por isso os sacerdotes da Lei Velha não tinham as chaves do céu, mas só as do tabernáculo terrestre.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os sacerdotes da Lei Velha tinham a autoridade de discernir e de julgar; mas não que fosse o homem julgado por eles admitido no céu, mas só a figura das coisas celestes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tinham o poder espiritual porque pelos sacramentos da Lei os homens se purificavam, não das culpas, mas de certas irregularidades, a fim de se lhes abrir aos purificados a entrada do tabernáculo feito por mão de homem.

Art. 2 — Se Cristo tinha o poder das chaves.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha o poder das chaves.

1. — Pois, o poder das chaves resulta do caráter da ordem. Ora, Cristo não tinha esse caráter. Logo, não tinha o poder das chaves.

2. Demais. — Cristo tinha nos sacramentos o poder de excelência, de modo que podia conferir o efeito deles sem os sacramentos. Ora, as chaves são um sacramental. Logo, não precisava delas. E assim, teria inutilmente esse poder.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Isto diz o que tem a chave de David, etc.

SOLUÇÃO. — O poder de agir reside ao mesmo tempo no instrumento e no agente principal; mas não do mesmo modo, porque no agente principal reside mais perfeitamente. Ora, o poder das chaves, que nós temos, assim como o de conferir os outros sacramentos é um poder instrumental. Mas Cristo o tem como o agente principal da nossa salvação; pela sua autoridade, como Deus; e pelo seu mérito, como homem. Ora, a chave, por sua natureza, exprime o poder de abrir e de fechar, quer quem abra o faça como agente principal, quer como ministro. Por onde. Cristo deve ter o poder das chaves; mas de modo mais elevado pelo qual o tem os seus ministros. Por isso se diz que tem a chave da excelência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O caráter, por natureza, significa uma impressão recebida de outrem. Por isso o poder das chaves, que nós recebemos de Cristo, resulta do caráter com que com Cristo nos conformamos. Ora, Cristo tem o referido poder não em virtude do caráter, mas como agente principal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa chave que Cristo tinha não era sacramental, mas princípio da chave sacramental.

Art. 3 — Se só os sacerdotes têm o poder elas chaves.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não só os sacerdotes têm o poder das chaves.

1. — Pois, diz Isidoro, que o ostiário deve julgar entre os bons e os maus, recebendo aqueles e rejeitando estes. Ora, esta é a definição das chaves, como do sobre dito resulta. Logo, não só os sacerdotes, mas também os ostiários, tem o poder das chaves.

2. Demais. — O poder das chaves é dado aos sacerdotes quando são ungidos por Deus. Ora, os reis também tem de Deus o poder sobre o povo fiel, e são santificados pela unção. Logo, nem só os sacerdotes tem o poder das chaves.

3. Demais. — O sacerdócio é uma ordem que cabe só a uma pessoa em particular. Ora, às vezes é toda uma congregação que tem o poder das chaves; pois, certos capítulos podem impor a excomunhão, o que pertence ao poder das chaves. Logo, nem só os sacerdotes tem o poder das chaves.

4. Demais. — A mulher, não podendo ensinar nas igrejas, como o afirma o Apóstolo, não pode também receber a ordem sacerdotal. Ora, certas mulheres tem o poder das chaves; assim as abadessas tem poder espiritual sobre as suas súditas. Logo, nem só os sacerdotes tem o poder das chaves.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: este direito, isto é, de ligar e absolver, é permitido só aos sacerdotes.

2. Demais, — O poder das chaves estabelece um mediador entre o povo e Deus. Ora, isso cabe somente aos sacerdotes, constituídos naquelas causas que tocam a Deus, para que ofereçam dons e sacrifícios pelos pecados, no dizer do Apóstolo. Logo, só os sacerdotes tem o poder das chaves.

SOLUÇÃO. — Duplo é o poder das chaves, — Um tem por fim imediato de remover os obstáculos à entrada no céu, pela remissão dos pecados, E este se denomina chave da ordem, que só os sacerdotes tem, porque só eles se ordenam ao povo naquelas coisas que tocam diretamente a Deus. — Outra é a chave que não tem por objeto direto abrir o céu, mas só mediante a Igreja militante, que nos torna possível entrar nele; pois, por esse poder das chaves somos excluídos do consórcio da Igreja militante, ou nele admitidos, pela excomunhão e pela absolvição. E essa se chama a chave da jurisdição no foro das causas. Por onde, também os não sacerdotes podem tê-la; assim, os arquidiáconos, os prelados eleitos e outros, que podem excomungar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os ostiários tem o poder das chaves, a fim de guardar as coisas contidas no templo material; e podem julgar os que devem ser excluídos desse templo ou nele admitidos. Não que julguem por natureza própria, quais sejam os dignos ou os indignos, mas devem cumprir as decisões dos sacerdotes, de modo que sejam assim de certo modo executores do poder sacerdotal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os reis, não tendo nenhum poder na ordem espiritual, não recebem a chave do reino celeste; mas o poder deles é puramente temporal, o qual também não pode provir senão de Deus, segundo o Apóstolo. Nem recebem unção que lhes conferisse qualquer ordem sacra; o serem ungidos significa apenas que a excelência do poder deles vem de Cristo, para reinarem, sujeitos a Cristo, sobre o povo cristão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como na ordem política o governo pode ser confiado ora a um só juiz, como na monarquia: ora a muitos constituídos, mesmo por igual, em diversos oficias, assim também a jurisdição espiritual pode ser exercida por um só, como pelo bispo, e por vários ao mesmo tempo, como pelo capitulo. E assim todos têm simultaneamente a chave da jurisdição, mas não a da ordem.

RESPOSTA À QUARTA. — A mulher, segundo o Apóstolo, vive em estado de sujeição. Por isso não pode exercer nenhuma jurisdição espiritual; pois, o próprio Filósofo também diz que a ordem da cidade se corrompe quando o poder vem a cair em mãos de mulher. Eis porque ela não tem a chave da ordem nem a da jurisdição. É-lhes porém cometido um certo uso das chaves, de modo que possa governar outras mulheres, por causa do perigo que podia advir de homens conviverem com elas.

Art. 4 — Se também os varões santos não sacerdotes tem o uso das chaves.

O quarto discute-se assim. — Parece que também os varões santos não sacerdotes tem o uso das chaves.

1. — Pois, a absolvição e a ligação, feitas pelas chaves, tiram a sua eficácia do mérito da paixão de Cristo. Ora, aqueles por excelência se conformam com a paixão de Cristo que pela paciência e pela prática das outras virtudes sofrem com ele. Logo, parece que mesmo sem a ordem sacerdotal, podem ligar e absolver.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Sem nenhuma contrição, o que é inferior recebe a bênção do superior. Ora, na ordem espiritual, segundo Agostinho, ser superior é ser melhor. Logo, os melhores, isto é, os que tem mais caridade podem abençoar os outros, absolvendo-os. Donde, a mesma conclusão anterior.

Mas, *em contrário*. — Quem tem o poder também tem a ação, segundo o Filósofo. Ora, as chaves, que são o poder espiritual, só cabem aos sacerdotes. Logo, só os sacerdotes podem ter o uso delas.

SOLUÇÃO. — O agente essencial e o instrumental diferem em que este não infunde no efeito a sua semelhança, mas a do agente principal, o qual, sim, nele infunde a sua semelhança. Por onde, é agente principal o que tem uma forma que pode transfundir em outro; não constitui isso porém o agente instrumental, mas o ser aplicado pelo agente principal para produzir um certo efeito. Ora, como no exercício do poder das chaves o agente principal é Cristo, pela sua autoridade, como Deus e pelo seu mérito, como homem, resulta da plenitude mesma da divina bondade e da perfeição da sua graça, que pode exercer o poder das chaves. Mas, nenhum outro homem pode exercer esse poder como agente principal; pois nenhum pode dar a outrem a graça, pela qual se remitem os pecados, nem merecer suficientemente. Por isso não pode agir senão como agente instrumental. Assim, aquele que recebe o efeito do poder das chaves, não se assemelha a quem usa desse poder, mas a Cristo. E por isso, seja qual for a graça que alguém tenha, não pode alcançar o efeito das chaves; se a ela não for chamado na qualidade de ministro mediante a recepção da ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como entre o instrumento e o efeito não é necessária a semelhança por uma conveniência formal, mas segundo uma proporção entre o instrumento e o efeito, assim também nem entre o instrumento e o agente principal. E tal semelhança existe entre os varões santos e Cristo padecente; mas essa não lhes confere o poder das chaves.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora um simples homem não possa merecer a outro a graça de condigno, contudo o mérito de um pode cooperar para a salvação de outro. Donde uma dupla bênção. — Uma, desse homem, puro e simples, como merecedor, pelo seu ato próprio. Essa qualquer varão santo, em quem Cristo habita pela graça, pode conferi-la; e requer dum tal varão maior bondade, pelo menos enquanto confere a bênção. — Outra é a bênção pela qual quem a dá não age senão como instrumento, e em virtude do mérito de Cristo. E essa implica superioridade em ordem, mas não em virtude.

Art. 5 — Se os maus sacerdotes têm o uso das chaves.

O quinto discute-se assim. — Parece que os maus sacerdotes não têm o uso das chaves.

1. — Pois, como lemos no Evangelho, antes de dar aos apóstolos o uso das chaves, Cristo lhes conferiu o Espírito Santo. Ora, os maus não tem o Espírito Santo. Logo, não tem o uso das chaves.

2. Demais. — Nenhum rei sábio comete a um inimigo a dispensação do seu tesouro. Ora, o uso das chaves consiste na dispensação do tesouro do Rei celeste, que é a sabedoria mesma. Logo, os maus, que pelo pecado se lhe tornaram inimigos, não tem o uso das chaves.

3. Demais. — Agostinho diz que o sacramento da graça Deus o confere também pelos maus; mas a graça, só por si mesmo ou pelos seus santos; daí o perdoar por si mesmo o pecado, ou pelos membros da Pomba (da Igreja). Ora, o perdão dos pecados é o uso das chaves. Logo, os pecadores, que não são membros da Pomba, não têm o uso das chaves.

4. Demais. — A intercessão do mau sacerdote não tem nenhuma eficácia para reconciliar; porque, segundo Gregório, buscar, como intercessor, quem desagrada, é provocar ainda mais a cólera da pessoa

ofendida. Ora, o uso das chaves supõe de certo modo a intercessão, como o demonstra a forma da absolvição. Logo, os maus sacerdotes não têm um uso eficaz das chaves.

Mas, *em contrário*. — Ninguém pode saber se outrem está em estado de graça. Se portanto ninguém pudesse usar das chaves para absolver, senão quem estivesse em estado de graça, ninguém poderia saber se foi absolvido; o que é inadmissível.

2. Demais. — A iniquidade do ministro não pode anular a liberalidade do senhor. Ora, o sacerdote é só ministro. Logo, não pode com a sua malícia privar-nos do dom que Deus nos faz por ele.

SOLUÇÃO. — Assim como participar da forma, que deve ser infundida no efeito, não é o que faz o instrumento; assim, nem a privação dessa forma tem o uso do instrumento. Por onde, agindo o homem apenas como instrumento no uso das chaves, embora esteja privado da graça pelo pecado, pela qual se faz a remissão dele, de nenhum modo porém fica privado do uso das chaves.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dom do Espírito Santo é necessário para o uso das chaves; não porque sem ele não possa haver esse uso; mas porque, nessas condições, quem delas usa mal, embora, sujeitando-se a elas, consiga-lhes o efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um rei terreno pode ser defraudado no seu tesouro e enganado; por isso não lhe confia a dispensação a um inimigo. Mas o Rei celeste não pode ser defraudado. Pois, tudo lhe redunda em honra, mesmo o usar alguém mal das chaves; porque sabe fazer nascer o bem, do mal, e fazer muitos bens mesmo por meio dos maus. Por onde, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. Agostinho se refere à remissão dos pecados, enquanto os varões santos para ela cooperam, não em virtude das chaves mas pelo mérito ex congruo. Por isso diz que mesmo pelos maus Deus confere os sacramentos; e entre os outros sacramentos também a absolvição deve ser computada, ela que é o uso das chaves. Mas, pelos membros da Pomba, isto é, pelos varões santos, obra a remissão dos pecados, pelos remitir por intercessão deles. — Ou podemos dizer que pelos membros da Pomba entende todos os que não estão separados da Igreja. Pois, os que deles recebem os sacramentos alcançam a graça. Não porém os que os recebem dos separados da Igreja, pois, pelo fazerem pecam; exceto o batismo, que em caso de necessidade é lícito receber mesmo de um excomungado.

RESPOSTA À QUARTA. — A intercessão, exercida por um sacerdote mau e pela sua pessoa própria, não tem eficácia; tem-na porém o que exerce como ministro da Igreja e pelo mérito de Cristo. Mas, de ambos os modos deve a intercessão do sacerdote ser útil ao povo que lhe está sujeito.

Art. 6 — Se os cismáticos, os heréticos, os excomungados, os suspensos e os degradados têm o uso das chaves.

O sexto discute-se assim. — Parece que os cismáticos, os heréticos, os excomungados, os suspensos e os degradados têm o uso das chaves.

1. — Pois, assim como o poder das chaves depende da ordem, assim também o poder de consagrar. Ora, os sacerdotes não podem perder o uso do poder de consagrar; pois, o que consagraram consagrado esta, mesmo que pequem os que o fizeram. Logo, também não podem perder o uso das chaves.

2. Demais. — Toda potência espiritual ativa, de quem tem o uso do livre arbítrio pode exercer-se quando quiser. Ora, nos supra-referidos subsiste o poder das chaves; pois, como não é este dado senão

com a ordem, se o tivessem perdido, seria necessário reordená-los quando voltassem ao grêmio da Igreja. Logo, sendo uma potência ativa, podem exercê-la quando quiserem.

3. Demais. — A graça espiritual sofre maior impedimento da culpa que da pena. Ora, a ex-comunhão, a suspensão, a degradação não são nenhumas penas. Logo, como pela culpa não se perde o uso das chaves, parece que nem pelas três razões que se acabam de dar.

Mas, *em contrário*. — Agostinho diz, que a caridade da Igreja perdoa os pecados. Ora, a caridade é a que obra a união da Igreja. Logo, como os supra-referidos estão fora da união da Igreja, parece que não têm o uso das chaves para perdoar os pecados.

2. Demais. — Ninguém pode ser absolvido do pecado por um ato que também não pudesse ser praticado, sem pecado. Ora, se um dos referidos desse a absolvição dos pecados a quem lh'a pedisse, iria contra o preceito da Igreja. Logo, por eles não pode ser absolvido. Donde se conclui o mesmo que antes.

SOLUÇÃO. — Em todos os casos referidos subsiste na sua essência o poder das chaves; mas o uso fica impedido por falta de matéria. Pois, como quem exerce o poder das chaves deve ser superior àquele sobre quem o exerce, conforme dissemos, a matéria própria sobre quem se exerce o uso das chaves é a pessoa a ele sujeita. E como pela condenação da Igreja um esta sujeito a outro, por isso também pelos superiores eclesiásticos pode ser desligado da obediência a alguém, quem a ele estava sujeito. Por onde, a Igreja exclui os heréticos e os cismáticos e outros tais, desligando-lhes os súditos, da obediência, total ou parcialmente; e por ficarem assim privados do exercício da ordem não podem ter o uso das chaves.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A matéria do sacramento da Eucaristia, sobre a qual o sacerdote exerce o seu poder, não é o homem, mas o pão de trigo; e no batismo, o homem como tal. Por onde, assim como se privasse o herético do pão de trigo, não poderia ele consagrar, assim tirada ao prelado a sua prelatura, não poderá absolver. Pode porém batizar e consagrar, embora para sua condenação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A proposição é verdadeira, quando não falta a matéria, como se dá no caso vertente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é da culpa em si mesma que resulta a privação da matéria, como o resultaria da pena. Por isso a pena não impede, por contrariedade, a produção do efeito, mas pela razão aduzida.

Questão 20: Daqueles sobre quem pode exercer-se o poder das chaves.

Em seguida devemos tratar daqueles sobre quem pode exercer-se o poder das chaves.

Nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se o sacerdote pode exercer o seu poder das chaves sobre qualquer.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o sacerdote pode exercer o seu poder das chaves sobre qualquer.

1. Pois, o poder das chaves o sacerdote o tem daquela autoridade divina que disse: Recebei o Espírito Santo; aos que vós perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados. Ora, isso o disse indeterminadamente, de todos. Logo, quem tem o poder das chaves pode usar dele indeterminadamente sobre qualquer.

2. Demais. — Uma chave material que abre uma fechadura abre todas as da mesma forma. Ora, todos os nossos pecados são, pela mesma razão, obstáculos para a nossa entrada no céu. Logo, podendo o sacerdote absolver a um, em virtude do seu poder das chaves, poderá também absolver qualquer outro.

3. Demais. — O sacerdócio do Novo Testamento é mais perfeito que o do Antigo. Ora, o sacerdote do Antigo Testamento podia exercer o poder de discernir entre lepra e lepra, indiferentemente em relação a todos. Logo e com maior razão o sacerdote evangélico pode exercer o seu poder sobre todos.

Mas, *em contrário*, um cânone: A nenhum sacerdote é permitido ligar ou absolver o paroquiano de outro. Logo, qualquer sacerdote não pode absolver a qualquer.

2. Demais. — O juízo espiritual deve ser mais ordenado que o temporal. Ora, no juízo temporal não pode qualquer juiz julgar a qualquer. Ora, o uso do poder das chaves sendo o exercício de um juízo, não pode um sacerdote qualquer exercer o seu poder das chaves sobre qualquer.

SOLUÇÃO. — O que deve ser aplicado a casos particulares não compete a todos do mesmo modo. Por isso, assim como os médicos devem conhecer o meio de aplicar os preceitos gerais da medicina a cada doente em particular, assim em qualquer governo é necessário haver quem aplique os preceitos universais da lei a cada caso concreto. Eis porque a hierarquia celeste, abaixo das Potestades, que governam indistintamente, vem os Principados, atribuídos a cada província em particular, e abaixo deles os anjos, destinados à guarda de cada homem, conforme resulta do que dissemos no segundo livro. E o mesmo deve passar no governo da Igreja militante, de modo que a certos caiba governar indistintamente a todos; e abaixo desses exerçam outros um poder distinto sobre diversos. E como o uso das chaves exige um poder superior, em virtude do qual aquele a quem é comunicado o uso delas seja a matéria própria do ato do primeiro, por isso, quem tem indistintamente o poder sobre todos pode exercer o das chaves sobre qualquer. Aqueles porém que, em dependência desse receberam poderes distintos, não podem exercê-los sobre quaisquer, mas só sobre os que lhes caíram por sorte; salvo em artigo de necessidade, quando a ninguém se devem negar os sacramentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Para absolver do pecado é necessário um duplo poder: o da ordem e o da jurisdição. O primeiro todos os sacerdotes o tem igualmente; mas não o segundo. Por isso quando o Senhor deu em geral a todos os Apóstolos o poder de perdoar os pecados, entende-se por esse poder o resultante da ordem. Daí aos sacerdotes se lhes dizerem as referidas palavras, quando se

ordenam. Mas a Pedro em particular deu o poder de perdoar os pecados; entendendo-se que tem ele, de preferência aos outros, o poder de jurisdição. Quanto ao poder da ordem, dá por si mesmo a faculdade de absolver a todos. Por isso o Senhor disse indeterminadamente — Aos que vós perdoardes os pecados, entendendo contudo que o uso desse poder devia ser em dependência do que antes foi conferido a Pedro, quando o Senhor mesmo o ordenou.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma chave material não pode abrir senão a fechadura para a qual foi feita; nem nenhuma virtude ativa pode agir senão sobre a matéria própria. Ora, uma pessoa se torna a matéria própria do poder da ordem, pela jurisdição. Por isso ninguém pode exercer o poder das chaves sobre quem não lhe foi dada jurisdição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O povo de Israel era um povo único e tinha um só templo. Por isso não era necessário distinguir as jurisdições dos sacerdotes, como agora na Igreja, na qual se congregam diversos povos e nações.

Art. 2 — Se um sacerdote pode sempre absolver o seu súbdito.

O segundo discute-se assim. — Parece que um sacerdote nem sempre pode absolver um seu súbdito.

1. — Pois, como diz Agostinho, conforme a letra do Mestre, ninguém deve exercer as funções de sacerdote se não estiver isento das faltas que censurar nos outros. Ora, pode acontecer ao sacerdote ser cúmplice do crime praticado pelo súbdito; assim quando conheceu a mulher que lhe está subordinada. Logo, parece que nem sempre pode exercer o poder das chaves sobre os seus súbditos.

2. Demais. — Pelo poder das chaves o homem é curado de todos os seus defeitos. Ora, às vezes a um pecado vai anexo um defeito de irregularidade, ou uma sentença de excomunhão, de que o simples sacerdote não pode absolver. Logo, parece que não pode exercer o poder das chaves sobre os que andam enredados em tais irregularidades.

3. Demais. — O poder e o juízo do nosso sacerdócio foram figurados pelo juízo exercido pelo antigo sacerdócio. Ora, aos juízos menores não compete resolver todos os casos, mas devem recorrer aos superiores, conforme o determina a lei: Se sobrevier alguma disputa entre vós consultá-los-eis, Logo, parece que também o sacerdote não pode absolver ao seu súdito, de pecados mais graves; mas deve recorrer ao superior.

Mas, *em contrário*. — A quem é cometido o principal também o é o acessório. Ora, aos sacerdotes foi cometido dispensar a Eucaristia aos seus súditos, e a isso se ordena a absolvição, que dão aos pecados, a quem lhes pede. Logo, o sacerdote pode absolver o seu súdito, de todos os pecados, pelo poder das chaves.

2. Demais. — A graça apaga todos os pecados, por pequena que seja. Ora, o sacerdote ministra os sacramentos, mediante os quais é conferida a graça. Logo, pelo poder das chaves pode absolver de todos os pecados.

SOLUÇÃO. — O poder da ordem, em si mesmo considerado, se estende à remissão de todos os pecados. Mas como para o exercício desse poder é necessária a jurisdição, que desce do superior para o inferior, por isso pode o superior reservar certos casos para si, que não confia ao juízo do seu inferior. Do contrário, um simples sacerdote com a jurisdição de absolver poderia julgar de tudo.

Ora, há cinco casos em que está obrigado o simples sacerdote a remeter o penitente ao superior. — Primeiro, quando é necessário impor uma penitência solene, porque o ministro próprio dela é o bispo. — Segundo, quando se trata de excomungados, caso em que o sacerdote inferior não pode absolver. — Terceiro, quando se acha em face de uma irregularidade, para cuja dispensa deve remeter o penitente ao superior. — Quarto, em se tratando de incendiários. — Quinto, quando é costume, em certos bispados reservar ao bispo os crimes de maior gravidade, para incutir medo; pois o costume dá ou tira em tais casos o poder.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em tal caso, não deve o sacerdote ouvir da mulher, com quem pecou, a confissão do pecado dela, mas deve remetê-la a outro sacerdote. Nem deve ela lhe confessar, mas pedir licença para fazê-lo com outro; ou recorrer ao superior, se lhe ele negar a licença — quer por causa do perigo, quer pela menor vergonha que terá em confessar. Se porém esse sacerdote a absolvesse, estaria absolvida. Quanto ao dito de Agostinho, que o sacerdote não o deve fazer, em se tratando de crime em que é cúmplice, entende-se por conveniência e não corno de uma condição de que dependa a validade do sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência remedeia a todas as misérias do pecado, não porém a todos os sofrimentos da pena; pois, ainda depois de feita a penitência por um homicídio; permanece uma irregularidade. Por isso o sacerdote pode absolver do crime, devendo porém remeter o penitente ao superior, para perdoar a pena. Salvo na excomunhão, por que a absolvição dela deve preceder à do pecado, pois, o ex-comungado não pode receber nenhum sacramento da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto ao que os superiores tem o poder de reservar para si à jurisdição.

Art. 3 — Se pode alguém exercer o poder das chaves relativamente ao seu superior.

O terceiro discute-se assim. — Parece que ninguém pode exercer o poder das chaves relativamente ao seu superior.

1. — Pois, qualquer ato sacramental supõe a matéria própria. Ora, a matéria própria do exercício das chaves é a pessoa sujeita, como se disse. Logo, sobre quem não é súbdito não pode o sacerdote exercer o poder das chaves.

2. Demais. — A Igreja militante imita a triunfante. Ora, na Igreja celeste o anjo inferior nunca purifica, ilumina ou aperfeiçoa o superior. Logo, também nenhum sacerdote inferior pode exercer sobre o superior a função hierárquica de absolver.

3. Demais. — O juízo da penitência deve ser mais ordenado do que o do foro externo. Ora, no foro externo o inferior não pode excomungar ou absolver o superior. Logo, parece que nem no foro da penitência.

Mas, *em contrário*. — O prelado superior também está cercado de enfermidade e sujeito ao pecado. Ora, o remédio contra os pecados é o poder das chaves. Logo, não podendo ele exercer esse poder sobre si mesmo, porque não pode ser simultaneamente juiz e réu, parece que pode o inferior exercer sobre ele o poder das chaves.

2. Demais. — A absolvição feita pelo poder das chaves se ordena ao recebimento da Eucaristia. Ora, o inferior pode dispensar a Eucaristia ao superior, se este a pedir. Logo, pode também exercer sobre ele o poder das chaves, se se lhe submeter.

SOLUÇÃO. — O poder das chaves, em si mesmo considerado, se estende a todos, como se disse. Ora, o não poder o sacerdote exercer o poder das chaves sobre uma determinada pessoa, resulta de ser o seu poder especialmente limitado a certos. Por onde, quem o limitou pode estendê-lo sobre quem quiser. Por isso também lhe pode dar o poder das chaves e a ele se submeter, embora ninguém possa exercer sobre si mesmo esse poder; porque tal poder exige como matéria alguém que lhe esteja sujeito e assim, uma pessoa diversa; pois, a si mesmo ninguém pode estar sujeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o bispo, a quem o simples sacerdote absolve, lhe seja superior, absolutamente falando, é-lhe contudo inferior enquanto se lhe submeteu como pecador.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nos anjos não pode haver nenhum defeito em razão do qual os superiores venham a sujeitar-se aos inferiores, como acontece com os homens. Por onde, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O juízo exterior é estabelecido pelos homens; mas o da confissão concerne a Deus, perante quem se torna menor quem peca, o que não se dá na hierarquia da justiça humana. Por isso, no juízo exterior, como ninguém pode proferir contra si mesmo sentença de excomunhão, também não pode fazer-se ex-comungado por outro. Mas no foro da consciência pode confiar a outro a sua absolvição, pela não poder a si mesmo se dar. — Ou devemos dizer que a absolvição no foro da confissão pertence principalmente ao poder das chaves e, por conseqüência, respeita a jurisdição; ao passo que a excomunhão respeita totalmente a jurisdição. Quanto porém ao poder da ordem, todos são iguais, mas não quanto à jurisdição. Logo, a comparação não colhe.

Questão 21: Da definição da excomunhão, da sua conveniência e da sua causa.

Em seguida devemos tratar da excomunhão.

E então devemos, primeiro, examinar a definição de excomunhão, da conveniência e da causa. Segundo, Quem pode excomungar e ser excomungado. Terceiro, da comunicação com os excomungados. Quarto, a absolvição da excomunhão.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se é boa a seguinte definição da excomunhão: a excomunhão é a separação da comunhão da Igreja, quanto ao fruto e aos sufrágios gerais.

O primeiro discute-se assim. — Parece má a seguinte definição da excomunhão, dada por certos: A excomunhão é a separação da comunhão da Igreja, quanto ao fruto e aos sufrágios gerais.

1. — Pois, os sufrágios da Igreja aproveitam àqueles por quem se fazem. Ora, a Igreja reza pelos separados dela, como os heréticos e os pagãos. Logo, pelos excomungados, que também estão fora dela. Portanto, os sufrágios da Igreja lhes aproveitam.

2. Demais. — Ninguém perde, senão por culpa, os sufrágios da Igreja. Ora, a excomunhão não é culpa, mas pena. Logo, por ela ninguém perde os sufrágios comuns da Igreja.

3. Demais. — Fruto da Igreja não há outro senão os sufrágios; pois, não podemos aplicar a definição ao fruto das boas obras temporais, de que não ficam privados os excomungados. Logo, não se deviam incluir os frutos e os bens temporais na definição.

4. Demais. — A excomunhão menor é uma excomunhão. Ora, por ela não se perdem os sufrágios da Igreja. Logo, a definição não é boa.

SOLUÇÃO. — Quem pelo batismo entra na Igreja a duas coisas fica adstrito — à comunhão dos fiéis e à participação dos sacramentos. Destes, a segunda pressupõe a primeira, porque na participação dos sacramentos também os fiéis comunicam. Por onde, pode alguém ficar fora da Igreja pela excomunhão, de dois modos. Primeiro, por ficar privado só da participação dos sacramentos, e essa será a excomunhão menor. Segundo, por ser excluído tanto dessa participação como da comunhão dos fiéis, e essa será a excomunhão maior ora definida. Não pode haver um terceiro caso — o de ser excluído da comunhão dos fiéis mas não da participação dos sacramentos, pela razão já dada, a saber, porque os fiéis comunicam nos sacramentos. Ora, a comunicação dos fiéis é dupla — uma espiritual, como nas orações mútuas e nas reuniões para receber os sacramentos; outra, a em matéria temporal, suposto que o seja por atos permitidos. E essas comunicações estão contidas nos versículos seguintes:

Quem se fizer anátema pelos seus delitos.

Negue-se-lhe a boca, a oração, o adeus e a mesa.

Pela negação da boca não se lhe dará o ósculo: pela da oração não se rezará com os excomungados; pela do adeus não se lhe dará saudação; pela da comunhão, ninguém comunicará com ele nos sacramentos; nega-se-lhe a mesa porque ninguém comerá com ele. — Ora, a definição referida implica a separação dos sacramentos, quando diz — quanto ao fruto; da comunhão dos fiéis, na ordem espiritual, quando diz — e dos sufrágios comuns da Igreja. — Há porém outra definição, fundada na

separação dos dois atos supra-referidos, e é a seguinte: A excomunhão é a separação de qualquer comunhão ou ato legítimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Oramos pelos infiéis mas da oração não colhem eles o fruto senão quando se converterem à fé. Também podemos orar pelos excomungados, embora não nas orações que se fazem pelos membros da Igreja. Contudo, não lhes colhem os frutos Enquanto lhes dura a excomunhão; mas oramos para que se lhes dê o espírito de penitência, a fim de serem absolvidos da excomunhão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os nossos sufrágios aproveitam a outrem na medida em que não lhe sofrem solução de continuidade. Ora, pode haver continuidade entre a ação de um e o outro, a quem aproveita, de dois modos. Primeiro, em virtude da caridade, que abrange todos os fiéis numa só unidade em Deus, conforme o dito da Escritura: Eu sou participante, etc. E essa continuidade a excomunhão não a interrompe. Pois, justamente ninguém pode ser excomungado senão por uma culpa mortal, pela qual já se apartou da caridade, mesmo sem estar excomungado. Ora, uma excomunhão injusta a ninguém priva da caridade; pois esta é dos bens máximos, que a ninguém podem ser tirados, contra a vontade. — Segundo, pela intenção de quem faz os sufrágios, cujo objeto é aquele por quem são feitos. E essa continuidade a excomunhão a exclui; pois, pela sentença da excomunhão, a Igreja exclui os excomungados do grêmio dos fiéis, pelos quais os sufrágios se fazem. Por isso, os sufrágios da Igreja, feitos pela Igreja universal, não lhes aproveitam; e nenhum membro da Igreja, agindo em nome desta, pode orar por eles, embora um particular possa fazer algum sufrágio com a intenção de lhes obrar a conversão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O fruto espiritual da Igreja não só resulta dos sufrágios, mas também do recebimento dos sacramentos e da comunicação dos fiéis.

RESPOSTA À QUARTA. — A excomunhão menor não realiza perfeitamente a essência da excomunhão; mas algo dela participa. Por onde, não é necessário lhe convenha totalmente com a definição da excomunhão, mas bastando que o seja apenas parcialmente.

Art. 2 — Se a Igreja deve excomungar alguém.

O segundo discute-se assim. — Parece que a Igreja não deve excomungar ninguém.

1. — Pois, a excomunhão é uma maldição. Ora, segundo o Apóstolo, somos proibidos de maldizer. Logo, a Igreja não deve excomungar.

2. Demais. — A Igreja militante deve imitar a triunfante. Ora, na Epístola de S. Judas se lê: Quando o arcanjo Miguel, disputando com o diabo, altercava sobre o corpo de Moisés, não se atreveu a fulminar-lhe sentença de blasfemo, mas disse — mande-te o Senhor. Logo, também a Igreja militante não deve proferir contra ninguém um juízo de maldição e excomunhão.

3. Demais. — Ninguém deve ser entregue às mãos de seu inimigo, salvo quem estiver de todo desesperado. Ora, pela excomunhão o ex-comungado comungado é entregue às mãos de Satanás, como o diz o Apóstolo. Logo, como de ninguém devemos desesperar nesta vida, a Igreja não deve excomungar a ninguém.

Mas, *em contrário*, O Apóstolo manda que um certo seja excomungado.

2. Demais. — No Evangelho se diz daquele que despreza ouvir as palavras da Igreja: Tem-no por um gentio ou um publicano. Ora, os gentios estão fora da Igreja. Logo, os que desprezam ouvir as palavras da Igreja, devem ser excluídos pela excomunhão.

SOLUÇÃO. — O juízo da Igreja deve ser conforme ao juízo de Deus. Ora, Deus pune de muitos modos os pecadores, para trazê-las ao bem: ou castigando-os com flagelos; ou abandonando-os a si próprios de maneira que, subtraindo-lhes os seus auxílios, que os livram de cair no mal, reconheçam suas fraquezas e voltem humildes ao Deus de que se afastaram na sua soberba. Ora, de ambos esses modos a Igreja, na sentença de excomunhão, imita o juízo divino. Assim, quando exclui alguém da comunhão dos fiéis, para que disso se envergonhe, imita o juízo divino, que castiga com os seus flagelos. E quando exclui dos sufrágios e dos outros bens espirituais, imita o juízo divino pelo qual o homem é abandonado a si próprio, a fim de que conhecendo-se a si mesmo com humildade, volte para Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos pode se dar a maldição. — Primeiro, tendo como intenção o mal mesmo que irrogamos ou dizemos, e tal maldição é absolutamente proibida. — Ou com a intenção de que redunde em bem de outrem o mal que lhe desejamos com a nossa maldição. E assim, a maldição é às vezes lícita e salutar, do mesmo modo que um médico pratica sobre um doente o mal da incisão, para livrá-lo da doença.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O diabo é incorrigível. Por isso não é susceptível de nenhum bem, pela pena de excomunhão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O fato mesmo de ser um privado dos sufrágios da Igreja causa-lhe tríplice dano, oposto ao tríplice bem que recebemos dos sufrágios da Igreja. — Pois, esses sufrágios valem para o aumento da graça nos que já a tem, ou para merecê-la nos que não a tem. Por isso, o Mestre das Sentenças diz: Da graça de Deus ficamos privados pela excomunhão. — Também valem para guarda da virtude. Por isso diz que ficamos privados da proteção; não que o excomungado seja absolutamente excluído da providência divina, senão só daquela proteção com que Deus guarda de modo mais especial os filhos da Igreja. — Servem também para nos defender do inimigo. Por isso diz, que ao diabo é dado maior poder, espiritual e corporal, de agir sobre o excomungado. Por isso, na Igreja primitiva quando era necessário trazer os homens à fé por meio de sinais, assim como os dons do Espírito Santo se manifestavam visivelmente, assim também a excomunhão era conhecida pelas vexações corporais causadas do diabo. Nem há mal em entregar ao inimigo quem não desesperou; pois, não lhe é entregue como danando, mas como corrigindo, porque a Igreja tem o poder de lh'o arrancar das mãos quando quiser.

Art. 3 — Se alguém deva ser excomungado, por causa de um dano material.

O terceiro discute-se assim. — Parece que ninguém deve ser excomungado por causa de um dano material.

1. — Pois, não deve a pena exceder à culpa. Ora, a pena de excomunhão é a privação de um bem espiritual, que tem preeminência sobre todos os bens temporais. Logo, por causa de um bem temporal ninguém deve ser excomungado.

2. Demais. — A ninguém devemos pagar o mal com o mal, segundo o preceito do Apóstolo. Ora, seria pagar o mal com o mal o excomungar alguém por um mal temporal. Logo, de nenhum modo isso deve fazer-se.

Mas, *em contrário*, Pedro condenou à morte Ananias e Safira pela defraudação do preço de um campo. Logo, também à Igreja é lícito ex-comungar por causa de danos temporais.

SOLUÇÃO. — Pela excomunhão o juiz eclesiástico exclui de certo modo, do Reino, os excomungados. Ora, não deve excluir do Reino senão os indignos, como resulta da definição do poder das chaves. E ninguém se torna indigno senão pelo pecado mortal, que priva da caridade, que é o caminho conducente ao Reino. Por onde, ninguém pode ser excomungado senão por causa de pecado mortal. Mas, quem prejudica a outrem no seu ou nos seus bens temporais, de certo modo peca mortalmente e age contra a caridade. Portanto, contra quem causou um dano material, pode a Igreja proferir a excomunhão. Ora, como a excomunhão é a gravíssima das penas, as penas são remédios, segundo o Filósofo, por isso, assim como um médico sábio começa pelos remédios mais brandos e menos perigosos, assim também não deve a excomunhão ser infligida, mesmo por um pecado mortal, senão ao pecador contumaz, ou porque não se apresentou ao juiz, ou por ter abandonado o juízo sem licença e antes de ele terminado, ou por não lhe obedecer à determinação. Pois então, se depois de advertido não obedecer e desprezar, será reputado contumaz; e deve ser excomungado pelo juiz, que já nada mais tem a fazer contra ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A gravidade da culpa não se mede pelo dano causado pelo seu autor, mas pela vontade que teve de agir contra a caridade. Por onde, embora a pena de excomunhão exceda o dano, não excede contudo a gravidade da culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao que a pena corrige não se lhe faz um mal mas um bem; porque as penas são remédios, como se disse.

Art. 4 — Se uma excomunhão injustamente proferida não produz nenhum efeito.

O quarto discute-se assim. — Parece que uma excomunhão injustamente proferida não produz nenhum efeito.

1. — Pois, a excomunhão priva da proteção e da graça de Deus, da qual ninguém pode ser privado sem injustiça. Logo, a excomunhão proferida injustamente não produz nenhum efeito.

2. Demais. — Jerônimo diz que seria orgulho farisaico considerar como ligado ou absolvido, quem foi ligado ou absolvido injustamente. Ora, o orgulho farisaico se inspira na soberba e no erro. Logo a excomunhão injusta não produz nenhum efeito.

Mas, *em contrário*. — Segundo Gregório, ordens de um pastor, quer justas, quer injustas, devem ser temidas. Ora, não o seriam se não produzissem nenhum dano, mesmo quando injusto. Logo, etc.

SOLUÇÃO. — Uma excomunhão pode ser considerada injusta de dois modos. — Primeiro por parte do seu autor, como quando o faz por ódio ou ira. E então a excomunhão nem por isso deixa de produzir o seu efeito, embora quem excomunga peque; pois, o excomungado sofre justamente, embora o autor da excomunhão tenha procedido injustamente. — De outro modo, por parte da excomunhão mesma: ou por não ser justa sua causa; ou por ter sido proferida a sentença, em desobediência à exigência do direito. E então, sendo a sentença de modo errada a se tornar nula, não tem nenhum efeito, por não ser excomunhão. Se porém o erro não anular a sentença, esta produz o seu efeito. O excomungado deve então obedecer-lhe humildemente, o que lhe redundará em mérito. Ou pode recorrer a um juiz superior ou pedir ser absolvido da excomunhão. Se porém a desprezar por isso mesmo pecará mortalmente. —

Acontece porém algumas vezes, que a causa seja justa por parte de quem excomunga, sem o ser da parte do excomungado; como quando alguém é excomungado por um falso crime, provado em juízo. E então, se humildemente o suportar, o mérito da humildade recompensará o dano da excomunhão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora não possamos perder injustamente a graça de Deus, podemos porém perder injustamente as condições que da nossa parte disporiam a essa graça; assim, se alguém fosse privado do poder de ensinar, que justamente tem. E neste sentido dizemos que a excomunhão priva da graça de Deus, como do sobre dito de colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Jerônimo se refere à culpa e não as penas, que podem também ser injustamente infligidas pelos reitores das Igrejas.

Questão 22: Dos que podem excomungar e ser excomungados.

Em seguida devemos tratar dos que podem excomungar e ser excomungados.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se qualquer sacerdote pode excomungar.

O primeiro discute-se assim. — Parece que qualquer sacerdote pode excomungar.

1. — Pois, a excomunhão é um ato de quem tem o poder das chaves. Ora, qualquer sacerdote tem esse poder. Logo, qualquer sacerdote pode excomungar.

2. Demais. — É mais absolver e ligar no foro da penitência, que no foro judicial. Ora, qualquer sacerdote pode absolver e ligar no foro da penitência os que lhe estão sujeitos. Logo, também pode qualquer sacerdote excomungar os seus súbditos.

Mas, *em contrário*. — É preciso reservar aos mais elevados em dignidade as funções expostas a maiores perigos. Ora, a pena de excomunhão é muito perigosa, não sendo aplicada com moderação. Logo, não deve ser cometida a qualquer sacerdote.

SOLUÇÃO. — No foro da consciência a causa de decide entre o homem e Deus; ao passo que no foro do juízo exterior, a causa se decide entre um homem e outro. Por onde, a absolvição ou a ligação, que obriga um homem só para com Deus, pertence ao foro da penitência; mas a que obriga para com os outros homens pertence ao foro público do juízo exterior. E o homem pela excomunhão fica separado da comunhão dos fiéis, por isso a excomunhão pertence ao foro exterior. Por isso só podem excomungar os que tem a jurisdição no foro judicial. Donde vem que os bispos, por autoridade própria, e os prelados maiores podem, segundo uma opinião mais comum, excomungar; ao passo que os sacerdotes párocos só o podem quando isso lhes é cometido; ou em certos casos, como o de furto, de roubo e semelhantes, nos quais lhes é concedido por direito, que possam excomungar. — Outros porém disseram que também os sacerdotes párocos podem excomungar. Mas a opinião referida antes é mais racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A excomunhão não é menos um ato que implique o uso direto do poder das chaves, que um ato do juízo exterior. Ora, a sentença de excomunhão, embora promulgada pelo juízo exterior, como porém de certo modo respeita à entrada no Reino, pois que a Igreja militante é a via para a triunfante, por isso também essa jurisdição, que da o direito de excomungar, pode chamar-se poder das chaves. Donde o distinguirem certos a chave da ordem, que todos os sacerdotes tem, da chave da jurisdição no foro judicial, que tem só os juízes do foro exterior. E ambas essas chaves Deus concedeu a Pedro; e deles derivam esses poderes, naqueles que o tem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os sacerdotes párocos tem certa jurisdição sobre os seus súditos, quanto ao foro da consciência, mas não quanto ao foro judicial, porque não podem convir na presença deles nos negócios contenciosos. Por isso não podem excomungar, mas podem absolver no foro da penitência. E embora o foro da penitência seja mais digno, contudo o foro judicial demanda maior solenidade; porque nele há de satisfazer-se não só a Deus mas também ao homem.

Art. 2 — Se os não-sacerdotes podem excomungar.

O segundo discute-se assim. — Parece que os não-sacerdotes não podem excomungar.

1. — Pois, a excomunhão é um ato de poder das chaves, como diz o Mestre das Sentenças. Ora, os não-sacerdotes não tem o poder das chaves. Logo, não podem excomungar.

2. Demais. — Maior poder é necessário para excomungar, do que para absolver no foro da penitência. Ora, o não sacerdote não pode absolver no foro da penitência. Logo, nem proferir excomunhão.

Mas, *em contrário*, os arquidiáconos, os legados e os prelados eleitos, excomungam, estes que às vezes não são sacerdotes. Logo, nem só os sacerdotes podem excomungar.

SOLUÇÃO. — Os sacramentos pelos quais é conferida a graça, dispensá-los só o podem os sacerdotes. Por isso só eles podem absolver e ligar no foro da penitência. Ora, a excomunhão não diz respeito à graça, diretamente, senão só por consequência, enquanto o excomungado fica separado dos sufrágios da Igreja que dispõem para a graça ou nela conservam. Por isso também os não sacerdotes, contanto que tenham jurisdição no foro contencioso, podem excomungar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os não-sacerdotes não tenham a chave da ordem, tem contudo a da jurisdição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A excomunhão e a absolvição estão entre si como o excedente para o excedido. Por isso o que cabe a um não cabe ao outro.

Art. 3 — Se um excomungado ou um suspenso pode excomungar.

O terceiro discute–se assim. — Parece que um excomungado ou um suspenso pode excomungar.

1. — Pois, o excomungado ou o suspenso não perde a ordem nem a jurisdição; porque nem precisa de reordenar-se, depois de absolvido, nem precisa ser de novo instalado no seu curato. Ora, a excomunhão não demanda nem a ordem nem a jurisdição. Logo, também o excomungado e o suspenso podem excomungar.

2. Demais. — Maior poder é necessário para consagrar o corpo de Cristo que para excomungar. Ora, os de que se trata podem consagrar. Logo, podem também excomungar.

Mas, *em contrário*. — Quem está corporalmente ligado não pode ligar a outrem. Ora, o vínculo espiritual é mais forte que o corporal. Logo, um excomungado não pode excomungar outro, por ser a excomunhão um vínculo espiritual.

SOLUÇÃO. — O uso da jurisdição é relativo a outrem. Por onde, todo excomungado ficando separado da comunhão dos fiéis, fica privado do uso da jurisdição. E como a excomunhão é um ato de jurisdição, um excomungado não pode excomungar. — E o mesmo se dá com o que tem a sua jurisdição suspensa. Se pois, está suspenso apenas da ordem, então não pode exercê-la ou aplicá-la, mas pode exercer a jurisdição. E ao contrário, se está suspenso da jurisdição e não da ordem. E se de ambas, então nada poderá fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o excomungado ou o suspenso não perca a jurisdição, perde contudo o uso desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Consagrar depende do poder resultante do caráter, que é indelével. Por onde, o sacerdote, desde que tem o caráter da ordem, sempre pode consagrar, embora nem sempre isso lhe seja lícito. Outra coisa porém se passa com a excomunhão, resultante da jurisdição, que pode ser perdida ou suspensa.

Art. 4 — Se alguém pode excomungar a si mesmo, ao seu igual, ou ao superior.

O quarto procede-se assim. — Parece que alguém pode excomungar a si mesmo, ao seu igual ou ao superior.

1. — Pois, o anjo de Deus era maior que Paulo, segundo aquilo do Evangelho: O que é menor no reino dos céus é maior do que ele, pois entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior. Ora, Paulo excomungou um anjo do céu. Logo, pode um homem excomungar o seu superior.

2. Demais. — O sacerdote excomunga às vezes em geral, por causa de furto ou coisa semelhante. Ora, pode dar-se que o culpado fosse ele próprio ou o superior ou o igual. Logo, pode alguém excomungar a si ou ao igual ou ao superior.

3. Demais. — Alguém pode absolver o seu superior no foro da penitência, ou o seu igual; tal o bispo que se confessa a seus súditos, e quando um sacerdote confessa a outros pecados veniais. Logo, parece que também pode alguém excomungar o superior ou o igual.

Mas, *em contrário*. — A excomunhão é um ato de jurisdição. Ora, ninguém pode exercer jurisdição sobre si mesmo, porque ninguém pode ser juiz e réu na mesma causa. Nem tão pouco sobre um superior ou um igual. Logo, não pode ninguém excomungar um superior, um igual ou a si mesmo.

SOLUÇÃO. — Como a jurisdição, fazendo de quem a exerce o juiz daquele sobre quem a exerce, o constitui num estado de superioridade sobre este, por isso ninguém pode ter jurisdição sobre si mesmo ou sobre o superior ou sobre o igual. E por consequência, ninguém pode excomungar a si mesmo nem ao superior nem ao igual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Apóstolo fala hipoteticamente, isto é, suposto que o anjo pecasse; porque então superior não seria ao Apóstolo, mas inferior. Ora, nada há de contraditório que, nas proposições condicionais, cujos antecedentes são impossíveis; impossíveis também sejam os consequentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em tal caso ninguém é excomungado, porque um igual não tem jurisdição sobre o seu igual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A absolvição e a ligação no foro da confissão são relativas só a Deus, perante quem o superior torna-se inferior por causa do seu pecado. Ora, a excomunhão concerne o juízo externo, onde ninguém perde a superioridade, porque peca. Por onde, não há semelhança de razão num e noutro foro. – E contudo, mesmo no foro da confissão ninguém pode absolver-se a si mesmo, nem ao superior nem ao igual, em matéria de pecado mortal, senão lhe foi isso confiado. Mas, em matéria de pecado venial o pode, porque os pecados veniais ficam perdoados por qualquer dos sacerdotes que conferem a graça; por onde, a remissão dos pecados veniais resulta do poder da ordem.

Art. 5 — Se contra alguma corporação inteira pode ser proferida sentença de excomunhão.

O quinto discute-se assim. — Parece que contra uma corporação interna pode ser proferida sentença de excomunhão.

1. — Pois, pode uma corporação constituir-se para um mau fim. Ora, a excomunhão deve ser aplicada a quem é contumaz na malícia. Logo, pode ser proferida a excomunhão contra uma corporação inteira.

2. Demais. — O gravíssimo na excomunhão é a separação dos sacramentos da Igreja. Ora, pode se dar que a toda uma cidade seja interdita a celebração dos sacramentos. Logo, também uma corporação inteira pode ser excomungada.

Mas, *em contrário*, a Glosa de Agostinho, que diz que nem o príncipe nem o povo devem ser excomungados.

SOLUÇÃO. — Ninguém deve ser excomungado senão por um pecado mortal. Ora, o pecado consiste num ato; e este não é prática de uma comunidade, mas de cada um em particular, no mais das vezes. Por isso cada membro da comunidade de per si pode ser excomungado, mas não a comunidade mesma. E se por vezes se dá que o autor do ato é toda a multidão em si mesma — como quando muitos puxam um barco, o que cada um por si só não poderia fazer — contudo não é provável que uma comunidade consinta toda ela no mal a ponto de dele não discernir nenhum dos membros da mesma. E como não é próprio de Deus, juiz de toda a terra, condenar o justo com o ímpio, no dizer da Escritura, por isso a Igreja, que deve imitar o juízo de Deus, bastante providente estatuiu, que uma comunidade não seja excomungada, para que talvez não suceda que, arrancando a cizânia, arranqueis juntamente com ela também o trigo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A solução se deduz do que foi dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A suspensão não é tão grande pena como a excomunhão; porque os suspensos não ficam privados dos sufrágios da Igreja, como os excomungados. Por onde, pode um ser suspenso sem ser por pecado próprio; assim como todo um reino pode ser posto sob interdito pelo pecado do rei. Portanto, não há símile entre a excomunhão e a suspensão.

Art. 6 — Se quem já foi excomungado uma vez pode sê-lo de novo.

O sexto discute-se assim. — Parece que quem já foi excomungado uma vez não pode sê-lo de novo.

1. — Pois, pergunta o Apóstolo: Que me vai a mim julgar de aqueles que estão fora? Ora, os excomungados estão fora da Igreja. Logo, sobre eles já a Igreja não tem que formar nenhum juízo, de modo a poder de novo excomungá-las.

2. Demais. — A excomunhão é uma separação da vida da Igreja e da comunhão dos fiéis. Ora, quem já foi privado de uma coisa não pode tornar a sê-la. Logo, um excomungado não pode sê-lo de novo.

Mas, *em contrário*. — A excomunhão é uma pena e é um remédio curativo. Ora, todas as penas e remédios são renovados quando as circunstâncias o exigem. Logo, a excomunhão pode ser renovada.

SOLUÇÃO. — Quem já sofreu uma excomunhão pode ser excomungado de novo, quer pela reiteração da mesma excomunhão, para mais confundir-se o excomungado e assim ser levado a afastar-se do

pecado; ou por outras causas. E assim são tantas as excomunhões principais quantas as causas por que alguém é excomungado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O apóstolo se refere aos pagãos e aos outros infiéis, que não receberam o caráter que os torne membros do povo de Deus. Mas, como o caráter batismal, que torna cada um membro do povo de Deus, é indelével, por isso o batizado sempre pertence de certo modo à Igreja. E assim, a Igreja sempre tem o poder de o julgar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a privação não seja em si mesma susceptível de mais nem de menos, é o porém na sua causa. E assim, a excomunhão pode ser renovada. E mais afastado está dos sufrágios da Igreja quem foi várias vezes excomungado, que quem só uma vez o foi.

Questão 23: Da comunicação com os excomungados.

Em seguida devemos tratar da comunicação com os excomungados.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se é lícito comunicar com o excomungado, por necessidades puramente temporais.

O primeiro discute-se assim. — Parece lícito comunicar com o excomungado por necessidades puramente temporais.

1. — Pois, a excomunhão é um ato do poder das chaves. Ora, o poder das chaves se estende só à ordem espiritual. Logo, pela excomunhão não fica um proibido de comunicar com outro na ordem corporal.

2. Demais. — O que foi instituído em vista da caridade não pode se lhe opor a ela. Ora, por um preceito de caridade estamos obrigados a socorrer os nossos inimigos, o que não é possível sem comunicação. Logo, é lícito comunicar com o excomungado nas suas necessidades corporais.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Com esse tal nem comer deveis.

SOLUÇÃO. — Há uma dupla excomunhão. — A menor, que priva só da participação dos sacramentos, mas não da comunhão dos fiéis. E por isso com um tal excomungado é lícito comunicar, mas não é lícito conferir-lhe os sacramentos. — Outra é a excomunhão maior; e essa priva o excomungado dos sacramentos da Igreja e da comunhão dos fiéis. Por onde, com o excomungado por tal excomunhão não é lícito comunicar. Mas como a Igreja recorre à excomunhão para curar os seus filhos e não para os perder, por isso excetuam-se dessa regra geral certas coisas, — as relativas à salvação — nas quais é lícito comunicar com o excomungado. Porque, no tocante a elas, podemos licitamente comunicar com ele, e mesmo trocar palavras em matéria diversa, de modo que mais facilmente, pela familiaridade, venha a receber a doutrina da salvação.

Excetuam-se também certas pessoas, às quais incumbe especialmente prover às necessidades do excomungado a saber: a esposa, o filho, o escravo, o empregado rural e o servo. Mas isto se entende, dos filhos não emancipados; do contrário, ficariam obrigados a evitar a sociedade do próprio pai. Dos outros, se entende que é lícito comunicar com o excomungado, se antes da excomunhão lhe estavam sujeitos, mas não se depois. — Certos porém, entendem de maneira inversa, a, saber, que os superiores podem licitamente comunicar com os inferiores, mas outros pensam em sentido contrário. Mas pelo menos devem comunicar com eles em matéria a que estão obrigados; pois, assim como os inferiores estão obrigados ao serviço dos superiores, assim estes a providenciar sobre as necessidades daqueles.

Há ainda outros casos excetuados: Assim, quando se ignora a excomunhão; e quando se é estrangeiro ou viajante na terra dos excomungados, podendo-se então licitamente comprar, deles ou receber-lhes esmola. E do mesmo modo se vimos o excomungado em necessidade; porque então, por um preceito de caridade estamos obrigados a socorrê-lo. Coisas todas expressas neste versículo:

Utilidade, lei, humildade, causa ignorada, necessidade. A utilidade concerne às palavras de salvação: a lei, ao matrimônio; a humildade, à sujeição. O resto é claro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As coisas corporais se ordenam às espirituais. Por onde, o poder concernente à ordem espiritual, pode abranger também a ordem temporal; assim a arte que visa o fim ordena o que concerne os meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No caso em que por preceito de caridade estamos obrigados a comunicar com o excomungado, não ficamos proibidos de o fazer, como do sobredito se colhe.

Art. 2 — Se quem comunica com o excomungado fica excomungado.

O segundo discute-se assim. — Parece que quem comunica com o excomungado não fica excomungado.

1 — Pois, mais separado da Igreja está o gentio que o excomungado. Ora, quem comunica com o gentio ou com o judeu não fica excomungado. Logo, nem aquele que comunica com um excomungado cristão.

2. Demais. — Quem comunica com um excomungado fica excomungado; pela mesma razão também o ficará quem comunica com quem com ele comunica, e assim ao Infinito. O que é absurdo. Logo, não fica excomungado quem comunica com ele.

Mas, *em contrário*, o excomungado está posto fora da comunhão. Logo, quem com ele comunica se afasta da comunhão da Igreja. E assim, considerar-se-á excomungado.

SOLUÇÃO. — A excomunhão pode ser proferida contra alguém de dois modos. — Ou de modo que fique excomungado juntamente com quem com ele comunicar. E então não há dúvida que quem comunicar com o excomungado incorrerá na pena de excomunhão maior. — Ou o excomungado o é pura e simplesmente. E então quem lhe participar do crime, dando-lhe conselho, auxílio ou favor, incorrerá também na pena de excomunhão maior. E quem comunicar com ele, em outras causas, falando-lhe, saudando-o ou sentando-se à mesma mesa incorrerá na penalidade de excomunhão menor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Igreja não pretende corrigir os infiéis como o faz aos seus fiéis, cujo governo lhe incumbe. Por isso não separa da comunhão dos infiéis, como o faz em relação à comunhão dos fiéis, aqueles que excomunga, s0bre os quais exerce o seu poder.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É lícito comunicar com o excomungado por excomunhão menor. Assim, a excomunhão não atinge terceira pessoa.

Art. 3 — Se comunicar com o excomungado, nos casos não permitidos, é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. — Parece que comunicar com o excomungado, nos casos não permitidos, é sempre pecado mortal.

1. — Pois, uma decretal determina, que por medo da morte não deve ninguém comunicar com o excomungado, porque devemos antes sofrer a morte, que pecar mortalmente. Ora, esta razão seria nula, se não fosse sempre pecado mortal comunicar com o excomungado. Logo, etc.

2. Demais. — Proceder contra o preceito da Igreja é pecado mortal. Ora, a Igreja ordena que ninguém comunique com um excomungado. Logo, comunicar com um excomungado é pecado mortal.

3. Demais. — Ninguém é privado de receber a Eucaristia por motivo de pecado venial. Ora, quem comunica com o excomungado em casos não permitidos fica privado de receber a Eucaristia, porque incorre na pena de excomunhão menor. Logo, quem comunica com o excomungado em casos não permitidos peca mortalmente.

4. Demais. — Ninguém deve ser excomungado por excomunhão maior senão por pecado mortal. Ora, segundo o direito, pode um ser excomungado com excomunhão maior por ter comunicado com o excomungado. Logo, comunicar com o excomungado é pecado mortal.

Mas, *em contrário*. — Do pecado mortal ninguém pode absolver, salvo quem tiver jurisdição. Ora, qualquer sacerdote pode absolver da comunicação com o excomungado. Logo, não é pecado mortal.

2. Demais. — A intensidade da pena é proporcional ao pecado. Ora, por comunicação com o excomungado, o costume comum não comina a pena devida ao pecado mortal, mas antes, a devida ao pecado venial. Logo, não é pecado mortal.

SOLUÇÃO. — Certos dizem, que sempre que comunicamos com o excomungado por palavras ou por qualquer modo, por que não é lícito com ele comunicar, pecamos mortalmente, exceto nos casos excetuados pelo direito. — Mas, como é demasiado rigoroso que pequemos mortalmente por uma única ligeira palavra que trocamos com o excomungado; e que os que excomungam enredariam a muitos nos laços da condenação, o que contra os primeiros redundaria, por isso, outros acham mais provável que nem sempre pecaremos mortalmente, mas só se participarmos do crime do excomungado, quer in divinis, quer no desprezo da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa decretal se refere à comunicação in divinis. — Ou devemos responder que o pecado mortal e o venial tem isto de comum, que nem aquele nem este podem ser ações boas. Por onde, como devemos antes preferir a morte, que pecar mortalmente, assim também devemos preferi-la ao pecado venial, do modo pelo qual estamos obrigados a nos abster desse pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O preceito da Igreja visa diretamente os bens espirituais e, por consequência, todo ato legítimo. Por isso, quem comunica com o excomungado in divinis, vai contra o preceito; quem com eles comunicar em outras matérias procede contra o preceito e peca venialmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pode alguém, mesmo sem nenhuma culpa, ser às vezes privado da Eucaristia, como se dá com os suspensos ou os interditos; porque essas penas são aplicadas às vezes a um, por culpa de outro, que fica assim por elas punido.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora comunicar com um excomungado seja pecado venial, contudo, comunicar com ele pertinazmente é pecado mortal. Por isso pode um ser excomungado, segundo o direito.

Questão 24: Da absolvição da excomunhão.

Em seguida devemos tratar da absolvição da excomunhão.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se qualquer sacerdote pode absolver o seu súdito da excomunhão.

O primeiro discute-se assim. — Parece que qualquer sacerdote pode absolver o seu súdito da excomunhão.

1. — Pois, mais forte é o vínculo do pecado que o da excomunhão. Ora, qualquer sacerdote pode absolver o seu súdito do pecado. Logo, com muito maior razão, da excomunhão.

2. Demais. — Desaparecida a causa desaparece o efeito. Ora, a causa de excomunhão é o pecado mortal. Logo, como qualquer sacerdote possa absolver desse pecado mortal, poderá também absolver da excomunhão. Mas, *em contrário*. — Quem pode excomungar também pode absolver o excomungado. Ora, os sacerdotes inferiores não podem excomungar os seus súditos. Logo, nem absolver.

SOLUÇÃO. — De uma excomunhão menor pode absolver quem o pode da participação no pecado. Mas se a excomunhão for maior — ou terá sido proferida pelo juiz, e então quem a aplicou, ou o seu superior, também poderá absolver dera; ou terá sido aplicada por direito, e então o bispo ou mesmo um sacerdote pode absolver, exceto seis casos que o autor do direito, isto é, o Papa, reservou a si. O primeiro é o de lançar mãos sobre um clérigo ou um religioso; o segundo, o do que foi denunciado por ter incendiado uma igreja;o terceiro, o denunciado de ter arrombado uma Igreja; quarto, o de quem comunica in divinis cientemente, com quem foi nominalmente excomungado pelo Papa; o quinto, o de quem falsifica as cartas da Sé Apostólica; o sexto, o de quem comunica com o crime do excomungado. Pois, não deve ser absolvido senão por quem excomungou, mesmo se não for seu súdito; salvo se, por dificuldade de ir ter com ele, o excomungado fosse absolvido pelo bispo, pelo seu sacerdote próprio, feito contudo o juramento, que obedecerá à ordem do juiz que proferiu a sentença.

No primeiro caso porém há oito exceções. A primeira, se é artigo de morte, quando de qualquer excomunhão pode o excomungado ser absolvido por qualquer sacerdote; a segunda, quanto se trata de porteiro de pessoa poderosa e que agrediu o clérigo ou sacerdote, mas não por ódio nem intencionalmente; a terceira, se quem o fez foi uma mulher; a quarta, se um escravo, cuja ausência, sem culpa sua, prejudicou o seu dono a quinta, se um regular agride outro, se não houver excesso no ato de violência; a sexta, se o culpado é um pobre; a sétima, se um impúbere, um velho ou um valetudinário; a oitava, se houver inimizade capital entre o agressor e a vítima.

Há também outros sete casos, em que quem agredir um clérigo não incorre em excomunhão. Primeiro se, por causa de disciplina, como mestre ou prelado, é que o fez; segundo, por jocosa leviandade; terceiro pelo ter apanhado praticando uma turpitude com a esposa, a mãe, a irmã ou a filha; quarto, se repelir imediatamente a força com a força; quinto, se ignorar que é clérigo; sexto, se o encontrar em estado de apostasia, depois da terceira advertência; sétimo se transferir-se o clérigo a uma situação que lhe é absolutamente contrária, como se se fizer soldado, ou cair em bigamia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o vínculo do pecado seja, absolutamente falando, mais forte que o da excomunhão, contudo de certo modo o da excomunhão é mais forte,

porque não somente obriga perante a Deus mas também perante a Igreja. Por Isso, para absolver da excomunhão é necessária a jurisdição no foro externo; não porém para a absolvição do pecado; nem se exige a garantia do juramento, como se exige para a absolvição da excomunhão, pois, o juramento faz desaparecer as dúvidas existentes entre os homens, segundo o Apóstolo,

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como o excomungado não participa dos sacramentos da Igreja, o sacerdote não no pode absolver da culpa, se não for este, primeiro, absolvido da excomunhão.

Art. 2 — Se alguém pode ser absolvido contra a vontade.

O segundo discute-se assim. — Parece que ninguém pode ser absolvido contra a vontade.

1. — Pois, os bens espirituais não se conferem a ninguém contra a vontade. Ora, a absolvição da excomunhão é um benefício espiritual. Logo, a ninguém pode ser dada contra a vontade.

2. Demais. — A causa da excomunhão é a contumácia. Ora, sobretudo contumaz é quem não quer ser absolvido, por desprezo pela excomunhão. Logo, não pode ser absolvido.

Mas, *em contrário*. — A excomunhão pode ser imposta a alguém contra a sua vontade. Ora, o que adquirimos sem cooperação da nossa vontade também podemos perder sem essa cooperação, como o demonstram os bens da fortuna. Logo, pode-se impor a excomunhão a alguém contra a sua vontade.

SOLUÇÃO. - O mal da culpa e o da pena diferem em que o princípio da culpa esta em nós, por ser todo pecado voluntário. O princípio da pena porém esta às vezes fora de nós, pois, não é necessário seja a pena voluntária, antes, é da natureza dela ser contra a vontade. Por onde, assim como os pecados não os cometemos senão por vontade, assim a ninguém se lhe perdoam contra a vontade. Mas a excomunhão, assim como pode ser imposta contra a vontade do excomungado, assim também contra a sua vontade pode ser absolvido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção é verdadeira relativamente aos bens espirituais que dependem da nossa vontade, tais as virtudes que não podemos involuntariamente perder. A ciência porém, embora bem espiritual, podemos perdê-la contra a nossa vontade, p. ex., por uma doença. Logo, a razão aduzida não vem a propósito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo ao contumaz se lhe pode discreta e justamente levantar a excomunhão, se se vir que isso lhe convém à salvação, pois para seu remédio é que lhe foi ela lançada.

Art. 3 — Se pode o excomungado ser absolvido de uma excomunhão, sem o ser de todas.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não pode o excomungado ser absolvido de uma excomunhão, sem o ser de todas.

1. — Pois, o efeito deve ser proporcionado à causa. Ora, a causa da excomunhão é o pecado. E como ninguém pode ser absolvido de um pecado sem o ser de todos, também não poderá ser de uma excomunhão sem o ser de todas.

2. Demais. — A absolvição da excomunhão se faz na Igreja. Ora, quem já está sob o peso de uma excomunhão está fora da Igreja. Logo, enquanto uma permanece, não pode ser absolvido de outra.

Mas, *em contrário*. — A excomunhão é uma pena. Ora, podemos ficar livres de uma pena, sem o ficarmos de outra. Logo, pode o excomungado ser absolvido de uma excomunhão sem o ser de outra.

SOLUÇÃO. — As excomunhões não tem entre si nenhuma conexão. Por isso pode o excomungado ser absolvido de uma sem o ser de outra.

Mas, nesta matéria, devemos saber que o excomungado às vezes o é por várias excomunhões lança das pelo mesmo juiz. E então, absolvido de uma, entende-se absolvido de todas, salvo determinação *em contrário*; ou quando o que está sob o peso de várias excomunhões e pede a absolvição de uma só das causas dela. — Outras vezes porém é excomungado por várias excomunhões e por vários juízos. E então, o ser absolvido de uma não implica em o ser de outra; salvo se todos os juízes, a pedido do excomungado, confirmarem a absolvição; ou se todos derem ao excomungado uma mesma absolvição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os pecados são conexos na aversão da vontade, de Deus, com cuja aversão não pode coexistir a remissão dos pecados; por isso um pecado pode ser absolvido sem o outro. Ora, as excomunhões não tem nenhuma conexão dessa natureza. Nem, além disso, a absolvição da excomunhão fica impedida por contrariedade com a vontade. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como o excomungado estava separado da Igreja por várias causas, assim é possível que essa separação seja removida quanto a uma causa e não quanto a outra.

Questão 25: Da indulgência em si mesma.

Em seguida devemos tratar da indulgência.

E primeiro, em si mesma considerada. Segundo, dos que a concedem. Terceiro, dos que a recebem.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a indulgência pode remitir algo da pena satisfatória.

O primeiro discute-se assim. Parece que a indulgência nada pode remitir da pena satisfatória.

1. — Pois, aquilo do Apóstolo — Não pode negar-se a si mesmo— diz a Glosa: O que faria, se não cumprisse o prometido. Ora, o próprio Senhor o disse: o número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Logo, nada pode ser perdoado da pena satisfatória, determinada conforme a quantidade da culpa.

2. Demais. — O inferior não pode absolver daquilo a que o superior obrigou. Ora, Deus, quando absolve da culpa, obriga à pena temporal, como diz Hugo Vitorino. Logo, ninguém pode absolver dessa pena, perdoando alguma parte dela.

3. Demais. — Pertence ao poder da excelência conferir o efeito dos sacramentos, sem eles. Ora, ninguém tem, a não ser Cristo, o poder de excelência sobre os sacramentos. Ora, sendo a satisfação parte do sacramento da penitência, contribuindo para o perdão da pena devida, parece que nenhum homem, como tal, pode perdoar o débito da pena, sem a satisfação.

4. Demais. — O poder não foi dado aos ministros da Igreja para a destruição, mas para a edificação. Ora, seria para a destruição, se eliminasse a satisfação, dada como remédio à nossa utilidade. Logo, o poder dos ministros da Igreja não se estende a tal.

Mas, *em contrário*. — Aquilo do Apóstolo: Pois eu também a indulgência de que usei, se de alguma tenho usado, foi por amor de vós em pessoa de Cristo, diz a Glosa: isto é, como se Cristo a usasse. Ora, Cristo podia perdoar, sem qualquer satisfação, a pena do pecado, como o fez à mulher adúltera. Logo, também o podia Paulo. Portanto, também o pode o Papa, que não tem na Igreja menor poder que o que tinha Paulo.

2. Demais. — A Igreja universal não pode errar; pois aquele que em tudo foi atendido pela sua reverência, disse a Pedro, sobre cuja confissão foi fundada a Igreja: Eu roguei por ti para que a tua fé não falte. Ora, a Igreja universal aprova e concede as indulgências. Logo, algum valor elas tem.

SOLUÇÃO. — Todos concedem o valor das indulgências, pois, seria ímpio dizer que a Igreja faz qualquer coisa em vão. Certos porém afirmam, que não valem para absolver do reato da pena a ser expiada no purgatório, pelo juízo de Deus; valem porém para absolver da obrigação, pela qual o sacerdote impôs ao penitente uma certa pena, ou a que ele estava obrigado por determinação dos cânones.

Esta opinião porém não pode ser tida como verdadeira. — Primeiro, porque contraria expressamente o privilégio dado a Pedro que seria perdoado no céu o que perdoasse na terra. Por onde, o perdão dado no tribunal da Igreja vale também no tribunal de Deus. — Além disso, concedendo tais indulgências a Igreja antes causaria dano do que auxílio; pois castigaria com as penas do purgatório, que são mais graves, depois de ter perdoado as penitências impostas.

Por isso, devemos, de outro modo, afirmar que valem tanto no foro da Igreja quanto no tribunal de Deus, para perdoar as penas restantes depois da contrição, da confissão e da absolvição, quer tenham sido impostas, quer não. E a razão por que podem valer é a unidade do corpo místico na qual muitos fizeram obras de penitência excedentes à medida dos seus débitos; e também sofreram com paciência muitas tribulações injustas pelas quais poderiam expiar uma multidão de penas, se destas fossem réus. E desses méritos tanta é a riqueza que excedeu o total das penas atuais devidas pelos vivos. Mas sobretudo pelo mérito de Cristo que, embora obre nos sacramentos, não limita a eles contudo a sua eficácia; mas pela sua infinidade excede a eficácia dos sacramentos.

Ora, como dissemos antes, um pode satisfazer por outro. Os santos porém, cujas obras encerram uma superabundância de satisfação, não nas praticaram por ninguém que em particular precisasse de perdão, pois do contrário, conseguiria esse o perdão sem necessidade de nenhuma indulgência; mas as praticaram, em geral para toda a Igreja, como o Apóstolo diz de si, que cumpre o que resta a padecer a Jesus Cristo pelo seu corpo, que é a Igreja, à qual escreve. E assim, os referidos méritos são comuns a toda a Igreja. Ora, o que é comum a uma multidão distribui–se a cada membro dela segundo o arbítrio de quem a governa. Por onde, assim como alcançaria o perdão dos pecados aquele por quem outrem satisfizesse, assim também se a satisfação de outrem lhe fosse distribuída por quem tem o poder de o fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O perdão causado pelas indulgências não elimina a proporção entre a pena e a culpa; pois, pela culpa de um, outro sofre voluntariamente uma pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem ganha as indulgências não fica absolvido, simplesmente falando, do débito da pena, mas recebe o com que pague esse débito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O efeito da absolvição sacramental é a diminuição do reato. E esse efeito não no produzem as indulgências; mas quem lhe concede as indulgências absolve o pecador da pena devida, em virtude dos bens comuns da Igreja, como do sobre dito se colhe.

RESPOSTA À QUARTA. — A graça, mais que as nossas obras habituais, dá o remédio para evitarmos os pecados. E como o afeto, que quem ganha as indulgências concebe, em relação à causa pela qual a indulgência é dada, dispõe para a graça, por isso também pelas indulgências é dado o remédio para se evitarem os pecados. Por onde, a concessão de indulgências não concorre para a ruína das almas, salvo se o forem desordenadamente. — Contudo deve-se aconselhar aos que as ganham, que nem por isso se abstenham das obras de penitência prescritas; a fim de também nelas haurirem o remédio, embora imunes do débito da pena, e sobretudo porque pode se dar sejam mais devedores do que crêem.

Art. 2 — Se as indulgências valem tanto quanto o seu conteúdo.

O segundo discute-se assim. — Parece que as indulgências não valem tanto quanto o seu conteúdo.

1. — Pois, as indulgências não produzem o seu efeito senão em virtude do poder das chaves. Ora, quem tem o poder das chaves não pode, em virtude dele, perdoar senão uma parte determinada da pena do pecado, considerada a gravidade deste e a Intensidade da contrição do penitente. Logo, como as indulgências são concedidas conforme à vontade de quem as institui, parece não valem tanto quanto o seu conteúdo.

2. Demais. — Pelo débito da pena se nos restava a obtenção da glória, que devemos sumamente desejar. Ora, se as indulgências valem tanto quanto o seu conteúdo, poderíamos, ganhando umas após

outras, nos tornarmos imunes de todo o reato da pena temporal. Logo, parece que devíamos empregar todo o nosso estudo em ganhar as indulgências com prejuízo de quaisquer outras obras.

3. Demais. — As vezes é concedida a quem der auxílios para a ereção da fábrica de uma igreja, a indulgência de alcançar a remissão da terça parte dos pecados. Se, pois, as indulgências valem tanto quanto o seu conteúdo, então, quem desse um dinheiro, depois mais um e depois ainda um terceiro, alcançaria a absolvição plena da pena de todos os pecados. O que é absurdo.

4. Demais. — As vezes é a indulgência concedida nos termos seguintes: quem entrar numa igreja ganhará sete anos de perdão dos pecados. Se, pois, uma indulgência vale tanto quanto o seu conteúdo, quem morar perto dessa igreja ou os clérigos da mesma, que a ela vão quotidianamente, ganharão tanto como os que vem de longe — o que é injusto. E além disso, segundo parece, ganhará num dia tantas vezes indulgências quantas entrar nessa igreja.

5. Demais. — Perdoar a alguém uma pena, além do merecido, é o mesmo que perdoar sem causa, pois esse excesso por nada é recompensado. Ora, quem concede a indulgência não pode perdoar a ninguém a sua pena, total ou parcialmente, sem causa; como se lhe dissesse o Papa: Eu te perdoo toda a pena devida pelo pecado. Logo, parece que também não pode perdoar nada além da justa medida. Ora, as indulgências às vezes são pregadas além da justa medida. Logo, não valem tanto quanto o seu contendo.

Mas, *em contrário*. — A Escritura diz: Acaso necessita Deus das vossas mentiras para que em sua defesa faleis dolosamente? Logo, a Igreja, quando prega as indulgências, não mente. Logo, valem tanto quanto o por que são pregadas.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Se é vã a nossa pregação também é vã a vossa fé. Logo, quem diz falsidades na pregação torna vã, o quanto pode, a sua fé e portanto peca mortalmente. Logo, se as indulgências não valem tanto quanto o por quê são pregadas, todos os que as pregam pecam mortalmente. O que é absurdo.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria várias são as opiniões. Uns dizem que tais indulgências não valem tanto quanto o seu conteúdo, mas valem para cada um na medida da sua fé e devoção. Mas afirmam que a Igreja usa de uma linguagem exagerada para, mediante uma pia fraude, aliciar à beneficência, como a mãe que promete uma fruta ao filho para provocá-lo a andar. — Mas essa é uma opinião muito perigosa de se professar. Pois, como diz Agostinho, se se encontrasse na Sagrada Escritura algo de falso, perderia ela a força da sua autoridade. Semelhantemente, se descobríssemos alguma falsidade na pregação da Igreja, nenhuma autoridade lhe teriam os ensinamentos, para roborar a fé.

Por isso outros disseram, que as indulgências valem tanto quanto o seu conteúdo, segundo uma justa ponderação; não porém segundo a ponderação de quem a dá, que estima excessivamente a sua dádiva; nem segundo a estimação de quem a recebe, que poderia avaliar em muito pouco o que foi dado; mas segundo uma avaliação justa, justa pelo juízo dos bons, pesada a condição da pessoa, a utilidade e a necessidade da Igreja, pois, num tempo ela pode necessitar mais que em outro. — Mas esta opinião não pode sustentar-se, como passamos a expor. Primeiro, porque de acordo com ela, as indulgências não valeriam para a remissão, mas só para uma certa comutação dos pecados. Além disso, a pregação da Igreja não seria isenta de mentira. Pois, às vezes, uma indulgência seria pregada, muito maior que o que poderia exigir uma justa estimativa, pesadas todas as condições referidas. Assim, quando o Papa concede a indulgência de sete anos a quem entrar numa igreja; e tais indulgências também foram instituídas por São Gregório nas estações de Roma.

Por isso outros dizem, que a extensão do perdão nas indulgências não se deve medir pela devoção de quem as ganha somente, como professa a primeira opinião; nem pela quantidade do que é dado, como quer a segunda; mas pela causa por que a indulgência é concedida, e que faz com que alguém seja digno de a ganhar. Por onde, conforme o que se dá por essa causa, nessa medida se consegue o perdão concedido pela indulgência, total ou parcialmente. — Mas, de novo, isto não pode salvar o costume da Igreja que concede uma indulgência, ora maior, ora menor, pela mesma causa. Assim, nas mesmas circunstâncias, ora dá a indulgência de um ano aos visitantes de uma igreja; ora, quarenta dias — como se o Papa, concedendo uma indulgência, quisesse conferir uma graça. Por onde, a extensão do perdão concedido pela indulgência não se deve medir pela causa, que tornou alguém digno dela.

Devemos, pois, opinar diferentemente, que a extensão do efeito depende da extensão da causa. Ora, a causa da remissão da pena nas indulgências não é outra senão a abundância dos méritos da Igreja, suficiente para fazer expiar totalmente a pena. E não é a causa efetiva dela nem a devoção, nem a pena, nem o dom feito por quem a recebe, nem a causa por que é ela dada. Por isso, não há mister de proporcionar a nada disso a extensão do perdão; mas aos méritos, da Igreja, que sempre superabundam. Portanto na medida em que a cada um forem esses méritos aplicados, nessa mesma conseguirá o perdão da culpa. Mas, a fim de serem aplicados a uma pessoa determinada, é necessária a autoridade de dispensar o referido tesouro e a união daquele a quem é dispensado como aquele que mereceu, o que se faz pela caridade. Necessária também é a razão da dispensa, pela qual se obedeça à intenção dos autores de tais obras meritórias — pois as fizeram para a honra de Deus e a utilidade geral da Igreja. Por onde, qualquer causa, que redunde em utilidade da Igreja e honra de Deus, é razão suficiente de conceder indulgências.

E assim devemos, com outros, pensar que, absolutamente falando, as indulgências tanto valem quanto o por que são pregadas. Contanto que tenha autoridade quem a concede; haja caridade da parte de quem a recebe; e da parte da causa, a piedade, que compreende a honra de Deus e a utilidade do próximo. Nem isso torna demasiado largo o tribunal de Deus ou derroga à justiça divina; porque nada é perdoado da pena, mas a pena de um é atribuída a outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O poder das chaves, como dissemos, é de duas espécies: o da ordem e o da jurisdição. A chave da ordem é um sacramental. E como os efeitos dos sacramentos não são determinados pelo homem, mas por Deus, o sacerdote não pode determinar quanto, pela chave da ordem, é perdoado da pena devida, no foro da consciência; mas tanto será perdoado quanto Deus tiver ordenado. A chave da jurisdição porém não é um sacramental e o seu efeito depende do arbítrio humano. E o efeito dessa chave é a remissão operada pelas indulgências; pois, não depende esse perdão da dispensa dos sacramentos, mas da dos bens comuns da Igreja. Por isso, também os legados não-sacerdotes podem conferir indulgências. Portanto, no arbítrio de quem as concede está determinada a quantidade da pena que pela indulgência será perdoada. Se porém o perdão for desordenado, de modo que os fiéis venham, quase, por nada, a abandonar as obras de penitência: peca quem tais indulgências concede; mas nem por isso deixará ninguém de ganhar uma indulgência plenária.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora as indulgências valham muito para a remissão da pena, contudo as outras obras satisfatórias são mais meritórias para se ganhar o prêmio essencial — o que é infinitamente melhor que a remissão da pena temporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando é concedida uma indulgência determinadamente — a quem der auxílio para a fábrica de uma igreja, entende-se esse auxílio como sendo proporcionado a quem o dá; e conforme maior ou menor for ele, maior ou menor será a indulgência ganha. E assim, o pobre que só

der um dinheiro ganhará totalmente a indulgência; não porém o rico, que não deve para obra tão pia e frutuosa dar tão pouco, que se poria no caso de um rei do qual não se disse que socorreu alguém por lhe ter dado um óbulo.

RESPOSTA À QUARTA. - Quem mora perto da igreja, bem como os sacerdotes e os clérigos ganham tanta indulgência como os que vêm de mil léguas de distância; porque o perdão não se proporciona ao trabalho, como se disse, mas aos méritos aplicados. Mas quem mais penas se desse mais méritos adquiriria. Mas isto se entende de indulgência dada indistintamente. As vezes porém faz-se distinção. Assim o Papa, nas absolvições gerais, dá cinco anos aos que atravessam o mar; aos que atravessarem montes, três; aos outros, um. — Contudo, os que visitam o lugar referido, no período durante o qual podem ganhar a indulgência, tantas vezes quantas puderem, nem por isso ganharão outras tantas indulgências. Pois, às vezes uma indulgência é concedida só num tempo determinado, como quando se diz: Quem visitar a igreja tal em tal tempo ganhará tanto de indulgência; entendendo-se uma vez só. Mas se numa igreja houver indulgência perene, como a de quarenta dias na igreja de S. Pedro, então quantas vezes alguém a visitar, outras tantas indulgências ganhará.

RESPOSTA À QUINTA. — A causa da indulgência é necessária, não a fim de por ela dever medir-se o perdão da pena, mas para que a intenção daqueles cujos méritos são comunicados possa aplicar-se a quem ganhar a indulgência. Ora, o bem de um pode comunicar-se a outro de dois modos. Primeiro, pela caridade; e então, mesmo sem indulgências podemos, se temos a caridade, participar de todos os bens praticados. De outro modo, pela intenção de quem praticou a obra. E assim, pelas indulgências, havendo causa legítima, poderá a intenção de quem praticou uma obra para utilidade da Igreja ser aplicada a quem ganha a indulgência.

Art. 3 — Se se deve conceder uma indulgência por um subsídio temporal.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não se deve conceder indulgência por um subsídio temporal.

1. — Pois, o perdão dos pecados é um bem espiritual. Ora, dar o espiritual pelo temporal é simonia. Logo, tal não se deve fazer.

2. Demais. — Os socorros espirituais são mais necessários que os temporais. Ora, pelos socorros espirituais não se concedem indulgências. Logo, muito menos se devem conceder por subsídios temporais.

Mas, *em contrário*, o costume comum da igreja, que concede indulgências a quem fizer peregrinações ou esmolas.

SOLUÇÃO. — Os bens temporais se ordenam aos espirituais, pois, por causa destes é que devemos usar daqueles. Por onde, pelos temporais em si mesmos não se podem conceder indulgências, mas pelos temporais ordenados para os espirituais; tal a repressão dos inimigos da Igreja, que lhe perturbam a paz, ou para a construção de igreja, pontes e a concessão de esmolas tais.

Por onde é claro que não há, no caso vertente, simonia, porque não se dá o espiritual pelo temporal.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo em vista de bens puramente espirituais se podem conceder indulgências, o que às vezes se faz. Assim, a todo aquele que orar pelo rei da França são-lhe concedidos pelo Papa Inocêncio IV dez dias de indulgência. Semelhantemente, aos que pregam a cruzada se lhes concede às vezes a mesma indulgência que aos que nela se inscrevem.

Questão 26: Dos que podem conceder indulgências.

Em seguida devemos tratar dos que podem conceder indulgências.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se qualquer sacerdote pároco pode conceder indulgências.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que qualquer sacerdote pároco pode conceder indulgências.**

1. – Pois, a indulgência tira a sua eficácia da abundância dos méritos da Igreja. Ora, não há nenhuma congregação de fiéis, que não tenha alguma abundância de méritos. Logo, qualquer sacerdote pode conceder indulgências, e semelhantemente qualquer prelado, desde que tenham jurisdição sobre uma congregação de fiéis.

2. Demais. – Qualquer prelado representa a pessoa de toda a multidão dos fiéis; assim como um homem representa a sua pessoa. Ora, qualquer pode comunicar a outrem os seus bens, satisfazendo por ele. Logo, também o prelado pode comunicar os bens de todos os fiéis que lhe estão confiados. E portanto, parece que pode conceder indulgências.

Mas, *em contrário*. – É menos excomungar, que conceder indulgências. Ora, excomungar não o pode um sacerdote pároco. Logo, nem conceder indulgências.

SOLUÇÃO. – O efeito da indulgência consiste em as obras satisfatórias de um serem aplicadas a outro, não só por força da caridade, mas também pela intenção do autor delas, de certo modo aplicada a quem ganha a indulgência. Ora, a intenção de um pode aplicar-se a outro de três modos: especial, geral ou singularmente. – Singularmente, quando um satisfaz por outro determinadamente. E então qualquer pode comunicar a outrem os seus bens. – Especialmente, quando alguém ora pela sua comunidade, pelos fámulos e benfeitores, ordenando também para tal fim as suas obras satisfatórias. E então o superior de uma comunidade de fiéis pode comunicar a outrem as boas obras, aplicando a uma determinada pessoa a intenção dos que lhe pertencem à comunidade. – Geralmente, porém, quando alguém ordena as suas obras ao bem da Igreja em geral. E assim, o chefe geral da Igreja pode comunicar as referidas obras, aplicando a sua intenção a este ou aquele. E como um homem faz parte de uma comunidade e esta, da Igreja, por isso na intenção de um bem particular se inclui intenção do bem da congregação e do bem de toda a Igreja. Por onde, o chefe da Igreja pode comunicar tanto os bens da comunidade como os de cada um em particular; e o chefe de uma comunidade pode comunicar os de um membro dela mas não inversamente.

Ora, nem a primeira espécie de comunicação nem a segunda constituem mas indulgência, mas só a terceira e por duas razões – Primeiro porque por aquelas duas primeiras comunicações, embora o pecador fique livre do reato da pena, perante Deus, não fica contudo isento do dever de cumprir a satisfação imposta, a que está obrigado por preceito da Igreja. Mas, a terceira comunicação absolve também desse débito. – Segundo, porque uma pessoa ou uma comunidade podem ter falta de méritos para poderem valer a si e a todos os demais. Por onde, um particular não fica totalmente absolvido da pena devida, se não se lhe fizer por ele determinadamente tanto quanto devia. Ao contrário, na Igreja universal não há deficiência de méritos, sobretudo por causa do mérito de Cristo. – Portanto, só quem está à testa da Igreja é que pode conceder indulgência.

Mas, sendo a Igreja a comunidade dos fiéis e havendo duas espécies de comunidade humana - a econômica, constituída pelos membros de uma família; e a política, constituída dos que formam um

povo – a Igreja é comparável à comunidade política, pois é o povo mesmo que é chamado Igreja. Ao passo que as diversas comunidades ou paróquias de uma diocese são comparáveis às agremiações das diversas famílias ou dos diversos ofícios. Por onde, só ao bispo se chama propriamente prelado da Igreja; e por isso só ele, como sendo o esposo, recebe da Igreja o anel. Portanto, só ele tem o pleno poder de dispensar os sacramentos e a plena jurisdição no foro das causas, quase pessoa pública; os outros o tem na medida em que o recebem dele. Os sacerdotes porém que dirigem uma comunidade de fiéis, não são prelados, pura e simplesmente, mas uns como coadjutores; por isso, na consagração dos sacerdotes o bispo diz – Quanto mais fracos somos, tanto mais necessitamos destes auxílios. Por isso também é que não podem dispensar todos os sacramentos. Por onde, os sacerdotes párocos, os abades ou outros prelados não podem conceder indulgências.

Art. 2 — Se um diácono ou um não sacerdote pode conceder indulgências.

O segundo discute–se — Parece que um diácono ou um não sacerdote não pode conceder indulgências.

1. — Pois, o perdão dos pecados é um efeito do poder das chaves. Ora, poder das chaves não o tem senão o sacerdote. Logo, só ele pode conceder indulgências.

2. — Demais. — Perdão mais pleno da pena há, nas indulgências que no foro da penitência. Ora, perdoar no foro da penitência só o pode o sacerdote. Logo, também conceder indulgências.

Mas, *em contrário*. — Pode dispensar os tesouros da Igreja só quem tem dela o governo. Ora, este governo às vezes é cometido a um não sacerdote. Logo, também este pode conceder indulgências, que tiram a sua eficácia da dispensa dos tesouros da Igreja.

SOLUÇÃO. — O poder de conceder indulgências resulta da jurisdição, como dissemos. E como os diáconos e outros não-sacerdotes podem ter jurisdição — ou cometida, como os legados, ou ordinária, como os prelados eleitos — por isso também os não-sacerdotes podem conferir indulgências, embora não possam absolver no foro da penitência, que supõe a ordem.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** — Pois, conceder indulgências pertence à chave da jurisdição e não à chave da ordem.

Art. 3 — Se pode o bispo conceder indulgência.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não pode o bispo conceder indulgências.

1. — Pois, o tesouro da Igreja é comum a toda a Igreja. Ora, o comum a toda a Igreja não pode ser dispensado senão pelo chefe universal da mesma. Logo, só o Papa é quem pode conceder indulgências.

2. Demais. — Ninguém pode perdoar as penas estabelecidas pelo direito, salvo quem tem o poder de fazer o direito. Ora, as penas satisfatórias não são por pecados determinados em direito. Logo, perdoar essas penas só o Papa, que pode constituir o direito.

Mas, *em contrário*, o costume da Igreja, pelo qual os bispos concedem indulgências.

SOLUÇÃO. — O Papa tem a plenitude do poder pontifical, como um rei no seu reino. Ao passo que os bispos são estabelecidos como juízes de cada cidade para aliviar o Papa de parte da sua universal

solicitude. Por isso, nas suas cartas só os bispos o Papa chama irmãos; aos demais, filhos. Por onde, o poder de conceder indulgências o Papa o tem na sua plenitude; pois, pode concedê-las como quiser, desde que haja causa legítima. Ao passo que os bispos tem esse poder determinadamente, por ordem do Papa. Por onde, podem concedê-las conforme lhe foi determinado, mas não mais.

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

Art. 4 — Se quem está em pecado mortal pode conceder indulgências.

O quarto discute-se assim. Parece que quem está em pecado mortal não pode conceder indulgências.

1. — Pois, nenhum rio pode existir senão emanado de uma fonte. Ora, a um prelado em estado de pecado mortal não lhe mana a fonte da graça, a saber, o Espírito Santo. Logo, não pode fazê-las manar a outrem, concedendo indulgências.

2. Demais. — Mais é conceder indulgência que recebê-la. Ora, quem está em pecado mortal não na pode ganhar, como se dirá. Logo, nem pode concedê-la.

Mas, *em contrário*. — As indulgências se concedem pelo poder dado aos prelados da Igreja. Ora, o pecado mortal não tira o poder, mas a bondade. Logo, quem está em pecado mortal pode conceder indulgências.

SOLUÇÃO. — Conceder indulgências pertence à jurisdição. Ora, o pecado não faz perder a jurisdição. Por onde, as indulgências tem todo o seu valor, concedidas por quem esta em pecado mortal, como se o foram por quem é santíssimo. Pois, não perdoam a pena em virtude dos méritos de quem as concede, mas em virtude dos méritos ocultos nos tesouros da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O prelado que conceder indulgências, em estado de pecado mortal, nada coloca de seu nelas. Por isso, não é necessário receba a emanação da fonte, para as suas indulgências valerem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mais é conceder indulgências que recebê-las, quanto ao poder; mas é menos, quanto à utilidade própria.

Questão 27: Daqueles para quem valem as indulgências.

Em seguida devemos tratar daqueles a quem valem as indulgências.

Nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a indulgência vale para quem está em pecado mortal.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a indulgência vale para os que estão em pecado mortal.

1. — Pois, pode um, mesmo em pecado mortal, merecer para outrem a graça e muitos outros bens. Ora, as indulgências tiram sua eficácia da aplicação dos méritos dos santos a uma determinada pessoa. Logo, produzem o seu efeito sobre os que estão em pecado mortal.

2. Demais. — Onde há maior indigência, aí há mais lugar à misericórdia. Ora, quem está em pecado mortal está na máxima indigência. Logo, a ele sobretudo se lhe deve misericórdia, mediante a indulgência.

Mas, *em contrário*. — Um membro morto já não recebe influência dos outros membros vivos. Ora, quem está em pecado mortal é um como membro morto. Logo, pela indulgência não sofre a influência dos méritos dos membros vivos.

SOLUÇÃO. — Certos dizem que as indulgências valem mesmo para os que estão em pecado mortal. Não certo para perdão da pena, porque não pode a pena ser perdoada senão a quem o foi a culpa; porque quem não conseguiu de Deus a remissão da culpa não pode conseguir de um ministro da Igreja a remissão da pena, nem mediante as indulgências, nem no foro da penitência; as indulgências porém lhe valem para adquirir a graça. — Mas esta opinião não é verdadeira. Porque, embora os méritos comunicados pela indulgência possam valer para se merecer a graça, não é para isso contudo que são dispensados, mas determinadamente para a remissão da pena. Portanto, não vale para quem está em pecado mortal. Por isso, em todas as indulgências se faz menção dos verdadeiramente contritos e confessados. — Se a comunicação fosse feita porem deste modo — Faço-te participante dos méritos de toda a Igreja, ou de uma comunidade, ou de uma pessoa em especial - então poderá valer para merecer algo, a quem esta em pecado mortal, como diz a opinião referida.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora quem esta em pecado mortal seja mais indigente, contudo é menos capaz.

Art. 2 — Se as indulgências valem para os religiosos.

O segundo discute-se assim. — Parece que as indulgências não valem para os religiosos.

1. — Pois, não se deve suprir aqueles cuja superabundância supre os outros. Ora é da superabundância das obras satisfatórias dos religiosos que se suprem os outros, pelas indulgências. Logo, não devem eles ser supridos pelas mesmas.

2. Demais. — Nada deve fazer-se na Igreja que leve outrem à dissolução. Ora, se as indulgências aproveitassem aos religiosos dariam ocasião à dissolução da disciplina regular; porque então os religiosos passariam a vida em peregrinações, para ganhar tais indulgências, e não cumpririam as penas que lhes foram impostas no capítulo. Logo, não lhas aproveitam.

Mas, *em contrário*. — Ninguém colhe dano, e um bem. Ora, a religião é um bem. Logo, não podem os religiosos sofrer o dano de não lhes valerem as indulgências.

SOLUÇÃO. — Tanto aos seculares como aos religiosos valem as indulgências, contanto que tenham a caridade e observem as condições nas quais elas são concedidas; pois, os religiosos não aproveitam menos que aos seculares os méritos alheios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o religioso esteja no estado de perfeição, contudo não pode viver isento de pecado. Por onde, se vier a ser réu de uma pena, por um pecado cometido, pode expiá-lo pelas indulgências. Pois, nenhuma impossibilidade há em aquele que tem superabundância, absolutamente falando, sofrer necessidade em tempo determinado e em certas condições, e assim precisa de um suplemento de méritos que o socorra. Donde o dizer o Apóstolo: Levai uns as cargas dos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As indulgências não devem ser causa da dissolução da observância regular; pois, os religiosos merecem mais, observando as regras da sua religião para alcançarem o prêmio da vida eterna, do que buscando ganhar indulgências, embora mereçam menos, procedendo do primeiro modo; quanto ao perdão da pena, que é um menor bem. Além disso, pelas indulgências não ficam perdoadas as penas impostas no capítulo, porque este funciona antes como foro judicial do que como foro da penitência; por isso, mesmo um não sacerdote pode presidir o capítulo. Quanto às penas devidas pelos pecados cometidos, é no tribunal da penitência que um religioso é absolvido da pena imposta ou devida, pelo pecado.

Art. 3 — Se a quem não praticou o ato prescrito, para ganhar a indulgência, se lhe pode às vezes conceder esta.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a quem não praticou o ato prescrito, para ganhar a indulgência, se lhe pode às vezes conceder esta.

1. — Pois, quem não pode agir, a vontade lhe supre o ato. Ora, às vezes se concede uma indulgência por uma esmola a ser feita, que um pobre não pode fazer embora de boa vontade o fizesse. Logo, a indulgência não lhe aproveita.

2. Demais. — Um pode satisfazer por outro. Ora, a Indulgência, como a satisfação, se ordena ao perdão da pena. Logo, um pode ganhar indulgência por outro. E assim, ganhará a indulgência quem não estava nas condições de a ganhar.

Mas, *em contrário*. — Eliminada a causa, eliminado fica o efeito. Quem, pois, não se submeter à condição exigida para ganhar a indulgência, o que é a causa dela, esse não a alcançará.

SOLUÇÃO. — Sem a condição não se ganha o que condicionalmente é dado. Ora, como a indulgência é concedida sob a condição de fazermos ou darmos alguma coisa, se não o fizermos, não ganharemos a indulgência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Isso se entende quanto ao prêmio essencial; mas não quanto aos prêmios acidentais, como o perdão da pena e outros semelhantes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma obra própria nossa podemos aplicá-la pela intenção que quisermos; portanto, podemos satisfazer por quem quisermos. Mas, uma indulgência a ninguém podemos aplicá-la, senão conforme à intenção de quem a concede. Por onde, se este a concede a quem fizer ou dar uma

coisa, quem tal fizer não pode transferir a indulgência a outra intenção. Se porém a indulgência fosse concedida nestes termos — Aquele que fizer ou aquele por quem fizer tal causa ganhará tanto de indulgência — valeria ela para aquele a quem tal coisa é feita. Mas nem por isso quem fizesse tal obra daria ao outro a indulgência; senão aquele que a concede sob tal forma.

Art. 4 — Se a indulgência vale para quem a concede.

O quarto discute-se assim. — Parece que a indulgência não vale para quem a concede.

1. — Pois, conceder uma indulgência é de quem tem a jurisdição. Ora, ninguém pode exercer a jurisdição sobre si mesmo. Logo, ninguém pode participar da indulgência por si mesmo concedida.

2. Demais. — Se assim fosse, quem concede a indulgência poderia, com uma prática de valor mínimo, perdoar-se a si mesmo a pena de todos os seus pecados; e assim pecaria impunemente. O que é inadmissível.

3. Demais. — Quem pode conceder indulgências também pode excomungar. Ora, ninguém pode excomungar a si mesmo. Logo, também não pode ser participante da indulgência que concede.

Mas, *em contrário*, ficaria em piores condições que os outros, se não pudesse usar do tesouro da Igreja, que dispensa a eles.

SOLUÇÃO. — Uma indulgência deve ser dada por alguma causa, para sermos levados à prática de um ato que redunde em utilidade da Igreja e honra de Deus. Ora, o prelado a quem foi cometido o dever de zelar pela utilidade da Igreja e pela honra divina, não tem causa para se excitar a si mesmo a ganhar a indulgência. Por isso não pode conferir nenhuma indulgência a si mesmo. Mas pode aproveitar da que concede aos outros, pois, tem alguma causa para lhes conceder a eles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ninguém pode exercer sobre si mesmo um ato de jurisdição. Ora, daquilo que é dado a outrem pela autoridade, que tem jurisdição, pode também o prelado servir-se, tanto na ordem temporal como na espiritual; assim como o sacerdote, que dá a Eucaristia aos outros também a recebe. E ainda, o bispo, que pode receber para si os sufrágios da Igreja, que dispensa aos outros, cujo efeito imediato é a remissão das penas pelas indulgências, e não um efeito de jurisdição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deduz-se do que foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A excomunhão é proferida como uma sentença, que ninguém pode pronunciar contra si mesmo, porque em juízo ninguém pode ser ao mesmo tempo juiz e réu. Ao passo que a indulgência não é dada a modo de sentença, mas como uma certa dispensa, que uma pessoa pode se dar a si mesma.

Questão 28: Da solenidade da penitência.

Em seguida devemos tratar da solenidade da penitência.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se uma penitência deve ser pública ou solenemente imposta.

O primeiro discute-se assim. – Parece que nenhuma penitência deve ser pública ou solenemente imposta.

1. – Pois, não é lícito a um sacerdote, mesmo por medo, revelar o pecado ouvido em confissão, por mais público que seja. Ora, pela penitência solene torna-se público o pecado. Logo, não deve nenhuma penitência ser solenemente imposta.

2. Demais. – O juízo deve ser conforme à condição do foro. Ora, a penitência é um juízo que se pronuncia num foro secreto. Logo, não deve ser tornada pública ou solene.

3. Demais. – A penitência reduz à perfeição todas as imperfeições morais, como diz Ambrósio. Ora, uma solenização faz o contrário, porque enreda o penitente em muitos defeitos. Assim, um leigo não pode, depois de uma penitência solene, ser promovido ao clericato, nem um clérigo às ordens superiores. Logo, a penitência não pode ser imposta com solenidade.

Mas, *em contrário*. – A penitência é um sacramento. Ora, todo sacramento há de ser conferido com uma certa solenidade. Logo, também a penitência pode ser imposta com solenidade.

2. Demais. – O remédio deve convir à doença. Ora, o pecado às vezes é público, o que serve de exemplo para aliciar muitos ao pecado. Logo, também a penitência, que é o seu remédio, deve ser pública e solene, pela qual muitos se edifiquem.

SOLUÇÃO. – Certas penitências devem ser públicas e solenes por quatro razões, – Primeiro, para dar um remédio público ao pecado público. – Segundo, porque quem cometeu um crime gravíssimo é digno da máxima confusão, mesmo neste mundo. – Terceiro, para servirem de terror aos outros. –Quarto, para servirem de exemplo de penitência, a fim de não desesperarem os réus de pecados graves.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O sacerdote não revela a confissão quando impõe tal penitência, embora gere ela a suspeição que o penitente cometeu algum enorme pecado. Pois, não podemos conhecer ao certo a culpa pela pena, por que pode se dar faça um penitência por outro; assim, as Vidas dos Padres narram que um deles, para excitar o companheiro à penitência, a fazia com ele, se o pecado porém for público, o próprio penitente, cumprindo a penitência, manifesta a confissão que fez.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A penitência solene, quanto à sua imposição, não ultrapassa o foro secreto; pois, a quem às ocultas pecou secretamente se lhe impõe uma penitência. A exceção dela porém ultrapassa o foro oculto. E nisso não há nenhum mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A penitência, embora reduza todos os defeitos, restituindo o penitente à graça primitiva, não restitui sempre porém a dignidade primitiva. Por isso também as mulheres depois de cumprida a penitência, pelo pecado de fornicação, não recebem o véu, porque não recuperam a dignidade virginal. Semelhantemente, depois da penitência pública, o pecador não recupera a dignidade de poder ser aceito para o clericato; e o bispo que o mandasse deveria ser privado do poder de ordenar, salvo se o exigisse a necessidade da Igreja ou um costume. Pois então terá a dispensa de ser recebido

para as ordens menores, mas não para as ordens sacras. Primeiro, por causa da dignidade dessas ordens. Segundo, pelo temor da recidiva. Terceiro, para evitar escândalo que poderia nascer no povo pela lembrança dos pecados precedentes. Quarto, porque, tendo sido o seu pecado público, não teria autoridade para corrigir os outros.

Art. 2 — Se uma penitência solene pode ser reiterada.

O segundo discute-se assim. – **Parece que uma penitência solene pode ser reiterada.**

1. – Pois, os sacramentos que não imprimem caráter são reiterados com a sua solenidade; assim, a Eucaristia, a extrema unção e outros. Ora, a penitência não imprime caráter. Logo, deve ser reiterada com solenidade.

2. Demais. – A penitência quando é imposta solenemente é por causa da gravidade e da manifestação do pecado. Ora, depois de feita a penitência pode-se recair nos mesmos pecados ou em outros ainda mais graves. Logo, uma penitência solene deve ser reiterada.

Mas, *em contrário*. – A penitência solene significa a expulsão do primeiro homem, do paraíso. Ora, esta se realizou só uma vez. Logo, uma penitência solene deve ser feita só uma vez.

SOLUÇÃO. – Uma penitência solene não pode ser reiterada, por três razões. – Primeiro, para não se tornar vil, pela reiteração. – Segundo, pela sua significação. – Terceiro, porque a solenização é uma como uma profissão de conservá-la durante toda a vida; por isso a reiteração se opõe à solenidade.

Se porém o penitente tornar a pecar, não fica impedido de fazer penitência; mas não se deve lhe tornar a impor uma penitência solene.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nos sacramentos em que se reitera a solenidade, esta não repugna à reiteração, como se dá no caso proposto. Por onde, não há símile.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora, em razão do crime, lhe fosse devida a mesma penitência, contudo a reiteração da solenidade não tem lugar, pelas causas referidas.

Art. 3 — Se a penitência solene deve ser imposta às mulheres.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a penitência solene não deve ser imposta às mulheres.**

1. – Pois, o homem a quem uma penitência solene é imposta deve cortar os cabelos. Ora, isto não convém à mulher, como lemos no Apóstolo. Logo, a mulher não deve fazer penitência solene.

2. Demais. – Parece que tal penitência deve ser imposta aos clérigos. Pois, é imposta pela gravidade do delito. Ora, um mesmo pecado é mais grave num clérigo que num leigo. Logo, deve ser imposta antes a um clérigo que a um leigo.

3. Demais. – Parece que pode ser imposta por qualquer sacerdote. Porque absolver no foro da penitência é poder de quem tem as chaves. Ora, o simples sacerdote tem o poder das chaves. Logo, pode ser ministro dessa penitência.

SOLUÇÃO. – A penitência solene é pública, mas não inversamente. Ora, essa penitência se faz do modo seguinte. – No começo da quaresma, os referidos penitentes se apresentam com os seus presbíteros ao bispo da cidade, ante as portas da igreja, vestidos de saco, os pés nus, a figura inclinada para o chão, os

cabelos cortados. Conduzidos à igreja, o bispo com todo o clero reza os sete salmos penitenciais, impondo-lhes depois a mão aspergindo-os com água benta e põe-lhes cinza na cabeça, cobre-lhes de cilícios o pescoço e lhes anuncia chorosamente, que assim como Adão foi expulso do paraíso, assim o são eles da igreja. Manda aos ministros expulsá-los da igreja, acompanhando-os o clero com este reponso – Com o suor do teu rosto, etc. Pela Ceia do Senhor, em cada ano, são pelos seus presbíteros reconduzidos à igreja, onde ficarão até a oitava da Páscoa, não podendo comungar nem receber a paz. E assim se fará todos os anos, enquanto a entrada da igreja lhes for interdita. A última reconciliação é reservada ao bispo, que é só quem pode impor a penitência solene. – Pode porém ser imposta aos varões, às mulheres, mas não aos clérigos, por evitar escândalo. Mas uma tal penitência não deve ser imposta senão pelo pecado que tiverem escandalizado todo um país. – Quanto à penitência pública, mas não solene, é a feita à face da Igreja, mas não com a solenidade referida; assim a peregrinação pelo mundo com um bastão de peregrino. E essa pode reiterar-se e ser imposta por um simples sacerdote; podendo também sê-la a um clérigo. – Contudo às vezes uma penitência solene é tomada como pública. E é nesse sentido que várias autoridades se referem à penitência solene.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A mulher traz os cabelos compridos em sinal de sujeição, mas não o homem. Por isso não é preciso que na penitência a mulher os corte, como deve fazer o homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora num mesmo gênero de pecado, mais peque o clérigo que o leigo, contudo não se lhe impõe penitência solene, a fim de não cair a ordem em desprezo. Assim, essa consideração é para com a ordem e não para com a pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os grandes pecados exigem grande cautela para serem curados. Por isso a imposição de uma penitência solene, imposta unicamente por pecados gravíssimos, é reservada só ao bispo.

O Sacramento da extrema unção

Questão 29: Do sacramento da extrema unção.

Em seguida devemos tratar do sacramento da extrema unção. Sobre o qual temos cinco questões a discutir. Primeiro, do que lhe é essencial e da sua instituição. Segundo, dos seus efeitos. Terceiro, do seu ministro. Quarto, daquele a quem deve ser conferido e em que parte. Quinto, da sua reiteração.

Na primeira questão discutem-se nove artigos:

Art. 1 — Se a extrema unção é sacramento.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a extrema unção não é sacramento.**

1. – Pois, assim como o óleo é aplicado aos enfermos, assim também aos catecúmenos. Ora, a unção feita com óleo nos catecúmenos não é sacramento. Logo, nem a extrema unção feita nos enfermos.

2. Demais. – Os sacramentos da Lei Velha foram sinais dos da Lei Nova. Ora, a extrema unção não teve nenhuma figura na Lei Velha. Logo, não é sacramento da Lei Nova.

3. Demais. – Segundo Dionísio, todo sacramento serve para purificar, para iluminar ou para aperfeiçoar. Ora, o fim da extrema unção não é nem iluminar, pois isto só o faz o batismo; nem aperfeiçoar, fim próprio do crisma, segundo o próprio Dionísio, e da Eucaristia. Logo, a extrema unção não é sacramento.

Mas, *em contrário*. – Os sacramentos da Igreja são suficientes para socorrer as nossas misérias, em qualquer estado. Ora, aos moribundos nenhum outro socorro há senão o da extrema unção. Logo, é sacramento.

2. Demais. – Os sacramentos não são mais que uns remédios espirituais. Ora, a extrema unção é um remédio espiritual, pois serve para a remissão dos pecados, como lemos na Escritura. Logo, é sacramento.

SOLUÇÃO. – Dentre as operações visíveis com que a Igreja presta o seu ministério, umas são sacramentos, como o batismo; outras, sacramentais, como o exorcismo. A diferença entre umas e outras esta, que sacramento se chama a operação pela qual a Igreja alcança o efeito principalmente visado na administração dos sacramentos; e sacramental se chama aquela operação, que embora não vise esse efeito principal, contudo se lhe ordena de certo modo. Ora, o efeito visado na administração dos sacramentos é curar a doença do pecado, conforme aquilo da Escritura: Todo este fruto se reduz a que seja tirado o seu pecado. Logo, como a extrema unção produz esse fruto, conforme resulta das palavras de Tiago, nem se ordena a outro sacramento, como se lhe fosse anexo, resulta que a extrema unção não é sacramental, mas sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O óleo com que são ungidos os catecúmenos, não produz só pelo fato de ungir o perdão do pecado, efeito próprio do batismo; mas de certo modo dispõe para este, como dissemos. Logo, essa unção não é sacramento, como o é a extrema unção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Este sacramento dispõe-nos imediatamente para a glória, ministrado quando nos separamos do corpo. Ora, na Lei Velha não era ainda o tempo de se alcançar a glória, porque a lei nenhuma causa levou à perfeição. Por onde, este sacramento não devia ser nela prefigurado por

nenhum outro que lhe correspondesse, como se fosse uma figura do mesmo gênero. Embora por figuras remotas fosse de certo modo figurado, em todas as curas que na vigência da Lei Velha se realizaram.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dionísio nenhuma menção faz da extrema unção, como não o faz da penitência nem do matrimônio, porque visava tratar dos sacramentos, enquanto o conhecimento deles podia servir a fazer conhecer a ordem observada na hierarquia eclesiástica, tanto em relação aos ministros e aos seus atos, como aos que os recebem. Contudo, como a extrema unção confere a graça e a remissão dos pecados, não há dúvida que tem poder de iluminar e purificar, como o batismo, embora não tão plenamente.

Art. 2 — Se a extrema unção é um só sacramento.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a extrema unção não é um só sacramento.**

1. – Pois, a unidade de um ser lhe advém da forma, porque pelo mesmo princípio tem ele o ser e a unidade. Ora, a forma deste sacramento se reitera requentemente, ainda no decurso de um mesmo ato; e também a matéria, que é aplicada em diversas partes do corpo do ungido. Logo, não é um sacramento único.

2. Demais. – A unção mesma é que é um sacramento, pois, seria ridículo dizer que o óleo é um sacramento. Ora, são várias as funções. Logo, são vários os sacramentos.

3. Demais. – Um sacramento deve ser conferido por um ministro. Ora, em certos casos a extrema unção não pode ser conferida por um ministro; assim, se depois de feita a primeira unção, o sacerdote morrer, pois então outro sacerdote é quem deverá continuar. Logo, a extrema unção não é um só sacramento.

Mas, *em contrário*. – A imersão está para o batismo, como a unção para este sacramento. Ora, várias imersões constituem um só sacramento do batismo. Logo, as várias unções da extrema unção são um só sacramento.

2. Demais. – Se não fosse um só sacramento, então, feita a primeira unção, não seria necessário à perfeição do sacramento fazer a segunda; porque todo sacramento por si só existe perfeitamente. Ora, isto é falso. Logo, é um só sacramento.

SOLUÇÃO. – A ser uno numericamente, em si mesma considerado, é susceptível de tríplice aspecto. Ou é indivisível, como o ponto e a unidade, por não ter pluridade nem atual nem potencial; ou é contínuo, como a linha, dotada de unidade atual e de pluralidade potencial, ou, terceiro, é um ser perfeito constituído de partes várias; assim, uma casa, multipla de certo modo, mesmo atualmente, mas cuja multiplicidade se reduz a uma certa unidade. E neste sentido qualquer sacramento é considerado uno, enquanto a multiplicidade nele existente se aduna, para significar ou causar uma mesma coisa, pois, o sacramento, significando causa. Por onde, quando uma ação basta a ter uma significação perfeita, a unidade do sacramento consiste nessa ação única, como se dá com a confirmação. Quando porém a significação do sacramento pode estar em uma só ou em múltiplas ações, então o sacramento pode consumar-se por uma só ou por várias ações; assim, o batismo, por uma só imersão e por três, pois, a ablução, significada por ele, pode se fazer por uma só imersão ou por muitas. Quando porém a Significação perfeita não pode ser senão mediante várias ações, então estas são necessárias à perfeição do sacramento; tal o que se dá com a Eucaristia, pois, a nutrição corporal, que significa a espiritual, não pode ser senão mediante a comida e a bebida. O mesmo se dá com este sacramento; pois, a cura das

chagas internas não pode ser perfeitamente significa da senão pela aplicação do remédio às diversas regiões doentes. Por onde, a perfeição deste sacramento implica várias ações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A unidade de um todo perfeito não fica eliminada pela diversidade de matéria ou da forma existente nas partes do todo. Assim, a carne e os ossos, constitutivos de um homem, não são a mesma coisa, nem tem a mesma forma. Semelhantemente, no sacramento da Eucaristia e neste sacramento, a pluridade da matéria e da forma não lhes elimina a unidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora essas ações sejam várias, absolutamente falando, contudo são unidas numa ação perfeita, que é a unção de todos os sentidos externos, por onde haurimos doença exterior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na Eucaristia, se depois da consagração do pão morrer o sacerdote, outro sacerdote pode passar à consagração do vinho, começando onde o primeiro parou, ou então recomeçar o sacrifício com outra matéria. Mas na extrema unção não pode recomeçar desde o princípio, devendo sempre continuar, porque uma unção feita numa mesma parte tanto vale como se fosse duas vezes consagrada a mesma hóstia –o que de nenhum modo se deve fazer. Nem contudo a pluralidade de ministros tira a unidade a este sacramento, pois operam só como instrumentos; assim, a mudança dos martelos não priva da sua unidade a operação fabril.

Art. 3 — Se este sacramento foi instituído por Cristo.

O terceiro discute-se assim. –Parece que este sacramento não foi instituído por Cristo.

1. – Pois, o Evangelho menciona os sacramentos instituídos por Cristo, como a Eucaristia e o batismo. Ora, não faz menção nenhuma da extrema unção. Logo, não foi instituída por Cristo.

2. Demais. – O Mestre das Sentenças diz expressamente, que foi instituído pelos Apóstolos. Logo, não foi Cristo mesmo quem o instituiu.

3. Demais. – Os sacramentos, que Cristo instituiu ele próprio os ministrou na sua própria pessoa. Ora, a ninguém ministrou este sacramento. Logo, não foi quem o instituiu.

Mas, *em contrário*. – Os sacramentos da Lei Nova são mais dignos que os da Velha. Ora, todos os sacramentos da Lei Velha foram instituídos por Deus. Logo, e com maior razão, todos os sacramentos da Lei Nova foram instituídos pelo próprio Cristo.

2. Demais. – Quem institui também pode revogar o estatuído. Ora, a Igreja que nos sucessores dos Apóstolos tem a mesma autoridade que tiveram eles, não poderia eliminar o sacramento da extrema unção. Logo, quem o instituiu foi Cristo mesmo e não os Apóstolos.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há duas opiniões. Uns dizem que este sacramento e o da confirmação não os instituiu Cristo, por si mesmo, mas deixou a instituição deles aos Apóstolos. Porque esses dois, por causa da plenitude da graça por eles conferida, não podiam os Apóstolos instituí-los, antes de terem a recepção pleníssima do Espírito Santo. Por isso são sacramentos da Lei Nova não prefigurados na Lei Velha. –Mas essa razão não é muito congente; porque assim como Cristo, antes da sua paixão, prometeu aos apóstolos a pleníssima missão do Espírito Santo, assim também podia instituir esses sacramentos.

Por isso outros dizem, que todos os sacramentos foi Cristo mesmo quem os instituiu; mas uns, mais difíceis de serem cridos, por si mesmo os instituiu, outros, como a extrema unção e a confirmação,

deixou aos Apóstolos promulgarem-nos. Esta opinião parece tanto mais provável, que os sacramentos constituem o fundamento da lei; por isso devia instituí-los o próprio Legislador. Além disso, porque tiram a sua eficácia da instituição, que não vem senão de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Muitas coisas o Senhor disse e fez, que não estão contidas no Evangelho. Pois, os Evangelistas cuidaram principalmente de transmitir o consernente ao modo necessário à salvação e à disposição da Igreja. Por isso, referiram a instituição do batismo, da penitência da Eucaristia e da ordem, feita por Cristo, de preferência à da estrema unção ou da confirmação, que nem são de necessidade para a salvação nem concernem à disposição da organização da Igreja. Contudo, a unção com o óleo é referida no Evangelho, quando diz que os Apóstolos ungiam com óleo os enfermos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Mestre das Sentenças diz, que a extrema unção foi instituída pelos Apóstolos, porque pelos ensinamentos deles nos foi promulgada a instituição desse sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo não ministrou por si próprio senão os sacramentos que deu o exemplo de receber. Não podia porém receber os sacramentos da penitência e da extrema unção, porque não tinha pecado. Por isso não os ministrou por si próprio.

Art. 4 — Se o óleo de oliveira é a matéria conveniente a este sacramento.

O quarto discute-se assim. – **Parece que o óleo de oliveira não é a matéria conveniente a este sacramento.**

1. – Pois, este sacramento é um remédio imediato para a incorrupção. Ora, a incorruptibilidade é significada pelo bálsamo, aplicado no crisma. Logo, o crisma é que seria a matéria mais conveniente a este sacramento.

2. Demais. – Este sacramento é um remédio espiritual. Ora, a medicação espiritual é significa da pela aplicação do vinho, como vemos na parábola do homem maltratado pelos ladrões, do Evangelho. Logo, também o vinho seria a matéria mais conveniente a este sacramento.

3. Demais. – Onde é maior o perigo mais comum deve ser o remédio. Ora, o óleo de oliveira, não se encontrando em todos os lugares da terra, não é um remédio comum. Logo, como este sacramento é ministrado aos moribundos, que estão em perigo máximo, parece não ser o óleo de oliveira a matéria conveniente.

Mas, *em contrário*, a Escritura determina o óleo como a matéria deste sacramento. Ora, óleo propriamente não se chama senão o óleo de oliveira. Logo, esta é a matéria deste sacramento.

2. Demais. – A cura espiritual é significada pela unção do óleo, como está claro na Escritura: A chaga entumecida não se lhe aplicou remédio para a sua cura, nem com óleo foi suavizada. Logo, a matéria conveniente deste sacramento é o óleo.

SOLUÇÃO. – A cura espiritual ministrada no fim da vida deve ser perfeita, pois, depois dela não há nenhuma outra; e branda, para não quebrar, mas favorecer a esperança, maximamente necessária aos que estão no momento da morte. Ora, o óleo é um lenitivo que penetra até o íntimo, e de natureza difusiva. Por onde, quanto às duas condições referidas, é a matéria conveniente deste sacramento. E como óleo principalmente se chama o líquido extraído da oliveira, sendo os outros assim também

chamados só por semelhança com ele, por isso o óleo de oliveira deve ser o tomado como a matéria deste sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A incorrupção da glória não é a realidade contida neste sacramento, nem é necessário que a tal causa corresponda a significação da matéria. Por onde, não é necessário tomar o bálsamo como a matéria deste sacramento: pois, o bálsamo pelo seu odor significa a boa fama, de que aliás os que estão a ponto de partir deste mundo não precisam; eles precisam só da pureza da consciência, significada pelo óleo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O vinho cura por ser picante, o óleo porém como lenitivo. Por isso a cura da penitência é que, de preferência à deste sacramento, se aplica o vinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O óleo de oliveira, embora esta não cresça em todos os países, contudo pode qualquer o ter facilmente. – Além disso este sacramento não é de tanta necessidade que os mortos sem ele não possam salvar-se.

Art. 5 — Se é necessário ser o óleo consagrado.

O quinto discute-se assim. – **Parece não é necessário seja o óleo consagrado.**

1. – Pois, este sacramento só pela forma das palavras já produz a santificação. Logo, será supérflua outra santificação, feita pela matéria dele.

2. Demais. – Os sacramentos trazem a eficácia e a significação próprias na sua própria matéria. Ora, a significação do efeito deste sacramento cabe ao óleo pela sua propriedade natural; a eficácia porém lhe resulta da instituição divina. Logo, não é necessária outra santificação, proveniente da matéria.

3. Demais. – O batismo é um sacramento mais perfeito que a extrema unção. Ora, o batismo não pressupõe a santificação da matéria, como necessária para o sacramento. Logo, nem a extrema unção.

Mas, *em contrário*, todas as outras unções pressupõem matéria consagrada antes. Logo, sendo este sacramento uma unção, exige matéria consagrada.

SOLUÇÃO. – Certos dizem que o óleo puro é a matéria deste sacramento; e na santificação mesma do óleo, feita pelo bispo, se consuma o sacramento. –Mas isto é claramente falso em virtude do que dissemos sobre a Eucaristia, onde mostramos que só esse sacramento consiste na consagração da matéria.

Por onde, devemos concluir, que este sacramento consiste na unção mesma, como o batismo na ablução; e a matéria deste é o óleo santificado. Podemos porém dar três razões por que é necessária a santificação da matéria neste sacramento e em certos outros. – A primeira é que a eficácia de todos os sacramentos provém de Cristo. Por onde, os sacramentos de que ele próprio usou, desse uso tiram a sua eficácia; assim, o contacto do seu corpo deu às águas a virtude de regenerar. Mas nem deste sacramento nem de nenhuma unção corporal usou Cristo. Por isso, em todas as unções é necessária a santificação da matéria. – A segunda causa se funda na plenitude da graça, conferida não só para apagar a culpa, mas também curar resíduos do pecado e a enfermidade do corpo. – A terceira é que o seu efeito corporal, isto é, a cura do corpo, não é produzida por nenhuma propriedade natural da matéria. Por onde, essa eficácia há-lhe de ser dada pela santificação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A primeira santificação é a da matéria em si mesma considerada; a segunda mais lhe concerne ao uso, enquanto ato que lhe confere o seu efeito. Por onde,

nenhuma delas é inútil, pois, também os instrumentos tiram a sua eficácia do artífice, tanto quando são fabricados como quando atualmente aplicados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa eficácia, proveniente da instituição mesma do sacramento, a esta matéria se lhe aplica pela santificação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A resposta é clara pelo que foi dito.

Art. 6 - Se é necessária a matéria deste sacramento ser consagrada pelo bispo.

O sexto discute-se assim. –Não é necessário que a matéria deste sacramento seja consagrada pelo bispo.

1. – Pois, é mais digna a consagração da matéria no sacramento da Eucaristia que neste sacramento. Ora, na Eucaristia o sacerdote pode lhe consagrar a matéria. Logo, também neste sacramento.

2. Demais. – Nas obras corporais uma arte mais digna nunca prepara matéria inferior; pois, mais digna é a arte que usa do que aquela que prepara como diz Aristóteles. Ora, o bispo é superior ao sacerdote. Logo, não há de preparar a matéria para o sacramento de que o sacerdote é o ministro. Mas, quem dispensa êste sacramento é o sacerdote, como se dirá. Logo, a consagração da matéria não pertence ao bispo.

Mas, *em contrário*, mesmo a matéria para as outras unções é consagrada pelo bispo. Logo, também deve se dar o mesmo no caso vertente.

SOLUÇÃO. – O ministro do sacramento não produz, por virtude própria, o efeito do sacramento, como agente principal; mas, pela eficácia do sacramento, que dispensa. E essa eficácia vem primeiramente de Cristo, dimanando dele para os outros, ordenadamente, isto é, ao povo, mediante os ministros, dispensadores dos sacramentos; e para os ministros inferiores, mediante os superiores, que santificam a matéria. Por onde, todos os sacramentos que precisam de matéria santificada, a primeira santificação que esta recebe lhe é dada pelo bispo; e o uso, às vezes, pelo sacerdote, para mostrar que o poder deste deriva do bispo, segundo aquilo da Escritura: É como o perfume derramando na cabeça, que primeiro desceu sobre a barba, depois até a orla do vestido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O sacramento da Eucaristia consiste na santificação mesma da matéria; mas não no uso. Por onde, propriamente falando, a matéria do sacramento não é algo de consagrado. Por isso, não é necessária nenhuma santificação da matéria feita de antemão pelo bispo; mas é necessária a santificação do altar e coisas semelhantes, e ainda a do próprio sacerdote, que não pode ser feita senão pelo bispo. E assim, nesse mesmo sacramento também se mostra o poder sacerdotal derivado do bispo, como diz Dionísio. Por onde, o sacerdote pode fazer aquela consagração da matéria, que é em si mesma sacramento, e não aquela que, como um sacramental, se ordena ao sacramento, que consiste no uso dos fiéis. Pois, quanto ao que é verdadeiramente corpo de Cristo, não há nenhuma ordem superior à dos sacerdotes; mas quanto ao corpo místico de Cristo, a ordem episcopal é superior à sacerdotal, como adiante diremos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A matéria do sacramento não é tal matéria determinada, como a de que faz alguma coisa quem dela usa, conforme se dá com as artes mecânicas; mas aquela em virtude da qual alguma causa de faz. E assim participa de certo modo da natureza da causa agente, enquanto instrumento da operação divina. Por onde e necessariamente, a virtude de tal matéria há de ser

adquirida por uma arte ou poder superior. Porque, na ordem das causas eficientes, quanto mais um agente for eminente tanto mais prioridade terá; ao passo que na ordem das causas puramente materiais, a que mais prioridade tiver, tanto mais imperfeita será.

Art. 7 — Se este sacramento tem uma forma.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que este sacramento não tem nenhuma forma.**

1. – Pois, como a eficácia dos sacramentos vem da instituição, assim também da forma; e por isso é necessário que a forma seja determinada por aquele mesmo que instituiu o sacramento. Ora, a forma deste sacramento não foi ensinada nem por Cristo nem pelos Apóstolos. Logo, este sacramento não tem nenhuma forma.

2. Demais. – O necessário à validade do sacramento todos do mesmo modo o observam. Ora, nada é mais necessário a um sacramento, que tem forma, do que a forma mesma. Logo, como não há nenhuma forma comumente observada por todos neste sacramento, pois diversas são as palavras usadas, resulta que este sacramento não tem nenhuma forma.

3. Demais. – No batismo a forma é necessária só para a santificação do batismo, que é a água santificada pelo verbo de vida para apagar os crimes. Ora, este sacramento tem matéria já santificada antes. Logo, não precisa de nenhuma forma verbal.

Mas, *em contrário*, o Mestre das Sentenças diz, que todo sacramento da Lei Nova consiste em realidades e palavras. Ora, as palavras são a forma do sacramento. Logo, sendo este o sacramento da Lei Nova, parece que tem uma forma.

2. Demais. – É rito da Igreja universal usar de certas palavras na colação deste sacramento.

SOLUÇÃO. – Certos disseram que este sacramento não tem nenhuma forma necessária. – Mas isto encontra o efeito do mesmo. Pois, todo sacramento produz efeito pela sua significação. Ora, a significação da matéria não está presa a um efeito determinado – pois, pode ter muitas significações –senão pela forma das palavras. Por isso, em todos os sacramentos da Lei Nova, que produzem o efeito que figuram, é necessário haja uma realidade e palavras. Além disso Tiago constitui toda a força deste sacramento na oração, forma dele, como depois se dirá. Por onde, a referida opinião é temerária e errônea. Por isso, é melhor seguir a opinião comum, que este sacramento tem, como os outros sacramentos, uma forma determinada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Sagrada Escritura é proposta comumente a todos. Por isso, a forma do batismo, que pode ser conferido por todos, devia ser expressa na Sagrada Escritura. Semelhantemente, a da Eucaristia, que exprime a fé que devemos ter, de necessidade à salvação. Mas, as formas dos outros sacramentos não foram transmitidas pela Escritura; a Igreja as recebeu da tradição dos Apóstolos, que a receberam do Senhor, como diz o Apóstolo: Eu recebi do Senhor o que também vos ensinei a vós.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras que são da essência da forma, a saber, a oração deprecativa, são pronunciadas por todos; mas as que se acrescentam como complemento, nem todos as levam em conta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A matéria do batismo tem uma significação própria que lhes deu o contato mesmo com a carne do Salvador; da forma das palavras porém recebe a santificação atualmente

santificante. Semelhantemente, depois da santificação da matéria deste sacramento, em si mesma, é necessário receba a santificação do uso, pela qual atualmente santifica.

Art. 8 — Se a forma deste sacramento deve ser proferida mediante uma oração indicativa e não deprecativa.

O oitavo discute-se assim. – **Parece que a forma deste sacramento deve ser proferida por uma oração indicativa e não deprecativa.**

1. – Pois, todos os sacramentos da Lei Nova produzem um determinado efeito. Ora, a certeza do efeito não se exprime, nas formas dos sacramentos, senão por uma oração indicativa, quando se diz: Isto é o meu corpo, ou, Eu te batizo, etc. Logo, a forma deste sacramento deve ser uma oração indicativa.

2. Demais. – Nas formas dos sacramentos deve estar expressa a intenção do ministro, necessária para a validade deles. Ora, a intenção de conferir o sacramento não se exprime senão por uma oração indicativa. Logo, etc.

3. Demais. – Em certas Igrejas se pronunciam estas palavras, na colação deste sacramento: Eu vos unjo os olhos com o óleo santificado em nome do Padre, etc.; e isto está conforme às formas dos outros sacramentos. Logo, parece que nisto consiste a forma deste sacramento.

Mas, *em contrário*. – A forma de um sacramento deve ser observada por todos. Ora, as palavras referidas não são as pronunciadas, segundo o costume de todas as Igrejas, senão só as palavras deprecativas seguintes: Por esta santíssima unção e pela sua puríssima misericórdia o Senhor te perdoe todos os pecados que cometeste com a vista, etc. Logo, a forma deste sacramento é a oração deprecativa.

2. Demais. – O mesmo se conclui das palavras de Tiago, que atribui a eficácia deste sacramento à oração: A oração da fé, diz, salvará o enfermo. Logo, como a eficácia do sacramento vem da forma, parece que a forma deste sacramento é a oração referida.

SOLUÇÃO. – A forma deste sacramento é a oração deprecativa, como o demonstram as palavras de Tiago e o uso da Igreja Romana, que só de palavras deprecativas usa na colação do mesmo. E disso podemos dar muitas razões. – A primeira é que, quem recebe este sacramento está falto de forças próprias. Por isso precisa ser socorrido pela oração. – A segunda, é que é dada aos que se partem desta vida, já não pertencentes ao foro da Igreja, e só nas mãos de Deus repousam. Por isso, a Deus são entregues pela oração. – A terceira é que este sacramento não produz nenhum efeito que esteja necessariamente ligado a ação do ministro, mesmo que este fizesse exatamente tudo o requerido pela essência do mesmo. Assim, o efeito do caráter, no batismo e na confirmação; o da transubstanciação, na Eucaristia; o da remissão do pecado, na penitência acompanhada da contrição, cuja remissão é da essência do sacramento da penitência; mas não da essência do da extrema unção. Por isso, neste último sacramento, a forma não pode estar no modo indicativo, como o pode nos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Este sacramento, bem como os outros, tem, por si mesmo, um efeito certo; mas pode se lhe opor o obstáculo da dissimulação de quem o recebe mesmo se este tiver a intenção de o receber – de modo que nenhum efeito colherá. Por isso, não há semelhança entre este sacramento e os outros, que sempre produzem algum efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ato mesmo que a forma inclui – Por esta santa unção – exprime suficientemente a intenção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essas palavras no modo indicativo, que segundo o costume de certas dioceses precedem à oração, não são a forma deste sacramento; mas uma certa disposição para a forma, enquanto a intenção do ministro se determina a esse ato, pelas referidas palavras.

Art. 9 — Se a referida oração é a forma própria deste sacramento.

O nono discute-se assim. – **Parece que a referida oração não é a forma própria deste sacramento.**

1. – Pois, nas formas dos outros sacramentos se faz menção da matéria, como se dá com a confirmação. Ora, tal não se passa com as referidas palavras. Logo, não são uma boa forma.

2. Demais. – Assim como a misericórdia divina é a que produz em nós o efeito deste sacramento, assim também nos outros sacramentos não se faz menção dessa misericórdia, mas antes, da Trindade e da paixão. Logo, o mesmo se deveria dar aqui.

3. Demais. – Na letra do Mestre se referem dois efeitos deste sacramento. Ora, nas palavras, citadas não se menciona senão um, a saber, a remissão dos pecados; e nada, da cura do corpo a que Tiago ordena a oração da fé, quando diz: A oração da fé salvará o enfermo. Logo, a forma referida é imprópria.

SOLUÇÃO. – A oração referida é a forma própria deste sacramento. Porque o refere, quando diz: por esta santa unção; e o que nele obra: a divina misericórdia; e o seu efeito: a remissão dos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A matéria deste sacramento pode ser deduzida do ato da unção; não porém a da confirmação do ato expresso na forma. Logo, não há símile.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A misericórdia supõe e concerne a miséria. E como este sacramento é ministrado a quem é miserável, isto é, enfermo por isso, antes aqui que alhures se faz menção da misericórdia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A forma deve exprimir o efeito principal e que sempre o sacramento produz, se não opuser obstáculos quem o recebe. Ora, efeito tal não é a saúde do corpo, conforme do sobredito resulta, embora às vezes daí resulte. Em razão do que, Tiago atribui este efeito à oração, que é a forma deste sacramento.

Questão 30: Do efeito do sacramento da extrema unção.

Em seguida devemos considerar o efeito deste sacramento.

Sobre o que, discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a extrema unção tem o poder de perdoar os pecados.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a extrema unção não tem o poder de perdoar os pecados.**

1. Pois, o que se pode fazer por um meio não há necessidade de se empregar outro. Ora quem recebe a extrema unção teve necessidade de recorrer, antes, à penitência, para alcançar perdão dos pecados. Logo, pela extrema unção não se perdoam os pecados.

2. Demais. – Nos pecados só há três elementos: a mácula, o reato da pena e as relíquias do pecado. Ora, a extrema unção não apaga a mácula do pecado, sem a contrição; esta a apaga, mesmo sem a unção. Nem tão a pena pois, mesmo depois de convalescido o doente, estaria obrigado a cumprir a satisfação imposta. Nem, ainda, as relíquias da culpa; porque, depois dela, perduram as disposições resultantes dos atos precedentes, como o demonstra a convalescência da doença. Logo, de nenhum modo, a extrema unção produz a remissão dos pecados.

2. Demais. – A remissão dos pecados não acontece sucessiva, mas instantaneamente. A extrema unção, porém, não é toda simultânea, pois requerem-se inúmeras unções. Logo, seu efeito não é a remissão dos pecados.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se estiver em alguns pecados, ser-lhes-ão perdoados.

2. Demais. – Todo sacramento da lei nova confere a graça. Ora, a graça produz a remissão dos pecados. Logo, a extrema unção, sendo sacramento da Lei Nova, contribui para a remissão do pecado.

SOLUÇÃO. – Cada sacramento foi instituído principalmente para um efeito, embora possa também produzir outros por consequência. E como um sacramento realiza o que figura, por isso, da significação mesma dele se deve deduzir o seu efeito principal. Ora, este sacramento é aplicado a modo de remédio, como o batismo a modo de oblução. E o fim de um remédio é curar da doença. Por onde, este sacramento foi principalmente instituído para curar a doença do pecado. E assim como o batismo é uma regeneração espiritual e a penitência, uma ressurreição da mesma natureza, assim também a extrema unção é uma cura ou medicação espiritual. Ora, assim como a medicação corporal pressupõe a vida do corpo no medicado, assim a espiritual pressupõe a vida espiritual. Por isso este sacramento não é aplicado contra os defeitos que excluem a vida espiritual, isto é, contra o pecado original ou mortal; mas contra aqueles defeitos que nos enfermam espiritualmente, privando-nos do perfeito vigor para os atos da vida da graça ou da glória. E essa deficiência outra coisa não é senão uma debilidade ou ineptidão, herança do pecado atual ou original. Contra essa debilidade é que nos fortificamos por este sacramento.

Mas, como essa fortificação resulta da graça, incompatível com o pecado, por isso e consequentemente, encontrando um pecado mortal ou venial, apaga-lhe a culpa, contanto que lhe não oponha óbice quem recebe tal sacramento, como o dissemos da Eucaristia e da confirmação. Por isso, Tiago também se refere condicionalmente à remissão do pecado, dizendo: Se estiver em alguns pecados, ser-lhes-ão perdoados, quanto à culpa. Mas nem sempre dele o pecado, pelo não encontrar sempre; mas sempre o perdoa, no concernente à referida debilidade, a que certos chamam relíquias do pecado.

Outros porém dizem, que a extrema unção foi principalmente instituída contra o pecado venial, que não podemos durante esta vida curar perfeitamente; por isso, o sacramento dos que dela se vão se ordena em especial contra o pecado venial. – Mas esta opinião não é verdadeira. Pois, também a penitência apaga suficientemente nesta vida a culpa dos pecados veniais. O não podermos porém evitá-los, depois de cumprida a penitência, não exclui o efeito da penitência precedente. O que, demais, concerne à debilidade referida.

Por onde, devemos pensar que o efeito principal deste sacramento é a remissão das relíquias do pecado; e por consequência, também a culpa deles, quando existir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora possamos colher o efeito principal de um sacramento sem o recebermos a este atualmente, ou sem o sacramento, ou por outro sacramento e por via de consequência, nunca porém o poderemos colher sem a intenção de receber o referido sacramento. Por onde, como a penitência foi principalmente instituída contra a culpa atual, qualquer outro sacramento, que apague por via de consequência a culpa atual, não exclui a necessidade da penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A extrema unção perdoa de certo modo o pecado, nos seus três elementos referidos. – Pois, embora a mácula da culpa não possa ser perdoada sem a contrição, contudo este sacramento, pela graça que infunde, faz com que esse ato do livre arbítrio contra o pecado seja a contrição; como também pode se dar com a Eucaristia e a confirmação. – Semelhantemente, também diminui o reato da pena temporal; mas, por via de consequência, por eliminar a debilidade, pois, uma mesma pena mais levemente a suporta um forte que um fracasso. Por onde, não é necessário seja por isso diminuída a medida da satisfação. –Quanto ao que aqui se entende pelas relíquias do pecado não são as disposições como consequências dos atos, que são uns hábitos incoativos; mas uma certa debilidade espiritual existente na alma mesma; eliminada a qual, ainda que perdurem os mesmos hábitos ou disposições, não pode contudo inclinar-se do mesmo modo a alma para os pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Sendo muitas as ações ordenadas a um só efeito, a ultima é formal em relação a todas as precedentes e age em virtude delas. Por onde, a graça se infunde pela última unção, que confere o efeito do sacramento.

Art. 2 — Se a saúde do corpo é efeito deste sacramento.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a saúde do corpo não é efeito deste sacramento.**

1. – Pois, todo sacramento é um remédio espiritual. Ora, o remédio espiritual se ordena à saúde espiritual, como o material, à saúde do corpo. Logo, a saúde do corpo não é efeito deste sacramento.

2. Demais. – O sacramento produz sempre o seu efeito em quem não o recebe dissimuladamente. Ora, às vezes não recobra a saúde do corpo quem recebe este sacramento, por mais devotamente que o faça. Logo, a saúde do corpo não é efeito seu.

3. Demais. – A Escritura nos mostra a eficácia deste sacramento. Ora, nela não se atribui o efeito da cura à unção, mas à oração, pois diz: A oração da fé salvará o enfermo. Logo, a saúde do corpo não é efeito deste sacramento.

Mas, *em contrário*. – A operação da Igreja tem maior eficácia depois da paixão de Cristo, que antes. Ora, antes, os ungidos com óleo pelos Apóstolos saravam, como o refere o Evangelho. Logo, também agora produz o efeito de dar saúde ao corpo.

2. Demais. – Os sacramentos produzem efeito pela sua significação. Ora, o batismo, pela ablução exterior do corpo, tem um significado e um efeito espiritual. Logo, também a extrema unção, pela saúde do corpo, que exteriormente produz, significa e causa a saúde espiritual.

SOLUÇÃO. – Assim como o batismo, pela ablução do corpo, causa a purificação espiritual das máculas espirituais, assim também este sacramento, pela medicação sacramental exterior, produz a cura interior; e assim como a ablução do batismo produz o efeito da ablução corporal, porque também produz a purificação do corpo, assim, a extrema unção produz o efeito de uma medicação corporal, isto é, a saúde do corpo. Mas com a diferença, que a ablução corporal, pela propriedade mesma natural do elemento, produz a purificação do corpo e por isso sempre a produz. Ao passo que a extrema unção não causa a saúde do corpo por propriedade natural da matéria, mas por virtude divina, que obra racionalmente. E como um princípio operativo não produz nunca um efeito secundário, senão enquanto este importa ao principal, por isso este sacramento não causa nunca a saúde do corpo senão enquanto esta importa a saúde espiritual. - E então a produz sempre, contanto que não haja impedimento por parte de quem a recebe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção prova que a saúde do corpo não é o efeito principal deste sacramento. O que é verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deduz-se clara do que foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A referida oração é a forma deste sacramento, como se disse. Por onde, tem ele da sua forma a eficácia, por si mesma, para produzir a saúde do corpo.

Art. 3 — Se este sacramento imprime caráter.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que este sacramento imprime caráter.**

1. Pois, o caráter é um sinal distintivo. Ora, assim como o batizado se distingue do não batizado, assim o ungido do não ungido. Logo, assim como o batismo imprime caráter, assim também a extrema unção.

2. Demais. – Nos sacramentos da ordem e da confirmação também se faz unção, como neste sacramento. Ora, naqueles imprime caráter. Logo, também neste.

3. Demais. – Todo sacramento inclui os seguintes elementos: o que é só realidade, o que é só sacramento, e o que é realidade e sacramento. Ora, nada podemos distinguir, neste sacramento, que seja realidade e sacramento, senão o caráter. Logo, este sacramento também imprime caráter.

Mas, *em contrário*. – Nenhum sacramento, que imprima caráter, pode ser renovado. Ora, este o pode, como diremos. Logo, não imprime caráter.

2. Demais. – A diferença fundada no caráter sacramental é a que se faz entre os fiéis da Igreja militante. Ora, a extrema unção é conferida a quem deixa, pela morte, de fazer parte dessa Igreja. Logo, não imprime caráter.

SOLUÇÃO. – Só imprimem caráter aqueles sacramentos que nos destinam a um fim sagrado. Ora, este sacramento serve apenas de remédio; nem destina ninguém a fazer ou a receber nada de sagrado. Logo, não imprime caráter.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O caráter produz a distinção dos estados, quanto à atividades de cada um dentro da Igreja; mas uma unção não estabelece nenhuma diferença de estado entre os fiéis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A unção feita na ordem e na confirmação é a da consagração, que destina o homem a um estado sagrado. Ora, a unção de que tratamos, é para curar. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A realidade e o sacramento da extrema unção não é o caráter, mas uma devoção interior, que é a unção espiritual.

Questão 31: Do ministro do sacramento da extrema unção.

Em seguida devemos tratar da administração deste sacramento.

Sobre o que se discutem três questões:

Art. 1 — Se também um leigo pode conferir este sacramento.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que também um leigo pode conferir este sacramento.**

1. – Pois, este sacramento haure a sua eficácia na oração, como diz Tiago. Ora, a oração de um leigo é às vezes tão aceita de Deus como a de sacerdote. Logo, pode o leigo conferir este sacramento.

2. Demais. – Lemos de certos padres do Egito, que aplicavam o óleo aos enfermos e eles saravam. E o mesmo também se conta de santa Genoveva, que ungia com óleo os doentes. Logo, este sacramento pode ser conferido mesmo pelos leigos.

Mas, *em contrário*, neste sacramento se dá o perdão aos pecados. Ora, os leigos não tem o poder de perdoar os pecados. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Segundo Dionísio, uns são os que exercem a atividade hierárquica; outros, os leigos, os que a recebem. Por onde, a nenhum leigo cabe por ofício dispensar qualquer sacramento; mas, por divina dispensa podem batizar em caso de necessidade, a fim de não faltar a ninguém a faculdade da regeneração espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A oração referida não na faz o sacerdote em seu próprio nome, porque, como também às vezes poderia estar em pecado, não seria ouvido. Mas a faz em nome de toda a Igreja, em cujo nome pode orar, como pessoa pública; e isso não pode fazer o leigo, que é uma pessoa privada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essas unções não eram sacramentais; mas, por uma certa devoção dos que as recebiam ou pelos méritos dos que ungiam ou aplicavam o óleo, produziam o efeito da saúde do corpo, pela graça de curar as doenças, não porém pela graça sacramental.

Art. 2 — Se os diáconos podem conferir este sacramento.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os diáconos podem conferir este sacramento.**

1. – Pois, segundo Dionísio, os diáconos tem o poder de purificar. Ora, este sacramento foi instituído só para purificar da doença da alma e do corpo. Logo, também os diáconos podem conferi-lo.

2. Demais. – Mais digno do que sacramento da extrema unção é o do batismo. Ora, os diáconos podem batizar, como o demonstra o caso de S. Lourenço. Logo, também podem conferir este sacramento.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Chame os presbíteros da Igreja.

SOLUÇÃO. – Os diáconos tem só a faculdade de purificar mas não a de iluminar. Ora, como a iluminação é obra da graça, o diácono não pode, por ofício próprio, ministrar nenhum sacramento que confira a graça. Logo, nem este, que a confere.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Este sacramento purifica, iluminando pela colação da graça. Por onde, ao diácono não lhe compete conferi-lo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Este sacramento não é de necessidade à salvação, como o batismo. Por isso, o poder de o conferir não é dado a todos, em caso de necessidade, mas só àqueles a quem por oficio compete esse poder. Ora, aos diáconos não cabe por ofício batizar.

Art. 3 — Se só o bispo pode conferir este sacramento.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que só o bispo pode conferir este sacramento.**

1. – Pois, este sacramento, como a confirmação, se perfaz pela unção. Ora, só o bispo pode confirmar. Logo, só o bispo pode conferir este sacramento.

2. Demais. – Quem não pode o menos não pode o mais. Ora, mais é usar da matéria santificada que santificá-la, pois, aquilo é a finalidade disto. Logo, como o sacerdote não pode santificar a matéria, também não pode usar da matéria santificada.

Mas, *em contrário*. – O ministro deste sacramento deve ir ter com quem o recebe, como está claro na Escritura. Ora, o bispo não poderia ir ter com todos os enfermos da sua diocese. Logo, nem só o bispo pode conferir este sacramento.

SOLUÇÃO. – Segundo Dionísio, o ofício próprio do bispo é aperfeiçoar, como iluminar é o do sacerdote. Por onde, só os bispos podem dispensar os sacramentos, que colocam quem os recebe num estado de perfeição superior aos outros estados. Ora, tal não se dá com este sacramento, que é dado a todos. Logo, pode ser administrado pelos simples sacerdotes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A confirmação imprime caráter, que coloca o homem no estado de perfeição, como dissemos. Ora, isto não se dá com este sacramento. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora, na ordem da causa final, o uso da matéria santificada tenha prioridade sobre a santificação dela, contudo na ordem da causa eficiente a santificação da matéria é a que tem prioridade, porque dela depende o uso, como da sua causa ativa. Por onde, a santificação demanda uma virtude ativa mais elevada que o uso.

Questão 32: Daqueles a quem este sacramento deve ser conferido e em que parte do corpo.

Em seguida devemos tratar daqueles a quem este sacramento deve ser conferido e em que parte do corpo.

Sobre o que sete artigos se discutem:

Art. 1 — Se este sacramento deve ser conferido também aos sãos.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que este sacramento deve ser conferido também aos sãos.**

1. – Pois, o efeito principal deste sacramento é a cura, antes, da alma que a do corpo, como se disse. Ora, mesmo os sãos de corpo precisam de serem curados na alma. Logo, também a eles se lhes deve conferir este sacramento.

2. Demais. – Este sacramento é o dos que se vão desta vida, assim como o batismo é o dos que entram nela. Ora, a todos os que entram na vida se lhes confere o batismo. Logo, a todos os que dela saem deve este sacramento ser conferido. Ora, às vezes aqueles que estão a ponto de deixar a vida, como os que vão ser decapitados, estão sãos. Logo, a esses tais deve este sacramento ser conferido.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Está entre vós algum enfermo? Etc. Logo, só compete aos enfermos.

SOLUÇÃO. – Este sacramento e uma cura espiritual, como se disse; e essa é significada a modo de cura do corpo. Por onde, aqueles que não precisam de curar o corpo, isto é, os sãos, não se lhes deve conferir a eles este sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a saúde espiritual seja o efeito principal deste sacramento, contudo e necessário que pela cura do corpo seja significa da a cura espiritual do sacramento, mesmo se dela não resulta a saúde do corpo. Por isso, a saúde espiritual só aqueles este sacramento a pode conferir, que precisam da saúde do corpo, isto é, os enfermos; assim como só pode receber o batismo quem pode receber a ablução do corpo, e portanto não o pode o feto existente no ventre materno.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mesmo o batismo só o podem receber os que entrando na vida, são susceptíveis da ablução. Por onde, a extrema unção só a podem receber os que se vão da vida e que assim são susceptíveis de cura do corpo.

Art. 2 — Se este sacramento deve ser ministrado em qualquer enfermidade.

O segundo discute-se assim. – **Parece que este sacramento deve ser ministrado em qualquer enfermidade.**

1. – Pois, quando a Escritura refere a instituição deste sacramento nenhuma enfermidade determina. Logo, em todas as enfermidades deve ele ser ministrado.

2. Demais. – Quanto mais digno é um remédio tanto mais geral deve ser. Ora, este sacramento é mais digno que o remédio do corpo. Logo, sendo o remédio do corpo dado a todos os doentes, parece que também deve sê-lo este sacramento.

Mas, *em contrário*: – Este sacramento é chamado por todos extrema unção. Ora, nem toda doença leva a vida ao fim, pois certas são causas de uma vida mais longa, como o diz o Filósofo. Logo, nem em todas as enfermidades deve ser conferido este sacramento.

SOLUÇÃO. – Este sacramento é o último remédio que a Igreja pode conferir, quase imediatamente dispositivo para a glória. Por isso só deve ser conferido aos enfermos moribundos, quando a doença é de natureza a causar a morte e teme-se esse perigo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Qualquer doença pode, chegada a um certo grau, causar a morte. Por onde, pesados os gêneros das enfermidades, em qualquer doença pode-se ministrar este sacramento; por isso o Apóstolo não se refere a nenhuma determinadamente. Levando-se em conta porém o modo e o estado da doença, nem sempre deve aos doentes ser conferido este sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O remédio corporal tem como principal efeito a saúde do corpo, da qual todos os doentes em qualquer estado necessitam. Ora, este sacramento tem como efeito principal a melhoria necessária ao estado da alma dos que estão a ponto de sair desta vida e se encaminham para a glória. Logo, o símile não colhe.

Art. 3 — Se aos loucos e aos dementes pode ser conferido este sacramento.

O terceiro assim se discute. – Parece que aos loucos e aos dementes pode ser conferido este sacramento.

1. – Pois, tais doenças são perigosíssimas e dispõem com rapidez para a morte. Ora, a um perigo deve-se aplicar um remédio. Logo, este sacramento, remédio às enfermidades humanas, deve ser conferido aos de que se trata.

2. Demais. – O sacramento do batismo é mais digno que este. Ora, o batismo pode ser conferido aos loucos, como se disse. Logo, também este lhes deve ser ministrado.

Mas, *em contrário*. – Este sacramento não deve ser conferido senão aos que o reconhecem. Ora, tais não são os loucos nem os dementes. Logo, não se lhes deve conferir.

SOLUÇÃO. – Para colher o efeito deste sacramento muito contribui a devoção de quem o recebe, o mérito pessoal dos que o conferem e o geral de toda a Igreja; isso resulta claro da forma deprecativa que nele é proferida. Por onde, os que não podem ter o conhecimento desse sacramento e recebê-lo com devoção, a esses não se lhes deve dar. E sobretudo aos loucos e aos dementes, capazes de tratar com irreverência o sacramento, profanando-o com atos inconvenientes. Salvo se tiverem intervalos lúcidos, em que pudessem reconhecê-lo; e então nesse estado se lhes poderia ministrar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora esses tais possam às vezes estar em perigo de morte, contudo não se lhes pode aplicar um remédio mediante a devoção própria deles. Por isso, não lhes deve ser conferido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O batismo não requer o ato do livre arbítrio, porque é conferido principalmente como remédio do pecado original. Do contrário, este sacramento requer um tal ato. Logo, não há símile. Além disso, o batismo é um sacramento necessário à salvação, mas não a extrema unção.

Art. 4 — Se este sacramento deve ser conferido às crianças.

O quarto discute-se assim. – **Parece que este sacramento deve ser conferido às crianças.**

1. – Pois, das mesmas enfermidades podem sofrer tanto as crianças como os adultos. Ora, à mesma doença se deve aplicar o mesmo remédio. Logo, este sacramento deve ser conferido tanto aos adultos como às crianças.

2. Demais. – Este sacramento é ministrado para purificar das relíquias do pecado, como se disse – tanto das do pecado original como das do atual. Ora, as crianças também sofrem as consequências do pecado original. Logo, deve-lhes ser conferido este sacramento.

Mas, *em contrário*, a ninguém deve ser ministrado este sacramento, a quem não seja susceptível da forma dele. Ora, às crianças, que não pecaram pela vista e pelos ouvidos, como reza a fórmula, esta não se lhes aplica. Logo, não lhes deve ser ministrado este sacramento.

SOLUÇÃO. – Este sacramento exige, como a Escritura, a devoção atual em quem o recebe. Por onde, assim como a Eucaristia não deve ser dada às crianças, assim nem este sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As doenças não são causadas, nas crianças, como nos adultos, pelo pecado atual. Ora, este sacramento é sobretudo ministrado como remédio contra os que são uns como restos dos pecados que as causaram.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Este sacramento não é conferido contra as relíquias do pecado original, senão enquanto de certo modo fortificadas pelos pecados atuais. Por isso é o principalmente conferido contra os pecados atuais, como resulta da própria forma; e esses não existem nas crianças.

Art. 5 — Se neste sacramento deve ser ungido todo o corpo.

O quinto assim se discute. – **Parece que, neste sacramento, deve ser ungido todo o corpo.**

1. – Pois, segundo Agostinho, a alma está toda em todo o corpo. Ora, este sacramento é ministrado sobretudo para curar a alma. Logo, todo o corpo deve ser o ungido.

2. Demais. – Onde está a doença aí se deve aplicar o remédio. Ora, às vezes o mal, como a febre, é geral e está em todo corpo. Logo, todo ele deve ser ungido.

3. Demais. – No batismo todo o corpo é imerso. Logo, também deve ser todo ungido.

Mas, *em contrário*, é costume da Igreja universal, pelo qual, neste sacramento, o enfermo não é ungido senão em determinadas partes do corpo.

SOLUÇÃO. – Este sacramento é aplicado como remédio. Ora, a cura do corpo não é preciso seja feita pela aplicação do remédio a todo ele, mas só naquelas partes onde está a raiz do mal. Por onde, também a unção sacramental deve ser feita só naquelas partes onde está a raiz do mal espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma embora esteja essencialmente em todas as partes do corpo, não está porém desse modo em todas as potências dele, que é onde estão as raízes dos atos pecaminosos. Por isso, hão de fazer-se as unções nas determinadas partes do corpo onde tem essas potências a sua sede.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem sempre se aplica o remédio onde está a doença; mas antes, e melhor, onde está a raiz do mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O batismo se faz sob a forma de ablução. Ora, a ablução corporal só purifica da mancha a parte do corpo onde se faz; por isso o batismo é aplicado a todo o corpo. Diferente é o caso da extrema unção, como dissemos.

Art. 6 — Se estão bem determinadas as partes onde o doente deve ser ungido: os olhos, o nariz, os ouvidos, os lábios, as mãos e os pés.

O sexto discute-se assim. – **Parecem mal determinadas as partes onde o doente deve ser ungido: os olhos, o nariz, os ouvidos, os lábios, as mãos e os pés.**

1. –Pois, o médico perito cura a doença na raiz. Do coração vem as causas que fazem o homem imundo, diz o Evangelho. Logo, a unção deve ser feita no peito.

2. Demais. – A pureza da alma não é menos necessária aos que saem da vida que aos que nela entram. Ora, os que entram o sacerdote os unge na cabeça com o crisma, para significar a pureza da alma. Logo, também aos moribundos que recebem este sacramento, se lhe deve ungir na cabeça.

3. Demais. – O remédio deve ser aplicado onde é maior a força da doença. Ora, a doença espiritual tem a sua sede principal nos rins, e nas mulheres no umbigo, como diz a Escritura: A sua fortaleza está nos seus lombos, segundo a exposição de Gregório. Logo, aí devia ser feita a unção.

4. Demais. – Assim como pecamos com os pés, assim com os demais membros do corpo. Logo, assim como são ungidos os pés, assim também devem sê-lo os demais membros.

SOLUÇÃO. – Os princípios do pecado, em nós, são os mesmos que os do agir pois o pecado é um ato. Ora, os princípios dos nossos atos são três: o dirigente, que é a faculdade cognoscitiva; o imperante, que é a potência apetitiva; e o exequente, que é a potência motiva. Ora, todos os nossos conhecimentos tem a sua fonte nos sentidos. E como onde está em nós a origem primeira do pecado, aí deve aplicar-se a unção, por isso se ungem as sedes dos cinco sentidos: os olhos, por causa da vista; os ouvidos, por causa da audição; as narinas, por causa do olfato; a boca, por causa do gosto; as mãos, por causa do tato, que se exerce sobretudo pelas pontas dos dedos. Certos porém ungem os rins, por causa da potência apetitiva. Por causa da motiva, se ungem os pés, principal instrumento dela. E como o princípio primeiro da ação é a potência cognoscitiva, por isso todos observam a prática de ungir os órgãos dos cinco sentidos, como necessária à validade do sacramento. Outros porém não observam as outras práticas; outros, ainda, fazem a unção nos pés e não nos rins, por serem as potências apetitiva e motiva os princípios secundários da ação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pensamento não se manifesta fora do coração senão por uma certa imaginação, que é um movimento originado do sentido, como diz Aristóteles. Por onde, no coração não a tem o pensamento a sua raiz primeira, mas nos órgãos dos sentidos; salvo, enquanto é o coração o princípio de todo o corpo. Mas esse princípio é uma raiz remota.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que entram na vida devem adquirir a pureza da alma; ao passo que os que dela saem devem purificá-la. Por isso, os que dela saem devem ser ungidos nas partes onde pode ser inquinada a pureza da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos tem o costume de fazer a: unção nos rins, porque aí, se exerce sobretudo o apetite concupiscível. Ora, a potência apetitiva não é a raiz primeira da ação, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Os órgãos do corpo, pelos quais se exercem os atos pecaminosos, são os pés, as mãos e a língua, onde também se faz a unção; e os membros genitais, onde, por serem partes pudendas, não se deve ela fazer.

Art. 7 — Se os mutilados devem ser ungidos com as unções que convêm a essas partes.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que os mutilados não devem ser ungidos com as unções que convêm a essas partes.**

1. Pois, assim como este sacramento exige uma determinada disposição em quem o recebe, isto é, que esteja enfermo, assim também deve ser ministrado numa parte determinada. Ora, quem não sofre de nenhuma enfermidade não pode ser ungido. Logo, também não o deve quem não tem a parte onde deve ser feita a unção.

2. Demais. – O cego de nascença não pode pecar com a vista. Ora, quando se faz a unção nos olhos, faz-se menção do pecado pela vista. Logo, tal unção não deve ministrar-se ao cego de nascença. E assim em casos semelhantes.

Mas, *em contrário*, uma deficiência corpórea não impede a recepção de nenhum dos outros sacramentos. Logo, também não deve ser impedimento a este. Ora, este sacramento exige necessariamente uma unção. Logo, todas se devem fazer nos mutilados.

SOLUÇÃO. – Também os mutilados devem ser ungidos, nas partes as mais próximas possíveis daquelas onde a unção devia ser feita. Pois, embora não tenham os membros, têm contudo as potências da alma correspondentes, ao menos radicalmente, a esses membros. E podem pecar interiormente, embora não exteriormente pelas potências da alma correspondentes a essas partes.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Questão 33: Da reiteração deste sacramento.

Em seguida, devemos tratar da reiteração deste sacramento.

Sobre o que duas questões se discutem:

Art. 1 — Se este sacramento deve ser reiterado.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que este sacramento não deve ser reiterado.**

1. – Pois, mais nobre é a unção feita a uma pessoa que a uma pedra. Ora, não se reitera a unção do altar senão se esse altar for partido. Logo, também não deve ser reiterada a extrema unção feita a uma pessoa.

2. Demais. – Além de um extremo nada mais há. Ora, esta é a chamada extrema unção. Logo, não deve ser reiterada.

Mas, *em contrário*. – Este sacramento é uma medicação espiritual feita a modo de medicação corporal. Ora, a medicação do corpo é susceptível de ser reiterada. Logo, também este sacramento pode ser reiterado.

SOLUÇÃO. – Nenhum sacramento ou sacramental de efeito perpétuo pode ser reiterado; pois, o contrário significaria que o sacramento não teria eficácia para produzir tal efeito, e a reiteração seria irreverência para com ele. Mas, sacramento sem efeito perpétuo pode, sem irreverência, ser reiterado, de modo que a reiteração realize o efeito não chegado a termo. E como a saúde do corpo e da alma, que é o efeito deste sacramento, pode ser perdida, depois de obtida como efeito dele, por isso este sacramento pode, sem irreverência, ser reiterado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A unção da pedra se faz para a consagração mesma do altar, e a pedra a conserva perpetuamente enquanto o altar dura; por isso não pode ser reiterada. Ao passo que esta unção não se faz para consagrar a pessoa ungida, pois, não imprime caráter. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que na apreciação nossa é um extremo pode não sê-lo na realidade das causas. Assim, este sacramento se chama extrema unção, porque não deve ser ministrado senão àqueles cuja morte julgamos próxima.

Art. 2 — Se pode ser reiterado na mesma enfermidade.

O segundo discute-se assim. – **Parece que não deve ser reiterado na mesma enfermidade.**

1. – Pois, a cada doença se lhe aplica o seu remédio. Ora, este sacramento é um remédio espiritual. Logo, não deve ser aplicado mais de uma vez à mesma doença.

2. Demais. – Se esta unção pudesse reiterar-se na mesma doença, um enfermo poderia ser ungido todo o dia. O que é absurdo.

Mas, *em contrário*, às vezes uma doença se prolonga muito, depois de ter sido o sacramento recebido: e assim podem-se contrair novas relíquias de pecado, contra as quais principalmente és te sacramento é conferido. Logo, deve ser repetida a unção.

SOLUÇÃO. – Este sacramento não concerne tanto à doença como ao estado de doença; pois, não deve ser conferido senão aos enfermos que julgamos próximos de morrer. Ora, certas doenças não são prolongadas. Por onde, se se ministra este sacramento só quando o doente se acha em perigo de morte, não sairá ele desse estado senão depois de curado e então de novo não deve ser ungido. Mas, se sofrer recidiva, já será outra doença e poder-se-lhe-à então fazer outra unção. Há porém certas doenças prolongadas, como a héctica, a hidropsia e semelhantes. E tais doentes não devem ser ungidos senão quando se julgar que correm perigo de morte. E se escapar a esse perigo, na duração da mesma enfermidade, mas vindo depois, ainda durante ela, a correr de novo tal perigo, poderá ser ungido de novo, pois já é por assim dizer outra doença, embora, absolutamente falando seja a mesma.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

O Sacramento da ordem

Questão 34: Do sacramento da ordem.

Em seguida devemos tratar do sacramento da ordem. E primeiro, da ordem em geral. Segundo, das diferentes ordens. Terceiro, dos que conferem a ordem. Quarto, dos impedimentos dos ordenados. Quinto, dos anexos da ordem.

Quanto à ordem em geral, três questões temos a estudar. Primeiro, da sua entidade e quididade, e das suas partes. Segundo, dos seus efeitos. Terceiro, dos que a recebem.

Na primeira questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se deve haver a ordem na Igreja.

O primeiro discute-se assim. - Parece que a ordem não deve existir na Igreja.

1. – Pois, a ordem supõe uma distinção entre inferior e superior. Ora, a sujeição repugna à liberdade à qual fomos chamados por Cristo. Logo, não deve haver a ordem na Igreja.

2. Demais. – Quem está constituído na ordem se torna superior a quem não o está. Ora, na Igreja todos nos devemos considerar inferiores um aos outros, conforme àquilo do Apóstolo: Tendo cada um aos outros por superiores. Logo, não deve na Igreja haver a ordem.

3. Demais. – Há ordem entre os anjos por causa da distinção que há neles entre bens naturais e da graça. Ora, todos os homens tem a mesma natureza; e quanto aos dons da graça, ninguém sabe quem os tem mais eminentes. Logo, na Igreja não deve haver a ordem.

Mas, *em contrário*. – O Apóstolo diz: As causas de Deus são ordenadas. Ora, a Igreja é de Deus, pois ele próprio a edificou com o seu sangue. Logo, deve haver a ordem na Igreja.

2. Demais. – O estado eclesiástico é um meio termo entre o estado da natureza e o da glória. Ora, há em a natureza uma ordem, pela qual uns seres são superiores aos outros; e do mesmo modo na glória, como se dá com os anjos. Logo, na Igreja deve haver a ordem.

SOLUÇÃO. – Deus quis fazer as suas obras semelhantes a si, na medida do possível, para que fossem perfeitas e pudesse ser ele conhecido por meio delas. Por isso, a fim de que as suas obras o representassem, não só como ele em si mesmo é, mas também enquanto influi nos outros seres, impôs a todos a lei natural de serem os últimos dirigidos e aperfeiçoados pelos médios, e os médios pelos primeiros, como diz Dionísio. Por onde, a fim de que essa beleza não faltasse à Igreja, introduziu nelas a ordem, de modo que uns ministrassem os sacramentos aos outros, assemelhando-se assim a Deus a seu modo, quase cooperadores dele, assim como na ordem natural certos membros influem nos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A sujeição de escravidão repugna à liberdade, e consiste no domínio de alguém, que usa dos súditos para a sua utilidade. E tal sujeição não é a que a ordem exige, pela qual os superiores devem buscar a salvação dos seus subordinados e não a utilidade própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Cada um deve reputar-se interior pelo mérito e não pelo oficio. Ora, as ordens são uns ofícios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ordem, nos anjos não se funda em nenhuma distinção natural, senão por acidente, enquanto da distinção de natureza resulta neles a distinção da graça. Porque as ordens deles dependem da participação das perfeições divinas e da função do mesmo estado da glória, fundada na medida da graça e que é como um fim e de certo modo efeito da graça. Ao passo que as ordens da Igreja militante concernem à participação dos sacramentos e a comunicação deles, que são a causa da graça e de certo modo a precedem. E assim a graça necessariamente ligada à recepção dessas ordens não é precisamente a graça santificante, mas apenas o poder de dispensar os sacramentos. Por isso, a ordem não se funda nas distinções da graça santificante, mas na do poder.

Art. 2 — Se a ordem foi convenientemente definida assim: A ordem é como um selo da Igreja pelo qual o poder espiritual é comunicado ao ordenado.

O segundo discute-se assim. – **Não parece boa a definição da ordem dada pelo Mestre das Sentenças, quando diz: A ordem é como um selo da Igreja pelo qual o poder espiritual é comunicado ao ordenado.**

1. – Pois, a parte não deve ser posta como gênero do lado. Ora, o caráter, designado pela palavra selo na explicação da definição, que se lhe segue, é parte da ordem; porque se divide por oposição com o que é só realidade, ou só sacramento, por ser realidade ao mesmo tempo que sacramento. Logo, o selo não pode ser considerado como gênero da ordem.

2. Demais. – Assim como o sacramento da ordem imprime caráter, assim também o do batismo. Ora, na definição do batismo não se incluiu o caráter. Logo, também não deve ser incluído na da ordem.

3. Demais, – O batismo também confere um certo poder espiritual de nos achegarmos aos sacramentos; e além disso, sendo sacramento, é um selo. Logo, esta definição convém ao batismo. E assim, não convém à ordem.

4. Demais. – A ordem é uma relação, que deve aparecer nos seus dois extremos. Ora, os extremos da relação da ordem são o superior e o inferior. Logo, os inferiores tem a ordem do mesmo modo que os superiores. Ora, nenhum poder de preeminência tem eles, como o introduzido aqui na definição da ordem, conforme o demonstra a sequência de exposição, quando diz – promoção a um poder. Logo, a definição de que tratamos não é boa.

SOLUÇÃO. – A definição da ordem, que o Mestre dá, convém-lhe enquanto sacramento da Igreja. Por isso dois elementos nela inclui: o sinal exterior, quando diz - um selo, isto é, um certo sinal; e o efeito interior, quando diz pelo qual o poder espiritual, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O selo não é aqui considerado como caráter interior, mas pela prática exterior, sinal e causa do poder interior. E assim também é tomado o caráter na outra definição. – Mas ainda que o tomássemos pelo caráter interior nenhum inconveniente haveria. Porque essas três divisões do sacramento referidas não constituem partes integrantes dele, propriamente falando. Pois, que só é realidade não é da essência do sacramento. Também o que é só sacramento é transitório ; mas do sacramento dizemos que permanece. Donde se conclui, que o caráter interior é essencial, e principalmente o sacramento mesmo da ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o batismo confira um certo poder espiritual para receber os outros sacramentos, razão pela qual imprime caráter, contudo não é esse o seu efeito principal, mas sim, a

ablução interior, que daria existência ao batismo, mesmo sem a outra causa alegada, Ao passo que a ordem implica principalmente um poder. Por onde, o caráter, que é um poder espiritual, é posto na definição da ordem, mas não na do batismo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O batismo confere um certo poder espiritual para receber, e assim, de certo modo, passivo. Ora, a palavra poder designa propriamente uma potência ativa com certa preeminência. Por onde, essa definição não convém ao batismo.

RESPOSTA À QUARTA. – A palavra ordem é susceptível de duplo sentido. Assim, às vezes significa a relação mesma. E então podem-na receber tanto o inferior como o superior, conforme o diz a objeção. Mas não é esse o sentido de que se trata. Noutro sentido significa o grau mesmo resultante da ordem, no primeiro sentido. E como a ordem, enquanto relação, existe sempre que há um superior e um inferior, por isso esse grau eminente de poder espiritual se chama ordem.

Art. 3 — Se a ordem é sacramento.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a ordem não é sacramento.**

1. – Pois, o sacramento, no dizer de Hugo Vitorino, é um elemento material. Ora, a ordem não designa nada de tal, mas antes, uma relação ou um poder; porque ela supõe um poder, segundo Isidoro. Logo, não é sacramento.

2. Demais. – Os sacramentos não existem na Igreja triunfante. Ora, nela há ordem, como o demonstram os anjos. Logo, a ordem não é sacramento.

3. Demais. – Assim como a prelatura especial da ordem é conferida junto com uma certa consagração, assim também a prelatura secular; pois, os reis também são ungidos, como se disse. Ora, o poder real não é um sacramento. Logo, nem a ordem, da qual se trata.

Mas, *em contrário*, todos a enumeram entre os sete sacramentos da Igreja.

2. Demais. - Toda causa contém em grau eminente o seu efeito. Ora, a ordem é a que dá a faculdade de dispensar os outros sacramentos. Logo, mais que os outros, é o sacramento por excelência.

SOLUÇÃO. – O sacramento, como do sobredito se colhe, não é senão uma santificação, que nos é conferida, sob um sinal visível. Por onde, como quando alguém recebe a ordem recebe também uma consagração por meio de sinais visíveis, resulta ser ela um sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a ordem, pela sua denominação mesma, não exprima nenhum elemento material, contudo não pode ser conferida sem um elemento dessa natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um poder deve ser proporcionado ao seu sujeito. Ora, a comunicação dos dons divinos, em vista da qual é conferido o poder espiritual, não se opera nos anjos mediante nenhuns sinais sensíveis, como o é aos homens. Por onde, a ordem é um sacramento para nós, mas não para o anjo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nem toda bênção dada aos homens ou consagração é um sacramento. Assim, os monges e os abades recebem bênçãos e contudo sacramentos não são elas. O mesmo se dá com a unção real. Porque tais bênçãos não tornam ninguém apto a dispensar os divinos sacramentos, como pela bênção da ordem.

Art. 4 — Se a forma deste sacramento esta bem expressa na letra do Mestre.

O quarto discute-se assim. – **Parece que a forma deste sacramento esta mal expressa pelo Mestre.**

1. – Pois, os sacramentos são eficazes em virtude da sua forma. Ora, a eficácia dos sacramentos resulta do poder divino, que obra neles mais secretamente a salvação. Logo, na forma deste sacramento deve-se fazer menção do poder divino, pela invocação da Trindade, como nos outros sacramentos.

2. Demais. – Mandar é próprio de quem tem autoridade. Ora, a autoridade não reside em quem dispensa os sacramentos, que só tem o ministro. Logo, não se devia usar na forma o verbo no modo imperativo, dizendo: Fazei ou recebei isto ou aquilo, ou formas semelhantes.

3. Demais. – Na forma sacramental não se deve fazer menção senão do que é essencial ao sacramento. Ora, o uso do poder recebido não é da essência deste sacramento, mas resulta dele. Logo, não se deve fazer menção dele na forma sacramental.

4. Demais. – Todos os sacramentos tem por alvo a remuneração eterna. Ora, nas formas dos outros sacramentos não se faz menção da remuneração. Logo, nem na forma deste deveria ela ser mencionada, como se faz quando se diz: Terá parte, se fielmente etc.

SOLUÇÃO. – Este sacramento consiste principalmente no poder conferido. Ora, um poder é conferido por outro, como o semelhante pelo semelhante. Além disso, um poder se revela pelo uso dele feito, porque as potências se notificam pelos seus atos. Por isso, a forma da ordem exprime-lhe o uso, por um ato imperado; e exprime a transmissão do poder, no modo imperativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os outros sacramentos não se ordenam principalmente, como este sacramento, a efeito, semelhantes ao poder pelo qual são dispensados. Por isso, há neles uma comunicação por assim dizer unívoca. Por onde, nos outros sacramentos, mas não neste, se exprime em parte o poder divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o bispo, que é o ministro deste sacramento, não tenha autoridade quanto à colação dele, contudo a tem quanto ao poder da ordem, que confere, pois esse poder deriva do seu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O uso do poder é o efeito deste no gênero da causa eficiente; e por isso não há razão para ser incluído na definição da ordem. Mas é de certo modo causa, no gênero da causa final. Por isso, a esta luz, pode ser incluído na definição da ordem.

RESPOSTA À QUARTA. – Os outros sacramentos não ordenam à remuneração eterna, mediante o exercício de uma função, como se dá com a ordem. Logo, o símile não colhe.

Art. 5 — Se este sacramento tem matéria.

O quinto discute-se assim. – **Parece que este sacramento não tem matéria.**

1. – Pois, todo sacramento, que tem matéria, a virtude operativa dele está na matéria. Ora, as causas materiais aqui usadas, como as chaves, os candelabros e outras semelhantes, nenhuma virtude tem para santificar. Logo, este sacramento não tem matéria.

2. Demais. – Este sacramento confere como a confirmação a plenitude da graça dos sete dons do Espírito Santo, na expressão do Mestre. Ora, a matéria da confirmação pressupõe a sua santificação. Logo, como os elementos materiais usados neste sacramento não são pressantificados, parece que não podem ser a matéria dele.

3. Demais. – Em todos os sacramentos que tem matéria, é necessário o contacto dela com quem recebe o sacramento. Ora, como certos dizem, o contato desses elementos materiais com quem recebe o sacramento não é necessário para a validade deste; mas basta sejam apresentados ao ordenando. Logo, as referidas coisas materiais não são a matéria deste sacramento.

Mas, *em contrário*, todo sacramento supõe realidades e palavras. Ora, a realidade de um sacramento é a sua matéria. Logo, também as coisas usadas neste sacramento são a matéria dele,

2. Demais. – Há mais exigências para dispensar os sacramentos do que para os receber. Ora, o batismo, que confere o poder de receber os sacramentos, precisa de matéria. Logo, também a ordem, que dá o poder de dispensá-los.

SOLUÇÃO. – A matéria exterior, de que usam sacramentos, significa que a virtude neles operante é de origem totalmente externa. Por onde, como o caráter, efeito próprio deste sacramento, não é recebido por nenhum ato de quem a ele se achega – como se dá com a penitência, mas tem origem de todo externa, cabe-lhe ter uma determinada matéria. Embora porém de modo diverso dos outros sacramentos que a tem. Porque o conferido nos outros deriva só de Deus, e não do ministro do sacramento, ao passo que o poder espiritual, conferido pela ordem, deriva também do ministro dela, como o poder imperfeito. Por isso, a eficácia dos outros sacramentos consiste principalmente na matéria, que significa e contém uma virtude divina, pela santificação recebida pelo ministro. Ao passo que a eficácia deste sacramento principalmente reside em quem o ministra; enquanto que a matéria é usada, antes, para mostrar o poder, transmitido particularmente por quem o tem de maneira completa, do que para causá-lo. O que resulta de a matéria ser necessária ao uso do poder.

Donde se deduz a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A matéria dos outros sacramentos precisa de ser santificada por causa da virtude que contém. Mas isto não se dá no caso vertente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se quisermos manter essa opinião, poderemos justificá-la pelo que dissemos. Pois, o poder da ordem é recebido do ministro, mas não da matéria. Por isso, a apresentação desta é, mais que o contato, da essência do sacramento. Contudo, essas palavras da forma mostram, que o contato da matéria é da essência do sacramento; pois nela se diz – Recebei isto ou aquilo.

Questão 35: Do efeito do sacramento da ordem.

Em seguida devemos tratar do efeito deste sacramento.

Sobre o que discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se o sacramento da ordem confere a graça santificante.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o sacramento da ordem não confere a graça santificante.**

1. – Pois, geralmente se diz que o sacramento da ordem é um remédio contra a ignorância. Ora, a graça, que visa expelir a ignorância, não é a santificante, mas a gratuita; porque a santificante concerne, antes, ao afeto. Logo, o sacramento da ordem não confere a graça santificante.

2. Demais. – A ordem implica uma distinção. Ora, os membros da Igreja não se distinguem uns dos outros pela graça santificante, mas antes, pela graça gratuita, da qual diz o Apóstolo: Há repartição de graças. Logo, a ordem não confere a graça santificante.

3. Demais. – Nenhuma causa pressupõe o seu efeito. Ora, quem vai receber as ordens há de ter tido antes a graça, que o torna idôneo a recebê-las. Logo, tal graça não é dada quando é conferida a ordem.

Mas, *em contrário*. – Os sacramentos da lei nova realizam o que figuram. Ora, a ordem pelo número sete significa os sete dons do Espírito Santo, como diz o Mestre. Logo, os dons do Espírito Santo, que não existem sem a graça santificante, são conferidos juntamente com a ordem.

2. Demais. — A ordem é um sacramento da Lei Nova. Ora, na definição desse sacramento se diz – para que seja a causa da graça. Logo, causa a graça em quem o recebe.

SOLUÇÃO. – As obras de Deus são perfeitas, como diz a Escritura. Por onde, a quem Deus dá um poder qualquer dá também os meios de pô-la convenientemente em exercício. O que bem vemos na ordem natural; assim, aos animais foram dados membros, pelos quais as potências da alma possam exercer os seus atos, salvo se alguma deficiência da matéria a isso se opuser. Ora, assim como a graça santificante é necessária, para recebermos dignamente os sacramentos, assim também o é para serem dignamente dispensados. Por onde, assim como pelo batismo, que nos torna capazes de receber os outros sacramentos, é dada a graça santificante, assim, pelo sacramento da ordem, que destina alguém a dispensador dos outros sacramentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ordem é conferida em benefício, não de uma pessoa, mas de toda a Igreja. Por isso a expressão – remédio contra a ignorância – não se deve entender como significando, que o fato de receber a ordem elimina a ignorância de quem a recebe; mas, que quem a recebe está preparado a acabar com a ignorância do povo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os dons da graça santificante sejam comuns a todos os membros da Igreja, contudo ninguém, que não tenha a caridade, pode dignamente receber a ação daqueles dons, nos quais se funda a distinção entre os vários membros da Igreja; e a caridade não pode existir sem a graça santificante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para o cabal exercício das ordens não basta qualquer bondade, mas é necessário uma bondade excelente. De modo que, como aqueles que recebem a ordem, ela os coloca em grau superior ao povo, assim também lhe sejam superiores pelo mérito da santidade. Por isso

devem ter antes a graça bastante para fazerem dignamente parte do povo cristão; quando porém recebem a ordem, recebem também maior dom da graça, que os torna capazes de coisas maiores.

Art. 2 — Se o sacramento da ordem, em todos os seus graus, imprime caráter.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o sacramento da ordem não imprime caráter em todos os seus graus.**

1. – Pois, o caráter da ordem é um poder espiritual. Ora, certas ordens só se ordenam a certos atos materiais; como as de ostiário ou acólito. Logo, essas não imprimem caráter.

2. Demais. – Todo caráter é indelével. Por isso, o caráter coloca o ordenado em tal estado, donde não pode sair. Ora, os que receberam certas ordens, podem voltar ao laicato. Logo, nem todas as ordens imprimem caráter.

3. Demais. – O caráter consagra aquele, em quem se imprimiu, a administrar ou receber certas coisas santas. Ora, para receber os sacramentos já ficamos suficientemente preparados pelo caráter batismal. Mas, dispensador dos sacramentos ninguém é constituído senão pela ordem sacerdotal. Logo, as outras ordens não imprimem caráter.

Mas, *em contrário*. – Todo sacramento, que não imprime caráter, pode ser reiterado. Ora, nenhuma ordem pode ser reiterada. Logo, toda ordem imprime caráter.

2. Demais. – O caráter é um sinal distintivo. Ora, toda ordem causa uma distinção. Logo, toda ordem imprime caráter.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria três são as opiniões.

Assim, certos disseram, que só a ordem sacerdotal imprime caráter. – Mas isto não é verdade. Pois, os atos do diácono ninguém os pode licitamente praticar senão o diácono. Por onde, é claro que tem um poder especial de dispensar os sacramentos, que os outros não tem. Por isso outros opinaram, que as ordens sacras imprimem caráter, mas não as ordens menores. – Mas também isto é inadmissível. Por que qualquer ordem constitui o ordenado num grau de poder superior ao povo, poder ordenado à dispensa dos sacramentos.

Por onde, sendo o caráter um sinal que distingue uns cristãos dos outros, é necessário seja impresso por todas as ordens. E prova disso é que permanece perpetuamente e nunca pode ser reiterada. Esta é a terceira opinião e a mais comum.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Toda ordem, qualquer que seja, tem como objeto do seu exercício ou o próprio sacramento, ou se ordena à dispensação dos sacramentos. Por exemplo, a função dos ostiários é admitir os fiéis à assistência dos divinos sacramentos; e assim por diante. Por isso, todas essas funções implicam um poder espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Embora se transfira um para o laicato, nele permanece sempre contudo o caráter. E bem o demonstra o fato de não precisar receber de novo a ordem, que já tinha, se reverter ao clericato.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Veja-se a resposta à primeira.

Art. 3 — Se o caráter da ordem pressupõe o do batismo.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o caráter da ordem não pressupõe o do batismo.**

1. – Pois, o caráter da ordem dá a quem o recebe o poder de dispensar os sacramentos; ao passo que o caráter batismal só lhe confere a faculdade de os receber. Ora, o poder ativo não supõe necessàriamente o passivo, porque pode existir sem este, como se dá com Deus. Logo, o caráter da ordem não pressupõe necessariamente o caráter batismal.

2. Demais. – Pode acontecer que um não batizado se tenha na conta de provável batizado. Se esse tal, pois, receber as ordens não lhes receberá o caráter, se este pois, supõe o do batismo. E assim os atos de consagração ou de absolvição, que praticar, nenhum valor terão; de modo que a Igreja será enganada. O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*. – O batismo é a porta dos sacramentos. Logo, sendo a ordem um sacramento, pressupõe o batismo.

SOLUÇÃO. – Ninguém pode receber aquilo de que não é susceptível. Ora, o caráter batismal nos torna susceptíveis dos outros sacramentos. Por onde, quem não tem o caráter batismal não pode receber nenhum outro sacramento. E assim, o caráter da ordem pressupõe o do batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A potência ativa não pressupõe a passiva quando quem tem aquela por si mesmo a tem. Mas em quem a tem recebida, pressupõe ela a uma potência passiva, que seja a susceptível da ativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Esse tal, promovido ao sacerdócio, não é sacerdote; não poderá consagrar nem absolver no foro da penitência. Por isso, segundo os cânones, deve ser de novo batizado e ordenado. Além disso, se for elevado a bispo, não terão a ordem aqueles a quem tiver ordenado. Contudo, podemos piamente crer que quanto aos efeitos últimos dos sacramentos, o Sumo Sacerdote poderia lhes suprir a falta; e que não permitiria que isso passasse despercebido a ponto de poder a sua Igreja correr o risco de ser enganada.

Art. 4 — Se a ordem pressupõe necessariamente o caráter da confirmação.

O quarto discute-se assim. - Parece que a ordem pressupõe necessariamente o caráter da confirmação.

1. Pois, em seres entre si ordenados, assim como o médio pressupõe o primeiro, assim o último, o médio. Ora, o caráter da confirmação pressupõe o batismal como primeiro. Logo, o caráter da ordem pressupõe como médio o caráter da confirmação.

2. Demais. - Os colocados a confirmar os outros devem ser os confirmados por excelência. Ora, os que recebem o sacramento da ordem são os confirmados dos outros. Logo, ninguém mais do que eles deve ter o sacramento da confirmação.

Mas, *em contrário*. – Os Apóstolos receberam o poder da ordem antes da ascenção, quando se lhes disse: Recebei o Espírito Santo. Mas foram confirmados depois da Ascensão pelo advento do Espírito Santo. Logo, a ordem não supõe a confirmação.

SOLUÇÃO. – Certas condições são necessárias a quem recebe a ordem; outras são de conveniência. É necessário à validade do sacramento, que quem receba as ordens seja susceptível delas; e isso lhe é facultado pelo batismo. Por onde, o caráter batismal é necessàriamente pressuposto a validade da ordem, de modo que sem ele o sacramento da ordem não pode ser conferido. Quanto à conveniência, requer a ordem que quem a receber tenha todas as perfeições que o tornem idôneo ao exercício dela; e uma dessas perfeições está em ser confirmado. Por onde, o caráter da ordem pressupõe como conveniente, mas não como necessário, o da confirmação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A relação entre o médio e o último não é da mesma natureza que a entre o primeiro e o médio, no caso vertente. Pois, o caráter batismal nos torna susceptíveis do sacramento da confirmação; mas o caráter da confirmação a ninguém torna susceptível do sacramento da ordem. Logo, a razão não é a mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção se funda na idoneidade por conveniência.

Art. 5 — Se o caráter de uma ordem necessariamente pressupõe o de outra.

O quinto discute-se assim. - Parece que o caráter de uma ordem pressupõe necessariamente o caráter de outra.

1. - Pois, maior é a conveniência entre uma ordem e outra, que entre a ordem e outro sacramento. Ora, o caráter da ordem pressupõe o de outro sacramento – o batismo. Logo, com maior razão, o caráter de uma ordem pressupõe o de outra.

2. Demais. – As ordens são determinados graus. Ora, ninguém pode chegar a um grau superior, sem primeiro chegar ao que o antecede. Logo, ninguém pode receber o caráter de uma ordem mais elevada sem primeiro ter recebido a ordem precedente.

Mas, *em contrário*. – O sacramento a que faltar uma condição necessária à sua validade há de forçosamente ser reiterado. Ora, quem receber uma ordem superior, passando por sobre a que conduz a ela, não precisará de ser ordenado de novo, conferindo-se-lhe apenas a que faltava, segundo o estatuído nos cânones. Logo, a ordem inferior não é necessária para se receber a mais elevada.

SOLUÇÃO. – Não é necessário que se tenham as ordens menores, antes de se receberem as maiores, por serem distintos os poderes; e uma não exige, por natureza, que o mesmo sujeito tenha já a outra. Por isso também na primitiva Igreja ordenava-se presbítero quem ainda não tinha as ordens inferiores; e contudo os assim ordenados tinham todos os poderes das ordens inferiores. Pois, o poder inferior está compreendido no superior, como os sentidos na inteligência e o ducado no reino. Mas depois, por constituição da Igreja, foi determinado que não tenha o exercício das ordens superiores quem antes não exercitar a sua humildade nos ofícios inferiores. Donde vem, que quem se ordena, passando por sobre as ordens inferiores, não precisa, segundo os cânones, de ser reordenado, conferindo-se-lhe tão somente as ordens inferiores que deixou de receber.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por semelhança específica, mais convêm as ordens entre si, que a ordem, com o batismo; mas se se leva em conta a proporção entre a potência e o ato, mais convém o batismo com a ordem, que uma ordem com outra. Porque o batismo confere a potência passiva de receber as ordens; ao passo que uma ordem inferior não outorga a potência passiva de receber as ordens maiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As ordens não são degraus que devamos percorrer sucessivamente numa mesma ação, ou movimento, de maneira que devêssemos passar pelo último para chegar ao primeiro. Mas são como os graus existentes entre coisas diversas. Tal o grau entre o homem e o anjo; assim, não é necessário que o anjo tenha sido antes homem. Tais são também os graus entre a cabeça e os outros membros do corpo: não é necessário tenha a cabeça principiado por ser pé. Ora, tal é o que se dá no caso vertente.

Questão 36: Da qualidade dos que recebem este sacramento.

Em seguida devemos tratar da qualidade dos que recebem este sacramento.

Sobre o que cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se os que recebem a ordem devem viver uma vida santa.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que os que recebem a ordem não precisam de viver uma vida santa.**

1. – Pois, a ordem dá o poder de dispensar os sacramentos. Ora, os sacramentos podem ser dispensados tanto pelos bons como pelos maus. Logo, não é necessário a santidade da vida.

2. Demais. – Não é maior o ministério, que desempenhar para com Deus quem confere os sacramentos, que o que tivesse por objeto a própria pessoa divina. Ora, de lhe prestar um ministério material Deus não impediu a mulher pecadora e infame, como lemos no Evangelho. Logo, tais pessoas como essa não devem ser impedidas de ministrar os seus sacramentos.

3. Demais. – Toda graça é um remédio contra o pecado. Ora, a quem esta em pecado não se lhe deve negar remédio que lhe possa valer. Logo, como o sacramento da ordem confere a graça, parece que deve ser conferido também aos pecadores.

Mas, *em contrário*. – A Escritura diz: Um homem da linhagem de Arão, que tiver deformidade, não oferecerá pães ao seu Deus, nem se chegará ao seu ministério. Ora, por deformidade, segundo a Glosa, se entende qualquer vício. Logo, quem anda enredado em algum vício não deve ser admitido ao ministério da ordem.

2. Demais. – Jerônimo diz: Não somente os bispos, os presbíteros e os diáconos devem pôr grande estudo em ser modelos, por palavras e obras, do rebanho que dirigem, mas devem ainda vigiar que assim também sejam os de ordens inferiores e que desempenham o serviço de Deus. Porque é um enorme mal para a Igreja o fato de serem os leigos melhores que os clérigos. Logo, todas as ordens requerem a santidade de vida.

SOLUÇÃO. – Diz Dionísio: As essências mais subtis e mais puras, quando imbuídas das emanações dos raios solares, derramam como outros tantos sóis sobre os corpos circunjacentes o esplendor da luz, que em grau eminente receberam. Assim, em todo ministério divino não nutra ninguém a presunção de se arvorar em guia dos outros, que não se tenha tornado o mais possível conforme e semelhante a Deus, pelo conjunto da sua vida. Por onde, como qualquer ordem constitui quem a recebe chefe dos outros, em matéria religiosa, por presunçoso pecaria mortalmente quem fosse recebê-las com a consciência de pecado mortal. Por isso, a santidade da vida a ordem a exige como necessidade de preceito. Mas não para a validade do sacramento. Portanto, quem recebeu a ordem com más disposições não deixa por isso de a ter, embora pecaminosamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como verdadeiros sacramentos são os que o pecador dispensa, assim também recebe verdadeiramente o sacramento da ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ministério referido consistia na prestação de serviços materiais, que também os pecadores podem licitamente prestar. Diferente porém é o que se passa com o ministério espiritual, a que se aplicam os ordenados; porque esse os torna medianeiros entre Deus e o povo, e por isso devem brilhar pela boa consciência na presença de Deus, e pela boa fama, no meio dos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos remédios exigem uma robustez natural, do contrário seriam tomados com perigo da vida. Outros porém podem ser dados aos fracos. Assim também na ordem espiritual, certos sacramentos são ordenados como remédio do pecado; e esses devem ser ministrados aos pecadores, como o batismo e a penitência. Mas os que conferem uma perfeição supõem que quem a recebe é confirmado pela graça.

Art. 2 — Se deve o ordenando ter ciência perfeita da Escritura.

O segundo discute-se assim. – **Parece que é preciso o ordenando ter ciência perfeita da Escritura.**

1. Pois, deve ter a ciência da lei quem deve responder sobre toda ela. Ora, os leigos interrogam o sacerdote sobre disposições da lei, como lemos na Escritura. Logo, deve ele ter ciência de toda a lei.

2. Demais. – A Escritura diz: Aparelhados sempre para responder a todo o que vos pedir razão da fé e da esperança que há em vós. Ora, dar razão das coisas da fé e da esperança só o podem os que tem ciência perfeita das Sagradas Escrituras. Logo, tal ciência devem tê-la os que receberam as ordens, a quem foram ditas as referidas palavras.

3. Demais. – Ninguém que leia como deve deixará de entender, porque ler e não entender é ler com negligência, como diz Catão. Ora, a obrigação dos leitores, que por assim dizer pertencem à ordem ínfima, é ler o Velho Testamento, como diz a letra do Mestre. Logo, devem conhecer todo esse testamento. E, com maior razão, os que tem ordens superiores.

Mas, *em contrário*, muitos mesmo nas religiões, são promovidos ao sacerdócio, que absolutamente nada disso sabem. Logo, parece não ser necessária tal ciência.

Demais – Nas Vidas dos Padres se lê que alguns simples monges, de vida santíssima, foram promovidos ao sacerdócio. Logo, não devem os ordenandos ter a referida ciência.

SOLUÇÃO. – Todo ato humano, para ser ordenado. Há de subordinar-se à direção da razão. Por onde, para exercer as obrigações da ordem há de o ordenando ter a ciência suficiente para bem se dirigir nesse exercício. Eis porque tal ciência deve ter quem vai ser promovido às ordens, não havendo necessidade de conhecer perfeitamente toda a Sagrada Escritura, bastando conhecê-la mais ou menos segundo o exigirem as suas obrigações. De modo que aqueles que receberam a obrigação de tomar a cura de almas saibam o concernente à doutrina da fé e dos bons costumes; e saibam os outros o atinente ao exercício da sua ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O sacerdote pratica funções de duas espécies uma principal, concernente ao verdadeiro corpo de Cristo; outra secundária, concernente ao corpo místico de Cristo. Ora, a segunda depende da primeira, mas não ao contrário. Por isso, certos são promovidos ao sacerdócio que só devem exercer a primeira função; assim os religiosos não são incumbidos da cura de almas. E esses não têm a obrigação de ensinar a lei, mas só de consagrar os sacramentos. Por onde, basta a esses terem uma ciência suficiente a poderem observar o rito atinente à celebração do sacramento. Outros porém são promovidos ao exercício de funções cujo objeto é o corpo místico de Cristo. E desses os fiéis esperam a explicação oral da lei. E portanto devem ter conhecimento da lei; não que devam saber solver todas as dificuldades que elas suscitam, podendo para isso recorrer aos superiores; devem porém saber dela o que os fiéis precisam conhecer e observar. Os bispos porém, que são os sacerdotes superiores, devem saber resolver as dificuldades da lei, e tanto mais quanto mais superior lhes for a posição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando o texto fala da razão a ser dada, da fé e da esperança, não se deve entender por ela uma razão tal bastante a elucidar o objeto da fé e o da esperança, pois ambas concernem ao mundo invisível. Mas, que os sacerdotes saibam mostrar em geral a probabilidade de ambas, para o que não é necessário uma grande ciência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ao leitor não incumbe dar ao povo a inteligência da Sagrada Escritura, porque isso pertence às ordens superiores: mas só publicá-las. Por isso não se exige dele que tenha uma ciência tão alta que baste à inteligência da Sagrada Escritura, mas é suficiente que saiba ler com clareza. E como essa ciência muitos a podem facilmente adquirir, pode-se estimar com probabilidade que o ordenando a adquirira, se ainda não na tem; sobretudo se já esteja em via de a adquirir.

Art. 3 — Se só pelo mérito da vida pode alguém adquirir o poder das ordens.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que só pelo mérito da vida pode-se adquirir o poder da ordem.**

1. Pois, como diz Crisóstomo, nem todo sacerdote é santo, mas todo santo é sacerdote. Ora, é pelos méritos da nossa vida que nos tornamos santos. Logo, também o sacerdote. E com muito maior razão os que tem outras ordens.

2. Demais. – Na ordem natural estão colocados em grau superior os que mais próximos estão de Deus e mais lhe participam da bondade, como diz Dionísio. Ora, quem tem o mérito da santidade e da ciência por isso mesmo se torna mais próximo de Deus mais lhe participa da bondade. Logo, por isso mesmo recebe um grau da ordem.

Mas, *em contrário*. – A santidade pode ser perdida depois de adquirida. Ora, a ordem, uma vez recebida, não pode mais ser perdida. Logo, a ordem não consiste no mérito mesmo da santidade.

SOLUÇÃO. – A causa deve ser proporcionada ao seu efeito. Por onde, assim como Cristo, de quem mana a graça para todos os homens, há de ter a plenitude dela, assim os ministros da Igreja, a quem não incumbe dar a graça, mas só os sacramentos dela, não são constituídos em nenhum grau da ordem só pelo fato de terem a graça, mas por participarem de algum sacramento dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Crisóstomo toma a palavra sacerdote no seu sentido etimológico, como significando o que dá o sagrado. Ora, assim, qualquer justo pode ser chamado sacerdote, por dar a outrem o socorro dos sacramentos. Mas, no caso vertente não tomamos esse vocábulo no seu sentido etimológico. Pois, essa palavra sacerdote foi aplicada a significar quem confere os dons sagrados na dispensa dos sacramentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Na ordem natural uns seres se tornam superiores a outros em grau quando, pela sua forma, podem agir sobre estes. E assim, por isso mesmo que tem uma forma de maior nobreza, são constituídos em grau mais elevado. Ora, os ministros não são prepostos aos fiéis afim de lhes conferir seja o que for por santidade própria, porque isso só Deus pode fazer; mas como ministros e como uns instrumentos desse efluxo, que vem da cabeça para os membros. Por isso o símile não colhe quanto à dignidade da ordem, embora seja exato quanto à conveniência dela.

Art. 4 — Se peca quem promove indignos à ordem.

O quarto discute-se assim. – **Parece que não peca quem promove indignos à ordem.**

1. – Pois, o bispo precisa de coadjutores investidos de ordens menores. Ora, não podiam ser encontrados em número suficiente se se exigisse deles uma tal idoneidade que só os santos a tem. Logo, promover à ordem quem não seja digno dela parece que é excusável.

2. Demais. – A Igreja precisa de ministros não só para comunicar os dons espirituais, mas também para o governo dos temporais. Ora, às vezes os que não tem ciência nem santidade de vida podem ser útil no governo temporal – ou pelo poder secular ou por industria natural, Logo, parece que esses tais podem ser promovidos sem pecado.

3. Demais. – Todos estamos obrigados a evitar o pecado o quanto podemos. Se, pois, o bispo peca promovendo indignos à ordem, deve aplicar diligência máxima em saber se os que a ela se achegam são dignos, afim de fazer-se uma diligente indagação sobre os costumes e a ciência deles. O que não se poderá praticar em lugar nenhum.

Mas, *em contrário*. – Pior é promover os maus aos ministérios sagrados, que não corrigir os já promovidos. Ora, Heli pecou mortalmente não corrigindo a malícia dos seus filhos; por isso, caindo para trás expirou, como o relata a Escritura. Logo, não vai sem pecado quem promove um indigno.

2. Demais. – Na Igreja os bens espirituais tem preferência sobre os temporais. Ora, pecaria mortalmente quem cientemente pusesse em perigo os bens temporais eclesiásticos. Logo, com maior razão, quem fizesse correr riscos os bens espirituais. Ora, fá-los correr risco quem promove indignos, à ordem; pois como diz Gregório, de quem se despreza a vida há se também de lhe desprezar a pregação e, pela mesma razão, todos os bens espirituais por ele conferidos. Logo, quem promove indignos à ordem peca mortalmente.

SOLUÇÃO. – O Senhor descreve o dispenseiro fiel, que faz o senhor sobre a sua família para dar a cada um a seu tempo a ração de trigo. Logo, réu é de infidelidade quem dá os bens divinos acima de medida conveniente a cada um. Ora, tal faz quem promove indignos à ordem. Portanto, comete o pecado mortal de, por assim dizer, infidelidade ao Senhor supremo; e sobretudo que isso redunda em detrimento da Igreja e da honra divina, promovida pelos bons ministros. E também seria infiel ao senhor temporal quem escolhesse inúteis para o seu serviço.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus nunca abandonou a sua Igreja a ponto de se não encontrarem ministros idôneos em número suficiente às necessidades do povo, promovidos os dignos e excluídos os indignos. E se não se pudesse ter tantos ministros quantos os que agora existem, melhor seria tê-los poucos e bons, que muitos e maus, como diz S. Clemente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os bens temporais não os devemos buscar senão em vista dos espirituais. Por isso, deve ser desprezada toda vantagem material e todo lucro, a fim de se promover o bem espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelo menos é necessário o bispo, que ordena, ignorar que há no ordenando obstáculos contrários à santidade. Mas além disso dele se exige que, na medida da ordem ou do ofício que vai conferir, ponha mais diligente cuidado a fim de ter certeza das qualidades daqueles a quem vai ministrar a ordem, ao menos pelo testemunho de outrem. Tal o diz o Apóstolo: A ninguém imponhas ligeiramente as mãos.

Art. 5 — Se quem está em pecado mortal pode, sem pecado, exercer a ordem recebida.

O quinto discute-se assim. Parece que quem está em pecado mortal pode, sem pecado, exercer a ordem recebida.

1. – Pois, estando obrigado a exercê-la, peca se não o fizer. Se, pois, exercendo-a peca, não pode evitar o pecado. O que é inadmissível.

2. Demais. – Dispensar é temperar o rigor do direito. Logo, embora lhe fosse ilícito por direito exercer a ordem recebida, contudo lícito lh'o seria, obtendo dispensa.

3. Demais. – Quem comunica a outrem um bem espiritual, estando em pecado mortal, peca mortalmente. Se, pois, o pecador no uso da ordem peca mortalmente, também assim quem dele recebe ou a ele pede qualquer bem espiritual. O que é absurdo.

4. Demais. – Quem, exercendo a sua ordem, peca, também todo ato que praticar, nesse ministério, será pecado mortal. Por onde, como para o exercício da ordem concorrem muitos atos, resulta que cometerá muitos pecados mortais. O que é excessivamente rigoroso.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Esse temerário, isto é, o que não é iluminado, ousa atentar contra as funções sacerdotais, e não tem temor nem vergonha de tratar os mistérios sagrados com indignidade, julgando que Deus ignora as misérias de que tem ele próprio consciência, ou que poderá enganá-lo dando-lhe falsamente o nome de pai e pronunciando sobre os divinos mistérios, na forma ensinada por Jesus Cristo, as repugnantes blasfêmias – não direis orações – da sua boca sacrílega. Logo, o sacerdote, que exerce indignamente a sua ordem, é um como blasfemo e enganador. Peca, pois, mortalmente; e, pela mesma razão, qualquer outro ordenado.

2. Demais. – Quem receber a ordem há de ter uma vida santa, para poder exercê-la dignamente. Ora, peca mortalmente quem recebe as ordens em pecado mortal. Logo, e com maior razão peca mortalmente no exercício dela, seja ele qual for.

SOLUÇÃO. – A Lei dispõe que administremos a justiça com retidão. Logo, quem exerce indignamente os deveres de que a ordem o revestiu, não administra a justiça com retidão, procede contra os preceitos da lei e portanto peca mortalmente. Ora, quem exerce uma função sagrada em pecado mortal sem dúvida que o faz indignamente. Por onde é claro que peca mortalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem se encontra no caso imaginado não fica por isso adstrito à necessidade de pecar; pois, pode escolher entre ser perdoado do pecado ou resignar o seu ofício, que o obriga ao exercício da ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Não pode haver dispensa em matéria de direito natural. Ora, o direito natural exige tratemos como santo o que é santo. Logo, nesta matéria nenhuma dispensa pode haver.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Enquanto o ministro da Igreja em pecado mortal é mantido por ela, os súditos devem receber dele os sacramentos, pois a isso estão obrigados. Contudo, salvo em artigo de necessidade, não seria acertado induzi-lo ao exercício da sua ordem, enquanto se tivesse a consciência que o fazia em estado de pecado mortal, consciência que poderia modificar-se, porque basta um instante para um homem recuperar a graça, perante Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Sempre que quem pratica um ato como ministro da Igreja o faz em pecado mortal, peca mortalmente, e tantas vezes quantas assim proceder. Porque, como diz Dionísio, aos impuros não lhes seja permitido nem sequer tocar os símbolos sagrados, isto é, os símbolos sacramentais. Por isso, sempre que no exercício do seu ofício, tocam as coisas sagradas, pecam mortalmente. – Isso porém não se daria, se sob o império da necessidade tocassem o que é sagrado ou exercessem o seu ofício num caso em que um leigo pudesse fazer o mesmo; assim, se batizasse, em artigo de necessidade, ou se apanhasse o corpo de Cristo lançado por terra.

Questão 37: Da distinção das ordens, das suas funções e do caráter que imprimem.

Em seguida devemos tratar da distinção das ordens, das suas funções e do caráter que imprimem.

Sobre o que discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se se devem distinguir várias ordens.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que não se devem distinguir várias ordens.**

1. – Pois, quanto mais nobre é uma virtude tanto menos multiplicada é. Ora, o sacramento da ordem é mais nobre que os outros, porque constitui os que recebem em grau superior aos demais. Logo, como os outros sacramentos não se dividem em vários, que tenham uma denominação comum, também o da ordem não deve ser dividido em vários.

2. Demais. – Se se dividisse a ordem em várias, esta divisão seria ou a de um todo em suas partes integrantes ou em partes subjetivas. Ora, não em partes integrantes, porque então não receberiam elas a denominação do todo. Logo, será a divisão em partes subjetivas. Ora, as partes subjetivas recebem a sua denominação genérica no plural, tanto a do gênero próximo como a do remoto; assim, dizemos do homem e do asno, que são duas espécies de animais e de corpos animados. Logo, sendo o sacramento um como gênero, de que as ordens são as espécies, o sacerdócio e o diaconato, sendo ordens diferentes, são também sacramentos diferentes.

3. Demais. – Segundo o Filósofo, o regime em que um só governa é mais nobre que a aristocracia, na qual as várias funções públicas são desempenhadas por diversos. Ora, o governo da Igreja deve ser o mais nobre de todos. Logo, não devia haver nela distinção de ordens relativamente às diversas atividades delas, mas o poder deveria residir totalmente em um só sujeito. E assim, deveria ser a ordem uma só.

Mas, *em contrário*. – A Igreja é o corpo místico de Cristo, semelhante a um corpo natural, segundo o Apóstolo. Ora, os vários membros de um corpo natural tem cada qual a sua função. Logo, na Igreja deve haver diversas ordens.

2. Demais. – O Ministério do Testamento Novo é mais nobre que o do Velho, como diz o Apóstolo. Ora, no Testamento Velho, não só os sacerdotes, mas também os levitas, seus ministros, eram santificados. Logo, também não somente os sacerdotes do Testamento Novo, mas também os seus ministros, devem ser consagrados pelo sacramento da ordem.

SOLUÇÃO. – A variedade das ordens foi introduzida na Igreja por três razões. – Primeiro, para mostrar a sabedoria de Deus, que esplende sobretudo na ordenada variedade dos seres, tanto na ordem natural como na espiritual. Eis porque o texto sagrado refere, que a rainha de Sabá, vendo a ordem reinante entre os oficiais de Salomão, estava toda transportada, não cabendo em si de admiração pela sua sabedoria. – Segundo, para obviar à fraqueza humana; porque uma só ordem não poderia exercer sem grande gravame, tudo o concernente aos divinos mistérios. Por isso, são várias as ordens, correspondentes a ofícios diversos. O que é corroborado pelo fato de ter o Senhor dado como coadjutores a Moisés setenta anciãos os do povo. – Terceiro, para facilitar aos homens os meios do aperfeiçoamento espiritual, sendo vários os que exercem funções diversas de modo a serem todos cooperadores de Deus, não havendo ministério mais divino que esse, na expressão de Dionísio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os outros sacramentos são conferidos para deles colherem certos efeitos; ao passo que este nos é ministrado principalmente em vista de praticarmos certos atos. Por onde, o sacramento da ordem há de dividir-se conforme a diversidade dos atos, assim como pelos atos se diversificam as potências.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A divisão, no caso vertente, não é a de um todo nas suas partes integrantes, nem a de um todo universal, mas a de um todo potencial. E da natureza deste é estar na sua essência total em uma das partes, tendo as outras uma certa participação dela. Ora, o mesmo se dá aqui. Pois, a plenitude total deste sacramento tem-na uma das ordens – o sacerdócio; as outras são participações dele. Tal o significado das palavras do Senhor – Tirarei do teu espírito e lh'o darei a eles para que sustentem comigo a carga do povo. Por onde, todas as ordens são um só sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Num reino, embora o poder na sua plenitude total resida no rei, não ficam porém excluídos os poderes dos ministros, que são umas participações do poder real. O mesmo se dá com a ordem. Ao passo que na aristocracia, a plenitude do poder não reside em ninguém, mas em todos.

Art. 2 — Se há sete ordens.

O segundo discute-se assim. – **Parece que não são sete as ordens.**

1. – Pois, as ordens da Igreja se ordenam a atos hierárquicos. Ora, os atos hierárquicos são só três – purificar, iluminar e aperfeiçoar – correlatos às três ordens que distingue Dionísio. Logo, as ordens não são sete.

2. Demais. – Todos os sacramentos tem a sua eficácia e autoridade, da instituição de Cristo, ou ao menos, dos seus Apóstolos. Ora, na doutrina de Cristo e dos Apóstolos não se faz menção senão dos presbíteros e dos diáconos. Logo, parece que, não há outras, ordens além dessas.

3. Demais. – Pelo sacramento da ordem é o ordenado constituído dispensador dos outros sacramentos, Ora, os outros sacramentos são seis. Logo só seis devem ser as ordens.

Mas, *em contrário*. – Parece que devem ser mais de sete. Pois, quanto mais nobre é uma virtude tanto menos se multiplica. Ora, o poder hierárquico os anjos o tem de maneira mais digna que nós, como diz Dionísio. Logo, sendo nove as ordens da hierarquia angélica, outras tantas ou mais deveriam ser as da Igreja.

2. Demais. – A profecia dos salmos é mais nobre que todas as outras profecias. Ora, uma ordem – a dos leitores, é a incumbida de ler na igreja as profecias. Logo, devia haver outra ordem incumbida de ler os salmos, sobretudo que nas Decretais é colocada em segundo lugar, entre as ordens, depois do ostiário.

SOLUÇÃO. – Certos buscam o fundamento do número das diversas ordens nas graças gratuitas, às quais se refere o Apóstolo. Assim, dizem que a palavra de sabedoria compete ao bispo, por ser o ordenador dos outros, o que concerne à sabedoria. A palavra de ciência, ao sacerdote, que deve ter a chave da ciência; a fé, ao diácono, que prega o Evangelho; a operação de milagres, ao subdiácono, que se dá às obras de perfeição, pelo voto de continência; a interpretação das palavras, ao acólito, significa da pelo archote que conduz; a graça de curar as doenças, ao exorcista; a variedade de línguas, ao salmista; a profecia, ao leitor; o discernimento dos espíritos, ao ostiário, que exclui uns e admite outros. – Mas nada disto é exato. Porque as graças gratuitas não são todas, como as ordens, dadas à mesma pessoa.

Assim, como diz o Apóstolo, há divisões de graças. E por isso enumeram-se entre as ordens o episcopado e a função de salmista, apesar de não o serem.

Por isso outros procuraram fundamentá-las comparando-as com a hierarquia celeste, nas quais as ordens se distinguem correlatamente à purificação, a iluminação e a perfeição. Assim, dizem que o ostiário purifica exteriormente, segregando os bons dos maus, mesmo corporalmente; o acólito, por seu lado, opera a purificação interna, significando o círio, que conduz, a dissipação das trevas interiores; e de ambos os modos o exorcista, porque o diabo, que expulsa, perturba de ambos os modos. Quanto à iluminação, feita pela doutrina, se a doutrina é profética compete aos leitores; se apostólica, aos subdiáconos: se evangélica, aos diáconos, Quanto à perfeição comuns, que é a da penitência, do batismo e de sacramentos tais, incumbe ao sacerdote; a perfeição por excelência incumbe ao bispo, como a consagração dos sacramentos e das virgens; e a excelentíssima, ao sumo Pontífice, em quem reside a plenitude da autoridade. – Mas nada disto é admissível. Quer por as ordens da hierarquia celeste não se distinguirem pelas preditas ações hierárquicas, por qualquer delas convir à qualquer das ordens. Quer porque, segundo Dionísio, só aos bispos é próprio aperfeiçoar; iluminar convindo aos sacerdotes e purificar, a todos os ministros.

Por isso, outros apropriam as ordens aos sete dons, de modo que ao sacerdócio responde o dom da sabedoria, que nos nutre com o pão da vida e da inteligência, assim como o sacerdote nos fortalece com o pão celeste; a temor se apropria ao ostiário, que nos separa dos maus, e assim as ordens intermédias respondem aos dons médios. – Mas, de novo, nada disto é exato: porque qualquer das ordens nos confere os sete dons do Espírito Santo.

Por isso e diferentemente devemos responder que o sacramento da ordem tem por fim direto o da Eucaristia – o sacramento dos sacramentos, na expressão de Dionísio. Pois assim como o templo, o altar, os vasos e as vestes, assim também os ministérios, ordenados à Eucaristia, devem ser consagrados: e esta consagração é o sacramento da ordem. Por onde, as ordens se diversificam pela sua relação com a Eucaristia.

Porque o poder da ordem ou é para consagrar a Eucaristia, ou para algum ministério cujo fim é o sacramento da Eucaristia. No primeiro caso a ordem é a dos sacerdotes. Por isso, quando se ordenam, recebem o cálice com o vinho e a patena com o pão, recebendo assim o poder de consagrar o corpo e o sangue de Cristo.

Quanto à cooperação dos ministros, tem por fim ou o sacramento mesmo ou os que o recebem.

No primeiro caso, de três modos. – Primeiro, vem o ministério pelo qual o ministro coopera com o sacerdote para a dispensa do sacramento, mas não para a consagração que só o sacerdote faz. E esse é o ofício do diácono. Por isso diz o Mestre das Sentenças, que ao diácono pertence servir aos sacerdotes em tudo o referente aos sacramentos de Cristo. Por onde, eles mesmos são os dispensadores do sangue de Cristo. – Depois vem o ministério ordenado a preparar a matéria do sacramento nos vasos próprios dele. E esse é o ofício do subdiácono. Por isso diz o Mestre, que levam os vasos do corpo e do sangue do Senhor, e colocam as oblações no altar. Eis porque recebem o cálice das mãos do bispo, quando se ordenam, mas vazio. – Vem enfim o ministério ordenado a apresentar a matéria do sacramento. E isso compete ao acólito. Pois, este, como diz o Mestre, enche as galhetas de vinho e de água. Por isso recebe as galhetas vazias.

Quanto ao ministério ordenado à preparação dos que devem receber o sacramento, não pode ele exercer-se senão sobre os impuros, porque os puros já são aptos para recebê-las. Ora, os impuros são

de três gêneros, segundo Dionísio. – Uns, são os de todo infiéis, que não querem crer. E esses devem ser completamente afastados, mesmo de ver as coisas sagradas, e do grêmio dos fiéis. Tal é a função do ostiário. – Outros são os que querem crer mas ainda não estão instruídos e são os catecúmenos. Instruí-las é o ofício dos leitores. Por isso os primeiros rudimentos da

doutrina da fé – o Testamento Velho, são eles os Que devem ler. – Outros enfim são os energúmenos, os fiéis instruídos, mas sob ação dos impedimentos que lhes impõe o poder dos demônios. O cuidar-se com eles é ofício dos exorcistas.

Assim se compreende a razão, o número e os graus das ordens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dionísio se refere às ordens, não enquanto sacramentos, mas enquanto destinadas às funções hierárquicas. Por isso distingue três ordens correlatas às três funções. Dessas ordens a primeira, a do bispo, abrange as três funções referidas; a segunda, a do sacerdote, duas delas; a terceira, a do diácono, chamado ministro, só exerce uma – a de purificar, compreendendo em si todas as ordens inferiores. – Mas as ordens, enquanto sacramentos, devem ser apreciadas, na sua relação com o máximo dos sacramentos. Daí o ser esse o fundamento do número delas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na Igreja primitiva, por causa do pequeno número dos ministros, todos os ministérios inferiores eram cometidos aos diáconos. Assim o lemos em Dionísio: Dos ministros, uns se postam junto às portas fechadas do templo; outros exercem alguma junção da sua ordem; outros apresentam aos sacerdotes no altar o pão sagrado e o cálice da bênção. Contudo, todos os poderes referidos estavam implicitamente incluídos, no do diácono. Mas depois, ampliado o culto divino, também a Igreja confiou explicitamente a diversos o que estava implicitamente incluído numa só ordem. Por isso o Mestre diz que a Igreja teve necessidade de instituir outras ordens.

RESPOSTA À TERCEIRA. - As ordens se destinam principalmente ao sacramento da Eucaristia; e aos outros, por consequência; porque também os outros sacramentos derivam do conteúdo deste. Por onde, não é necessário sejam as ordens divididas pela sua relação com os sacramentos.

RESPOSTA À QUARTA. - Os anjos diferem especificamente; por isso podem participar diferentemente uns dos outros dos bens divinos. Donde o distinguirmos diversas hierarquias deles. Mas dos homens só há uma hierarquia, por causa do modo único pelo qual podem receber os dons divinos consequente à espécie humana, a saber, pelas semelhanças das coisas sensíveis. Por isso, as ordens angélicas não se podem dividir por comparação com nenhum sacramento, como se dá conosco, mas só por comparação com as funções hierárquicas, que qualquer ordem deles exerce sobre as inferiores. E assim as nossas ordens correspondem às deles: pois, em a nossa hierarquia são três as ordens, distintas pelas suas relações com as três funções hierárquicas, do mesmo modo que cada hierarquia angélica tem a sua função hierárquica própria.

RESPOSTA À QUINTA. – A função do salmista não é uma ordem, mas um ofício anexo à ordem; pois, por serem os Salmos cantados, por isso se chama ao salmista cantor. Mas cantor não é nome especial de nenhuma ordem, que por ser cantar função de todo o coro, quer por não ter nenhuma relação especial com o sacramento da Eucaristia, quer por ser um ofício às vezes enumerado entre as ordens consideradas num sentido lato.

Art. 3 — Se as ordens devem ser divididas em sacras e não-sacras.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que as ordens não devem ser divididas em sacras e não sacras.**

1. – Pois, todas as ordens são sacramentos. Ora, todos os sacramentos são sagrados. Logo, sacras todas as ordens o são.

2. Demais. – As ordens da Igreja só destinam aos ofícios divinos. Ora, todos eles são sagrados. Logo, todas as ordens são sacras.

Mas, *em contrário*, as ordens sacras impedem contrair matrimônio e dirimem o já contraído. Ora, quatro ordens inferiores não impedem de o contrair nem dirimem o já contraído. Logo, não são ordens sacras.

SOLUÇÃO. – Uma ordem pode ser considerada sagrada de dois modos. – Primeiro, em si mesma; e então toda ordem é sagrada, por ser sacramento. – Depois, em razão da matéria sobre a qual recai a função. E assim sagrada se considera toda ordem cuja função recai sobre matéria consagrada. Por onde, só há três ordens sacras: a do sacerdote e a do diácono – cujos atos se exercem sobre o corpo de Cristo e o sangue consagrado; e a do subdiácono, cuja ação se exerce sobre os vasos sagrados. Por isso se lhes impõe a continência, a fim de serem puros os que tratam coisas sagradas.

Donde se deduz a resposta às objeções.

Art. 4 — Se as funções das ordens estão bem determinadas pelo Mestre das Sentenças.

O quarto discute-se assim. – **Parece que as funções das ordens não estão bem determinadas pelo Mestre das Sentenças.**

1. – Pois, a absolvição nos prepara a receber o corpo de Cristo. Ora, preparar os que devem receber o sacramento é função das ordens inferiores. Logo, a absolvição dos pecados não devia ser enumerada entre as funções do sacerdote.

2. Demais. – Pelo batismo imediatamente nos tornamos semelhantes a Deus, porque recebemos o caráter que obra essa semelhança. Ora, orar e oferecer oblações são atos ordenados imediatamente a Deus. Logo, todo batizado, e não só o sacerdote, pode praticar tais atos.

3. Demais. – Ordens diversas tem funções diversas. Ora, por as oferendas no altar e ler a epístola é função do subdiácono. Também os subdiáconos apresentam a cruz ao Papa. Logo não se devem considerar essas funções do diácono.

4. Demais. – Tanto o Testamento Velho como o Novo encerram a mesma verdade. Ora, ler o Testamento Velho é função dos leitores. Logo e pela mesma razão devem ler o Novo, não sendo pois, essa, função dos diáconos.

5. Demais. – Os Apóstolos nada mais pregaram senão o Evangelho de Cristo, como se vê na Escritura. Ora, publicar a doutrina dos Apóstolos é função dos subdiáconos. Logo, também a doutrina do Evangelho.

6. Demais. – Segundo Dionísio, funções de uma ordem superior não podem caber à inferior. Ora, lidar com as galhetas é função dos subdiáconos. Logo, não deve ser atribuída aos acólitos.

7. Demais. Os atos espirituais devem ter preeminência sobre os materiais. Ora, o acólito só exerce uma função material. Logo, o exorcista não pode exercer a função espiritual de expulsar os demônios, por ser inferior.

8. Demais. – Funções que convêm entre si devem ser postas juntas. Ora, ler o Velho Testamento deve ter conveniência máxima com a leitura do Novo, que cabe aos ministros superiores. Logo, a função de ler o Testamento Velho não deve ser atribuída ao leitor, mas antes, ao acólito, principalmente porque o lume corporal que o acólito apresenta, significa o lume da doutrina espiritual.

9. Demais. – Toda função de ordem espiritual implica uma virtude espiritual que, mais que os outros, desempenham os ordenados. Ora, a função que tem o ostiário de abrir e fechar as portas também outros a exercem. Logo, não deve ser essa uma função peculiar a eles.

SOLUÇÃO. – Como a consagração conferida pelo sacramento da ordem se destina ao sacramento da Eucaristia, conforme dissemos, é ato principal de cada ordem aquele pelo qual ela mais proximamente tem por fim o sacramento da Eucaristia. Assim sendo, uma ordem é mais eminente que outra, na medida em que uma função mais proximamente tem por fim o referido sacramento, como ao sacramento da Eucaristia, quase digníssimo se ordenam muitas outras funções, por isso nenhum inconveniente há em abranger uma ordem muitas funções, além da sua principal; e tanto mais quanto mais nobre for, por que um poder, quanto mais superior, maior raio de ação tem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dupla é a preparação que devem ter os que recebem um sacramento. Uma remota, e essa é dada pelos ministros. Outra, próxima, que os torna logo aptos a receberem os sacramentos. E esta é função dos sacerdotes. Assim também na ordem natural o mesmo agente dá à matéria a última disposição para receber a forma e a confere. E como estamos em disposição próxima para receber a Eucaristia quando já nos purificamos dos pecados, por isso é o sacerdote o ministro próprio de todos os sacramentos instituídos principalmente para purificar dos pecados – o batismo, a penitência e a extrema unção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um ato pode ordenar-se imediatamente para Deus de dois modos. – Primeiro, por parte só de uma pessoa; assim fazer orações e votos em particular, e outros. E tal ato qualquer batizado pode praticá-lo. – De outro modo, por parte de toda a Igreja. E então só os atos praticados pelo sacerdote se ordenam imediatamente para Deus; porque só ele pode representar a pessoa de toda a Igreja, que consagra a Eucaristia, sacramento da Igreja universal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As oferendas feitas pelo povo o sacerdote é quem as oferece. Por isso é necessário um duplo ministério para a oferta dessas oblações. Um por parte do povo; e esse é próprio do subdiácono, que recebe do povo as oblações e as coloca no altar ou oferece ao diácono. Outra é o ministério do sacerdócio, próprio do diácono, que apresenta as oblações diretamente ao sacerdote. E nisso consiste a função principal de cada ordem. Donde vem que a ordem do diácono é superior. Quanto à leitura da epístola, não é ofício do diácono, senão enquanto as funções das ordens inferiores se atribuem às superiores. O mesmo se dá com a função de levar a cruz. Isso segundo o costume de certas Igrejas, porque não há inconveniente haver costumes diversos relativos a atos secundários.

RESPOSTA À QUARTA. – A doutrina é a preparação remota para a recepção dos sacramentos; por isso, a transmissão da doutrina é confiada aos ministros. Ora, a doutrina do Velho Testamento é ainda mais remota que a do Novo; porque não instrui senão figuradamente sobre o sacramento da ordem. Por isso, ensinar o Novo Testamento é função dos ministros superiores; ao passo que ensinar o Antigo pertence aos inferiores. Além disso, a doutrina do Novo Testamento, que o nosso Senhor mesmo ensinou, é mais

perfeita que a sua divulgação por meio dos Apóstolos. Por isso ler o Evangelho é função confiada aos diáconos; e a epístola, aos subdiáconos.

Donde se deduz a resposta à quinta objeção.

RESPOSTA À SEXTA. - Os acólitos lidam só com as galhetas nenhuma ação tendo sobre o conteúdo delas. Mas o subdiácono tem ação sobre esse conteúdo, porque depõe a água e o vinho no cálice e além disso derrama a água nas mãos do sacerdote. Quanto ao diácono e ao subdiácono, tem ação só sobre o cálice, não sobre o conteúdo dele; ao passo que o sacerdote a tem sobre esse conteúdo. Por isso, assim como o subdiácono, quando se ordena, recebe o cálice vazio, e o sacerdote o recebe cheio, assim o acólito recebe as galhetas vazias, e cheias o subdiácono. De modo que há uma certa conexão entre as ordens.

RESPOSTA À SÉTIMA. – As funções materiais do acólito se ordenam mais proximamente à das ordens sacras, que as dos exorcistas, embora seja esta de certo modo espiritual. Porque os acólitos exercem o seu ministério sobre os vasos que contêm a matéria do sacramento, quanto ao vinho, que, por causa da sua umidade, necessita um vaso que o contenha. Por isso, dentre todas as ordens menores a dos acólitos é a superior.

RESPOSTA À OITAVA. – A função dos acólitos mais se aproxima das funções principais dos ministros superiores, que as funções das outras ordens, como é fácil de ver. E semelhantemente, quanto aos atos secundários, cujo objeto é preparar o povo por meio da instrução. Porque o acólito, portador do círio, simboliza visivelmente a doutrina do Novo Testamento; ao passo que o leitor, lendo, as outras figuras do Velho Testamento. Por isso, o acólito é superior. O mesmo se passa com o exorcista. Pois, assim como está a função do leitor para a função secundária do diácono e do subdiácono, assim a função do exorcista para a função secundária do sacerdote – a de ligar e absolver, que nos livra totalmente da escravidão do demônio. – E nisto se manifesta a regular progressão das ordens. Pois, com o ato principal do sacerdote - consagrar o corpo de Cristo – cooperam as três ordens superiores. E com o seu ato secundário, de absolver e ligar cooperam juntamente as superiores e as inferiores.

RESPOSTA À NONA. – Alguns dizem que quando recebe a ordem, ao ostiário é conferido um certo poder divino, de impedir a outrem de entrar no templo, como o teve Cristo quando dele expulsou os ladrões. Mas isto mais é obra da graça gratuita, que da graça do sacramento. Por onde, devemos pensar que ele recebe o poder de assim agir como no exercício de uma função própria; embora também outros possam fazer o mesmo, mas não por ofício. O mesmo se dá com todas as funções das ordens menores, que podem ser licitamente exercidas por outros, não porém como função própria deles. Assim, também numa casa não consagrada pode-se dizer missa, embora a igreja seja consagrada para nela celebrar-se.

Art. 5 — Se ao sacerdote se lhe imprime o caráter quando lhe é apresentado o cálice.

O quinto discute-se assim. – **Parece que ao sacerdote não se lhe imprime o caráter quando lhe é apresentado o cálice.**

1. - Pois, a consagração do sacerdote é como a confirmação, acompanhada de uma unção. Ora, na confirmação, é a unção mesma que imprime caráter. Logo, é o sacerdócio mesmo o que imprime caráter e não o cálice apresentado.

2. Demais. – O Senhor deu aos discípulos o poder sacerdotal quando disse: Recebei o Espírito Santo; aqueles a quem perdoardes os pecados, etc. Ora, o Espírito Santo é conferido pela imposição das mãos. Logo, a imposição das mãos por si mesma imprime o caráter da ordem.

3. Demais. – Assim como são consagrados os ministros, assim também as vestes deles. Ora, as vestes só a bênção, por si, as consagra. Logo, a consagração do bispo por si só, torna o sacerdote consagrado.

4. Demais. – Assim como ao sacerdote é apresentado o cálice, assim também as vestes sacerdotais. Logo, se a apresentação do cálice lhe imprime o caráter, pela mesma razão a da casula. E assim o sacerdote receberia dois caracteres; o que é falso.

5. Demais. – A ordem do diácono mais se aproxima da do sacerdote, que a do subdiácono. Ora, se a simples apresentação do cálice imprimisse o caráter sacerdotal, o subdiácono estaria mais próximo do sacerdote que o diácono, porque aquele recebe o caráter pela só apresentação do cálice, mas não o diácono. Logo, a apresentação do cálice só por si não imprime o caráter sacerdotal.

6. Demais. – A ordem dos acólitos exerce uma função mais próxima da do sacerdote, por se ocupar com as galhetas, do que por levar o círio. Mas o caráter mais imprime o acólito quando os acólitos recebem o círio, que quando recebem as galhetas; pois, o nome de acólito, significa – o que leva um círio. Logo, os sacerdotes não se lhes imprime o caráter quando recebem o cálice.

Mas, *em contrário*. – O ato principal da ordem sacerdotal é consagrar o corpo de Cristo. Ora, esse poder lhe é conferido quando lhe apresentam o cálice. Logo, é então que se lhe imprime o caráter.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o mesmo agente que infunde uma forma também dá à matéria a preparação próxima para receber a forma. Por isso o bispo, ao conferir a ordem, faz duas coisas – prepara os ordenandos para a receberem e confere o poder da ordem.

Prepara-os, instruindo-se por ofício próprio, e influindo sobre eles a fim de se tornarem aptos para receber. E essa preparação em três coisas consiste: na bênção, na imposição das mãos e na unção. – Pela bênção, ficam ligados ao serviço divino; e por isso ela é dada a todos. – A imposição das mãos dá-lhes a plenitude da graça, que os torna aptos a elevados ofícios. Por isso, só os diáconos e os sacerdotes-recebem imposição de mãos, por lhes competir dispensar os sacramentos, embora estes o tenham como função principal e os outros, como ministros. – Além disso, a unção que recebem, os consagra para o trato do sacramento. Razão pela qual só os sacerdotes recebem a unção, eles que tocam com as mãos o corpo de Cristo; por isso também é ungido o cálice, que contém o sangue; e a patena, que contém o corpo.

Quanto à colação do poder, é a do que lhes concerne a função própria que exercem. E como a função principal do sacerdote é consagrar o corpo e o sangue de Cristo, por isso quando lhe é oferecido o cálice, pela forma determinada das palavras se lhe imprime o caráter sacerdotal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A confirmação não confere o poder de obrar sobre a matéria exterior. Por isso não imprime caráter mediante a apresentação de um objeto material, mas só pela imposição das mãos e pela unção. Diferente é o que se passa com a ordem sacerdotal. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor, quando na ceia disse antes da paixão – Tomai e comei, deu aos discípulos o poder sacerdotal, no seu ato principal. Por isso acrescentou: Fazei isto em memória de mim. Mas depois da ressurreição deu-lhes função secundária da ordem sacerdotal, que é ligar e absolver.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As vestes não precisam outra consagração senão a que as destina ao culto divino. Por isso lhes basta, como consagração, a bênção. Outra coisa porém é o que se dá com os ordenados, conforme dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – As vestes sacerdotais não significam o poder dado ao sacerdote, mas a idoneidade que deles se requer para o desempenho das suas funções. Por isso, nem ao sacerdote nem a nenhum outro se lhe imprime caráter por se revestirem de qualquer veste.

RESPOSTA À QUINTA. – O poder do diácono é médio entre o do subdiácono e o do sacerdote. Pois, o sacerdote tem poder direto sobre o corpo o subdiácono, apenas sobre os vasos; o diácono sobre o corpo de Cristo contido no vaso. Por isso não pode ele tocar no corpo de Cristo, mas conduzi-la na patena, e distribuir o sangue com o cálice. E é porque o ato principal das suas funções não podia exprimir-se nem pela apresentação só do vaso, nem pela apresentação da matéria. Mas apenas o ato secundário das suas funções é expresso quando se lhe dá o livro dos Evangelhos; e nessa função se incluem as outras. Por isso a só apresentação dos livros já lhe imprime caráter.

RESPOSTA À SEXTA. – A função mais principal do acólito é, antes, a de servir as galhetas que o levar o círio. Embora tire a denominação da sua função secundária, que é mais conhecida e mais própria dele. Por isso o caráter se lhe imprime ao acólito quando se lhe dão as galhetas, em virtude das palavras pronunciadas pelo bispo.

Questão 38: Dos que conferem este sacramento.

Em seguida devemos tratar dos que conferem este sacramento.

Sobre o que discutem-se duas questões:

Art. 1 — Se só o bispo é quem pode conferir o sacramento da ordem.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é só o bispo quem pode conferir o sacramento da ordem.

1. – Pois, a imposição das mãos produz de certo modo a consagração. Ora, aos ordenandos não só o bispo impõe as mãos, mas também os sacerdotes assistentes. Logo, não é só o bispo quem confere o sacramento da ordem.

2. Demais. – Confere-se o poder da ordem quando se lhe apresenta o concernente às funções das suas ordens. Ora, ao subdiácono o arcedíago lhe apresenta as galhetas com a água e os pratinhos e o manutégio. Semelhantemente, os acólitos recebem a tacha com o círio e as galhetas vazias. Logo, não só o bispo é quem pode conferir o sacramento da ordem.

3. Demais. - As funções da ordem não podem ser cometidas senão a quem na tem. Ora, conferir as ordens menores é atribuído a certos que não são bispos, como os cardeais presbíteros. Logo, conferir as ordens não é privativo da ordem episcopal.

4. Demais. – A quem é atribuído o principal também o é o acessório. Ora, o sacramento da ordem se destina ao da Eucaristia, como o acessório ao principal. Logo, como o sacerdote consagra a Eucaristia, também poderá conferir as ordens.

5. Demais. – Mais dista o sacerdote, do diácono que um bispo, de outro. Ora, um bispo pode consagrar a outro. Logo, também um sacerdote pode promover um diácono.

Mas, *em contrário*. – Os ministros ordenados servem ao culto divino de maneira mais nobre que os vasos sagrados. Ora, consagrar os vasos só o pode o bispo. Logo e com maior razão só ele pode consagrar os ministros.

2. Demais. – O sacramento da ordem é mais excelente que o da confirmação. Ora, só o bispo pode confirmar. Logo e com maior razão, só ele pode conferir o sacramento da ordem.

3. Demais. – As virgens, pela bênção que recebem, não ficam constituídas em nenhum grau de poder espiritual, como o ficam os ordenados. Ora, dar a bênção às virgens só o pode o bispo. Logo e com maior razão, só ele pode ordenar.

SOLUÇÃO. – O poder episcopal está para o das ordens inferiores, como a política, cujo fim é o bem comum, para as artes e virtudes inferiores, que visam algum bem particular, conforme do sobre dito resulta. Ora, como dissemos, a política da lei às disciplinas inferiores, regulando quem deve exercê-las, quanto e de que modo. Por isso cabe ao bispo determinar a cada um dos seus subordinados o ministério divino que devem exercer. Donde vem que só ele pode confirmar, porque aos confirmados incumbe o dever de confessar a fé. Por isso também só ele abençoa as virgens, que representam a Igreja, esposa de Cristo, cujo governo principalmente foi confiado ao bispo. Também ele é quem consagra os ordenandos aos ministérios das ordens, e os vasos ele os determina pela sua consagração. Assim como as funções seculares, nas cidades, são distribuídas por quem tem o poder mais elevado, como por exemplo, o rei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A imposição das mãos não confere o caráter sacerdotal da ordem, como do sobredito resulta, pelo qual o ordenado se torna idôneo ao exercício dela. E como precisam de uma graça amplíssima, por isso os sacerdotes, com o bispo, impõem as mãos aos promovidos ao sacerdócio; ao passo que aos diáconos só o bispo lhes impõe as mãos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sendo o arcedíago o como chefe do ministério, ele é quem confere tudo o concernente a estes assim, o círio, que o acólito traz, servindo ao diácono, diante do Evangelho, e as galhetas, com que serve ao subdiácono. E semelhantemente, dá ao subdiácono o com que serve às ordens superiores. Nisso porém não consiste a função principal do subdiácono, mas em cooperar na produção da matéria do sacramento. Por isso recebe o caráter quando lhe é oferecido o cálice pelo bispo. Ao passo que o caráter o acólito o recebe das palavras do bispo, quando lhe apresenta o arcedíago os objetos supra-referidos: e antes, quando recebe as galhetas, que quando recebe o círio. Donde não se segue que o arcedíago confira a ordem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Papa, que tem a plenitude do poder pontifical, pode conferir a quem não é bispo a dignidade episcopal, contanto que ela não tenha imediata relação com o verdadeiro corpo de Cristo. Assim, por comissão episcopal, pode um simples sacerdote conferir as ordens menores e a confirmação; não porém quem não for sacerdote. Mas nem mesmo um sacerdote poderá conferir as ordens maiores, que tem relação imediata com o corpo de Cristo, para consagrar o qual o Papa não tem maior poder que um simples sacerdote.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora o sacramento da Eucaristia seja de todos o máximo, em si mesmo considerado, contudo a ninguém confere uma função, como o sacramento da ordem. Logo, não há semelhança de razão.

RESPOSTA À QUINTA. – Para comunicarmos a outrem o que temos não é necessário só proximidade, mas também plenitude de poderes. E como o sacerdote não tem essa plenitude, nos ofícios hierárquicos, como o bispo, daí não se segue que possa conferir o diaconato, embora esta ordem seja a mais próxima da sua.

Art. 2 — Se os heréticos excluídos da Igreja podem conferir as ordens.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os heréticos e excluídos da Igreja não podem conferir as ordens.**

1. – Pois, mais é conferir ordens do que absolver ou ligar. Ora, o herético não pode absolver nem ligar. Logo, não pode conferir ordens.

2. Demais. – O sacerdote excluído da Igreja pode consagrar, porque o caráter que lhe deu esse poder nele permanece indelevelmente. Ora, o bispo, quando promovido à sua dignidade, não recebe nenhum caráter. Logo, não é forçoso que o poder episcopal nele permaneça depois da sua exclusão da Igreja.

3. Demais. – Todo o que é excluído de uma comunidade não pode mais dispor dos ofícios dela. Ora, as ordens são uns ofícios da Igreja. Logo, quem é excluído dela não pode conferir.

4. Demais. – Os sacramentos haurem a sua eficácia na paixão de Cristo. Ora, o herético não lhe aproveita a paixão de Cristo – nem pela sua fé própria, pois é infiel; nem pela da Igreja, pois dela está excluído. Logo, não pode conferir o sacramento da ordem.

5. Demais. – A colação da ordem implica a bênção. Ora, o herético não pode abençoar; ao contrário, a sua bênção se converte em maldição, como o demonstram as autoridades citadas pelo Mestre. Logo, não pode conferir as ordens.

Mas, *em contrário*, o bispo que incidir em heresia, quando se reconcilia não precisa ser sagrado de novo. Logo, não perdeu o poder que tinha de conferir as ordens.

2. Demais. – O poder de conferir as ordens é superior ao de exercê-las. Ora, o poder de as exercer não fica perdido por heresia ou coisa semelhante. Logo, nem o poder de as conferir.

3. Demais. – Como quem batiza exerce um ministério só externo, assim também quem confere as ordens, pois quem obra interiormente é Deus. Ora, por nenhuma razão quem é excluído da Igreja perde o poder de batizar. Logo, nem o de conferir as ordens.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria o Mestre das Sentenças apresenta quatro opiniões.

Assim, certos disseram que os heréticos, enquanto tolerados na Igreja, tem o poder de conferir as ordens, mas não depois de excluídos dela; do mesmo modo os degradados e outros tais. E esta é a primeira opinião. – Mas não é admissível. Porque todo poder dado em virtude de uma consagração em nenhum caso pode desaparecer, enquanto existe o seu titular, como também a consagração não pode ser anulada; assim, mesmo o altar ou o crisma, uma vez consagrados, consagrados permanecem perpetuamente. Por onde, como o bispo recebe o seu poder mediante uma consagração, há de ela permanecer perpetuamente, por mais que pequena ou seja excluído da Igreja. Por isso outros disseram que os excluídos da Igreja, que nela desempenhavam funções episcopais, conservam o poder de ordenar e promover, mas os promovidos não recebem deles as dignidades a que o foram. E esta é a quarta opinião. – Mas também isto não pode ser. Porque se os promovidas a uma dignidade eclesiástica conservam o poder que receberam, é claro que, exercendo as suas funções, consagram verdadeiramente. E portanto conterem verdadeiramente todo poder que receberam com a consagração. E assim os ordenados ou promovidos por eles tem o mesmo poder que eles tem.

Por isso disseram outros, que também os excluídos da Igreja podem conferir a ordem e os demais sacramentos contanto que observem a forma devida e também a intenção de à conferir. E a conferem tanto quanto ao primeiro efeito, que é a colação do sacramento, como quanto ao último, que é a colação da graça. E esta é a segunda opinião. – Mas também não pode sustentar-se. Porque o fato mesmo de comunicarmos, em matéria de sacramentos, com um herético excluído da Igreja é pecado. Por onde, quem assim recebe o sacramento o faz dissimulado e não pode obter a graça, salvo no batismo e em artigo de necessidade. Por isso outros dizem, que conferem verdadeiramente os sacramentos mas com estes não é dada a graça; não por ineficácia deles, mas pelo pecado de quem recebe, desses tais, os sacramentos, com proibição da Igreja. E esta é a terceira opinião e a verdadeira.

DONDE A RESPOSTA À OBJEÇÃO. – O efeito da absolvição não é outro senão o perdão dos pecados dado de graça. Por isso, um herético não pode absolver como nem conferir a graça com os sacramentos. Além disso, para absolver é preciso ter jurisdição, e essa não na tem o excluído da Igreja.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando o bispo é promovido ao episcopado é-lhe dado um poder, que permanece sempre, embora não possa ser chamado caráter; porque esse poder não destina ninguém diretamente para Deus, mas para o corpo místico de Cristo. E contudo, permanece indelével, como o caráter, e é dado pela consagração.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os promovidos pelos heréticos, embora recebam a ordem, não recebem contudo o exercício dela de modo a poderem licitamente ministrar de acordo com as ordens que tem, pela razão aduzida na objeção.

RESPOSTA À QUARTA. – Pela fé da Igreja continuam os heréticos a receber os benefícios da paixão de Cristo. Pois, embora a ela não lhe pertençam, como tais; pertencem-lhe porém pelo rito da Igreja, que observam.

RESPOSTA À QUINTA. – Isso se deve referir ao efeito último dos sacramentos, como ensina a terceira opinião.

Questão 39: Dos impedimentos a este sacramento.

Em seguida devemos tratar dos impedimentos a este sacramento.

Sobre o que discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o sexo feminino impede receber a ordem.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o sexo feminino não impede receber a ordem.**

1. – Pois, o ofício de profeta é mais elevado que o do sacerdote, porque o profeta é medianeiro entre Deus e os sacerdotes, como o sacerdote o é entre Deus e o povo. Ora, às vezes o ofício de profeta foi concedido a mulheres, como lemos na Escritura. Logo, também podem elas exercer o ofício do sacerdócio.

2. Demais. – Assim como a ordem implica uma certa eminência, assim também o ofício de prelado, o de testemunha da fé e o do estado religioso. Ora, a prelatura pode, no regime do Novo Testamento, ser conferida a mulheres, como é o caso das abadessas; e no Testamento Velho há o exemplo de Débora, que julgou Israel. Podem também ser testemunhas da fé e professar no estado religioso. Logo, também podem receber as ordens eclesiásticas.

3. Demais. – O poder das ordens se radica na alma. Ora, o sexo não tem a alma. Logo, a diversidade de sexo não obra nenhuma distinção para o efeito de se receberem as ordens.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Eu não permito à mulher que ensine na Igreja, nem que tenha domínio sobre o marido.

2. Demais. – Os ordenandos hão de ter coroa, embora não seja ela necessária para a validade do sacramento. Ora, coroa ou tonsura não na podem ter as mulheres, como o diz o Apóstolo. Logo, nem podem receber as ordens.

SOLUÇÃO. – Certas condições requerem-se necessariamente de quem recebe um sacramento para a validade deste; e se faltarem não pode ninguém receber o sacramento e nem a realidade dele. Outras condições porém não são necessárias à validade do sacramento, mas são impostas por um preceito e por conveniência para com o sacramento. E sem essas podemos receber o sacramento, mas não a realidade dele. Ora, o sexo masculino é uma condição necessária para a suscepção das ordens, não só do segundo modo referido, mas também do primeiro. Por onde, embora a uma mulher se lhe fizessem todas as cerimônias próprias da ordenação, contudo não receberia a ordem. Porque, sendo o sacramento um sinal, nos que o vão receber há de existir não só a realidade mas também a significação dela. Assim, como dissemos, a extrema unção só pode ser ministrada a um doente, a fim de significar que tem necessidade de cura. Ora, não poderia o sexo feminino exprimir uma situação de eminência, porque a mulher vive num estado de sujeição, por isso não pode receber o sacramento da ordem.

Certos, porém, ensinaram, que o sexo masculino é de necessidade de preceito, mas não é necessário para ser conferido o sacramento, pois as próprias Decretais se referem à diaconisa e à presbitera. – Mas, diaconisa aí se chama à que participa de algum ato do diácono, isto é, a que lê as homílias na Igreja; e presbítera, à viúva, porque presbiter é a mesma coisa que mais velho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A profecia não é um sacramento, mas um dom de Deus. Por isso, não se exige dela uma significação mas só a realidade. E como no concernente à realidade da alma a mulher não difere do homem, pois até mesmo às vezes uma mulher tem alma melhor que a de

muitos homens, por isso o dom da profecia e outros semelhantes pode a mulher recebê-los, mas não o sacramento da ordem.

Donde se deduz a resposta à segunda e à terceira objeções.

Das abadessas porém se diz que não tem a prelatura ordinária, mas como em comissão, por causa do perigo da convivência entre homens e mulheres. – Quanto à Débora, teve um poder temporal e não sacerdotal; e assim, ainda agora podem as mulheres exercer o poder.

Art. 2 — Se as crianças e os que carecem do uso da razão podem receber a ordem.

O segundo discute-se assim. – **Parece que as crianças e os que carecem do uso da razão não podem receber as ordens.**

1. – Pois, como diz o Mestre, os sagrados cânones estatuíram uma determinada e certa idade para se receberem as ordens. Ora, isso não se daria se as crianças pudessem receber o sacramento da ordem.

2. Demais. – O sacramento da ordem é mais digno que o do matrimônio. Ora, as crianças e os privados da razão não podem contrair matrimônio. Logo, nem receber as ordens.

3. Demais. – A potência e o ato são correlativos, como diz o Filósofo. Ora, o ato de exercer as ordens requer o uso da razão. Logo, também o poder das ordens.

Mas, *em contrário*. – Quem foi promovido às ordens, antes da idade de razão, pode às vezes exercê-las sem que precise de as ter renovadas. Ora, tal não se daria se não tivesse recebido a ordem. Logo, uma criança pode receber as ordens.

2. Demais. – Os outros sacramentos que imprimem caráter, como o batismo e a confirmação, as crianças podem recebê-los. Logo, pela mesma razão, as ordens.

SOLUÇÃO. – A puerícia e outras deficiências, que privam do uso da razão, impedem a ação. Por onde, todos aqueles sacramentos, que supõem uma atividade por parte de quem os recebe, não podem receber os privados do uso da razão. Tal a penitência, o matrimônio e outros. Mas, por um lado as potências infusas, como as naturais, são anteriores aos atos, embora as adquiridas lhes sejam posteriores. Por outro lado, removido o posterior, não fica por isso removido o anterior. Por onde, todos os sacramentos, que não requerem, para serem válidos, nenhuma cooperação da parte de quem os recebe, por lhes ser dado por Deus um poder espiritual, podem as crianças recebê-los e os demais carecentes do uso da razão. Deve-se porém fazer notar que para receber as ordens menores, é necessária a discrição racional, pelo respeito que a dignidade do sacramento exige, embora não seja ela necessária, nem por necessidade de preceito, nem para a validade do sacramento. Por isso, urgindo a necessidade e havendo esperança de aproveitamento espiritual, os que ainda não chegaram à idade de discernimento podem ser promovidos, sem pecados, às ordens menores; porque, embora não sejam ainda idôneos para o exercício das funções que lhe são cometidas, o costume contudo os tornará tais. Mas, para se receberem as ordens maiores, é necessário o uso da razão, tanto por causa da dignidade delas, como por ser de necessidade de preceito. Pois, implicam elas o voto de continência; e além disso, é nos cometido o poder de conferir os sacramentos. Quanto ao episcopado, como o poder que ele confere se exerce, ademais, sobre o corpo místico de Jesus Cristo, sua colação demanda concurso ativo de quem o recebe, por causa da cura pastoral das almas. Por isso, a consagração episcopal supõe necessariamente o uso da razão.

Mas certos dizem, que todas as ordens implicam o uso da razão, para a validade do sacramento. Mas essa opinião não é corroborada pela razão nem por nenhuma autoridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem tudo o que é de necessidade de preceito o é para a validade do sacramento, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O matrimônio supõe o consentimento que não pode existir sem o uso da razão. Ora, para receber a ordem não é necessária nenhuma cooperação da parte de quem a recebe. O que é demonstrado pelo fato de não mencionar nenhuma cooperação deles o cerimonial da consagração. Logo, não há símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ato e potência são correlativos, contudo às vezes a potência precede, como no caso do livre arbítrio e do uso da razão. Tal o caso proposto.

Art. 3 — Se a escravidão impede de receber o sacramento da ordem.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a escravidão não impede de receber o sacramento da ordem.**

1. – Pois, a sujeição corporal não repugna à prelatura espiritual. Ora, o escravo vive em sujeição corporal. Logo, não fica impedido de receber a prelatura espiritual, conferida pela ordem.

2. Demais. – Uma ocasião de se praticar a humildade não deve impedir a suscepção de nenhum sacramento. Ora, tal é a escravidão; por isso o Apóstolo aconselha que quem puder prefira viver servo. Logo, não deve ficar impedido de ser promovido à dignidade da ordem.

3. Demais. – Mais vexatório seria um clérigo ser vendido como escravo, que um escravo ser promovido a clérigo. Ora, um clérigo pode ser licitamente vendido como escravo; assim, o bispo de Nola, Paulino, vendeu-se a si mesmo como escravo. Logo, e com maior razão, pode um escravo ser promovido a clérigo.

Mas, *em contrário*. – Parece que ser escravo é impedimento para a validade do sacramento. – Pois, a mulher não pode, em razão da sua sujeição, receber o sacramento da ordem. Ora, maior sujeição é a do escravo; pois, a mulher não se torna escrava do seu marido, sendo por isso que lhe não foi tirada dos pés. Logo, também o escravo não recebe o sacramento.

2. Demais. – Quem recebe a ordem está por isso mesmo obrigado a ministrá-la. Ora, ninguém pode ao mesmo tempo servir, como escravo ao seu dono, e exercer o ministério espiritual. Logo, parece que não pode receber a ordem, porque os interesses do seu dono seriam lesados.

SOLUÇÃO. – Quem recebe a ordem se destina ao serviço divino. E como ninguém pode dar o que não é seu, o escravo, que não pode dispor de si, não pode ser promovido às ordens. Mas, se o for, recebe-las-à: porque a liberdade não é necessária à validade do sacramento, embora seja de necessidade de preceito; pois, a falta de liberdade impede, não de receber uma faculdade, senão apenas de exercê-la. E o mesmo se dá com todos os obrigados para com outrem, como os que se ocupam com cálculos e pessoas tais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem recebe um poder espiritual assume a obrigação de exercer uma certa atividade corporal. Fica por isso impedido se tem o seu corpo sujeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Podemos aproveitar de muitas outras ocasiões para praticar a humildade, que não as impedientes à recepção do sacramento da ordem. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – S. Paulino procedeu assim por abundância de caridade e guiado pelo Espírito de Deus. E os acontecimentos o provam, pois, pela sua escravidão muitos do seu rebanho foram livrados dela. Não devemos portanto, argumentar com esse exemplo, porque onde está o Espírito do Senhor aí está a liberdade.

RESPOSTA À QUARTA. – Os sinais sacramentais representam por semelhança natural. Ora, a mulher é sujeita por natureza, mas não o escravo. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À QUINTA. - O escravo promovido à dignidade das ordens, com ciência do dono e sem reclamação dele, por isso mesmo fica livre. Se porém o dono não o souber, então o bispo e quem apresentou o escravo a ser ordenado, estão obrigados a lhe pagar o dobro do valor do escravo, se sabiam que era escravo. Ou, tendo o escravo pecúlio deve remir-se a si mesmo; do contrário voltaria ao domínio do seu senhor, embora não pudesse assim exercer a ordem.

Art. 4 — Se o homicídio é causa impediente de receber as ordens sacras.

O quarto discute-se assim. – **Parece que o homicídio não é causa impediente de se receber as ordens sacras.**

1. – Pois, as nossas ordens começaram pelo ofício dos Levitas, como se estabeleceu na distinção precedente. Ora, os Levitas consagraram as suas mãos na efusão do sangue dos seus irmãos, como o refere a Escritura. Logo, também no regime do Novo Testamento ninguém deve ser impedido de receber as ordens por causa de efusão de sangue.

2. Demais. – Por um ato de virtude ninguém deve ficar impedido de receber qualquer sacramento. Ora, às vezes o sangue é derramado para cumprir a justiça, como quando o ordena o juiz; e quem tem a obrigação de o fazer pecaria não a cumprindo. Logo, isso não impede de receber o sacramento.

3. Demais. – A pena só é devida à culpa. Ora, pode alguém cometer um homicídio sem culpa; por exemplo, defendendo-se, ou ainda casualmente. Logo, não deve incorrer na pena de irregularidade.

Mas, *em contrário*, várias determinações canônicas. E o costume da Igreja.

SOLUÇÃO. – Todas as ordens visam o sacramento da Eucaristia, sacramento de paz que Jesus Cristo nos instituiu com a efusão do seu sangue. Ora, como o homicídio é tudo o que é de mais contrário à paz, e o homicida muito mais se assemelha aos que mataram a Cristo do que devem assemelhar-se os ministros do referido sacramento, por isso e por necessidade de preceito, não pode ser homicida quem vai ser promovido à dignidade das ordens, embora não seja isso exigido para a validade do sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Lei Antiga infligia a pena de sangue, mas não a Nova. Não há pois símile entre os ministros da Lei Velha e os da Nova, cujo jugo é suave e o peso leve.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A irregularidade não é incorrida só por causa de pecado, mas principalmente quando a pessoa se torna inidônea para ministrar o sacramento da Eucaristia. Por isso o juiz, e todos os que com ele participaram numa causa de sangue, são irregulares porque derramar sangue não convém aos ministros do sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nós não fazemos senão o de que somos causa, o que procede da nossa vontade. Por onde, quem por ignorância e casualidade mata a outrem não se pode chamar homicida nem incorre em qualquer irregularidade. Salvo se se tiver entregue à prática de atos ilícitos ou não houver empregado a diligência devida; porque então já o seu ato é de certo voluntário. Nem a razão de não haver irregularidade é a ausência de culpa, porque também podemos incorrer nela sem culpa. Por onde, embora não peque aquele que, em circunstâncias determinadas, mata para se defender, contudo é irregular.

Art. 5 — Se os filhos ilegítimos devem ser impedidos de receber a ordem.

O quinto discute-se assim. – **Parece que os filhos ilegítimos não devem ser impedidos de receber a ordem.**

1. – Pois, os filhos não devem carregar com a iniquidade dos pais. Ora, carregariam se por serem ilegítimos estivessem impedidos de receber as ordens. Logo, etc.

2. Demais. – Maior impedimento é o nosso defeito próprio, que o alheio. Ora, um concúbito ilícito não torna ninguém impedido de receber as ordens. Logo, nem o concúbito paterno ilícito. Mas, *em contrário*, a Escritura: O bastardo, isto é, o que nasceu de mulher pública, não entrará na congregação do Senhor até a décima geração. Logo e com maior razão, não deve ser promovido às ordens.

SOLUÇÃO. – Os ordenados são constituídos superiores aos mais, em dignidade. Por isso e pela honra devida à dignidade, devem ter um certo lustre, não para a validade do sacramento, mas por exigência de preceito; isto é, devem ter um bom nome, ser ornados de bons costumes e não ser penitentes públicos. E como uma origem viciosa obscurece esse lustre, por isso também os nascidos de foro ilegítimo ficam impedidos de receber as ordens, salvo quando dispensados. E tanto mais difícil lhes é obter dispensa quando mais indigna a sua origem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A irregularidade não é uma pena imposta à iniquidade. Por onde é claro, que os filhos ilegítimos não carregam com a iniquidade paterna, pelo fato de serem irregulares.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os nossos atos próprios podemos anulá-los pelo ato contrário da penitência; mas não o que recebemos por natureza. Não há portanto símile entre o ato pecaminoso e a origem viciosa.

Art. 6 — Se pode alguém ser impedido por mutilação de algum membro.

O sexto discute-se assim. – **Parece que ninguém deve ser impedido por mutilação de um membro.**

1. – Pois, não se deve aumentar a aflição ao aflito. Logo, não deve ser privado do grau da ordem, como pena de uma mutilação corpórea.

2. Demais. – Para o exercício da ordem é mais necessária uma discreção íntegra que uma integridade corpórea. Ora, certos podem ser promovidos à ordem antes da idade de razão. Logo, também com qualquer mutilação corporal.

Mas, *em contrário*. – Esses tais estavam impedidos de exercer o ministério do Velho Testamento. Logo e com maior razão, a Lei Nova deve excluí-los. – Do bígamo diremos no tratado do matrimônio.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito se colhe, torna-se alguém inidôneo para receber as ordens ou por alguma ação que cometeu ou por falta de dignidade pessoal. Por onde, os mutilados nalgum membro ficam impedidos de receber a ordem, se a mutilação for tal que cause um defeito notável, como a decepação do nariz, que torna a pessoa disforme; ou se houver risco de virem a exercer mal as suas funções. Do contrário não ficam impedidos. E essa integridade é exigida por necessidade de preceito, mas não para a validade do sacramento.

Donde se deduzem claras as respostas às objeções.

Questão 40: Dos anexos ao sacramento da ordem.

Em seguida devemos tratar dos anexos ao sacramento da ordem.

E sobre esta questão discutem-se sete artigos:

Art. 1 — Se os ordenados devem fazer a rasura da coroa.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que os ordenados não devem fazer a rasura da coroa.**

1. – Pois, o Senhor ameaça de cativeiro e de dispersão os que assim se tonsuram, como lemos na Escritura: Os inimigos que estão no cativeiro com a cabeça raspada. E noutro lugar: Espalharei a todo o vento os que cortam os cabelos em redondo. Ora, os ministros devem viver em liberdade e não em cativeiro. Logo, a rasura e a tonsura da coroa não nas devem eles praticar.

2. Demais. – Deve a verdade responder ao figurado. Ora, a coroa já tinha sido figurada antes, no regime da Lei Velha, pela tonsura dos Nazarenos, como diz o Mestre. Mas, como os Nazarenos não eram destinados ao ministério divino, parece que não devem os ministros da Igreja fazer o tonsura ou a rasura da coroa. E isso também se deduz do fato de os irmãos conversos das religiões serem tonsurados, apesar de não serem ministros da Igreja.

3. Demais. – Os cabelos significam o supérfluo, porque são gerados de matérias supérfluas. Ora, os ministros do altar devem excluir de si toda superfluidade. Logo, devem rapar totalmente a cabeça e não a modo de coroa.

Mas, *em contrário*, segundo Gregório, servir a Deus é reinar. Ora, a coroa é sinal de reinado. Logo, os destinados ao ministério divino devem ter coroa.

2. Demais. – Os cabelos foram dados em lugar de véu, como o diz o Apóstolo. Ora, os ministros do altar devem ter o coração descoberto. Logo, devem fazer a rasura da coroa.

SOLUÇÃO. – Os destinados aos ministérios divinos devem fazer a rasura e a tonsura, a modo de coroa, por causa do simbolismo desta. Pois, a coroa sendo circular, é sinal de reinado e de perfeição. Ora, os destinados aos ministérios divinos recebem uma dignidade regia e devem ser de virtude perfeita. – Convém-lhes ainda por isso cortarem os cabelos. A rasura, na parte superior da cabeça advertindo-os que a alma não se lhes apegue aos negócios temporais em detrimento da contemplação das coisas divinas. A tonsura, na parte superior, em sinal de que o coração se não lhes deixa enredar pelos bens sensíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor ameaça aos que o faziam para prestar culto aos demônios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As práticas do Testamento Velho representam imperfeitamente as do Novo. Por isso, o concernente aos ministros do Novo Testamento era significado, não somente pelos ofícios dos levitas, mas também por todos aqueles que faziam uma profissão. Ora, os Nazarenos professavam uma certa perfeição, pelo corte dos cabelos, exprimindo assim o seu desprezo pelos bens temporais. Embora os cortassem de todo e não só a modo de coroa; porque ainda não era chegado o tempo do sacerdócio real e perfeito. – Por isso também, pela renúncia dos bens temporais, é que os conversos recebem a tonsura. Mas não a rasura, por não exercerem os ministérios divinos, que os deve elevar a mente à contemplação das coisas divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A forma da coroa deve significar não só o desprezo dos bens temporais mas também a dignidade real. Por isso, os cabelos não devem ser totalmente cortados. – E também para não dar lugar ao ridículo.

Art. 2 — Se a coroa é uma ordem.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a coroa é uma ordem.**

1. - Pois, nos atos da Igreja, o espiritual deve corresponder ao corporal. Ora, a coroa é um sinal material que a Igreja usa. Logo, parece que lhe há de corresponder uma significação espiritual. Portanto o fato de se receber a coroa imprime caráter e é ela uma ordem.

2. Demais. – Assim como a confirmação e as outras ordens são conferidas só pelo bispo, assim também a coroa. Ora, a confirmação e as outras ordens imprimem caráter. Logo, também a coroa. Donde, a mesma conclusão que antes.

3. Demais. – A ordem implica um certo grau de dignidade. Ora, um clérigo, só pelo fato de o ser, é constituído num grau superior ao povo. Logo, a coroa, que o torna clérigo, é uma ordem.

Mas, *em contrário*. – Nenhuma ordem é dada senão com a celebração da missa. Ora, a coroa pode ser conferida mesmo sem missa. Logo, não é uma ordem.

2. Demais. – Na cotação de qualquer ordem, faz-se menção do poder conferido. Ora, tal não se faz na cotação da coroa. Logo, não é ordem.

SOLUÇÃO. - Os ministros da Igreja são separados do povo para poderem nascer ao culto divino. Ora, no culto divino há certas funções cujo exercício supõe poderes determinados; e para isso é conferido o poder espiritual da ordem. Outras funções há porém exercidas em comum por todo o colégio dos ministros, como cantar os louvores divinos. E para essas não é necessário em nada o poder da ordem, mas só uma certa destinação a esse ofício. E isso se dá pela coroa, a qual, pois, não é uma ordem, mas um preâmbulo para ela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A coroa corresponde, em si mesma, algo de espiritual, como ao sinal corresponde a causa significada. Mas isso não é nenhum poder espiritual. Por isso a coroa não imprime nenhum caráter, nem é ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a coroa não imprima caráter, contudo destina quem a recebe ao culto divino. Eis porque essa destinação deve fazer-se pelo mais elevado dos ministros, que é o bispo, o qual também abençoa as vestes, os vasos e tudo o mais destinado ao culto divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O clérigo, só pelo ser, já se acha num estado mais elevado que o leigo; mas não tem por isso o grau mais elevado de poder, que a ordem requer.

Art. 3 — Se quem recebe a coroa renuncia aos bens, temporais.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que quem recebe a coroa renuncia os bens temporais.**

1. – Pois, os que recebem a coroa dizem então: O Senhor é parte da minha herança. Ora, como diz Jerônimo, o Senhor dedigna ser parte da nossa herança, junto com os bens temporais. Logo, os que recebem a coroa renunciam aos bens temporais.

2. Demais. – A justiça dos ministros do Novo Testamento deve abundar mais que a dos ministros do Velho, como lemos no Evangelho. Ora, os ministros do Testamento Velho, como os levitas, não receberam parte da herança, como os seus irmãos. Logo, nem a devem ter os ministros do Novo Testamento.

3. Demais. – Hugo Vitorino diz, desde que alguém foi feito clérigo, deve sustentar-se com os estipêndios da igreja. Ora, isto não se daria se conservasse o seu patrimônio. Logo, parece que fazendo-se clérigo, renuncia a ele.

Mas, *em contrário*, Jeremias pertenceu à ordem sacerdotal. Ora, entrou de posse da sua herança, como claramente o diz. Logo, os clérigos podem ter bens patrimoniais.

2. Demais. – Se não o pudessem, não haveria então diferença entre clérigos seculares e regulares.

SOLUÇÃO. – Os clérigos pelo fato de terem recebido a coroa, não renunciam ao seu patrimônio nem a nenhum bem temporal. Porque a posse dos bens terrenos não contraria ao culto divino, a que os clérigos são destinados; mas o que lhe contraria é só a demasiada solicitude posta neles, porque, como diz Gregório, dar-lhes o ajecto seria criminoso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor dedigna fazer parte; de modo que viesse a ser amado tanto quanto os bens temporais, de maneira que viéssemos a pôr o novo fim tanto nele como nos bens do mundo. Mas não dedigna ser parte daqueles, que de modo possuem as coisas do mundo, que por elas não se afastam do culto divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os levitas, no Testamento Velho, tinham direito à herança paterna. Mas não receberam partes iguais às das outras tribos, porque deviam dispersar-se por todas elas; e isso não poderia dar-se se, como as outras, tivessem recebido uma determinada parte de terra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se os clérigos promovidos às ordens sagradas fossem indigentes, o bispo que os promove fica obrigado a olhar por eles; do contrário, a isso não estaria obrigado. Quanto a eles, estão obrigados, por força d

Art. 4 — Se deve haver um poder episcopal, superior à ordem sacerdotal.

O quarto discute-se assim. – **Parece que não deve haver nenhum poder episcopal, superior à ordem sacerdotal.**

1. – Pois, como diz a letra do Mestre, a ordem sacerdotal começou com Arão. Logo, na Lei Nova não deve haver nenhum poder superior ao sacerdotal.

2. Demais. – Um poder se ordena à prática de determinados atos. Ora, nenhum ato sagrado pode ser mais nobre que o de consagrar o corpo de Cristo, que compete ao sacerdote. Logo, o poder episcopal não deve ser superior ao sacerdotal.

3. Demais. – O sacerdote quando oferece o sacrifício faz a figura de Cristo na Igreja, que se ofereceu ao Padre por nós. Ora, na Igreja ninguém é maior que Cristo, porque ele é a cabeça da Igreja. Logo, não deve haver nenhum poder superior ao sacerdotal.

Mas, *em contrário*. – Um poder é tanto mais elevado quanto maior raio de ação tem. Ora, o poder sacerdotal, como diz Dionísio, só tem por objeto purificar e iluminar; ao passo que o episcopal, além desses, tem também o de aperfeiçoar. Logo, o poder episcopal deve ser o superior ao sacerdotal.

2. Demais. – Os ministérios divinos devem ser melhor ordenados que os humanos. Ora, a ordem dos ofícios humanos requer que cada ofício tenha o seu preposto, que é nele o principal; assim, o chefe dos soldados é o general. Logo, devem os sacerdotes ter um preposto, que lhe seja o chefe; e este é o bispo. Portanto, o poder episcopal deve ser superior ao sacerdotal.

SOLUÇÃO. – O sacerdote exerce duas espécies de atos: um principal, que é consagrar o corpo de Cristo; outro secundário, que é preparar o povo de Deus para a recepção desse sacramento, como dissemos. Quanto ao primeiro, o poder sacerdotal não depende de nenhum outro poder superior, a não ser o de Deus. Mas quanto ao segundo, depende de um poder humano superior. Pois, todo poder, que não pode exercer-se senão pressuposta uma certa ordem, depende do poder causador dessa ordem. Ora, o sacerdote não pode absolver nem ligar independente da jurisdição episcopal, que lhe torna sujeitos os que absolve. Mas pode consagrar qualquer matéria determinada por Cristo; nem requer mais nada o sacramento para existir, embora uma certa conveniência pressuponha o ato episcopal de consagrar o altar, os paramentos e coisas semelhantes. Por onde, é clara a necessidade de um poder episcopal superior ao sacerdotal, quanto ao ato secundário do sacerdote; mas não quanto ao primeiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Arão era sacerdote e pontífice, isto é, chefe dos sacerdotes. Por isso o poder sacerdotal começou com ele, enquanto como sacerdote oferecia os sacrifícios, o que também os sacerdotes menores podiam fazer. Mas não enquanto pontífice, pois como tal tinha o poder privativo de praticar certos atos, como entrar no Santo dos Santos uma vez por ano, o que os outros sacerdotes não podiam fazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Para a prática desse ato o sacerdote não depende de nenhum poder superior; mas só para o exercício da segunda função, que referimos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como as perfeições de todas as causas naturais preexistem exemplarmente em Deus, assim Cristo foi o exemplar de todos os ofícios eclesiásticos. Por onde, cada ministro da Igreja de certo modo representa a pessoa de Cristo, como diz a letra do Mestre; e contudo aquele é superior, que representa Cristo mais plenamente. Ora, o sacerdote representa a Cristo enquanto por si mesmo exercer um determinado ministério; o bispo, de seu lado, o representa enquanto instituidor dos outros ministros e fundador da Igreja. Por isso ao bispo pertence atribuir certas causas ao ofício divino, estabelecendo por assim dizer o culto divino à semelhança de Cristo. E também por isso, é chamado como Cristo, esposo da Igreja.

Art. 5 — Se o episcopado é uma ordem.

O quinto discute-se assim. – **Parece que o episcopado é uma ordem.**

1. – Primeiro, porque Dionísio distingue as três ordens seguintes da hierarquia eclesiástica: a do bispo, do sacerdote e do ministro. E a letra do Mestre também diz que a ordem episcopal é quadripartita.

2. Demais. – A ordem não é senão um certo grau de poder de dispensar os bens espirituais. Ora. os bispos podem dispensar certos sacramentos, que os sacerdotes não podem, como o da confirmação e o da ordem. Logo, o episcopado é uma ordem.

3. Demais. – Na Igreja não há nenhum poder espiritual além do da ordem e da jurisdição. Ora, as funções do poder episcopal não são jurisdicionais, do contrário poderiam ser cometidas a um não bispo, o que é falso. Logo, são funções da ordem. Portanto. o bispo tem uma ordem que o simples sacerdote não tem. Por onde o episcopado é uma ordem.

Mas, *em contrário*, uma ordem não depende da precedente, para o sacramento valer. Ora, o poder episcopal depende do sacerdotal, porque ninguém pode receber aquele sem ter primeiro recebido este. Logo, o episcopado não é uma ordem.

2. Demais. – As ordens maiores não se conferem a não ser aos sábados. Mas o poder episcopal se transfere aos domingos, como estabelece uma Decretal. Logo, não é uma ordem.

SOLUÇÃO. – A ordem é susceptível de dupla acepção. – Primeiro, como sacramento. E então, como dissemos, toda ordem se destina ao sacramento da Eucaristia. Por onde, não tendo, por si, o bispo um poder superior ao do sacerdote, ordem não será o episcopado. – A outra luz, a ordem pode ser considerada, enquanto um ofício ao qual incumbem certas funções sacras. E assim, lendo o bispo Um poder hierárquico, superior ao do sacerdote, sobre o corpo místico de Cristo. O episcopado será uma ordem. Ora, é este o sentido das autoridades aduzidas. Donde se deduz a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ordem enquanto sacramento, que imprime caráter, se destina especialmente ao sacramento da Eucaristia, que contém ao próprio Cristo; pois, pelo caráter nos configuramos com Cristo mesmo. Portanto, embora ao bispo, quando é promovido ao episcopado, seja dado um certo poder espiritual em relação aos outros sacramentos, esse poder entretanto não chega a imprimir caráter. Por onde, o episcopado não é uma ordem, tomando-se a ordem como um dos sacramentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O poder episcopal não é somente jurisdicional; mas também um poder de ordem, tomada esta no sentido geral.

Art. 6 — Se pode haver na Igreja um superior aos bispos.

O sexto discute-se assim. – **Parece que acima eles bispos nenhum superior pode haver na Igreja.**

1. – Pois, todos os bispos são sucessores dos Apóstolos. Ora, o poder dado a Pedro, um dos Apóstolos, a todos o foi. Logo, todos os bispos são iguais e um não é superior ao outro.

2. Demais. – O rito da Igreja deve ser conforme antes, ao dos judeus que ao dos gentios. Ora, a distinção da dignidade episcopal e a ordenação de um superior a outro, como diz o Mestre. foi introduzida pelos gentios, pois não existia na Lei Antiga. Logo, também na Igreja não deve um bispo ser superior a outro.

3. Demais. – Um poder superior não pode ser conferido pelo inferior, nem um igual pelo igual, porque sem nenhuma contradição o que é inferior recebe a bênção do que é superior. Por isso um sacerdote não pode sagrar um bispo nem outro sacerdote, mas o bispo é quem ordena o sacerdote. Ora, o bispo pode promover ao episcopado; assim, o bispo ostiense é o que consagra o Papa. Logo, a dignidade episcopal de todos os bispos é a mesma. Portanto, não deve um bispo ser inferior a outro, como diz a letra do Mestre.

Mas, *em contrário*, lemos ao concílio Constantinopolitano: Veneramos, segundo as Escrituras e segundo as definições canônicas, o santíssimo Bispo da Velha Roma como o primeiro e o máximo dos bispos; e depois dele o bispo mesmo de Constantinopla. Logo, pode um bispo ser superior a outro.

2. Demais. – S. Cirilo, bispo Alexandrino, diz: A fim de permanecermos unidos ao nosso chefe apostólico, que ocupa o trono dos Pontífices Romanos, de quem nos compete receber o que devemos crer e professar, nós o veneramos e a ele rogamos, de preferência a todos os mais. Porque só ele pode repreender, corrigir, determinar, dispor, desatar e ligar, em lugar do fundador da Igreja, que a nenhum

outro, senão só a ele, deu a plenitude do poder; a quem todos, por direito divino, inclinam a cabeça e os mais elevados chefes do mundo lhe obedeçam como ao próprio Senhor Jesus Cristo. Logo, os bispos dependem por direito divino, de um superior.

SOLUÇÃO. – Em toda parte onde muitos governantes dependem de um só, há de necessariamente haver um regime universal superior aos regimes particulares. Porque em todas as virtudes e em todos os atos, como diz Aristóteles, a ordem depende da ordenação dos fins. Ora, o bem comum é mais divino que o bem particular. Por onde, além do poder governamental, que visa o bem particular, deve haver um poder universal, que visa o bem comum; do contrário não poderia haver redução à unidade. Por isso, sendo toda a Igreja um só corpo, é necessário, para conservar essa unidade, haver um poder governativo da Igreja universal, superior ao poder episcopal a que obedece cada igreja especial. E esse é o poder do Papa. Por isso, os que rejeitam esse poder chamam-se cismáticos, quase mutiladores da unidade da Igreja. Mas entre o simples bispo e o Papa há outros graus de dignidade, correspondentes aos graus de união, em virtude do que uma congregação ou comunidade inclui outra. Assim como a comunidade da província inclui a da cidade; a do reino inclui a de cada província; e a de todo o mundo, a de cada reino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a todos os Apóstolos tenha sido dado em geral o poder de ligar e de absolver, contudo, para haver ordem na distribuição de poderes, primeiro foi dado só a Pedro, para mostrar que dele devia derivar para os mais. Por isso o Senhor lhe disse em particular: Conforta a teus irmãos. E ainda: Apascenta as minhas ovelhas. Isto é, em meu lugar, como diz Crisóstomo, sê o chefe e a cabeça de teus irmãos, para que estes, considerando-te como o meu representante, te anunciem e confirmem a ti, em todo o mundo universo, que estás sentado no teu trono.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O rito dos Judeus não estava espalhado pelos diversos reinos e províncias, mas era praticado por um só povo. Por isso não era necessário que quem detinha o poder principal tivesse sob si outros pontífices. Ao contrário, o rito da Igreja, como o dos gentios, está divulgado pelas várias nações. Ora, sendo assim, há de a Igreja, pela sua constituição, conformar-se, antes, com o rito dos gentios que com o dos judeus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O poder do sacerdote é excedido pelo do bispo, como por um poder de gênero diferente. Mas o do bispo é excedido pelo do Papa, como por um poder do mesmo gênero. Por isso, todo poder hierárquico que pode exercer o Papa, na ministração dos sacramentos, pode também exercer o bispo; mas nem todos os atos que pode praticar o bispo o pode também o sacerdote, na colação dos sacramentos. Por isso, todos os bispos são iguais na ordem episcopal. Razão por que qualquer bispo pode consagrar a outro.

Art. 7 — Se as vestes dos ministros a Igreja as instituiu acertadamente.

O sétimo discute-se assim. – Parece que as vestes dos ministros a Igreja não as instituiu acertadamente.

1. – Pois, os ministros do Novo Testamento estão mais adstritos à castidade que os do Velho. Ora, entre as vestes dos ministros do Testamento Velho havia também calções para cobrir as partes verendas, em sinal de castidade. Logo e com maior razão, devem eles estar entre as vestes dos ministros da Igreja.

2. Demais. – O sacerdócio do Novo Testamento é mais digno que o do Antigo. Ora, os antigos sacerdotes tinham mitras, símbolo da dignidade. Logo, também nas devem ter os da Lei Nova.

3. Demais. – O sacerdote está mais próximo da ordem dos ministros que a ordem episcopal. Ora, os bispos usam da dalmática, que é veste dos diáconos e da túnica, veste do subdiácono. Logo e com muito maior razão, devem usar delas os simples sacerdotes.

4. Demais. – Na Lei antiga, o pontífice trazia o efod, símbolo do peso do Evangelho, como diz Beda. Ora, esta veste é própria sobretudo dos nossos pontífices. Logo, devem trazer o efod.

5. Demais. – No racional, de que usavam os pontífices da Lei Velha estava escrito: Doutrina e Verdade. Ora, a verdade sobretudo se revelou na Lei Nova. Logo, devem trazê-lo os pontífices da Lei Nova.

6. Demais. – A lâmina de ouro, onde estava escrito o digníssimo nome de Deus, era o mais nobre dos ornatos da Lei Velha. Logo, devia, mais que os outros, passar para a Lei Nova.

7. Demais. – As práticas externas dos ministros da Igreja, são sinais das internas. Ora, o arcebispo não tem um gênero de poder diferente do episcopal, como se disse. Logo, não deve ter o pálio, que não têm os bispos.

8. Demais. – A plenitude do poder reside no Romano Pontífice. Ora, ele não traz o báculo. Logo, também os outros bispos não no devem trazer.

SOLUÇÃO. – As vestes dos ministros designam a idoneidade que devem ter para tratar as coisas divinas. E como certos requisitos todos devem ter e outros, só os superiores e não os inferiores, por isso certas vestes são comuns a todos os ministros, e outras, só aos superiores.

Por isso, todos os ministros devem vestir o amicto, que lhes cobre os ombros e significa a fortaleza com que devem exercer os ofícios divinos a que foram consagrados. Também a alva, símbolo da pureza de vida; e o cíngulo, que significa a repressão da carne. O subdiácono deve além disso, usar o manipulo, símbolo da sua absoluta pureza, porque o manipulo e, por assim dizer, um lenço para enxugar o rosto; pois a sua ordem é uma como introdução ao ministério sagrado. Usa também uma túnica estreita, símbolo da doutrina de Cristo; por isso dela pendiam, na Lei Antiga, campainhas. Pois, os subdiáconos tem como dever primacial anunciar a doutrina da Lei Nova.

Além disso, porém o diácono usa a estola no ombro esquerdo, em sinal de que o seu ministério se exerce sobre os sacramentos, diretamente. E a dalmática, veste larga, assim chamada por ter sido primeiro usada nas terras da Dalmácia para significar que o diácono tem como função ser dispensador dos sacramentos, pois, distribui o sangue de Cristo, e quem dispensa deve fazê-lo com largueza.

Quanto ao sacerdote, em cada ombro se lhe coloca a estola, para mostrar que lhe é conferido o pleno poder de dispensar os sacramentos e não como ministro de outrem; por isso a estola lhe desce até em baixo. Também usa a casula, símbolo da caridade, porque consagra a Eucaristia, sacramento do amor. Ao bispo se lhe acrescentam nove ornamentos além dos do sacerdote, que são: As meias, as sandálias, o cinto, a túnica, a dalmática, a mitra, as luvas, o anel e o báculo. Porque tem nove poderes além dos do sacerdote: ordenar os clérigos, abençoar as virgens, consagrar os pontífices, impor as mãos, dedicar as basílicas, depor os clérigos, celebrar sínodos, consagrar o crisma e consagrar vestes e vasos. – Ou as meias, significam a retidão dos passos. As sandálias, que cobrem os pés, o desprezo dos bens terrenos. O cinto, que liga a estola com a alva, o amor da decência. A túnica, a perseverança; porque a Escritura refere que José tinha uma túnica talar, que lhe descia até aos calcanhares, símbolos do extremo da vida. A dalmática significa a generosidade nas obras de misericórdia. As luvas, a cautela no agir. A mitra, a ciência de ambos os Testamentos, sendo por isso que tem duas pontas. O báculo, o zelo pastoral, que o levará a reunir os errantes, simbolizado pela curvatura no topo do báculo; a sustentar os fracos, como a

própria haste do báculo o exprime; mas espertar os lentos, simbolizado pela ponta, na extremidade do báculo. Daí o verso:

Reúne, sustenta, estimula os errantes, os doentes, os lentos.

Quanto ao anel, significa os sacramentos da fé, pelos quais a Igreja é desposada; pois, os bispos são os esposos da Igreja, em lugar de Cristo. Além disso, os arcebispos usam o pálio, em sinal do seu poder privilegiado; pois significa o colar de ouro outorgado aos que combateram com bravura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aos sacerdotes da Lei Velha era imposta a continência só no tempo em que desempenhavam o seu ministério. Por isso como sinal da castidade, que deviam então observar, usavam, na oblação de sacrifício de calções para lhes cobrir as partes verendas. Ora, os ministros do Novo Testamento estão obrigados a continência perpétua. Por isso o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mitra não era sinal de nenhuma dignidade; pois era um como chapéu, no dizer de Jerônimo. Quanto à tiara, era um sinal de dignidade e só permitido aos pontífices, assim como agora a mitra.

RESPOSTA À TERCEIRA. - O poder dos ministros tem no dos bispos a sua origem; mas não no do sacerdote, pois não é ele quem lhes confere as ordens. Por isso, antes o bispo, que o sacerdote, é quem usa das vestes dos ministros.

RESPOSTA À QUARTA. – Em lugar do efod usam da estola, cujo significado é o mesmo que era o do efod.

RESPOSTA À QUINTA. – O pálio veio tomar o lugar do racional.

RESPOSTA À SEXTA. – Em lugar dessa lâmina o nosso pontífice traz a cruz, como diz Inocêncio III. Assim como em lugar do calção, as sandálias; em lugar da túnica de linho, a alva; pelo cinto, o cíngulo; pelo talar, a túnica, pelo efod, o amicto; pelo racional, o pálio e a mitra, pela tiara.

RESPOSTA À SÉTIMA. - Embora não tenha um poder de outro gênero, tem contudo o arcebispo um poder mais amplo. E por isso, afim de designar essa perfeição reveste-se do pálio, que o envolve todo.

RESPOSTA À OITAVA. – O Pontífice Romano não usa do báculo, porque Pedro emprestou um dia o seu para despertar um dos seus discípulos que depois se tornou bispo trevirense. Por isso, na diocese trevirense, mas não em outros lugares, o Papa traz o báculo. – Ou ainda como sinal de que não tem um poder limitado, o que é significado pela curvatura do báculo.

O Sacramento do matrimônio

Questão 41: Do sacramento do matrimônio como instituição natural.

Em seguida devemos tratar do matrimônio. Primeiro, como instituição natural. Segundo, como sacramento. Terceiro, considerado absolutamente e em si mesmo.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o matrimônio é natural.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o matrimônio não é natural.**

1. Pois, o direito natural é o que a natureza ensinou a todos os animais. Ora, nos brutos há a conjunção dos sexos, mas não o matrimônio. Logo, o matrimônio não é de direito natural.

2. Demais. – O que é de direito natural se manifesta em todos os homens, em qualquer estado em que eles se encontrem. Ora, o matrimônio não existiu sempre entre os homens; pois, como diz Túlio, os homens a princípio viviam em estado selvagem sem que ninguém tivesse filhos como próprios, ignorando a estabilidade das núpcias – no que consiste o matrimônio. Logo este não é natural.

3. Demais. – O natural é o mesmo para todos. Ora, o matrimônio não é o mesmo para todos, pois, celebra-se diversamente entre os diversos povos. Logo, não é natural.

4. Demais. – Aquilo, sem o que os fins da natureza podem cumprir-se não é natural. Ora, a natureza visa a conservação da espécie pela geração, que pode existir sem o matrimônio, como na geração ilegítima. Logo, o matrimônio não é natural.

Mas, *em contrário*, diz o Digesto, no princípio: O direito natural é a união do varão e da mulher, o que nós chamamos matrimônio.

2. Demais. – O Filósofo diz, que o homem é mais naturalmente feito para o casamento que para a sociedade civil. Ora, o homem é um animal naturalmente político e gregário, como também ele o diz. Logo, é naturalmente feito para o matrimônio. Por onde, o casamento ou matrimônio é natural.

SOLUÇÃO. – A palavra natural é susceptível de duplo sentido. Num, é natural o necessariamente causado por princípios naturais e assim, mover-se para o alto é natural do fogo. Ora, neste sentido o matrimônio não é natural, como natural não é o que resulte da mediação ou da noção do livre arbítrio. Noutro sentido, chamamos natural aquilo a que a natureza inclina, mas que se realiza como um ato livre; assim se chamam naturais os atos das virtudes Ora, neste sentido o matrimônio é natural, porque a razão natural duplamente nos inclina para ele. – Primeiro, quanto ao seu fim principal, que é o bem da prole. Pois, a natureza não visa só a geração dos filhos, mas, a criação deles e a sua educação até o estado de homem perfeito, como tal, que é o estado de homem virtuoso. Donde, segundo o Filósofo, os três benefícios que dos nossos pais recebemos: a existência, a nutrição e a disciplina. Ora, o filho sem pais determinados e certos não poderia ser por eles educado e instruído. E essa certeza não existiria sem a obrigação de unir-se um homem a uma mulher determinada, sendo isso o que constitui o matrimônio. – Segundo, quanto ao fim secundário do matrimônio, que é o obséquio mútuo que os cônjuges mutuamente se dispensam, na vida doméstica. Pois, assim como a razão natural dita, que os homens vivam em sociedade, porque cada um isolado não é capaz de obter tudo o necessário à vida,

razão pela qual o homem foi chamado naturalmente social, assim também das atividades necessárias à vida humana, umas competem ao homem e outras, à mulher. Pois isso a natureza induz a uma associação entre o homem e a mulher; e nisso consiste o matrimônio. E essas duas causas o Filósofo as assinala.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A natureza humana é susceptível de dupla inclinação. Ao que convém à natureza genérica – e isto é comum a todos os animais. Ou ao que convém ao homem pelo que lhe diferencia a natureza; pois, a natureza humana extraia-a do gênero, enquanto racional, assim se dá com os atos de prudência ou de temperança. E como a natureza genérica, embora a mesma em todos os animais. não existe contudo do mesmo modo em todos, assim também não inclina do mesmo modo em todos, mas do modo conveniente a cada um. – Assim, ao matrimônio a natureza do homem o inclina pela diferença, que acabamos de assinalar na segunda razão. Por isso o Filósofo, ao dar essa razão, coloca o homem acima de todos os animais. Mas ao casamento, considerado no seu primeiro aspecto, o homem será atraído, enquanto pertencente ao, gênero animal. Por isso o Filósofo diz que a procriação dos filhos é comum a todos os animais. Mas essa inclinação natural não se manifesta igualmente em todos os animais. Pois, de certos animais os filhos recém-nascidos podem logo buscar o seu próprio sustento, ou basta-lhes para tal o auxílio materno. E nesse caso não há necessidade da união de um macho com uma determinada fêmea. Quanto a outros animais, cujos filhos precisam do sustento dos pais, mas por pouco tempo, como certas aves o demonstram, vivem macho e fêmea numa união temporária. Na espécie humana enfim, porque o filho precisa muito tempo do socorro dos pais, há maior determinação, que prende o homem à mulher, ao que também inclina a natureza mesma do gênero humano.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras de Túlio podem ser verdadeiras de um povo dado se considerarmos o princípio próprio dele, que o diferença dos outros; pois, nem em todos a inclinação natural produz os seus efeitos próprios. Mas não se pode exigir tal fato em verdade universal, pois, como o narra a Sagrada Escritura, desde o princípio do gênero humano existiu o casamento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo o Filósofo, a natureza humana não é imutável, como a divina. Por isso o que é de direito natural varia conforme os diversos estados e condições humanas, embora o que é de direito divino não seja naturalmente susceptível de variação.

RESPOSTA À QUARTA. – A natureza não visa somente a prole, mas também a sua perfeição, para o que é necessário o matrimônio, como do sobredito se colhe.

Art. 2 — Se o matrimônio ainda é de preceito.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o matrimônio ainda é de preceito.**

1. Pois, um preceito obriga enquanto não revogado. Ora, o matrimônio quando foi instituído era de preceito, como diz a letra do Mestre; e em nenhum lugar lemos que esse preceito foi revogado; pelo contrário, foi confirmado, segundo lemos no Evangelho: O que Deus uniu o homem não separe. Logo, o matrimônio ainda é de preceito.

2. Demais. – Os preceitos de direito natural obrigam em todo tempo. Ora, o matrimônio é de direito natural, como se disse. Logo, etc.

3. Demais. – O bem da espécie é melhor que o do indivíduo: pois, o bem comum é mais divino que o particular, como diz Aristóteles. Ora, o preceito dado ao primeiro homem de conservar, pela

alimentação, a sua própria existência, ainda vigora. Logo, e com maior razão o preceito sobre o matrimônio, que concerne à conservação da espécie.

4. Demais. – Enquanto subsiste a razão de uma obrigação esta permanece a mesma. Ora: os homens estavam antigamente obrigados ao matrimônio, a fim de não cessar a multiplicação do gênero humano. Portanto como isto se daria se todos se abstivessem do matrimônio, parece que este continua a ser de preceito.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O que não casa a sua filha donzela faz melhor, isto é, que quem na casa. Logo. já não é de preceito o contrato de matrimônio.

2. Demais - Ninguém que transgrida um preceito, merece um prêmio. Ora, às virgens é devido o prêmio de uma auréola especial. Logo o matrimônio não é de preceito.

SOLUÇÃO. – A natureza nos inclina para duas espécies de bens. – Uns necessários à perfeição individual. E tal inclinação obriga a cada um, porque as perfeições naturais são comuns a todos. – Outra inclinação natural é ao necessário ao bem comum E como esses bens são variados e contrariam um aos outros, tal inclinação não nos obriga como preceito; do contrário cada um estaria obrigado a ser agricultor, construtor e a ofícios semelhantes necessários à comunidade humana. A

inclinação da natureza fica porém satisfeita, quando esses diversos ofícios são exercidos por diversos. – Ora, a perfeição da sociedade humana necessariamente requer que haja quem viva uma vida contemplativa ao que o matrimônio opõe um grande obstáculo. Por isso a inclinação da natureza ao matrimônio não obriga sob forma de preceito, mesmo segundo os Filósofos. Assim, Teofrasto prova que o sábio não deve casar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Esse preceito não foi revogado. Nem obriga a cada um em particular pela razão já aduzida; salvo quando o pouco número dos homens exigia que cada um contribuísse para a procriação.

RESPOSTA À SEGUNDA E À TERCEIRA. – A resposta se deduz do que foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – A natureza humana em geral inclina a funções e atos diversos, como já se disse. Mas como se manifesta diversamente nos diversos indivíduos, enquanto individuada por um ou por outro, inclina a um sobretudo para uma função, e outro para outra. E desta diversidade, em cooperação com a providência divina, moderadora de todas as coisas, resulta que um escolhe um ofício, como a agricultura, e outro, outro. Donde também resulta que uns escolhem a vida matrimonial e outros a contemplativa. E disso não advém nenhum perigo.

Art. 3 — Se o ato matrimonial é sempre pecado.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o ato matrimonial sempre é pecado.**

1. Pois, diz o Apóstolo: Os que têm mulheres sejam como se as não tivessem. Ora. os que não tem mulheres não praticam o ato matrimonial. Logo nem os que as tem pecam praticando esse ato.

2. Demais. – Diz a Escritura: as nossas iniquidades são as que fizeram uma separação entre vós e o vosso Deus. Ora, o ato matrimonial separa o homem de Deus; por isso a Lei ordenava ao povo que devia ver a Deus, que não se chegassem as suas mulheres. E Jerônimo afirma que no ato matrimonial o Espírito Santo não toca o coração dos profetas. Logo é pecaminoso.

3. Demais. – O que é em si mesmo mau de nenhum modo pode dar lugar a urna prática virtuosa. Ora, o ato matrimonial e inseparável da concupiscência que é sempre má. Logo, sempre é pecado.

4. Demais. – Só o pecado é que precisa de escusas. Ora, o ato matrimonial precisa ser escusado pelos bens do matrimônio. Logo, é pecado.

5. Demais. – Coisas especificamente e semelhantes são objeto de um mesmo juízo. Ora, o concúbito matrimonial é da mesma espécie que o ato do adultério, porque produz o mesmo efeito – a espécie humana. Logo, sendo o ato do adultério pecado, o do matrimônio também o é.

6. Demais. – O excesso nas paixões destrói a virtude. Ora, sempre há no ato matrimonial excesso de prazer, a ponto de absorver a razão, principal bem do homem. Por isso o Filósofo diz que é impossível o homem ter qualquer compreensão durante tal prazer. Logo, o ato matrimonial sempre é pecado.

Mas, *em contrário*, – O Apóstolo diz: A donzela não peca, se casar. E ainda: Quero pois que as que são moças se casem, criem filhos. Ora, a procriação de filhos não é possível sem a conjunção carnal. Logo, o ato matrimonial não é pecado; do contrário o Apóstolo não o quereria.

2. Demais. – Nenhum pecado pode ser objeto de preceito. Ora, o ato matrimonial é objeto de preceito como diz o Apóstolo: O marido pague à sua mulher o que lhe deve. Logo, não é pecado.

SOLUÇÃO. – Suposto que a natureza corpórea foi instituída por um Deus bom, é impossível afirmar que o concernente à conservação dessa natureza e aquilo a que a natureza inclina sejam males, universalmente falando. Por isso, sendo a procriação de filhos uma inclinação natural, pela qual se conserva a natureza da espécie, é impossível considerar como universalmente ilícito o ato da procriação de filhos, de modo que não possa realizar a mediedade da virtude. Salvo se admitirmos a insânia dos que dizem, que as coisas corruptíveis foram criadas por um Deus mau. Donde talvez deriva a opinião a que alude o Mestre, a qual é por isso uma péssima heresia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Com essas palavras o Apóstolos não quis proibir o ato matrimonial; nem a posse de bens materiais, quando disse: Os que usam deste mundo sejam como se dele não usassem; mas o que pretendeu, em ambos os casos, foi proibir o prazer. O que resulta das suas próprias expressões. Assim, não disse – não usem, ou, não tenham; mas – como se não usassem, ou, como se não a tivessem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nós nos unimos com Deus pelo hábito da graça e pelo ato da contemplação e do amor. Por onde, tudo o que impede a primeira união é sempre pecado. Mas nem sempre o é o que impede a segunda; pois qualquer ocupação lícita com as coisas inferiores dissipa a alma e a torna incapaz de se unir atualmente com Deus. O que sobretudo se dá com a conjunção carnal que trava a mente por causa da intensidade do prazer. Por isso, os que se deram à contemplação das coisas divinas ou ao trato dos sacramentos se lhes impôs que quando a isso se entreguem, se abstenham das suas mulheres. E é também essa a razão por que Escritura diz, que o Espírito Santo, quanto ao ato da revelação dos seus segredos não tocava a mente dos profetas no uso do matrimônio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esse mal da concupiscência do qual é inseparável o ato matrimonial não é o mal da culpa, mas o da pena, procedente do pecado original, e que consiste em as potências inferiores e os membros do corpo não obedecerem à razão. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – Dizemos em sentido próprio que é escusado o que tem alguma semelhança de mal, sem contudo o ser, ou não o ser tanto quanto parece. E então há lugar para uma escusa total ou

somente parcial. Ora, o ato matrimonial tendo por causa da corrupção da concupiscência, a semelhança de um ato desordenado, é por isso escusado pelos bens do matrimônio, de todo mal, de modo a não ser pecado.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora os atos referidos tenham a mesma espécie natural diferem contudo de espécie moral, que faz variar a circunstância de ser a conjugação com a mulher própria ou alheia. Assim também o homicídio por violência ou por justiça diversifica a espécie moral, embora sejam atos da mesma espécie natural. E contudo um é lícito e o outro ilícito.

RESPOSTA À SEXTA. – O excesso da paixão, que corrompe a virtude, não só impede ato da razão, mas ainda subverte a ordem racional. O que não produz a intensidade do prazer no ato matrimonial, porque embora durante ele haja desordem no homem, é contudo preordenado pela razão.

Art. 4 — Se o ato matrimonial é meritório.

O quarto discute-se assim. - Parece que o ato matrimonial não é meritório.

1. Pois, Crisóstomo diz: O Matrimônio, embora não seja causa de pena para quem dele usa, contudo não dá lugar a nenhuma recompensa. Ora, o mérito supõe a recompensa, Logo, o ato matrimonial não é meritório.

2. Demais. – Não é louvável deixar de praticar o que é meritório. Ora a virgindade pela qual não abraçamos o matrimônio, é louvável. Logo, o ato matrimonial não é meritório.

3. Demais.-- Quem usa de uma indulgência que é feita usa do benefício recebido. Ora, ninguém merece pelo só fato de prestar a outrem um benefício. Logo, o ato matrimonial não é meritório.

4. Demais. – O mérito, como a virtude, supõe uma dificuldade. Ora, o ato matrimonial não implica nenhuma dificuldade, mas antes, é acompanhado de prazer. Logo, não é meritório.

5. Demais. – O que não se pode fazer sem pecado venial nunca é meritório; pois, não podemos ao mesmo tempo merecer e desmerecer. Ora, no ato matrimonial há sempre pecado venial, porque já o primeiro movimento que eleva seu prazer, é pecado venial. Logo, o referido ato não pode ser meritório.

Mas, *em contrário*. – Todo ato praticado para cumprir um preceito é meritório, quando feito com caridade, Ora, tal é o ato matrimonial, conforme o dito do Apóstolo: o marido pague à sua mulher o que lhe deve. Logo, etc.

2. Demais – Todo ato de virtude é meritório. Ora, o referido ato é de justiça, pois o Apóstolo diz: Pagamento do débito. Logo, é meritório.

SOLUÇÃO. – Como nenhum ato vindo da vontade deliberada é indiferente, como dissemos no livro 2, o ato matrimonial é sempre pecado, ou meritório em quem tem a graça. Por onde, se o que induz ao ato matrimonial é a virtude – da justiça, para pagar o débito; ou da religião, para procriar filhos, que sirvam ao culto de Deus é meritório. Mas praticar esse ato só por prazer, apesar de ser no regime do matrimônio e de não se desejar outra mulher senão a legítima, seria pecado venial. Se porém se propusesse praticá-la com qualquer mulher, mesmo fora do matrimônio, seria pecado mortal. Pois a natureza não pode mover senão do ordenado pela razão, sendo nesse caso o ato virtuoso; ou do não-ordenado por ela, e então o movimento será para um ato libidinoso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A raiz do mérito, quanto ao prêmio substancial, é a caridade mesmo. Mas, quanto ao prêmio acidental a razão do mérito esta na dificuldade do ato. Ora, não neste último sentido, mas no primeiro, é que o ato do matrimônio é meritório.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Podemos merecer tanto por bens menores que por maiores. Por onde, quando deixamos de praticar um bem menor, para fazermos o maior, merecemos louvor, por termos deixado de praticar o ato menos meritório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A indulgência às vezes recai sobre os males menores. Assim, permite-se o ato do matrimônio quando a, ele conduz a concupiscência, contanto que fique nos limites do matrimônio, sendo então pecado venial. Mas cumprir o ato matrimonial por virtude é meritório; e neste caso não se trata propriamente de indulgência, salvo se se entender por indulgência a permissão de praticar uma ação menos boa, o que seria antes uma concessão. Nem há inconveniente em que mereça quem usa dessa concessão; porque o bom uso dos benefícios de Deus é meritório.

RESPOSTA À QUARTA. – A dificuldade dos trabalhos é necessária para ganharmos o mérito do prêmio acidental. Mas, o mérito do prêmio essencial exige antes a dificuldade consistente em manter na ordem o meio que conduz ao fim. Tal o que se dá com o mérito do ato matrimonial.

RESPOSTA À QUINTA. – O primeiro movimento, enquanto chamado pecado venial, é o do apetite para algum prazer desordenado, O que não se dá com o ato matrimonial. Logo, a objeção não colhe.

Questão 42: Do matrimônio como sacramento.

Em seguida devemos tratar do matrimônio como sacramento.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o matrimônio é sacramento.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o matrimônio não é sacramento.**

1. Pois, todo sacramento da Lei Nova tem uma forma que é da essência dele. Ora, a bênção dada pelo sacerdote nas núpcias não é da essência do matrimônio. Logo, não é sacramento.

2. Demais. – O sacramento, segundo Hugo, é um elemento material. Ora, o matrimônio não tem por matéria nenhum elemento material. Logo, não é sacramento.

3. Demais. – Os sacramentos tiram da paixão de Cristo a sua eficácia. Ora, pelo matrimônio não nos conformamos com a paixão de Cristo, que foi uma pena; pois o matrimônio é acompanhado de prazer. Logo, não é sacramento.

4. Demais. – Todo sacramento da Lei Nova realiza o que figura. Ora, o matrimônio não opera a conjunção entre Cristo e a Igreja, que significa. Logo, o matrimônio não é sacramento.

5. Demais. – Nos outros sacramentos há a realidade e o sacramento. Ora, tal não pode dar-se com o matrimônio, que não imprime caráter; do contrário não seria reiterado. Logo, não é sacramento.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Este sacramento é grande. Logo, etc.

2. Demais. – Um sacramento é sinal de uma coisa sagrada. Ora, tal é o matrimônio. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – O sacramento tem por fim ministrar um remédio de santificação contra o pecado, remédio que se apresenta sob sinais sensíveis. Ora, como tal se dá com o matrimônio, é contado entre os sacramentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras com que se exprime o consentimento matrimonial são as formas deste sacramento; mas não a bênção sacerdotal, que é um sacramental.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sacramento do matrimônio se consuma pelo ato de quem o recebe, assim como a penitência. Por onde, como a penitência não tem outra matéria senão os dotes mesmos que caem sob o domínio dos sentidos e que tem lugar de elemento material, assim também se dá com o matrimônio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora pelo matrimônio não nos conformemos com a paixão de Cristo como pena, conformamo-nos porém com ela pela caridade com que Cristo sofreu pela Igreja que se lhe ia unir como esposa.

RESPOSTA À QUARTA. – A união entre Cristo e a Igreja não é a realidade contida neste sacramento, mas a realidade significada mas não contida; e essa realidade nenhum sacramento a produz. Mas tem outra realidade contida e significada que produz, como dissemos. – O Mestre porém se refere à realidade não contida, por pensar que o matrimônio não é causa de uma realidade que possa conter.

RESPOSTA À QUINTA. – Também o sacramento do matrimônio encerra esses três elementos. Porque o que constitui só o sacramento são os atos externos aparentes; a realidade e sacramento é o laço

resultante de tais atos, que prendem o homem à mulher; a realidade última contida é o efeito deste sacramento; e a não contida é a realidade, que designa o Mestre.

Art. 2 — Se o matrimônio devia ser instituído antes do pecado.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o matrimônio não devia ser instituído antes do pecado.**

1. Pois, o que é de direito natural não precisa ser instituído. Ora tal é o matrimônio, como do sobredito resulta. Logo, não precisava ser instituído.

2. Demais. – Os sacramentos são uns remédios contra a doença do pecado. Ora, um remédio não se prepara senão para curar uma doença. Logo, não devia ser instituído antes do pecado.

3. Demais. – Para um mesmo fim basta uma só instituição. Ora, o matrimônio foi instituído também depois do pecado, como diz a letra do Mestre. Logo, não foi instituído antes do pecado.

4. Demais. – A instituição de um sacramento pode ser feita por Deus. Ora, antes do pecado, as palavras referentes ao matrimônio não foram determinadamente proferidas por Deus, mas por Adão. Quanto às palavras pronunciadas por Deus – Crescei e multiplicai-vos, também se aplicam aos brutos, para os quais não há matrimônio, Logo, o matrimônio não foi instituído antes do pecado.

5. Demais. – O matrimônio é um sacramento da Lei Nova. Ora, os sacramentos da Lei Nova tiveram o seu início na instituição de Cristo. Logo, não devia o matrimônio ser instituído antes do pecado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Não tendes lido que quem criou o homem desde o princípio fê-los macho e fêmea?

2. Demais. – O matrimônio foi instituído para a procriação dos filhos. Ora, já antes do pecado era necessário ao homem essa procriação. Logo, o matrimônio devia ser instituído antes do pecado.

SOLUÇÃO. – A natureza inclina para o matrimônio tendo em vista um bem, que varia segundo os diversos estados em que vivem, os homens. Por isso, e necessariamente, esse bem foi instituído diversamente conforme os diversos estados humanos. Por isso, o matrimônio, enquanto ordenado à procriação de filhos, necessária mesmo antes de existir o pecado, foi instituído antes do pecado. Mas enquanto remédio contra as lesões causadas pecado, foi instituído depois do pecado, no tempo da lei da natureza, Quanto porém à determinação de pessoas, a instituição teve lugar na lei de Moisés. Mas, enquanto representa o mistério da união entre Cristo e a Igreja, foi instituído, na Lei Nova, sendo assim sacramento dessa lei. Quanto enfim às outras vantagens resultantes do matrimônio, como a amizade e o obséquio recíproco que os cônjuges mutuamente se prestam, haure a sua instituição na lei civil. – Mas como um sacramento deve por essência ser um sinal e um remédio, o matrimônio é um sacramento em razão das instituições intermediárias de que foi objeto. Pela sua primeira instituição, porém foi estabelecido como uma função natural; e quanto à última, desempenha o papel de um ofício social.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA ORAÇÃO. – O que é em geral de direito natural precisa ser instituído nas minúcias da sua aplicação, que correspondem diversamente aos diversos estados humanos. Assim é de direito natural que os crimes sejam punidos mas só o direito positivo determina a pena merecida por uma determinada culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O matrimônio não é só um remédio contra o pecado, mas sobretudo uma função da natureza. Por isso, como tal e não como remédio, é que foi instituído antes do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. - Sendo necessário regulamentar o casamento de maneiras diversas, não há inconveniente em que tenha tido várias instituições. E assim essas instituições diversas não coincidem na identidade de objeto.

RESPOSTA À QUARTA. – O matrimônio foi instituído por Deus antes do pecado, quando formou o corpo da mulher de uma costela de Adão, dando-lhe a este como companheira e dizendo-lhes: Crescei e multiplicai-vos, O que, embora também o tivesse dito aos animais, não deviam eles contudo ser realizados por eles do mesmo modo por que o foram pelos homens. Quanto a Adão, foi por inspiração divina que pronunciou essas palavras, para que compreendesse que a instituição do matrimônio foi feita por Deus.

RESPOSTA À QUINTA. – Enquanto sacramento da Lei Nova, o matrimônio não foi instituído antes de Cristo, como do sobredito se colhe.

Art. 3 — Se o matrimônio confere a graça.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o matrimônio não confere a graça.**

1. Pois, segundo Hugo, os sacramentos, pela santificação, produzem a graça invisível. Ora, o matrimônio não implica essencialmente nenhuma santificação. Logo, não confere nenhuma graça.

2. Demais. – Todo sacramento que confere graça confere-a pela sua matéria e nela sua forma. Ora, os atos que constituem a matéria deste sacramento não são a causa da graça; pois, seria a heresia de Pelágio considerar os nossos atos como a causa da graça. Nem tão pouco são a causa da graça as palavras que exprimem o consentimento, pois, delas não resulta nenhuma santificação. Logo, o matrimônio de nenhum modo confere a graça.

3. Demais. – A graça destinada a curar a enfermidade do pecado, é necessária a todos os que dessa enfermidade padecem. Se, pois, o matrimônio conferisse a graça contra a enfermidade da concupiscência todos os homens deveriam contrair matrimônio. E seria então muito estulta a abstenção dele.

4. Demais. – Uma enfermidade não pode ter como remédio aquilo mesmo que a intensifica. Ora, o matrimônio torna mais intensa a concupiscência; pois, como diz o Filósofo, é insaciável o apetite da concupiscência e aumenta quando a satisfazemos. Logo, parece que o matrimônio não é remédio contra a concupiscência.

Mas, *em contrário*. a definição e o definido devem converter-se entre si. Ora, na definição do sacramento entra a causalidade da graça. Logo, sendo o matrimônio um sacramento será causa da graça.

2. Demais. – Agostinho diz, que o matrimônio é um remédio para doentes. Ora, não é remédio senão enquanto tem uma certa evidência. Logo, tem alguma eficácia para reprimir a concupiscência. Ora, a concupiscência não pode ser reprimida senão pela graça. Portanto, ele a confere.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há tríplice opinião.

Certos (como o Mestre das Sentenças), disseram que o matrimônio de nenhum modo é causa da graça, mas apenas sinal dela. – Mas isto não é sustentável. Porque então nenhuma vantagem teria sobre os sacramentos da Lei Velha, não havendo portanto nenhuma razão para ser computado entre os sacramentos da Lei Nova. Pois, buscar remédio na satisfação da concupiscência, para não cairmos se

ficássemos sujeitos a uma lei demasiado rigorosa, isso já o ato conjugal por si mesmo o realizava na vigência da Lei Velha.

Por isso outros (S. Alberto) ensinavam, que o matrimônio confere uma graça destinada a afastar do mal pois fica assim excusado um ato, que sem o matrimônio seria pecado. – Mas dizer isso não é o bastante, porque esse efeito também a lei antiga o produzia.

Por isso dizem, que o matrimônio afasta de mal, coibindo a concupiscência, para que esta não ultrapasse o bem do matrimônio; mas essa graça nenhum auxílio dá para usar bem do casamento. – Tal porém não pode ser. Pois, a mesma graça, que impede o pecado, inclina para o bem, assim como o mesmo calor, que expulsa o frio, aquece.

Por isso outros (S. Boaventura) ensinam que o matrimônio quando contraído com fé em Cristo, confere a graça que nos ajuda a proceder conforme a exigências do casamento. E isto é mais provável. Pois, sempre que Deus dá uma faculdade, dá também os auxílios de que precisamos para podermos usar bem dela. E assim o demonstraram todas ao potências da alma, a que correspondem certos órgãos do corpo, pelos quais podem exercer os seus atos. Por onde, como o matrimônio dá ao casado, por instituição divina, a faculdade de usar de sua mulher para a procriação dos filhos, confere também a graça de o poder fazer convenientemente, como também dissemos quando tratamos da ordem. E assim, essa graça dada é a última realidade contida neste sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a água do batismo tem a virtude, por causa do contacto que teve com a carne de Cristo, de tocar o corpo e purificar o coração, assim também o matrimônio produz o seu efeito por causa da paixão de Cristo, símbolo da união conjugal. Mas não que isso produzisse por ter a sua causa principal em qualquer santificação do sacerdote.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a água do batismo, juntamente com a forma das palavras, não coopera imediatamente para ser conferida a graça, mas para a impressão do caráter; assim também os atos externos e as palavras que exprimem o consentimento produzem diretamente um liame, que é o sacramento do matrimônio. E esse liame, por força da instituição divina, produz uma disposição para receber a graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção seria procedente se não se pudesse aplicar um remédio mais eficaz contra a enfermidade da concupiscência. Ora, as obras espirituais e a mortificação da carne constituem um remédio mais eficaz, aplicado pelos que não usam do matrimônio.

RESPOSTA À QUARTA. – De dois modos podemos combater, a concupiscência. – Um consiste em lhe resistir, reprimindo-a na sua raiz mesma. E para isso serve o matrimônio, pela graça que confere. – Segundo, regulando o ato carnal. E isso de dois modos. Primeiro, fazendo com que o ato para o qual a concupiscência inclina não seja exteriormente desonesto; e isso se opera pelos bens do matrimônio, que legitimam a concupiscência da carne. Segundo, impedindo a turpitude do ato; e isso resulta da natureza mesma deste, pois, satisfazendo-se a concupiscência no ato conjugal, não nos incita ela a seções más. Por onde diz o Apóstolo, que melhor é casar-se do que abrasar-se. Pois embora os atos solicitados pela concupiscência sejam de natureza a excitá-la cada vez mais, contudo a reprimem, enquanto subordinados à razão; pois, atos semelhantes deixam disposições e hábitos semelhantes.

Art. 4 — Se a conjunção carnal é da integridade do matrimônio.

O quarto discute-se assim. – **Parece que a conjunção carnal é da integridade do matrimônio.**

1. Pois, quando foi instituído o matrimônio, foi dito: Serão dois numa só carne. Ora, isto não é possível senão pela conjunção carnal. Logo, é esta a integridade do matrimônio.

2. Demais. – O pertinente à significação do sacramento é para a validade do sacramento, como se disse. Ora, a conjunção carnal pertence à significação do matrimônio, como diz o Mestre das Sentenças. Logo, é da integridade do sacramento.

3. Demais. – Este sacramento se ordena à conservação da espécie. Ora, a conservação da espécie não é possível sem a conjunção carnal. Logo, é da integridade do matrimônio.

4. Demais. – O matrimônio, enquanto sacramento, é um remédio contra a concupiscência, do qual diz o Apóstolo: Melhor é casar-se que abrasar-se, Ora, esse remédio não tem aplicação aos que não praticam a conjunção carnal. Logo, o mesmo que antes.

Mas, *em contrário*. – No paraíso houve matrimônio. Ora, não havia então conjunção carnal. Logo, a conjunção carnal não é da integridade do matrimônio.

2. Demais. – O sacramento, como o seu próprio nome o indica, implica a santificação. Ora, sem a conjunção carnal o matrimônio é mais santo, como diz a letra do Mestre. Logo, a conjunção carnal não é da integridade do matrimônio.

SOLUÇÃO. – Há duas espécies de integridade: uma constitui a perfeição primeira, consistente na existência mesma do ser; outra relativa à perfeição segunda que é a ação. Ora, a conjunção carnal é um ato; e usamos do matrimônio, que a legitima. Por isso essa conjunção pertencerá a integridade da segunda espécie e não à da primeira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Adão falava da integridade do matrimônio quando às duas perfeições; pois, conhecemos uma coisa pela sua ação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A significação da realidade contida é de necessidade para o sacramento. Ora, essa realidade não a exprime a conjunção carnal, mas antes, é a realidade não contida que a significa, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nenhum agente chega ao seu fim senão pelos seus próprios atos. Por onde, o fato de o fim do matrimônio não poder ser alcançado sem a conjunção carnal, mostra que esta pertence à segunda espécie de integridade e não à primeira.

RESPOSTA À QUARTA. – Antes de haver a conjunção carnal, o matrimônio já é um remédio, por causa da graça que confere, mas ainda não o é atualmente. Se-lo-à pela segunda espécie de integridade.

Questão 43: Do matrimônio e dos esponsais.

Em seguida devemos tratar do matrimônio absolutamente considerado. E a propósito, devemos tratar primeiro dos esponsais. Segundo, da definição do casamento. Terceiro, do consentimento como sua causa eficiente. Quarto, dos seus bens. Quinto, dos seus impedimentos. Sexto, das segundas núpcias. Sétimo, de certos anexos do matrimônio.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se se definem bem os esponsais, dizendo que são a promessa das núpcias futuras.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não se definem bem os esponsais, dizendo que são a promessa de núpcias futuras, como se conclui das palavras do Papa Nicolau I.

1. Pois, como diz Isidoro, não é esposo quem promete mas quem afiança (spondet) e dá fiadores (sponsores). Ora, esposo vem de esponsais. Logo, é definir mal dizer promessa.

2. Demais. – Quem faz uma promessa deve ser obrigado a cumpri-la. Ora, os que contraíram esponsais não os obriga a Igreja a contrair matrimônio. Logo, os esponsais não são promessa.

3. Demais. – Muitas vezes os esponsais não constituem só uma promessa, mas se lhe acrescenta um juramento e se dão arras. Logo, parece que não deviam ser definidos apenas como promessa.

4. Demais. – O casamento deve ser livre e sem condições. Ora, os esponsais às vezes se fazem condicionalmente, mesmo com a condição de receber uma soma de dinheiro. Logo, não é acertado falar em promessa de núpcias.

5. Demais. – Fazer promessa de coisas futuras é digno de censuras, diz o Apóstolo Tiago. Ora, os sacramentos nada devem ter de censurável. Logo, não deve ser feita promessa de futuras núpcias.

6. Demais. – Ninguém se chama esposo senão por causa dos esponsais. Ora, pode chamar-se esposo também quem celebra o seu casamento, segundo o Mestre das Sentenças. Logo, os esponsais nem sempre são a promessa das núpcias futuras.

SOLUÇÃO. – Consentir na união conjugal, por compromisso a se realizar no futuro, não constitui sacramento, mas só promessa dele. E essa promessa se chama esponsais, do verbo latino spondeo. Assim, diz Isidoro: anteriormente ao uso de se tornar público o casamento, davam cauções e fiadores os que queriam casar-se, comprometendo dessa maneira mutuamente a contrair matrimônio. Ora, esse compromisso se faz de dois modos: absoluta e condicionalmente. Absolutamente, de quatro modos. Primeiro, com uma simples promessa, como quando se diz: Eu te receberei como esposa minha, e vice-versa. Segundo, dando-se arras esponsalicias, como dinheiro ou coisas semelhantes. Terceiro, por meio do juramento. Se porém a referida promessa é feita condicionalmente, devemos distinguir ou a condição é honesta, como quando se diz: Eu te receberei se aprouver a meus pais; e então, vigorando a condição vigora a promessa, e não vigorando aquela também não pode vigorar a última. Ou é desonesta, e de dois modos o pode ser. Ou é contrária aos bens do casamento, como se disser: Eu te receberei se me deres um veneno para que fique estéril. – e então os esponsais não se contraem. Ou não é contrária aos bens do matrimônio, como se disser: Eu te receberei se consentires nos meus furtos, e então a promessa subsiste, mas não deve ser cumprida a condição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os próprios esponsais e a dação de fiadores é confirmação da promessa. Por isso se chamam esponsais a essa promessa, indicando assim o que há nela de mais perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por força dessa promessa fica um obrigado a contrair matrimônio com o outro; e peca mortalmente quem não a cumprir, salvo se intervier um legítimo impedimento. Por isso, a Igreja obriga ao cumprimento da promessa, impondo penitência em caso contrário, pelo pecado cometido. Não há porém nenhuma coação no foro contencioso, porque os matrimônios coactos costumam dar maus resultados. – Salvo se intervier o juramento. Porque então, na opinião de certos, quem prometeu deve ser coagido a cumprir a promessa. Embora isso não pareça a outros, pela razão sobredita, sobretudo se se teme um uxoricídio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esses acréscimos à promessa não servem senão de confirmá-la. Por isso não diferem dela.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa condição acrescentada não elimina do matrimônio a liberdade. Pois, sendo desonesta, deve ser rejeitada. Se honesta, ou é em si mesma um bem, como quando se diz – Eu te receberei, se aprouver a meus pais, e essa condição não tira a liberdade aos esponsais e, antes, aumenta-lhes a honestidade. Ou representa um interesse, como quando se diz – Contrairei matrimônio contigo se me deres cem; e então essa condição não se entende como venda do consentimento ao matrimônio, mas como promessa de dote; por onde, não priva o casamento de ser livre. Às vezes porém acrescenta-se uma condição a modo de pena. E então, como o matrimônio deve ser livre, essa condição não tem valor; nem se pode exigir o cumprimento dessa pena, de quem não quiser realizá-lo.

RESPOSTA À QUINTA. – Tiago não tem a intenção de proibir a ninguém fazer qualquer promessa, a ser cumprida no futuro; mas de a fazermos como se estivéssemos certos de viver sempre. Ensina por isso, que se deve acrescentar a condição – se Deus quiser, a qual embora não expressa por palavras deve sê-lo contudo de coração.

RESPOSTA À SEXTA. – No casamento podemos distinguir duas coisas: a união matrimonial em si mesma e o seu ato. A promessa verbal de consentir mais tarde na união matrimonial ou esponsais, deu origem ao nome de esposo. A segunda espécie de promessa torna esposo mesmo quem contratou casamento por palavras presentemente ditas; pois, por isso mesmo promete o ato do matrimônio. Contudo, os atos da primeira espécie é que produzem os esponsais propriamente ditos, que são uns sacramentais do matrimônio, como o exorcismo, do batismo.

Art. 2 — Se a idade de sete anos foi acertadamente determinada para se poderem contrair esponsais.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a idade de sete anos não foi acertadamente determinada para se poderem contrair esponsais.**

1. Pois, contratos que se podem fazer por meio de terceiros não exigem idade de discernimento nos interessados. Ora, os esponsais podem fazer-se por meio dos pais, sem que eles saibam quem os contratam. Logo, podem fazer-se, tanto antes como depois dos sete anos.

2 . Demais. – Assim como o contrato de esponsais requer um certo uso da razão, assim também esse uso é necessário para que se possa consentir no pecado. Ora, como o narra Gregório, uma criança de

cinco anos foi morta pelo diabo por causa de um pecado de blasfêmia. Logo, também antes dos sete anos podem-se contratar esponsais.

3. Demais. – Os esponsais se ordenam para o matrimônio. Ora, a idade própria para contrair matrimônio não é a mesma para o homem e para a mulher. Logo, também não se deve marcar a idade ele sete anos, para se poderem contrair esponsais, para ambos os sexos.

4. Demais. – Podem contrair esponsais os que podem se inclinar a núpcias futuras. Ora, essa inclinação frequentemente se manifesta em crianças antes dos sete anos. Logo, antes dessa idade podem contrair esponsais.

5. Demais. – Consideram-se como existentes os esponsais entre os que os contraíram antes dos sete anos; e depois, o tornam o contrair por palavras de presente, mas antes da idade de puberdade. Mas essa validade não resulta do segundo contrato, porque então tinham a intenção de contrair, não esponsais, mas o matrimônio. Logo, também tinham essa intenção quando primeiro os contraíram. Portanto, podem contrair esponsais antes dos sete anos.

6. Demais. – Quando uma ação é realizada por vários agentes, a falha de um é suprida por outro; por exemplo, quando vários puxam um navio. Ora, o ato dos esponsais é um ato comum entre vários contratantes. Logo, sendo um púbere, pode contrair esponsais com uma menina que ainda não tem sete anos; e assim, a idade que falta a esta é suprida pelo outro.

7. Demais. – Considera-se como válido o matrimônio contraído por palavras de presente, entre os que ainda não estão na idade de puberdade, embora estejam próximos dela. Logo, e pela mesma razão, se o fizerem antes dos sete anos, mas próximo deles, e tendo em vista um casamento futuro, consideram-se como realmente existentes entre eles os esponsais.

SOLUÇÃO. – A idade de sete anos é o tempo determinado por direito, e bastante racionavelmente, para se poderem contrair esponsais. Pois, sendo os esponsais umas promessas para o futuro, como dissemos, necessariamente, podem fazê-lo só aqueles que de certa maneira podem prometer. E isto não é possível senão aos que de algum modo podem prever o futuro, o que implica o uso da razão. Ora, no uso da razão há três graus, segundo o Filósofo. No primeiro, a criança não pode compreender nem por si nem ajudada por outro. No segundo, pode o homem compreender por ajuda de outro, mas ainda não é capaz de por si mesmo o fazer. No terceiro, pode compreender por meio de outrem e por si mesmo refletir. E como a razão humana se desenvolve gradualmente, na medida em que se aquietam os movimentos as variações dos humores, por isso, a primeira fase da vida da razão do homem é antes da idade de sete anos, idade em que não tem capacidade para fazer nenhum contrato e, por consequência, nem esponsais. Na segunda fase já ele vai chegando, ao fim do primeiro setênio e é nessa idade que as crianças são mandadas à escola. A terceira fase é aquela a que o homem chega ao termo do segundo setênio, quando já pode assumir obrigações pessoais e quando a razão natural mais depressa se desenvolve. Mas se se trata de obras externas o homem não chega a raciocinar bem senão ao cabo do terceiro setênio. Por isso, antes do primeiro setênio não é apto a fazer nenhum contrato. Mas, ao cabo do primeiro setênio já começa a ser apto a se comprometer para o futuro, em matéria a que sobretudo a razão natural inclina. Como porém ainda não lhe é firme a vontade, não pode obrigar-se a vínculo perpétuo. Por isso, nessa idade pode contrair esponsais. Mas no fim do segundo setênio já pode assumir as obrigações pessoais, de entrar em religião ou contrair matrimônio. E no fim do terceiro setênio pode assumir também outras obrigações. Por isso as leis lhe dão o poder de dispor dos seus bens depois dos vinte e cinco anos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Se o contrato de esponsais for feito por terceiro antes de os contraentes chegarem à idade de pubedade, ambos podem reclamar, ou um só. Fica então tudo nulo, a ponto que nenhuma afinidade daí resultará. Por isso os esponsais contraídos por interpostas pessoas valem só se os contraentes, chegados a idade própria, não reclamarem. Se não o fizerem então, são considerados como tendo consentido no que por outros foi feito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos dizem que essa criança a que se refere Gregório não se condenou nem pecou mortalmente, sendo essa visão só para contristar o pai, que nesse filho pecou pelo não corrigir. Mas isso vai expressamente contra a intenção de Gregório que diz: O pai da criança descuidando da alma de seu filhinho, criou para o fogo do inferno um pecador não pequeno. – Por onde, devemos concluir que para haver pecado mortal basta o consentimento para a prática imediata de um ato. Mas o consentimento nos esponsais visa o futuro. Ora, é preciso maior discernimento da razão para prever o futuro, do que para consentir num ato presente. Por onde, pode pecar mortalmente quem ainda não pode obrigar-se para o futuro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para se contrair matrimônio é não só necessário um certo desenvolvimento da razão, mas também do corpo, de modo que este seja apto à geração. Ora, a mulher aos doze anos já é apta para a geração, e o homem ao fim do segundo setênio, como ensina o Filósofo. Mas chegam simultâneamente à idade de discernimento racional, condição exigida para poderem contrair esponsais. Por isso a mesma idade é determinada para ambos os poderem contrair, não sendo porém a mesma para poderem contrair matrimônio.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa inclinação das crianças antes dos sete anos, não procede do perfeito uso da razão, pois ainda não são nessa idade capazes de plena instrução; mas tal inclinação procede antes do movimento da natureza que de qualquer reflexão. Por isso não basta ela para se poderem contrair esponsais.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora no caso referido não contraiu o matrimônio pelo segundo contrato, mostram contudo por si que ratificam a promessa anterior. Por isso o primeiro contrato fica reforçado pelo segundo.

RESPOSTA À SEXTA. - Os que puxam um barco agem como se fossem uma só causa; por isso o que falta a um pode ser suprido por outro. Ao contrário, os que contraem esponsais agem como pessoas distintas, pois não podem eles existir senão entre dois. Por isso é necessário sejam ambos capazes de contratar. E assim, a incapacidade de um impede os esponsais, nem pode ser suprida por outro.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O mesmo se dá com os esponsais: se os contraentes já se aproximam dos sete anos o contrato de esponsais é válido. Pois, segundo o Filósofo, faltar pouco é quase como não faltar nada. Quanto a essa proximidade, certos a determinam como sendo o tempo de seis meses Mas é melhor determiná-la pela condição dos contraentes, pois certos tem um desenvolvimento mais precoce da razão que outros.

Art. 3 — Se os esponsais podem ser dirimidos.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que os esponsais não podem ser dirimidos, quando uma das partes entra em religião.**

1. Pois quem prometeu uma soma de dinheiro a alguém não pode de novo se obrigar a dá-la a outrem. Ora, quem contrai esponsais prometeu o seu corpo a uma mulher. Logo, não pode depois oferecer-se a Deus em religião.

2. Do mesmo modo. – Não podem os esponsais ser dirimidos, segundo parece, quando um dos contraentes se transfere para uma região longínqua. Porque, na dúvida devemos seguir sempre o partido mais seguro. Ora, mais seguro seria esperar a volta do ausente. Logo, há obrigação de o esperar.

3. Do mesmo modo. – Nem se dirimem os esponsais por motivo de doença sobreveniente depois de contraídos. Porque por doença ninguém deve ser punido. Ora, o varão, se enfermar, sofre uma pena ficando privado do direito que tenha sobre aquela com que já havia contraído esponsais. Logo, as doenças do corpo não dirimem os esponsais.

4. Do mesmo modo. – Nem pela afinidade superveniente; por exemplo, se o esposo teve concúbito ilícito com uma irmã da esposa. Porque então a esposa seria punida pelo pecado do esposo. O que não é admissível.

5. Do mesmo modo. – Os esposos também não podem se desobrigar mutuamente. Pois, seria o cúmulo da leviandade contrair esponsais para depois os romper. Nem a Igreja pode permitir tais abusos. Logo, etc.

6. Do mesmo modo. – Nem a fornicação de um dos esposos é razão para se romperem os esponsais. Pois, os esponsais não dão ainda direito a um dos esposos sobre o corpo do outro. Donde, nenhum peca contra o outro cometendo fornicação. Razão pois não é essa para se dirimirem os esponsais.

7. Do mesmo modo. – Nem parece que se dirimem por contrato que o esposo fizer com outra por palavras de presente. Pois, uma segunda venda não anula a anterior. Logo, nem um segundo contrato pode derrogar o anterior.

8. Do mesmo modo. – Nem por falta de idade podem dirimir-se. Pois, o inexistente não pode ser dissolvido. Ora, antes da idade própria nenhuns esponsais existem, Logo, não podem ser dirimidos.

SOLUÇÃO. – Em todos os casos referidos os esponsais se dirimem, mas de modos diversos. Assim, nos dois primeiros – quando um entra em religião, e quando um contrata com outro por palavras de presente, os esponsais se dirimem de pleno direito. Nos outros casos porém podem dirimir-se segundo o juízo da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa promessa sendo puramente espiritual, se dissolve pela morte espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa dúvida fica resolvida desde que uma das partes não comparece no tempo determinado, para realizar o matrimônio. Por onde, a parte que não teve culpa de não se realizar o matrimônio, pode licitamente e sem nenhum pecado casar com outro. Se porém teve culpa da não realização do casamento, deve fazer penitência pelo pecado de quebra da promessa ou do juramento, se houve juramento; e poderá contrair casamento com outra pessoa, se quiser, conforme juízo da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pode acontecer que, antes de contraído o matrimônio, um dos que contraíram esponsais tenha incorrido em doença grave; por exemplo, a epilepsia ou a paralisia, e caído em estado de extrema fraqueza; tenha sofrido uma deformidade, como a amputação do nariz, a privação da vista ou coisa semelhante. Ou ainda uma doença contra o bem da prole, como a lepra que de ordinário contamina os filhos. Em tais casos os esponsais podem ser dirimidos a fim de não ser um esposo objeto de repugnância ao outro e não produzir más consequências o casamento contraído em tais condições. Nem se segue daí que haja punição por causa de uma doença, que apenas causa um dano não injusto. E nisso não há nenhum inconveniente.

RESPOSTA À QUARTA. – Se o esposo teve relação ilícita com irmã da esposa, ou ao contrário, os esponsais devem ser dirimidos. E para o provar basta o rumor público, pois é necessário evitar escândalo. Porquanto, uma causa, que deve produzir os seus efeitos no futuro, fica impedida de os produzir não só por um obstáculo presente, mas também por obstáculos futuros. Por onde, assim como a afinidade, se já houvesse idade para o contrato esponsalício, impediria esse contrato; assim também, intervindo antes do matrimônio, que é um dos efeitos dos esponsais, fica o primeiro contrato impedido de produzir o seu efeito. Nem por isso prejudica a uma das partes, ao contrário, a favorece, porque fica liberada pela outra que, cometendo a fornicação, torna-se odiosa a Deus.

RESPOSTA À QUINTA. – Certos não admitem esse caso. Mas *em contrário* é uma decretal, que dispõe expressamente: Por semelhança, diz, com aqueles que depois de ser terem constituído em sociedade, prometendo-se fidelidade recíproca, vieram rompê-la, pode-se também pacientemente tolerar, que rompam os seus esponsais os que os contraíram. E para fundamentar este juízo, dizem que a Igreja o suporta, preferindo não recatar um ponto de direito, para evitar maior mal. Mas esta razão não condiz com o exemplo aduzido pelas decretais. É por isso melhor concluir que nem sempre é leviandade não cumprir o que foi prometido; pois, são incertas as nossas providências, como diz a Escritura.

RESPOTA À SEXTA. – Embora os que contraíram esposais ainda não tenham conferido reciprocamente poder sobre seus corpos, contudo, já o fato de terem faltado ao prometido, um ou outro, faz suspeitar que não serão fiéis no futuro. Por isso um toma precauções contra o outro, dirimindo os esponsais.

RESPOSTA À SÉTIMA. – A objeção colheria se ambos os contratos tivessem o mesmo fundamento. Ora, o segundo contrato, o de casamento, tem mais força que o primeiro. Por isso o anula.

RESPOSTA À OITAVA. – No caso, embora não houvesse verdadeiramente esponsais, houve contudo uma certa modalidade deles. Por isso, para não parecer que o aprovaram, uma vez chegados à idade legítima devem os esposos, para dar bom exemplo, pedir ao juiz eclesiástico a ruptura dos esponsais.

Questão 44: Da definição do matrimônio.

Em seguida devemos tratar da definição do matrimônio. E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se o matrimônio é uma união.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o matrimônio não é uma união.

1. Pois, o vínculo que une duas coisas se distinguem da união delas, como a causa, do efeito. Ora, o matrimônio é um vínculo que liga os unidos pelo matrimônio. Logo, não é uma espécie de união.

2. Demais. – Todo sacramento é um sinal sensível. Ora, nenhuma relação é um acidente sensível. Logo, o matrimônio, sendo um sacramento, não pertence ao gênero da relação e, portanto, nem ao da união.

3. Demais. – A união, como a igualdade, é uma relação de equivalência. Ora, a relação da igualdade não é numericamente a mesma em cada um dos extremos, como diz Avicena. Logo, nem uma só será a união. Logo, se o matrimônio pertence ao gênero da união, não há um matrimônio só entre os dois cônjuges.

Mas, *em contrário*. – A relação faz dois seres se referirem um ao outro. Ora, o matrimônio leva dois seres se referirem um ao outro; assim, o varão se chama o marido da mulher e esta, esposa do marido. Logo, o matrimônio pertence ao gênero da relação, nem é mais que uma união.

2. Demais. – A redução de dois seres num só não se opera senão pela união. Ora, tal é o efeito do matrimônio, segundo aquilo da Escritura: Serão dois em uma só carne. Logo, o matrimônio pertence ao gênero da união.

SOLUÇÃO. - A união implica uma certa aunação. Logo, onde há aunação de dois seres há também aí e sempre, uma união. Ora, coisas que se ordenam para outra se dizem aunadas em relação a ela; assim muitos homens se aunam para formarem uma milícia ou realizarem um negocio, e por isso se chamam companheiros de coisas ou sócios do negócio. Por onde, como no matrimônio os cônjuges se aunam para o mesmo fim da geração e da educação da prole, e além disso para a comunidade da vida doméstica, resulta que o matrimônio é uma união, razão pela qual um dos cônjuges se chama marido e o outro a mulher. E tal união ordenada a um determinado fim é o matrimônio. Quanto à união dos corpos e das almas, ela resulta do matrimônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O matrimônio é um vínculo de ligação formal e não efetiva. Por isso não deve ser senão a união dos cônjuges.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a relação mesma não seja um acidente sensível, contudo sensíveis podem lhe ser as causas. Nem o sacramento exige sejam sensíveis a realidade e o sacramento; e é, assim que se comporta a referida união no sacramento do matrimônio. As palavras porém, que exprimem o consentimento, que constituem só o sacramento e a causa da referida união, são sensíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A relação tem um fundamento que lhe é a causa, assim a semelhança se funda na qualidade; e tem outro fundamento, que lhe é o sujeito, e são as realidades sensíveis. Ora, de ambos os lados pode resultar a unidade ou a diversidade da relação. Mas a semelhança supõe em cada um dos termos semelhantes uma qualidade especificamente, a mesma. Além disso os sujeitos da semelhança são em número de dois. E o mesmo se dá com a igualdade. Por isso, tanto a igualdade como a semelhança são, sob todos os aspectos semelhantes e iguais. A relação porém do matrimônio tem de um lado unidade em cada um dos extremos, isto é, quanto à causa, pois se ordena a uma geração

numericamente a mesma; mas, pelo sujeito, implica diversidade numérica. Donde o ser essa relação una pela causa e múltipla pelo sujeito. E por ser múltipla pelo sujeito é expressa pelos nomes – marido e mulher. E enquanto uma, é designada pelo nome de matrimônio.

Art. 2 — Se o matrimônio está bem denominado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o matrimônio não é uma união.

1. Pois, o vínculo que une duas coisas se distinguem da união delas, como a causa, do efeito. Ora, o matrimônio é um vínculo que liga os unidos pelo matrimônio. Logo, não é uma espécie de união.

2. Demais. – Todo sacramento é um sinal sensível. Ora, nenhuma relação é um acidente sensível. Logo, o matrimônio, sendo um sacramento, não pertence ao gênero da relação e, portanto, nem ao da união.

3. Demais. – A união, como a igualdade, é uma relação de equivalência. Ora, a relação da igualdade não é numericamente a mesma em cada um dos extremos, como diz Avicena. Logo, nem uma só será a união. Logo, se o matrimônio pertence ao gênero da união, não há um matrimônio só entre os dois cônjuges.

Mas, *em contrário*. – A relação faz dois seres se referirem um ao outro. Ora, o matrimônio leva dois seres se referirem um ao outro; assim, o varão se chama o marido da mulher e esta, esposa do marido. Logo, o matrimônio pertence ao gênero da relação, nem é mais que uma união.

2. Demais. – A redução de dois seres num só não se opera senão pela união. Ora, tal é o efeito do matrimônio, segundo aquilo da Escritura: Serão dois em uma só carne. Logo, o matrimônio pertence ao gênero da união.

SOLUÇÃO. - A união implica uma certa aunação. Logo, onde há aunação de dois seres há também aí e sempre, uma união. Ora, coisas que se ordenam para outra se dizem aunadas em relação a ela; assim muitos homens se aunam para formarem uma milícia ou realizarem um negocio, e por isso se chamam companheiros de coisas ou sócios do negócio. Por onde, como no matrimônio os cônjuges se aunam para o mesmo fim da geração e da educação da prole, e além disso para a comunidade da vida doméstica, resulta que o matrimônio é uma união, razão pela qual um dos cônjuges se chama marido e o outro a mulher. E tal união ordenada a um determinado fim é o matrimônio. Quanto à união dos corpos e das almas, ela resulta do matrimônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O matrimônio é um vínculo de ligação formal e não efetiva. Por isso não deve ser senão a união dos cônjuges.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a relação mesma não seja um acidente sensível, contudo sensíveis podem lhe ser as causas. Nem o sacramento exige sejam sensíveis a realidade e o sacramento; e é, assim que se comporta a referida união no sacramento do matrimônio. As palavras porém, que exprimem o consentimento, que constituem só o sacramento e a causa da referida união, são sensíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A relação tem um fundamento que lhe é a causa, assim a semelhança se funda na qualidade; e tem outro fundamento, que lhe é o sujeito, e são as realidades sensíveis. Ora, de ambos os lados pode resultar a unidade ou a diversidade da relação. Mas a semelhança supõe em cada um dos termos semelhantes uma qualidade especificamente, a mesma. Além disso os sujeitos da semelhança são em número de dois. E o mesmo se dá com a igualdade. Por isso, tanto a igualdade como a semelhança são, sob todos os aspectos semelhantes e iguais. A relação porém do matrimônio tem de

um lado unidade em cada um dos extremos, isto é, quanto à causa, pois se ordena a uma geração numericamente a mesma; mas, pelo sujeito, implica diversidade numérica. Donde o ser essa relação una pela causa e múltipla pelo sujeito. E por ser múltipla pelo sujeito é expressa pelos nomes – marido e mulher. E enquanto uma, é designada pelo nome de matrimônio.

Art. 3 — Se o Mestre das Sentenças definiu bem o matrimônio.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o Mestre das Sentenças definiu mal o matrimônio.

1. Pois, na definição de marido é necessário incluir-se o matrimônio; porque marido é quem está ligado à mulher pelo matrimônio. Ora, ele emprega a expressão – união marital – ao definir o matrimônio. Logo, há círculo nessas definições.

2. Demais. – O matrimônio tanto faz do varão marido da mulher, como da mulher esposa do varão. Logo, não há razão para se dizer, antes, união marital, que uxória.

3. Demais. – O regime de vida é genericamente o costume. Ora, frequentemente os unidos pelo matrimônio são mui diversos de costumes. Logo, não se deve dizer do definir o matrimônio: que mantém entre os cônjuges um mesmo regime de vida.

4. Demais. – Outras definições se deram do matrimônio. Assim, Hugo Victorino: o matrimônio é a união de duas pessoas idôneas fundada num consentimento legítimo. – Outros definem: o matrimônio é o consórcio de uma vida em comum, que comunica o direito divino e o humano. Pergunta-se em que diferem essas definições.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, três elementos se consideram no matrimônio – a sua causa, a sua essência e os seus efeitos. Levando em conta esses três elementos, podemos classificar as três definições que se deram do matrimônio. – Assim, a de Hugo considera a causa, isto é, o consentimento; e essa definição é clara. – A definição dada pelo Mestre considera a essência do matrimônio, isto é, a união. E acrescenta um objeto determinado quando diz: entre pessoas idôneas. Também indica a diferença específica dessa união quando diz – marital. Pois, sendo o matrimônio uma união em vista de um fim determinado, a sua espécie se determina pelo fim a que se ordena, e este depende do marido. Enuncia também a força dessa união, que é indissolúvel, quando diz: Que mantém entre os cônjuges um mesmo regime de vida. – A outra definição enfim considera o efeito, a que o matrimônio se ordena, a saber, a vida doméstica em comum, E como toda sociedade se funda em alguma lei, por isso a definição enuncia a lei reguladora dessa sociedade, a saber, o direito divina e o humano. Quanto às outras sociedades – a dos negociantes e a dos soldados – são instituições de puro direito humano.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dá-se algumas vezes, que os caracteres predominantes não são mencionados, que deviam entrar numa definição. Por isso se enunciam, nela, elementos que; absolutamente considerados, vêm em segundo lugar, mas que nos são melhor conhecidos. Assim, na definição da qualidade, o Filósofo emprega o adjetivo qual, quando diz: A qualidade permite dizer quais nós somos. Do mesmo modo, na definição do matrimônio se diz – marital, para significar que o matrimônio é uma união com o fim de realizar o dever do marido. O que tudo não podia ser designado com uma só palavra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A diferença assinalada enuncia o fim da união, como se disse. E como, na expressão do Apóstolo, não foi criado o varão por causa da mulher, mas a mulher por causa do varão, por isso, essa diferença deve fundar-se, antes, no varão que na mulher.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a vida civil não implica a atividade particular de tal indivíduo ou a de tal outro, senão só o concernente à vida social, assim também a vida conjugal não é senão a convivência que essa sociedade implica. Por onde, essa vida em comum implica sempre uma convivência individual, embora os atos de cada cônjuge se pratiquem em separado.

RESPOSTA À QUARTA. – A resposta resulta do que foi dito.

Questão 45: do consentimento matrimonial em si mesmo considerado.

Em seguida devemos tratar do consentimento. E então devemos, primeiro, tratar do consentimento em si mesmo considerado. Segundo, do consentimento conformado por juramento ou pela conjunção carnal. Terceiro do consentimento coato e condicional. Quarto, do objeto do consentimento. Na primeira questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se o consentimento é causa eficiente do matrimônio.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o consentimento não é a causa eficiente do matrimônio.**

1. Pois, os sacramentos não dependem da vontade humana, mas se fundam numa instituição divina. Ora, o consentimento depende da vontade humana. Logo, não é a causa do matrimônio, como não o é de nenhum dos sacramentos.

2. Demais. – Nada não pode ser causa de si mesmo. Ora, o matrimônio parece que outra coisa não é senão o consentimento, pois, é o consentimento mesmo que significa a união de Cristo e da Igreja. Logo, o consentimento não é a causa do matrimônio.

3. Demais. – Cada efeito deve ter a sua causa. Ora, o matrimônio consiste numa relação única entre duas pessoas, como se disse. Mas, o consentimento de duas pessoas são diversos, por serem elas diversas e terem objetos diversos; pois, um dos consentimentos é dado ao homem e o outro, à mulher. Logo, o mútuo consentimento não é a causa do matrimônio.

Mas, *em contrário*, diz Crisóstomo: Não é na conjunção carnal que consiste o matrimônio, mas no consentimento da vontade.

2. Demais. – Ninguém tem poder sobre o que é de outrem, salvo por consentimento deste. Ora, pelo matrimônio cada cônjuge recebe poder sobre o corpo do outro, como lemos no Apóstolo; pois, antes, cada um podia dispor livremente do seu corpo. Logo, o consentimento produz o matrimônio.

SOLUÇÃO. – Todos os sacramentos produzem um efeito espiritual, mediante a ação material que tem como sinal. Assim, a ablução corporal, no batismo, produz a ablução interior e espiritual. Ora, um efeito do matrimônio, como sacramento é a união espiritual; e a união corporal, enquanto instituição da natureza e da vida civil. Por onde é necessariamente, como auxílio da virtude divina, produzirá o seu efeito espiritual graças ao seu efeito material. Logo, como a união material dos contratos se faz pelo consentimento mútuo, forçoso é que também desse modo se faça a união matrimonial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A causa primeira do sacramento é a virtude divina, que neles obra a salvação. Mas as causas segundas instrumentais são as operações materiais, que tiram a sua eficácia da instituição divina. E assim, o consentimento é a causa do matrimônio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O matrimônio não consiste no consentimento mesmo, mas na união de duas pessoas em vista de um fim comum. E esse é o efeito do consentimento. Nem, no seu sentido próprio, significa ele a união de Cristo e da Igreja; mas antes, a vontade de Cristo, que quis realizar esta união.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como o matrimônio é uno em virtude do objeto da união, embora múltiplo por parte dos cônjuges, assim também o consentimento é uno por parte do objeto sobre que recai, isto é, a referida união, embora seja múltiplo por parte dos que nele consentiram. Nem o objeto direto do consentimento da mulher é o varão, mas a união; semelhantemente, o objeto do consentimento do varão é a união com a esposa.

Art. 2 — Se é necessário ser o consentimento expresso por palavras.

O segundo discute-se assim. – **Parece que não é necessário ser o consentimento expresso por palavras.**

1. Pois, assim como pelo matrimônio o homem se sujeita ao poder alheio, assim também pelo voto. Ora, o voto, mesmo quando não verbalmente expresso, obriga perante Deus. Logo, o consentimento, mesmo sem ser verbal, torna o matrimônio obrigatório.

2. Demais. – Podem contrair matrimônio certos, como os mudos ou os que falam línguas diversas, que não podem consentir mutuamente por palavras. Logo, a expressão verbal do consentimento não é necessária para haver matrimônio.

3. Demais. – A omissão, por qualquer causa, do necessário à validade do sacramento torna-o não existente. Ora, o matrimônio pode ser válido, mesmo sem a expressão verbal do consentimento, em certos casos; assim quando a donzela se cala por pudor, no momento em que os pais a entregarem ao marido. Logo, a expressão verbal do consentimento não é necessária à validade do matrimônio.

Mas, *em contrário*, o matrimônio é um sacramento. Ora, todo sacramento supõe um sinal sensível. Logo, também o matrimônio. Portanto, o casamento supõe um consentimento dado verbalmente.

2. Demais. – No matrimônio realiza-se um contrato entre o homem e a mulher. Ora, em qualquer contrato é necessária a expressão por palavras, pelas quais os contratantes obrigam-se mutuamente. Logo, também no matrimônio é necessário um consentimento verbal.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, a união matrimonial reveste a mesma forma que as obrigações contratuais da vida civil. E como esses contratos não podem fazer-se sem os contratantes manifestarem mutuamente e por meio de palavras a sua vontade, também é necessário que quem faz o contrato matrimonial manifeste o seu consentimento por palavras. De modo que a expressão verbal exerça no matrimônio a mesma função que a ablução exterior no batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O voto não implica nenhuma obrigação sacramental, mas só espiritual, Por isso não é necessário, ao contrário do que se dá com o matrimônio que se faça ao modo dos contratos civis, para obrigar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora esses tais não possam exprimir por palavras o consentimento recíproco, podem contudo fazê-lo por meio de sinais. E estes se consideram como se foram palavras.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Hugo Vitorino, os que se unem pelo matrimônio hão de consentir de modo que se recebam mútua e espontaneamente; e presume-se que o fizeram se não se opuserem aos desposórios. Por isso, as palavras dos pais se consideram, nesse caso, como pronunciadas pela noiva; desde que não se lhes opõe, dá sinal evidente que as faz suas.

Art. 3 — Se o consentimento expresso sob forma de promessa para o futuro tem como efeito o matrimônio.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o consentimento expresso sob forma de promessa para o futuro tem como efeito o matrimônio.**

1. Pois, assim está o presente para o presente como o futuro para o futuro. Ora, o consentimento por palavras de presente causa imediatamente o casamento. Logo, o consentimento expresso verbalmente para um casamento futuro, tem-no como efeito futuro.

2. Demais. – Assim como as palavras que exprimem o consentimento tornam obrigatório o matrimônio, o mesmo também se dá com os outros contratos civis. Ora, nos outros contratos não importa se a obrigação nasce imediatamente depois de o consentimento verbal ser dado, ou se só no futuro. Logo, nem ao matrimônio o importa.

3. Demais. – Pelo voto de religião o homem contrai um matrimônio espiritual com Deus. Ora, o voto de religião se faz por palavras que implicam promessa futura, e obriga. Logo e semelhantemente, o matrimônio carnal pode fazer-se por palavras que prometem uma obrigação futura.

Mas, *em contrário*, quem promete casar-se futuramente com uma determinada mulher e depois consente, por palavras de presente, a casar-se com outra, deve, pelo direito, receber como esposa a última. Ora, tal não se daria se a promessa consecutiva de um casamento futuro causasse o matrimônio ; pois, desde que o matrimônio foi contraído com uma, não pode, durante a vida dela, ser contraído com outra. Logo, o consentimento numa promessa de casamento futuro não causa o matrimônio.

2. Demais. - Quem promete que fará alguma coisa ainda não o fez. Ora, quem verbalmente consente numa promessa de casamento futuro, promete contrair casamento com uma determinada mulher. Logo, é que ainda com ela não o contraiu.

SOLUÇÃO. – Os sacramentos, como causas, são sinais eficazes: por isso realmente causam o que significam. Ora, quem exprime o seu consentimento verbalmente de realizar no futuro um casamento, não significa com isso que contrai o matrimônio, mas sim que há de contraí-lo. Por isso, tal expressão do consentimento não causa o matrimônio, mas só a sua promessa, que se chama esponsais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando o consentimento se exprime por palavras de presente, tanto as palavras se pronunciam, no presente, como o consentimento é dado para o mesmo tempo presente, mas quando se consente verbalmente num compromisso futuro, as palavras se pronunciam, no presente, mas o consentimento se refere ao futuro. Logo, não coincidem os tempos, E portanto o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mesmo nos outros contratos, falando do futuro não transmitimos a outrem nenhum direito sobre o que é nosso como se dissermos – Eu te darei; mas só quando falamos no tempo presente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No voto de profissão, o ato do casamento espiritual é expresso por palavras, que exprimem uma realização futura, a saber, a obediência ou a observância da regra; e não o matrimônio mesmo espiritual. Se porém o voto for de um casamento espiritual futuro, não existirá tal matrimônio; porque quem o fez não fica sendo monge por isso, mas promete apenas que o será no futuro.

Art. 4 — Se o consentimento, mesmo expresso por palavras de presente, produz o matrimônio embora falte e consentimento interior.

O quarto discute-se assim. – **Parece que o consentimento, mesmo expresso por palavras de presente, produz o matrimônio embora falte o consentimento interior.**

1. Pois, o direito proíbe que se tire proveito da fraude e do dono. Ora, quem exprime verbalmente um consentimento, que não tem a intenção de dar, pratica o dolo. Logo, não pode valer-se disso para fugir à obrigação de casar.

2. Demais. – O nosso consentimento mental de ninguém pode ser conhecido, senão se o exprimirmos verbalmente. Se, pois, á expressão verbal não basta, sendo além dela necessário o consentimento anterior de cada cônjuge, então nenhum deles poderá saber com certeza se esta verdadeiramente casado. Portanto, praticará a fornicação todas as vezes que usar do matrimônio.

3 . Demais. – Provando-se de alguém, que consentiu em se casar com uma mulher, por palavras de presente, ficará obrigado, sob pena de sentença de excomunhão, a tê-la como esposa, embora alegue falta de consentimento interior; ainda se depois tiver dado o seu consentimento mental expresso verbalmente, de se casar com outra. Ora, tal não se daria se para haver matrimônio fosse necessário o consentimento mental. Logo, não é necessário.

Mas, *em contrário*, determina Inocêncio III numa decretal, referindo-se a este caso: sem o consentimento, tudo o mais não vale nada para estabelecer o vínculo conjugal.

2. Demais. – Todos os sacramento supõem a intenção de os receber. Ora, quem mentalmente não consente não tem a intenção de contrair matrimônio. Logo, sem esse consentimento não existe o matrimônio.

SOLUÇÃO. – Assim está a solução exterior para o batismo, como a expressão das palavras para este sacramento. Ora, quem se submetesse à ablução exterior, sem a intenção de receber o sacramento, procederia irrisória e dolosamente e não ficaria batizado. Do mesmo modo, pronunciar apenas as palavras, que exprimem o consentimento, sem o dar interiormente, não produz o liame matrimonial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No caso proposto devemos distinguir duas coisas. A falta de consentimento, que aproveita no foro da consciência, para o efeito de o eximir-se ao vínculo matrimonial, embora não se aproveite no foro eclesiástico, onde se julga de acordo com o alegado. E o dolo verbal, que não lhe aproveita nem no foro da consciência nem no eclesiástico, pois em ambos será punido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Faltando o consentimento interno por parte de um, não haverá matrimônio de lado a lado, pois este consiste na união mútua, somo dissemos. Contudo, podemos crer com probabilidade, que não houve dolo, antes de se este manifestar por sinais evidentes. Pois, de todos devemos presumir o bem, até prova *em contrário*. Por onde, a parte não culpada de dolo fica, por ignorância, escusada do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nesse caso, a Igreja o compelirá a ficar com a primeira esposa, pois o tribunal eclesiástico julga pelo que exteriormente se manifesta. Nem se engana em matéria de justiça e de direito, embora possa enganar-se quanto ao fato. Mas o marido deve, antes, sofrer a excomunhão, que retomar a primeira mulher, ou então fugir para uma região longínqua.

Art. 5 — Se o consentimento dado às ocultas por palavras de presente dá lugar ao matrimônio.

O quinto discute-se assim. – **Parece que o consentimento dado às ocultas por palavras de presente não dá lugar ao matrimônio.**

1. Pois, uma coisa não pode ser transferida das mãos do seu dono para outrem, senão com o consentimento daquele. Ora, uma donzela está sob o poder do pai. Logo, não pode pelo casamento passar para o poder do marido senão com o consentimento do pai. Portanto, se o consentimento foi dado às ocultas, mesmo expresso por palavras de presente, não haverá matrimônio.

2. Demais. – Tanto no matrimônio como na penitência, o nosso ato ir exigido pela essência mesma do matrimônio. Ora; o sacramento da penitência requer a intervenção dos ministros da Igreja, dispensa dores dos salvamentos. Logo, nem o matrimônio pode ser celebrado às ocultas, sem a bênção sacerdotal.

3. Demais. – O batismo, que pode ser ministrado tanto às ocultas como em público, a Igreja não proíbe que o seja às ocultas. Ora, a Igreja proíbe os matrimônios clandestinos, Logo, não podem fazer-se às ocultas.

4. Demais. – Parentes em segundo grau não podem contrair matrimônio, porque a Igreja o proíbe. Ora, a Igreja também proíbe os matrimônios clandestinos. Logo, não podem ser estes verdadeiros matrimônios.

Mas, *em contrário*. – Posta a causa, segue-se o efeito. Ora, a causa do matrimônio é o consentimento. Logo, quer em público, quer às ocultas, o matrimônio é valido.

2. Demais. – Todo sacramento é valido desde que foi ministrado com a matéria e a forma devidas. Ora, mesmo quando celebrado às ocultas o matrimônio tem a sua matéria própria, que são as pessoas capazes de o contrair; e a forma devida, que são as palavras de presente, expressivas do consentimento. Logo, tal casamento verdadeiramente o é.

SOLUÇÃO. – Os outros sacramentos requerem, em essência, certos elementos sem os quais não existem; e certas solenidades, sem as quais contudo o sacramento é válido, embora peque aquele que as omitiu. Assim também, o consentimento expresso por palavras de presente, entre pessoas idôneas para contrair o matrimônio, têem-no realmente por feito, porque essas duas são condições essenciais à validade desse sacramento. O mais constitui apenas solenidades dele, acrescentadas para que se celebre mais convenientemente. Por isso, embora omitidas, o matrimônio é verdadeiro, não obstante pecarem os que assim o contraírem; salvo havendo a escusa de uma causa legítima.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A donzela não está em poder do pai como escrava, de modo a não poder dispor do seu corpo, mas para, como filha, receber educação. Logo, como livre que é, pode entregar-se ao poder de outrem, sem o consentimento paterno. Assim como também qualquer moça ou moço pode sendo pessoa livre, entrar em religião, sem o consentimento dos pais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o nosso ato seja da essência do sacramento da penitência, não basta contudo para produzir a absolvição dos pecados, efeito próximo desse sacramento. Por isso, é necessária a intervenção do sacerdote, para a perfeição do sacramento. Ora, no matrimônio os nossos atos são suficientes para produzir o liame matrimonial, efeito próximo do sacramento. Pois, quem pode dispor de si pode obrigar-se para com outrem. Por isso a bênção do sacerdote não é da essência do sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também é proibido receber-se o batismo de outrem que não o sacerdote, salvo em artigo de necessidade. Ora, o matrimônio não é um sacramento de necessidade para a salvação. Logo, não há semelhança de razões. – Quanto aos matrimônios clandestinos, são proibidos pelos perigos que daí costumam resultar. Pois frequentemente há neles fraude de uma das partes. Frequentemente também os contraentes passam a outras núpcias, arrependidos do que fizeram sem reflexão. E muitos outros males ainda sobrevêm, além de terem algo de repugnante.

RESPOSTA À QUARTA. – Os matrimônios clandestinos não são proibidos, por encontrarem o que é da essência do matrimônio, como o são os de pessoas inidôneas, matéria imprópria deste sacramento. Logo, não há símile.

Questão 46: Do consentimento seguido de um juramento ou da conjunção carnal.

Em seguida devemos tratar do consentimento seguido de um juramento ou da conjunção carnal.

Sobre cuja questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se o juramento adjunto ao consentimento num casamento futuro, implica o matrimônio.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o juramento, adjunto ao consentimento num casamento futuro, implica o matrimônio.**

1. Pois, ninguém pode obrigar-se a praticar um ato contrário ao direito divino. Ora, cumprir o juramento é exigido pelo direito divino, conforme aquilo do Evangelho: Cumprirás ao Senhor os teus juramentos. Logo, nenhuma obrigação subsequente pode autorizar o não cumprimento de um juramento anteriormente feito. Portanto, quem, depois de ter consentido em casar com uma mulher, futuramente, obrigar-se com outra, por palavras de presente, fica contudo adstrito ao dever de cumprir o juramento anterior. Ora, isto não se daria se esse juramento não obrigasse ao matrimônio prometido. Logo, o juramento adjunto ao consentimento num matrimônio futuro, obriga ao matrimônio.

2. Demais. – A verdade divina tem mais força que a humana. Ora, pelo juramento, fundamos o valor da nossa palavra na veracidade divina. Por onde, como as palavras de presente, expressivas do matrimônio, e só fundadas na veracidade humana implicam o matrimônio, parece que com muito maior razão pode produzir esse efeito a promessa de um matrimônio futuro feita sob juramento.

3. Demais. – Segundo o Apóstolo, o juramento é a maior segurança para terminar todas as contendas. Logo, ao menos num futuro, devemos dar maior valor a um juramento que a uma simples palavra. Depois, se alguém consentir na promessa, por palavras de presente a se casar com uma mulher, depois de ter consentido verbalmente num casamento futuro com outra, por juramento, deve, por juízo da Igreja, ser compelido a casar com a primeira e não com a segunda.

4. Demais. – O simples fato de pronunciar as palavras, que comprometem a um matrimônio futuro, tem como efeito os esponsais. Ora, para estes também o juramento produz o seu efeito. Logo, tem maior alcance que os esponsais. Ora, além dos esponsais só há, o matrimônio. Logo, o juramento tem o matrimônio como feito.

Mas, *em contrário*. – O que há de ser ainda não é. Ora, um juramento acrescentado não pode fazer com que a promessa verbal de um matrimônio futuro deixe de exprimir um acontecimento futuro. Logo, ainda não haverá então o matrimônio.

2. Demais. – Depois de o matrimônio perfeito, não há necessidade de nenhum outro consentimento para a existência dele. Ora depois do juramento ainda há necessidade de outro consentimento para haver matrimônio; do contrário seria inútil jurar, que o casamento haveria de se realizar. Logo, não produz o matrimônio.

SOLUÇÃO. – Recorremos ao juramento para confirmar as nossas palavras. Por onde, o juramento só confirma o que foi dito, nem lhe muda o significado. Ora, palavras que exprimem um matrimônio futuro não tem, pela sua significação mesma como deito, o matrimônio, porque o prometido como futuro

ainda não é. E assim, mesmo acrescentando-se o juramento, ainda não está perfeito o matrimônio como o diz o Mestre das Sentenças.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cumprir um juramento lícito nos é imposto por direito divino; não porém cumprir um juramento ilícito. Por onde, se uma obrigação subsequente ao juramento o tornar ilícito de lícito que antes era, não encontrará o direito divino quem não cumprir o juramento anteriormente feito. Ora, tal o que se dá no caso vertente. Pois, jura ilicitamente quem ilicitamente promete. Ora, prometer o alheio é ilícito. Por onde, o consentimento subsequente por palavras de presente, pelo qual alguém transfere o domínio do seu corpo a outrem, torna ilícito o juramento, de antes lícito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A verdade divina é eficacíssima para confirmar aquilo para o que a tomamos como testemunho.

DONDE SE DEDUZ A RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.

RESPOSTA À QUARTA. – O efeito produzido pelo juramento é não criar uma nova obrigação, mas confirmar a já feita. E assim mais gravemente peca quem a viola.

Art. 2 — Se a conjunção carnal, depois das palavras que exprimem o consentimento num matrimônio, tem o matrimônio como efeito.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a conjunção carnal, depois das palavras. que exprimem o consentimento num matrimônio futuro, tem o matrimônio como efeito.**

1. Pois, consentir por atos é mais do que o fazer por palavras. Ora, consentir no comércio sexual é consentir por atos numa promessa anteriormente feita. Logo, parece que desse modo muito mais se conserva o matrimônio, que se nele fosse consentido apenas por palavras de presente.

2. Demais. – O consentimento, não só expresso, mas também interpretativo, tem como efeito o matrimônio. Ora, nenhuma interpretação do consentimento é mais indubitável que a conjunção carnal. Logo, desse modo se perfaz o matrimônio.

3. Demais. – Toda conjunção carnal fora dos limites do matrimônio é pecado. Ora, não peca a mulher que admite o marido à conjunção carnal. Logo, por esta se perfaz o matrimônio.

4. Demais. – Não se perdoa o pecado senão com a restituição do que foi furtado. Ora, ninguém pode restituir à mulher que deflorou, com promessa de matrimônio, o bem da sua virgindade, senão unindo-se com ela pelo matrimônio. Logo, parece que não obstante depois da conjunção carnal, contrair matrimônio com outra por palavras de presente, está obrigado a voltar a viver com a primeira. Ora, isso não se daria se entre eles não existisse o matrimônio. Logo, a cópula carnal, depois do consentimento num matrimônio futuro, produz o matrimônio.

Mas, *em contrário*, diz Nicolau I Papa: Faltando o consentimento para o casamento, tudo o mais que se faça, mesmo a conjunção carnal, é nulo.

2. Demais. – O que resulta de uma coisa não na produz. Ora, a conjunção carnal resulta do matrimônio, como o efeito, da causa. Logo, não pode ser causa do matrimônio.

SOLUÇÃO. – Podemos considerar o matrimônio a dupla luz. Primeiro, relativamente ao foro da consciência. E então, na verdade das coisas, a conjunção carnal não pode consumar um matrimônio, já

precedido de esponsais, que o prometiam como futuro, desde que faltou o consentimento interior. Pois, as palavras de presente, mesmo expressivas de consentimento, não teriam o matrimônio como efeito, se faltasse o consentimento interior. Em segundo lugar, podemos considerar o matrimônio quanto ao juízo da Igreja. E então, como no juízo externo se julga pelo exteriormente manifesto, e nada podendo mais expressamente significar que a conjunção carnal o consentimento, por isso, segundo o juízo da Igreja, essa conjunção, subsequente aos esponsais, consuma o matrimônio; salvo se se descobrirem sinais expressos de dolo e de fraude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem conserva a conjunção carnal, é que nela realmente consentiu. Mas daí não se deduz que consentisse no matrimônio, senão por uma presunção de direito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa interpretação não altera a realidade das coisas, mas o juízo, fundado no que se manifesta exteriormente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A noiva que admitir o noivo, crendo que este quer consumar o matrimônio, fica escusada do pecado, salvo provas de fraude manifesta, como condições muito desiguais quanto à nobreza ou quanto à fortuna, ou sinais semelhantes. Mas o noivo, além do pecado de fornicação, comete o da fraude.

RESPOSTA À QUARTA. – Em tal caso o noivo está obrigado a abster-se de outra, e casar com a mulher que deflorou, se forem da mesma condição ou se for a noiva de condição superior. Mas, casando com outra, já fica incapaz de cumprir a promessa a que estava adstrito. Por isso cumpre o seu dever se providenciar sobre o casamento dela. Mas a isto também não está obrigado, na opinião de certos, se for de condição muito superior à dela ou se houver algum sinal evidente de fraude. Pois, pode-se presumir com probabilidade, que a noiva não foi enganada, mas finge sê-lo.

Questão 47: Do consentimento coacto e condicionado.

Em seguida devemos tratar do consentimento coacto e condicionado. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o consentimento pode ser coado.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que nenhum consentimento pode ser coacto.**

1. Pois, o livre arbítrio não é susceptível de coação em nenhum dos seus aspectos, como se disse. Ora, o consentimento é ato do livre arbítrio. Logo, não pode ser coacto.

2. Demais. – O violento, é o mesmo que coacto. Mas o coacto é, segundo o Filósofo, o ato cujo principio é exterior ao paciente, mas que em nada contribui para ele. Ora, o princípio de todo consentimento é íntimo. Logo, nenhum consentimento pode ser coacto.

3. Demais. – Todo pecado se consuma pelo consentimento. Ora, o que é causa do pecado não pode ser efeito da coação; pois, segundo Agostinho, ninguém peca praticando o que não pode evitar. Logo, definição que os juristas dão da violência – uma força imperiosa que não pode ser contrastada – conclui-se que o consentimento não pode ser coacto nem violento.

4. Demais. – A escravidão opõe-se à liberdade. Ora, coagir é próprio do senhor, como o diz uma definição de Túlio, de acordo com a qual a violência é uma força impetuosa, que sujeita um ser a laços estranhos. Logo, o livre arbítrio não é susceptível de violência. E portanto nem o consentimento que é o seu ato.

Mas, *em contrário*, o que não pode existir não pode impedir nada. Ora, a coação impede o consentimento no matrimônio, como diz o Mestre. Logo, o consentimento não pode ser coacto.

2. Demais. – O matrimônio reveste a forma de um contrato. Ora, nos contratos a vontade pode ser coacta; por isso o legislador concede a restituição por inteiro, não tendo como ratificado o feito por violência ou medo. Logo, no matrimônio o consentimento pode ser coacto.

SOLUÇÃO. – A coação ou violência pode ser de duas espécies. Uma produz a absoluta necessidade. E esse violento é o considerado absoluto pelo Filósofo; assim, quando forçamos alguém andar. – Outra gera a necessidade condicionada. E a esse violento o Filósofo chama misto; assim, quando se arrojam mercadorias ao mar a fim de não naufragar. E nesta espécie de violência, embora o ato não seja voluntário, contudo, consideradas as circunstâncias é voluntário hic et nunc. Ora, como todo ato é particular, por isso é voluntário absolutamente falando, mas involuntário de certo modo. Por onde, esta espécie de violência ou de coação pode atingir o consentimento, que é um ato de vontade; mas não a primeira espécie. E como ela se opera temor de um perigo iminente, por isso, esta violência é o mesmo que o medo, que de certo modo coage a vontade. Ao passo que a primeira espécie pode atingir também os atos corpóreos.

E como o legislador considera não só os atos íntimos, mas sobretudo os externos, por isso entende por violência e coação em sentido absoluto; e assim a violência se distingue do medo. Ora, agora tratamos do consentimento interior, não susceptível de coação ou de violência, enquanto distinta do medo. Por onde, no caso vertente, o mesmo é a coação que o medo. Mas o medo, segundo os jurisperitos é a perturbação do espírito causada por um perigo atual ou futuro.

Donde se deduzem as respostas às objeções. Pois, as primeiras se fundam na violência pura, e as outras, na mista.

Art. 2 — Se o varão constante é susceptível do temor causado pela coação.

O segundo discute-se assim – **Parece que o varão constante não é susceptível do temor causado pela coação.**

1. Pois, é próprio do varão constante não temer diante do perigo. Ora, sendo o medo o temor da alma perante um perigo iminente, parece que não pode o constante sofrer a coação do medo.

2. Demais. – De todas as coisas a terribilíssima é a morte, segundo o Filósofo; é como o mais perfeito objeto de terror. Ora, o varão constante não teme a morte, pois, afronta-lhe o perigo. Logo, o homem forte não é susceptível de temor.

3 . Demais. – De todos os perigos o mais temido pelos bons é o da infâmia. Ora, o temor da infâmia não se considera como capaz de influenciar um varão constante, pois, como diz a lei, o temor da infâmia não está mencionado no edito intitulado – Dos atos causados pelo temor. Logo, nenhum outro temor pode a tingir o varão constante.

4. Demais. – O temor, leva a pecar quem lhe sofre a coação, pois. fá-lo prometer o que não tem a intenção de cumprir e, assim, fá-lo mentir. Ora, não é próprio de um varão constante ter um pecado, por mínimo que seja, levado do temor. Logo não é susceptível de nenhum temor.

Mas *em contrário*. – Abraão e Isaac foram varões constantes. Ora, deixaram-se levar do medo, pois, por causa dele, fizeram passar por esposas as irmãs. Logo, o varão constante pode também ser vítima do temor.

2. Demais. – Onde há um violento misto há algum temor coativo. Ora, a ação de uma violência pode sofrer um homem, por forte que seja; assim, se estiver no mar, lançará fora as mercadorias para escapar ao naufrágio. Logo, o temor pode também sofrê-lo o varão constante.

SOLUÇÃO. – Sofrer alguém o temor é sofrer a coação que ele causa. Ora, sofre a coação causada pelo temor quem faz o que sem ele não faria, com o fim de o evitar. Ora, por aí o varão constante se distingue do inconstante de dois modos. - Primeiro, quanto à qualidade do perigo que teme. Pois, o varão constante obedece à razão reta, que o ensina, num caso dado, o que deve omitir e o que deve fazer. Porque devemos sempre escolher o menor mal ou o maior bem. Por isso, temor do mal maior obriga o varão constante a suportar o menor; não o coage porém ao mal maior para evitar o menor. Ao passo que o temor força o homem fraco a um mal maior para evitar o menor; assim, ao pecado, por medo da pena corpórea. O pertinaz, ao contrário, não pode ser coagido mesmo a suportar o mal menor ou a fazê-lo, para evitar o maior. Por onde, o varão constante é um meio termo entre o inconstante e o pertinaz. Em segundo lugar o varão constante difere do inconstante pelo modo com que avalia o perigo iminente. Assim, o constante não se deixa influenciar senão por um perigo que considera grave e provável; ao passo que o inconstante se deixa dominar por um perigo leve, segundo aquilo da escritura: O ímpio foge sem que ninguém o persiga.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O varão constante, como o diz o Filósofo também do forte, é intrépido, não que seja de todo inaccessível ao temor, mas por não temer senão o que deve temer e quando o deve.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado é o máximo dos males. Por isso nada há que possa obrigar o varão constante a praticá-lo, ao contrário, deve antes morrer que cometê-lo como também o Filósofo o ensina. Mas dos danos corporais, uns são menores que outros. Dentre eles são os principais os que atingem a pessoa, como a morte, os açoites, a desonra infamante e a escravidão. Por isso levam o varão constante a suportar outros danos corporais; estão eles contidos no versículo:

Desonra ou situação, açoite e morte.

Nem importa que atinjam a pessoa própria, ou a da esposa, ou a dos filhos ou de pessoas tais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a desonra seja o maior dano que possamos sofrer, é contudo fácil evitá-la. Por isso, os janistas não consideram o temor da desonra como capaz de influir num varão constante.

RESPOSTA À QUARTA. – O varão constante não é forçado a mentir, por temor, pois no momento mesmo quer cumprir a promessa. Mas decide a pedir depois a restituição, ou pelo menos, a denunciar ao juiz, se prometeu não haver de a pedir. Não pode porém prometer que não fará a denúncia, pois encontraria o bem da justiça, e nada pode coagi-lo a agir contra ela.

Art. 3 — Se o consentimento coacto anula o matrimônio.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o consentimento coacto não anula o matrimônio.**

1. Pois, assim como no matrimônio deve haver o consentimento, assim no batismo a intenção de recebê-lo. Ora, quem, coagido pelo temor, recebeu o batismo batizado está. Logo, quem, coagido pelo temor, deu o seu consentimento, contraiu o matrimônio.

2. Demais. – O violento misto tem, segundo o Filósofo, mais de voluntário que de involuntário. Ora, o consentimento não pode ser coacto senão pelo violento misto. Logo, não exclui totalmente o voluntário. E portanto deixa existente o matrimônio.

3. Demais. – A quem consentiu num matrimônio coacto deve-se aconselhar que nele permaneça; porque fazer uma promessa e não a cumprir é uma aparência de mal, da qual o Apóstolo diz que nos devemos guardar. Ora, tal não se daria se o consentimento coacto tornasse o matrimônio absolutamente nulo. Logo ,etc.

Mas, *em contrário*, determina uma decretal: Como o temor e a violência não deixam lugar ao consentimento, quando intervêm, devemos evitar, nos contratos que o exigem de ambas as partes, tudo o que pode produzi-los. Ora, o matrimônio exige o consentimento de ambas as partes. Logo etc.

2. Demais. – O matrimônio significa a união de Cristo com a Igreja, fundada na liberdade do amor. Logo, não pode fazer-se pelo consentimento coacto.

SOLUÇÃO. – O vínculo do matrimônio é perpétuo. Por onde, tudo o que repugna à perpetuidade anula o matrimônio. Ora, o temor, capaz de influenciar um varão constante, destrói a perpetuidade do contrato, porque dá lugar ao pedido da restituição por inteiro. Por onde, o temor capaz de coagir o varão constante é o que anula o matrimônio, e não outro. Ora, o varão constante é julgado virtuoso, que é a medida de todas as obras humanas, como diz o Filósofo. Certos porém opinam, que havendo o consentimento, ainda coacto, o matrimônio é válido no foro da consciência perante Deus; mas não perante a Igreja, que presume ter o temor eliminado o consentimento interno – mas esta opinião é insustentável. Porque a Igreja não deve presumir em ninguém o pecado, antes de provado. Ora, quem

disse que consentia e não consentiu pecou. Por isso, a Igreja lhe presume o consentimento, mas o considera como extorquido e portanto insuficiente para produzir o matrimônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A intenção não é a causa eficiente do sacramento no batismo, mas só a causa eficiente da ação do agente. Ao contrário, o consentimento é a causa eficiente do matrimônio. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é qualquer voluntário, mas só o voluntário completo, que causa o matrimônio, porque este deve ser perpétuo. Logo, fica impedido pelo violento misto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas circunstâncias supostas, nem sempre se deve dar ao casado o conselho de assim permanecer, mas só quando se teme que a ruptura possa causar um perigo. Aliás, romper um tal casamento não seria pecado, porque nenhuma aparência de mal é deixarmos de cumprir uma promessa involuntariamente feita.

Art. 4 — Se o consentimento coacto, ao menos para a parte que coagiu, causa o matrimônio.

O quarto discute-se assim. – **Parece que o consentimento coacto, ao menos para a parte que coagiu, causa o matrimônio.**

1. Pois o matrimônio é sinal da união espiritual. Ora, a união espiritual, fundada na caridade, pode tê-la mesmo quem não tem a caridade. Logo, também o matrimônio pode ser contraído mesmo com quem não o quer.

2. Demais. – A coagida, mas que depois consentiu, contraiu verdadeiro matrimônio. Ora, esse consentimento não liga quem a obrigou a consentir. Logo, estava já ela casada em virtude do consentimento anterior.

Mas, *em contrário*. – O matrimônio é uma relação de igualdade, Ora, tal relação deve existir do mesmo modo em ambos. Portanto, se houver impedimento da parte de um, não haverá casamento da parte do outro.

SOLUÇÃO. – O matrimônio é uma relação de igualdade. Ora, não pode a relação abranger um dos extremos sem abranger também ao outro. Logo, o que impede o casamento de um impede também o de outro, pois não é possível um marido sem esposa, ou uma esposa sem marido, como o é uma mãe sem filho. Por isso se costuma dizer, que o matrimônio não claudica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora possamos amar quem não nos ama, contudo união não pode haver sem amor mútuo. Por isso diz o Filósofo, que a amizade, implicando a união, exige a retribuição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O casamento de uma pessoa, forçada, a princípio, a consentir e que depois livremente consentiu, não é válido senão se a outra parte continua a consentir livremente. Mas se esta não o fizesse não existirá o casamento.

Art. 5 — Se o casamento condicionado gera o matrimônio.

O quinto discute-se assim. – **Parece que o consentimento condicionado não gera o matrimônio.**

1. Pois, o que afirmamos sob condição não o afirmamos de maneira absoluta. Ora, o consentimento no matrimônio deve ser expresso por palavras de sentido absoluto. Logo, um consentimento condicional não gera o matrimônio.

2. Demais. – O matrimônio deve ser certo. Ora, uma afirmação condicional é duvidosa. Logo, tal consentimento não gera o matrimônio.

Mas, *em contrário*. – Os outros contratos podem fazer-se sob condição e subsistem enquanto a condição está de pé. Logo, sendo o matrimônio um contrato, parece que o consentimento nele pode ser condicional.

SOLUÇÃO. – A condição acrescentada ou se refere ao presente ou ao futuro. – Se ao presente e não sendo contrária ao matrimônio, quer honesta quer desonesta, o casamento é válido se a condição subsiste, e não é válido no caso contrário. Mas se a condição for contrária aos fins do matrimônio não poderá tê-lo como efeito. – Quanto à condição para o futuro, ou é necessário, como p.ex. – se o sol nascer amanhã; e então será válido o matrimônio porque esses futuros já são presentes nas suas causas. Ou o futuro será contingente, como se der dinheiro, se os pais consentirem; e então devemos julgar esse consentimento, como o pelo qual se consente num casamento futuro, e que portanto não gera o matrimônio.

Donde se deduzem claras as respostas às objeções.

Art. 6 — Se uma ordem paterna pode obrigar os filhos ao contrato matrimonial.

O sexto discute-se assim. – **Parece que uma ordem paterna pode obrigar ao contrato matrimonial.**

1. Pois, diz o Apóstolo: Filhos, obedecei em tudo a vossos pais. Logo, também estão obrigados a obedecer neste ponto.

2. Demais. – Como lemos na Escritura, Isaac ordenou a Jacó que não tomasse mulher entre as filhas de Canaan. Ora, não o teria feito, se por direito não tivesse podido mandá-la. Logo, nesta matéria os filhos estão obrigados a obedecer aos pais.

3. Demais. – Ninguém pode prometer, sobretudo sob juramento, em nome de quem não pode compelir a cumprir o que foi jurado. Ora, os pais se comprometem, em nome dos filhos, a um casamento futuro, e mesmo o confirmam com juramento. Logo, podem obrigá-las a cumprir o que ordenaram.

4. Demais. – O Papa, Pai espiritual, pode compelir por preceito, ao matrimônio espiritual, isto é, a aceitação do episcopado. Logo, também um pai carnal pode compelir ao matrimônio carnal.

Mas, *em contrário*. – Mesmo que o pai ordene o matrimônio, o filho poderá, sem pecado, entrar em religião. Logo, nesse ponto não está obrigado a lhe obedecer.

2. Demais. - Se estivesse obrigado a obedecer, os esponsais contraídos pelos pais sem o consentimento dos filhos seriam válidos. Ora, isso é contra o direito. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Sendo o matrimônio uma como servidão perpétua, o pai não pode, sob preceito, coagir o filho livre a contrai-lo. Mas pode induzi-lo com causa racionável. E então, assim, está o filho para essa causa, como para o preceito paterno. Isto é, se essa causa não for cogente por motivo de necessidade ou honestidade, também desse mesmo modo é que o preceito paterno obrigará; do contrário não.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras do Apóstolo não se aplicam nos casos em que o filho é tão livre com o pai. Ora, tal é o matrimônio pelo qual também o filho se torna pai.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Jacó devia por outras razões fazer o que lhe Isaac mandou – quer por causa da malícia dessas mulheres; quer por causa da disparição próxima da raça de Canaan, da terra prometida à descendência dos Patriarcas. Por isso Isaac podia mandar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os pais não juram senão subentendida a condição – se lhes agradar. Devem então tratar, com boa fé, de induzi-los ao casamento.

RESPOSTA À QUARTA. – Certos pretendem que o Papa não pode mandar ninguém aceitar o episcopado, porque o consentimento deve ser livre. – Mas se assim fosse, desapareceria a ordem eclesiástica. Pois, se ninguém pudesse ser obrigado a tomar o governo da Igreja, esta não poderia subsistir, porque os mais idôneos para tal se recusariam fazê-lo, sem ser forçados. Por isso devemos responder, que não há símile nos dois casos. Porque o matrimônio espiritual não implica nenhuma servidão corporal. Pois, o casamento espiritual é uma como função necessária à república, conforme aquilo do Apóstolo: Os homens devem nos considerar, etc.

Questão 48: Do objeto do consentimento.

Em seguida devemos tratar do objeto do consentimento. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se o consentimento gerador do matrimônio é o consentimento na conjunção carnal.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o consentimento gerador do matrimônio é o consentimento na conjunção carnal.**

1. Pois, diz Jerônimo: Aos que fizeram voto de virgindade não somente é condenável casar, mas ainda o querer fazê-lo. Ora, não o seria se não fosse contrário à virgindade, à qual o casamento não se opõe senão por causa da conjunção carnal. Logo, o consentimento da vontade, no casamento, não o é senão à conjunção carnal.

2. Demais. – Tudo o lícito, no matrimônio, entre marido e mulher, pode sê-lo também entre irmão e irmã, menos a conjunção carnal. Ora, não podem irmão e irmã licitamente consentir no matrimônio. Logo, o consentimento matrimonial é o consentimento na conjunção carnal.

3. Demais. – Se a mulher der ao varão o consentimento assim – consinto em casar contigo, com, a condição de não teres relação comigo, não consentiria no matrimônio, porque encontraria a substância mesma desse consentimento matrimonial. Ora, tal não se daria se este não tivesse como objeto a conjunção carnal.

4. Demais. – Em todas as coisas a ação inicial corresponde à final. Ora, o matrimônio se consuma pela conjunção carnal. Logo, como se iniciou pelo consentimento, parece que este tem por objeto conjunção carnal.

Mas, *em contrário*. – Ninguém, que consinta na conjunção carnal, é virgem de alma e corpo. Ora, S. João Evangelista, depois de ter consentido no casamento, foi virgem de alma e de corpo. Logo, não consentiu na conjunção carnal.

2. Demais. – O efeito corresponde à causa. Ora, o consentimento é a causa do matrimônio. Não sendo, pois, a conjunção carnal da essência do matrimônio, resulta, que nem o consentimento, que o causa, tem por objeto a conjunção carnal.

SOLUÇÃO. – O consentimento gerador do matrimônio é o que tem por objeto, porque o efeito próprio da vontade e a coisa mesma querida. Por onde, assim está a conjunção carnal para o matrimônio, como o consentimento, que o gera, para essa mesma conjunção. Ora, o matrimônio, como se disse, não é essencialmente a conjunção carnal em si mesma, mas uma associação do homem e da mulher tendo em vista a união carnal, além do mais que por via de consequência lhes resulta, por onde lhes é dado um direito mútuo ao exercício do ato conjugal. Essa associação se chama união conjugal. Por onde é claro que bem pensavam os que disseram que consentir no matrimônio é consentir na conjunção carnal implicitamente, mas não explicitamente. O que só se pode entender como significando, que o eleito implicitamente contido na causa; porque a faculdade da conjunção sexual, em que se consentiu, é a causa da conjunção carnal, como faculdade de usar do que é nosso é a causa do uso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O consentimento no matrimônio, depois do voto de virgindade, é condenável porque esse consentimento da faculdade de praticar um ato ilícito. Assim

também pecaria quem desse a outrem o poder de tomar um depósito confiado, e não somente se lhes entregasse o depósito. Quanto ao consentimento da Santíssima Virgem diremos a seguir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Entre irmão e irmã não pode haver o direito à conjunção carnal, nem esta se pode licitamente realizar. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa condição explícita não só ao ato do casamento é oposta, mas também à possibilidade de se realizar a conjunção carnal. E portanto contrária ao casamento.

RESPOSTA À QUARTA. – O matrimônio inicial corresponde ao consumado, como o hábito ou a potência ao ato, que é a operação.

Quanto às objeções *em contrário*, elas mostram que não há consentimento explícito na conjunção carnal. E isso é verdade.

Art. 2 — Se pode haver matrimônio quando alguém consente em casar com uma mulher por causa desonesta.

O segundo discute-se assim. – **Parece que não pode haver matrimônio quando alguém consente em casar com uma mulher por causa desonesta.**

1. Pois, cada coisa tem a sua razão de ser. Ora, o matrimônio é um sacramento. Logo, não pode ser feito com a intenção de outro fim senão de aquele pelo qual foi instituído por Deus, a saber, a procriação da prole.

2. Demais. – A união matrimonial vem de Deus, como está claro no Evangelho. O que Deus uniu o homem não separe. Ora, uma união feita com fim desonesto não vem de Deus. Logo, não é matrimônio.

3 . Demais. – Os outros sacramentos não são válidos se não se observar o ato da Igreja. Ora, no sacramento do matrimônio a intenção da Igreja não é nenhum fim desonesto. Logo, o matrimônio contraído por uma causa desonesta não será verdadeiro casamento.

4. Demais. – Segundo Boécio, o que tende para um bom fim também é bom. Ora, o matrimônio é sempre um bem. Logo, não será matrimônio quando contraído em vista de um mau fim.

5. Demais. – O matrimônio significa a união entre Cristo e a Igreja. Ora, não pode haver aí nenhuma desonestidade. Logo, nem o matrimônio pode ser contraído por uma causa desonesta.

Mas, *em contrário*, quem batiza com a intenção de ganhar dinheiro verdadeiramente batiza. Logo, quem contrai matrimônio com uma mulher com essa mesma intenção, contrai um verdadeiro matrimônio.

2. Demais. – Isso mesmo o provam os exemplos e as autoridades citadas pelo Mestre.

SOLUÇÃO. – A causa final do matrimônio pode ser apreciada a dupla luz: essencial e acidentalmente. Essencialmente, a causa do matrimônio é aquela para qual ele é ordenado; e essa – procriar a prole e evitar a fornicação – é sempre boa. Quanto à causa acidental, pode ser a que os nubentes tinham em vista quando o contraíram. Ora, o que buscam no matrimônio não pode ser senão o que dele resulta; e além disso, não é a causa a modificada pelos efeitos, mas ao inverso. Por onde, bondade ou a malícia do matrimônio não resultarão do fim acidental, que os cônjuges se propuseram, mas estes é que serão bons ou maus, por terem feito desse fim o fim essencial do casamento. E como as causas acidentais são

infinitas, por isso pode haver infinitas causas acidentais no matrimônio, umas honestas e outras desonestas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O princípio alegado é verdadeiro quando se trata de uma causa essencial e principal. Mas o que tem um fim essencial e principal pode ter vários fins secundários essenciais e infinitos acidentais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A união conjugal pode ser entendida pela relação mesma resultante do matrimônio, a qual é sempre boa e procedente de Deus, seja qual for a sua causa. – Ou pelo ato dos que se casam; e então pode ser má e não procedente de Deus, absolutamente falando, nem repugna que um efeito provenha de Deus embora tenha uma causa má, como no caso de filhos adulterinos; pois tal efeito não provém da sua causa como sendo má, mas por ser parcialmente boa, enquanto dependente de Deus; embora dele não proceda, absolutamente falando.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A intenção da Igreja, de ministrar o sacramento, é necessária à validade de qualquer deles, de modo que não havendo intenção, não haverá sacramento. Mas a intenção da Igreja, quando tem em vista a vantagem resultante do sacramento, se refere à exata administração dele e não à sua validade. Por isso, não observadas as formalidades externas, nem por isso deixa ele de ser válido. Mas quem se omitir peca; assim quem, ao administrar o batismo, não tivesse em intenção a purificação da alma, que a Igreja tem em vista. Do mesmo modo, quem tem a intenção de contrair o matrimônio, embora não o ordene ao fim que a Igreja tem em vista, nem por isso deixa de realmente contrai-lo.

RESPOSTA À QUARTA. – O mal intencionado, não é o fim do matrimônio, mas dos contraentes.

RESPOSTA À QUINTA. – Essa união mesma é sinal da união entre Cristo e a Igreja e não obra dos que se unem. Por isso a objeção não colhe.

Questão 49: Dos bens do matrimônio.

Em seguida devemos tratar dos bens do matrimônio.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se certos bens são necessários para justificar o matrimônio.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que não são necessários certos bens para justificar o matrimônio.**

1. Pois, assim como a conservação do indivíduo resultante da função nutritiva é um fim visado pela natureza, assim a da espécie, resultante do matrimônio. E muito mais o é esta, quanto mais elevado é o bem da espécie sobre o individual. Ora, a função nutritiva não precisa ser justificada pelos seus bons efeitos. Logo, nem a do matrimônio.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, a amizade entre marido e mulher é natural e abrange o bem honesto, o útil e o deleitável. Ora, o em si mesmo honesto não precisa de nenhuma justificação. Logo, nem o matrimônio tem necessidade de ser justificado por nenhum bom feito.

3. Demais. – O matrimônio foi instituído como remédio e como função natural. Ora, como função natural não precisa de ser justificado; do contrário também precisava de ser já no paraíso – o que é falso, pois então, era honroso o matrimônio e o leito sem mácula, como diz Agostinho. Do mesmo modo, nem como remédio, como não o precisam os demais sacramentos, instituídos como remédios do pecado. Logo, nem o matrimônio precisa de tais justificativas.

4. Demais. – Tudo o que podemos honestamente fazer se inspira em alguma virtude. Se, pois, o matrimônio pode ser virtuoso, de nenhuma outra justificação precisa senão a das virtudes da alma. E assim não precisa ser justificado por nenhum bem, serão os que justificam os atos virtuosos.

Mas, *em contrário*, onde há indulgência há necessidade de uma justificativa. Ora, o matrimônio é justificado por uma indulgência para: com a fraqueza humana, como o diz o Apóstolo. Logo precisa ser justificado por algum bem.

2. Demais. – O concúbito matrimonial e o impuro pertencem à mesma espécie natural. Ora, o concúbito impuro é de si mesmo desonesto. Logo, para o matrimônio não ser desonesto, são necessários certos motivos, que o justifiquem e o classifiquem numa categoria moral.

SOLUÇÃO. – Nenhum homem prudente deve consentir num mal senão compensado por um bem igualou melhor. Por onde, a escolha de uma alternativa, que implica um mal necessita a justificativa de um bem anexo que, por compensação, a torne bem ordenada e honesta, Ora, a conjunção sexual entre o homem e a mulher implica um certo mal – quer seja este a veemência do prazer, que absorve a razão a ponto de tornar de fato impossível o ato intelectual, como diz o Filósofo; quer também por causa da tribulação da carne, de que fala o Apóstolo, e que hão de sofrer os casados pela solicitude com os bens temporais. Por onde, a escolha dessa união não pode ser justificada senão tendo a compensação de certas vantagens que a tornem virtuosa. E tais são os bons efeitos que o justificam e o tornam legítimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O prazer, no ato de comer, não é veemente a ponto de, como no prazer sexual, absorver a razão. Quer por ser instinto sexual, por onde se transmite o pecado original, degenerado e corrupto, ao passo que a função nutritiva, pela qual ele não se transmite, é corrupta, mas não degenerada. Quer também por que cada qual sente com mais intensidade em si as

suas necessidades individuais que as da espécie. Por isso para provocar à comida, e obviar à necessidade individual, basta sentir o desejo de alimentar-se. Mas, para provocar o ato, cujo resultado é a conservação da espécie, a providência divina lhe acrescentou um prazer, capaz de mover até os brutos, que não cometeram o pecado original. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Esses bens justificadores do matrimônio resultam da natureza mesma dele. Por isso o casamento não precisa de ser justificado por eles como por motivos externos, mas como sendo a causa da justificação mesma que lhe é natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O matrimônio, pelo fato mesmo de ser uma função natural ou um remédio contra o pecado, é por natureza um bem útil e honesto; mas essas duas qualidades lhe convém em virtude dos bens que lhe são inerentes e o tornam uma função natural e um remédio da concupiscência.

RESPOSTA À QUARTA. – Um ato virtuoso tem a sua justificativa tanto na virtude, que é o seu princípio elícito, como nas circunstâncias, seus princípios formais. Ora, os bens do matrimônio estão para ele como as circunstâncias para os atos virtuosos; donde resulta que o ato conjugal pode ser virtuoso.

Art. 2 — Se o Mestre das Sentenças determinou com acerto os bens do casamento: a fidelidade, os filhos e o Sacramento.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o Mestre das Sentenças não determinou com acerto os bens do casamento; a fidelidade, os filhos e o sacramento.**

1. Pois, os homens não casam só com o fim de ter filhos e criá-los, mas como um consórcio de toda a vida, partilhando-lhe os trabalhos como diz Aristóteles. Logo, assim como coloca os filhos entre os bens do matrimônio, também devia neles incluir a partilha dos trabalhos.

2. Demais. – A união entre Cristo e a Igreja, de que o casamento é o símbolo, se perfaz na caridade. Logo, entre os bens do matrimônio devia incluir, antes, a caridade que a fidelidade.

3. Demais. – O matrimônio, assim como proíbe a qualquer dos cônjuges ter relações carnais com outra pessoa, assim também exige que um pague ao outro o seu débito. Ora, o primeiro dever é imposto pela fidelidade, no dizer do Mestre. Logo, por causa do pagamento do débito, a justiça devia ser enumerada entre os bens do matrimônio.

4. Demais. – O matrimônio, sendo símbolo da união entre Cristo e a sua Igreja, há de ser indissolúvel e ter portanto unidade, de modo que seja a união entre um homem e uma mulher. Ora, o sacramento, computado entre os três bens do casamento, concerne a indissolubilidade. Logo, devia acrescentar um outro bem, concorrente à unidade.

Mas, *em contrário*. – A enumeração do Mestre parece excessiva. Porque uma só virtude basta a tornar virtuosa uma só ação. Ora, a fidelidade é uma só virtude. Logo, não devia acrescentar os dois outros bens para justificar o matrimônio.

2. Demais. – O útil e o honesto não tem a mesma razão de ser, pois se dividem um do outro por contrariedade. Ora, o matrimônio é útil por causa dos filhos que gera. Logo, os filhos não devem ser contados entre os bens justificativos do matrimônio.

3. Demais. – Nada deve ser considerado como propriedade ou condição de si mesmo. Ora, os referidos bens são aduzidos como umas condições do matrimônio. Logo, sendo o matrimônio um sacramento, não deve o sacramento ser computado entre os bens do matrimônio.

SOLUÇÃO. – O matrimônio é tanto uma função da natureza como um sacramento da Igreja. Ora, como função da natureza, se ordena para dois fins, como qualquer outro ato de virtude. Desses, um é exigido do agente, a saber, a intenção posta no fim devido. E então se consideram os filhos como um dos bens do matrimônio. – Outro é o fim a que deve o ato subordinar-se, que deve ser unicamente bom por se exercer sobre a sua matéria própria. E tal é a fidelidade que adstringe o marido a ter relação com sua mulher e não com outra. Mas além disso o casamento ainda tem outra bondade como sacramento. E tal o significa a denominação mesma de sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por filhos se entende não só a procriação, mas também a educação deles, para a qual, como para o fim, se ordenam todos os trabalhos partilhados por marido e mulher, enquanto unidos pelo matrimônio. Pois, os pais naturalmente entesouram para os filhos, na expressão do Apóstolo. E assim, os filhos são como o fim principal, que inclui o secundário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fidelidade não é tomada aqui como a virtude teologal da fé, mas como parte da justiça, enquanto significa a realização das coisas ditas, para se ficar fiel às promessas. O casamento sendo, pois, um contrato, é uma promessa de um determinado homem a se unir com uma determinada mulher.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como, pela promessa de casamento, cada um se obriga a não ter relações com pessoa estranha, assim também a pagar mutuamente o débito. E esta obrigação é até mais essencial, por ser a consequência do poder que os esposos mutuamente se conferem um sobre o outro. Por isso esses dois compromissos se incluem na fidelidade. O texto das Sentenças porém menciona apenas o compromisso menos manifesto.

RESPOSTA À QUARTA. – Pela palavra sacramento não devemos entender só a indissolubilidade, mas também todas as consequências resultantes de significar o casamento a união de Cristo com a sua Igreja. – Ou devemos responder, que a unidade a que a objeção se refere, concerne à fidelidade, como a indivisão ao sacramento.

RESPOSTA À QUINTA. – A fidelidade não é tomada aqui por nenhuma virtude particular, mas por uma condição da virtude, donde tira ela a sua denominação, considerada como parte da justiça.

RESPOSTA À SEXTA. – Assim como o uso moderado de um bem útil assume a natureza de honesto, não por ser útil, mas pela razão que torna o uso reto, assim também a destinação de uma coisa para um bem útil pode torná-la boa e virtuosa, em virtude da razão que lhe dá um destino conveniente. E assim o matrimônio desde que se ordena à procriação de filhos, é um bem ao mesmo passo útil e honesto, enquanto devidamente ordenado.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Como ensina o Mestre, sacramento aqui não significa o matrimônio mesmo, mas a sua indissolubilidade, sinal da mesma realidade que o casamento. – Ou devemos responder, que embora o matrimônio seja um sacramento, uma coisa é ser ele o que é, e outra, ser sacramento; pois não foi instituído só para ser o sinal de uma coisa sagrada, mas também para ser uma função da natureza. Por onde, a qualidade de sacramento é uma condição acrescida ao matrimônio em si mesmo considerado, donde também tira a sua legitimidade. Por isso a sua sacramentalidade para assim dizermos, se enumera entre os bens que o legitimam. Eis porque pelo terceiro bem do matrimônio – o

de ser um sacramento – não só se entende a indissolubilidade, mas ainda tudo o que lhe concerne a significação.

Art. 3 — Se o sacramento é o mais principal entre os bens do matrimônio.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o sacramento não é o mais principal entre os bens do matrimônio.**

1. Pois, em tudo o fim é mais importante, como diz Aristóteles. Ora, a procriação é o fim do matrimônio. Logo, é o fim mais principal dele.

2. Demais. – O mais principal para a espécie é a diferença, que a completa, do que o gênero; assim como a forma também o é mais que a matéria, na constituição de um ser natural. Ora, o sacramento cabe ao matrimônio em razão do seu gênero; ao passo que a procriação e a fidelidade, em razão da diferença, enquanto é um determinado sacramento. Logo, esses dois bens são os mais principais no matrimônio, do que o ser ele um sacramento.

3. Demais. – Assim como o matrimônio pode existir sem filhos e sem fidelidade, assim também o pode sem indissolubilidade. Tal se dá quando um dos cônjuges entra em religião antes de ser o matrimônio consumado. Logo, também por esta razão o sacramento é o bem mais principal do matrimônio.

4. Demais. – O efeito não pode ser mais principal que a sua causa. Ora, o consentimento, que é a causa do matrimônio, frequentemente se muda. Logo, também o matrimônio pode romper-se. E portanto a indissolubilidade nem sempre acompanha o matrimônio.

5. Demais. – Os sacramentos, que produzem efeito perpétuo, imprimem caráter. Ora, o matrimônio não imprime caráter. Logo, não é perpetuamente indissolúvel. Portanto, como o matrimônio não deixa de existir por falta de filhos, assim também pode existir sem o sacramento. Donde a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*. – O que entra na definição de uma coisa é o que ela tem de mais essencial. Ora, a indivisão, que pertence ao sacramento, entra na definição supra-referida do matrimônio, mas não a prole nem a fidelidade. Logo, o sacramento é, dentre os outros atributos do matrimônio, o mais essencial.

2. Demais. - A virtude divina, que obra nos sacramentos, é mais eficaz que a virtude humana. Ora, a procriação e a fidelidade são bens do matrimônio enquanto função da natureza; mas sacramento, enquanto instituição divina. Logo, o sacramento é mais principal bem do matrimônio que os outros dois.

SOLUÇÃO. – Uma realidade pode ser mais principal que outra de dois modos: ou por mais essencial ou mais excelente.

Se por mais excelente, então a todos os respeitos o sacramento é mais principal dentre os três bens do matrimônio. Pois, lhe concerne enquanto sacramento da graça. Ao passo que os outros dois bens lhe pertencem, enquanto função da natureza. Ora, a perfeição da graça é mais excelente que a da natureza. Se porém é considerado mais principal o mais essencial, então devemos distinguir, porque a fidelidade e a prole podem ser consideradas a dupla luz. – Primeiro, em si mesmas. E então implicam o uso do matrimônio, donde resulta a procriação de filhos e o pacto conjugal. A indissolubilidade, por seu lado, que implica o sacramento, pertence ao matrimônio em si mesmo considerado; pois do fato mesmo de os cônjuges, pelo pacto conjugal, conferirem-se mútuo poder, um sobre o outro, e perpetuamente,

resulta que não podem separar-se. Donde vem, que o matrimônio nunca existe sem a indissolubilidade; ao passo que pode existir sem a fidelidade e sem a prole, pois a existência de uma coisa não depende do seu uso. E assim, o sacramento é um bem mais essencial ao matrimônio que a fidelidade e a prole. – Mas a fidelidade e a prole podem ser vistas à luz dos seus princípios próprios, tomando por prole, a intenção de procriar, e por fidelidade o dever de a observar; sem o que o matrimônio não pode subsistir. Pois tudo isso resulta do matrimônio, em virtude do próprio pacto conjugal. E a ponto de, se o consentimento exprimisse algo de contrário a esses dois bens, que produzem o matrimônio, este verdadeiramente não existiria. Ora, assim entendendo a fidelidade e a prole, resulta que a prole é o essencialíssimo no matrimônio; depois vem a fidelidade, e em terceiro lugar, o sacramento. Assim também ao homem é mais essencial a natureza humana que a graça, embora a graça seja mais excelente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fim intencionado é o primeiro existente; mas enquanto consentido vem em último lugar. O mesmo se dá com a prole entre os bens do matrimônio. Por isso é, de certo modo necessário, e de certo outro, não.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sacramento, mesmo considerado como o terceiro bem do matrimônio, pertence-lhe como diferença. Pois, chama-se sacramento por exprimir uma realidade sagrada determinada, que o matrimônio significa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As núpcias, segundo Agostinho, são um bem dos mortais. Por isso, na ressurreição, nem as mulheres terão maridos, nem os maridos mulheres, na expressão do Evangelho. Por isso, o vínculo do matrimônio não subsiste além do tempo desta vida, em que foi contraído; chama-se por isso indissolúvel, porque não pode nesta vista ser rompido. Mas pode sê-lo pela morte, quer do corpo, posterior à conjunção carnal; quer pela morte espiritual tratando-se da união espiritual.

RESPOSTA À QUARTA. – O consentimento, que gera o matrimônio, não é materialmente perpétuo, i, é., quanto à substância do ato, porque a esse ato cessado pode suceder-lhe o contrário. Contudo, formalmente falando, é perpétuo, ter por objeto a indissolubilidade do vínculo. Do contrário não geraria o matrimônio; pois, consentir em casar temporàriamente com uma mulher não gera o matrimônio. E quando digo formalmente quero significar que o ato se especifica pelo seu objeto. Assim sendo, o matrimônio haure no consentimento a sua indissolubilidade.

RESPOSTA À QUINTA. – Os sacramentos que imprimem caráter conferem o poder de praticar atos espirituais; mas o matrimônio confere o de praticar atos corporais. Por isso o matrimônio, em razão do poder que os cônjuges se conferem um sobre o outro, convém com os sacramentos que imprimem caráter, e daí tira a sua indissolubilidade, como diz o Mestre; mas deles difere, por dar o poder de só praticar atos corpóreos. Donde vem que não imprime caráter espiritual.

Art. 4 — Se o ato conjugal pode ser justificado pelos referidos bens, de modo a não ser absolutamente pecado.

O quarto discute-se assim. – **Parece que o ato conjugal não pode ser justificado pelos referidos bem, de modo a não ser absolutamente pecado.**

1. Pois, quem prefere sofrer a perda de um maior bem, para salvar um menor, peca, porque procede desordenadamente. Ora, o bem da razão, que sofre detrimento com o ato conjugal, é maior bem que os três antes referidos. Logo, esses bens referidos não bastam a justificar o concúbito conjugal.

2. Demais, – Na ordem moral o bem acrescentado ao mal torna todo o bem mau e não, todo o mal bom; pois, uma só circunstância má torna o ato mau, ao contrário, uma só circunstância boa não no torna bom. Ora, o ato conjugal, em si mesmo, é mau, pois se não o fosse não precisaria ser justificado. Logo, os bens acrescentados ao matrimônio não no podem tornar bom.

3. Demais. – Sempre as paixões desregradas causam vícios morais. Ora, os bens do matrimônio não fazem com que não seja desregrado o prazer do ato conjugal. Logo, não no podem excusar de ser pecado.

4. Demais. – A vergonha só é causada pela turpítude de um ato, segundo Damasceno. Ora, os bens do matrimônio não tiram ao ato sexual o caráter de vergonha. Logo, não pode ele ser isento de pecado.

Mas, *em contrário*. – O concúbito conjugal não difere da fornicação senão pelos bens do matrimônio. Se pois, estes não bastassem a escusá-lo, então o matrimônio sempre permaneceria ilícito.

2. Demais. – Os bens do matrimônio se comportam, em relação ao ato conjugal, como circunstâncias próprias conforme se disse. Ora, essas circunstâncias são suficientes a fazer com que um ato não seja mau. Logo, também os referidos bens podem escusar o matrimônio, de modo que não seja absolutamente pecado.

SOLUÇÃO. – Um ato pode ser escusado de dois modos. – Primeiro, em relação a quem praticou de maneira que lhe não seja imputado como culpa, embora mau; ou, pelo menos, que não lhe o seja, como tão grande culpa. Assim, dissemos que a ignorância escusa o pecado, total ou parcialmente. – Noutro sentido dissemos que um ato por si mesmo escusado, de modo que não seja mau Ora, neste último sentido, dissemos que os bens do matrimônio o justificam.

Mas, na ordem moral, desde que um ato não é mau, é bom, pois não há atos indiferentes, como dissemos no segundo livro. Mas um ato humano pode ser bom a dupla luz. – Primeiro, por ser virtuosamente bom. E assim um ato é bom pelas causas que o constituem num meio termo. Ora, tal o resultado, no matrimônio, da fidelidade e da prole, como do sobre dito se colhe – De outro modo um ato é bom pela bondade do sacramento; e então dissemos, não somente que o ato é bom, mas também que é santo. E essa bondade, pela qual significa a união de Cristo com a Igreja. Donde se conclui claramente, que os referidos bens bastam suficientemente a justificar o ato conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ato conjugal não faz o homem perder o bem habitual da razão, mas só o atual. Nem há mal em um ato, genericamente melhor, sofrer por vezes intercepção, para dar lugar a um ato menos bom. Isso pode se fazer sem pecado, com no caso de quem deixa momentaneamente a contemplação para vacar à ação.

RESPOSTA À SEGUNDA. - A objeção procederia se o mal inseparável do concúbito fosse o mal da culpa. Ora, não é, nas circunstâncias atuais o da culpa, mas só o da pena, consistente na desobediência da correspondência à razão. Logo, objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O excesso da paixão que a torna viciosa, não se funda na intensidade quantitativa dela, mas sua relação com a razão. Por onde, só então a paixão se reputa desregrada quando ultrapassa os limites da razão. Ora, o prazer que acompanha o ato conjugal, embora seja quantitativamente intensíssimo, contudo não excede, antes do seu princípio, os limites prefixos pela razão, embora, enquanto dura o prazer, a razão não possa fazê-los valer.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa turpitude inerente ao ato conjugal e que o torna vergonhoso é a turpitude da pena e não a da culpa; pois, qualquer defeito naturalmente nos causa vergonha.

Art. 5 — Se o ato conjugal pode ser justificado mesmo sem os bens do matrimônio.

O quinto discute-se assim. – **Parece que o ato conjugal pode ser justificado mesmo sem os bens do matrimônio.**

1. Pois, quem busca o ato conjugal, apenas levado do instinto, não visa os bens do matrimônio, que pertencem à graça ou à virtude. Ora, levados à prática desse ato só pelo apetite natural, não cometemos nenhum pecado. Pois, nada de natural é mau, porque o mal é contrário à natureza e à ordem, na expressão de Dionísio. Logo, o ato conjugal pode ser justificado mesmo sem os bens do matrimônio.

2. Demais. – Quem pratica o ato conjugal para evitar a fornicação não visa nenhum dos bens do matrimônio. Ora, segundo parece, esse tal não peca; pois o matrimônio foi concedido à fraqueza humana, para se evitar a fornicação, como o ensina o Apóstolo. Logo, o ato conjugal pode ser justificado, mesmo sem os bens do matrimônio.

3. Demais. – Quem usa do que é seu como quer, não procede contra a justiça; e assim não peca, segundo parece. Ora, o matrimônio torna a mulher um bem do seu marido, e ao contrário. Logo, se usam mutuamente um do outro, levados da concupiscência, parece que não cometem pecado. Donde a mesma conclusão que antes.

4. Demais. – Um ato genericamente bom não se torna mau, senão quando feito com má intenção. Ora, o ato conjugal, que o marido pratica com sua mulher, é genericamente bom. Logo, não pode ser mau senão quando praticado com má intenção. Mas pode ser praticado com boa intenção, mesmo não se tendo em vista nenhum dos bens do matrimônio. p.ex., quando quem o pratica visa conservar a saúde do corpo ou consegui-la. Logo, parece que esse ato pode justificar-se, mesmo sem se ter em vista os bens do matrimônio.

Mas, *em contrário*. – Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, a causa da legitimidade do ato conjugal são os bens do matrimônio. Logo, não pode esse ato ser justificado, sem eles.

2. Demais. – O ato referido não difere do ato da fornicação, senão pelos bens supra referidos. Ora, o concúbito fornicário é sempre um mal. – Logo, o ato conjugal também será sempre mau, não sendo justificado pelos referidos bens.

SOLUÇÃO. – Assim como os bens do matrimônio, enquanto habituais, tornam-no legítimo e santo, assim, enquanto atualmente intencionados, tornam legitimo o ato conjugal, no tocante àqueles dois bem; sempre concernentes a esse ato. Por onde, quando os cônjuges convém na prática da conjunção carnal, com o fim de terem filhos, o que pertence à fidelidade, ficam totalmente isentos de pecado. O terceiro bem não concerne porém ao uso do matrimônio, mas à essência dele, como dissemos. Por isso torna o matrimônio honesto, mas não o seu ato, de modo que este fosse sem pecado; pois os cônjuges só convêm em lhe dar uma significação espiritual. Por onde, os cônjuges só podem consumar a conjunção carnal, sem pecado, por duas razões: com o fim de ter filhos e de pagar o débito. Do contrário sempre é pecado, ao menos venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A prole, enquanto bem do sacramento, é mais excelente que a prole enquanto bem da natureza. Pois, a natureza visa a procriação para se conservar o bem da espécie; mas o bem do sacramento implica que os filhos serão, além disso, ordenados para o seu fim último, que é Deus. Por onde, e forçosamente o fim visado pela natureza, que são os filhos, há de referir-se, atual ou habitualmente, à intenção da procriação, como bem do sacramento. Do contrário se ficaria no plano da criatura, o que não pode ser sem pecado. Por isso, quem pratica o ato conjugal, só levado pelo instinto natural, não fica absolutamente isento de pecado, senão ordenando o movimento da natureza atual ou habitualmente, para o bem ulterior da prole, enquanto bem do sacramento. Nem daí se segue seja mau o instinto da natureza; mas que é imperfeito, se não se ordena a um bem ulterior do matrimônio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem praticar o ato conjugal, com o fim de evitar o outro cônjuge de fornicar, nenhum pecado comete; pois, é um modo de cumprir o dever, pertencente ao bem da fidelidade. Praticá-lo porém, para evitar a si próprio cair na fornicação, é fazer uma coisa supérflua e cometer pecado venial. Nem o matrimônio foi instituído com esse fim senão por indulgência, que supõe o pecado venial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Só uma circunstância boa não basta para tornar um ato bom. Por onde, não será um uso qualquer do que é nosso que o tornará bom, mas o uso devido, segundo todas as circunstâncias.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora a intenção de conservar a saúde não seja má em si mesma, contudo torna-se má quando pretendemos conservá-la por um meio não ordenado para tal. Assim, o caso de quem, no sacramento do batismo, só buscasse a saúde do corpo. Ora, o mesmo se dá, no caso vertente, em relação ao ato matrimonial.

Art. 6 — Se sempre que o marido tem conjunção com a esposa, não intencionando nenhum dos bens do matrimônio, mas só o prazer, peca mortalmente.

O sexto discute-se assim. – **Parece que sempre que o marido tem conjunção com a esposa, não intencionando nenhum dos bens do matrimônio mas só o prazer, peca mortalmente.**

1. Pois, diz Jerônimo: Os prazeres que se buscam nos amplexos com mulheres públicas são condenáveis também, quando procurados na prática do ato conjugal. Ora, nada é condenável senão o pecado mortal. Logo, buscar o marido a relação conjugal, só por prazer, é sempre pecado mortal.

2. Demais. – Consentir no prazer carnal é pecado mortal, como se disse. Ora, quem busca na relação com a esposa o prazer carnal consente nele. Logo, peca mortalmente.

3. Demais. – Quem usa da criatura, sem a referir a Deus, se limita ao gozo dela; o que é pecado mortal. Ora, quem usa da sua mulher, pelo só prazer, não refere esse uso a Deus. Logo, peca mortalmente.

4. Demais. – Ninguém deve ser excomungado, senão por pecado mortal. Ora, quem tiver relação com sua esposa, só para satisfazer a concupiscência, fica proibido de entrar na Igreja, no dizer do Mestre, como se tivesse sido excomungado. Logo, todo indivíduo nessas condições peca mortalmente.

Mas, *em contrário*, tal concúbito, segundo Agostinho, é enumerado entre os pecados quotidianos, pelos quais se reza o Padre Nosso etc., como diz o Mestre. Ora, esses não são pecados mortais. Logo, etc.

2. Demais. - Quem se alimenta só pelo prazer de comer não peca mortalmente. Logo, pela mesma razão, quem usa de sua mulher só com o fim de saciar a concupiscência.

SOLUÇÃO. – Certos são de opinião, que sempre há pecado mortal quando a razão principal da conjunção marital é satisfazer a concupiscência. Pecado venial haverá quando o prazer por um motivo acessório. Quando, enfim, o prazer for totalmente desprezado e causar desagrado, então será o ato por completo isento de pecado venial. De modo que buscar nesse ato o prazer é pecado mortal; aceitar o prazer que o acompanha é pecado venial; e desprezá-lo é a perfeição. Mas isto não pode ser. Porque, segundo o Filósofo, devemos julgar do mesmo modo um prazer e o ato de que ele resulta; pois, de um bom ato resulta um legítimo prazer, e de uma ação má, um prazer mau. Por onde, o ato do matrimônio, não sendo em si mesmo mau, também nem sempre será pecado mortal buscar o prazer dele resultante.

E assim, devemos responder, que se se buscar o prazer com desprezo da honorabilidade do matrimônio, não considerando a esposa como tal, mas apenas como mulher, com a intenção de consumar o ato com ela, mesmo que não fosse esposa, será pecado mortal. Quem assim procede se chama para isso amante ardente da esposa, porque esse ardor transborda dos bens do matrimônio. Se porém o prazer for procurado dentro dos limites do matrimônio, de modo que não se quisesse tê-lo com outra a não ser com a esposa, então o até é pecado venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um marido buscará na sua esposa o prazer que iria pedir a uma mulher pública, quando da esposa outra coisa não esperasse senão o que poderia esperar de uma prostituta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Consentir numa relação sexual, que seja pecado mortal, pecado mortal também será; ora, o prazer do ato conjugal não é dessa natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem não refere a Deus o prazer, no momento mesmo em que o goza, nem por isso nele coloca o fim último da vontade; do contrário o procuraria indiferentemente em qualquer parte. Donde pois não se segue, que goze da criatura por ela mesma; mas que dela usa para seu gozo, se referindo-se a si mesmo a Deus habitualmente, embora não atualmente.

RESPOSTA À QUARTA. – Esse modo de falar não significa que o homem merecesse a excomunhão por causa do seu pecado, mas porque se tornou inepto para a vida espiritual, desde que, por esse ato, se fez totalmente carne.

Questão 50: Dos impedimentos do matrimônio em geral.

Em seguida devemos tratar dos impedimentos do matrimônio em geral; segundo, em especial.

Art. único — Se os impedimentos ao matrimônio foram bem determinados.

O primeiro discute-se assim. – Parece que os impedimentos ao matrimônio não foram bem determinados.

1. Pois, o matrimônio entra na divisão geral dos sacramentos. Ora, aos outros não se lhes determinam impedimentos. Logo, também não se devem determinar do matrimônio.

2. Demais. – Quanto mais imperfeita é uma coisa, menos numerosos devem ser os obstáculos oferecidos à sua realização. Ora, o matrimônio é o menos perfeito dos sacramentos. Logo, não se lhe devem opor nenhuns impedimentos, ou muito poucos.

3. Demais. – Onde há uma doença há sempre um remédio a lhe ser aplicado. Ora, à concupiscência para a qual se permitiu o casamento como remédio, todos estão sujeitos. Logo, não deve haver nenhum impedimento, que torne uma pessoa completamente incapaz de o contrair.

4. Demais. – Ilegítimo se chama ao que é contra a lei. Ora, esses impedimentos, que põem obstáculos ao matrimônio, não são contra a lei natural, pois não surgem igualmente em cada época da história do gênero humano. Assim, o impedimento resultante do grau de consangüinidade aparece com um motivo de proibição mais numas épocas que noutras. Entretanto, a lei humana, segundo parece, não pode estabelecer impedimentos ao casamento, porque o matrimônio não é de instituição humana, mas divina, como todos os outros sacramentos. Logo, não se devem estabelecer ao casamento impedimentos especiais, que tornem certas pessoas ineptas para o contrair.

5. Demais. – O ilegítimo e o legítimo diferem entre si como o que é contra a lei do que não o é. Onde não há lugar para um meio termo, pois são opostos por afirmação e negação. Logo, não pode haver nenhuns impedimentos ao matrimônio que constituíssem em certas pessoas como médias entre as capazes de se casar e as incapazes.

6. Demais. – A união do homem e da mulher só é permitida no casamento. Ora, toda união ilícita deve ser dissolvida. Logo, um impedimento à realização do casamento anulará por isso mesmo o já realizado. E assim não se devem opor obstáculos ao casamento, que o impeçam de ser contraído, sem diminuírem o matrimônio já realizado.

7. Demais. – Nenhum impedimento pode privar uma realidade de um elemento que lhe entra na definição. Ora, a indissolubilidade entra na definição do matrimônio. Logo, não podem existir nenhuns impedimentos dirimentes do matrimônio já contraído.

Mas, *em contrário*. – Os impedimentos ao matrimônio devem ser em número infinito, porque o casamento é um bem. Ora, de modos infinitos pode um bem ser defeituoso, como diz Dionísio. Logo, infinitos são os impedimentos do casamento.

2. Demais. – Os impedimentos do matrimônio se fundam nas condições particulares das pessoas. Ora, essas condições são em número infinito, Logo, também os impedimentos ao casamento.

SOLUÇÃO. – No matrimônio devemos distinguir, como nos demais sacramentos, o que lhe é essencial do que lhe pertence apenas à solenidade. E como, pondo-se de parte o que lhe pertence à solenidade, do mesmo modo que nos outros sacramentos, ainda o matrimônio continua sendo verdadeiro sacramento, por isso os impedimentos contrários à sua solenidade, não fazem com que deixe de ser verdadeiro matrimônio. E esses impedimentos dizemos que o impedem de ser contraído, mas não dirimem o casamento já contraído. Tal o que resulta da proibição da Igreja ou do tempo feriado. Donde os versos:

O proibido pela Igreja e o tempo feriado impedem a celebração, sem anular o celebrado.

Ao contrario, os impedimentos contrários ao que é da essência do matrimônio, fazem com que o casamento contraído não seja verdadeiro matrimônio. Por isso se diz que esses impedimentos não só impedem o matrimônio de ser contraído, mas ainda dirimem o já celebrado. O que está incluso nestes versos:

o erro, a condição, o voto, o parentesco, o crime,

A disparidade de culto, a violência, a ordem,

o lígamem, a honestidade,

Se tens afinidade, se fores impotente,

Tudo isto junto impede, o casamento e anula o já contraído.

E o número destes impedimentos pode justificar-se assim. O matrimônio pode ser impedido por parte do contrato mesmo dele ou por parte dos contraentes. Do primeiro modo, como o contrato do matrimônio se faz pelo consentimento voluntário, que fica eliminado pela ignorância e pela violência, dois serão os impedimentos: a violência, isto é, a coação; e o erro, causado pela ignorância. Por isso o Mestre enumerou esses dois impedimentos ao tratar da causa do matrimônio. Agora passa a tratar dos resultantes das pessoas dos contraentes. Esses assim se classificam. Pode alguém estar impedido de contrair matrimônio, ou absolutamente falando, ou com a uma certa pessoa.

Se em sentido absoluto, só não o poderão contrair com mulher nenhuma por incapacidade de realizar o ato conjugal. O que de dois modos pode ser: – Primeiro, porque não o pode de fato; e isso absolutamente, e então é o impedimento chamada de impotência; ou não pode livremente e esse é o impedimento chamado de condição servil. – Segundo, pelo não poder licitamente. E isto por estar obrigado à continência. O que de dois modos pode dar-se. Ora, em virtude de uma função assumida, e tal é o impedimento da ordem. Ou por ter emitido um voto, e será o impedimento do voto.

Quantos aos impedimentos, não absolutos, mas relativos a uma determinada pessoa são os seguintes. – O resultante de uma obrigação já assumida para com outra pessoa; assim, quem já casou com uma não pode casar com outra; e esse é o impedimento de ligamen, isto é, do matrimônio. – Ou resulta da inadaptação de situações entre duas pessoas. E isto por três razões. – Primeiro, por causa da grande distância de situações; e tal é a disparidade de culto. – Segundo, pela mínima proximidade donde três impedimentos: o parentesco, ou a proximidade entre duas pessoas em si mesmas consideradas; a afinidade, ou a proximidade entre duas pessoas em razão de uma terceira unida pelo matrimônio; e a justificação da honestidade pública, quando há proximidade entre duas pessoas em razão ele uma terceira ligada por esponsais. – Terceiro, pela conjunção ilegítima precedente, sendo esse o impedimento do crime de adultério anteriormente com ela cometido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Também pode haver impedimentos à celebração dos outros sacramentos, se for emitido o que lhes pertence à essência ou à solenidade, como dissemos. Contudo determinam-se impedimentos mais para o matrimônio, que para os outros sacramentos, por três razões. – Primeiro, porque o matrimônio supõe duas pessoas; e assim pode ficar impedido por mais modos, que os outros sacramentos, que só se administram a uma pessoa em particular. – Segundo, porque o matrimônio tem em nós a sua causa; e certos dos outros a tem em Deus. Por isso, à penitência, que de certo modo também em nós tem a sua causa, o Mestre assinou certos impedimentos, como a hipocrisia, a zombaria e outros tais. – Terceiro, porque os outros sacramentos são objeto de preceito, ou de conselho quando se trata de bens mais perfeitos. Ao passo que o matrimônio é matéria de indulgência; como sendo um bem menos perfeito. Por isso, a fim de se lhe dar ocasião de melhor se aperfeiçoar, mais impedimentos se determinaram ao matrimônio que aos outros sacramentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Bens mais perfeitos podem ficar impedidos de mais modos, por exigirem mais condições. Mas, um bem imperfeito, que também exige várias condições também terá o obstáculo de vários impedimentos. – Tal o caso do matrimônio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colheria, supondo que não houvesse outros remédios com que se pudesse com maior eficácia obviar à concupiscência. – O que é falso.

RESPOSTA À QUARTA. – Consideram-se inábeis para contrair matrimônio os que contrariam a lei reguladora dele. Ora, enquanto função da natureza, o matrimônio é regulado pela lei natural; enquanto sacramento, pelo direito divino; e enquanto função social, pela lei civil. Por onde, qualquer dessas leis pode tornar uma pessoa inábil para o contrair. Nem há limite com os outros sacramentos, que são apenas sacramentos. Ora, a lei natural recebe determinações diversas segundo as diversas situações da humanidade. E o direito positivo também varia segundo as diversas condições dos homens nos diversos tempos. Por isso, conforme a diversidade dos tempos, são as pessoas que o Mestre considera ineptos para contrair matrimônio.

RESPOSTA À QUINTA. - Uma lei pode proibir em geral, ou só em relação a certos casos. Por onde, entre estar totalmente de acordo com a lei e totalmente contra ela – que são opostos por contrariedade, e não por afirmação e negação – há um meio termo consistente em estar de certo modo de acordo com a lei e, de certo outro, contra. E por isso certas pessoas se consideram numa situação média entre as absolutamente capazes e as absolutamente incapazes de contratar matrimônio.

RESPOSTA À SEXTA. – Os impedimentos não dirimentes do matrimônio já contraído, são um obstáculo ao nubente, não de contrair o matrimônio, mas de o poder fazer licitamente. Contudo, uma vez contraído, é válido, embora peque o contraente. Assim como quem consagrasse, depois de ter comido, pecaria por agir contra uma determinação da Igreja; contudo celebraria realmente o sacramento, porque o jejum do consacrante não é necessário para a validade da sua consagração.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Não se diz que os referidos impedimentos dirimem o matrimônio contraído, como se rompessem um verdadeiro matrimônio feito de acordo com a lei; mas que dirimem como contrair de fato e não de direito. Por onde, o impedimento sobreveniente ao matrimônio já realizado, não pode rompê-lo.

RESPOSTA À OITAVA. – Os obstáculos capazes de impedir acidentalmente um bem são infinitos, como o são todas as causas acidentais. Ao contrário, todas as causas capazes de impedir diretamente um bem,

são, como as causas constituintes, determinadas. Porque as causas eficientes da destruição e da produção de um ser são opostas,ou as mesmas, mas agindo em sentido contrário.

RESPOSTA À NONA. – As condições das pessoas particulares, cada uma de per si, são infinitas; mas, em geral, podem ser reduzidas a um número certo. Assim o demonstraram a medicina e todas as artes operativas, que consideram as circunstâncias particulares, das quais depende cada ato.

Questão 51: Do impedimento do erro.

Em seguida devemos tratar dos impedimentos especiais do matrimônio. E primeiro, do impedimento do erro.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se o erro deve ser considerado como um impedimento essencial ao matrimônio.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o erro não deve ser considerado como um impedimento especial do matrimônio.**

1. Pois, o consentimento, que é a causa do matrimônio tem os mesmos impedimentos que o voluntário. Ora, o voluntário, segundo o Filósofo, pode ser eliminado pela ignorância. A qual não é idêntica ao erro; pois, ao passo que a ignorância implica a ausência de conhecimento, o erro supõe o conhecimento; consistindo em tomar o falso como verdadeiro, segundo Agostinho. Logo, não o erro, mas antes, a ignorância é que deverá ser considerada impedimento ao matrimônio.

2. Demais. – Impedimento essencial ao matrimônio pode ser o que lhe contraria os bens. Ora, tal não é o erro. Logo, não é impedimento essencial ao matrimônio.

3. Demais. - Assim como o consentimento é necessário para haver matrimônio, assim a intenção para haver batismo. Ora, quem batizar João, crendo batizar Pedro, nem por isso deixa de batizar verdadeiramente. Logo, o erro não exclui o matrimônio.

4. Demais. – Entre Lia e Jacó houve verdadeiro matrimônio. Ora, houve erro. Logo, o erro não exclui o matrimônio.

Mas, *em contrário*, lê-se no Digesto: Que há de mais contrário ao consentimento que o erro? Ora, o consentimento é necessário para o matrimônio. Logo, o erro o impede.

2. Demais. – Consentimento implica de certo modo o voluntário; pois, o voluntário, segundo o Filósofo, Gregório Nisseno e Damasceno, tem o seu princípio no ajuste conhecente das contingências particulares da ação que pratica. Ora, isso não se dá com quem erra. Logo, o erro impede o matrimônio, o que é de natureza a impedir uma causa impede-lhe também o efeito. Ora, o consentimento é a causa do matrimônio, como se disse. Logo, o que anula o consentimento também anula o matrimônio. Ora, o consentimento é um ato da vontade, que pressupõe o ato do intelecto. Por onde, a falta daquele acarreta necessariamente a deste. Portanto, quando o erro impede o conhecimento, também há de impedir o consentimento; e logo, o matrimônio.

E assim, por direito natural, o erro anula o casamento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ignorância, absolutamente falando, difere do erro; pois, ao passo que por natureza exclui todo ato de conhecimento, o erro nos leva a julgar mal de um determinado objeto. Contudo, quanto ao efeito de impedir o voluntário, não há diferença entre ignorância e erro. Pois, só pode impedi-lo a ignorância acompanhada do erro; porque o ato da vontade pressupõe uma apreciação ou um juízo sobre o projeto de uma ação intencionada; e portanto, havendo ignorância, haverá necessariamente erro. Por isso o erro é considerado como a causa próxima da falta de consentimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o erro, em si mesmo, não contrarie o matrimônio, contraria-o porém na sua causa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O caráter do batismo não é diretamente infundido pela intenção de quem batiza; mas pelo rito material realizado exteriormente. A intenção não tem outro resultado senão adaptar o elemento material do seu efeito próprio. Ao contrário, o vínculo conjugal é causado diretamente. Logo, não há símile.

RESPOSTA À QUARTA. – Como ensina o Mestre das Sentenças, o matrimônio entre Lia e Jacó, não se consumou pelas relações carnais havidas por engano, mas pelo consentimento posterior. Contudo ficaram escusados de pecado, como diz o Mestre, na mesma distinção.

Art. 2 — Se todo erro impede o matrimônio.

O segundo discute-se assim. – Parece que todo erro impede o matrimônio, e não só o sobre a condição ou a pessoa, como diz o Mestre.

1. Pois, o que convém a uma realidade, em razão da sua natureza, em todos os casos lhe convém. Ora, o erro por natureza impede o matrimônio, como se disse. Logo, todo erro o impede.

2. Demais. – Se o erro como tal impede o matrimônio, um erro maior deve ser maior impedimento. Ora, maior é o erro sobre a fé, cometido pelos heréticos que não sem neste sacramento, que o erro sobre a pessoa. Logo, deve ser o erro sobre a fé maior impedimento que este último.

3 . Demais. – O erro não anula o matrimônio senão na medida em que exclui o voluntário. Ora, o ignorar de qualquer circunstância exclui o voluntário como o diz Aristóteles. Logo, não é só o erro sobre a condição e sobre a pessoa, que impede o matrimônio.

4. Demais. – Assim como a condição de escravo é um acidente, que afeta a pessoa, assim também o é uma qualidade do corpo ou da alma. Ora, o erro sobre a condição impede o matrimônio. Logo e pela mesma razão, o erro sobre a qualidade ou a fortuna.

5. Demais. – Assim como a escravidão e a liberdade são condições da pessoa, assim a nobreza ou a ignobilidade, a dignidade de que se desfruta ou a privação desta. Ora, o erro sobre a condição de livre ou escravo impede o matrimônio. Logo, também o que recai sobre as demais condições referidas.

6. Demais. – Assim como a condição de escravo impede o matrimônio, assim também a disparidade de culto e a impotência física, como a seguir se dirá. Logo, assim como o erro sobre a condição é um impedimento, assim também deviam impedir o matrimônio o erro sobre a disparidade do culto e a impotência.

Mas, *em contrário*. – Parece que o erro sobre a pessoa não impede o matrimônio. Pois, assim como a compra é um contrato, assim também o matrimônio. Ora, a compra e venda não será anulada porque se deu uma moeda de ouro em lugar de outra do mesmo valor. Logo, nem o matrimônio fica impedido de quem esposar uma mulher em lugar de outra.

2. Demais. – Pode-se dar que os cônjuges elaborem nesse erro durante muitos anos e gerem filhos e filhas. Ora, grave seria dizer que se deveriam separar, depois de tantos anos. Logo, o primeiro erro não dirimiu o matrimônio.

3. Demais. – Pode uma mulher, por erro, consentir em casar com o irmão do homem com quem queria realmente contrair matrimônio, e este venha a com ela ter conjunção carnal. Donde então o resultado de não lhe ser possível voltar a casar com aquele a quem iria dar o seu consentimento, devendo permanecer com o irmão. E assim, o erro sobre a pessoa não impede o matrimônio.

SOLUÇÃO. – Assim como o erro, por causar o involuntário, escusa do pecado, assim pela mesma razão impede o matrimônio. Ora, só escusa do pecado o erro sobre uma circunstância, cuja presença ou ausência torna o ato lícito ou ilícito. Assim, quem ferir o próprio pai com um bastão de ferro, crendo ser de madeira, não fica completamente escusado, embora o fique parcialmente. Mas quem crê açoitar um filho, por causa de disciplina, e açoite o próprio pai, fica totalmente escusado, contanto que o fizesse de todo por engano. Por onde e necessariamente, o erro impeditivo do matrimônio há de ser daqueles que atingem a essência mesma dele. Mas, o matrimônio implica duas condições essenciais: as duas pessoas vinculadas e o poder que mutuamente se dão, uma sobre a outra. Ora, a primeira fica excluída pelo erro sobre a pessoa; a segunda, pelo erro sobre a condição, pois um escravo não tem a faculdade de conferir a outrem poder sobre o seu corpo, sem

o consentimento do senhor. Razão pela qual esses dois erros impedem o matrimônio, e não os outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é pela sua natureza genérica, mas pela diferença adjunta, que o erro impede o matrimônio, Isto é, porque recai sobre um dos elementos essenciais do casamento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O erro de um infiel em relação ao matrimônio recai sobre as consequências dele, a saber, se é sacramento, ou se é lícito. Por isso tal erro não o impede, assim como um erro relativo ao batismo não impede a impressão do caráter, contanto que o batizando tenha a intenção de fazer ou de receber o que a Igreja confere, embora nisso não creia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é a ignorância de qualquer circunstância que causa o involuntário que escusa de pecado, como se disse. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – A diversidade de fortuna como a de qualidade nada altera do essencial ao matrimônio, como o altera a condição da escravidão. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUINTA. – O erro sobre a nobreza, como tal, não anula o matrimônio, pela mesma razão por que não o anula o erro sobre uma qualidade. Mas, se o erro sobre a nobreza ou a dignidade redundar em erro sobre a pessoa, então impedi-lo-á. Assim, se o consentimento da mulher recai diretamente sobre certa pessoa, o erro sobre a nobreza dela não ê impedimento ao matrimônio. Se porém entendia consentir diretamente em casar como filho de um rei, seja êle qual for, então, casando com outro que não o filho do rei, cometerá um erro sobre a pessoa e o matrimônio será nulo.

RESPOSTA À SEXTA. – O erro também sobre os outros impedimentos ao matrimônio, que tornam certas pessoas incapazes dele, impede-o. Mas o Mestre não menciona esses erros, porque, mesmo quando inexistentes, os impedimentos produzem sempre os seus efeitos. Tal o caso da mulher que casar com um subdiácono; quer o saiba, quer não, o matrimônio será nulo. Mas a condição de escravo, quando conhecida, não o impede. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Nos contratos, o dinheiro exerce a função de medida universal, como o demonstra Aristóteles, e não da matéria deles. Por isso nada obsta ao contrato o fato de se dar uma moeda em lugar de outra, equivalente. Mas

se o erro recaísse sobre a matéria, objeto do contrato, este seria nulo; tal o caso de quem vendesse um asno por um cavalo. Ora, o mesmo se dá no caso proposto.

RESPOSTA À OITAVA. – Nas circunstâncias imaginadas, só haverá matrimônio se a mulher renovar o consentimento, seja qual for o tempo durante o qual coabitaram.

RESPOSTA À NONA. – Se a mulher não consentiu em casar com o primeiro irmão, pode ficar com o que aceitou por erro ; nem pode voltar a viver com o outro, sobretudo se já teve relação carnal com o a que deu o seu consentimento. Se porém consentiu em casar como o primeiro, por palavras de presente, não pode convolar as núpcias com o segundo, enquanto viver o outro; mas poderá separar-se do segundo ou voltar a conviver com o primeiro. Seja como for, a ignorância do fato escusa de pecado; como o escusaria se depois de consumado o matrimônio, tivesse relações com o irmão de seu marido, enganada por esse irmão; pois, não pode ficar prejudicada pela fraude alheia.

Questão 52: Do impedimento da condição servil.

Em seguida devemos tratar do impedimento da condição servil.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a condição servil impede o matrimônio.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a condição servil não impede o matrimônio.**

1. Pois, nada impede o matrimônio senão o que tem com ele alguma contrariedade. Ora, a escravidão nada tem de contrário ao casamento, porque então os escravos não poderiam casar-se. Logo, a escravidão não impede o matrimônio.

2. Demais. – O contrário à natureza não pode impedir o natural. Ora, a escravidão é contra a natureza; pois, é contrário à natureza querer um homem dominar outro. E também vai contra o que lhe foi dito: o qual presida aos peixes do mar – e não aos homens. Logo, não pode impedir o matrimônio o que é natural.

3. Demais. – Se o impedisse sê-lo-ia por direito natural, ou por direito positivo. Ora, não por direito natural, porque por direito natural todos os homens são iguais, como diz Gregório. E no princípio do Digesto se diz, que a escravidão não é de direito natural. Ora, o direito positivo procede do natural, como diz Túlio. Logo, por nenhum direito a escravidão pode impedir o matrimônio.

4. Demais. – O impedimento ao matrimônio tanto o é sabido como ignorado, conforme o demonstra o parentesco. Ora, a escravidão conhecida, de uma das partes, não impede a outra de casar-se. Logo, não devia ser considerada como impedimento ao matrimônio, distinto dos outros.

5. Demais. – Assim como o objeto do erro pode ser a escravidão, de modo que se considere livre quem é escravo; assim pode recair sobre a liberdade, de modo a reputar-se escravo quem é livre. Ora, a liberdade não se considera como impedimento ao matrimônio. Logo, também não deve ser considerada tal a escravidão.

6. Demais. – Mais difícil torna a sociedade conjugal e mais impede o bem da prole a doença da lepra que a escravidão, Ora, a lepra não é considerada impedimento ao matrimônio. Logo, nem deve sê-lo a escravidão.

Mas, *em contrário*, dispõe uma decretal, que o erro sobre a condição impede contrair matrimônio e dirime o já contraído.

2. Demais. – O casamento, enquanto bem honesto, é dos que são dignos de ser buscados por si mesmos. Ora, a escravidão é um dos males que, em si mesmos, devemos evitar. Logo, casamento e escravidão são contrários. E assim, a escravidão impede o matrimônio.

SOLUÇÃO. – Pelo contrato do matrimônio fica um cônjuge obrigado a cumprir para com o outro o dever conjugal. Por onde, se quem assume essa obrigação é incapaz fisicamente de cumpri-la, a ignorância dessa incapacidade por parte do outro cônjuge anula para este o contrato. Ora, como a impotência física torna incapaz de cumprir a obrigação conjugal, absolutamente falando, assim também a escravidão impede o livre cumprimento desse dever. Por onde, assim como a impotência física ignorada impede o matrimônio, não porém quando conhecida, assim a condição de escravo ignorada também o impede, mas não quando conhecida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A escravidão contraria o ato do matrimônio a que um se obriga para com o outro e que não pode livremente cumprir; e também o bem da prole, que se torna de pior condição pela escravidão dos pais. Mas, como podemos de nossa livre vontade sofrer detrimento em nosso direito, quando um cônjuge sabe da escravidão do outro, o matrimônio assim contraído é válido. – Semelhantemente, como no matrimônio ambas as partes têm a mesma obrigação de cumprir o dever matrimonial, não pode uma impor a outra maior obrigação que a própria. Por onde, se um escravo casar com escrava, que julgava livre, não fica por isso nulo o matrimônio. E assim, é claro que a escravidão não impede o matrimônio, a não ser quando ignorada pelo outro cônjuge, e se este for de condição livre. Portanto, nada impede ser válido o casamento contraído por escravos ou entre um escravo e uma livre.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pode haver contrariedade com a natureza, na sua intenção primeira, sem haver com a sua intenção segunda. Assim, toda corrupção, todo defeito, a velhice são, conforme Aristóteles, contrárias à intenção primeira da natureza, porque a natureza visa o ser e a perfeição. Mas não lhe contrariam a intenção segunda. Pois, quando a natureza não pode manter a existência num serela a conserva em outro, gerado da corrupção do primeiro. E quando não pode levar a uma perfeição maior, conduz, a outra, menor; assim, não podendo criar um macho, cria uma fêmea, que é um macho degenerado, na expressão de Aristóteles, – Ora o mesmo dizemos da escravidão; é contra a primeira intenção da natureza, mas não contra a segunda. Porque a razão natural inclina e a natureza apete que cada um seja bom; mas quando alguém peca, a natureza também exige uma pena sofrida pelo pecado. Assim, a escravidão foi introduzida como tal pena. Nem há inconveniente em uma coisa natural ser impedida por uma outra contrária à natureza; assim, o matrimônio fica impedido pela impotência física, contrária à natureza, de modo referido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O direito natural dita que a uma culpa se deve infligir uma pena e que ninguém deve ser punido sem culpa. Mas determinar a pena pela condição da pessoa e da culpa é de direito positivo. Por onde, a escravidão, que é uma pena, foi determinada pelo direito positivo e tem a sua origem em a natureza, como o determinado no indeterminado. E o mesmo direito positivo determinadamente estabeleceu, que a escravidão ignorada empidia o matrimônio, a fim de não ser ninguém punido sem culpa; pois, seria uma pena 'para a mulher ter um marido escravo, e inversamente.

RESPOSTA À QUARTA. – Certos impedimentos tornam o matrimônio ilícito. E como não é da nossa vontade que depende o lícito ou o ilícito, mas da lei, a que a vontade deve obedecer, por isso a referida ignorância, que destrói o voluntário ou a ciência em nada contribuem para o matrimônio valer ou não. Impedimento tal é a afinidade ou o voto e outros semelhantes. Outros impedimentos porém tornam o matrimônio ineficaz, para o cumprimento do dever conjugal. Mas como da nossa vontade depende desistir do que nos é devido, por isso tais impedimentos, sendo conhecidos, não anulam o casamento, senão só quando a ignorância exclui o voluntário. Ora, tal impedimento é a escravidão e a impotência física. Mas, além do erro, admitem-se certos impedimentos especiais, porque de certo modo o são. Não se considera porém a mudança de pessoa como um impedimento especial diferente do erro, porque a pessoa que veio substituir a primeira não constitui um impedimento senão na intenção do contraente.

RESPOSTA À QUINTA. – A liberdade não impede o ato do matrimônio, ainda mesmo quando ignorada.

RESPOSTA À SEXTA. – A lepra não impede o matrimônio no seu ato principal; pois, os leprosos podem cumprir livremente o dever conjugal, embora tragam um certo gravame para o casamento, quanto aos seus efeitos secundários. Por isso não impede o matrimônio, como o impede a escravidão.

Art. 2 — Se o escravo pode contrair matrimônio sem o consentimento do senhor.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o escravo não pode contrair matrimônio sem a licença do senhor.**

1. Pois, ninguém pode dar a outrem o bem alheio sem o consentimento do dono. Ora, o escravo é coisa do senhor. Logo, não pode, contraindo o matrimônio, dar à mulher poder sobre o seu corpo sem consentimento do senhor.

2. Demais. – O escravo esta obrigado a obedecer ao senhor. Ora, o senhor pode ordenar-lhe que não consinta no matrimônio. Logo, sem esse consentimento não pode contrair matrimônio.

3. Demais. – Depois do contrato do matrimônio, o escravo está obrigado a cumprir o dever conjugal para com a mulher, mesmo por preceito de direito divino. Ora, pode acontecer que, no momento em que a mulher lhe pedir o cumprimento desse dever, o senhor imponha ao escravo um serviço de modo a impedi-lo da conjunção carnal. Logo, se sem o consentimento do senhor o escravo pode contrair matrimônio, o senhor ficaria privado do serviço dele sem culpa do mesmo. E isso não pode ser.

4. Demais. – O Senhor pode vender os seus escravos para regiões longínquas, onde a mulher não o possa acompanhar, quer por doença do corpo, quer por perigos eminentes à sua fé – por exemplo, se fosse ele vendido a infiéis; quer ainda por não lho permitir o dono, sendo escrava. E assim, o matrimônio se dissolveria. O que é inconveniente. Logo, não pode o escravo contrair matrimônio sem licença do senhor.

5. Demais. – Mais elevada é a obrigação pela qual alguém se consagra ao serviço divino, que pela qual se submetesse ao serviço de sua esposa. Ora, o escravo não pode, sem o consentimento do senhor, entrar em religião ou ser promovido às ordens. Logo, com maior razão, não pode sem o seu consentimento, contrair matrimônio.

Mas, Apóstolo: Em Jesus Cristo não há servo nem livre. Logo, para contrair matrimônio, na fé de Jesus Cristo, a mesma liberdade tem os escravos que os livres.

2. Demais. – A escravidão é de direito positivo. Ora, o matrimônio é de direito natural e divino. Logo, como o direito positivo não pode contrariar o natural nem o divino, parece que o escravo pode contrair matrimônio sem o consentimento do senhor .

SOLUÇÃO. - O direito positivo, como dissemos, procede do natural. Por onde, a escravidão, que é de direito positivo, não pode prejudicar às exigências do direito natural. Pois, assim como a natureza tende à conservação do indivíduo, assim, pela geração, visa à conservação da espécie. Ora, o escravo não está sujeito ao senhor a ponto de não ter liberdade de comer, dormir e praticar atos semelhantes exigidos pelas necessidades do corpo, sem os quais a natureza não pode subsistir. Assim, também não lhe está sujeito a ponto de não poder contrair livremente o matrimônio, mesmo sem o conhecimento e a permissão do senhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O escravo é propriedade do senhor no concernente ao que se acrescenta à natureza; porque por natureza todos os homens são iguais. Por isso, em relação aos atos naturais, o escravo pode, pelo matrimônio, dar a outrem poder sobre seu corpo, contra a vontade do senhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O escravo está obrigado a obedecer ao seu senhor em tudo o que este lhe pode licitamente mandar. Ora, assim como o senhor não tem o direito de lhe mandar que não coma ou não durma, assim também não pode ordenar-lhe abster-se do matrimônio. Pois, o legislador deve velar pelo modo com que cada qual usa do seu direito. Portanto, se o senhor proíbe ao escravo de contrair matrimônio, não está obrigado este a lhe obedecer.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O escravo que contraiu matrimônio com permissão do dono, deve por isso mesmo deixar de fazer o serviço que lhe manda ele e cumprir o dever conjugal para com a mulher, Pois, tendo-lhe o senhor permitido contrair matrimônio, entende-se que também anuiu a todas as exigências do casamento. Se porém o escravo casou, ignorando-o o dono ou lh'o tendo proibido, não está obrigado ao dever conjugal e tem, antes, de obedecer ao dono, se ambas as coisas não puder fazer. Mas, nesta matéria, como em todos os atos humanos, devem levar-se em conta muitas circunstâncias particulares. Assim, o perigo que correrá a mulher de pecar contra a castidade, o prejuízo resultante para o dono, de o escravo não lhe fazer o serviço mandado e outro semelhante. E só depois: de todas bem ponderadas será possível decidir a quem deve o escravo obedecer de preferência – ao dono ou à mulher

RESPOSTA À QUARTA. – Em tal caso fica o dono obrigado a vender o escravo de modo a não lhe tornar mais pesado o ônus do matrimônio; sobretudo que não lhe faltará oportunidade de vendê-lo em qualquer parte, por um justo preço.

RESPOSTA À QUINTA. – Quem entra em religião ou recebe uma ordem se consagra ao serviço divino por toda a sua vida. Ao passo que um esposo está obrigado ao dever conjugal para com a esposa, não sempre, mas em tempos determinados. Logo, não colhe o símile. Além disso, quem entra em religião e recebe uma ordem obriga-se a certas obras que se lhe acrescentam às obrigações naturais, no concernente às quais está sujeito ao senhor. Mas este nenhum direito tem sobre as obrigações naturais a que se obrigou pelo matrimônio o escravo. Portanto não poderá quem é escravo fazer voto de continência sem o consentimento do senhor.

Art. 3 — Se a escravidão pode sobrevir ao matrimônio por ter-se o marido vendido a outrem como escravo.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a escravidão não pode sobrevir ao matrimônio por ter-se o marido vendido a outrem como escravo.**

1. Pois, a ação feita em fraude e detrimento de outrem não deve ser ratificada. Ora, o marido que se vendeu como escravo fá-lo-á às vezes em fraude do matrimônio, e pelo menos em detrimento da esposa. Logo, não deve ser válida essa venda para produzir a escravidão.

2. Demais. – Duas instituições protegidas pelo direito sobrelevam a uma dele não protegida. Ora, o matrimônio e a liberdade são assim protegidos e repugnam à escravidão, não protegida pelo direito. Logo, a escravidão sobreveniente ao matrimônio deve anulá-lo totalmente.

3. Demais. – No matrimônio o marido e a mulher estão no mesmo pé de igualdade. Ora, a mulher não pode vender-se como escrava, contra a vontade do marido. Logo, nem o marido, contra a da mulher.

4. Demais. – O obstáculo na ordem natural à geração de um ser, destrói também o ser já produzido. Ora, a escravidão do marido, com a ignorância da mulher, impede o matrimônio de ser contraído. Logo sobrevindo-lhe, destrui-lo-á, O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*. – Todos podemos dar a quem quisermos o que nos pertence. Ora, o marido, sendo livre, pode dispor da sua pessoa. Logo, pode ceder a outrem o seu direito.

2. Demais. – O escravo pode casar contra a vontade do dono, como se disse. Logo e pela mesma razão, o marido poderá fazer-se escravo de um senhor, contra a vontade da mulher.

SOLUÇÃO. – O marido está sujeito à mulher só no concernente ao ato natural do casamento, por onde são iguais e a que não se estende a sujeição da escravidão. Logo, o marido pode vender-se como escravo, mesmo contra a vontade da mulher. O que, pois, não dissolve o casamento, porque nenhum impedimento superveniente pode fazê-lo, como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A fraude bem pode prejudicar a quem a cometeu; não pode porém causar dano a terceiros. Por onde, o marido que se vender como escravo a outrem, em fraude da esposa, sofrerá ele o dano, perdendo o dom inestimável da liberdade. A mulher porém nenhum dano poderá advir daí, pois continuará o marido obrigado ao dever conjugal e a todas as mais exigências do matrimônio. Pois, a elas não pode eximir-se por ordem do senhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Repugnando ao matrimônio, há de a escravidão por força prejudicá-lo; pois, então, o escravo continuará obrigado a cumprir o dever conjugal para com a mulher, mesmo contra a vontade do senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em relação ao ato matrimonial e às funções naturais, o marido e a mulher são considerados iguais e isentos das condições da escravidão. Contudo, quanto ao governo da casa e ao mais que se acrescenta ao matrimônio, o marido é a cabeça da mulher e deve governá-la; mas não do inverso. Portanto, a mulher não pode vender-se como escrava, contra a vontade do marido.

RESPOSTA À QUARTA. – A objeção colhe quanto às coisas susceptíveis de corrupção; pois, nessa ordem, há muitas causas impeditivas da geração e que contudo não bastam a destruir o ser já produzido. Para os seres perpétuos, porém, pode um obstáculo impedir a um deles a existência, mas não que deixe de existir. Tal o caso da alma racional. Ora, o mesmo se dá com o matrimônio, que é um vínculo perpétuo e perdura enquanto perdurar a vida.

Art. 4 — Se os filhos devem seguir a condição do pai.

O quarto discute-se assim. – **Parece que os filhos devem seguir a condição do pai.**

1. Pois, um ser recebe a sua denominação do princípio mais nobre donde procede. Ora, o pai, na geração, é mais nobre que a mãe. Logo, etc.

2. Demais. – A existência de um ser mais depende da sua matéria que da forma. Ora, na geração o pai dá a forma e a mãe, a matéria, como diz Aristóteles. Logo, devem os filhos seguir, antes, as condição da mãe que a do pai.

3. Demais. – Um ser deve seguir principalmente aquilo a que mais se assemelha. Ora, o filho se assemelha mais ao pai que à mãe; assim como a filha, mais à mãe que ao pai. Logo, e pelo menos, deve o filho seguir antes a condição do pai que a da mãe.

4. Demais. – Na Sagrada Escritura não se contam as gerações pelas mulheres, mas pelos varões. Logo, os filhos devem seguir antes a condição paterna que a materna.

Mas, *em contrário*. – Quem semeia na terra alheia, os frutos pertencem ao dono da terra. Ora, o ventre da mulher, relativamente ao semem do marido, é como a terra em relação à semente. Logo, etc.

2. Demais. – Nos animais nascidos de espécies diversas, o parto obedece mais a natureza materna que à paterna. Assim, muitos animais, dos nascidos de égua e jumento, mais se assemelham às éguas, que os nascidos de jumenta e cavalo. Logo, o mesmo deve dar-se com os homens.

SOLUÇÃO. – Segundo as leis civis, o parto segue a condição do ventre. E racionalmente. Porque se o filho recebe do pai o complemento da forma, da mãe recebe a substância do corpo. Ora, a escravidão é uma condição a que está o corpo sujeito; pois, o escravo é um quase instrumento com que obra o senhor. Por isso, o filho, tanto em relação à liberdade como à escravidão, segue a condição materna. No concernente porém à dignidade, por proceder da forma do ser, segue a condição paterna; tal o que se dá com as honras, as funções civis, a herança e coisas semelhantes. Com o que concordam os cânones e a lei de Moisés.

Em certas terras porém, não regidas pelo direito civil, o parto segue a condição pior. Assim, sendo o pai escravo, embora livre a mãe, os filhos serão escravos. Não porém se, depois de feito o casamento, o pai se vendeu como escravo, sem o consentir a mulher; e do mesmo modo no caso contrário. Se ambos forem de condição servil e pertencentes a donos diversos, estes dividirão entre si os filhos, se forem vários; mas sendo único, um dos senhores pagará ao outro uma indenização e tomará o filho nascido como escravo seu. – Contudo, não é crível que um tal costume possa ser tão racional como o estabelecido pelo diuturno consenso de tantos sábios.

Por outro lado, é um princípio de ordem natural, que a coisa recebida está no recipiente ao modo deste, e não ao daquela. Por isso é racional que o semem recebido pela mulher depende da condição dela,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora seja o pai um princípio mais digno que a mãe, contudo esta é quem dá a substância do corpo, donde depende a condição servil.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No concernente à essência especifica, o filho mais se assemelha ao pai, que à mãe. Mas quanto às condições materiais deve assemelhar-se mais à mãe que ao pai. Porque um ser recebe a sua existência especifica da forma; mas da matéria, as condições materiais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O filho se assemelha ao pai em razão da forma, que tem como complemento, como a tem o pai. Por isso a objeção não colhe no caso proposto.

RESPOSTA À QUARTA. – Dependendo a honra do filho mais do pai que da mãe, por isso nas genealogias da Sagrada Escritura, e segundo o costume comum, os filhos recebem o nome do pai e não da mãe. Contudo. no concernente à escravidão, seguem antes a condição materna.

Questão 53: Do impedimento do voto e da ordem.

Em seguida devemos tratar do impedimento do voto e da ordem.

Sobre o que discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se pela obrigação de um voto simples deve ser anulado o matrimônio contraído.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que pela obrigação de um voto simples deve ser anulado o matrimônio contraído.**

1. Um vínculo mais forte anula o mais fraco. Ora, o vínculo do voto é mais forte que o do matrimônio, porque aquele é feito a Deus e este ao homem. Logo, o vínculo de voto anula o do matrimônio.

2. Demais. – O preceito de Deus não vale menos que o da Igreja. Ora, o da Igreja obriga, a ponto de anular o matrimônio contraído contra ele, Tal o caso dos que o contraem em grau de parentesco proibido pela Igreja. Logo, como guardar voto feito é preceito divino, resulta que será nulo o matrimônio de quem o contrair em oposição do voto emitido.

3. Demais. – No matrimônio pode ser praticada sem pecado a conjunção carnal. Ora, quem faz o voto simples de castidade não poderá nunca ter relações com a esposa, sem pecado. Logo, o voto simples dirime o matrimônio. Prova da proposição média: quem, depois de ter feito voto simples de continência, contrair matrimônio, peca mortalmente, porque, segundo Jerônimo, os que fizeram o voto de virgindade ficam impedidos, não só de casar, mas mesmo de querer fazê-lo; ora, o contrato do matrimônio não encontra o voto de continência senão por causa da conjunção carnal; logo, desde a primeira relação que tiver com a mulher, peca. E portanto, todas as outras vezes, porque o pecado primeiro cometido não pode escusar do seguinte.

4. Demais. – O homem e a mulher no matrimônio devem ser iguais, sobretudo no concernente à conjunção carnal. Ora, quem fez voto simples de continência não pode exigir o cumprimento do dever conjugal sem pecado. pois este é manifestamente contra o voto de continência, a qual se obrigou, por ele. Logo, também não poderá sem pecado cumprir esse dever.

Mas, *em contrário*, o Papa Clemente diz, que o voto simples impede contrair matrimônio, mas não anula o matrimônio já contraído.

SOLUÇÃO. – Uma coisa deixa de nos pertencer quando passa para o poder de outro. Mas a promessa de dar uma coisa não a transfere para o domínio daquele a quem foi prometido. Por onde, não é pelo fato de a termos prometido que ela deixa de nos pertencer. Ora, o voto simples não é senão uma simples promessa feita de consagrar a Deus a continência do nosso corpo. Por onde, depois dele feito, ainda continuamos senhor do nosso corpo. Portanto é possível dá-lo a outrem, por exemplo, à mulher, e nessa dação consiste o sacramento do matrimônio, que é indissolúvel. Por isso, o voto simples, embora impeça contrair matrimônio, porque peca quem o contrair, depois do voto simples de continência, contudo como o contrato é válido, não pode depois, por causa desse voto, ser anulado o matrimônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O voto é um vínculo mais forte que o matrimônio, relativamente a quem é feito e ao a que obriga. Pois, pelo matrimônio um homem se obriga a cumprir o dever conjugal para com uma mulher, ao passo que pelo voto se obriga para com Deus a guardar continência. Contudo, quanto ao modo de ligar, o matrimônio é um vínculo mais forte que o do voto

simples. Pois, por aquele o marido se entrega imediatamente ao poder da mulher; o que não se dá com o voto simples, em que a entrega não é imediata, como se disse. Mas o voto simples obriga do mesmo modo por que o fazem os esponsais. Portanto os dirime a estes.

RESPOSTA À SEGUNDA. - O preceito que proíbe o casamento entre parentes não anula, enquanto preceito de Deus ou da Igreja, o matrimônio que vai ser contraído; mas faz com que sobre o corpo da mulher, parente em grau proibido, não pode ter poder outro cônjuge. – Ora, tal não resulta do preceito que proíbe o matrimônio, depois de um voto simples, como do sobredito resulta. Logo, a objeto não colhe, por tornar como causa o que não o é.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem contrai matrimônio por palavras de presente, depois de um voto simples, não pode sem pecado mortal ter relação com sua esposa; porque ainda lhe é possível, antes do casamento consumado, cumprir o voto de continência. Mas depois de consumado o matrimônio, já se lhe torna ilícito não cumprir o dever conjugal para com a mulher, quando o exija; contudo isso se dá por culpa sua. Por isso até aí não vai a obrigação do voto, como do sobredito se colhe. Deve contudo essa pessoa reparar pela penitência a transgressão do voto.

RESPOSTA À QUARTA. – Quem contrair matrimônio está obrigado a cumprir o voto feito de continência, na medida em que não está impedido de o fazer. Por isso, morta a mulher, está totalmente obrigado à continência. E como pelo vínculo do matrimônio não está obrigado a pedir a satisfação do dever conjugal, por isso não no pode pedir sem pecado; embora possa: sem pecado cumprir esse dever, para com a mulher, quando lh'o ela pedir, desde que a isso se obrigou pela conjunção carnal precedente. E isso deve entender-se tanto no caso de a mulher o pedir expressamente, como interpretativamente, no caso de ter vergonha de lh'o exigir e o marido perceber-lhe a vontade. Então poderá sem pecado cumprir o dever conjugal, e sobretudo se teme que corra perigo a castidade da esposa, se não o fizer. Nem obsta o serem iguais quanto ao ato matrimonial, porque todos podemos renunciar ao nosso direito. – Certos porém dizem, que pode tanto pedir o cumprimento desse dever como retribuí-lo, a fim de não vir a tornar-se demasiado oneroso à esposa o estar sempre a exigir o cumprimento do débito. – mas quem atentar bem no caso verá que isso é pedir interpretativamente.

Art. 2 — Se o voto solene anula o casamento já contraído.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o voto solene não anula o matrimônio já contraído.**

1 Pois, como diz uma decretal, perante Deus não obriga menos o voto simples que o solene. Ora, o matrimônio tem a sua validade e a sua nulidade dependente da aceitação divina. Logo, como o voto simples não dirime o matrimônio, também o voto solene não poderá dirimi-lo.

2. Demais. – O voto solene não acrescenta maior força ao voto simples que o juramento. Ora, o voto simples, mesmo acompanhado de juramento, não dirime o matrimônio já contraído. Logo, nem o voto solene.

3. Demais. – O voto solene nada tem que não possa ter o voto simples. Porque o voto simples poderia implicar escândalo, por ser, como o voto solene, público. Semelhantemente, a Igreja podia e devia estatuir que o voto simples dirime o matrimônio já contraído, e muitos pecados se evitariam. Logo, pela razão por que o voto simples não dirime o matrimônio, por essa mesma não no deve dirimir o voto solene.

Mas, *em contrário*, quem emite um voto solene contrai matrimônio espiritual com Deus, muito mais solene que o matrimônio material. Ora, o matrimônio material já contraído dirime o contratado depois. Logo, também o voto solene.

2. Demais – O mesmo também pode ser provado pelas muitas autoridades citadas pelo Mestre.

SOLUÇÃO. – Todos opinam que assim como o voto solene impede o matrimônio de ser contraído, assim dirime o já contraído.

Mas certos assinalam como causa o escândalo – Não há porém tal. Pois, também um simples voto pode às vezes causar escândalo, por ser de certo modo público. Além disso, a indissolubilidade do matrimônio é de direito divino, que não pode ser transgredido para evitar escândalo.

Por isso outros dizem que tal se dá por determinação da Igreja. – Mas essa opinião também é insuficiente. Porque de acordo com ela a Igreja poderia também determinar o contrário. O que não é verdadeiro.

Por onde, devemos opinar, com outros, que o voto solene por natureza dirime o matrimônio já contraído. Pois, por ele, o homem perde o poder sobre o seu corpo, pelo consagrar a Deus por continência perpétua, como do sobredito resulta. Portanto, não pode submetê-la ao poder de uma mulher, contraindo matrimônio. E como o matrimônio subsequente a esse voto é nulo, dizemos que o voto solene anula o matrimônio já contraído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O voto simples é considerado como implicando a mesma obrigação, perante Deus, que o voto solene, enquanto se trata do que tem com Deus relações, como no caso da separação de Deus causada pelo pecado mortal. Pois, peca mortalmente tanto quem quebra o voto simples como quem quebra o voto solene, embora seja pecado mais grave quebrar o primeiro que o segundo. Mas esta comparação só vale para o gênero de reato, e não para o grau de gravidade dele. No matrimônio porém, que liga um esposo ao outro, os dois votos não produzem a mesma obrigação, mesmo genericamente falando. Pois, certas obrigações resultam do voto solene, que não resultam do simples.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O juramento, considerada a obrigação dele oriunda, liga mais que o voto. Ora, o voto solene impõe maior liame pelo modo por que obriga, porque consiste em darmos imediatamente o que prometemos – o que não sucede com o juramento. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O voto solene implica a entrega imediata do corpo próprio, o que não implica o voto simples, como do sobredito resulta. Logo, a objeção tem um fundamento suficiente.

Art. 3 — Se a ordem impede o matrimônio.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a ordem não impede o matrimônio.**

1. Pois, nada fica impedido senão pelo seu contrário. Ora, a ordem não é contrária ao matrimônio, por serem ambos sacramentos. Logo, não no impede.

2. Demais. – A ordem é o mesmo para nós como para a Igreja Oriental. Ora, na Igreja Oriental não impede o matrimônio. Logo, etc.

3. Demais. – O matrimônio significa a união entre Cristo e a Igreja. Ora, esse significado devem sobretudo pô-lo em evidência os ministros de Cristo, isto é, os ordenados. Logo, a ordem não impede o matrimônio.

4. Demais. – Todas as ordens preparam para as funções espirituais. Ora, a ordem não pode impedir o matrimônio senão em razão da espiritualidade. Logo, se a ordem impede o matrimônio, qualquer delas o impedirá. O que é falso.

5. Demais. – Todos os ordenados podem receber benefícios eclesiásticos e gozar igualmente dos privilégios clericais. Se, pois, a ordem impede o matrimônio, porque os casados não podem receber um benefício eclesiástico nem gozar dos privilégios clericais, como dizem os juristas, então qualquer ordem deveria impedilo. O que é falso, como o demonstra a decretal de Alexandre III. E assim, nenhuma ordem, segundo parece, impede o matrimônio.

Mas, *em contrário*, uma decretal dispõe: Os que receberam o subdiaconato e outras ordens superiores, e dos quais se souber que tomaram mulher, sejam obrigados a deixá-las imediatamente. O que não se daria se o matrimônio estivesse verdadeiramente contraído.

2. Demais. – Ninguém, que tenha feito voto de continência, pode contrair matrimônio. Ora, certas ordens implicam o voto de continência, como diz o mestre. Logo, tais ordens impedem, o matrimônio.

SOLUÇÃO. – É da natureza mesma das ordens sagradas impedir o matrimônio, e razões de conveniência assim o exigem. Porque os constituídos nas ordens sacras tocam nos vasos sagrados e mostram os sacramentos. Donde a conveniência. Quanto a serem impedimento ao matrimônio, isso resulta da legislação da Igreja. De um modo porém, entre os latinos, e de outro, entre os gregos. Pois, entre os gregos, a ordem, por sua própria forma, impede o matrimônio de ser contraído. E entre os latinos, fica ele impedido, não só por forma mesma da ordem, mas ainda pelo voto de continência a ela anexo. Mesmo quem não emitiu esse voto verbalmente, entende-se tê-lo feito tàcitamente, desde que recebeu a ordem segundo o rito da Igreja Ocidental. Por onde, entre os gregos e os outros orientais, uma ordem sagrada impede o matrimônio de ser contraído, mas não impede o uso do casamento já contraído. Pois, podem usar do matrimônio anteriormente contraído, embora não possam contraí-lo depois de recebida a ordem. Na Igreja Ocidental porém impede o matrimônio e o uso dele, salvo se foi um marido quem a recebeu, ignorando-a a mulher ou opondo-se a tal. Porque daí não lhe pode advir a ela nenhum dano. – Quanto a saber como se distinguem as ordens sacras das que não o são, atualmente e na Igreja primitiva, já o dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora uma ordem sagrada não contrarie o matrimônio, enquanto sacramento, repugna-lhe porém de certo modo em virtude da natureza do seu ato que impede as funções espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O argumento se funda num erro. Pois, a ordem impede o matrimônio de ser contraído, embora nem em toda parte seja acompanhado do voto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os constituídos nas ordens sacras significam a Cristo pelo exercício de funções mais nobres, como resulta do que dissemos no tratado da ordem, do que a dos unidos pelo matrimônio. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – Os constituídos em ordens menores não ficam proibidos, por forma mesma delas, de contrair matrimônio. Embora essas ordens os destinem a certas funções espirituais, não têm contudo poder imediato de tocar nos vasos sagrados, como o tem os constituídos em ordens sacras.

Mas, segundo a legislação da Igreja Ocidental, o uso do matrimônio impede o exercício de uma ordem não sagrada. Isso para dar mais dignidade aos ofícios eclesiásticos. E como quem recebeu um beneficio eclesiástico é obrigado ao exercício da sua ordem e por isso mesmo goza dos privilégios clericais. por isso entre os latinos os clérigos casados ficam privados desses privilégios.

DONDE SE DEDUZ À RESPOSTA À ÚLTIMA OBJEÇÃO.

Art. 4 — Se é possível, depois de ter contraído o matrimônio, receber uma ordem sagrado.

O quarto discute-se assim. – **Parece que, depois de se haver contraído matrimônio, não é possível receber uma ordem sagrada.**

1. Pois, o mais forte prejudica o menos forte. Ora, mais forte é o vínculo espiritual que o corporal. Logo, quem, depois de unido pelos laços do matrimônio, receber a ordem, causará dano à esposa, que não poderá pedir o cumprimento da obrigação conjugal, porque a ordem é um vínculo espiritual e o matrimônio, corporal. Logo, parece que não pode receber ordem sacra quem já consumou o matrimônio.

2. Demais. – Consumado o matrimônio, não pode um cônjuge fazer voto de continência sem o consentimento do outro. Ora, uma ordem sacra é acompanhada do voto de continência. Logo, o marido, que receber uma ordem sacra sem o consentimento da mulher, obriga-la-á a observar continência contra a vontade; pois, não poderia casar com outro na vigência desse casamento.

3. Demais. – Mesmo temporariamente, não pode o marido vacar à oração, sem o consentimento da esposa, como diz o Apóstolo. Ora, entre os orientais, os constituídos em ordens sacras, estão obrigados à continência no tempo em que desempenharem as funções delas. Logo, nem eles podem ordenar-se sem o consentimento da mulher. E muito menos entre os latinos.

4. Demais. – Marido e mulher estão no mesmo pé de igualdade. Ora, um sacerdote grego morto a esposa, não pode convolar a segundas núpcias. Logo, nem a mulher, falecido o marido. Mas não pode ela ser privada do direito de casar, depois da morte do marido, por um ato praticado por ele quando ainda vivo. Logo, não pode o marido, depois de casado, receber as ordens sacras.

5. Demais. – O matrimônio tanto se opõe à ordem, como inversamente. Ora, a ordem precedente impede o matrimônio subsequente. Logo, ao inverso.

Mas, *em contrário*. – Os religiosos estão obrigados à continência, como os que receberam ordens sacras. Ora, quem contraiu matrimônio, e depois enviuvou ou obteve o consentimento da mulher, pode entrar em religião. Logo, também receber a ordem.

2. Demais. – Pode quem contraiu matrimônio tornar-se escravo de outro homem. Logo, também servo de Deus, pela recepção da ordem.

SOLUÇÃO. – O matrimônio não impede o casado de receber, uma ordem sacra. Pois, se o fizer, mesmo contra a vontade da esposa, nem por isso deixa a ordem recebida de lhe imprimir caráter. Se a receber, porém, com o consentimento dela ou depois de morta, tanto recebe a ordem, como o poder de lhe exercer as funções.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O vínculo da ordem solve o vínculo do matrimônio, em razão do dever conjugal que implica. Por isso à ordem lhe repugna ele, considerando-se quem a recebe; pois, não pode pedir o cumprimento desse dever nem a esposa está obrigada para com ele, a cumpri-lo. Mas não dissolve o vínculo matrimonial relativamente à mulher, pois, está obrigado a lhe cumprir a obrigação conjugal, se não puder induzi-la à continência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O marido tendo recebido a ordem, com ciência e consentimento da mulher, fica esta obrigada a voto de perpétua continência. Não está porém obrigada a entrar em religião, se não temer perigo para a sua castidade, pelo fato de ter o marido emitido um voto solene. Mas diferentemente, se pronunciou um voto simples. Se porém o marido recebeu ordens contra sua vontade, não fica obrigada ao voto de continência, por que do ato do marido nenhum prejuízo lhe pode resultar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Parece mais provável, embora certos pensem o contrário, que também entre os gregos não pode o marido receber ordens sem o consentimento da mulher. Pois, ao menos durante o tempo em que exerce o ministério, ficaria a mulher privada do seu direito ao dever conjugal, dano que juridicamente não está obrigada a sofrer, se não consentiu ou ignorava que o marido tivesse recebido ordens.

RESPOSTA À QUARTA. – Como está dito, pelo fato mesmo de, entre os gregos, a mulher consentir que seu marido receba ordens, obriga-se perpetuamente a não casar com outro, Do contrário, a significação simbólica do matrimônio não se verificaria, e ela é capital no casamento de um sacerdote. Se porém se ordenar sem o consentimento da mulher, esta não fica adstrita à referida obrigação.

RESPOSTA À QUINTA. – O matrimônio tem como causa o nosso consentimento. Não porém a ordem, cuja causa sacramental é determinada por Deus. Por onde, o matrimônio pode ser impedido, na sua validade, pela ordem precedentemente recebida, mas a ordem não pode ficar impedida de verdadeiramente o ser, por causa de um matrimônio precedente. Porque a virtude dos sacramentos é imutável, e os atos humanos podem ficar impedidos.

Questão 54: Do impedimento de consangüinidade.

Em seguida devemos tratar do impedimento de consangüinidade.

Sobre o que quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se é boa a seguinte definição de consanguinidade: A consangüinidade é o vínculo, que liga os descendentes ele um mesmo tronco por geração carnal.

O primeiro discute-se assim. – **Parece má a seguinte definição da consangüinidade dada por certos: A consangüinidade é o vínculo, que liga os descendentes de um mesmo tronco, por geração carnal.**

1. Pois, todos os homens descendem de um tronco, que é Adão. Se, pois, a referida definição da consangüinidade fosse boa, todos os homens seriam consangüíneos uns dos outros. O que é falso.

2. Demais. – Vínculo não pode existir senão entre semelhantes, pois, o vínculo une. Ora, os descendentes de um tronco comum não tem maior semelhança entre si, que com os outros homens; pois,sendo da mesma espécie, que os demais homens, só numericamente diferem entre si. Logo, a consangüinidade não é um vínculo.

3. Demais. – A propagação carnal, segundo o Filósofo, provém do alimento supérfluo. Ora, esse supérfluo tem mais relações com as coisas ingeridas, em si mesmas, que com a pessoa que as ingeriu. Logo, assim como não há nenhum vínculo de consangüinidade entre o que nasce do sêmen e os alimentos ingeridos, assim também nenhum vínculo prende o filho e os pais que o geraram.

4. Demais. – Na Escritura Labão diz a Jacó: Tu és o osso dos meus ossos e a carne da minha carne, por causa do parentesco existente entre eles. Logo, esse parentesco deve ser chamado antes carnal que consangüíneo .

5. Demais. – A geração carnal é comum aos homens e aos animais. Ora, nenhum vínculo de consangüinidade liga os animais filhos carnais de uma mesma geração. Logo, o mesmo se dá com os homens.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, toda amizade implica uma certa comunhão de vida. E como a amizade é uma ligação ou união, por, isso à comunhão da amizade se chama vínculo. Eis porque dessa vida em comum deriva o nome designativo dos que ela liga reciprocamente. Assim, chamam-se concidadãos os que vivem em comunhão política; e companheiros de armas os que participam da mesma vida militar. Do mesmo modo, consangüíneos se chamam os ligados por uma vida comum natural. Por isso a referida definição introduz o vínculo, como, por assim dizer, o gênero da consangüinidade; como sujeito, os descendentes de um mesmo tronco, porque entre eles é que esse vínculo existe; e a geração carnal, como princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude ativa não tem a mesma perfeição no instrumento segundo e no agente principal. E como todo motor movido é um instrumento, daí resulta que, em qualquer gênero, a virtude do primeiro motor, passando por muitos intermediários, acaba de esgotar-se e vem dar num ser, só móvel e não motor. A virtude porém do gerador, não só transmite os caracteres específicos, mas também os individuais, em razão dos quais o filho se assemelha ao pai, não somente pelos caracteres específicos, mas ainda, pelos acidentais. Contudo, essa virtude individual do pai não se manifesta no filho tão perfeitamente como no pai; em o neto ainda menos, e assim por

diante, enfraquecendo-se cada vez mais. Razão por que essa virtude às vezes falha e acaba por esvair-se. E como a consangüinidade consiste em muitas pessoas procederem, por via de geração do mesmo poder ativo gerador, da vai aos poucos desaparecendo, corno diz Isidoro. Por onde, na definição da consangüinidade não se deve mencionar o antepassado mais afastado, mas o mais próximo, cuja virtude ativa ainda perdura nos que dele nasceram.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Já resulta do que dissemos, que os consangüíneos se assemelham, não somente pela natureza específica, mas também pelos traços individuais, que receberam de um mesmo indivíduo e se transmitiram a muitos. Eis a razão pela qual os filhos às vezes se assemelham, não somente ao pai, mas também ao avô, ou aos parentes remotos, como ensina Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A semelhança se funda, antes, na forma, que atualiza o ser, que na matéria, princípio da potencialidade. E isso bem se vê no carvão, mais semelhante ao fogo, do que à arvore donde foi cortada a lenha. Do mesmo modo, o alimento já convertido na substância do ser vivo, pela virtude nutritiva, mais se assemelha ao ser que dele se nutria, que à matéria que serviu de nutrição. Quanto à objeção, ela colheria, na opinião daqueles que diziam que a natureza de um ser provém totalmente da matéria, e que todas as formas são acidentes. O que é falso.

RESPOSTA À QUARTA. – O que proximamente se converte no sêmen é o sangue, como o prova Aristóteles. E por isso o vínculo fundado na geração carnal, mais propriamente se chama consangüinidade que parentesco carnal. E quando se usa da expressão, que um consangüíneo é a carne de outro, entende-se no sentido que o sangue, convertido em sêmen viril ou em mênstruo, é potencialmente carne e ossos.

RESPOSTA À QUINTA. – Certos ensinam que a razão de ser a geração carnal o vínculo de consangüinidade, que liga só os homens, e não os animais é a seguinte: Todo o realmente pertencente à natureza, em todos os homens, já existia no primeiro homem – o que não se dá com os animais. Mas, se assim fosse, a consangüinidade, no matrimônio, nunca deixaria de existir. Ora, essa opinião já foi refutada no segundo livro. E por isso devemos pensar, que isso se dá porque os animais não se unem, para contrair uma amizade, e depois propagar a vida em vários seres, a partir de um antepassado próximo, como se dá com o homem.

Art. 2 — Se a consangüinidade se divide bem por graus e por linhas.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a consangüinidade não se divide bem por graus e por linhas.**

1. Pois, chama-se linha de consangüinidade uma série ordenada de pessoas unidas pelo sangue, descendentes de um mesmo tronco e abrangendo graus diversos. Ora, a consangüinidade outra coisa não é senão a série de tais pessoas. Logo, a linha da consangüinidade é o mesmo que a consangüinidade. Mas, nada se distingue de si mesmo. Logo, a consangüinidade não se divide bem por graus e por linhas.

2. Demais. – As divisões de um gênero comum não podem entrar na sua definição. Ora, o descendente entra na referida definição da consangüinidade. Logo, esta não pode dividir-se em linha dos ascendentes, dos descendentes e dos colaterais.

3. Demais. – A linha se define – o intervalo que separa dois pontos. Ora, dois pontos não constituem senão um grau. Logo, uma linha só tem um grau; e assim, pela mesma razão, parece que não se deve fazer a divisão da consangüinidade por linhas e graus.

4. Demais. – O grau assim se define: A relação entre pessoas afastadas pelo qual conhecemos a distância a que estão uma da outra. Ora, a consangüinidade sendo uma proximidade, a distância entre as pessoas é antes o oposto que uma parte dela. Logo; a consangüinidade não pode dividir-se em graus.

5. Demais – Se a consangüinidade é dividida em graus e por eles se conhece, necessariamente os pertencentes ao mesmo grau hão de ser por igual consangüíneos. Ora, isto é falso; pois, o irmão do bisavô e o bisneto de uma mesma pessoa são parentes no mesmo grau, mas não são igualmente consangüíneos. Logo, a consangüinidade não se divide bem, em graus.

6. Demais. – Em coisas bem ordenadas qualquer grau acrescentado a outro produz um novo grau, assim como uma unidade acrescentada a outra produz outra espécie de número. Ora, uma pessoa acrescentada a outra nem sempre dá lugar a outro grau de consangüinidade. Pois, no mesmo grau de consangüinidade estão o pai, e o avô que se lhe acrescenta. Logo, não se divide bem por graus a consangüinidade.

7. Demais. – Entre dois parentes próximos existe sempre a mesma consangüinidade, porque um extremo dista igualmente de outro e vice-versa. Ora, um grau de consangüinidade nem sempre é o mesmo de parte a parte; pois, pode um ser parente de terceiro grau e o outro, no quarto. Logo, a consangüinidade não pode ser bem conhecida pelos seus graus.

SOLUÇÃO. - A consangüinidade é um parentesco fundado numa comunicação natural, em virtude do ato da geração pelo qual se propaga a natureza. Ora, segundo Aristóteles, tríplice pode ser essa comunicação. Uma, fundada na relação entre o princípio e o principiado. E essa é a consangüinidade existente entre pai e filho. Por isso Aristóteles diz, que os pais amam os filhos como sendo partes deles próprios. – Outra é a fundada na relação entre o principiado e o princípio. E essa é a existente entre filho e pai. Por isso diz, que os filhos amam os pais como os princípios donde procedem. – A terceira se funda na relação existente entre os que procedem de um mesmo tronco; assim dizemos que os irmãos nascem dos mesmos pais, conforme no mesmo lugar o ensina o Filósofo. E como o ponto em movimento produz a linha; e o pai, transmitindo a vida, se põe como em movimento para o filho, por isso das três relações referidas, derivam três linhas de consangüinidade – a dos descendentes, fundada na primeira relação; a dos ascendentes, na segunda; e a linha colateral, na terceira. Como porém o movimento da propagação não acaba num só termo, mas vai além, daí resulta que, de um pai, procede outro, de um filho, outro filho e assim por diante. E dessas diversas progressões resultam os diversos graus de uma mesma linha. E como os graus de uma coisa constituem partes dela, não pode haver graus de proximidade onde não há proximidade. Por isso a identidade e a distância excessiva excluem os graus de consangüinidade; pois, ninguém é parente de si mesmo, como não é semelhante a si mesmo. Eis porque nenhuma pessoa, em si mesma considerada, pode constituir um grau; mas comparada com outra pessoa pode dar origem a ele.

Mas o critério para se contarem os graus das diversas linhas varia. Assim, o grau de consangüinidade, na linha dos ascendentes e dos descendentes, resulta do facto de ser uma pessoa gerada por outra, daquelas entre as quais se contam os graus. Por isso, segundo o cômputo canônico e legal, a pessoa que vem em primeiro lugar na série das gerações, quer em linha ascendente quer em descendente, dista de outra – por exemplo, de Pedro, no primeiro grau, como o pai, do filho; a que vem em segundo lugar dísta no segundo grau, como o avô, do neto, e assim por diante.

Na linha colateral o parentesco se funda, não no fato de uma pessoa descender de outra, mas no de descenderem de um tronco comum. Por isso deve o grau de consangüinidade, nesta linha, ser contado relativamente ao princípio comum donde deriva. Assim sendo, o cômputo canônico difere do cômputo

do direito civil. Pois a deste se funda na descendência da raiz comum, por ambos os ramos, ao passo que o canônico só considera o ramo onde mais numeroso é o número dos graus. Assim, segundo o cômputo legal, o irmão e a irmã ou dois irmãos são parentes em segundo grau, porque uns e outros distam do tronco comum num grau. Semelhantemente, os filhos de dois irmãos distam entre si no quarto grau. Segundo o cômputo canônico porém, dois irmãos são parentes no primeiro grau; porque cada um deles dista do tronco comum só por um grau, mas o filho de um irmão dista do outro irmão no segundo grau, porque só em dois graus dista do tronco comum. Por onde, segundo o cômputo canônico, em tantos graus quantos alguém dista de um grau superior, nesses mesmos dista de qualquer dos descendentes desse mesmo antepassado, e nunca menos; pois, a causa de uma qualidade a possui a esta em sumo grau. Por onde, embora outros descendentes do princípio comum tenham laços com um descendente da mesma origem, mas de outra linha, não podem ser mais próximos deste do que o é o parente comum. Contudo uma pessoa pode estar mais afastada de outra, do que do parente comum, de onde ambas descendem, por distar mais deste a segunda pessoa, que a primeira. Pois que devem contar-se os graus de parentesco pela maior distância.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede de um erro. Pois, a consangüinidade não é uma série de pessoas, mas uma seleção mútua entre várias pessoas, cuja série forma a linha de consangüinidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A descendência, tomada em sentido geral, se funda em qualquer linha de parentesco; porque toda geração carnal, donde procede o vínculo do parentesco, é uma espécie de descendência. Ora, a descendência da pessoa, de que se procura saber o grau de parentesco, forma a linha dos descendentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A palavra linha é susceptível de dois sentidos. Propriamente significa a dimensão, que é a primeira espécie de quantidade contínua. E assim, a linha reta só tem dois pontos em ato, que são os terminais; mas os tem infinitos em potência; e se determinarmos na linha um outro ponto atual, ela se divide em duas. - Outras vezes porém a palavra linha significa coisas dispostas em linha. E então a linha e a figura entram na categoria dos números, pois uma unidade acrescentada a outra forma um número. E assim, qualquer unidade acrescentada constitui um grau de uma determinada linha. Ora, o mesmo se dá com a linha da consangüinidade. Por isso é que uma linha contém vários graus.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como não pode haver semelhança onde não há nenhuma diversidade, assim também proximidade não há onde nenhuma distância existe. Por isso não é qualquer distância que se opõe à consangüinidade, mas uma distância tal, que exclua a proximidade do parentesco.

RESPOSTA À QUINTA. – Assim como uma brancura pode aumentar de dois modos – por maior intensidade qualitativa e pela maior extensão da superfície branca, assim também dizemos que um parentesco é maior ou menor – intensivamente, pela natureza mesma dele; e como que dimensivamente, e então a quantidade do parentesco se mede nelas pessoas unidas pelo mesmo laço da geração carnal. E neste segundo sentido é que se dividem os graus de parentesco. Donde resulta que de duas pessoas que estão no mesmo grau de consangüinidade, em relação a uma terceira, uma pode ser mais parente desta que outra, considerando-se o primeiro sentido da palavra consangüinidade. Assim, o pai e o irmão de uma pessoa são parentes dela no primeiro grau, porque de nenhum lado há nenhuma pessoa intermediária; mas, no sentido intensivo mais parente dela é o pai que o irmão, porque este não lhe é parente senão pela descendência do pai comum. Por onde, quanto mais próxima estiver uma pessoa do princípio comum donde resulta o parentesco, tanto mais parente é, embora não

o seja no grau mais próximo. E assim sendo, o irmão do bisavô é parente mais chegado de uma pessoa que o seu bisneto, embora sejam dela parentes no mesmo grau.

RESPOSTA À SEXTA. – Embora o pai e o tio sejam parentes no mesmo grau, em relação ao tronco do parentesco, porque ambos distam de um grau, do avô; contudo, em relação àquele cujo parentesco se procura, não estão mais no mesmo grau. Pois, o pai está no primeiro grau, ao passo que o tio só pode ser parente em segundo grau, porque o avô, é parente nesse grau da pessoa em questão.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Duas pessoas sempre distam uma da outra num mesmo número de graus, embora possam estar em distâncias desiguais do parente comum, como do sobredito se colhe.

Art. 3 — Se a consangüinidade impede o matrimônio por direito natural.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a consangüinidade não impede o matrimônio por direito natural.**

1. Pois, nenhuma mulher pode ser mais chegada a um homem do que Eva o foi de Adão, da qual diz a Escritura: Eis aqui agora o osso dos meus ossos e a carne da minha carne. Ora, Eva estava unida em matrimônio com Adão. Logo, nenhuma consangüinidade impede, pela lei da natureza, o matrimônio.

2. Demais. – A lei natural é a mesma para todos. Ora, em as nações bárbaras, nenhuma pessoa pode contrair casamento com outra com quem seja aparentada. Logo, a consangüinidade não é um impedimento de direito natural.

3. Demais. – Como diz o Digesto, no princípio o direito natural é o que a natureza ensinou a todos os animais. Ora, não é de lei natural que o casamento seja interdito a uma pessoa, por causa das suas relações de parentesco.

4. Demais. – Tudo o que impede o matrimônio lhe contraria a algum bem. Ora, a consangüinidade não contraria a nenhum bem do matrimônio. Logo, não no impede.

5. Demais. – Quanto mais dois seres são próximos e semelhantes, tanto melhor e mais firme é a união entre eles. Ora, o matrimônio é uma união. Logo, sendo a consangüinidade um parentesco próximo, longe de impedir, favorece o matrimônio.

Mas, *em contrário*. – O que impede o bem da prole também por lei natural impede o matrimônio. Ora, a consangüinidade impede o bem da prole; pois, como se conclui das palavras de Gregório, sabemos por experiência que os filhos nascidos de tais uniões não podem desenvolver-se. Logo, a consangüinidade, pela lei da natureza, impede o matrimônio.

2. Demais, – Os bens da natureza humana, na sua condição primeira, são fundados na lei dessa natureza. Ora, desde as origens dessa natureza já era proibido aos filhos casarem com; os pais, conforme o diz a Escritura: Por isso deixará o homem a seu pai e a sua mãe! O que, não se podendo entender da convivência, há de entender-se da conjunção matrimonial. Logo, pela lei natural, a consangüinidade impede o matrimônio.

SOLUÇÃO. – No matrimônio dizemos ser contrário à lei natural o que frustra o fim para o qual ele foi instituído. Ora, o fim essencial e primário do matrimônio é o bem da prole. E esse fica impedido por qualquer consangüinidade, por exemplo, na união entre o pai e a filha ou entre o filho e a mãe. Mas não o exclui totalmente, pois uma filha pode conceber do pai e, de concerto com este, criar e educar o filho, e nisso consiste o bem da prole. Mas não convém que assim seja, porque é uma união desordenada a da

filha com o pai, como esposa, a fim de ter filhos dele e com ele os criar, ela que em tudo lhe deve estar sujeita, como procedente dele que é. Por isso a lei natural proíbe ao pai e à mãe contraírem tal casamento. E mais ainda à mãe que ao pai, porque com a reverência devida ao pai mais diretamente colide o casamento do filho com a mãe que a do pai com a filha, porque a mulher deve de certo modo estar sujeita ao marido.

Quanto ao fim secundário do matrimônio, é a repressão da concupiscência. E esse ficaria frustado se qualquer pudesse casar com um parente. Pois, abriria largas as portas à concupiscência o não ser a conjunção carnal proibida entre as pessoas que convivem sob o mesmo teto. Por isso a lei divina não somente proibiu o casamento ao pai e à mãe, mas também a outras pessoas chegadas, que fazem parte da mesma família e que devem guardar entre si um respeito mútuo. E tal o determina a Lei Mosaica: Não descobrirás a fealdade (de tal ou tal outra), porque é fealdade tua.

Por outro lado, o fim acidental do matrimônio, é desenvolver a associação dos homens, numa só amizade mútua. Assim, o marido alimenta para com os parentes da sua mulher o mesmo afeto que para com os seus. E seria, pois, causar dano ao desenvolvimento dessa amizade o casar alguém com uma parenta próxima. Pois de um tal matrimônio não resultaria nenhuma nova amizade. Por isso, as leis humanas e as disposições da Igreja determinaram que pessoas aparentadas em certos graus não podem casar entre si. E assim, do sobredito resulta que o parentesco impede o casamento de certas pessoas, por direito natural; outras, por direito divino; e ainda outras, por direito positivo humano.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Eva embora nascida de Adão, não era contudo filha dele, porque dele não nasceu ao modo pelo qual naturalmente o homem gera um semelhante em espécie. Mas, por obra divina, que assim como fez a Eva da costela de Adão, poderia também ter feito um cavalo. Eis porque não houve entre Eva e Adão o mesmo parentesco que entre uma filha e seu pai. Nem Adão foi o princípio natural de Eva, como o pai o é do filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A promiscuidade carnal praticada por certos bárbaros não a justifica a lei natural, mas tem a sua explicação no jogo da concupiscência, que neles ofuscou essa lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dizemos que a união entre o homem e a mulher é de direito natural porque a natureza assim o ensinou a todos os animais. Mas essa união ela o ensinou diversamente conforme a diversidade dos animais e as suas diferentes condições. Ora, a conjunção carnal com os pais se opõe ao respeito que lhes é devido. Pois, assim como a natureza infundiu nos pais a solicitude com que velam sobre os filhos, assim também nos filhos a reverência para com os pais. Em nenhum gênero de animais porém infundiu um desvelo perpétuo para com os filhos ou a reverência para com os pais, como o fez no homem. Nos outros animais tê-lo mais ou menos, na medida em que são mais ou menos necessários – os filhos aos pais ou os pais aos filhos. E isso explica que, em certas espécies animais, repugna ao filho ter relação carnal com a mãe, enquanto a reconhece como tal e lhe presta por isso um certo respeito, como o narra Filósofo, do camelo e do cavalo. E como tudo que haja de moral nos animais se reuniu e aperfeiçoou no homem, por isso tem ele uma repugnância natural a ter conjunção carnal não só com a mãe, mas também com a filha, o que ainda menos colide com a lei natural, como dissemos. Além disso, nos outros animais, a geração carnal não produz parentesco, como na espécie humana. Logo, não há semelhança de razões.

RESPOSTA À QUARTA. – Do sobredito já resulta como a consangüinidade dos cônjuges contraria ao bem do matrimônio. Em falsas razões se funda pois a objeção.

RESPOSTA À QUINTA. – Nenhum inconveniente há em duas uniões serem impedidas uma pela outra; assim como não há semelhança onde há identidade. Do mesmo modo, o vínculo da consangüinidade pode impedir a união matrimonial.

Art. 4 — Se a Igreja podia fixar no quarto grau os laços de parentesco impedientes de matrimônio.

O quarto discute-se assim. – **Parece que a Igreja não podia fixar no quarto grau os laços de parentesco impedientes do matrimônio.**

1. Pois, diz o Evangelho: Não separe o homem o que Deus ajuntou. Ora, Deus ajuntou os casados, dentro do quarto grau de parentesco; pois, nenhuma lei divina lhes proíbe a união. Logo, também nenhuma lei positiva deve separá-los.

2. Demais. – O matrimônio é um sacramento, como o batismo. Ora, nenhuma lei da Igreja pode fazer com que não receba o caráter batismal, sendo dele capaz por direito divino, quem recebe o batismo. Logo, nenhuma lei da Igreja pode proibir o matrimônio entre os não proibidos de casar por direito divino.

3. O direito positivo não pode ampliar nem remover o que é de direito natural. Ora, a consangüinidade é um vínculo natural impeditivo do matrimônio. Logo, a Igreja não pode fazer nenhuma lei determinando quem pode ou não pode contrair matrimônio, assim como não pode fazer com que deixem de ser parentes os que realmente o são.

4. Demais. – Toda lei positiva deve ter uma causa racional; pois por essa causa racional, que tem, é que procede da lei natural. Ora, o número de graus, aceito como causa, é absolutamente irracional, por não terem nenhuma relação com o cansado. Assim, se o parentesco é causa de proibição até ao quarto grau é em virtude dos quatro elementos; até ao sexto, em virtude das seis idades do mundo; até ao sétimo, em virtude dos sete dias, que são o abreviado do tempo total. Logo, parece que essa proibição nenhum valor tem.

5. Demais. – Onde há a mesma causa deve haver o mesmo efeito. Ora, a causa por que a consangüinidade impede o matrimônio, é o bem de prole, a repressão da concupiscência e a multiplicação da amizade, como resulta do sobredito; e essas causas valem para todas as épocas. Logo, deveriam também, em todos, os graus de parentesco impedir o matrimônio. O que não é verdade, pois, atualmente, só até o quarto grau, ao passo que outrora até ao sétimo, o parentesco impedia o matrimônio.

6. Demais. – Uma mesma união não pode ser genericamente um sacramento e uma união ilegítima. Ora, tal se daria se a Igreja tivesse o poder de determinar um número diverso de graus impedi entes do matrimônio. Assim o casamento entre parentes em quinto grau, quando esse parentesco era impediente, foi ilegítimo; veio a ser porém legítimo se depois a Igreja revogou a sua proibição. O contrário também poderia dar-se – se a Igreja depois de ter permitido contrair casamento dentro de certos grau de parentesco, viesse a proibi-lo. Logo, parece que a Igreja nenhum poder tem nessa matéria.

7. Demais. – O direito humano deve imitar o divino. Ora, segundo o direito divino, contido na Lei Antiga, não corre igual proibição na linha ascendente e descendente dos graus. Assim, ao passo que a Lei Velha

proibia o casamento com a tia, não o proibia como a sobrinha. Logo, também agora não deve haver nenhuma proibição entre sobrinhos e tios.

Mas, *em contrário*, o Senhor disse aos discípulos: Quem vos ouve me ouve. Logo, o preceito da Igreja tem a mesma vigência que o de Deus. Mas, a Igreja ora proibiu e ora permitiu o casamento dentro de certos graus, em que a lei antiga não proibia. Logo, esses graus impedem o matrimônio,

2. Demais. – Assim como outrora os casamentos entre gentios era regulado pelas leis civis, assim também os casamentos entre cristãos agora os regula a Igreja. Ora, antigamente a lei civil determinava os graus de parentesco impedientes ou não do matrimônio. Logo, também atualmente a Igreja pode determiná-los.

SOLUÇÃO. – O impedimento ao matrimônio resultante dos graus de parentesco, não atuou de mesmo modo no decurso dos tempos.

Assim, no princípio do gênero humano, só o pai e a mãe estavam proibidos de casar com a filha ou o filho; porque então era o gênero humano pouco numeroso e havia grande necessidade de o aumentar . Por isso não ficavam impedidas de casar senão as pessoas incapazes de realizar o fim principal do matrimônio, que é o bem da prole, como dissemos. Mas, depois, multiplicando-se o gênero humano, a lei de Moisés, que já começava a reprimir as paixões dá carne, impôs impedimento a um maior número de pessoas. Por isso, como diz Rabbi Moisés, ficavam proibidos de contrair matrimônio todos os membros de uma mesma família, habitando sob o mesmo teto. Porque seria grande incentivo à concupiscência o permitir-lhes-a conjunção carnal entre si. Mas a Lei Velha permitia o casamento entre os parentes em outros graus e até mesmo os ordenava, de certo modo. Assim, cada um devia casar com uma mulher da sua parentela, a fim de evitar confusão nas heranças, porque nesse tempo o culto divino se propagou pela sucessão hereditária.

Mais tarde porém, no regime da Lei Nova, que é a lei do Espírito e do amor, os impedimentos abrangeram mais graus de parentesco. Porque então o culto de Deus se propagava e multiplicava pela graça espiritual e não pela geração carnal. E os homens tiveram o dever de coibir os prazeres carnais, para vacar às coisas espirituais e difundir com maior amplitude a caridade.

Por isso, nos tempos primitivos, o impedimento se estendia até os graus mais afastados do parentesco, a fim de dar maior desenvolvimento à amizade pela mais ampla consangüinidade e afinidade. E, com razão, o impedimento ia até ao sétimo grau. Quer porque, além dele, facilmente podia perder-se a memória de uma origem comum; quer porque concordava esse contrito com a graça septiforme do Espírito Santo.

Mais tarde, porém, nestes últimos tempos, a Igreja restringiu a interdição até ao quarto grau, por ser inútil e perigoso proibir até graus mais remotos. Inútil, porque ninguém dava mostras de maior amizade para com os parentes, que para com os estranhos, devido ao resfriar-se da caridade nos corações de muitos. Perigoso porque, prevalecendo a concupiscência e a negligência, os homens já não respeitavam suficientemente um tão grande número de parentes. E assim, estender a proibição até graus mais remotos seria armar um laço para a condenação de muitos.

Por isso, suficiente e convenientemente a proibição ficou restrita ao quarto grau. Quer porque os homens, continuando a viver até a quarta geração, não perdem a lembrança do seu parentesco, sendo por isso que Deus ameaça punir os pecados, dos pais, nos filhos, até a terceira e a quarta geração. Quer porque, em qualquer geração, uma nova mistura de sangue, cuja identidade forma o parentesco, se faz com o sangue estranho, e quanto mais se mistura com o alheio tanto mais deixa de ser o que a princípio

era. E como os elementos são quatro, e cada um deles mais facilmente se mistura, quanto mais sutil é, por isso, na primeira mixtão evanece a identidade do sangue, quanto ao primeiro elemento, que é subtilíssimo. Na segunda, quanto ao segundo; na terceira, quanto ao terceiro; e na quarta, quanto ao quarto. E assim, convenientemente, depois da quarta geração, pode reiterar-se a conjunção carnal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como Deus não retifica uma união contrária aos seu preceitos, assim também não ratifica as uniões contrárias ao preceito da Igreja, que tem a mesma eficácia obrigatória que o preceito divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O matrimônio não é só um sacramento, mas também uma função social. Por isso depende mais do poder dos ministros da Igreja, que o batismo, que é unicamente sacramento. Pois, assim como os contratos e as funções humanas por leis humanas se determinam, assim os contratos e as funções espirituais, pela lei da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o vínculo de consangüinidade seja natural, natural contudo não é que ela impida a cópula carnal, senão dentro de um certo grau, como se disse. Por isso, a igreja não determina por lei que certas pessoas sejam ou não parentes, pois, se o são, assim o permanecem sempre no mesmo grau. Mas, determina a liceidade da conjunção carnal, conforme os tempos e os graus de parentesco.

RESPOSTA À QUARTA. – Essas razões alegadas são antes indicadas a modo de adaptação ou de conveniência, que a modo de causa e de necessidade.

RESPOSTA À QUINTA. – Com a diversidade dos tempos variam as causas de se proibir o casamento, conforme os graus de parentesco. Por isso, o que num tempo se permite com utilidade, noutro salutarmente se proíbe.

RESPOSTA À SEXTA. – Uma determinação legal não dispõe para o passado, mas para o futuro. Por isso, se atualmente não podem casar os parentes em quinto grau, que outrora podiam, nem por isso devem ser separados os parentes em quinto grau casados. Pois, nenhum impedimento sobreveniente ao matrimônio pode dirimi-lo. E assim, uma união matrimonial legítima não pode, por determinações da Igreja, tornar-se ilegítima. O mesmo se daria se fosse permitido o casamento em grau atualmente proibido: esse matrimônio não se tornaria legítimo, por disposição da Igreja, em virtude do contrato anterior; pois, poderiam os casados separar-se, se assim o quisessem. Mas poderiam de novo contrair matrimônio, o que constituiria nova união.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Quando a Igreja proíbe o casamento por causa dos graus de parentesco, leva em conta sobretudo a razão do amor. Ora, tanta razão há de amor ao sobrinho, como ao tio; há até mais, porque mais chegado é o filho ao pai que ao filho o pai, como diz Aristóteles. Por isso a Igreja proibiu por igual o casamento entre sobrinhos e tios. – Mas a Lei Velha, nas suas proibições, atende sobretudo à convivência. Proíbe por isso o casamento dos que vivendo sobre o mesmo teto, mais facilmente poderiam dar largas à concupiscência. Ora, mais frequentemente convivia uma sobrinha com o tio, do que uma tia com o sobrinho. Por que uma filha quase se identifica com o pai, por ser uma como parte dele; ao passo que uma irmã não é assim chegada ao irmão, porque não é parte deste, mas com ele nascida do mesmo pai. Por isso não havia a mesma razão de proibir o casamento em relação à sobrinha, como em relação à tia.

Questão 55: Do impedimento da afinidade.

Em seguida devemos tratar do impedimento da afinidade.

Sobre o que se discutem onze artigos:

Art. 1 — Se a afinidade pode resultar do matrimônio com um parente.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a afinidade não pode resultar do casamento com um parente.

1. Pois, quem transmite a outrem uma qualidade a possui em grau eminente. Ora, a mulher casada não contrai parentesco com terceiro senão mediante o marido. Logo, como se torna afim do mando também não terá parentesco por afinidade com nenhum dos parentes dele.

2. Demais. – Quando dois seres são independentes um do outro, unir-se a um não implica necessariamente em unir-se ao outro. Ora, os parentes são independentes uns dos outros. Logo, o fato de uma mulher ter casado com um homem não implica necessariamente que venha a ser parenta por afinidade de todos os parentes dele.

3. Demais. - As relações entre pessoas nascem de sua união mútua. Ora, do fato de um homem ter-se casado não resulta nenhuma união entre os seus consangüíneos. Logo, não nasce entre eles nenhuma relação de afinidade.

Mas, *em contrário*. – Marido e mulher não constituem senão uma mesma carne. Se, pois, o marido fica unido a todos os seus parentes carnais, pela mesma razão também com eles ficará unida a mulher.

2. Demais. – As autoridades citadas pelo Mestre provam o mesmo.

SOLUÇÃO. – Toda amizade natural se funda numa comunicação natural. Ora, esta, segundo o Filósofo, pode proceder de dupla origem: da geração carnal ou da união contraída em vista da geração carnal. Por isso diz ele no mesmo lugar, que a amizade entre o homem e a mulher é natural. Por onde, assim como uma pessoa unida a outra em virtude da geração carnal é causa de um vínculo de amizade natural, assim também o será quando unida em vista dessa mesma geração. Há porém a diferença seguinte. A pessoa unida a outra, em virtude da geração carnal, como o filho do pai, participa da mesma origem e do sangue comum. Por isso, a consangüinidade é o vínculo do mesmo gênero que, ligando o pai, liga também o filho aos consangüíneos dele, embora em grau diferente, por causa da maior distância do tronco. A pessoa chegada, porém, pelos laços da carne não se prende ao mesmo tronco, senão por uma união extrínseca. Donde, um vínculo de gênero diverso chamado afinidade. E tal é o que diz o verso:

A casada muda de gênero, mas a gerada, de grau.

Porque uma pessoa gerada de outra contrai o mesmo parentesco, mas em outro grau; ao passo que a casada contrai um parentesco de gênero diverso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a causa seja superior ao efeito, daí não se conclui que ambos hão de ter o mesmo nome. Pois, o que está no efeito pode também estar na causa, mas não do mesmo modo, senão de modo mais elevado; e portanto, não convirá o mesmo nome à causa e ao efeito, nem pela mesma razão; tal o que se dá com todas as causas equívocas. Ora, neste sentido, a união do marido e da mulher é superior à da mulher com os parentes do marido. Por isso não deve

chamar-se afinidade, mas, matrimônio, que é uma espécie de união, assim também o homem é idêntico a si mesmo, mas não é seu próprio parente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os parentes são de certo modo independentes uns dos outros e unidos uns aos outros. E em virtude da união se dá, que uma pessoa unida a um fica de certa maneira unida com todos. Mas, por causa da independência e da distância, pode se dar que a ligada a um, de certo modo, esteja ligada a outro, de outro modo, quer por gênero diferente de união ou por um outro grau.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A relação pode originar-se do movimento dos dois extremos, como no caso da paternidade e da filiação. E essa relação está então realmente em cada um dos termos. Pode porém a relação nascer do movimento de um só dos extremos, e isto de dois modos. Primeiro, quando a relação se origina do movimento de um, sem o movimento de outro, quer precedente, quer concomitante. Tal a relação entre o Criador e a criatura, entre o sensível e o sentido, entre a ciência e o seu objeto. – De outro modo, quando a relação nasce do movimento de um extremo, sem o movimento simultâneo do outro, que porém já se moveu precedentemente. Assim, dois homens se tornam da mesma altura quando um cresce, sem que o outro cresça nem diminua; mas o primeiro chegou ao seu desenvolvimento atual por um determinado movimento ou mutação. Por isso tal relação se funda realmente em cada um dos extremos. Ora, o mesmo se dá com a consangüinidade e a afinidade. Pois, a relação de fraternidade, nascida entre um recém-nascido e um homem já de idade provecta, é causada sem nenhuma mudança neste último, que já mudou anteriormente, isto é, desde quando nasceu; por isso a relação, de que é um dos termos, lhe resulta da mudança sofrida pelo outro termo. Semelhantemente, do fato de um homem descender, pela sua geração, do mesmo tronco de um homem casado, resulta a afinidade entre êle e a esposa desse homem, sem sofrer ela nenhuma mudança.

Art. 2 — Se a afinidade subsiste, depois da morte do marido, entre os consangüíneos do marido e da mulher.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a afinidade não subsiste, depois da morte do marido, entre os consangüíneos do marido e da mulher.**

1. Pois, desaparecida a causa, desaparece o efeito. Ora, a causa da afinidade foi o matrimônio, que desaparece com a morte do marido; porque, então, a mulher fica solta da lei do marido, na expressão do Apóstolo. Logo, também não subsiste a referida afinidade.

2. Demais. – A consangüinidade causa a afinidade. Ora, a consangüinidade entre o marido e os seus parentes desaparece com a morte dele. Logo, também desaparece a afinidade entre elas e eles.

Mas, *em contrário*. – A afinidade é causada pela consangüinidade. Ora, a consangüinidade é um vínculo perpétuo, enquanto vivem as pessoas. Logo, também a afinidade. Portanto, a afinidade não desaparece com a dissolução do casamento pela morte de um dos esposos.

SOLUÇÃO. – Uma relação pode desaparecer de dois modos: pela disposição do sujeito ou pela eliminação da causa. Assim, a semelhança deixa de existir quando um dos semelhantes desaparece, ou quando desaparece a qualidade que era a causa da semelhança. Ora, certas relações tem como causa uma ação, uma paixão ou um movimento, como diz Aristóteles. E dessas umas são causadas pelo movimento atual de um ser; assim, a relação existente entre o motor e o movido. Outras nascem da aptidão dos seres ao movimento; tal a relação entre um motor e o imóvel, entre, um senhor e o seu escravo. Outras, ainda, nascem de um movimento já realizado; assim, a relação entre o pai e o filho,

unidos, não por existir ainda a geração, mas por ter-se realizado antes. Ora, a aptidão para o movimento desaparece, como desaparece o fenômeno mesmo do movimento; ao passo que o ato de um ser se ter movido subsiste sempre, porque o já feito não deixa nunca de o ser. Por isso, a paternidade e a filiação não desaparecem nunca pela eliminação da causa, mas só pela disposição do sujeito, como sendo o outro extremo. E o mesmo devemos dizer da afinidade, causada não pela união atual dos cônjuges, mas do fato da sua união passada. Por onde, não desaparece enquanto existirem as pessoas que contraíram a afinidade, embora venha a morrer a pessoa por causa da qual ela foi contraída.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A união conjugal causa a afinidade não só por unir atualmente os esposos, mas também pelos ter já unido no passado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A consangüinidade não é a causa próxima da afinidade; mas, a união com o consangüíneo, não só a atual, mas também a passada. Por isso, a objeção não colhe.

Art. 3 — Se o concúbito ilícito causa a afinidade.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o concúbito ilícito não causa a afinidade.**

1. Pois, a afinidade é uma coisa honesta. Ora, coisas honestas não podem ter causas desonestas. Logo, a afinidade não pode ser causada por um concúbito desonesto.

2. Demais. – Onde há consangüinidade não pode também haver afinidade; porque a afinidade é a proximidade entre pessoas, proveniente da união carnal, sem haver nenhum parentesco. Ora, se o concúbito ilícito causasse a afinidade, poderíamos contraí-la com os nossos parentes ou conosco mesmo; assim, no caso de quem tivesse relação incestuosa com uma parenta. Logo, a afinidade não pode resultar de um concúbito ilícito.

3. O concúbito ilícito pode ser natural ou contra a natureza. Ora, um concúbito ilícito contra a natureza não gera a afinidade, como dispõe o direito. Logo, nem o concúbito ilícito segundo a natureza.

Mas, *em contrário*, o que se ajunta com a prostituta faz-se um mesmo corpo com ela, na expressão do Apóstolo. Ora, esta era uma causa de o matrimônio gerar a afinidade. Logo, pela mesma razão, o concúbito ilícito.

2. Demais. – A conjunção carnal é causa da afinidade, como resulta da seguinte definição: A afinidade é a proximidade entre pessoas proveniente da união carnal, sem haver nenhum parentesco. Ora, conjunção carnal também há no concúbito ilícito. Logo, o concúbito ilícito causa a afinidade.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a união entre o homem e a mulher é chamada natural, principalmente por causa da procriação dos filhos e, secundariamente por causa dos encargos comuns dos esposos. Ora, a procriação resulta do casamento em razão da conjunção carnal; e os encargos comuns, enquanto ele é uma associação fundada em vista de uma vida em comum. Quanto ao primeiro efeito, resulta de qualquer conjunção carnal onde há mixtão seminal, porque de tal conjunção podem nascer filhos, embora daí não provenha o segundo resultado. Por onde, como o matrimônio causa a afinidade, enquanto conjunção carnal, também o concúbito fornicário, pois é também uma união carnal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No concúbito fornicário há algo de natural, comum à fornicação e ao matrimônio; e por aí causa a afinidade. Implica porém, uma desordem, que o diferencia do matrimônio; e por aí não causa a afinidade. Por isso a afinidade sempre permanece honesta, embora a sua causa seja de certo modo desonesta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Duas relações opostas podem fundar-se no mesmo sujeito em razão de causas diferentes. Por isso, entre duas pessoas determinadas pode haver afinidade e consangüinidade, não só em virtude de um concúbito ilícito, mas também de um lícito. Assim, quando um meu consangüíneo por parte de pai casou com uma consangüínea por parte de mãe. Eis porque as palavras da definição da afinidade – sem haver nenhum parentesco – devem ser entendidas como significando – como tal. Nem daí se segue, que quem cometer um incesto com uma consangüínea venha a ser afim de si mesmo; porque tanto a afinidade como a consangüinidade implicam, como a semelhança, diversidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No concúbito contra a natureza não há mistura seminal, que possa ser causa da geração. Por isso, tal concúbito não gera a afinidade.

Art. 4 — Se dos esponsais pode resultar alguma afinidade.

O quarto discute-se assim. – **Parece que dos esponsais nenhuma afinidade pode resultar.**

1. Pois, a afinidade é um vínculo perpétuo. Ora, os esponsais podem ser votos. Logo, não podem ser causa da afinidade.

2. Demais. – Quem violentou uma mulher, mas não conseguiu consumar o ato, não contrai com ela nenhuma afinidade. Mais próximo contudo está da conjunção carnal, que quem contraiu esponsais. Logo, os esponsais não causam a afinidade.

3. Demais. – Outra coisa não são os esponsais senão a promessa de núpcias futuras. Ora, pode-se fazer uma promessa de núpcias futuras sem dela resultar nenhuma afinidade; assim, se for feita antes do sete anos; ou se o for por quem prometer casamento futuro a uma mulher e tenha um perpétuo impedimento, que exclui a potência física; ou se a promessa foi feita entre pessoas, cujo casamento é ilícito em virtude de um voto; ou de outro modo qualquer. Logo, os esponsais não podem ser causa de afinidade.

Mas, *em contrário*, Alexandre Papa proibiu à mulher casar com o irmão do seu ex-noivo. O que não faria se os esponsais nenhuma afinidade tivessem produzido. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Assim como os esponsais não constituem um verdadeiro casamento, mas são apenas urna preparação para êle, assim, os esponsais não geram a afinidade, como o matrimônio, mas uma semelhança de afinidade chamada justiça da honestidade pública. E esta impede o matrimônio, como a afinidade e a consangüinidade, e nos mesmos graus. E assim se define: A justiça da honestidade pública é uma proximidade proveniente dos esponsais, que, por causa da sua honestidade, tira a sua força da instituição da Igreja. Por onde é clara a significação do nome e a causa desse impedimento: essa proximidade foi instituída pela Igreja em virtude da honestidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os esponsais causam o gênero de afinidade chamado justiça da honestidade pública, não por si mesmos, mas em razão do fim a que se ordenam. Por isso, assim como o vínculo do matrimônio é perpétuo, assim o referido modo de afinidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O marido e a mulher, na conjunção carnal, tornam-se uma só carne, pela mistura seminal. E assim, por mais que um homem violente uma mulher e a brutalize, se não houver consumação do ato sexual, nenhuma afinidade resultará daí. Ora, o matrimônio causa a afinidade, não só em virtude da conjunção carnal, mas ainda por causa da sociedade conjugal, a qual também torna o matrimônio natural. Por isso, também a afinidade resulta do contrato mesmo do matrimônio, por

palavras de presente antes da cópula carnal. Semelhantemente, os esponsais, pelos quais se pacta a sociedade conjugal, dão lugar à contração de um símile da afinidade, a saber, a justiça da honestidade pública.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os impedimentos, que anulam os esponsais, não permitem nascer nenhuma afinidade do fato de se ter pactado o casamento. Por onde, quem contrair esponsais, apesar da sua falta de idade, de ter feito voto solene de continência, ou de algum semelhante impedimento, não dá lugar a qualquer afinidade, por serem nulos os esponsais.

Se porém, um menor impotente por natureza ou por malefício e portanto vítima de um impedimento perpétuo contrair, antes da puberdade e depois dos sete anos, esponsais com uma adulta, desse contrato nasce um impedimento da justiça da honestidade pública. Contudo, o impedimento não podia ainda produzir o seu efeito, porque em tal idade os menores, imponentes ou não; são igualmente incapazes do ato matrimonial.

Art. 5 — Se a afinidade pode ser causa da afinidade.

O quinto discute-se assim. – **Parece que a afinidade também pode ser causa da afinidade.**

1. Pois, Júlio Papa dispõe: Ninguém possa desposar a viúva de um dos parentes a quem sobreviver. E no capítulo seguinte: As mulheres de dois primos não podem desposar, uma após outra, o mesmo homem. Ora, isto não se dá senão por causa da afinidade contraída pela união com uma pessoa afim. Logo, a afinidade é causa da afinidade.

2. Demais. – O parentesco resulta das relações carnais como da geração carnal; pois do mesmo modo se contam os graus da afinidade como os da consangüinidade. Ora, a consangüinidade é causa da afinidade. Logo, também a afinidade.

3. Demais. – Duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si. Ora, a esposa está ligada pelo mesmo parentesco com todos os consangüíneos do seu marido. Logo, também todos os consangüíneos do marido estão ligados do mesmo modo com todos os que tem atinência com a mulher por afinidade. Portanto, é a afinidade causa da afinidade.

Mas, *em contrário*. – Se a afinidade causa a afinidade, então quem tivesse tido relação com duas mulheres não poderia casar com nenhuma delas; porque, nesse caso, uma se tornaria afim de outra. Ora, isto é falso. Logo, a afinidade não gera a afinidade.

2. Demais. – Se a afinidade nascesse da, afinidade, quem casasse com uma viúva ficaria afim de todos os parentes do seu primeiro marido, com os quais a mulher tem afinidade. Ora, tal não pode se dar, porque então do primeiro marido defunto é que o segundo seria sobretudo afim. Logo, etc.

3. Demais. – A consangüinidade é vínculo mais forte que a afinidade. Ora, os consangüíneos da esposa não se tornam afins dos consangüíneos da mulher. Logo, e com maior razão, os afins da mulher não se tornam afins deles. Donde a mesma conclusão anterior.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode uma coisa proceder de outra. Ou ao modo pelo qual uma procede de outra por semelhança específica, como no caso de um homem que gera outro. Ou o modo de procedência não específica; e este modo de proceder sempre é para uma espécie inferior, como no caso de todos os agentes equívocos. Ora, o primeiro modo de processão, por mais que se reitere, a espécie permanece a mesma sempre. Assim, se de um homem é gerado outro por ato da virtude geratriz, desse

mesmo também outro poderá ser gerado, e assim por diante. Mas, do segundo modo, assim como já de início dá lugar a uma nova espécie, por mais reiterado que seja fará sempre uma espécie nova; assim, se o movimento de um ponto produz a linha e não o ponto, porque o movimento deste é o produto daquela, também do movimento lineal da linha não procede a linha, mas a superfície, e da superfície o corpo; e ulteriormente, por esse modo de processão, nada mais pode resultar.

Ora, encontramos na geração do parentesco dois modos pelos quais pode produzir-se o laço do parentesco. Um pela geração carnal; e esse sempre produz a mesma espécie de parentesco. Outro pela conjunção matrimonial; e este logo de início produz outra espécie; assim, a esposa de um parente por consangüinidade não se torna consanguínea, mas afim. Por isso, mesmo que se reitere esse modo de proceder, não haverá afinidade, mas outro gênero de parentesco. E assim, a pessoa unida pelo matrimônio com um parente afim se torna afim deste, mas contrai um outro gênero de afinidade chamado de segundo grau. Do mesmo modo, quem se unir por matrimônio com um afim de segundo grau não lhe será afim em segundo grau, mas em terceiro. Tal o que ensina o verso citado:

A casada muda de gênero, mas a gerada, de grau.

E antigamente esses dois gêneros constituíam impedimentos, mais pela justiça da honestidade pública do que pela afinidade. Pois, diferem da verdadeira afinidade, como aquele parentesco contraído pelos esponsais. Mas, atualmente cessou essa proibição. E só constitui proibição o primeiro gênero de afinidade, que é realmente afinidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O consangüíneo da esposa torna-se afim do marido, pelo primeiro gênero de afinidade e a mulher desse consangüíneo, pelo segundo. Por onde, morto o parente afim, a viúva não poderá ser desposada pelo marido da sua parente por afinidade por causa do segundo gênero de afinidade. Semelhantemente, quem casar com uma viúva, o consangüíneo do primeiro marido, afim da mulher pelo primeiro gênero de afinidade, torna-se afim do segundo marido pelo segundo gênero de afinidade; e a esposa desse consangüíneo , afim da mulher deste pelo segundo gênero de afinidade, torna-se afim do segundo marido pelo terceiro gênero de afinidade. Mas, como o terceiro gênero de afinidade dava lugar a uma proibição, mais por uma razão de honestidade pública do que por causa da afinidade, por isso o canon determina: Uma razão de honestidade pública proíbe às esposas de dois primos se casarem em seguida, uma após outra, com o mesmo homem. Mas, essa proibição já não vigora.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a conjunção carnal seja causa de união, contudo essa união é de gênero diferente da produzida pela geração.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esposa contrai com os parentes do marido um parentesco do mesmo grau, mas não do mesmo gênero.

Mas como as objeções opostas parecem concluir, que a afinidade não causa nenhum vínculo, devemos lhes responder, a fim de que não se julgue irracional a antiga proibição da Igreja.

RESPOSTA À QUARTA. – A mulher não se torna afim, pelo primeiro gênero de afinidade, do homem com que se uniu sexualmente, como do sobredito se colhe. Por consequência não se toma afim, pelo segundo gênero de afinidade, de outra mulher com quem esse mesmo homem tivesse tido relações. Se, pois, tal homem casar com uma dessas mulheres, a outra não se torna afim dessa, pelo terceiro gênero de afinidade. Eis porque o direito antigo não proibia um mesmo homem casar sucessivamente com duas mulheres com as quais tivesse tido relação carnal.

RESPOSTA À QUINTA. – Assim como o marido não é afim da sua esposa pelo primeiro gênero de afinidade, assim também o é do segundo marido da mesma mulher, pelo segundo gênero de afinidade. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEXTA. – Não pode uma pessoa se unir comigo por meio de outra, senão enquanto unida com esta. Por onde, mediante a mulher, que me é afim, nenhuma pessoa contrai parentesco comigo senão a que for aparentada com essa mulher. E isso não pode ser senão pela geração carnal, dela proveniente, ou pela união matrimonial com ela. E de ambos esses modos, mediante essa mulher, contraia eu parentesco com ela, conforme o direito antigo; pois, o filho dela nascido, ainda que de outro homem, torna-se meu afim no mesmo gênero. Mas, em outro grau, como resulta da regra dada em primeiro lugar. Além disso, o seu segundo marido torna-se meu afim, pelo segundo gênero de afinidade. Mas, os outros parentes dessa mulher nenhuma união tem com o seu marido: ela porém, contrai união com eles, como com o pai e a mãe, dos quais procede; ou com os irmãos, com quem tem o mesmo princípio de vida. Por onde, o irmão de uma afim minha, ou o pai, não se torna meu afim em nenhum grau.

Art. 6 — Se a afinidade impede o matrimônio.

O sexto discute-se assim. – **Parece que a afinidade não impede o matrimônio.**

1. Pois, só impede o matrimônio o que lhe é contrário. Ora, a afinidade sendo efeito do matrimônio, não o contraria, Logo, não o impede.

2. Demais. – Pelo matrimônio a mulher se torna uma como coisa do marido. Ora, os parentes do marido defunto lhe sucedem nos bens. Logo, podem também receber como sucessão a viúva. E contudo mantém afinidade com ela como se demonstrou. Logo, a afinidade não impede o matrimônio.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não descubrirás a fealdade da mulher de teu pai. Ora, essa esposa é somente afim. Logo, a afinidade impede o matrimônio.

SOLUÇÃO. – A afinidade precedente ao matrimônio impede-o de ser contraído e diminui o já contraído, pela mesma razão por que o faz o parentesco. Pois, a necessidade leva os consangüíneos a habitarem juntos assim como os afins. E como há um certo vinculo de amizade entre os consangüíneos: assim também entre os afins. Mas, a afinidade sobreveniente ao casamento, não pode dirimi-lo, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A afinidade não se opõe ao matrimônio que a causa; mas sim ao que se contraísse com um afim, porque impediria a multiplicação da amizade e a repressão da concupiscência, fins visados pelo matrimônio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os bens possuídos por um homem não fazem um só corpo com ele, no sentido em que se diz que sua mulher forma com ele uma mesma carne. Por onde, assim como a consangüinidade impede a união carnal com o marido, impedi-lo-á também com a sua mulher.

Art. 7 — Se a afinidade em si mesma também tem graus.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que em si mesma também a afinidade tem graus.**

1. Pois, todo parentesco comporta, em si mesmo, certos graus. Ora, a afinidade é um parentesco. Logo, tem em si mesma graus, independente dos graus do parentesco que a geram.

2. Demais. – O mestre diz, que os filhos do segundo casamento não podem unir-se com os parentes afins do primeiro marido. Ora, isto não se daria se os filhos de pais, por afinidade, também não se tornassem afins entre si. Logo, a afinidade, em si mesma, tem graus.

Mas, *em contrário*. – A afinidade é causada pela consangüinidade. Logo, todos os graus de afinidade são causados pelos graus de consangüinidade. Portanto, não tem em si mesma graus.

SOLUÇÃO. – Uma coisa não é susceptível de divisão essencial, senão em razão do que lhe convém genericamente; assim, o animal se divide em racional e irracional e não em branco e preto. Ora, a geração carnal é essencial à consangüinidade, porque por ela imediatamente se contrai o vínculo do parentesco; ao passo que a afinidade não respeita à geração senão mediante a consangüinidade, que é a sua causa. Por onde, como os graus de parentesco dependem do número das gerações, a distinção dos graus, essencial e imediatamente depende da consangüinidade; e, mediante esta, da afinidade. Portanto, a regra geral para se determinar o grau de afinidade é a seguinte: tantos graus de consangüinidade me separam do marido, quantos me separam da sua mulher.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os graus de parentescos não podem ser contados senão tomando em consideração as linhas ascendente e descendente, a que não se refere a afinidade senão mediante a consangüinidade. Logo, a afinidade não tem em si mesma graus, senão tomados em conjunto com os de consangüinidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O filho, por segundo matrimônio, com uma mulher minha afim, era considerada meu afim, pelo direito antigo, não essencialmente falando, senão só por acidente. Por isso, não podia casar com os parentes do primeiro marido, mais por uma razão de honestidade pública do que por afinidade. Por isso, também essa proibição deixou atualmente de existir.

Art. 8 — Se os graus de afinidade tem a mesma extensão que os de consangüinidade.

O oitavo discute-se assim. – **Parece que os graus de afinidade não tem a mesma extensão que os de consangüinidade.**

1. Pois, o vínculo da afinidade é mais forte que o da consangüinidade; porque a afinidade é causada pela consangüinidade, mas dela difere segundo a sua espécie, como o efeito de uma causa equívoca. Ora, quanto mais forte é um vínculo tanto mais diuturna é a sua duração. Logo, o vínculo da afinidade não se estende até o mesmo número de graus a que se a consangüinidade estende.

2. Demais, – O direito humano deve imitar o divino. Ora, segundo o direito divino, certos graus de consangüinidade impediam o matrimônio, e contudo esses mesmos graus na afinidade não o impediam. Tal o caso do homem que, podendo casar com a mulher de seu irmão, não podia, porém fazê-lo com a sua própria irmã. Logo, também agora não deveriam constituir proibições iguais a afinidade e a consangüinidade.

Mas, *em contrário*. – O fato mesmo de uma mulher ser casada com um meu parente a torna minha afim. Logo, qualquer grau de parentesco existente entre mim e o seu marido também a torna minha afim. E assim, os graus de afinidade devem contar-se no mesmo número que os de consangüinidade.

SOLUÇÃO. – Desde que os graus de afinidade se fundam no da consangüinidade, resulta necessariamente serem tantos os daquela quantos os desta. Contudo, sendo a afinidade um vínculo

menos forte que o da consangüinidade, mais fácil tanto outrora como atualmente, é dispensar nos graus remotos da afinidade que nos mesmos, da consangüinidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ser menos forte o vínculo da afinidade, que o da consangüinidade é causa das variedades do gênero do parentesco, mas não dos graus. Logo, a objeção feita não vem a propósito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um irmão não podia casar com a viúva de seu irmão, senão no caso de este morrer sem filhos, a fim de se lhe não extinguir a posteridade. Isso era então necessário, quando pela geração carnal se multiplicava o culto da religião, o que já se não dá agora. Por onde é claro não a desposava, como em seu próprio nome, mas quase por suprir a falta do irmão.

Art. 9 — Se o casamento contraído entre afins ou consangüíneos deve sempre ser rompido.

O nono discute-se assim. – **Parece que nem sempre deve ser rompido o casamento contraído entre afins ou consangüíneos.**

1. Pois, não separe o homem o que Deus ajuntou. Ora, como devemos pensar que Deus faz o que faz a Igreja, que bem pode unir esses tais, sem o saber, parece que se depois vier a sabê-lo, não deve o casamento ser roto.

2. Demais. – Mais privilegiado é o vínculo do matrimônio que o do domínio. Ora, pela prescrição de longo tempo, adquirimos o domínio daquilo de que não éramos dono. Logo, um tempo diuturno ratifica o matrimônio, mesmo se antes não estava ratificado.

3. Demais. – Devemos julgar do mesmo modo coisas semelhantes. Ora; se o matrimônio devesse ser dirimido por causa de parentesco, então no caso de dois irmãos terem casado com duas irmãs, se um deve separar-se da mulher por motivo de parentesco, também o deverá o outro, pela mesma razão. Ora, tal não se dá. Logo, o matrimônio não deve ser roto, por afinidade ou consangüinidade.

Mas, *em contrário*. – A consangüinidade e a afinidade impedem contrair matrimônio e dirimem o matrimônio contraído. Logo, provada a afinidade ou a consangüinidade, devem ser separados os esposos, mesmo depois de casados.

SOLUÇÃO. – Todo comércio carnal, fora do matrimônio lícito é pecado mortal, e a Igreja de todos os modos procura impedi-lo. Por isso lhe compete separar aqueles que não podiam ter contraído verdadeiro casamento, sobretudo se consangüíneos e afins, que sem incesto não podem praticar a conjunção carnal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Igreja, embora, fundada no dom e na autoridade de Deus, contudo, enquanto sociedade de homens, pode sofrer na sua atividade da deficiência humana, sem que se possa por isso acusar a Deus. Por isso, a união celebrada à face da Igreja, mas ignorando-lhe ela o impedimento, não se torna inseparável por autoridade divina; pois, foi ela induzida em erro humano, contra a autoridade divina; o que escusa de pecado, enquanto esse erro subsiste, por ser de fato. Por onde, quando o impedimento chegar ao conhecimento da Igreja, essa união deve ser rôta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Obras que não podem ser feitas sem pecado nenhuma prescrição é capaz ele as justificar. Porque, como diz Inocêncio III, a diuturnidade temporal, longe de diminuir o pecado, o

aumenta. Nem aproveitam em nada, no caso, as prerrogativas do matrimônio, que não pode subsistir entre pessoas inábeis para contraí-lo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Atos praticados entre umas ou mais pessoas não podem prejudicar a terceiros, no foro contencioso. Por isso, quando de dois irmãos o matrimônio de um não é válido, que casou com uma, de duas irmãs por causa de parentesco; nem por isso a Igreja anula o matrimônio do outro, que não foi acusado. Mas no foro da consciência, também não há de necessariamente e sempre ser, por isso, o outro irmão obrigado a repudiar sua mulher. Porque frequentemente tais acusações procedem da malevolência e são provadas por testemunhas falsas. Esse homem não fica portanto obrigado a formar a sua consciência, pelo que se passou com o casamento de seu irmão. Mas aqui é preciso distinguir. Pois, ou conhece de modo certo o impedimento ao matrimônio, ou o suspeita, ou o ignora. No primeiro caso não deve exigir nem cumprir o dever conjugal, no segundo, deve cumprir, mas não exigir, no terceiro, tanto pode cumprir como exigir.

Art. 10 — Se para dirimir o casamento contraído entre afins e consangüíneos, deve-se proceder por via de acusação.

O décimo discute-se assim. – Parece que para dirimir o casamento contraído entre afins e consangüíneos, não deve-se proceder por via de acusação.

1. Pois, a acusação é precedida pela inscrição que obriga a sofrer a pena de talião ao acusador, se não conseguir provar a acusação. Ora, isto não é necessário fazer-se, quando se trata de dirimir um casamento.

2. Demais. – Nas causas matrimoniais só se ouvem os parentes, como diz o Mestre. Ora, nas acusações se ouvem também os estranhos. Logo, numa causa de ruptura do casamento não se deve proceder por via de acusação.

3. Demais. – Se numa causa matrimonial se devesse proceder por via de acusação, então isso se deveria fazer sobretudo quando menos difícil fosse a ruptura. Ora, tal se dá enquanto os esponsais estão simplesmente contraídos. Ora, não é nesse momento que o matrimônio é impugnado. Logo, não se deverá mais tarde proceder por via de acusação.

4. Demais. – Ninguém fica proibido de fazer uma acusação pelo fato de não havê-la feito imediatamente. Ora, tal se dá no casamento; pois, quem se calou quando se contraía o matrimônio, não pode depois acusá-lo de se ter tornado suspeito. Logo, etc.

Mas, *em contrário*. – Tudo o que é ilícito pode ser atacado. Ora, o matrimônio entre afins e consangüíneos é ilícito. Logo, pode ser objeto de uma acusação.

SOLUÇÃO. – A acusação foi instituída, para não ser tratado como inocente quem tem culpa. Ora, assim como por ignorância de fato pode vir a ser reputado inocente quem é culpado, assim, por ignorância de uma circunstância também podemos considerar lícito um fato ilícito. Logo, como um homem pode ser acusado, também o pode um fato. E assim o matrimônio é acusado quando, por ignorância de impedimento, considera-se legítimo o ilegítimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A obrigação de sofrer a pena de talião tem lugar quando se acusa uma pessoa por um crime cometido; porque então se trata de punir o criminoso. Mas quando se acusa um fato, então não se trata de impor uma pena ao seu autor, mas de impedir o ilícito. Por isso quem acusa um matrimônio a nenhuma pena se obriga; mas tal acusação pode ser feita tanto

verbalmente como por escrito, de modo que fique expressa a pessoa que acusa o matrimônio e o impedimento por causa do qual é ele acusado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os estranhos não podem saber de um parentesco, senão mediante os consangüíneos, dos quais é mais provável que saibam. E assim de calarem-se esses nasce a suspeita que o estranho procede por malevolência, salvo se quiser recorrer, na sua prova, aos consangüíneos. Por isso sua acusação é rejeitada, quando os parentes se calam, eles mediante quem a prova não pode ser feita. Os parentes porém, por mais parentes que sejam, não tem a sua acusação rejeitada, quando impugnam um matrimônio, fundados num impedimento perpétuo, que o impede de ser contraído e o dirimem quando já contraído. Mas quando se acusa um casamento, alegando como razão, que não foi contraído, então devem ser afastados os parentes, como suspeitos; salvo se uma das partes está em situação mais inferior em dignidade e riquezas, e dos quais se pode pensar com probabilidade que preferiram antes que o matrimônio subsistisse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando o matrimônio ainda não foi contraído, mas só os esponsais, não pode ser acusado; pois, não se acusa o que não existe. Mas pode ser denunciado o impedimento, a fim de não ser ele contraído.

RESPOSTA À QUARTA. – Quem primeiro se calou, ora é admitido a acusar mais tarde o matrimônio, se quiser fazê-lo, ora não. O que resulta de uma decretal, que determina: Aparecendo um acusador, depois de contraído o matrimônio, que não veio a público quando o casamento tinha os seus bandos publicados na Igreja, segundo o costume, podemos com razão perguntar se a sua voz acusadora deve ser ouvida. A isso respondemos que, se no tempo da referida publicação quem impunha o matrimônio estava fora da diocese, ou não pode essa publicação chegar ao seu conhecimento, por estar nesse momento gravemente doente, ou por não estar no uso das suas faculdades, ou por não estar em condições de compreender tais coisas por causa da sua idade pouco avançada ou em virtude de outro obstáculo, deve-se lhe então ouvir a acusação. Do contrário deve ser, sem nenhuma dúvida, repelido como suspeito; salvo se afirmar sob juramento, que soube mais tarde do impedimento, que denuncia, e que não procede por malícia.

Art. 11 — Se em tal causa, como nas outras se deve proceder à audição de testemunhas.

O undécimo discute-se assim. – **Parece que em tal causa não se deve, como nas outras, proceder à audição de testemunhas.**

1. Pois, nas outras causas são trazidos a testificar os que estão acima de toda suspeita. Ora, aqui não se admitem estranhos, embora acima de toda suspeita. Logo, etc.

2 . Demais. – As testemunhas suspeitas de ódio ou amor particular não se lhes aceita o testemunho. Ora, os parentes, sobretudo, podem ser suspeitos de amor por uma parte e de ódio por outra. Logo, não se lhes devem ouvir os testemunhos.

3. Demais. – O matrimônio goza do favor do direito mais que as outras causas, que recaem sobre coisas puramente corpóreas. Ora, nessas ninguém pode ser ao mesmo tempo testemunha e acusador. Logo, nem no matrimônio. Logo, não parece bem que nessa causa se proceda por audição de testemunhas.

Mas, *em contrário*. – Chamam-se testemunhas num processo a fim de poder o juiz formar o seu juízo sobre o objeto dele. Ora, o juiz dever formar seu juízo, nesta causa, do mesmo modo por que forma em

todas as outras; pois, não deve dar sentença precipitada em matéria ainda não esclarecida. Logo, deve-se proceder nesta causa, como nas outras, por audição de testemunhas.

SOLUÇÃO. – Nesta causa, como nas outras, é preciso tornar patente a verdade pela audição de testemunhas. Contudo, esta como dizem os juristas, é susceptível de muitas regras particulares. Assim, pode uma, mesma pessoa ser acusador e testemunha; não há necessidade de jurar que não se dirá nenhuma calúnia, por ser um processo espiritual; os parentes podem ser admitidos a testificar; não se observa com exatidão o processo judiciário, pois, feita a denúncia, o réu contumaz pode ser excomungado, embora a lide não tenha ainda sido contestada; é aceito o testemunho por ouvir dizer; e depois de publicados os nomes das testemunhas outras ainda podem ser convocadas. E tudo isto é feito por se impedir o pecado, fácil de ser cometido num contrato de casamento.

Questão 56: Do impedimento de parentesco espiritual.

Em seguida devemos tratar do impedimento de parentesco espiritual.

Nesta questão discutem -se cinco artigos:

Art. 1 — Se o parentesco espiritual impede o matrimônio.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o parentesco espiritual não impede o matrimônio.**

1. Pois, só impede o matrimônio o que contraria um de seus bens. Ora, o parentesco espiritual não contraria nenhum bem do matrimônio. Logo, não no impede.

2. Demais. – Um impedimento perpétuo ao matrimônio não pode coexistir com este. Ora, o parentesco espiritual pode coexistir com o matrimônio, como diz a Letra do Mestre. Tal o caso de quem batiza o próprio filho, urgindo a necessidade; embora fique então ligado à esposa por parentesco espiritual, o matrimônio nem por isso se dissolve. Logo, o parentesco espiritual não impede o matrimônio.

3. Demais. – A união espiritual não se transmite à carne. Ora, o matrimônio é uma união carnal. Logo, sendo o parentesco espiritual uma união espiritual, não pode causar impedimento ao matrimônio.

4. Demais. - Os contrários não podem produzir o mesmo efeito. Ora, o parentesco espiritual parece contrário à disparidade de cultos; pois, o parentesco espiritual é um laço resultante da administração do sacramento, ou da participação intencional do mesmo; ao passo que a disparidade de culto consiste na carência do sacramento, como se disse antes. Logo, como a disparidade de culto impede o matrimônio, parece que o parentesco espiritual não produz esse efeito.

Mas, *em contrário*. – Quanto mais sagrado for um vínculo espiritual é mais sagrado que o corporal. Logo, como o vínculo do parentesco corporal impede o matrimônio, parece que o parentesco espiritual há de ter o mesmo resultado.

2. Demais. – No matrimônio a união das almas é mais principal que a dos corpos, pois, a precede. Logo, o parentesco espiritual pode impedir o matrimônio, muito mais que o parentesco carnal.

SOLUÇÃO. – Como pela geração carnal recebemos a vida natural, assim pelos sacramentos recebemos a vida espiritual da graça. Por onde, assim como o vínculo contraído pela geração carnal é natural, por ser efeito da natureza, assim também o vínculo contraído pela recepção dos sacramentos é nos de certo modo natural, como membros que somos da Igreja. Portanto, assim como o parentesco carnal impede o matrimônio, assim também o espiritual, por determinação da Igreja.

Contudo devemos distinguir, em matéria de parentesco espiritual. Pois, é precedente ou consequente ao matrimônio. Precedente, impede-o de ser contraído e o dirime se já o foi: mas se é consequente, não rompe o vínculo matrimonial. Devemos porém distinguir; quanto ao ato conjugal. Quando o parentesco espiritual nasceu da urgência da necessidade, como no caso de o pai batizar o filho em artigo de morte, o ato matrimonial não fica impedido para nenhum dos cônjuges. Quando porém não foi a urgência da necessidade a causa do parentesco espiritual e os esposos ignoravam esse efeito, então o resultado é o mesmo que no caso antecedente, com a condição que quem é responsável tenha procedido com toda a atenção necessária.

Quando enfim o parentesco espiritual não teve como causa a necessidade, mas nasceu de um ato plenamente deliberado, então o seu autor perde o direito de pedir o cumprimento do dever conjugal,

devendo contudo cumpri-lo quando pedido pelo outro cônjuge, pois não deve este ficar prejudicado pelo ato culposo alheio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o parentesco espiritual não impida nenhum dos bens principais do matrimônio, impede contudo a multiplicação da amizade, que é um dos seus bens secundários. Pois, o parentesco espiritual é por si mesmo uma razão suficiente de amizade. Mas deve o matrimônio ser uma fonte de relações familiares e amigáveis com outrem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O matrimônio é um vínculo perpétuo. Portanto nenhum impedimento sobreveniente pode dirimí-lo. Por isso acontece às vezes coexistir o matrimônio com o seu impedimento. Mas isso não se dá se o impedimento era precedente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A união matrimonial não é só corporal, mas também espiritual. Por isso, o parentesco espiritual causa-lhe impedimento, sem que deva por isso transformar-se em parentesco carnal.

RESPOSTA À QUARTA. – Nenhum inconveniente há em dois contrários se oporem a um terceiro; assim, o grande e o pequeno igualmente se opõem ao igual. Ora, assim, a disparidade de culto e o parentesco espiritual se opõem ao matrimônio; porque o primeiro põe entre os esposos uma distância maior, e o segundo um maior parentesco, que o permitido pelo matrimônio. Por isso de ambos os lados fica impedido o casamento.

Art. 2 — Se só pelo batismo se contrai o parentesco espiritual.

O segundo discute-se assim. – **Parece que só pelo batismo se contrai o parentesco espiritual.**

1. Pois, assim está o parentesco carnal para a geração carnal, como o espiritual para a espiritual. Ora, só o batismo é considerado geração espiritual. Logo, só pelo batismo se contrai o parentesco espiritual, assim como pela só geração carnal se contrai o parentesco carnal.

2. Demais. – Assim a confirmação como a ordem imprimem caráter. Ora, o recebimento de ordem não gera nenhum parentesco espiritual. Logo, nem o da confirmação, E portanto, só o batismo dá lugar a esse parentesco.

3. Demais. – Os sacramentos, tem maior dignidade que os sacramentais. Ora, certos sacramentos como a extrema unção, não geram nenhum parentesco espiritual. Logo, e muito menos, a instrução catequética como querem alguns.

4. Demais. - Entre os sacramentais do batismo muitas outras coisas se contam além do catecismo. Logo, o catecismo não gera, mais do que os outros sacramentais, o parentesco espiritual.

5. Demais. – A oração não é menos eficaz para nos fazer progredir no bem do que a instrução ou a catequese. Ora, pela oração não contraímos nenhum parentesco espiritual. Logo, nem pelo catecismo.

6. Demais. – A instrução dada aos batizados, pela pregação, não vale menos que a dada aos não batizados. Ora, a pregação não gera nenhum parentesco espiritual. Logo, nem o catecismo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Eu vos gerei em Jesus Cristo pelo Evangelho. Ora, a geração espiritual gera o parentesco espiritual. Logo, a pregação do Evangelho e a instrução geram o parentesco espiritual, e não só o batismo.

2. Demais. – Assim como o batismo dele o pecado original, assim a penitência, o atual. Logo assim como o batismo causa um parentesco espiritual, assim também a penitência.

3. Demais. – Pai é nome designativo de parentesco. Ora, a penitência, a doutrina, a cura pastoral e coisas semelhantes fazem com que seja um, pai espiritual do outro. Logo, muitas outras coisas, além do batismo e da confirmação, geram o parentesco espiritual.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há tríplice opinião. Certos dizem que a regeneração espiritual, efeito da graça septiforme do Espírito Santo, é também produzida por sete cerimônias, começando pela absorção do sal bento, e acabando pela confirmação feita pelo bispo; e cada uma dessas sete cerimônias gera, dizem, o parentesco espiritual. – Mas, essa opinião não é racional. Porque, o parentesco carnal não se contrai senão pelo ato completo da geração. Por isso, também a afinidade não se contrai senão pela mixtão seminal, donde pode resultar a geração carnal. Ora, a geração espiritual não se contrai senão por algum sacramento. Por onde, não é possível contrair-se o parentesco espiritual senão mediante algum sacramento. Por isso, outros opinam que o parentesco espiritual se contrai mediante três sacramentos: o catecismo, o batismo e a confirmação. – Mas estes parece ignorarem o sentido das palavras. Pois, o catecismo não é um sacramento, mas um sacramental. Donde o sentirem outros que só dois sacramentos geram o parentesco espiritual: a confirmação e o batismo. E esta é a opinião mais comum. – Contudo, a respeito do catecismo, certos deles dizem que é um fraco impedimento, por impedir de se contrair o matrimônio mas não dirimir o matrimônio já contraído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A natividade carnal abrange duas fases. - A primeira, no ventre materno, onde vive o ser concebido, de tal modo débil, que não pode viver fora, sem perigo. – E a essa natividade se assimila a regeneração pelo batismo, depois da qual o regenerado ainda deve ser protegido no seio da Igreja. – A segunda natividade começa quando o recém-nascido sai do ventre materno, por já se lhe haverem aumentado as forças a ponto de poder sem perigo viver no exterior, vencendo os perigos que poderiam aniquilá-lo. E a essa é comparável a confirmação, fortificado pela qual o homem confirmado expõe-se a confessar em público o nome de Cristo. – Por isso e bem, esses dois sacramentos são causa do parentesco espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sacramento da ordem não causa nenhuma regeneração, mas só um aumento de poder; por isso, a mulher não a pode receber. E assim, não pode daí, resultar nenhum impedimento ao matrimônio. Razão pela qual esse parentesco não é levado em consideração.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obra da catequese equivale a uma profissão de batismo futuro; assim como os esponsais são uma promessa de casamento futuro. Por onde, assim como os esponsais produzem um certo modo de parentesco, assim também o catecismo, ao menos para impedir o matrimônio de ser contraído, como certos dizem. O que não se dá com os outros sacramentos.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa profissão de fé não se faz nos outros sacramentais do batismo, como se faz na catequese. Logo, não há semelhança de razão.

O mesmo devemos responder à quinta objeção, no tocante à oração, e à sexta, sobre a pregação.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O Apóstolo ensinava aos Coríntios o modo de catequese, E assim, de certa maneira, essa pregação mantinha estreita relação com o sacramento da geração espiritual.

RESPOSTA À OITAVA. – Pelo sacramento da penitência não se contrai; propriamente falando, parentesco espiritual. Por isso, o filho de um sacerdote pode casar com aquela que esse sacerdote ouviu em confissão; do contrário não acharia em toda a paróquia mulher com quem pudesse casar. Nem obsta

que pela penitência fique apagado o pecado atual, pois isso não se dá a modo de geração, mas de cura. Contudo pela penitência a mulher confitente e o sacerdote contraem uma certa aliança semelhante ao parentesco espiritual, de modo que ele pecará, tendo relação carnal com ela, tanto como se o fizesse com a filha espiritual. E isto é assim, por haver uma grande familiaridade entre o sacerdote e a confitente. – Razão pela qual foi feita a proibição referida, para afastar a ocasião de pecado.

RESPOSTA À NONA. – O pai espiritual é chamado por semelhança com o carnal. Ora, o pai carnal, como diz o Filósofo, três coisas dá ao filho: a vida, a nutrição e a instrução. Por isso se chama a um, pai espiritual de alguém, em razão dessas três funções. Todavia, pelo só fato de ser pai espiritual não tem parentesco espiritual senão na medida em que se assemelha ao pai carnal, quanto à geração, que dá o ser. E assim também se pode considerar esta uma resposta à oitava objeção, precedente.

Art. 3 — Se o parentesco espiritual se contrai entre o batizado e quem o recebe ao sair da fonte batismal.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que não se contrai nenhum parentesco espiritual entre o batizado e quem o recebe ao sair da fonte batismal.**

1. Pois, a geração só é causa de parentesco por parte de quem engendrou carnalmente o filho, e não por parte de quem o recebeu no momento de nascer. Logo, também nenhum parentesco espiritual se contrai entre quem recebe o batizado, ao sair da fonte batismal, e o batizado, que é recebido.

2. Demais. – Quem recebe o batizado ao sair da fonte batismal, Dionísio lhe chama anadoco, e a ele lhe compete instruir a criança. Ora, a instrução não é causa suficiente de parentesco espiritual, como se disse. Logo, nenhum parentesco é contraído pelo batizado e quem o recebe da fonte batismal.

3. Demais. – Pode se dar que o batizando seja tirado da fonte batismal antes de ser batizado. Ora, daí não provém nenhum parentesco espiritual, por não ser capaz de nenhum laço espiritual quem não é batizado. Logo, receber alguém da fonte batismal não basta para se contrair parentesco espiritual.

Mas, *em contrário*, a definição do parentesco espiritual supra citada e as autoridades citadas pelo Mestre.

SOLUÇÃO. – Assim como, pela geração carnal, nascemos de uma mãe e de um pai, assim pela geração espiritual renascemos filho de Deus, como pai, e da Igreja, como mãe. Ora, assim como aquele que administra o sacramento representa a pessoa de Deus, de quem é instrumento e ministro, assim quem recebe o batizado ao sair da fonte sagrada, ou assiste o confirmando, representa a pessoa da Igreja. Por onde, de ambas essas formas se contrai o parentesco espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não somente o pai, que gerou carnalmente o filho, fica-lhe ligado por um parentesco carnal, mas também a mãe, que subministra a matéria da geração, em cujo ventre foi o filho gerado. E assim, também o anadoco, que em nome de toda a Igreja oferece e recebe o batizando, e assiste o confirmando, contrai com eles um parentesco espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O parentesco espiritual é contraído não em virtude da instrução devida, mas da geração espiritual, para a qual coopera.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um não batizado não pode receber ninguém, da fonte sagrada, por não ser membro da Igreja e não poder por isso representá-la ao exercício dessa função. Pode contudo batizar, por ser uma criatura de Deus, e poder portanto representá-lo, como o representa quem batiza. Mas

nem por isso pode contrair nenhum parentesco espiritual, porque está privado da vida espiritual, que anima o homem logo depois do batismo.

Art. 4 — Se o parentesco espiritual se transmite da marido para a mulher.

O quarto discute-se assim. – **Parece que o parentesco espiritual não se transmite do marido para a mulher.**

1. Pois, a união espiritual e a corporal são diferentes e de gêneros diversos. Logo, por meio da conjunção carnal entre marido e mulher, não se transmite o parentesco espiritual.

2. Demais. – O padrinho e a madrinha muito mais contribuem para a geração espiritual, que é a causa do parentesco espiritual, que o marido ao fazer o papel de padrinho, e a sua mulher. Ora, o padrinho e a madrinha não contraem entre si nenhum parentesco espiritual. Logo, nem pelo fato de ser o marido padrinho de uma pessoa contrai com esta a madrinha qualquer parentesco espiritual.

3. Demais. – Pode se dar, que o marido seja batizado e não a mulher; assim quando aquele, de infiel que era, se converteu sem a mulher ter-se convertido, Ora, um não-batizado não é susceptível de parentesco espiritual. Logo, não se transmite este de marido para mulher.

4. Demais. – O marido e a esposa podem simultaneamente receber uma pessoa, ao sair da fonte batismal. Se, portanto, o parentesco espiritual se transmitisse de marido à mulher, resultaria que, os cônjuges seriam duas vezes pai espiritual ou mãe espiritual da mesma pessoa. O que não pode ser.

Mas, *em contrário*. – Os laços espirituais se comunicam mais facilmente que os corporais. Ora, a consangüinidade do marido se transmite à mulher pela afinidade. Logo, e com maior razão, o parentesco espiritual.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode uma pessoa tornar-se compadre da outra. – Primeiro, pelo ato desta, a qual lhe batizou o filho ou o levou ao batismo. E neste caso o parentesco espiritual não se transmite de marido para mulher, salvo se a criança for filho desta; porque então, do mesmo modo que o marido, a mulher contrai diretamente o parentesco espiritual. – De outro modo, por ato próprio, como quando recebe da fonte sagrada o filho de outrem. E nesse caso o parentesco espiritual passa para a mulher, se o marido já teve com ela conjunção carnal; não porém, se o matrimônio ainda não se consumou, porque então ainda não se tornaram uma só carne. Mas, quando o parentesco se comunica é por uma espécie de afinidade; e portanto, pela mesma razão, passa para a mulher, com quem o homem teve conjunção carnal, embora não seja esposa. Donde o ditado: a mulher, que levou meu filho à fonte batismal ou aquela cujo filho foi levado por minha mulher, essa é minha comadre e não pode tornar-se minha esposa; mas a mulher que levou à fonte o filho da minha mulher, não porém meu, essa poderia vir a ser minha esposa depois de viúvo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De serem de gêneros diversos, a união corporal e a espiritual, podemos concluir que uma não é a outra; não porém que não possa uma ser a causa da outra. Pois, coisas de gêneros diversos, pode uma ser às vezes causada outra, essencial ou acidentalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pai espiritual e a mãe espiritual de uma mesma pessoa, não ficam unidas pela geração espiritual, senão só acidentalmente; pois, para tal, só um dos dois bastaria. Não contraem, portanto, nenhum parentesco espiritual que os impedisse de casar um com o outro. Donde, o ditado:

Dos dois compadres um era sempre pai espiritual; o outro, carnal; e tal regra não falha. Ora, pelo matrimônio marido e mulher se tornam uma só carne, essencialmente falando. Logo, não há símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esposa, não sendo batizada, não contrairá nenhum parentesco espiritual, por não ser capaz de tal; e não porque não possa, pelo matrimônio, transmitir-se o parentesco espiritual, do marido para a mulher.

RESPOSTA À QUARTA. – O fato de o pai e a mãe espirituais não contraírem nenhum parentesco espiritual entre si não impede o marido e a mulher de receberem juntos um batizado da fonte sagrada. Nem há inconveniente em a esposa, por causas diversas, tornar-se mãe espiritual de uma mesma pessoa; assim como também pode vir a ser afim e consanguínea de uma mesma pessoa por parentesco carnal.

Art. 5 — Se o parentesco espiritual se transmite aos filhos carnais do pai espiritual.

O quinto discute-se assim. – **Parece que o parentesco espiritual não se transmite aos filhos carnais do pai espiritual.**

1. Pois, o parentesco espiritual não é susceptível de graus. Ora, graus haveria se transmitisse de pai a filho, porque a pessoa gerada muda de grau, como se disse. Logo, não se transmite aos filhos carnais do pai espiritual.

2. Demais. – Pai e filho, irmão e irmão, no mesmo grau estão de parentesco. Se, pois, o parentesco espiritual passa de pai a filho, pela mesma razão passará de um irmão para outro. O que é falso.

Mas, *em contrário*, o Mestre o prova pela autoridade citada.

SOLUÇÃO. – O filho é algo do pai, mas não ao inverso, como diz Aristóteles. Por isso, o parentesco espiritual passa do pai para o filho carnal, mas não ao inverso.

Por onde é claro serem três as espécies de parentesco espiritual. Uma chamada paternidade espiritual, entre o pai espiritual e o filho espiritual. Outra chamada compaternidade, entre o pai espiritual e o carnal de uma mesma pessoa. A terceira chamada fraternidade espiritual, entre o filho espiritual e os filhos carnais do mesmo pai. E qualquer deles impede o matrimônio de ser contraído e o anula se já o foi.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A pessoa nascida de outra, por geração carnal, dista de um grau a mais da que é parente no mesmo gênero de parentesco; mas está no mesmo grau com a que lhe é parente de gênero diverso. Assim, um filho é parente no mesmo grau que de seu pai, da esposa deste, mas o parentesco é de outro gênero. Ora, o parentesco espiritual é de gênero diverso do carnal. Por isso, um filho espiritual não é parente do filho natural de seu pai espiritual, no mesmo grau em que o filho natural é do pai, por meio do qual o primeiro participa do parentesco espiritual. E isso prova, que o parentesco espiritual não tem necessariamente graus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um irmão não é parte de seu irmão, como o filho o é do pai; ao passo que a esposa é algo do marido, com quem forma um só corpo. Por isso, o parentesco espiritual não passa de irmão para irmão, quer tenha êle nascido antes ou depois da fraternidade espiritual.

Questão 57: Do parentesco legal oriundo da adoção.

Em seguida devemos tratar do parentesco legal, oriundo da adoção. E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a adoção foi bem definida: o ato de assumir legitimamente um estranho como filho ou neto, e assim por diante.

O primeiro discute-se assim. – **Parece má a seguinte definição da adoção: A adoção é o ato de assumir legitimamente um estranho como filho, ou neto, e assim por diante.**

1. Pois, o filho deve estar sujeito ao pai. Ora, às vezes o adaptado não fica sob o poder do pai adotante. Logo, nem sempre pela adoção se assume um, como filho.

2. Demais. – Os pais devem entesourar para os filhos, no dizer do Apóstolo. Ora, não é sempre preciso que o pai adotante entesoure para o adotado; pois, às vezes este não sucede nos bens daquele. Logo, a adoção não consiste em tomar alguém como filho.

3. Demais. – A adoção, pela qual um estranho é assumido como filho, é assimilada à geração natural, que engendra naturalmente o filho Logo, a quem cabe a geração natural do filho, também cabe a adoção. Ora, isto é falso, porque quem não é livre, o menor de vinte e cinco anos, e a mulher não podem adotar, apesar de poderem engendrar filhos. Logo, não se pode definir com propriedade a adoção como o fato de assumir alguém como filho.

4. Demais. – O fato de assumir um estranho como filho parece necessário, para suprir a falta de filhos naturais. Ora, quem não pode gerar, como o mutilado e o impotente, é que sobretudo padece a falta de filhos naturais. Logo, esse é que sobretudo poderia tomar alguém como filho. Ora, tal não lhe é permitido. Logo, adotar não é assumir ninguém como filho.

5. Demais. – No parentesco espiritual, pelo qual assumimos um estranho como filho, a quem não engendramos carnalmente, pode indeferentemente um de idade tornar-se pai de um menor, e ao inverso; porque um moço pode batizar a um velho e inversamente. Se, portanto, pela adoção tomamos a um estranho como filho, sem geração carnal, do mesmo modo poderia indiferentemente um mais velho adotar o mais moço; ou o mais moço o mais velho. O que não é verdade. Donde, se conclui o mesmo que antes.

6. Demais. – O adotado não difere em nenhum grau do adotante. Logo, todo adotado o é como filho. E assim, não é exato falar-se em adoção como neto.

7. Demais. – A adoção procede do amor; por isso, se diz que Deus, levado da caridade nos adotou como filhos. Ora, devemos ter maior caridade para com os parentes que para com os estranhos. Logo, não devemos adotar nenhum estranho, mas um parente.

SOLUÇÃO. - A arte imita a natureza e supre a falta da natureza quando ela falha. Ora, assim como podemos engendrar filhos, pela geração natural assim também pelo direito positivo, que é a arte do bom e do equitativo, podemos assumir alguém como filho, por semelhança com o filho natural, para suprir a falta dos filhos perdidos, razão precípua pela qual foi introduzida a adoção. Mas como o ato de assumir implica um ponto de origem, pois, quem assume não é o assumido, necessariamente quem é assumido como filho há de ser uma pessoa estranha. Por onde, assim como a geração natural tem um termo final, a forma, que é o fim da geração; e um termo de origem – a forma contrária, assim também

a geração legal tem um termo vital – o filho ou o neto; e um ponto de origem – a pessoa estranha. Por onde, é claro que a referida definição compreende o gênero da adoção. que é chamada – o ato de assumir legitimamente; o ponto de origem, porque se diz – um estranho; e o termo final, quando diz – como filho ou neto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A filiação adotiva é uma imitação de filiação natural. Donde duas espécies de adoção. Uma, que imita perfeitamente a filiação natural. Essa se chama adrogação e faz passar o adotado para o poder do adotante. Assim, o adotado sucede ex intestato ao pai adotante, nem pode o pai privá-la, sem culpa dele, da quarta parte da herança. E então não pode ser adotado senão uma pessoa livre, isto é., sem pai, ou, se o tiver, que for emancipada. Essa adoção não tem lugar senão por autoridade do príncipe. – Outra espécie de adoção é a que imita imperfeitamente a filiação natural; é chamada simplesmente adoção, pela qual o adotado não cai sob o poder do adotante. Por isso, é antes uma disposição para a adoção perfeita, do que a adoção perfeita mesmo. E essa adoção pode recair mesmo sobre quem não é livre; e sem a autoridade do príncipe, bastando a do magistrado. Então o adotado não sucede nos bens do adotante; nem está obrigado este a lhe deixar nenhum de seus bens por testamento, se não querendo.

Donde se deduz clara a resposta à segunda objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A geração natural se ordena à reprodução da espécie; por isso todos podem gerar naturalmente, que possuem completas as qualidades da espécie. Ora, a adoção se ordena à sucessão hereditária; por isso dela são capazes apenas os que tem o poder de dispor da sua herança. Portanto, quem não dispõe de si, ou quem é menor de vinte e cinco anos, ou a mulher, não pode adotar ninguém, senão por concessão especial do príncipe.

RESPOSTA À QUARTA. – Por aquele que tem impedimento perpétuo de gerar não pode a herança passar para descendentes. Por isso, seus bens devem reverter aos que lhe devem suceder por direito de parentesco. Por onde, não pode adotar, por isso mesmo que não pode gerar naturalmente. Além disso, maior dor sofremos com a perda de filhos, que por filhos nunca tivemos. Por onde, quem está impedido de gerar, não precisa da consolação por não ter filhos, como precisam os que os tiveram e perderam; ou ainda, que os podiam ter e não o tem por algum obstáculo acidental.

RESPOSTA À QUINTA. - O parentesco espiritual se contrai pelo sacramento, pelo qual os fiéis renascem em Cristo, em quem não difere o homem da mulher, nem o escravo do livre, nem o moço do velho. Por isso, pode indiferentemente tornar-se um pai espiritual do outro. Ao passo que, a adoção tem por escopo a sucessão na herança e uma certa sujeição do adotado ao adotante. Ora, não convém que um mais velho dependa do mais moço, na administração dos bens da família. Por isso, o mais moço não pode adotar o mais velho; mas é necessário, segundo as leis, que o adotado seja mais moço que o adotante, de modo que lhe pudesse ser filho natural.

RESPOSTA À SEXTA. – Assim como se podem perder os filhos, assim também os netos. Por onde, como a adoção foi introduzida para consolar da perda dos filhos, tanto pode um ser subrogado em lugar do filho, como do neto e assim por diante.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O parente deve suceder conforme o direito do parentesco. Por isso, tal direito não cabe a quem recebe a sucessão em virtude da adoção. E o parente adotado, a quem não couber a sucessão hereditária; não é adotado como parente, se não como estranho, relativamente à herança do adotante.

Art. 2 — Se pela adoção se contrai algum vínculo impediente do matrimônio.

O segundo discute-se assim. – **Parece que pela adoção não se contrai nenhum vínculo impediente do matrimônio.**

1. Pois a cura das almas é mais nobre que a do corpo. Ora, o fato de estar alguém sujeito espiritualmente aos cuidados de outrem não gera nenhum vínculo de parentesco entre ambos; do contrário todos os habitantes de uma paróquia seriam parentes do cura, e não poderiam casar com o filho do mesmo. Logo, nem pode produzir esse efeito a adoção, que sujeita o adotado à direção do adotante.

2. Demais. – O fato de fazer um beneficio a outro não estabelece entre eles nenhum parentesco. Ora, a adoção outra coisa não é mais que a colação de um benefício. Logo, a adoção não gera nenhum vínculo de parentesco.

3. Demais. – O pai natural provê ao filho sobretudo em três coisas, como diz o Filósofo: dá-lhe a vida, a nutrição e a educação. Ora, a sucessão hereditária é posterior a elas. Mas, o fato de alguém dar a outrem nutrição e educação não faz contrair com ele nenhum vínculo de parentesco. Do contrário as amas, os pedagogos e os mestres seriam parentes daqueles de quem cuidam; o que é falso. Logo, nem pela adoção, pela qual um sucede na herança de outro, se contrai qualquer parentesco.

4. Demais. – Os sacramentos da Igreja não estão sujeitos às leis humanas. Ora, o matrimônio é um sacramento da Igreja. Logo, como a adoção foi introduzida pela lei humana, parece que não pode impedir o matrimônio qualquer vínculo contraído pela adoção.

Mas, *em contrário*. – O parentesco impede o matrimônio. Ora, a adoção dá origem a um determinado parentesco, o legal, como resulta da sua definição; pois, é um certo parentesco proveniente da adoção. Logo, a adoção causa um vínculo impediente do matrimônio.

2. Demais. – O mesmo se conclui das autoridades citadas pelo Mestre.

SOLUÇÃO. – A lei divina excluiu do matrimônio sobretudo aquelas pessoas, que a necessidade leva a viverem sob o mesmo teto. A fim de que, como diz Rabhi Moisés, se pudessem praticar a conjunção carnal, não se abrisse fácil caminho à concupiscência, para reprimir a qual é ordenado o matrimônio. E o filho adotado vivendo na casa do pai adotante como o filho natural, por isso, as leis humanas proibiram a tais filhos contraírem matrimônio. Tal proibição foi aprovada pela Igreja. Donde vem, que o parentesco legal impede o matrimônio. Donde se deduz a resposta às três primeiras objeções, porque todos os casos visados não implicam nenhuma convivência capaz de fomentar a concupiscência. Por isso não causam nenhum parentesco impediente ao matrimônio.

RESPOSTA À QUARTA. – A proibição da lei humana não bastaria para impedir o matrimônio, se não interviesse a autoridade da Igreja, que também o proíbe.

Art. 3 — Se o parentesco legal não se contrai senão entre o pai adotante e o filho adotado.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o parentesco legal não se contrai senão entre o pai adotante e o filho adotado.**

1. Pois, parece que esse parentesco devia sobretudo ligar o pai adotante e a mãe natural do adotado, como se dá com o parentesco espiritual. Ora, entre esses não há nenhum parentesco. Logo, nem entre outras pessoas, além do adotante e do adotado.

2. Demais. – O parentesco impediente do matrimônio é um impedimento perpétuo. Ora, entre o filho adotado e a filha natural do adotante não há nenhum impedimento perpétuo; pois, dissolvida a adoção pela morte do adotante ou pela emancipação do adotado, podem eles contrair casamento. Logo, não tinha o filho com ela nenhum parentesco impediente do matrimônio.

3. Demais. – O parentesco espiritual não passa a nenhuma pessoa incapaz de apresentar outra a receber um sacramento ou de o receber ela própria: por isso não se transmite a um não-batizado. Ora, a mulher não pode adotar, como do sobredito se colhe. Logo, o parentesco legal não se transmite do marido para a mulher.

4. Demais. – O parentesco espiritual é mais forte que o legal. Ora, o espiritual não atinge o neto. Logo, nem o legal.

Mas, *em contrário*. – Mais concorda o parentesco legal com a conjunção carnal ou a geração da carne, que o espiritual. Ora, o parentesco espiritual se transmite a terceira pessoa. Logo, também o legal.

2. Demais. – Esta mesma conclusão é apoiada pelas autoridades citadas pelo Mestre.

SOLUÇÃO. – Há três espécies de parentesco legal. A primeira, a existente entre os descendentes, e é contraída entre o pai adotante e o filho adotado e o filho do filho adotivo e o neto e assim por diante. A segunda, entre o filho adotivo e o filho carnal. A terceira, a modo de afinidade, entre o pai adotante e a mulher do filho adotivo; ou ao contrário, entre o filho adotado e a esposa do pai adotante. Ora, a primeira espécie e a terceira impedem perpetuamente o matrimônio. A segunda, porém, não; salvo enquanto o adotado permanece dependente do adotante; por onde, morto o pai, ou emancipado o filho, pode contrair matrimônio com a filha natural do adotante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pela geração espiritual não sai o filho do poder do pai, ao contrário do que se dá pela adoção. E assim um filho espiritual permanece filho do pai natural e simultaneamente, filho espiritual do seu padrinho. O que não se dá com o filho adotivo. Por isso, não contrai nenhum parentesco o filho adotado com o pai adotante, nem com a mãe e com o pai naturais, como se dava com o parentesco espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O parentesco legal impede o matrimônio por causa da coabitação. Por isso, desaparecida a necessidade desta, nenhum mal há na disparição desse impedimento; por exemplo, quando o adotado não esta mais dependente do pai adotivo. Mas, o pai adotante e a sua mulher conservam sempre uma certa autoridade sobre o filho adotado e sua esposa. Por isso, subsiste um vínculo entre eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a mulher, por concessão do príncipe, pode adotar; por isso, também sobre ela pode recair o parentesco legal. Além disso, a causa, por que o parentesco legal não possa ter

como sujeito um não-batizado, não vem de não poder ele apresentar uma pessoa a um sacramento; mas de não poder receber nenhuma realidade espiritual.

RESPOSTA À QUARTA. – Pelo parentesco espiritual o filho não fica em dependência da direção e dos cuidados do pai espiritual, ao contrário do que se dá com o parentesco legal. Pois, tudo o dependente do filho adotado há de passar para o poder do pai adotante. Por onde, adotado um pai, adotados lhe ficarão filhos e netos sob o seu poder.

Questão 58: Do impedimento da impotência, do malefício, da loucura ou demência, do incesto e da falta de idade.

Em seguida devemos tratar de cinco impedimentos do matrimônio, a saber: a impotência, o malefício, a loucura ou demência, o incesto e a falta de idade.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se a impotência impede de se contrair matrimônio.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a impotência não impede de se contrair matrimônio.**

1. Pois, a conjunção carnal não é da essência do matrimônio; assim, é mais perfeito quando ambos os cônjuges fazem voto de continência. Ora, a impotência não impede senão a conjunção carnal. Logo, não é impedimento dirimente do matrimônio já contraído.

2. Demais. – Assim como a impotência impede a conjunção carnal, assim, também a demasiada paixão, que é exsecante. Ora, a paixão não é considerada impedimento ao matrimônio. Logo, nem a impotência deve sê-lo.

3. Demais. – Todos os velhos são impotentes. Ora, os velhos podem contrair matrimônio. Logo, a impotência não impede o matrimônio.

4. Demais. – A mulher que contrai matrimônio com um homem que sabe ser impotente, contrai com ele matrimônio válido. Logo, a impotência, em si mesma, não impede o matrimônio.

5. Demais. – Pode um, excitado pelo ardor da concupiscência, ser capaz de conjunção carnal com uma mulher deflorada, não porém com uma virgem; pois, a chama da concupiscência logo se apaga, em razão da sua debilidade, de modo que pode não tornar capaz da conjunção com uma virgem. Semelhantemente, pode um ser inflamado de paixão por uma mulher bela, que mais provoca a concupiscência, e contudo ser impotente em relação a uma prostituta. Donde, se conclui que a impotência, embora impida a cópula com uma, não impede contudo, absolutamente falando.

6. Demais. – A mulher é em geral mais fria que o homem Ora, as mulheres não são impedidas de casar. Logo, nem os impotentes.

Mas, *em contrário*, determina o direito: Assim como a criança, incapaz do dever conjugal, não é apta para o casamento, assim também os impotentes são considerados ineptos a contrair matrimônio. Ora, entram nesta classe os impotentes de toda espécie. Logo, etc.

2. Demais. – Ninguém pode obrigar-se ao impossível. Ora, pelo matrimônio, o homem se obriga à cópula carnal, pois para tal dá à sua mulher poder sobre o seu corpo. Logo, o impotente, incapaz da cópula carnal, não pode contrair matrimônio.

SOLUÇÃO. – O matrimônio é um contrato pelo qual um dos cônjuges se obriga a cumprir para com o outro o dever conjugal. Por onde, assim como os outros contratos não obrigam legalmente quando uma das partes se compromete ao que não pode dar ou fazer, assim não há contrato legal de matrimônio, quando feito por quem não pode cumprir o dever da conjunção carnal. E esse impedimento se chama impotência física, de sua denominação geral. A qual pode provir de uma causa intrínseca e natural, ou de uma causa intrínseca e acidental, como no caso do malefício, segundo depois diremos. Se por causa natural, de dois modos pode sê-lo. Ou é temporal, podendo então desaparecer pela aplicação de um

remédio ou pelo desenvolvimento da idade. Ou é perpétua. E então dissolve o matrimônio de modo que o marido, contra quem a mulher alegue esse impedimento, fica perpetuamente sem esperança de poder casar; a mulher, porém, poderá casar com quem quiser, no Senhor.

Mas, para se saber se o impedimento é perpétuo ou não, a Igreja estabeleceu um determinado tempo, o de um triênio, em que é possível experimentá-lo. Assim, depois de passado um triênio, durante o qual ambas as partes, apesar de procurarem praticar o dever conjugal, não conseguiram consumar o matrimônio, fica ele dissolvido por juízo da Igreja. Contudo, neste ponto às vezes a Igreja erra, porque a perpetuidade da impotência pode não ficar provada suficientemente durante esse lapso de tempo. Por isso, a Igreja, se vir que se enganou, pelo fato de ter o marido, contra quem se articulava esse impedimento, realizado a cópula carnal com outra ou com a sua mulher própria, revalida o matrimônio precedente e dirime o segundo, embora tivesse este sido celebrado com a sua anuência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora, o ato da cópula carnal não seja da essência do matrimônio, contudo a capacidade para praticar o é; pois o matrimônio dá a cada um dos, cônjuges poder sobre o corpo do outro, em respeito à cópula carnal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A demasiada paixão será dificilmente um impedimento perpétuo. Seria porém, julgado tal se verificasse, que por um triênio impediu a cópula carnal. Contudo, é a impotência, de ordinário e mais frequentemente, um impedimento, não somente permitindo a mixtão das matérias seminais, mas também privando do vigor dos membros, que torna possível a união dos corpos. Por isso, no caso vertente, é antes a impotência, que o ardor da concupiscência, que se considera como impedimento, pois, todos os defeitos naturais se reduzem à impotência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os velhos, embora não tenham o ardor bastante para engendrar, tem-no contudo suficiente para a conjunção carnal. Por isso, se lhes permite o matrimônio como remédio à concupiscência, embora já não o possam tornar eficiente como função da natureza.

RESPOSTA À QUARTA. – É regra universal para todo contrato, que quem não pode pagar uma determinada coisa, não é idôneo para fazer o contrato pelo qual se obriga ao referido pagamento. Ora, de dois modos pode ser inidôneo. – Primeiro, por incapaz, de direito, de fazer o pagamento. E então, essa incapacidade de todos os modos torna o contrato nulo, quer o outro paciente saiba dela, quer não. – Noutro sentido, a incapacidade resulta de não poder, de fato fazer o pagamento. Então, se o outro paciente o sabia, e contudo fez o contrato, mostrou por aí que buscava com esse contrato outro fim; e portanto é ele válido. Mas, se não o sabia, nulo é o contrato.

Por onde, a impotência, que torna o homem incapaz, de fato do dever conjugal; e a condição de escravo, que o torna incapaz de o cumprir livremente, impedem o matrimônio. quando o outro cônjuge ignora essa incapacidade de cumprir tal dever. Quanto ao impedimento jurídico de cumprir o dever conjugal, como a consangüinidade, anula o casamento contraído, quer o outro conjugue o saiba, quer não, Por isso, o Mestre declara que a impotência e a escravidão tornam as pessoas não absolutamente incapazes de se casar.

RESPOSTA À QUINTA. – Não pode ser um impedimento natural perpétuo o que torna um homem impotente em relação a uma mulher e não, a outra. Dado porém que não possa realizar a cópula carnal com uma virgem, mas o possa com uma deflorada, então pode-se apelar para uma intervenção cirúrgica e tornar assim possível o ato conjugal. Nem iria isso contra a natureza, pois se trata de uma enfermidade a curar e não do prazer. Quanto à repugnância por uma determinada mulher, não é uma causa natural

de impotência, mas causa acidental extrínseca. Por isso, devemos julgar dela como do malefício, de que mais adiante trataremos.

RESPOSTA À SEXTA. – O homem é ativo na geração, e a mulher passiva, Por isso, maior ardência deve ter o homem, que a mulher, na obra da geração. Por onde, a impotência, que torna o homem incapaz de gerar, pode não tornar incapaz a mulher. Mas, a mulher pode sofrer um impedimento de outra causa, a saber, o estreitamento vaginal, Então, devemos julgar desse impedimento como da impotência masculina.

Art. 2 — Se um malefício pode impedir o matrimônio.

O segundo discute-se assim. – **Parece que nenhum malefício pode impedir o matrimônio.**

1. Pois, tais malefícios são obra do demônio. Ora, os demônios não tem o direito de impedir o ato do matrimônio, como também não podem impedir os demais atos corporais. Do contrário, perturbariam todo o mundo, impedindo de comer, de andar e de atos semelhantes. Logo, os malefícios não podem impedir o casamento.

2. Demais. – A obra de Deus é mais forte que a do diabo. Ora, o malefício é obra do diabo. Logo, não pode impedir o matrimônio, que é obra de Deus.

3. Demais. – Só um impedimento perpétuo pode dirimir um matrimônio já contraído. Ora, um malefício não pode ser impedimento perpétuo, porque o demônio, não tendo poder senão sobre os pecadores, uma vez delido o pecado, desaparece o malefício; ou pode ainda desaparecer por força de outro malefício, ou pelos exorcismos da Igreja, ordenadas a reprimir o poder dos demônios. Logo, um malefício não pode impedir o matrimônio.

4. Demais. – A cópula carnal não pode ser impedida senão por impedida a potência geratriz, que é o princípio dela. Ora, um mesmo homem é capaz de exercer o ato da geração quase igualmente com todas as mulheres. Logo, um malefício não pode ser impedimento em relação a uma, senão sendo também em relação a todas.

Mas, *em contrário*, uma decretal: As sortes do malefício impedem o casamento. E ainda: Se não puderem sarar, poderão ser separados.

2. Demais. – O poder dos demônios é maior que o dos homens, segundo aquilo da Escritura: Não há poder sobre a terra que se lhe compare. Ora, por obra humana pode um tornar-se incapaz da cópula carnal – assim, por uma bebida, pela castração – ficando pois, impedido o matrimônio. Logo, e com maior razão, esse resultado pode ser alcançado pelo poder do demônio.

SOLUÇÃO. – Certos disseram que o malefício só existe no mundo pela opinião dos homens, que atribuíam aos malefícios os efeitos naturais, cujas causas são ocultas. – Mas, isto encontra a autoridade dos Santos, que ensinam terem os demônios poder sobre os corpos e sobre a imaginação dos homens, quando lhes permite Deus. E assim, por meio deles os mágicos podem operar certos prodígios.

Ora, esta opinião tem a sua raiz na infidelidade ou na incredulidade. Pois, os que a professam não crêem na existência dos demônios, a qual atribuem só à opinião vulgar. Assim, os terrores que os homens a si mesmo se criam ao demônio os atribuem. E como também uma veemente imaginação faz aparecerem aos sentidos figuras, tais como as que imaginamos, cremos então ver demônios. – Mas, este sentir a verdadeira fé o repudia, fundados na qual, cremos que certos anjos foram precipitados do céu, e na

existência dos demônios, que pela subtilidade da sua natureza, podem fazer muitas coisas que nós não podemos. E aqueles que os induzem a produzir tais efeitos se chamam mágicos.

Por isso, opinaram outros, que um malefício pode causar impedimento à cópula carnal, mas não de natureza perpétua; o que pois, não dirime o matrimônio já contraído. E afirmam estar revogado o direito que assim o determinava. – Mas, isto encontra a experiência e o direito novo que concorda com o antigo.

Por isso é mister distinguir. Pois, a impotência física causada pelo malefício ou é perpétua, e então anula o casamento; ou não o é, e não o anula então. E é para experimentá-lo que a Igreja prefixou o período de um triênio, do mesmo modo por que o fez com a impotência, como dissemos.

Há porém, a diferença seguinte entre o malefício e a impotência. O impotente ou frio o é tanto em relação a uma mulher como a qualquer outra; por isso, se lhe foi anulado o matrimônio, não lhe é dada licença de casar com outra. Ao passo que o malefício pode tornar o homem impotente em relação a uma, mas não em relação a outra; por isso, quando por juízo da Igreja o casamento é anulado, a ambas as partes é dada licença de buscar outro cônjuge.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A corrupção do pecado original, que tornou o homem escravo do diabo, se nos transmitiu a nós pelo ato da potência geradora. Por isso Deus permite ao diabo um poder sobre esse ato, mais do que sobre os outros. Assim como o poder malfazejo deles se revela sobretudo nas serpentes que nos outros animais, porque foi por meio de uma serpente que o diabo tentou a mulher, como refere a Escritura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma obra de Deus pode ficar impedida por outra, do diabo, por permissão divina; o que não significa seja o diabo mais forte que Deus, a ponto de poder violentamente destruir as obras divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um malefício é perpétuo quando nenhum remédio humano se lhe pode dar, embora Deus lh'o pudesse dar reprimindo o demônio, ou o demônio deixando de continuá-lo, Por outro lado, como bem o sabem os mágicos, nem sempre é possível destruir o efeito de um malefício por outro malefício. Contudo, mesmo que se pudesse achar remédio em outro malefício, nem por isso deixaria o malefício de ser perpétuo, porque de nenhum modo devemos invocar o auxílio do demônio, mediante outro malefício. – Semelhantemente, quem, pelo pecado cometido, veio a cair sob o poder permitido a um demônio, não fica necessariamente livre desse poder, uma vez delido o pecado; pois, pode a pena subsistir, mesmo depois de desaparecida a culpa. – Semelhantemente, os exorcismos da Igreja não valem sempre para afastar os demônios e livrar dos vexames que causam ao corpo, por assim o dispor o juízo divino. Mas sempre valem contra os ataques dos demônios para que foram instituídos.

RESPOSTA À QUARTA. – Um malefício pode umas vezes causar impedimento à conjunção carnal com todas as mulheres, outras, só com uma. Porque o diabo é uma causa voluntária e não um agente que produza o seu efeito por um impulso fatal da natureza. Além disso, o impedimento do malefício pode provir da impressão do demônio na imaginação de um homem, de modo que este não sinta nenhum movimento da concupiscência para com uma determinada mulher, mas sim para com outra.

Art. 3 — Se a loucura impede o matrimônio.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a loucura não impede o matrimônio.**

1 . Pois, o matrimônio espiritual, contraído no batismo, é mais digno que o carnal. Ora, os loucos podem ser batizados. Logo, também podem contrair matrimônio.

2. Demais. – A impotência impede o matrimônio por impedir a cópula carnal. A qual não fica impedida pela loucura. Logo, nem o matrimônio.

3. Demais. - O matrimônio não fica impedido senão por um impedimento perpétuo. Ora, da loucura não podemos saber se é impedimento perpétuo. Logo, não dirime o matrimônio.

4. Demais. – Nos versos supra-citados estão suficientemente contidos os impedimentos impedientes do matrimônio. Ora, neles nenhuma menção se faz da loucura. Logo, etc.

Mas, *em contrário*. – A loucura, mais que o erro, priva, do uso da razão. Ora, o erro impede o matrimônio. Logo, também a loucura.

2. Demais. – Os loucos não são capazes de fazer nenhum contrato. Ora, o matrimônio é um contrato. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – A loucura é precedente ou subsequente ao matrimônio. Se subsequente, de nenhum modo o dirime. Se precedente, então ou o louco tem intervalo lúcidos ou não. Se tem nesse caso, embora não lhe seja acertado contrair matrimônio num desses intervalos lúcidos, contudo, se o fizer, o casamento é válido. Mas se não o tem, ou se o contrai no estado de loucura, então, como não pode haver consentimento onde não há uso de razão, o matrimônio contraído não será válido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O uso da razão não é necessário para receber o batismo, como causa dele, ao passo que o é para contrair matrimônio. Por onde, não há simile na objeção. Contudo, sobre o batismo dos loucos já dissemos antes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A loucura impede o matrimônio em razão da sua causa, que é o consentimento, mas não por impedir, como a impotência, o ato matrimonial. Contudo, o Mestre das Sentenças trata desses dois impedimentos no mesmo lugar, por serem ambos defeitos naturais.

RESPOSTA À TERCEIRA. - Um impedimento momentâneo, que ponha obstáculo ao consentimento, causa do matrimônio, impede-o totalmente de ser contraído. Mas um impedimento apenas ao ato matrimonial, há de ser perpétuo para anular o casamento.

RESPOSTA À QUARTA. - Esse impedimento reduz-se ao erro, porque em ambos os casos há falta de consentimento racional.

Art. 4 — Se o incesto cometido com a irmã da esposa anula o matrimônio.

O quarto discute-se assim. – Parece que o incesto cometido com a irmã da esposa não anula o matrimônio.

1. Pois, a mulher não deve ser punida pelo pecado do marido. Ora, se fosse punida, o casamento seria dissolvido. Logo, etc.

2. Demais. – Mais peca quem teve relações carnais com uma parenta, que quem a teve com uma parenta de sua mulher. Ora, o primeiro desses pecados não impede o matrimônio. Logo, nem o segundo.

3. Demais. – Se o casamento devesse ser dissolvido em punição do pecado, parece que também devia ser anulado o matrimônio do incestuoso viúvo com uma outra mulher. O que não se dá.

4. Demais. – Este impedimento não figura entre os outros supra-numerados. Logo, não dirime o matrimônio contraído.

Mas, *em contrário*, o cônjuge que tiver relações carnais com a irmã da esposa contrai afinidade com a esposa. Ora, a afinidade anula o matrimônio contraído. Logo, também o referido incesto.

2. Demais. – Pelas coisas em que alguém peca, por essas é também atormentado, diz a Escritura. Ora, a pessoa de quem tratamos peca contra o matrimônio. Logo, deve ser punida ficando privada dele.

SOLUÇÃO. – O homem que tiver relações carnais com a irmã ou outra consangüínea de sua esposa, antes de contraído o seu matrimônio, mesmo depois dos esponsais, deve ser separado da esposa em razão da afinidade contraída. – Se porém o fez depois do matrimônio contraído e consumado, os esposos não devem ser separados; mas o marido perde o direito de pedir o cumprimento do dever conjugal, nem o pode fazer sem pecado. Contudo deve cumpri-lo quando a esposa o pedir, porque esta não deve ser punida pelo pecado do marido. – Mas depois da morte da esposa não deve mais pensar em casar, de modo nenhum, salvo se por causa da sua fraqueza lhe for concedida dispensa, por se temer que caia em relações ilícitas. Se porém, sem dispensa, casar-se de novo, peca por proceder contra a determinação da Igreja; mas nem por isso o seu casamento deve ser anulado. Donde se deduzem claras as respostas às objeções. Porque o incesto é considerado impedimento ao matrimônio, não tanto em razão da culpa, como da afinidade que causa. Por isso também não é enumerado entre os outros impedimentos; mas fica incluso no da afinidade.

Art. 5 — Se a falta de idade impede o matrimônio.

O quinto discute-se assim. – **Parece que a falta de idade não impede o matrimônio.**

1 . Pois, segundo as leis, os menores estão sob a guarda de um tutor, até aos vinte e cinco anos. Por onde se vê, que até essa idade não têm a razão suficientemente desenvolvida para poderem consentir. Donde se conclui que essa deve ser a idade determinada para contraírem matrimônio. Ora, antes desse tempo podem contraí-lo. Logo, a falta da idade legal não impede o matrimônio.

2. Demais. – Como o vínculo de religião é perpétuo, assim também o do matrimônio. Ora, segundo a nova constituição, ninguém pode fazer profissão antes dos quatorze anos. Logo, nem contrair matrimônio, se houvesse o impedimento da falta de idade.

3. Demais. – O consentimento para o matrimônio é necessário, tanto da parte do homem como da mulher. Ora, a mulher pode contrair matrimônio antes dos quatorze anos. Logo, também o homem.

4. Demais. – A impotência física, não sendo perpétua e ignorada, não impede o matrimônio. Ora, a falta de idade não é perpétua nem ignorada. Logo, não impede o matrimônio.

5. Demais. – A falta de idade não está contida em nenhum dos efeitos supra-referidos. Logo, parece não ser impedimento ao matrimônio.

Mas, *em contrário*. – Uma decretal determina, que a criança não podendo cumprir o dever conjugal, não é apta para o matrimônio, Ora, no mais das vezes, antes dos quatorze anos não pode um menor cumprir esse dever, como o ensina Aristóteles. Logo, etc.

2. Demais. – Todas as coisas naturais tem limites, tanto de grandeza como de crescimento. Donde se conclui que, sendo o matrimônio natural, deve haver um tempo determinado, antes do qual não seja permitido contraí-lo.

SOLUÇÃO. – O matrimônio, sendo uma espécie de contrato, depende, como os outros contratos, das disposições da lei positiva. Por isso, pelo direito, tanto civil como canônico, foi proibido contrair casamento antes da idade de discernimento, quando cada uma das partes é capaz de deliberar suficientemente sobre ele e sobre o dever que deve um cumprir para com o outro. E se assim não for, o casamento será nulo. Ora, no mais das vezes essa idade é para o homem a dos quatorze anos e, para a mulher, a dos doze; o que já ficou fundamentado antes. – Mas como os preceitos do direito positivo se aplicam só na maior parte dos casos, não fica nulo o matrimônio de quem, antes da idade legal, tiver um desenvolvimento suficiente, de modo que o vigor da natureza e da razão supra a falta de idade. Portanto, o matrimônio daqueles será perpetuamente indissolúvel, que o tiverem contraído antes da puberdade, tendo-o já consumado antes da referida idade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em matéria a que a natureza inclina, não é necessário um tão grande desenvolvimento da razão para deliberar, como o é em casos diferentes. Por isso pode, antes da idade legal, suficientemente deliberar e consentir no matrimônio, quem, em matéria de outros contratos, não poderia dirigir bem os seus negócios, sem a assistência de um tutor. E o mesmo devemos responder à segunda objeção. – Pois, o voto de religião não pertence ao domínio das inclinações naturais que implicam maiores dificuldades que o matrimônio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mulher chega mais cedo que o homem à idade da puberdade, como ensina Aristóteles. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – Encarada a esta luz, a falta de idade é um impedimento, não só pela impotência física que implica, mas também pela falta ele discernimento racional, que torna incapaz do consentimento necessário para um contrato de natureza perpétuo.

RESPOSTA À QUINTA. – Assim como o impedimento da loucura se reduz ao do erro, assim também o resultante da falta de idade; pois, nos dois casos o homem não tem o uso pleno do livre arbítrio.

Questão 59: Da disparidade de culto como impedimento ao matrimônio.

Em seguida devemos tratar da disparidade de culto como impedimento ao matrimônio.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se um fiel pode casar com um infiel.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que um fiel pode contrair casamento com um infiel.**

1. Pois, José casou com uma egípcia, e Ester com Assuero. Ora, em ambos os casos havia disparidade de culto por ser um infiel, e o outro fiel. Logo, a disparidade de culto precedente ao matrimônio não no impede.

2. Demais. – A fé ensinada pelo Testamento Velho é a mesma ensinada pelo Novo. Ora, segundo a lei antiga, podia um fiel casar com um infiel, como o refere a Escritura: Se saíres a pelejar contra os teus inimigos e vires entre o número dos prisioneiros uma mulher formosa e te namorares dela e a queiras ter por esposa, a tornarás para ti e dormirás com ela e ficará sendo tua mulher. Logo, o mesmo também é lícito no regime da lei nova.

3. Demais. – Os esponsais se ordenam para o matrimônio. Ora, um fiel pode, em certos casos, contrair esponsais com uma infiel, sob a condição de conversão futura. Logo, sob a mesma condição, podem contrair matrimônio.

4. Demais. – Todo impedimento ao matrimônio é de certo modo contrário ao matrimônio. Ora, a infidelidade não é contrária ao matrimônio, porque este é uma função da natureza, cujos ditames ultrapassam o domínio da fé! Logo, a disparidade de fé não impede o matrimônio.

5. Demais. – Disparidade de fé pode também haver entre dois batizados, como quando um depois do batismo cai na heresia. E se contrair casamento com um fiel não deixará ele de ser válido. Logo, a disparidade de fé não impede o matrimônio.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Que comércio pode haver entre a luz e as trevas? Ora, não há mais estreita união que a entre marido e mulher. Logo, quem vive na luz da fé não pode contrair matrimônio com quem jaz nas trevas da infidelidade.

2. Demais. – A Escritura diz: Judas contaminou a santificação do Senhor, porque amou e se casou com uma filha de um deus estranho. Ora, tal não se daria se pudessem, contrair um verdadeiro matrimônio. Logo, a disparidade de culto impede o matrimônio.

SOLUÇÃO. – O bem mais principal do matrimônio são os filhos a serem educados no culto de Deus. Ora, a educação, fazendo-se em comum pelo pai e pela mãe, cada qual entenderá educar os filhos no culto de Deus, segundo a sua fé. Portanto, sendo de fé diversa, a intenção de um encontrará a do outro. Por onde, não pode haver entre eles união matrimonial. Por isso a disparidade de culto precedente ao matrimônio impede-o de ser contraído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Lei Velha permitia o casamento dos judeus com certos infiéis e o proibia com outros. Especialmente lhes era proibido casar com os infiéis habitantes da terra de Canaan, quer por o Senhor tê-los mandado matar, por causa da sua obstinação; quer porque os filhos de Israel corriam maior perigo de perverter as mulheres e os filhos, fazendo-os cair na idolatria deles, a cujos costumes e ritos eram mais inclinados pelas relações que com eles mantinham. Mas permitiu-lhes

casar em outras gentilidades, sobretudo quando não corriam o perigo de serem arrastados à idolatria. Assim, José, Moisés e Ester contraíram casamento com infiéis. – A Lei Nova porem, que devia difundir-se por todo o mundo, tinha igual razão de proibir os fiéis de casarem, com qualquer infiéis. Por isso a disparidade de culto precedente ao matrimônio impede-o de ser contraído e o anula quando já o foi.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa lei ou se refere às outras nações nas quais os israelitas podiam licitamente casar, ou às captivas que queriam converter-se à fé e ao culto de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mesma relação existe entre presente e presente, e futuro e futuro. Por onde, assim como no momento de se o matrimônio contrair, é necessária a unidade de culto entre os contraentes, assim também para os esponsais, que são uma promessa de matrimônio futuro, basta a condição aposta, da futura unidade de culto.

RESPOSTA À QUARTA. – Do sobre dito resulta que a disparidade de culto é contrária ao matrimônio em razão do bem mais principal dele, que são os filhos.

RESPOSTA À QUINTA. – O matrimônio é um sacramento. Ora, o sacramento, para sua validade, exige a pureza quanto ao sacramento da fé, isto é, o batismo, mais que em relação a fé interior. Por isso também, este impedimento não se chama disparidade de fé, mas, de culto, que respeita o serviço exterior como dissemos. Por isso, o fiel; que contrair matrimônio com uma herética batizada, contrai verdadeiro casamento. Embora, sabendo-a herética peque ao fazê-lo, como peca contraindo matrimônio com uma excomungada. Mas nem por isso o casamento será anulado. E inversamente, o catecúmeno de fé verdadeira, mas não batizado, que casar com uma fiel batizada, não contrairá verdadeiro matrimônio.

Art. 2 — Se o matrimônio dos infiéis é verdadeiro matrimônio.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o matrimônio dos infiéis não é verdadeiro matrimônio.**

1. Pois, o matrimônio é um sacramento da Igreja. Ora, o batismo é a porta dos sacramentos. Logo, os infiéis, que não são batizados, não podem contrair matrimônio, como não podem receber os outros sacramentos.

2. Demais. – Dois males impedem mais um bem do que um só mal. Ora, a infidelidade de um só dos cônjuges impede o bem do matrimônio. Logo e com maior razão; a infidelidade de ambos. Portanto, o matrimônio dos infiéis não o é verdadeiramente.

3. Demais. – Assim como entre um fiel e um infiel há disparidade de culto, assim entre dois infiéis; por exemplo, sendo um gentio e outro judeu. Ora, a disparidade de culto impede o matrimônio, como se disse. Logo, ao menos um caso haverá em que o matrimônio não poderá existir, e é o de dois infiéis pertencentes a duas religiões diversas.

4. Demais. – Ao matrimônio deve presidir um verdadeiro pudor. Ora, como diz Agostinho, citado pelo Mestre das Sentenças, não há verdadeira pudicícia entre um infiel e sua esposa. Logo, nem verdadeiro matrimônio.

5. Demais. – No verdadeiro matrimônio a cópula carnal é isenta de pecado. Ora tal resultado não pode produzir o matrimônio contraído entre os infiéis, porque, na frase do Apóstolo, toda a vida dos infiéis é uma vida de pecado. Logo, entre os infiéis não pode haver verdadeiro matrimônio.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Se algum irmão tem esposa infiel e esta consente em coabitar com ele, não largue a tal o seu marido. Ora, o nome de esposa lhe advém do matrimônio. Logo, o matrimônio contraído entre infiéis é verdadeiro matrimônio.

2. Demais. – Removido o posterior nem por isso o fica o anterior. Ora, o matrimônio constitui uma função da natureza, que precede o estado da graça, cujo princípio é a fé. Logo, a infidelidade não faz com que deixe de ser verdadeiro matrimônio o contraído entre infiéis.

SOLUÇÃO. – O matrimônio foi sobretudo instituído para o bem da prole. Não tanto para a gerar, porque isso também se poderia obter sem o matrimônio, mas, além disso, para levá-la ao estado de perfeição, pois, todo ser busca produzir o seu efeito natural o mais perfeitamente possível. Ora, devemos considerar na prole uma dupla perfeição: a da natureza não só quanto ao corpo, mas também quanto à alma, mediante o que é de lei natural; e a perfeição da graça. Ora, a primeira perfeição é material e imperfeita, em relação à segunda. Por onde, como as coisas existentes em vista de um fim lhe são proporcionadas a ele, o matrimônio tendente à primeira espécie de perfeição é imperfeito e material em respeito do tendente à primeira perfeição, podendo ser comum tanto aos infiéis como aos fiéis; sendo porém a primeira só própria dos fiéis, por isso, entre os infiéis pode haver matrimônio, mas não perfeito pela perfeição última, como o celebrado entre os fiéis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O matrimônio não foi instituído só como sacramento, mas também como função da natureza. Por onde, embora os infiéis não possam contrair matrimônio como sacramento dispensado pelos ministros da Igreja, podem-no contudo como função da natureza. E contudo, também esse matrimônio é de certo modo sacramento, em potência, embora não o seja em ato, porque em ato não no contraem na fé da Igreja.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A disparidade ele de culto não impede o matrimônio em razão da infidelidade, mas em razão da disparidade da fé. Pois, a disparidade de culto não só impede a segunda perfeição dos filhos, mas também a primeira, porque os pais dirigirão os filhos para fins diferentes. O que não se dá quando os pais são infiéis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os infiéis podem contrair matrimônio, considerado este como função da natureza, conforme se disso. Ora, o concernente à lei da natureza é da alçada do direito positivo. Por onde, se fosse proibido por alguma disposição de direito positivo os infiéis contraíram matrimônio com infiéis de outro rito, a disparidade de culto impedirá o casamento entre eles. Pois, por direito divino não ficam proibidos de contrair casamento, porque perante Deus pouco importa como alguém se desvia da fé, desde que esta goza da graça. Semelhantemente, a Igreja não os impede de casarem entre si, porque não julga os que vivem fora do seu seio.

RESPOSTA À QUARTA. – A pudicícia e as outras virtudes dos infiéis não se consideram verdadeiras, por não poderem atingir o fim da verdadeira virtude, que é a vera felicidade; assim como dissemos não ser verdadeiro vinho o que não produz o efeito do vinho.

RESPOSTA À QUINTA. – O infiel, tendo relação com sua esposa, não peca, se cumprir o dever conjugal em vista o bem da prole ou da fidelidade que deve guardar para com o mulher. Pois, é isto um ato de justiça e de temperança, que observa as circunstâncias devidas ao gozo dos prazeres do tato; assim como não peca praticando os atos das demais virtudes políticas. Nem se diz ser pecado toda a vida dos infiéis, porque pequem em cada ato que pratiquem, mas porque, pelos seus atos, não podem livrar-se da escravidão do pecado.

Art. 3 — Se o esposo convertido à fé pode continuar a viver com a mulher infiel que não quer converter-se, e com a qual, quando infiel ele contraiu, matrimônio.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o esposo convertido à fé não pode continuar a viver com a mulher infiel, que não quer converter-se, e com a qual, quando infiel ele contraiu matrimônio.**

1. Pois, diante de um mesmo perigo devemos tomar as mesmas precauções. Ora, por causa do perigo da perversão da fé fica um fiel proibido de casar com infiel. Logo, como existe o mesmo perigo se o esposo fiel continua a viver com uma infiel, com quem se casara antes; e ainda maior, porque os neófitos se pervertem mais facilmente que os educados na fé, parece que um fiel convertido não pode continuar a viver com a esposa infiel.

2. Demais. – Uma decretal determina: Não pode um infiel permanecer unido à esposa que já abraçou a fé cristã. Logo um marido fiel deve separar-se da esposa infiel.

3. Demais. – O matrimônio contraído entre fiéis é mais perfeito que o contraído entre infiéis. Ora os fiéis que o contraírem em grau proibido teriam o seu casamento dissolvido pela Igreja. Logo, também os infiéis. E assim, um homem fiel não pode continuar a viver com a esposa infiel, ao menos quando como infiel a desposou, sendo parente em grau proibido.

4. Demais. – Um infiel tem às vezes várias mulheres, segundo as disposições da sua lei. Se, pois, pode continuar a viver com aquelas com quem casou quando infiel, resulta que poderá também, depois de convertido, conservá-las todas.

5. Demais. – Pode acontecer que o marido, depois de repudiada uma mulher, case com outra, e se converta na vigência desse segundo matrimônio. Parece, pois, que ao menos neste caso, não pode continuar a viver com a mulher com quem casou por último.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo aconselha que continue a viver com a esposa.

2. Demais. – Nenhum impedimento sobreveniente ao matrimônio pode anulá-lo. Ora, o matrimônio era válido quando ambos os esposos eram infiéis. Logo, o fato de um ter-se convertido não o anula. Portanto, parece que, nessas condições, pode o marido convertido continuar a viver com a esposa infiel.

SOLUÇÃO. – A fé dos cônjuges, longe de dissolver o matrimônio, o consolida. Ora, como entre os infiéis há verdadeiro matrimônio, conforme do sobredito se colhe, o fato de converter-se um deles à fé não acarreta a dissolução do vínculo conjugal. Mas pode dar-se que na vigência do vínculo matrimonial, fique dissolvido o matrimônio quanto à coabitação e o cumprimento do dever conjugal. A esta luz a infidelidade e o adultério produzem os mesmo efeito, pois, ambos vão contra o bem da prole. Por onde, assim como o esposo tem a faculdade de repudiar a esposa adúltera ou de continuar a viver com ela, assim também tem o poder de repudiar a infiel ou de continuar a viver com ela. Pois pode o marido inocente continuar livremente a viver com a adúltera, na esperança de trazê-la ao bom caminho: não poderia, se ficar obstinada no pecado do adultério, a fim de que não lhe pareça patrocinar a torpeza da vida; embora, mesmo com a esperança de trazê-la ao bom caminho, possa repudiá-la. Semelhantemente, um fiel convertido pode continuar a viver com a esposa infiel, na esperança de a converter, desde que não a veja obstinada na infidelidade Embora porém proceda com acerto continuando a viver com ela, não está contudo obrigado a tal. E esse é o conselho do Apóstolo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É mais fácil impedir uma coisa de fazer-se, que destruir a que foi convenientemente feita. Por isso muitos obstáculos impedem o matrimônio de ser contraído, se o precederem, que contudo não no podem dissolver, se lhe foram subsequentes, como o demonstra a afinidade. E o mesmo devemos dizer, da disparidade de culto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na primitiva Igreja, no tempo dos Apóstolos, frequentemente se convertiam à fé tanto judeus como gentios. E então um marido fiel podia ter esperança provável na conversão da esposa, mesmo se esta não prometesse haver de se converter. Depois porém, no decurso do tempo, os judeus ficaram mais obstinados que os gentios, porque estes continuavam a se converter, como no tempo dos mártires e do imperador Constantino e nas épocas subsequentes. E então não era acertado a um fiel permanecer com uma infiel judia, sem esta prometer a sua conversão; nem havia esperança de se ela converter, como a havia da conversão de uma esposa gentia. Assim, nessa época, um fiel convertido podia coabitar com uma gentia, mas não com uma judia salvo se esta prometesse converter-se. E é nesse sentido que dispõe o decreto referido. Hoje, porém judeus e gentios procedem do mesmo modo, pois ambos são, obstinados nos seus erros. Portanto, se uma esposa infiel não quiser converter-se, não é permitido ao marido coabitar com ela, quer judia, quer gentia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os infiéis não batizados não estão adstritos às leis da Igreja, mas o estão às do direito divino. Portanto, os infiéis que contraírem casamento em graus proibidos pela lei divina, quer se convertam ambos à fé, quer só um deles, não lhes poderá ser válido esse matrimônio. Se o contraíssem porém em graus proibidos pela legislação eclesiástica, poder-lhes-á sê-lo se ambos se converterem ou, se convertido um, houver esperança da conversão do outro.

RESPOSTA À QUARTA. – Ter várias mulheres é contra a lei da natureza, a que também os infiéis estão adstritos, Logo, não contrairá o infiel verdadeiro matrimônio, senão com a mulher com quem primeiro o fez. Portanto, desde que se converte ele com todas as suas mulheres, poderá ficar com a que primeiro recebeu como esposa despedindo todas as demais. Se porém a primeira não quiser converter-se e uma das outras se converter, tem o mesmo direito de casar com essa, de novo, que tinha de o haver feito com a primeira. Do que diremos a seguir.

RESPOSTA À QUINTA. – Repudiar a esposa é contra a lei da natureza. Por isso não pode nenhum infiel fazê-lo. Por onde, convertido depois de ter repudiado uma das suas mulheres, e casado com outra, devemos julgar o seu caso como idêntico ao do que tinha várias mulheres. Pois, esta obrigado a receber como esposa a que primeiro repudiou, se esta quiser converter-se, e rejeitar a outra.

Art. 4 — Se um fiel convertido pode repudiar sua esposa infiel, que quer continuar a coabitar com ele, sem ofender ao Criador.

O quarto discute-se assim. – **Parece que um fiel convertido não pode repudiar sua esposa infiel, que quer continuar a coabitar com ele, sem ofender ao Criador.**

1. Pois, mais forte é o vínculo a unir marido e mulher que o existente entre um escravo e o senhor. Ora, um escravo nem por ser convertido fica livre do vínculo da escravidão, como lemos no Apóstolo. Logo, também um marido fiel não pode repudiar a esposa infiel.

2. Demais. – Não podemos prejudicar a ninguém contra a sua vontade. Ora, a esposa infiel tinha direito sobre o corpo do marido infiel. Se, pois a conversão do marido à fé pudesse causar à mulher o dano de ser repudiada, não poderia o marido converter-se à fé sem o consentimento da esposa; assim como não pode ordenar-se nem proferir voto de continência, sem o consentimento dela.

3. Demais. – Quem cientemente contrair casamento com uma escrava, quer seja livre, quer escravo, não pode repudiá-la fundado na diversidade de condições. Logo, quando um homem contraiu casamento com uma infiel, sabendo que o era, parece que, do mesmo modo, não na pode repudiar por causa da infidelidade.

4. Demais. – O pai tem o dever de velar pela salvação dos seus filhos. Ora, separando-se de uma esposa infiel, os filhos comuns ficariam com a mãe, porque esta tem o direito ao fruto do seu ventre; e assim correr-lhes-ia risco a salvação. Logo, não pode o esposo licitamente repudiar a esposa infiel.

5. Demais. – Um adúltero não pode repudiar a esposa adúltera, mesmo que tivesse ele feito penitência pelo seu pecado. Logo, se devemos julgar do adúltero como do infiel, também não poderá um infiel repudiar a esposa infiel, mesmo depois de convertido à fé.

Mas, *em contrário*, o ensinamento do Apóstolo.

2. Demais. – O adultério espiritual é mais grave que o carnal, por causa do adultério carnal o marido pode abandonar a esposa e não mais coabitar com ela. Logo, e com maior razão, por causa da infidelidade, que é o adultério espiritual.

SOLUÇÃO. – Os deveres e os direitos nossos variam conforme o gênero de vida que levamos. E assim, quem renuncia ao seu antigo gênero de vida não mais está obrigado ao que na vigência dela estava. Por isso, quem, enquanto vivia no século, fez um voto, não mais está obrigado a cumpri-lo quando, professando a vida religiosa, morreu para o mundo. Ora, quem recebe o batismo fica regenerado em Cristo e morto à vida anterior, pois a geração de um implica a corrupção de outro. E assim, fica liberado da obrigação pela qual estava adstrito a cumprir o dever conjugal para com a esposa; e não está obrigado a coabitar com ela, desde que não queira ela converter- se. Embora haja um caso em que fica livre de continuar a conviver, como dissemos. Assim como também um religioso pode cumprir livremente os votos que fez no século, desde que não lhe colidam com a religião, embora não esteja obrigado a fazê-lo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A condição de escravo em nada repugna à perfeição da religião cristã, que supõe uma grande humildade. Ao contrário, o estado de casado, ou do matrimônio, de algum modo contraria à perfeição da vida cristã, na qual vivem os continentes. Logo, não há símile em um e outro caso. – Além disso, um cônjuge não está obrigado para com o outro como sua propriedade, ao passo que o escravo é propriedade do senhor; mas como formando entre si uma espécie de sociedade, que não pode convenientemente existir entre infiel e fiel, segundo a doutrina do Apóstolo. Logo, não há símile entre o escravo e a esposa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mulher não tem direito sobre o corpo do marido, senão enquanto permanece ele na comunidade de vida que com ela contraiu; pois, se morrer seu marido fica solta da lei do marido, na frase do Apóstolo. Por onde, depois do marido ter mudado de vida, porque morreu para a vida anterior, se dela se separar nenhum dano lhe causa. Mas, quando passa a viver em religião, morre só de morte espiritual e não corporal. Por onde, consumado o matrimônio, não pode entrar em religião sem o consentimento da mulher. Pode-o porém antes de havê-lo consumado, enquanto a união é puramente espiritual. Ora, quem recebeu o batismo, ficou também sepultado com Cristo para morrer. Portanto, fica absolvido do dever conjugal, mesmo depois de o matrimônio consumado. Ou devemos responder, que por sua culpa a mulher sofre o dano, por não querer converter-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A disparidade de culto torna uma pessoa totalmente inábil a contrair casamento; não porém a condição de escravo, senão só quando ignorada. Logo, não se pode dizer o mesmo da infiel e da escrava.

RESPOSTA À QUARTA. – Os filhos ou já chegaram à idade de discreção e então podem seguir livremente do pai fiel ou à mãe infiel; ou são ainda menores, no momento da separação dos pais, e então devem ser entregues ao pai cristão, embora precisem ainda da cooperação materna para sua educação.

RESPOSTA À QUINTA. – Um adúltero penitente não abraça por isso um gênero de vida diferente, ao contrário do que se dá com um infiel, que foi batizado. Logo, não há semelhança de razão.

Art. 5 — Se um fiel, depois de repudiada a esposa infiel, pode casar com outra mulher.

O quinto discute-se assim. – **Parece que um fiel, depois de repudiada a esposa infiel, não pode casar com outra mulher.**

1. Pois, a indissolubilidade é da essência do matrimônio, porque o repúdio da esposa é contra a lei da natureza. Ora, dois infiéis podem contrair verdadeiro matrimônio, portanto absolutamente indissolúvel. Por conseguinte, enquanto subsistir o vínculo do matrimônio com uma esposa, não poderá haver casamento com outra. Logo, o fiel, que repudiou a esposa infiel, não pode casar com outra.

2. Demais. – Um crime sobreveniente ao matrimônio não no pode anular. Logo, a mulher, consentindo em coabitar com o marido, sem ofensa do Criador, não fica dissolvido o vínculo matrimonial, porque não pode ele casar com outra. Logo, o pecado da esposa, que não quer coabitar com o marido, sem ofender o Criador, não dissolve o matrimônio, de modo que fique o marido livre de casar com outra.

3. Demais. – O vínculo do matrimônio liga igualmente, tanto o marido como a mulher. Logo, desde que a uma esposa infiel não é lícito, durante a vida do marido, casar com outro homem, também não o é ao marido cristão.

4. Demais. – O direito concede maiores favores ao voto de castidade que ao contrato de matrimônio. Ora, segundo parece, ao marido cristão de uma esposa infiel não é lícito fazer voto de continência; porque do contrário, se depois viesse a converter-se, a esposa teria frustrados os seus direitos conjugais. Logo e com maior razão, não é lícito ao marido tomar outra mulher.

5. Demais. – O filho que permanece infiel, depois da conversão do pai, perde o direito à herança paterna; contudo, se depois se converter, restitui-se-lhe a herança, mesmo que outro tenha entrado na posse dela. Logo, por semelhança, parece que se uma esposa infiel vier a converter-se, deve-se-lhe restituir o marido, mesmo que este já tenha contraído casamento com outra. O que não poderia dar-se se o segundo matrimônio fosse válido. Logo, não pode contrair matrimônio com outra.

Mas, *em contrário*. – O matrimônio não pode ser ratificado sem o sacramento do batismo. Ora, o que não foi ratificado pode ser dissolvido. Logo, o matrimônio contraído durante a infidelidade pode ser dissolvido. E assim, dissolvido o vínculo matrimonial, é lícito ao marido tomar outra mulher.

2. Demais. – O marido não pode coabitar com a esposa infiel, que não quer fazê-lo sem ofensa do Criador. Se, pois, não lhe fosse lícito a ele casar com outra, ficará obrigado a guardar continência. O que parece inadmissível, porque então só dano lhe resultaria da conversão.

SOLUÇÃO. – Quando um dos cônjuges se converte à fé e o outro permanece infiel, devemos distinguir. Assim, se o infiel quiser coabitar, sem ofensa do Criador, isto é, sem o induzir à infidelidade, o fiel pode separar-se livremente, mas, fazendo-o, não pode casar com outro. Se porém o cônjuge infiel não quiser coabitar, sem ofensa do Criador, prorrompendo em palavras de blasfêmia e não querendo ouvir o nome de Cristo, então, se pretender arrastá-lo; à infidelidade, o marido fiel, separando-se, pode unir-se a outra pelo matrimônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O matrimônio dos infiéis é imperfeito, do contrário da dos fieis que sendo perfeito é, por isso, mais estável. Ora, sempre o vínculo mais estável dissolve o menos estável, se este o contrariar. Por onde, o segundo matrimônio, contraído na fé de Cristo, dissolve o primeiro, contraído durante a infidelidade. Portanto, o matrimônio dos infiéis de nenhum modo é estável e ratificado, mas ratificado fica depois, pela fé de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado da esposa, que não quer coabitar com o marido, sem ofensa do Criador, absolve-o da obrigação de permanecer unido, com ela, de modo que não pudesse, durante a vida dela, casar com outra. Mas ainda não anula o casamento, porque se ela se arrependesse da sua blasfêmia, antes de o marido convolar a segundas núpcias, o marido lhe seria restituído. Fica porém anulado pelo casamento subsequente, que o marido fiel não poderia contrair, senão livre da obrigação de conviver com a esposa, em razão de culpa dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Depois de o cônjuge fiel ter contraído novo matrimônio, para ambas as partes fica este dissolvido; porque o casamento não pode ligar apenas uma delas. Mas pode o seu efeito ser unilateral, por isso, mais como pena, do que em virtude do matrimônio precedente, fica a esposa infiel proibida de convolar a novas núpcias. Mas, convertida depois, pode-se-lhe conceder a dispensa para de novo casar, desde que seu marido também casou com outra.

RESPOSTA À QUARTA. – Se depois da conversão do marido, houver provável esperança de se a esposa converter, não deve o marido fazer voto de continência nem convolar a novas núpcias; porque mais dificilmente se converteria a mulher, sabendo-se privada do marido. Se porém não der esperanças de conversão, pode o marido entrar nas ordens sagradas ou em religião, depois de instado com a esposa a que se converte. E então, se depois de haver o marido recebido tais ordens, a esposa se converter, não deve ser restituída ao marido, mas se lhe deve imputar da sua tardia conversão o ficar privada do esposo.

RESPOSTA À QUINTA. – O vínculo da paternidade não desaparece pela disparidade de culto, como o vínculo do matrimônio. Logo, não há símile entre uma herança e uma esposa.

Art. 6 — Se outros vícios rompem, como a infidelidade, o matrimônio.

O sexto discute-se assim. – **Parece que outros vícios rompem, como a infidelidade, o matrimônio.**

1. Pois, o adultério é mais diretamente contra o matrimônio, que a infidelidade. Ora, a infidelidade dissolve em algum caso o matrimônio, de modo que seja possível contrair novo. Logo, o adultério produz o mesmo efeito.

2. Demais. – Assim como a infidelidade é a fornicação espiritual, assim também qualquer pecado o é. Se, pois, a infidelidade rompe o matrimônio por ser ela uma fornicação espiritual, pela mesma razão qualquer pecado deve dissolvê-lo.

3. Demais. – A Escritura diz: Se a tua mão direita te serve de escândalo, corta-a e lança-a fora de ti. Ao que diz a Glosa, que, por essas expressões – mão e olho direito – podem designar os irmãos, as esposas, os parentes próximos e os filhos. Ora, todo pecado nos constitui um impedimento. Logo, por qualquer pecado pode o matrimônio ser voto.

4. Demais. – A avareza é uma idolatria, como diz o Apóstolo. Ora, por idolatria pode uma mulher ser repudiada. Logo, por igual razão, por causa de avareza. E assim, também por outros pecados mais graves que a avareza.

5. Demais. – É essa também a opinião expressa do Mestre das Sentenças.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Todo o que repudiar a sua mulher, a não ser por causa de fornicação, a faz adúltera.

2. Demais. – Se tal fosse verdade, todos os dias haveria divórcios, pois, é raro um matrimônio onde o outro cônjuge não cometa pecado.

SOLUÇÃO. – A fornicação corporal e a infidelidade tem uma contrariedade especial aos bens do matrimônio como do sobredito se colhe. Por onde, produzem o efeito especial de separar os cônjuges. Devemos porém compreender que de dois modos pode o sacramento ser dissolvido. – Primeiro, quanto ao vínculo. E então, não pode, depois de ratificado ficar dissolvido, nem pela infidelidade, nem pelo adultério. Mas, não sendo ratificado, fica roto o vínculo quando um dos cônjuges persiste na infidelidade, convertendo-se o outro à fé e convolando a segundas núpcias. Mas o referido vínculo não se dissolve pelo adultério; do contrário um infiel poderia a seu bel prazer repudiar a esposa adúltera e depois casar com outra – o que é falso. – De outro modo, o matrimônio pode ser dissolvido, quanto ao seu ato. E assim pode ser voto tanto pela infidelidade como pela fornicação. Mas não o pode, por outros pecados, mesmo quanto ao seu ato; salvo se o marido quiser temporariamente separar-se da convivência com a esposa, privando-a do benefício na sua presença, para castigá-la.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o adultério se oponha mais diretamente ao matrimônio, enquanto função da natureza, que a infidelidade, contudo o contrário se dá, enquanto sacramento da Igreja, donde tira a sua perfeita estabilidade por significar a indivisível união entre Cristo e a Igreja. Por onde, o vínculo do matrimônio não ratificado pode ser dissolvido mais pela infidelidade do que pelo adultério.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A primeira união da alma com Deus é pela fé. E assim, por ela, a alma é como unida com Deus, conforme aquilo da Escritura. E me desposarei contigo na fé. Por isso a Sagrada Escritura especialmente designa pela fornicação a idolatria e a infidelidade. Ao passo que os outros pecados se chamam fornicações espirituais, numa significação mais remota.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Devemos assim entendê-lo quando a mulher é para o marido uma ocasião muito próxima de pecado, a ponto de este temer seriamente riscos à sua salvação. Pois, então poderá deixar de conviver com ela, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – A avareza se chama idolatria por uma certa semelhança de escravidão; pois, tanto o avarento como o idólatra servem antes à criatura, que ao Criador. Mas não por semelhança de infidelidade, porque a corrupção da infidelidade está no intelecto, ao passo que a da avareza, no afeto.

RESPOSTA À QUINTA. - As palavras do Mestre se entendem dos esponsais; pois, um crime sobreveniente pode rompê-los. Ou, se referidas ao matrimônio, entendem-se da separação temporária

da vida em comum, como se disse. Ou quando a mulher não quer coabitar senão com a condição de pecar e quando diz: não serei tua esposa se não me deres riquezas furtadas por ti. Pois, nesse caso,deve antes repudiá-la, que exercer o latrocínio.

Questão 60: Do uxoricídio.

Em seguida devemos tratar do uxoricídio. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se é lícito ao marido matar a esposa apanhada no ato do adultério.

O primeiro discute-se assim. – **Parece lícito ao marido matar a esposa apanhada no ato do adultério.**

1. Pois, a lei divina manda as adúlteras serem lapidadas. Ora, quem cumpre a lei divina não peca. Logo, nem quando mata a esposa adúltera.

2. Demais. – O permitido por lei o é também ao encarregado de a cumprir. Ora, a lei permite matar a adúltera ou qualquer pessoa ré de morte, Logo, desde que a lei permitiu ao marido matar a mulher apanhada em flagrante adultério, resulta que isso lhe é lícito.

3. Demais. – Maior poder tem o marido sobre a esposa adúltera, que o seu cúmplice no adultério. Ora, o marido que matar um clérigo colhido em ato de adultério com a esposa, não fica excomungado. Logo, parece que pode também matar a própria esposa apanhada em adultério.

4. Demais. – O marido está obrigado a corrigir a sua esposa. Ora, a correção se faz infligindo uma pena. Logo, sendo a justa pena do adultério que é um crime capital, a morte, parece lícito ao marido matar a esposa adúltera.

Mas, *em contrário*. – Diz o Mestre: A Igreja de Deus, nunca adstrita às leis do século, outro gládio não tem senão o espiritual. Logo, quem quiser pertencer à Igreja, não lhe será lícito usar da lei que permite o uxoricídio.

2. Demais. – Marido e mulher estão no mesmo pé de igualdade. Ora, à esposa não é lícito matar o marido colhido em flagrante adultério. Logo, nem ao marido, a mulher.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode um marido provocar a morte de sua mulher, – Primeiro, pelo juízo civil. – E então nenhuma dúvida há: pode ele, sem pecado, por zelo da justiça e não movido pela paixão da vingança ou do ódio, acusar criminalmente de adultério, perante o juízo secular, a esposa adúltera, e pedir a pena de morte cominada pela lei; assim como também pode acusar alguém de homicídio ou de outro crime. Mas essa acusação não pode ser feita perante o juízo eclesiástico; porque a Igreja não dispõe de gládio material, como diz o Mestre. – De outro modo, pode matá-la de si mesmo, sem ter sido citada perante a justiça. E então, não lhe é lícito, nem pelas leis civis, nem pela lei da consciência, matá-la, fora do ato do adultério, por mais que a saiba adúltera. A lei civil porém julga lícito matá-la quando apanhada em flagrante ato de adultério. Não que assim o ordene, mas porque não inflige a pena de homicídio, por causa da veemente excitação por que o homem é levado no ato de matar a esposa. Nesta matéria porém a Igreja não está adstrita às leis humanas, a ponto de declarar o marido isento do reato da pena eterna, ou da pena a ser infligida pelo tribunal eclesiástico, a pretexto de não ter sido condenado pelo tribunal civil. Portanto, em nenhum caso é lícito ao marido matar a esposa, por autoridade própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Infligir essa pena a lei não o cometeu a nenhuma pessoa privada, mas às pessoas públicas, a quem compete o exercício de tal função. Ora, o marido não é juiz da sua esposa. Logo, não na pode matar, senão só acusá-la perante o juiz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei civil não cometeu ao marido que matasse a esposa, a modo de ordem que lhe impusesse, porque então não pecaria ele, como não peca o ministro do juízo quando executa um ladrão condenado à morte; mas só lho permitiu, desde que não lhe impôs nenhuma pena. Por isso, também opôs certas dificuldades, com o fim de desviar os homens do uxoricídio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Daí não se deduz seja o uxoricídio lícito, absolutamente falando; mas só a imunidade de uma certa pena, porque também pena é a excomunhão.

RESPOSTA À QUARTA. - Há duas espécies de sociedade: Uma, a doméstica, como a família; outra política, como a cidade e o reino. Ora, o chefe da segunda espécie de sociedade, que é o rei, pode infligir penas tanto consecutivas como exterminativas do culpado, a fim de purificar a sociedade cujo governo lhe incumbe. Mas o chefe da primeira espécie de necessidade, que é o pai de família não pode infligir senão uma pena corretiva, que não ultrapassa, diferentemente da pena de morte, os limites da correção. Por onde, o marido, que tem o governo da sua mulher, não na pode matar, mas somente castigar.

Art. 2 — Se o uxoricídio impede o matrimônio.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o uxoricídio não impede o matrimônio.**

1. Pois, mais diretamente se opõe o adultério ao matrimônio, que o homicídio. Ora, o adultério não impede o matrimônio. Logo, nem o uxoricídio.

2. Demais. – É mais grave pecado matar a mãe que a esposa; pois não sendo nunca lícito açoitar a própria mãe, o é açoitar a esposa. Ora, matricídio não impede o matrimônio. Logo, nem uxoricídio.

3. Demais. – Mais gravemente peca quem, por causa de adultério, mata a esposa alheia, que quem mata a própria esposa; porque não teria excusa de uma paixão cega, nem tem o direito de corrigir a mulher dos outros. Ora, quem mata a esposa alheia não fica impedido do matrimônio. Logo nem quem mata a própria.

4. Demais. – Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, o pecado de homicídio pode ser removido pela penitência. Logo, também o impedimento ao matrimônio que ele causa. Portanto, parece que depois de feita penitência, não perdura a proibição de contrair casamento.

Mas, *em contrário*, dispõe um cânone: Os assassinos de suas esposas deverão fazer penitência e não mais poderão casar-se.

2. Demais. – Por onde alguém peca por aí também deve ser punido. Ora, peca contra o matrimônio quem mata a esposa. Logo, deve ter como punição ficar privado do matrimônio.

SOLUÇÃO. – O uxoricídio, pela legislação da Igreja, impede o matrimônio. – Umas vezes porém impede apenas de contraí-lo, sem anular o que já o foi; assim, quando por causa de adultério ou levado do ódio, o marido mata a esposa. Contudo, se houver receio que não guarde continência, pode a Igreja dispensá-lo e permitir que se case de novo. – Outras vezes porém dirime o casamento já contraído; assim, quando o marido mata a esposa, para casar com aquela com quem vive em adultério. Então se torna absolutamente incapaz de casar com esta, e se o fizer, nulo será o casamento. Mas isso não no torna incapaz, absolutamente falando, de casar com qualquer outra mulher. E assim, casando com outra, embora peque por proceder contra a lei da Igreja, contudo não fica por isso anulado o casamento contraído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homicídio e o adultério em certos casos impedem matrimônio de vez contraído e o anulam se já foi; tal o que se dá com o uxoricídio, como acabamos de dizer e com o adultério, de que já tratamos. – Ou devemos responder, que o uxoricídio é contra a essência do casamento, mas o adultério é contra a fidelidade conjugal que ele implica. Mas, o adultério não se opõe mais diretamente ao matrimônio, do que o uxoricídio. Logo, a objeção procede de bases falsas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Absolutamente falando, mais grave pecado é matar a própria mãe, que a esposa, e mais contrário à natureza; porque naturalmente respeitamos a nossas mães. Por isso, é mais desnaturado o matricida que o uxoricida. E é para reprimir qualquer tentação de uxoricídio, que a Igreja proibiu o casamento aos culpados desse crime.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem mata a mulher de outro não peca contra o matrimônio, como quem matou a própria esposa. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Delida a culpa daí não decorre necessariamente que fique delida toda a pena, como bem o mostra a irregularidade. Pois, a penitência não restitui o pecador à sua dignidade primeira, embora possa restituir-lhe o esta do anterior de graça, como dissemos.

Questão 61: Do impedimento ao matrimônio, que é o voto solene.

Em seguida devemos tratar do impedimentos sobrevenientes ao casamento. E primeiro, do provemente do casamento não consumado, a saber, o voto solene. Segundo; do proveniente do casamento consumado, a saber a fornicação.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se um dos cônjuges, mesmo depois da cópula carnal, pode, contra a vontade do outro, entrar em religião.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que um dos cônjuges, mesmo depois da cópula carnal, pode, contra a vontade do outro, entrar em religião.**

1. Pois, a lei divina deve ser mais favorável às causas espirituais que a lei humana. Ora,a lei humana o permite. Logo e com maior razão, também a lei divina deve permiti-lo.

2. Demais. – Um bem menor não pode impedir um maior. Ora, o estado do matrimônio é menor bem que o de religião, como o diz o Apóstolo. Logo, pelo matrimônio não deve o homem ficar impedido de poder entrar em religião.

3. Demais. – Toda religião supõe um matrimônio espiritual. Ora, é permitido passar de uma religião mesmo rigorosa para outra mais rigorosa. Logo, também deve ser lícito deixar o matrimônio carnal, de jugo menos pesado, pelo matrimônio espiritual, de mais pesado jugo, mesmo contra a vontade da mulher.

Mas, *em contrário*, como ensina o Apóstolo, os esposos não devem nem mesmo vacar à oração, sem ser que se abstenham de usar o matrimônio, com mútuo consentimento.

2. Demais. – Ninguém pode fazer licitamente o que contraria a outro, sem a vontade deste. Ora, o voto de religião, emitido por um dos cônjuges, redunda em prejuízo do outro, porque um tem poder sobre o corpo do outro. Logo, não pode um emitir o voto de entrar em religião, sem o consentimento do outro.

SOLUÇÃO. - Ninguém pode fazer oblação a Deus do bem alheio. Por onde, como pelo matrimônio consumado o corpo do marido passou a pertencer à mulher, não pode sem o consentimento dela oferecê-lo a Deus, pelo voto de continência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lei humana considera o matrimônio só enquanto lei da natureza. Ora, a lei divina o considera como sacramento, que lhe confere a sua omnímoda indivisibilidade. Logo, não há símile.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Nenhum inconveniente há em um bem maior ficar impedido por um menor, que o contrarie; assim como o bem pode ficar impedido pelo mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em toda religião o matrimônio é contraído com a só pessoa de Cristo, para com quem, contudo, uma religião impõe maiores obrigações que outra. Ao contrário, o matrimônio carnal não é feito com a mesma pessoa com que o é o espiritual. Logo, o símile não colhe.

Art. 2 — Se um dos cônjuges pode, antes da cópula carnal e contra a vontade do outro, entrar em religião.

O segundo discute-se assim. – **Parece que não o pode, nem mesmo antes da cópula carnal.**

1. Pois, a indivisibilidade do matrimônio resulta de ser ele um sacramento, i é, como significativo da perpétua união entre Cristo e a Igreja. Ora, antes da cópula carnal e depois do consentimento, expresso por palavras de presente, existe verdadeiramente o sacramento do matrimônio. Logo, não pode haver nenhuma divisão pelo fato de entrar um em religião.

2. Demais. – Pelo próprio consentimento expresso por palavras de presente, um dos cônjuges transfere para o outro poder sobre o seu corpo. Logo, pode um exigir o cumprimento do dever conjugal quando o quiser, do outro, que a tal esta obrigado. Logo, não pode um entrar em religião, contra a vontade do outro.

3. Demais. – O Evangelho diz: não separe o homem o que Deus ajuntou. Ora, a união existente, mesmo antes da cópula carnal, se funda na lei divina. Logo, não pode ser dissolvida por vontade humana.

Mas, *em contrário*, segundo Jerônimo, Deus chamou a João para seu discípulo, apesar de casado.

SOLUÇÃO. – Antes da cópula carnal entre os cônjuges só existe um vínculo espiritual; depois, porém, há também um vínculo carnal. Por onde, assim como depois da cópula carnal o matrimônio fica dissolvido pela morte carnal, assim também dissolvido fica pelo ingresso em religião, antes da cópula carnal. Porque a religião é uma morte espiritual, pela qual se morre ao século, a fim de viver para Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O matrimônio, antes da cópula carnal, significa a união entre Cristo e a alma, pela graça. União que fica dissolvida pela disposição contrária resultante do pecado mortal. Mas depois da cópula carnal simboliza a união entre Cristo e a Igreja pela assunção da natureza humana na unidade de pessoa; e essa união é absolutamente indivisível.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Antes da cópula carnal não houve absolutamente transferência do corpo de um para o poder de outro, mas só condicional: salvo se um dos cônjuges convolar à perfeição de uma vida melhor. Pela cópula carnal, porém a referida transferência se perfaz; porque então entra cada um na posse corpórea do poder que lhe foi conferido. Por onde, mesmo antes da cópula carnal não há obrigação de cumprir o dever conjugal, depois de contraído o matrimônio por palavras de presente; mas é dado ao cônjuge que quer entrar em religião o tempo de dois meses, por três razões. Primeiro, para poder nesse ínterim deliberar se deve entrar ou não. Segundo, para preparar o necessário às solenidades nupciais. Terceiro, a fim de o marido não julgar de pouco preço uma esposa, pela qual não suspirou dilatadamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A união matrimonial, antes da cópula carnal, é, certo, perfeita quanto ao seu ser primeiro; mas não consumada, quanto ao ato segundo, que é uma operação, e é assimilada à posse corpórea. Por onde, não tem omnimoda indivisibilidade.

Art. 3 — Se uma mulher pode casar com outro, por ter o seu marido entrado em religião, antes da cópula carnal.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que uma mulher não pode casar com outro, por ter o seu marido entrado em religião, antes da cópula carnal.**

1. Pois, o que pode coexistir com o matrimônio não rompe o vínculo matrimonial. Ora, o vínculo matrimonial ainda perdura entre os que professavam, por voto igual, em religião. Logo, o entrar um em religião não o absolve do vínculo matrimonial. Mas, enquanto esse vínculo liga a um, não pode a mulher casar com outro. Logo, etc.

2. Demais. – O homem, depois de entrado em religião, pode, antes da profissão, voltar ao século. Se pois, uma mulher pode casar com outro, tendo o marido entrado em religião, também ele poderá casar com outra, voltando ao século. O que é absurdo.

3. Demais. – Pela nova decretal, a profissão feita antes de um ano é considerada nula. Logo, se depois de uma tal profissão, o marido voltar a viver com a mulher, está obrigada esta a recebê-lo. Portanto, nem pela entrada do marido em religião, nem pelo voto, é dado à mulher o poder de casar com outro.

Mas, *em contrário*. – Ninguém pode obrigar outrem a praticar obras de perfeição. Ora, a continência é uma obra de perfeição. Logo, não pode a mulher ficar adstrita à continência, pelo fato de seu marido entrar em religião. E portanto, pode casar com outro.

SOLUÇÃO. – Assim como a morte corporal do marido dissolve o vínculo matrimonial, a ponto de poder a mulher casar com quem quiser, na expressão do Apóstolo, assim também depois da morte espiritual do marido, pelo ingresso em religião, poder ela casar com quem quiser.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando cada um dos cônjuges faz por igual o voto de continência então nenhum renuncia ao vínculo conjugal que, por isso, continua a subsistir. Mas quando um só o fez, então de sua parte renuncia a esse vínculo. Logo, também o outro fica liberado do mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se entende morto ao século pelo ingresso em religião quem ainda não emitiu os votos. Logo, até esse tempo está obrigada a esposa a esperar, para se decidir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Da profissão assim feita antes do tempo determinado pelo direito, devemos fazer o mesmo juízo que do voto simples. Por onde, assim como, depois do voto simples do marido, a mulher não mais está adstrita para com ele ao dever conjugal, contudo nem por isso teria ela o poder de casar com outro – assim o mesmo se dá no caso vertente.

Questão 62: Do impedimento da fornicação, sobreveniente ao matrimônio consumado.

Em seguida devemos tratar do impedimento da fornicação sobreveniente ao matrimônio consumado, a qual impede o matrimônio precedente quanto ao ato, deixando subsistir o vínculo matrimonial.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se por causa, de fornicação é licito ao marido repudiar a esposa.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que por causa de fornicação não é lícito ao marido repudiar a esposa.**

1. Pois, não devemos pagar o mal com o mal. Ora, o marido, repudiando a esposa por causa de fornicação, paga o mal com o mal. Logo, não lho é lícito.

2. Demais. – Mais grave era o pecado de fornicação de ambos, que de um só. Ora, a fornicação de ambos não pode dar lugar à separação. Logo, nem a de um só.

3. Demais. – A fornicação espiritual e certos outros pecados são mais graves que a fornicação carnal. Ora, aquela não pode ser causa de rotura do laço conjugal. Logo, nem a fornicação carnal.

4. Demais. – O vício contra a natureza é mais contrário aos bens do matrimônio que a fornicação, que se pratica de acordo com a natureza. Logo, devia ser, mais que a fornicação, causa de separação.

Mas, *em contrário*, o Evangelho.

2. Demais. – Para com quem quebra a fidelidade prometida ninguém está obrigado a ser fiel. Ora, a mulher que fornica quebra a fé devida ao outro cônjuge. Logo, este pode repudiá-la por causa de fornicação.

SOLUÇÃO. – O Senhor permitiu repudiar a mulher por causa de fornicação, como pena à mulher da fé quebrada e como favor ao marido que se conservou fiel; de modo que o cônjuge fiel não mais está obrigado a cumprir para com o infiel o dever conjugal. Por isso se excetuam sete casos nos quais não é lícito ao marido repudiar a esposa infiel, nos quais ou a mulher fica isenta de culpa eu ambos são atualmente culpados. – O primeiro é quando também o marido fornicou. – O segundo, se prostituiu a esposa. – O terceiro, quando a mulher, crendo com probabilidade que o marido morreu, fundada na sua longa ausência, casou com outro. – O quarto, se teve relações com um homem que, sob a figura de ser marido, e sem que ela o soubesse, lhe participou do leito. – O quinto, se assim procedeu oprimida pela violência. – Sexto, se o marido, depois de ter ela adulterado, se reconciliou tendo relações carnais com ela. – O sétimo se, tendo sido o matrimônio contraído entre dois cônjuges infiéis, o marido mano dou libelo de repúdio à mulher e esta se casou com outro; pois então, se ambos se converterem, está obrigado o marido a recebê-la.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O marido que repudiar a mulher, que fornicou, levado pela vingança, peca. Se porém a repudiou para não parecer participante do seu crime, ou para corrigir o pecado da mulher, ou para evitar a incerteza da prole, não peca.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A separação por causa de fornicação se processa acusando um cônjuge ao outro. E como ninguém pode acusar, que cometeu o mesmo crime, quando ambos fornicaram a

separação não pode ter lugar; embora seja maior pecado contra o matrimônio a fornicação de ambos que a de um só.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fornicação vai diretamente contra o bem do matrimônio, porque elimina a certeza da prole, quebra a fé conjugal e o simbolismo, porque então um dos cônjuges repartiu com várias outras pessoas a sua carne. Por isso os outros crimes, embora talvez mais graves que a fornicação, não causam contudo a separação. Mas como a infidelidade, chamada fornicação espiritual, também vai contra o bem do matrimônio, que é educar os filhos para o culto de Deus, também ela causa a separação. Diferentemente porém da fornicação corporal. Porque um só ato de fornicação carnal basta para justificar a separação, mas não um só ato de infidelidade; pois esta deve ser habitual e assim reveladora da pertinência, que dá à infidelidade toda a sua plenitude.

RESPOSTA À QUARTA. – Também o vício contra a natureza pode ser causa de separação. Mas dele não se faz menção entre as causas de separação, tanto por ser uma paixão nefanda, como por ser rara a sua prática quer porque não causa nenhuma incerteza em relação à prole.

Art. 2 — Se o marido está obrigado por lei a repudiar a esposa que fornicou.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a mando esta obrigado por lei a repudiar a esposa que fornicou.**

1 . Pois o marido, sendo chefe da mulher, esta obrigado a corrigi-la. Ora, a rotura do laço conjugal foi permitida para a correção da esposa, prevalecedora. Logo, está o marido obrigado a separar-se dela.

2. Demais. – Quem consente em que outro peque mortalmente também mortalmente peca. Ora, o marido, que consente em coabitar com a esposa infiel, consente no pecado dela, como diz o Mestre. Logo, peca se não na arreda de si.

3. Demais. – O Apóstolo diz: O que se ajunta com a prostituta jaz um mesmo corpo com ela. Ora, ninguém pode ser ao mesmo tempo membro de uma prostituta e de Cristo, como no mesmo lugar se diz. Logo, o marido, consentindo em coabitar com a esposa infiel, deixa de ser membro de Cristo, por pecar mortalmente.

4. Demais. – Assim como o parentesco impede o vínculo matrimonial, assim a infidelidade separa do toro. Ora, o marido, se depois de saber o parentesco que tem com sua mulher, consentir em ter conjunção carnal com ela, peca mortalmente. Logo, mortalmente também peca, se o consentir depois de saber que ela fornicou.

Mas, *em contrário*, diz a glosa, que o Senhor permitiu ao marido repudiar a esposa, por causa de fornicação. Logo, não o estabeleceu como preceito.

2. Demais. – Todos podemos perdoar a quem contra nós pecou. Ora, a mulher prevaricando, pecou contra o marido. Logo, este pode perdoá-la deixando de a repudiar.

SOLUÇÃO. – O repúdio da mulher que prevaricou foi permitido para, como pena, corrigi-la do pecado. Ora, uma pena corretiva não pode aplicar-se onde não há possibilidade de emenda. Logo, se a mulher fizer penitência do pecado, não está o marido obrigado a repudiá-la. Esta porém obrigado, se ela não se penitenciar dele, a fim de não parecer consentir nele, por não lhe aplicar a correção devida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pecado de fornicação cometido pela mulher pode ser castigado, não somente pela pena referida, mas também por palavras e açoites. Por onde, se está disposta a aceitar outras correções, não está o marido obrigado a castigá-la com a referida pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Então é o marido considerado como consenciente no pecado da mulher, quando continua a coabitar com ela sem que ela deixe o pecado passado. Mas, desde que se emendou, não mais pode ser considerado como dando o seu consentimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Desde que sua mulher se penitenciou da prevaricação, em que caiu, não pode ser considerada meretriz. Portanto o marido, unindo-se com ela, não se torna membro de uma meretriz. – Ou podemos responder que não se une com ela como meretriz, mas como esposa.

RESPOSTA À QUARTA. – Não há símile. Porque o parentesco faz com que não possa haver entre as partes o vínculo conjugal; portanto, torna-se ilícita a cópula carnal. Ao contrário, a fornicação não elimina o referido vínculo. Logo, o ato em si mesmo considerado, permanece lícito; e só acidentalmente será ilícito, enquanto o marido consente na torpeza da esposa.

RESPOSTA À QUINTA. – Essa permissão se deve entender como significando a privação da proibição. E assim não está em oposição com nenhum preceito, pois também o objeto de um preceito não constitui uma proibição.

RESPOSTA À SEXTA. – A mulher não peca tanto contra o marido, como contra si mesma e contra Deus. Logo, o marido não pode perdoar totalmente a pena, sem que se ela emende.

Art. 3 — Se o marido pode, por juízo próprio, repudiar a esposa que fornicou.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o marido pode, por juízo próprio, repudiar a esposa que fornicou.**

1. Pois, a sentença proferida por um juízo podemos executá-la sem necessidade de nenhum outro juízo. Ora, Deus, juiz justo, proferiu a sentença em virtude da qual o marido pode, por causa de fornicação, repudiar a esposa. Logo, não é necessário, para tal nenhum outro juízo.

2. Demais, – O Evangelho diz, que José, como era justo, resolveu deixar secretamente a Maria. Logo, parece que o marido pode resolver a separação ocultamente, sem o juízo da Igreja.

3. Demais. – Se o marido, depois de saber da fornicação da mulher, cumprir para com ela o dever conjugal, perde a ação que contra ela tinha. Logo, a denegação de cumprir o dever conjugal, causa de separação, deve preceder ao juízo da Igreja.

4. Demais. – O que não pode ser provado não pode ser trazido ao juízo da Igreja. Ora, o olho do adúltero observa a escuridade, ao dizer da Escritura. Logo, não deve a referida separação ser trazida perante o juízo da Igreja.

5. Demais. – Uma acusação deve ser precedida da inscrição pela qual se obriga à pena de crime da fornicação não pode ser provado, porque talião quem não conseguir, provar a acusação. Ora, tal não é possível nesta matéria; pois, qualquer que fosse o resultado do processo, o marido conseguiria o seu intento, quer devesse repudiar a esposa, quer a esposa repudiar a ele. Logo, não deve tal acusação ser trazida perante o tribunal da Igreja.

6. Demais. – Mais obrigado está o marido para com a mulher que para com um estranho. Ora, não devemos deferir ao juízo da Igreja o crime alheio, mesmo de um estranho, senão depois de termos feito advertência em segredo, como esta claro no Evangelho. Logo, muito menos deve o marido deferir à Igreja o crime da esposa, sem primeiro tê-la advertido particularmente.

Mas, *em contrário*. – Ninguém deve ser juiz em causa própria. Ora o marido, que por arbítrio próprio demitisse a esposa prevaricadora, seria juiz em causa própria. Logo, isso não lhe deve ser permitido.

2. Demais. – Ninguém pode ser autor e juiz numa mesma causa. Ora, o marido é o autor queixoso de uma ofensa que sua mulher lhe fez. Logo, não pode ser também juiz. E assim, não deve repudiá-la por arbítrio próprio.

SOLUÇÃO. – O marido pode repudiar a mulher de dois modos. – Primeiro, só quanto ao tóro. E então pode fazê-lo, por juízo próprio, desde que lhe souber da infidelidade. Nem fica obrigado a cumprir para com ela o dever conjugal, quando dele o exigir, salvo se a Igreja lh'o impuser. E neste último caso, o cumprimento desse dever não lhe causa nenhum dano. – De outro modo, quando ao tóro e à coabitação. E então não na pode repudiar senão por juízo da Igreja. E se proceder diferentemente, deve ser compelido à coabitação, salvo se lhe puder provar imediatamente o fato da infidelidade. E esse repúdio se chama divórcio. Donde devemos concluir que este não pode ser decretado senão por juízo da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma sentença é a aplicação do direito comum a um fato particular. Por isso, o Senhor promulgou o direito, de acordo com o qual deve ser formulada a sentença no juízo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – José quis deixar a Maria, não pela suspeita de infidelidade, mas por lhe respeitar a santidade, temendo coabitar com ela. – Mas o símile não colhe. Porque nesse tempo o adultério não só dava lugar ao divórcio, mas além disso, à lapidação. Não porém agora, no processo perante o tribunal da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deduz-se do que foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – Pode o marido, suspeitando a esposa de adultério, vigiá-la a fim de com testemunhas, apanhá-la em flagrante delito de adultério e poder depois proceder à acusação. – Além disso, se o fato não puder ser provado, pode haver dele suspeitas veementes, provadas as quais, provado também ficará o adultério; assim, se foi encontrada a sós com um homem, em horas e lugar suspeitos, e estando ambos despidos.

RESPOSTA À QUINTA. – De dois modos pode o marido acusar a esposa de adultério. – Primeiro, perante o juízo espiritual, com o fim de obter a separação do toro. E então não é preciso que se obrigue de ante-mão e por escrito à peça de talião; porque seria isso conseguir exatamente o seu intento, como a objeção o prova. Outro fim seria a punição do crime em juízo secular. De outro modo, há de proceder a inscrição, pela qual se obriga à pena de talião, se não puder provar a acusação.

RESPOSTA À SEXTA. – Como determina uma decretal, pode proceder-se de três modos, no juízo criminal. Primeiro, por inquisição, que deve ser precedida do rumor público insinuativo da existência, o que tem lugar de acusação. Segundo, por acusação, que deve ser precedida pela inscrição. Terceiro, pela denúncia, a que deve preceder a correção fraterna. Ora, as palavras do Senhor se entendem, aplicáveis quando se procede por via de denúncia, e não por via de acusação; por que então o fim não é só a

correção do delinquente, mas também a punição, com o fito de conservar o bem comum, que pereceria com a falta de justiça.

Art. 4 — Se marido e mulher, em causa de divórcio, devem julgar-se em igualdade de condições.

O quarto discute-se assim. – **Parece que marido e mulher não devem, em causa de divórcio, julgar-se em igualdade de condições.**

1. Pois, o divórcio está, na Lei Nova, em lugar do repúdio da Lei Velha, como se lê no Evangelho. Ora, no repúdio, marido e mulher não eram julgados em igualdade de situações; assim aquele podia repudiar a esta, mas não ao contrário. Logo, nem no divórcio devem julgar-se no mesmo pé de igualdade.

2. Demais. – É mais contra no à lei natural uma mulher ter vários maridos, que um homem várias mulheres; por isso era às vezes permitida esta última situação, mas nunca a primeira. Logo, no adultério a mulher peca mais gravemente que o homem. E por tanto não devem ser julgados no mesmo pé de igualdade.

3. Demais. – Tanto maior é o dano causado ao próximo, tanto mais grave é o pecado. Ora, maior dano causa a mulher adúltera ao marido, que à esposa o marido adúltero; porque o adultério da mulher causa a incerteza da prole, mas não o do marido. Logo, o pecado da mulher é mais grave. E portanto, marido e mulher não devem julgar-se no mesmo pé de igualdade.

4. Demais. – O divórcio foi introduzido para corrigir o crime de adultério. Ora, pertence sobretudo ao marido, cabeça da mulher, na expressão do Apóstolo, corrigir a mulher, e não o inverso. Logo, não devem marido e mulher, em causa de divórcio, ser julgados no mesmo pé de igualdade, mas deve ser superior a condição do marido.

Mas, *em contrário*. – Parece que, em causa de divórcio, superior deve ser a condição da mulher. Porque quanto maior for a fragilidade do pecador, tanto mais digno de vênia será o pecado. Ora, na mulher há maior fragilidade que no homem, em razão do que, diz Crisóstomo ser a luxúria a paixão própria da mulher. E o Filósofo ensina que as mulheres, propriamente falando, não podem chamar-se continentes, por causa de resvalarem facilmente na concupiscência. Assim também os brutos não podem ser continentes, por não poderem impor nenhum freio à concupiscência. Logo, deve haver maior contemplação com as mulheres ao aplicar a pena do divórcio.

2. Demais. – O homem foi constituído cabeça da mulher a fim de governá-la. Logo, peca mais gravemente que ela. E portando deve sofrer pena maior.

SOLUÇÃO. – Em causa de divórcio, marido e mulher são julgados como tendo direito a coisas iguais, de modo a ser lícito e ilícito a um o que também o for ao outro. Mas não são julgados como no mesmo pé de igualdade em relação à essas coisas; porque a causa de divórcio é maior em um que em outro, embora ambos dêem causa suficiente a êle. Pois, o divórcio é a pena do adultério, enquanto este vai contra os bens do matrimônio. Quanto porém ao bem da fidelidade, a que os cônjuges estão mutuamente obrigados, tanto peca contra o matrimônio o adultério de um como o de outro, sendo em ambos causa suficiente de divórcio. Mas quanto ao bem da prole, mais grave é o adultério da mulher que o do marido; portanto, maior causa de divórcio é o adultério dela que o dele. Por onde, marido e mulher estão adstritos a obrigações iguais, mas não por causa igual. Nem há nisso injustiça, porque em

ambos os casos há causa suficiente para a pena do divórcio, como se dá com dois réus condenados à mesma pena de morte, embora tenha um pecado mais gravemente que outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O repúdio não era permitido senão para evitar o homicídio. E como esse perigo mais corria o homem que a mulher, por isso ao marido, pela lei do repúdio, se lhe permitia deixar a mulher, e não ao inverso.

RESPOSTA À SEGUNDA E À TERCEIRA. – Essas objeções procedem enquanto, relativamente ao bem da prole, maior causa de divórcio é o adultério da esposa que o do marido. Mas daí não se segue que não sejam julgados com direito a coisas iguais, como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À QUARTA. - Embora o homem seja a cabeça da mulher, como governando-a, não fica por isso constituído em juiz dela; e nem inversamente. Portanto, no processo judicial não tem maior poder o marido sobre a mulher, que esta sobre aquele.

RESPOSTA À QUINTA. – O pecado de adultério implica a mesma gravidade que a fornicação simples agravada pelo fato de lesar o matrimônio. Considerado pois o que há de comum entre o adultério e a fornicação, o pecado do homem está para o da mulher como o excedente para o excedido; porque a mulher, sendo mais rica em humores, é mais propensa à concupiscência; ao passo que no varão há maior ardência, excitante da concupiscência. Contudo, absolutamente falando e todas as circunstâncias iguais, o homem, na fornicação simples, peca mais gravemente que a mulher, porque tem mais desenvolvido o bem da razão, que prevalece sobre os movimentos das paixões do corpo. Quanto à ofensa porém ao matrimônio, que o adultério acrescenta à fornicação simples e que causa o divórcio, mais gravemente peca a mulher que o homem, como do sobre dito se colhe. E como isto é mais grave que a simples fornicação, por isso, simplesmente falando, e em igualdade de condições, mais grave é o pecado da adúltera que o do adúltero.

RESPOSTA À SEXTA. – Embora o governo que o marido tem sobre a mulher, seja uma circunstância agravante, contudo, a circunstância da lesão do matrimônio, que muda a espécie do pecado, torna-o por isso mais grave; pois essa lesão fá-lo transformar-se numa espécie de injustiça, porque introduz uma prole espúria, furtivamente.

Art. 5 — Se depois do divórcio o marido pode casar com outra.

O quinto procede-se assim. – **Parece que depois do divórcio o marido pode casar com outra.**

1. Pois, ninguém, está obrigado à continência perpétua. Ora, o marido está obrigado, em certo caso a separar perpetuamente de si a esposa adúltera, como do sobre dito se colhe. Logo, parece que ao menos em tal caso pode casar com outra.

2. Demais. – Ao pecador não se lhe deve dar mais ocasião de pecar. Ora, o cônjuge separado por culpa de fornicação, se não lhe for lícito buscar outra união, dá-se-lhe maior ocasião de pecado; pois não é provável que quem não foi continente no matrimônio, possa vir a sê-lo depois. Logo, parece que se lhe deve permitir novo casamento.

3. Demais. – A mulher não está obrigada senão a cumprir o dever conjugal para com o marido e a coabitar com ele. Ora, de ambas essas obrigações fica desonerada pelo divórcio. Logo, solta fica da lei do marido. Portanto, pode casar com outro. E o mesmo se diga do marido.

4. Demais. – O Evangelho diz: Todo aquele que repudiar sua mulher, se não é por causa de fornicação, e casar com outra, comete adultério. Logo, se por causa de fornicação, repudiar a mulher e casar com outra, não adultera. Portanto, terá contraído verdadeiro matrimônio.

Mas, *em contrário*. – O Apóstolo diz: mando não eu, senão o Senhor, que a mulher se não separe do marido; e se ela se separar, que fique sem casar.

2. Demais. – Ninguém pode tirar qualquer vantagem do pecado. Ora tira-la-ia a adúltera a que fosse lícito convolar a núpcias mais desejadas; e daria isso ocasião de adultério aos desejosos de contrair novo matrimônio. Logo, não é lícito fazer contração de novo casamento, nem ao homem nem à mulher.

SOLUÇÃO. – Nada de sobreveniente ao matrimônio pode ser causa de sua dissolução. Logo, o adultério não pode anular um casamento verdadeiramente existente. Pois, como diz Agostinho, o vinculo conjugal subsiste entre ambos por toda a vida, nem pode ser roto pela separação ou pela união com outra pessoa. Portanto, enquanto vive um não pode o outro passar a segundas núpcias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora ninguém esteja, absolutamente falando, obrigado à continência, pode um porém o estar por acidente. Assim o estará o marido cuja mulher sofra de doença incurável tal, que impida a cópula carnal. E o mesmo se dará se praticar incorrigivelmente a fornicação, que é uma doença espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa confusão mesma resultante do divórcio, deve coibí-la do pecado. E se não na puder coibir, menos mal será pecar ela só, que lhe tornar cúmplice do pecado o marido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a mulher, depois do divórcio, não esteja obrigada a cumprir o dever conjugal para com o marido adúltero e a coabitar com ele contudo ainda subsiste o vínculo matrimonial que a obrigava. Portanto não pode contrair outro casamento, durante a vida do marido. Pode porém, contra a vontade dele, fazer voto de continência; salvo se a Igreja verificar que foi enganada por falsas testemunhas, quando sentenciou o divórcio. Porque em tal caso, mesmo depois de ter emitido o voto de profissão, seria restituída ao marido e estaria obrigada ao dever conjugal, mas o marido não no poderia exigir.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa exceção, fundada nas palavras do Senhor, se refere ao repúdio da esposa. Por onde, a objeção procede de um mau entendimento do texto.

Art. 6 — Se depois do divórcio marido e mulher podem reconciliar-se.

O sexto discute-se assim. – **Parece que depois do divórcio marido e mulher não podem reconciliar –se.**

1. Pois, é um princípio de direito: O que foi uma vez bem estabelecido não deve sofrer nenhuma alteração. Ora, por determinação da Igreja foi estabelecido que devem separar-se. Logo, não podem mais reconciliar-se.

2. Demais. – Se pudesse haver reconciliação, parece que depois de a mulher ter feito penitência o marido estaria obrigado a recebê-la. Ora, não o está, porque também a mulher não pode entrar em juízo com a exceção da sua penitência, contra o marido que a acusa de fornicação. Logo de nenhum modo pode fazer-se a reconciliação.

3. Demais. – Se pudesse haver reconciliação, parece que a esposa adúltera estaria obrigada a voltar a viver com o marido que lhe propõe a reconciliação. Ora, não o esta, porque já foram separados por juízo da Igreja. Logo, etc.

4. Demais. – Se fosse lícita a reconciliação com a esposa adúltera, sobretudo devia fazer-se no caso em que, depois do divórcio, o marido veio a cometer adultério. Ora, em tal caso a mulher não pode obrigá-lo à reconciliação, por ter sido com justiça sentenciado o divórcio. Logo, de nenhum modo podem reconciliar-se.

5. Demais. – Se o marido adúltero repudiar ocultamente a mulher acusada de adultério pelo juízo da Igreja, parece que não houve justiça no julgamento do divórcio. Contudo, o marido não está obrigado a se reconciliar com a esposa, porque esta não pode provar em juízo o adultério do marido. Logo e com maior razão, quando houve justiça na decretação do divórcio, pode fazer se a reconciliação.

Mas, *em contrário*, O Apóstolo: Se ela se separar, que fique sem casar ou que faça paz com seu marido.

2. Demais. – O marido pode não a demitir, depois da fornicação. Logo e pela mesma razão, pode reconciliar-se com ela depois do divórcio.

SOLUÇÃO. – Se a mulher, depois do divórcio, tendo feito penitência vier a emendar-se, pode o marido reconciliar-se com ela. Se porém perseverar incorrigivelmente no pecado, não deve retomá-la, pela mesma razão por que não lhe era lícito retê-la se não queria desistir do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A sentença da Igreja que impôs o divórcio não obrigou à separação, mas apenas a permitiu. Por onde, sem retratação da sentença precedente pode fazer-se ou seguir-se a reconciliação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A penitência da mulher deve induzir o marido a não acusá-la nem demiti-la de si, por causa de fornicação; não pode contudo ser obrigado a tal, nem pode a esposa, pela penitência feita, repelir-lhe a acusação. Porque cessada a culpa, tanto quanto ao ato como quanto à mácula, ainda algo permanece do reato; e cessado o reato em relação a Deus, ainda permanece relativamente à pena a ser aplicada pelo juízo humano, porque o homem não vê, como Deus, o coração.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que é feito para favorecer alguém não lhe pode redundar em prejuízo. Por onde, se o divórcio foi aplicado a favor do marido, não lhe tira o direito de pedir à mulher o cumprimento do dever conjugal e de propor-lhe a reconciliação. Portanto, está ela obrigada a cumprir para com ele esse dever e com ele reconciliar-se, se lhe for a reconciliação proposta; salvo se, com sua licença, fez ela voto de continência.

RESPOSTA À QUARTA. – Por causa do adultério, que o marido inocente, antes do divórcio, veio a cometer depois dele, não fica obrigado, em vigor de direito, a retomar a esposa já adúltera antes do divórcio. Contudo, a equidade do direito pede que o juiz, por dever seu, advirta-o a fim de que não ponha a sua alma em risco e evite escandalizar os outros. Todavia não tem a esposa o direito de pedir a reconciliação.

RESPOSTA À QUINTA. – O adultério oculto do marido não tira à esposa adúltera o direito de repelir por uma exceção a acusação do marido, embora não no possa provar. Portanto peca o marido requerendo divórcio; e se depois da sentença que o concedeu, a mulher lhe pedir o cumprimento do dever conjugal ou lhe propuser a reconciliação, esta obrigado a ambas as coisas.

Questão 63: Das segundas núpcias.

Em seguida devemos tratar das segundas núpcias.

E nesta questão, discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se as segundas núpcias são lícitas.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que as segundas núpcias não são lícitas.**

1. Pois, um juízo sobre uma realidade deve fundar-se na verdade da mesma. Ora, como diz Crisóstomo, receber segundo marido é cometer uma verdadeira fornicação. Que não é lícito. Logo, nem o é o segundo matrimônio.

2. Demais. – Tudo o que não é bom não é lícito. Ora, Ambrósio diz, que um duplo matrimônio não é bom. Logo, não é lícito.

3. Demais. – Ninguém deve ser proibido de tomar parte nas coisas honestas e lícitas. Ora, os sacerdotes são proibidos de tomar parte nas segundas núpcias, como diz o Mestre. Logo, não são lícitas.

4. Demais. - Ninguém deve sofrer pena senão por uma culpa. Ora, quem contrai segundas núpcias incorre na pena de irregularidade. Logo, não são lícitas.

Mas, *em contrário*, lemos na Escritura, que Abraão contraiu segundas núpcias.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Quero pois que as que são moças, i.é, viúvas, se casem, criem filhos. Logo, as segundas núpcias são lícitas.

SOLUÇÃO. – O vínculo matrimonial não dura senão até a morte, como o diz o Apóstolo. Por onde, morrendo um dos cônjuges, esse vínculo desaparece. Portanto, por causa de um precedente matrimônio ninguém fica impedido de contrair segundo, desde que morreu o outro cônjuge. E assim, não só as segundas núpcias são lícitas, mas também as terceiras e todas as demais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Crisóstomo se refere à concupiscência, que costuma ser a causa de se contraírem segundas núpcias, e que também provoca à concupiscência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que o segundo matrimônio não é bom, não por ser ilícito, mas por não ter aquela honra simbólica, que as primeiras núpcias tem, pelas quais há a unidade entre os cônjuges como entre Cristo e a sua Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os sacerdotes, consagrados às coisas divinas, ficam proibidos não só do ilícito, mas também do que implica qualquer espécie de imperfeição. Por isso ficam também proibidos de tomar parte nas segundas núpcias, que não se revestem da honestidade das primeiras.

RESPOSTA À QUARTA. – Incorre-se em irregularidade não sempre por culpa, mas por deficiência do que exige o sacramento. Logo, a objeção não colhe.

Art. 2 — Se o segundo matrimônio é sacramento.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o segundo matrimônio não é sacramento.**

1. Pois, quem reitera um sacramento o profana. Ora, não devemos profanar nenhum sacramento. Logo, se o segundo matrimônio fosse sacramento, de nenhum modo devia ser reiterado.

2. Demais. – Em todo sacramento é concedida uma bênção. Ora, nas segundas núpcias não se confere nenhuma bênção, como diz o Mestre. Logo, não constituem nenhum sacramento.

3 . Demais. – A significação é da essência do sacramento. Ora, o segundo matrimônio já não tem a significação desse sacramento, pois, não há mais a unidade entre os cônjuges, como entre Cristo e a sua Igreja. Logo, não é sacramento.

4. Demais. – Um sacramento não impede receber outro, o segundo matrimônio impede receber as ordens. Logo, não é sacramento.

Mas, *em contrário*. – A cópula carnal, no segundo matrimônio, é isenta de pecado, como no primeiro. Ora, a cópula carnal no matrimônio é isenta de pecado por causa dos três bens dele – a fé, a prole e o sacramento. Logo, o segundo matrimônio é sacramento.

2. Demais. – De uma segunda conjunção não sacramental, entre um homem e uma mulher, não resulta nenhuma irregularidade, ao contrário do que se dá com a fornicação. Ora, das segundas núpcias resulta a irregularidade. Logo, são sacramentais.

SOLUÇÃO. – Onde há o essencial ao sacramento, aí também existe o sacramento. Ora, as segundas núpcias realizam tudo o essencial ao sacramento do matrimônio, a saber: a matéria devida qual é a legitimidade das pessoas; a forma devida, que é a expressão do consentimento interior por palavras de presente. Logo, como o primeiro, também o segundo matrimônio é sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Isso se entende do sacramento, com efeito perpétuo. Então, o fato de ser o sacramento reiterado dá a compreender que o primeiro não era ficaz, donde resulta a profanação deste. Tal é o caso de todos os sacramentos, que imprimem caráter. Mas os sacramentos sem efeito perpétuo, como a penitência, podem-se reiterar sem serem por isso profanados. Ora, como o vínculo matrimonial desaparece pela morte, nenhuma profanação sofre o sacramento, se a mulher, depois da morte do marido, casar com outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O segundo matrimônio, em si mesmo considerado, é um sacramento perfeito. Contudo, relativamente ao primeiro, falta-lhe algo do sacramento, por não ter a significação plena do matrimônio, desde que não há unidade de cônjuges, como há entre Cristo e a Igreja. Essa é a razão de serem as segundas núpcias privadas da bênção, – Mas isto deve-se entender, quando as núpcias são segundas, tanto para o – homem como para a mulher, ou só para a mulher. Assim, se uma virgem contrair matrimônio com um viúvo, não deixa esse matrimônio de receber a bênção nupcial. Pois de certo modo, mesmo comparado com as primeiras núpcias conserva o simbolismo; porque Cristo, embora tenha como esposa única a sua Igreja, numa só Igreja são várias as pessoas desposadas. A alma, porém, não pode ser esposa de outrem senão de Cristo; porque do contrário haveria fornicação com o demônio, nem existiria o matrimônio espiritual. Por isso, quando a mulher contrai segundas núpcias, estas não recebem a bênção, por deficiência ao que exige o sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No segundo matrimônio, em si mesmo considerado, o simbolismo é perfeito; mas não, se o consideramos em relação com o primeiro.

RESPOSTA À QUARTA. – O segundo matrimônio impede receber o sacramento da ordem, pela deficiência sacramental que implica, e não enquanto sacramento.

Questão 64: Dos anexos ao matrimônio, e primeiro, do cumprimento do dever conjugal.

Em seguida devemos tratar dos anexos ao matrimônio. E primeiro, do cumprimento do dever conjugal. Segundo, da pluralidade de mulheres. Terceiro, da bigamia. Quarto, do libelo de repúdio. Quinto, dos filhos ilegitimamente nascidos.

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se um cônjuge esta obrigado, por necessidade de preceito, a cumprir para com o outro o dever conjugal.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que um cônjuge não está obrigado, por necessidade de preceito, a cumprir para com o outro o dever conjugal.**

1. Pois, o cumprimento de um preceito não pode impedir ninguém de receber a Eucaristia. Ora, o marido que não cumprir para com a mulher o dever conjugal não pode comer a carne do Cordeiro, diz Jerônimo, citado pelo Mestre. Logo, cumprir o dever conjugal não é de necessidade de preceito.

2. Demais. – Todos podemos licitamente nos abster do que nos é nocivo à pessoa. Ora, pode ser nocivo a um cumprir o dever conjugal para com o outro que o pede, quer em razão de uma doença, quer pelo fato de já ter cumprido. Logo, parece lícito a um negar o cumprimento desse dever ao outro, que o pede.

3. Demais. – Quem se faz impotente para cumprir o a que está obrigado por preceito peca. Portanto, quem está obrigado por preceito a cumprir o dever conjugal, parece que peca se, por jejuar ou enfraquecer o corpo, se tornar impotente para o cumprimento desse dever. O que não é verdadeiro.

4. Demais. – O matrimônio, segundo o Filósofo, se ordena à geração e à educação dos filhos, e além disso, à comunicação da vida. Ora, a lepra contraria ambos esses fins do matrimônio; porque, sendo uma doença contagiosa, não está a mulher obrigada a coabitar com o marido leproso. Também essa doença frequentemente se transmite aos filhos. Logo, parece que para com o marido leproso não está a mulher obrigada ao dever conjugal.

Mas, *em contrário*. – Assim como o escravo é propriedade do senhor, assim um cônjuge esta sob o poder do outro. Ora, o escravo esta obrigado, por necessidade de preceito, a cumprir o seu dever para com o senhor, conforme aquilo do Apóstolo. Pagai a todos o que lhes é devido a quem tributo, tributo, etc. Logo, cada cônjuge está obrigado, por necessidade de preceito, a cumprir para com o outro, o dever conjugal.

2. Demais. – O matrimônio se ordena a evitar a fornicação, como diz o Apóstolo. Ora, esse fim do matrimônio não poderia ser alcançado se um não estivesse obrigado a cumprir para com o outro, quando excitado pela concupiscência, o dever conjugal. Logo, cumpri-lo é de necessidade de preceito.

SOLUÇÃO. – O matrimônio foi principalmente instituído como função da natureza. Logo, no seu exercício devemos obedecer à inclinação da natureza em virtude da qual a função nutritiva não ministra a gerativa senão o supérfluo à conservação do matrimônio. Pois, a ordem natural é um ser primeiro aperfeiçoar-se a si próprio, e depois comunicar a outros da sua perfeição. Ora, esta é também a ordem da caridade, que aperfeiçoa a natureza. Por onde, como a mulher não tem poder sobre o homem senão quanto à função gerativa, e não quanto ao ordenado à conservação do indivíduo, está o marido

obrigado ao dever conjugal, no atinente à geração dos filhos, salva porém primeiro à integridade pessoal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O cumprimento de um dever pode tornar uma pessoa inábil para exercer um ofício sagrado; assim o juiz que condena o réu à morte por dever, torna-se irregular. Semelhantemente, quem, por necessidade de preceito, cumpre o dever conjugal, torna-se inepto a exercer ofícios divinos; não que o ato conjugal seja pecaminoso, mas em razão da sua carnalidade. E assim, segundo diz o Mestre, Jerônimo se refere só, aos ministros da Igreja, não porém a outros que devem ser entregues ao juízo próprio; e tanto podem, por causa de reverência deixar de receber o corpo de Cristo, como recebê-lo por devoção, sem pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mulher não tem poder sobre o corpo do marido, senão salvas as energias pessoais dele, como se disse. Por onde, ultrapassando os seus direitos, já não lhe pede o cumprimento do dever conjugal, mas faz exigências injustas. Por isso, o marido não está obrigado a satisfazê-la

RESPOSTA À TERCEIRA. – O marido que se tornar impotente para cumprir o dever conjugal, por causa resultante do próprio matrimônio. por exemplo, já o haver cumprido, não tem a mulher o direito de lhe pedir a renovação do ato; e, pedindo-lhe de novo o cumprimento do dever, mais se revela meretriz, que esposa, Pode porém, tornar-se incapaz de cumpri-lo. E então, sendo a causa lícita não fica obrigado à renovação do ato, nem pode a mulher exigi-lo. Sendo ilícita porém, então peca e de

certo modo lhe é imputável o pecado da esposa se, por isso, cair em fornicação. Por onde, deve fazer o possível para que a mulher seja continente.

RESPOSTA À QUARTA. – A lepra dissolve os esponsais, mas não o matrimônio. Portanto, a mulher está obrigada ao dever conjugal, mesmo que o marido seja leproso. Mas, não está obrigada a coabitar com ele; porque não se contamina tão facilmente pelo coito, como se contaminaria pela coabitação frequente. E embora gere uma prole enferma, contudo é melhor a esta existir, que de nenhum modo ter a existência.

Art. 2 — Se o marido está obrigado a cumprir o dever conjugal se a esposa não lh'o pede.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o marido não está obrigado ao dever conjugal se a esposa não lh'o pede.**

1. Pois, um preceito afirmativo não obriga senão por tempo determinado. Ora, o tempo determinado do cumprimento do dever conjugal não pode ser senão quando pedido. Logo, em outra ocasião não pode ser cumprido.

2. Demais. – De todos devemos presumir o melhor. Ora, também aos cônjuges é melhor praticar a continência, que usar do matrimônio. Logo, se expressamente não o pedir a mulher, deve o marido presumir que lhe apraz a continência. E então obrigado não está ao dever conjugal.

3. Demais. – Assim como a mulher tem poder sobre o marido, assim o escravo sobre o senhor. Ora, ao senhor não está obrigado o escravo a servir, senão quando dele recebe uma ordem. Logo, nem o marido está obrigado ao dever conjugal para com a mulher senão quando esta lh'o pede.

4. Demais. – O marido pode às vezes rogar à esposa que pede o cumprimento do dever conjugal, que não o exija. Logo, e com maior razão, pode não o cumprir, quando ela não o exija.

Mas, *em contrário*. – O cumprimento do dever conjugal constitui um remédio contra a concupiscência da mulher. Ora, o médico, a quem um doente foi confiado, está obrigado a lhe curar a doença, mesmo se o doente não lh'o pede. Logo, o marido está obrigado ao dever conjugal, mesmo se a mulher não lh'o pede.

2. Demais. – O superior está obrigado a dar o remédio da correção aos pecados dos súditos, mesmo contra a vontade deles. Ora, o cumprimento do dever conjugal pelo marido se ordena a evitar os pecados da mulher. Logo, está o marido às vezes obrigado a cumpri-lo, mesmo se não lh'o pede a mulher.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode ser pedido o dever conjugal. Expressamente, quando um o pede ao outro por palavra. Interpretativamente, quando o marido percebe, por certos sinais da mulher, que ela lhe pede o cumprimento desse dever, mas por vergonha se cala. Por onde, mesmo que não o peça expressamente por palavras, o marido esta obrigado a satisfazê-la, quando a mulher manifesta, por sinais essa vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O tempo determinado não é só quando é pedido, mas quanto tem-se fundado em certos sinais, um perigo, se o dever conjugal não for cumprido; pois, para evitar o pecado é que o cumprimento desse dever foi imposto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O marido pode assim presumir da mulher, quando não descobre nela sinais contrários. Mas, se os descobre, estulta será a presunção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O senhor não se envergonha de pedir ao escravo que lhe faça o serviço devido, como a mulher de pedir ao marido o cumprimento do dever conjugal. Se porém, o senhor não o pedisse, por ignorância ou por outra causa, nem por isso o escravo estaria isento de cumprir o dever, havendo algum perigo a temer. A isto o Apóstolo chama não servir ao olho, e o ordena aos escravos.

RESPOSTA À QUARTA. – O marido não deve dissuadir a mulher de pedir o dever conjugal, senão por alguma razão aceitável. E mesmo então não a deve dissuadir com grandes instâncias, por causa de perigo iminente que ela possa correr.

Art. 3 — Se é lícito à mulher menstruada pedir o cumprimento do dever conjugal.

O terceiro discute-se assim. – **Parece lícito à mulher menstruada pedir o cumprimento do dever conjugal.**

1. Pois, assim como pela lei mosaica a mulher menstruada era imunda, assim o homem padecente de fluxo seminal. Ora, o homem nestas condições pode pedir o cumprimento desse dever. Logo, pela mesma razão, a mulher menstruada.

2. Demais. – Mais grave doença é a lepra que o fato de menstruação; e causa maior dano para os filhos. Ora, a leprosa pode pedir o cumprimento do dever conjugal. Logo, etc.

3. Demais. – Se à menstruada não é lícito pedir o cumprimento do dever conjugal, não é isso senão em virtude de defeitos que deve evitar nos filhos. Ora, sendo a mulher estéril, não há defeitos a temer. Logo, parece que ao menos a estéril menstruada pode pedir tal cumprimento.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não terás acesso à mulher que padece o seu mênstruo. Ao que diz Agostinho: Depois de já ter suficientemente proibido, repete aqui a proibição, a fim de não parece tê-lo feito antes, só em figura.

2. Demais. – Isaías diz: Todas as vossas justiças são como o pano de uma mulher menstruada. O que assim comenta Jerônimo: Em tais circunstâncias devem os maridos se abster das mulheres, porque se concebem filhos mal conformados – cegos, coxos, leprosos; e por não terem os pais se envergonhado de ter relações nessas circunstâncias, o pecado deles se manifesta em público.

SOLUÇÃO. – Ter o marido relação com a esposa menstruada a Lei Mosaica o proibia por duas razões: Por imundícia e pelo dano que frequentemente dessa cópula resultava para a prole. Quanto àquela, era esse um preceito cerimonial, Mas era moral, quanto à segunda razão. Porque, sendo o matrimônio principalmente ordenado ao bem dos filhos, desordenado é todo uso dele que impede esse bem. Por isso, esse preceito também obriga na vigência da Lei Nova, pela segunda razão, embora não pela primeira. – Mas, o fluxo menstrual pode ser natural ou inatural. Natural quando a mulher sã o sofre em tempos determinados. Inatural quando sofre do sofre fluxo de sangue, desordenadamente, por alguma enfermidade. Por onde, sendo o fluxo menstrual inatural, não é proibido ao marido ter relações com a esposa nessas condições, sobretudo na vigência da Lei Nova. Ora, por causa da enfermidade, pois então a mulher não pode conceber em tal estado; que por ser esse fluxo perpétuo e diuturno, o que importaria em o marido dever abster-se perpetuamente. Mas, quando a mulher sofre fluxo natural pode conceber; além disso, esse fluxo menstrual dura pouco tempo. Por isso, é proibido ao marido ter relações com a esposa nessas circunstâncias. Semelhantemente, é proibido à mulher menstruada pedir o cumprimento do dever conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fluxo seminal no homem é efeito de doença; nem o semen assim fluente é apto para a geração. Além disso, esse padecimento é diuturno ou perpétuo como a lepra. Logo, não há símile na objeção. Donde se deduz a resposta também à segunda objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Enquanto a mulher padece o fluxo menstrual não se pode ter certeza se é estéril. Pois, certas são estéreis na juventude, que no decurso do tempo se tornam fecundas e inversamente, como diz o Filósofo.

Art. 4 — Se a mulher menstruada deve cumprir o dever conjugal se o marido o pede.

O quarto discute-se assim. – **Parece que a menstruada não deve cumprir o dever conjugal para com o marido que o pede.**

1. Pois, como diz a Escritura, quem tiver acesso à mulher menstruada, serão ambos punidos de morte. Logo, parece que tanto quem cumpre o dever conjugal com quem o pede pecam mortalmente.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Não somente os que estas coisas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem são dignos de morte. Ora, quem exige o cumprimento do dever conjugal, sabendo que a esposa está menstruada, peca mortalmente. Logo, também a mulher que consente em lh'o cumprir.

3. Demais. – Não se deve dar uma espada a um louco, não vá ele matar-se. Logo, pela mesma razão, nem a esposa menstruada deve entregar o seu corpo ao marido, a fim de não o matar espiritualmente.

Mas, *em contrário*. – Diz o Apóstolo: A mulher não tem poder no seu corpo, mas tem-no o marido. Logo, a mulher, mesmo menstruada, de cumprir o dever conjugal ao marido que o pede.

2. Demais. – A mulher menstruada não deve ser ocasião de pecado para o marido. Ora se a este que lh'o pede, ela não cumprir o dever conjugal, mesmo quando menstruada, dará ao marido ocasião de pecar, pois talvez vá ele cair em fornicação. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria certos opinaram, que assim como a mulher menstruada não deve pedir o cumprimento do dever conjugal, assim também não o deve cumprir. Pois, assim como não estaria obrigado a ele se padecesse uma enfermidade, que pudesse lhe resultar mal, pela prática do ato sexual, assim também não o está, para evitar perigo de filhos estropiados. – Mas, esta opinião é contrária ao matrimônio, que concede poder absoluto ao marido sobre o corpo da mulher, quanto ao ato matrimonial. Nem há símile entre a enfermidade, que poderia resultar para os filhos, e o perigo de mal para o corpo próprio dela; pois, não é certo o mal para filhos apenas eventuais.

Por isso, outros dizem que à mulher menstruada nunca é lícito pedir o cumprimento do dever conjugal. Se lh'o pedir porém o marido, fá-lo ciente ou ignorantemente. Se cientemente, então deve a mulher dissuadi-lo com pedidos e advertências; mas não de maneira tão instante, que lhe pudesse vir a ser a causa de praticar atos condenáveis, se a isso o souber inclinado. Se porém o fizer ignorantemente, então a mulher pode lhe pedir o adiamento para outra ocasião ou alegar uma doença, que lhe impede o cumprimento do dever conjugal, se não temer daí nenhum perigo para o marido. Mas, se afinal o marido não desistir do seu desejo, deve cumprir o dever conjugal. Não lhe será a ela porém acertado revelar ao marido o seu estado, não vá ele conceber abominação para com a esposa, salvo se ela puder contar com a prudência dêle.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Isto se deve entender quando ambos consentem voluntariamente, mas, não se a mulher cumprir o dever conjugal involutariamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Como não há consentimento sem vontade, não pode a mulher consentir ao pecado do marido, senão cumprindo voluntariamente o dever conjugal. Pois, fazendo-o involuntariamente, antes o sofre do que o consente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deve-se dar a espada ao louco quando, pelo não fazer, teme-se um perigo maior. E o mesmo se dá no caso proposto.

Art. 5 — Se marido e mulher estão no mesmo pé de igualdade quanto ao ato matrimonial.

O quinto discute-se assim. – **Parece que marido e mulher não estão no mesmo pé de igualdade, quanto ao ato matrimonial.**

1. Pois, o agente é mais nobre que o paciente, como diz Agostinho. Ora, no ato conjugal o marido se comporta como agente, e a mulher como paciente. Logo, não estão, quanto a esse ato, no mesmo pede igualdade.

2. Demais. – A mulher só está obrigada ao dever conjugal para com o marido quando lh'o ele pedir; o marido, porém, está obrigado a ele, mesmo sem lh'o a mulher pedir. Logo, não estão no mesmo pé de igualdade, quanto ao ato matrimonial.

3. – Demais. – No matrimônio a mulher foi feita para o marido, conforme aquilo da Escritura: Façamos um adjutório semelhante a ele. Ora, um fim sempre é mais principal que o meio. Logo, etc,.

4. Demais. – O matrimônio foi principalmente ordenado para o ato conjugal. Ora, no matrimônio o varão é a cabeça da mulher, na frase do Apóstolo. Logo, não estão no mesmo pé de igualdade quanto a esse ato.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: A mulher não tem poder no seu corpo. E o mesmo diz do marido. Logo, estão no mesmo pé de igualdade, quanto ao ato matrimonial.

2. Demais. – O matrimônio, por ser uma união, é uma relação de igualdade, como foi dito. Portanto, o marido e a mulher estão em pé de igualdade quanto ao ato matrimonial.

SOLUÇÃO. – Há uma dupla igualdade: a quantitativa e a proporcional. A igualdade quantitativa é a existente entre duas quantidades da mesma medida; assim entre duas, de dois côvados cada uma. A igualdade proporcional é a existente entre duas proporções da mesma espécie; assim entre um duplo e outro duplo. Ora, se nos referimos à primeira espécie de igualdade, marido e mulher não são iguais no matrimônio, em quanto ao ato conjugal, em que a parte mais nobre é a do homem; nem quanto ao governo da casa, onde o marido governa e a mulher é governada Mas, pela segunda espécie de igualdade, ambos são iguais tanto em relação ao ato conjugal como ao governo da casa. Pois, assim como o marido esta obrigado para com a mulher, quanto ao ato conjugal e ao governo da casa, pelo que diz respeito à sua parte; assim está a mulher, pelo que lhe concerne, obrigada para com o marido. Por isso diz o Mestre, que são iguais tanto em cumprir como em retribuir o dever conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora ser agente seja mais nobre que ser paciente, contudo há a mesma proporção do paciente para sofrer, como do agente para agir. E por aí, há no caso igualdade de proporção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Isso só acidentalmente se dá. Pois, por exercer a parte mais nobre no ato conjugal, é que naturalmente não se envergonha, como a mulher, de pedir o cumprimento do dever conjugal. Essa a razão pela qual não esta

a mulher obrigada ao ato matrimonial, se não no pede o marido, como o esta ele, mesmo sem lh'o ela pedir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Isso mostra não serem iguais, absolutamente falando; mas não que não o sejam proporcionalmente.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora a cabeça seja mais principal que os membros, contudo, assim como os membros dependem, para as suas funções, da cabeça, assim também ela, deles, para o exercício das suas. Por onde, há no caso igualdade de proporção.

Art. 6 - Se marido e mulher podem emitir voto contrário ao dever conjugal sem consentimento mútuo.

O sexto discute-se assim. – Parece que marido e mulher podem emitir voto contrário ao dever conjugal, sem consentimento mútuo.

1. Pois, marido e mulher estão obrigados ao dever conjugal, como se disse. Ora, é lícito ao marido, mesmo se lh'o proibir a mulher, alistar-se como cruzado, em defesa da Terra Santa. Logo, também lícito o será à esposa. Portanto, como em tais circunstâncias fica impedido o cumprimento do dever conjugal, pode um, sem o consentir o outro cônjuge, emitir esse voto.

2. Demais. – Para um cônjuge fazer um voto não precisa obter o consentimento do outro, quando este não pode dissentir, sem pecado. Ora, um cônjuge não pode, sem pecado deixar de consentir que o outro faça voto de continência perpétuo ou temporário; porque impedir o progresso espiritual é pecado contra o Espírito Santo. Logo, pode um fazer voto de continência, perpétuo ou temporário, sem o consentimento do outro.

3. Demais. – O ato matrimonial tanto compreende o cumprimento como a retribuição do dever conjugal. Ora, um pode, sem o consentimento do outro fazer o voto de não pedir o cumprimento desse dever, pois isso está no seu poder. Logo, pela mesma razão, o de não o retribuir.

4. Demais. - Ninguém pode ser obrigado, por preceito de um superior, ao que não lhe é lícito, absolutamente falando, ligar por um voto ou fazer; pois não há de ser de obediência em matéria ilícita. Ora, o prelado superior pode ordenar ao marido, pelo ocupar num determinado serviço, que se abstenha do ato conjugal, temporariamente. Logo, também isso poderia ele próprio fazer e pronunciar um voto impediente do dever conjugal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não vos defraudeis um ao outro, senão talvez de comum acordo por algum tempo, para vos aplicardes à oração.

2. Demais. – Ninguém pode fazer voto relativamente ao que é alheio. Ora, o marido não tem poder no seu corpo, mas tem no a mulher, na frase do Apóstolo. Logo, sem o seu consentimento, não pode o marido fazer voto de continência, nem perpétuo, nem temporário.

SOLUÇÃO. – Fazer voto é próprio da vontade, como o próprio nome o indica. Por onde, só podemos fazer voto em relação àqueles bens, que dependem da nossa vontade. Ora, tais não são as obrigações que nos ligam a terceiros. Portanto, em relação a estes não podemos fazer voto sem o consentimento de quem dependemos. Ora, estando os cônjuges obrigados um para com o outro ao dever conjugal, impediente da continência, não pode um, sem consentimento do outro, fazer voto de continência. E se o fizer peca; e não deve cumprir o voto, mas penitenciar-se de o haver mal feito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Bastante provável é que a mulher deva querer uma continência temporária por socorrer às necessidades da Igreja universal. Por isso, como favor por ter o marido a cruz e partir em defesa da Terra Santa, a Igreja determinou que a possa receber sem o consentimento da esposa. Assim, como também poderia militar em favor de seu senhor temporal, de quem recebeu o feudo, sem o consentimento dela. Mas, nem por isso fica a mulher privada do seu direito, pois poderá acompanhá-lo, – Nem há símile entre marido e mulher. Pois, como é o marido quem deve governar a mulher, e não ao inverso, mais obrigada está a mulher a seguir ao marido que ao contrário. Além disso, a mulher, com maior perigo para a castidade, que o marido, andaria em excursões por terras estranhas; e com menos utilidade para a Igreja. Por isso, não pode ela fazer esse voto sem a permissão do marido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O cônjuge, que dissentir do ato de continência do outro, não peca: pois não o faz por lhe impedir o bem, mas para não acarretar um dano para si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nesta matéria duas são as opiniões. – Assim, certos dizem, que pode um sem o consentimento do outro, fazer voto de não pedir o cumprimento do dever conjugal, mas não o de não o retribuir. Porque quanto a pedi-lo ou não, cada um é independente; não porém, quanto ao retribuir. – Mas, o não pedir nunca um esse cumprimento tornaria o matrimônio demasiado oneroso ao outro, que ficaria sempre sujeito ao acanhamento de o pedir. Por isso, e mais provavelmente, dizem outros, que nenhum pode fazer voto sem o consentir o outro cônjuge.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como a mulher recebe poder sobre o corpo do marido, salvo aquilo em que este pode dispor do seu próprio corpo, assim também salvo ficará aquilo em que está obrigado para com o senhor. Por onde, assim corno a mulher não pode pedir ao marido o cumprimento do dever conjugal em detrimento da saúde corporal deste, assim também não o pode, impedindo os seus deveres para com o senhor. Mas, fora daí, não pode o senhor proibi-lo de retribuir o dever conjugal.

Art. 7 — Se em dias santos deve ser proibido pedir o cumprimento do dever conjugal.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que em dias santos não deve ninguém ficar proibido de pedir o cumprimento do dever conjugal.**

1. Pois, devemos obviar a um mal quando ele se faz sentir. Ora, pode dar-se que o ímpeto da concupiscência se faça sentir em dia festivo. Logo, há o dever de o obviar pela petição do ato matrimonial.

2. Demais. – Não há outra razão de não se dever pedir o cumprimento do dever conjugal, nos dias festivos, senão a de serem destinados à oração. Ora, nesses dias apenas certas horas é que são destinadas à oração. Logo, nas outras horas é lícito pedir o cumprimento do dever conjugal.

Mas, *em contrário*. – Assim como certos lugares são santos por serem deputados a cerimônias sagradas, assim, pela mesma razão certos tempos são santos. Ora, num lugar santo não é lícito pedir o ato matrimonial. Logo, nem em tempo santo.

SOLUÇÃO. – O ato matrimonial, embora isento de culpa, contudo, por deprimir a razão, por causa do prazer carnal, torna o homem incapaz dos bens espirituais. Por isso, nos dias em que deve sobretudo vacar às coisas espirituais, não é lícito pedir o cumprimento do dever conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nesse tempo podem, empregar-se outros meios de reprimir a concupiscência, como a oração e outros tais, que também empregam os que vivem em continência perpétua.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora não estejamos obrigados a orar em todas as horas, contudo o estamos a nos dispormos, durante o dia todo, a orar.

Art. 8 — Se quem pede o cumprimento do dever conjugal em dia santo peca mortalmente.

O oitavo discute-se assim. – **Parece que quem pede o cumprimento do dever conjugal em dia santo peca mortalmente.**

1. Pois, Gregório refere o caso de uma mulher que, tendo tido durante à noite cópula carnal com o marido, vindo de manhã à procissão, foi arrebatada pelo diabo. Ora, isto não se daria se não tivesse pecado mortalmente.

2. Demais. – Todo o que age contra o preceito divino peca mortalmente. Ora, o senhor ordenou; quando os hebreus iam receber a Lei: não vos achegueis a vossas mulheres. Logo, e com maior razão, pecam mortalmente os que tiverem conjunção carnal com a esposa, em tempo que a Lei Nova considera consagrado ao Senhor.

Mas, *em contrário*. – Nenhuma circunstância pode agravar o pecado ao infinito. Ora, o tempo indevido é uma circunstância. Logo, não agrava ao infinito o pecado, de modo a tornar mortal o pecado que, a não ser assim, seria venial.

SOLUÇÃO. – Pedir o cumprimento do dever em dia festivo, não é circunstância que altere o gênero de pecado. Logo, não se pode agravar ao infinito. Portanto, não peca mortalmente o marido nem a mulher, pedindo o referido cumprimento em dia festivo. Contudo, mais grave será o pecado, se o ato matrimonial for pedido só por prazer, do que por temor de cair em pecado da carne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa mulher não foi punida por ter retribuído o dever conjugal, mas por ter depois, temerariamente e contra a consciência, tomado parte num ato sagrado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por essa autoridade não se pode provar que tal ato é pecado mortal, senão só inconveniente. Pois, muitas exigências fazia a Lei Velha, dada a homens carnais, atinentes à purificação da carne, por necessidade de preceito, que a Lei Nova não faz, por ser a lei do espírito, na expressão do Apóstolo.

Art. 9 — Se há obrigação do dever conjugal em dia festivo.

O nono discute-se assim. – **Parece que não há obrigação do dever conjugal em dia festivo.**

1. Pois, tanto os que pecam como os que consentem no pecado são punidos, como diz o Apóstolo. Ora, quem retribui o ato matrimonial, consente no que o outro pede, que peca. Logo, também peca.

2. Demais. – Por preceito afirmativo estamos obrigados a orar; portanto, em tempo determinado. Logo, no tempo em que esta um obrigado a orar, não está obrigado a retribuir o dever conjugal. Assim como não o esta no tempo em que estiver obrigado a um serviço especial para com o senhor temporal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não vos defraudeis um ao outro, senão talvez de comum acordo por algum tempo etc. Logo, quando um cônjuge pede o cumprimento do dever conjugal o outro esta obrigado a ele.

SOLUÇÃO. – A mulher tem poder sobre o corpo do marido no atinente ao ato da geração, e ao inverso. Por onde, está cada qual obrigado a retribuir o dever conjugal para com o outro, em qualquer tempo e em qualquer hora, salva a honestidade devida que nessas circunstâncias se exige, porque não há de o dever matrimonial ser retribuído logo, em público.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Esse, pelo que de si depende, não consente, mas antes, involuntariamente e com dor é que pratica o ato dele exigido. Portanto, não peca. Pois, para evitar o pecado da carne, ordenou Deus que sempre um cônjuge cumpra o dever conjugal para com o outro, que o pede, para não lhe dar nenhuma ocasião de pecar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não há nenhuma hora, a ponto determinada à oração, que não possa ser substituída por outras. Por isso, a objeção não colhe.

Art. 10 — Se as núpcias devem ser proibidas em certos tempos.

O décimo discute-se assim. – **Parece que as núpcias não devem ser proibidas em certos tempos.**

1. Pois, o matrimônio é um sacramento. Ora, nesses tempos não fica proibida a celebração dos outros sacramentos. Logo, nem deve ficar a do matrimônio.

2. Demais. – Mais impróprio é pedir nos dias festivos o cumprimento do dever conjugal, que celebrar o matrimônio. Logo, nesses dias o cumprimento desse pode ser pedido. Portanto, também podem celebrar-se núpcias.

3. Demais. – Os matrimônios celebrados contra a determinação da Igreja devem ser dissolvidos. Ora, não no deve, se for o casamento celebrado nesses tempos. Logo, não deveriam ser proibidos pela lei eclesiástica.

Mas, *em contrário*, a Escritura: há tempo de dar abraços e tempo de se por longe deles.

SOLUÇÃO. – Os recém-casados, por causa do novo gênero de vida em que entram, ficam possuídos do desejo do ato matrimonial; daí o costume de manifestarem, quando se casam, por certos festejos a alegria dissipada que os domina. Razão por que, nos tempos em que devemos sobretudo nos elevar às coisas espirituais, a Igreja proibiu celebrarem-se núpcias. E isto é desde o advento até a Epifania, por causa da comunhão, que segundo os antigo; cânones, costuma-se convenientemente fazer na maturidade. E desde a Septuagésirna até as oitavas da Páscoa, por causa da comunhão pascoal. E desde três dias antes da ascenção até as oitavas do Pentecostes, por causa da preparação à comunhão que nesse tempo se deve tomar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A celebração do matrimônio é acompanhada de uma certa alegria mundana e carnal, o que não se dá com os outros sacramentos. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não há tanta dissipação das almas no ato de cumprir e retribuir o dever conjugal, como na celebração do casamento. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como o tempo não ê da essência do matrimônio, nem por ser contraído em tempo impróprio deixa de ser válido. Nem os cônjuges se separam perpetuamente, mas só por um tempo – para fazerem penitência pela transgressão que cometeram da lei da Igreja, Tal o sentido que devemos dar às palavras do Mestre.

Questão 65: Da pluralidade das mulheres.

Em seguida devemos tratar da plural idade de mulheres.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se ter várias mulheres é contra a lei da natureza.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que ter várias mulheres não é contra a lei da natureza.**

1. Pois, o costume não prejudica à lei natural. Ora, ter várias mulheres não constituía pecado, quando o costume o permitia; como diz Agostinho. Logo ter várias mulheres não é contra a lei da natureza.

2. Demais. – Quem vai contra a lei da natureza contraria um preceito; pois, assim como a lei escrita tem os seus preceitos, assim também a lei da natureza. Ora, Agostinho diz, que ter várias mulheres não ia contra nenhum preceito, porque não era proibido por nenhuma lei. Logo, ter várias mulheres não é contra a lei da natureza.

3. Demais. – O matrimônio foi sobretudo ordenado para a geração de filhos. Ora, um homem pode fecundar várias mulheres e ter delas filhos. Logo, não é contra a lei da natureza ter várias mulheres.

1. Demais. – Direito natural é o que a natureza ensina a todos os animais, como se diz no princípio do Digesto. Ora, a natureza não ensina a todos os animais, que a um macho cabe uma só fêmea; pois, em muitas espécies animais um macho tem várias fêmeas. Logo, não é contra a lei da natureza ter várias mulheres.

5. Demais. – Segundo o Filósofo, na geração dos filhos o varão está para a mulher como o agente para o paciente o artífice para a matéria. Ora, não é contra a ordem da natureza um agente obrar sobre vários pacientes ou um artífice trabalhar sobre diversas matérias. Logo, também não é contra a lei da natureza um homem ter várias mulheres.

Mas, *em contrário*, é sobretudo de direito natural o que foi infundido no homem, na instituição da natureza humana. Ora, que um homem deve ter uma só mulher, foi-lhe infundido na própria instituição da natureza humana, segundo aquilo da Escritura: serão dois numa só carne. Logo, é isso da lei da natureza.

2. Demais. – É contra a lei da natureza homem obrigar-se ao impossível e a dar a um que já foi dado a outro. Ora, o homem que casou com uma mulher deu poder sobre o seu corpo, obrigando-se a cumprir o dever conjugal quando ela o pedir. Logo, é contra a lei da natureza dar a outra também esse mesmo poder, não lhe sendo assim possível cumprir o dever conjugal para com ambas, se o pedissem.

3. Demais. – A lei da natureza ordena que não façamos aos outros o que não queremos que nos façam. Ora, nenhum marido quereria que sua mulher tivesse outro esposo. Logo, procederia contra a lei da natureza tomando uma segunda mulher.

4. Demais. – Tudo o que contraria o nosso desejo natural é contra a lei da natureza. Ora, como vemos em toda parte é natural o marido ter ciúmes da mulher e a esta, de aquele. Logo, sendo o ciúme um amor, que não admite participação no ser amado, parece contra a lei da natureza terem várias mulheres um só marido.

SOLUÇÃO. – Todos os seres naturais dependem de certos princípios, que não somente lhes tornam possíveis as atividades, mas também as conduzem aos seus devidos fins. Quer essas atividades resultem

da natureza genérica, quer da natureza específica do ser. Assim, é natural ao magnete elevar-se, pela sua natureza genérica; e atrair, pela natureza específica. Ora, assim como dos seres de natureza necessariamente ativa, os seus princípios de atividade são as suas formas, donde resulta a adaptação ao fim, dessas atividades, assim dos seres dotados de conhecimento os princípios de agirem são o conhecimento e o apetite. Por onde, há de a potência cognitiva ter uma concepção natural, e a apetitiva uma natural inclinação, mediante as quais tanto a operação genérica como a específica se adaptam ao fim devido. Mas como o homem, dentre os outros animais, tem a noção do fim e conhece a proporcionalidade entre, a sua atividade e esse fim, por isso a concepção que a natureza lhe infundiu e que o dirige nas suas operações se chama convenientemente lei natural ou direito natural. E isso mesmo se denomina, nos outros animais, estimativa natural; pois os brutos são antes, por força da natureza, impelidos a realizar as suas operações próprias, do que agentes dirigidos por arbítrio próprio.

Por onde, a lei natural outra causa não é senão um conceito naturalmente infuso no homem, pelo qual é levado a praticar convenientemente os atos, que lhe são próprios. Quer esses atos os pratique ele em virtude da sua natureza genérica; como o de gerar, comer e semelhantes; quer em virtude da sua natureza específica, como raciocinar e outros. E assim, tudo o que lhe torna as ações inadaptadas ao fim que, num caso determinado, a natureza tem em vista, diz-se que vai contra a lei da natureza.

Ora, um ato pode não se adaptar ao fim principal ou ao secundário; e de um e outro modo, de duas maneiras é isso possível. Primeiro, por um obstáculo absolutamente impediente da conservação do fim: assim, comer demasiado ou muito pouco impede a saúde do corpo, fim principal da alimentação; a boa disposição para comércio da vida, fim secundário da alimentação. Segundo, por um obstáculo que torna difícil ou menos conveniente a consecução do fim principal ou do secundário; assim, comer desordenadamente, em tempo impróprio. Portanto, uma ação contrária ao fim, a ponto de excluir absolutamente o fim principal, é diretamente proibida pelos preceitos primários da lei natural, que desempenham, na ordem da ação o mesmo papel que as concepções gerais do espírito, na ordem especulativa. Se porém de qualquer modo for contrária do fim secundário, ou se também o for ao fim principal, tornando difícil ou menos conveniente a consecução dele, será proibida, não pelos preceitos primários da lei natural, mas pelos secundários, derivados dos primários como, na ordem especulativa, as conclusões tiram a sua certeza dos princípios evidentes.

Ora, a fim principal do matrimônio é a geração e a criação dos filhos; e a esse fim tende o homem pela sua natureza genérica, sendo por isso comum também aos outros animais, como diz Aristóteles. Daí o dizer-se que um bem do matrimônio são os filhos. Seu fim secundário porém, e próprio do homem, é a comunicação das atividades necessárias à vida, no dizer do Filósofo. Por isso, devem-se a fé mútua – ainda um dos bens do matrimônio. Tem além disso um fim ulterior, quando contratado entre cristãos, que é simbolizar a união entre Cristo e a Igreja. E então, um terceiro bem do matrimônio é ser sacramento. Assim, ao primeiro fim tende o matrimônio, enquanto é o homem um animal; ao segundo, enquanto homem; ao terceiro, como cristão.

Por onde, a pluralidade de mulheres, nem exclui totalmente, nem de certo modo impede o fim primário do matrimônio; pois, um homem basta a fecundar várias mulheres e a criar os filhos delas nascidos. Mas o fim secundário, embora não no exclua totalmente contudo grandemente o impede, porque não pode haver paz numa família em que um homem está unido a várias mulheres. Pois, além de não poder um só homem satisfazer aos desejos de várias mulheres, a participação de vários no desempenho de uma mesma função causa as disputas; e como os oleiros vivem em rixas contínuas, assim também as mulheres de um mesmo homem. – Quanto ao terceiro fim, totalmente o exclui, porque assim como Cristo é um só, assim também uma só é a Igreja.

Por onde é claro, pelo que acabamos de dizer, que a pluralidade de mulheres e de certo modo contra a lei da natureza, e de certo modo não o é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O costume não contraria à lei da natureza nos seus preceitos primários que são umas como idéias gerais do espírito, na ordem especulativa. Mas as que são como umas conclusões desses princípios primários, o costume lhes dá maior vigor, como diz Túlio, mas também pode-lhos diminuir. E tal é o preceito da lei da natureza, sobre a unicidade da esposa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Túlio, o temor das leis e a religião consagraram as regras fundadas em a natureza e aprovadas pelo costume. Por onde é claro, que aquilo que a lei natural dita, como conclusões dos princípios primários da lei natural, não tem força obrigatória a modo de preceito absoluto, senão depois de sancionado pela lei divina e pela humana. E tal é o dito de Agostinho, que não procediam contra os preceitos da lei, por que por nenhuma lei era proibido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Resulta do que foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – A expressão direito natural e susceptível de vários sentidos. – Num primeiro sentido, o direito natural tira a denominação do seu princípio, pois foi infundido pela natureza. E assim o define Túlio: O direito natural não é gerado pela opinião mas infundido por uma certa virtude inata. – Na ordem dos seres naturais, porém certos movimentos se chamam naturais, não por provirem de um princípio intrínseco, mas de um princípio movente superior. Assim, os movimentos dos elementos causados pela impressão dos corpos celestes se chamam naturais, como o explica o Comentador. Por isso, as prescrições do direito divino se consideram como de direito natural, por procederem da impressão e infusão de um princípio superior, Deus, Talo sentido de lsidoro quando afirma: Direito natural é o contido na lei e no Evangelho, – Num terceiro sentido, o direito natural é assim chamado, não só em virtude do seu princípio, mas da sua matéria, que são os seres naturais. Ora, a natureza se divide, por contrariedade, da razão, que faz o homem ser homem. Por isso, no sentido estritíssimo do direito natural, os preceitos só aos homens aplicáveis, sendo ditames da razão natural não se consideram como pertencentes a esse direito; senão só aqueles que a razão natural dita e se aplicam em comum aos homens e aos outros animais. E nesse sentido se definiu: O direito natural é o que a natureza ensinou a todos os animais. – Ora, a pluralidade de mulheres, embora não contrarie o direito natural, no seu terceiro sentido, vai-lhe porém contra o segundo, por ser proibido por direito divino. E também contra o direito natural, na primeira recepção, como do sobredito se colhe; pois, a natureza a dita a cada animal, ao modo que lhe convém à espécie. Por isso também entre certos animais, nos quais a criação dos filhos exige a solicitude, tanto do macho como da fêmea há a união de um macho com uma só fêmea, como se dá com os pombos e outros.

Mas, como as objeções em contrário pretendem mostrar que a pluralidade de mulheres é contrária dos princípios primeiros da lei da natureza, por isso devemos lhes a elas responder.

RESPOSTA À QUINTA. – A natureza humana foi instituída sem nenhum defeito. Por isso lhe foi infuso não só aquilo sem o que o fim principal do matrimônio não podia ser conseguido, mas também aquilo sem o que não podia sê-lo, senão com dificuldade, o fim secundário dele. E para tal bastava ao homem, quando foi criado, ter uma só mulher.

RESPOSTA À SEXTA. – O marido não confere, pelo matrimônio, poder absoluto à mulher sobre o seu corpo, mas só quanto ao ato matrimonial. Ora, por ter casado não está o marido obrigado do cumprimento do dever conjugal em qualquer tempo que a mulher lh'o peça se se considera o fim principal para que foi o matrimônio instituído, que é a geração de filhos; pois para um basta ser a

mulher fecunda. Atendendo-se por ela ao fim secundário do matrimônio que é ser remédio à concupiscência, então fica o marido obrigado ao ato conjugal, sempre que a mulher lh'o pedir. Por onde é claro, que quem casou com várias mulheres não se obriga ao impossível, considerado o fim primário do casamento. Portanto, a pluralidade, de mulheres não colide com os preceitos primeiros da lei natural.

RESPOSTA À SÉTIMA. – No preceito da lei natural – não faças aos outros o que não queres que te façam – deve subentender-se – conservada a mesma proporção. Pois não é por um prelado não querer admitir a oposição do súbito, que não deve também se lhe opor a ele. Por onde, não será por força do princípio citado, que assim como o marido não admite que sua mulher tenha outro, assim também não poderá ele tomar mais uma mulher. Pois, um só homem pode ter várias mulheres, sem colidir com os preceitos primários da lei da natureza, como dissemos; contra esses princípios primeiros, porém, é uma mesma mulher ter vários maridos porque então, de certo modo, fica totalmente escluído e, de certo outro, impedido o bem da prole, fim principal do matrimônio. E por bem da prole se entende não só a geração mas também a criação dos filhos. Ora, quanto à geração, embora não fique totalmente excluída, porque pode a mulher, depois de uma primeira concepção, conceber de novo, como ensina Aristóteles, contudo fica esse bem grandemente tolhido porque será difícil não resultar algum mal a ambas essas fecundações ou a uma delas. Quanto à criação porém, fica totalmente impedida, pois de ter uma só mulher vários maridos procede a incerteza do prole relativamente ao pai, cujos cuidados são necessários a essa criação. Por isso, nenhuma lei ou costume permitiu uma só mulher ter vários maridos, como permitiu o contrário.

RESPOSTA À OITAVA. – A inclinação natural da potência apetitiva depende da concepção natural da faculdade cognitiva. E não sendo contra nenhum conceito natural ter um homem várias mulheres, como o é ter uma mulher vários maridos, por isso à mulher não repugna tanto outras uniões do marido, como ao marido outras da mulher. Por isso, tanto entre os homens como entre os animais mais ciúmes tem o macho da fêmea, que ao inverso.

Art. 2 — Se outrora podia ser lícito ter várias mulheres.

O segundo discute-se assim. – **Parece que nunca pode ser lícito ter um marido várias mulheres.**

1. Pois, segundo o Filósofo, o direito natural tem sempre e em toda parte o mesmo vigor. Ora, o direito natural proíbe a pluralidade de mulheres, como do sobredito se colhe. Logo, como agora não é lícito, nunca poderia tê-lo sido.

2. Demais. – Se outrora foi lícito, não o podia ter sido, senão em si mesmo a coisa considerada ou por alguma dispensa. Se do primeiro modo, então deveria sê-lo ainda agora. Se do segundo, não era possível; pois conforme Agostinho, Deus, sendo o Criador da natureza, nada faz contra a ordem que para ela estabeleceu. Ora, como Deus instituiu a nossa natureza de modo a ter um marido uma só mulher, parece que nunca poderia ter dispensado dessa determinação.

3. Demais. – O lícito por dispensa só o é aqueles é quem foi concedida. Ora, nenhuma notícia há de dispensa geral de uma lei, concedida para todos. Logo, o fato de todos os que, na vigência do Testamento Velho, queriam várias mulher terem-nas recebido, sem serem repreendidos pela lei nem pelos profetas, não autoriza a concluir que tal fosse lícito por dispensa.

4. Demais. – Onde há a mesma razão de dispensar deve haver a mesma dispensa. Ora, a razão da dispensa não podia ser outra senão a multiplicação dos filhos, para manter o culto de Deus; o que ainda

agora é necessário. Logo, essa dispensa ainda devia durar, sobretudo que não há notícia de haver sido revogada.

5. Demais. – Uma dispensa não deve ser por um bem maior a um menor. Ora, a fé e o sacramento, que não podem existir no matrimônio de um homem com várias mulheres, são maiores bens que a multiplicação dos filhos. Logo, com o fim posto nessa multiplicação, não devia a dispensa ter sido concedida.

Mas, *em contrário*. – O Apóstolo diz, que a lei foi feita por causa dos prevaricados, a fim de os coibir. Ora, a Lei Velha faz menção da pluralidade das mulheres, sem nenhuma proibição, como se lê: se um homem tiver duas mulheres, etc. Logo, tendo duas mulheres não eram prevaricadores; e portanto tal lhes era lícito.

2. Demais. – Isso mesmo se conclui do exemplo dos santos Patriarcas, como Jacó, lsaac e outros, de Deus, sem embaraço de terem várias mulheres. Logo, outrora era lícito.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, diz-se ser contra a lei da natureza a pluralidade das mulheres, não quanto aos preceitos primários dela, mas quanto aos segundos, derivados como conclusões, desses primeiros princípios. Ora, os atos humanos necessariamente variam conforme as diversas condições de pessoas, tempo e outras circunstâncias. Por isso, as referidas conclusões dos preceitos primeiros da lei natural, deles não procedem de modo a serem tempo eficazes, senão só no mais das vezes; pois tal é a natureza em comum dos atos morais, como ensina o Filósofo. Por onde, quando a eficácia lhes falha, podem ser licitamente preteridos. Como tais casos, por variados, não é possível determiná-los, por isso aqueles de cuja autoridade deriva a sua eficácia; é reservado da licença de ser preterida a lei nos casos que essa eficácia não deve atingir. E essa licença se chama dispensa. – Ora, a lei sobre a unidade de esposas não é de instituição humana, mas divina. Nem foi nunca transmitida por palavras nem pela escrita, mas impressa nos corações, como tudo o mais de qualquer modo pertencente à lei natural. Por isso, em tal matéria só Deus podia dispensar, por inspiração interna. E essa a tiveram principalmente os santos Patriarcas, e do exemplo deles derivou para outros, em tempo em que era necessário omitir-se o referido preceito da natureza, a fim de aumentar a população e se manter o culto de Deus. Pois, um fim mais principal deve sempre ter preferência sobre o secundário. Ora, sendo o bem da prole o fim principal do matrimônio, quando era necessário a multiplicação dos filhos foi mister arredar o que poderia ser impedimento à consecução dos fins secundários. Mas para removê-lo foi ordenado o preceito proibitivo da pluralidade das esposas como do sobredito se colhe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O direito natural, em si mesmo considerado, tem sempre e em toda parte a mesma vigência mas por acidente por via de algum impedimento, pode às vezes e em certos lugares variar, do que no mesmo lugar o Filósofo dá exemplos, relativos a outros seres naturais. Assim, sempre e em toda parte a mão direita é por natureza melhor que a esquerda; mas acidentalmente pode ser uma pessoa ambidestra, porque a nossa natureza é variável. O mesmo também se dá com o justo natural, como no mesmo lugar o diz o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma decretal determina: nunca foi lícito ter várias esposas sem dispensa fundada em inspiração divina. Nem essa dispensa é dada contrariando a ordem que Deus infundiu em a natureza. Mas apesar dela; porque essa ordem não foi instituída para valer sempre, mas no mais das vezes, como dissemos. Assim como também não vão contra a natureza os fatos miraculosos, na ordem natural fora do curso do que frequentemente costuma dar-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tal é a lei e tal a dispensa de que é susceptível. Ora, a lei natural não foi dada por escrito, mas impressa nos corações. Logo, a dispensa dos preceitos pertinentes à lei natural não havia necessidade de ser dada por escrito mas por inspiração interna.

RESPOSTA À QUARTA. – Com o advento de Cristo veio o tempo da plenitude da sua graça pela qual o culto de Deus difundiu-se entre todas as gentes pela propagação espiritual. Por onde, não há a mesma razão de dispensa que havia antes do advento de Cristo, quando o culto de Deus se multiplicava pela propagação carnal e por ela se conservava.

RESPOSTA À QUINTA. – A prole, enquanto bem do matrimônio, inclui a fé que se deve conservar para com Deus. Pois, a prole é considerada bem do matrimônio enquanto deve ser criada para o culto de Deus. Quanto a fé que devemos manter para com Deus, é superior à que os esposos mutuamente se devem e que é considerada bem do casamento; é superior também ao simbolismo, concernente ao sacramento, porque esse simbolismo se ordena ao conhecimento da fé. Não há, pois, nenhum inconveniente, se por causa do bem da prole algo se diminui aos outros dois bens. – Mas nem por isso ficam de todo tolhidos. Porque a fé subsiste mesmo para com várias esposas; e de certo modo também o sacramento. Pois, embora não signifique a união de Cristo e da Igreja, como se a esposa fosse única, é contudo significado pela pluralidade delas a distinção de graus na Igreja; e isso não somente na militante, mas também na triunfante. Por onde, o casamento com várias mulheres de algum modo significava a união de Cristo com a Igreja, não só a militante, como certos dizem, mas também a triunfante, onde ha diversas mansões.

Art. 3 — Se ter uma concubina é contra a lei da natureza.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que ter uma concubina não é contra a lei da natureza.**

1. Pois, as leis cerimoniais não fazem parte da lei natural. Ora, a fornicação era proibida, entre os outros preceitos cerimoniais da lei impostos temporariamente aos gentios crentes. Logo, a fornicação simples, que é a relação com a concubina, não é contra a lei da natureza.

2. Demais. – O direito positivo deriva do natural, como diz Túlio. Ora, pelo direito positivo, a fornicação simples não era proibida; ao contrário até as mulheres eram condenadas, pelas leis antigas, a serem entregues aos lupanares, como pena. Logo, ter uma concubina não é contra a lei da natureza.

3. Demais. – A lei natural não impede que o que é pura e simplesmente dado não no possa ser temporariamente e com restrições. Ora, uma mulher solteira pode dar a um homem solteiro perpétuo poder sobre o seu corpo, para que dele use licitamente, quando quiser. Logo, não é contra a lei da natureza se lhe der um poder apenas momentâneo sobre o seu corpo.

4. Demais. – Quem usa do seu como quer a ninguém faz injúria. Ora, a escrava é coisa do Senhor. Logo, se este dela usar como quiser, a ninguém faz injúria. Portanto, ter uma concubina não é contra a lei da natureza.

5. Demais. – Todos podemos dar a outrem o nosso. Ora, a esposa tem poder sobre o corpo do marido, como diz o Apóstolo. Logo, permitindo ela, o marido pode ter conjunção com outra sem pecado.

Mas, *em contrário*. – Segundo todas as leis, é censurável ter filhos nascidos de concubina. Ora, tal não seria se o concúbito, donde nasceram, não fosse naturalmente condenável. Logo, ter uma concubina é contra a lei natural.

2. Demais. – O matrimônio é natural. Ora, tal não seria se, sem prejuízo da lei da natureza, o homem pudesse ter união com uma mulher, fora do matrimônio. Logo, contra a lei natural é ter uma concubina.

SOLUÇÃO. – Considerada é contra a lei da natureza a ação, contrária ao fim intencionado pela natureza; quer por se lhe não ordenar por obra do agente, ou por se lhe não ordenar por natureza. Ora, o fim intencionado pela natureza, na conjunção matrimonial, é a geração de filhos e a criação deles; e para esse bem ser alcançado, tornou ela deleitável a cópula carnal, como diz Constantino. Ora, toda relação carnal buscada só pelo prazer que encerra, sem a referir ao fim visado pela natureza, colide com esta. E o mesmo se dá com todo concúbito que não possa ordenar-se convenientemente a esse fim. Ora, uma coisa, no mais das vezes, tira a sua denominação do seu fim, como do que lhe é mais importante. Por onde, assim como a conjunção matrimonial tira o seu nome do bem da prole, fim principal do matrimônio, assim o nome de concubina exprime aquela conjunção em que só se busca o prazer a carnal. Mesmo porém que de tal conjunção nasçam filhos, não lhes consulta contudo o bem que não consiste só serem gerados, recebendo assim dos pais a existência, mas ainda em serem criados e instruídos, recebendo deles a nutrição e a aprendizagem; e nisso consiste o tríplice dever dos pais para com os, filhos, segundo o Filósofo. Por onde, como a criação e a instrução dos filhos pelos pais se prolonga diuturnamente, a lei natural exige a diuturna coabitação entre pai e mãe, a fim de em comum criarem os filhos. Por isso as aves que nutrem os filhos em comum não se separam os casais antes de completamente criados os filhos, criação começada pela conjunção. Ora, é esta obrigação de permanecer a mulher unida ao marido que se chama casamento. Por onde, é claro que ter um homem conjunção com uma mulher a que não está unido em matrimônio, e se chama por isso concubina, é contra a lei da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Entre os gentios muitos preceitos da lei natural estavam obliterados; por isso não julgavam mal manter um homem uma concubina. Mas recorriam habitualmente à fornicação, como a uma coisa lícita, e à outras práticas contrárias às cerimônias dos judeus, embora não o fossem contra a lei natural. Por isso os Apóstolos introduziram a proibição da fornicação nas cerimônias da lei, pela diferença existente nessa matéria entre judeus e gentios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei referida nasceu, não de procedência da lei natural, mas da predita obliteração em que caíram os gentios, não dando a Deus a glória que lhe é devida, como diz o Apóstolo. Por isso tal lei foi extirpada quando veio a prevalecer a religião cristã.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em certos casos pode não resultar nenhum inconveniente de cedermos a outrem o que é nosso de pleno direito, tanto para sempre como temporariamente; e assim de nenhum modo procedemos contra a lei natural. Ora, nada disso se dá no caso vertente. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – A injúria se opõe à justiça. Ora, a lei natural proíbe não só a injustiça mas o oposto às todas as virtudes. Assim é contra a lei da natureza comermos imoderadamente, embora assim procedendo a ninguém façamos injúria. – Além disso, uma escrava, é propriedade do Senhor, mas para lhe prestar serviços e não para usar dela para os seus prazeres carnais. – Demais, importa saber o modo pelo qual usamos do que é nosso. – Enfim, quem vive corri uma concubina colide com o bem da procriação dos filhos, a cujo bem essa união suficientemente não se ordena, como se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – A mulher tem poder sobre o corpo do marido, não absolutamente e em relação a tudo, mas só no concernente às exigências do matrimônio. Portanto, não pode, contrariando o bem ao casamento, ceder a outrem o corpo do marido.

Art. 4 — Se ter relações com a concubina é pecado mortal.

O quarto discute-se assim. – **Parece que ter relações com a concubina não é pecado mortal.**

1. Pois, mais grave pecado é a mentira que a fornicação simples. Isso se conclui do fato de Judas ter recusado mentir, que não lhe repugnou conter fornicação com Tamar, dizendo: Ao menos não poderá arguir-nos de mentira. Ora, a mentira nem sempre é pecado mortal. Logo, nem a fornicação simples.

2. Demais. – O pecado mortal deve ser punido de morte. Ora, a Lei Velha só em certos casos punia de morte o concúbito com a concubina. Logo, não é pecado mortal.

3. Demais. – Segundo Gregório, os pecados carnais são de menor culpa que os espirituais. Ora, nem sempre a soberba ou a avareza, que são pecados espirituais, são pecados mortais. Logo, nem toda fornicação, que é um pecado carnal, é pecado mortal.

4. Demais. Onde há maior incitamento há menor pecado, pois mais peca quem é atacado por menor tentação. Ora, a concupiscência é uma violenta instigação ao ato sexual. Logo, assim como o ato da gula nem sempre é pecado mortal, nem pecado mortal será a fornicação simples.

Mas, *em contrário*. – Só pelo pecado mortal ficamos excluídos do reino de Deus. Ora, os fornicários são excluídos dele, como diz o Apóstolo. Logo, a fornicação simples é pecado mortal.

2. Demais. – Só aos pecados mortais se chamam crimes. Ora, toda fornicação é crime, conforme àquilo da Escritura: Preserva-te de toda impureza e fora de tua mulher nunca consintas em conhecer o crime. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Como ficou dito aqueles atos são genericamente pecados mortais que rompem o pacto de aliança entre o homem e Deus e entre um homem e outro. Pois, colidem com os dois preceitos da caridade, que é a vida da alma. Portanto, como o concúbito fornicário destrói a ordenação natural do pai para os filhos, que é o fim intencionado pela natureza, nenhuma duvida há que seja pecado a fornicação simples, por natureza, mesmo se não fosse proibida por lei escrita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É frequente não evitarmos um pecado mortal e, contudo, evitarmos um pecado venial, para o qual não nos atrai a mesma grande tentação. Assim foi que Judas evitou a mentira sem que evitasse a fornicação. Embora essa mentira fosse perniciosa, implicando uma injustiça, se não cumprisse o prometido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se chama o pecado mortal por ser punido de morte temporal, mas pelo ser de morte eterna. Por isso também o furto, que é um pecado mortal, e muitos outros, às vezes não são punidos pelas leis, de morte temporal. Ora, o mesmo se dá com a fornicação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como não qualquer movimento de soberba é pecado mortal, assim também não o é todo movimento de luxúria: Porque os primeiros movimentos de luxúria, como outros semelhantes, são pecado veniais, e mesmo às vezes o concúbito matrimonial. Entretanto, certos atos de luxúria são pecados mortais, ao passo que são veniais certos movimentos de soberba. Pois, das palavras de Gregório não se deve concluir uma comparação dos vícios genericamente considerados, senão só singularmente.

RESPOSTA À QUARTA. – Aquela circunstância é mais agravante que mais atinente é à espécie de pecado. Por onde, embora a fornicação pela intensidade da excitação que a ela nos impele, perca da sua gravidade, recebe contudo maior gravidade da sua matéria, que o ato desordenado da gula; pois, da

fornicação, a matéria é desenvolver os laços da sociedade humana, como se disse. Por isso a objeção não colhe.

Art. 5 — Se outrora era licito ter concubina.

O quinto discute- se assim. – **Parece que outrora era lícito ter concubina.**

1. Pois, assim como ter uma só esposa, assim também não ter concubina é uma exigência da lei natural. Ora, outrora era permitido ter várias mulheres. Logo, também ter concubina.

2. Demais. – Não pode uma ser ao mesmo tempo escrava e mulher; donde o determinar a Lei; que o casamento de uma escrava por si mesmo a libertava. Ora, de certos homens amicíssimos de Deus, como Abraão e Jacó, refere a Escritura que tinham como concubinas, escravas. Logo, essas não lhes eram esposas. Portanto, antigamente era lícito ter concubinas.

3. Demais. – A mulher tomada como esposa não pode ser deitada fora, e o seu filho deve participar da herança. Ora, Abraão deitou fora Agar, e o filho dela não foi herdeiro. Logo, não era esposa de Abraão.

Mas, *em contrário*. – Atos contrários aos preceitos do Decálogo nunca foram lícitos. Ora, ter concubina é contra o preceito do Decálogo, que dispõe: não cometerás adultério. Logo, nunca foi lícito.

2. Demais. – Ambrósio diz: ao marido não é lícito o que não o é à mulher. Ora, nunca foi lícito a mulher separando-se do seu marido legítimo, ter relações com outro homem. Logo, também nunca e foi ao marido ter uma concubina.

SOLUÇÃO. – Ensina Rabi Moisés, que antes do tempo da lei, não era pecado a fornicação; e o conclui do fato de ter Judas tido congresso com Tamar. – Mas esta razão não é cogente. Pois, não é preciso que os filhos de Jacó sejam escusados de pecado mortal, eles que foram perante o pai acusados de um crime péssimo e consentiram na morte ou venda de José. Devemos, pois, pensar que, sendo contra a lei da natureza ter uma concubina, não ligada por matrimônio em nenhum tempo foi isso lícito, em si mesmo considerado, nem por dispensa. Pois, como do sobredito se colhe, o concúbito com mulher a que o homem não está unido pelo matrimônio não é um ato conveniente ao bem da prole, fim principal do matrimônio. Colide portanto com os princípios primários da lei natural, que não são susceptíveis de dispensa. Por onde, sempre que o Antigo Testamento refere, de certos que tinham concubinas, ficando contudo escusados de pecado mortal devemos entender que estavam unidos em matrimônio com mulheres chamadas contudo concubinas, porque eram em parte esposas e, em parte, concubinas. Pois, por isso mesmo que o matrimônio se ordena ao bem da prole, que é o seu fim principal, a mulher fica ligada ao marido por uma união perpétua, ou ao menos diuturna, como do sobredito se colhe; e nenhuma dispensa sofre esse vínculo. Mas pelo fim secundário do matrimônio, que é a manutenção da família e a assistência mútua, a mulher está unida do marido como companheira. O que não se dava com essas chamadas concubinas. Pois, esse fim secundário do matrimônio era susceptível de dispensa. Por isso, por participarem de certo modo da natureza da concubina, concubinas se chamavam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ter várias mulheres não colide com os preceitos primários da lei da natureza, como colide ter concubina. Por onde, a razão não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os antigos Patriarcas, tendo dispensa para casar com várias mulheres, tinham vida com as escravas, com afeto marital. Pois, eram esposas, quanto ao fim primário do matrimônio; mas não quanto à outra união atinente ao fim secundário, a que se opõe a condição servil, pois não pode uma ser ao mesmo tempo companheira e escrava.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a lei de Moisés, por dispensa, permitia mandar libelo de repúdio, para evitar o uxoricídio, como diremos, assim, em virtude dessa mesma dispensa, foi lícito a Abraão deitar fora a Agar, para significar o mistério, a que o Apóstolo alude. Onde também diz que constitui um mistério o não lhe ser herdeiro dele o filho dela. Como também constitui mistério o fato de não ter sido herdeiro de Esaú o filho que teve com uma livre. E ainda, só como mistério se explica que fossem herdeiros de Jacó os filhos que teve de escravas e de livres, como ensina, Agostinho; porque a Cristo lhe nascem, pelo batismo, filhos, tanto pelos bons, que as livres significavam, como pelos maus ministros, simbolizados pelas escravas.

Questão 66: Da bigamia e da irregularidade dela derivada.

Em seguida devemos tratar da bigamia e da irregularidade dela derivada. E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se a bigamia de quem teve duas esposas sucessivas implica irregularidades.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a bigamia de quem teve duas esposas sucessivas não implica irregularidade, porque a multiplicidade e a unidade resultam do ser.**

1. Como, pois, o não ser não constitui multiplicidade alguma, aquele que tem sucessivamente duas esposas, quando uma está no ser e outra no não ser, por isso não se torna marido de não uma só mulher, ao qual, segundo o Apóstolo, é vedado o episcopado.

2. Demais. – Dá mais visíveis sinais de incontinência quem teve relações ilícitas com varias mulheres, que quem teve sucessivamente várias esposas. Ora, no primeiro caso não resulta nenhuma irregularidade. Logo, nem do segundo.

3. Demais. – Se a bigamia causasse irregularidade, se-lo-ia em razão do sacramento ou da cópula carnal. Ora, não em razão daquele, porque então quem contraísse matrimônio com uma, por palavras de presente, e morta ela antes da cópula carnal, casasse com outra, ficaria irregular o que colide com o decreto de Inocêncio III. Nem pela segunda razão, porque nesse caso quem tivesse tido concúbito ilícito com várias seria irregular – o que é falso. Logo, de nenhum modo a bigamia causa irregularidade.

SOLUÇÃO. – Quem se ordena é constituído ministro dos sacramentos; e quem deve ministrá-los aos outros não deve ter recebido defeituosamente nenhum sacramento. E um sacramento é assim recebido quando não tem a sua significação íntegra. Ora, o sacramento do matrimônio significa a união entre Cristo e a Igreja, união de um só com uma só. Por onde, a fim de o sacramento ter a sua significação perfeita, há de um homem casar com uma só mulher e uma mulher com um só marido. Portanto a bigamia, que contraria essa significação, acarreta uma irregularidade. E há quatro modalidades de bigamia. A primeira quando um tem, de direito, duas esposas sucessivamente. A segunda quanto tem simultaneamente duas, uma de direito e a outra de fato. A terceira, quando tem duas sucessivas, uma de direito e outra de fato. A quarta, quando casa com viúva. E assim todos esses Casos implicam irregularidade. Assinala-se ainda outra causa consequente de irregularidade. Porque, quem recebe o sacramento da ordem deve revelar a máxima espiritualidade, quer por ministrar os sacramentos, que são realidades espirituais, quer por ensinar uma doutrina espiritual e dever-se ocupar com coisas espirituais. Ora, como a concupiscência repugna sobremaneira à espiritualidade e torna o homem totalmente carnal, não deve quem se ordenou dar mostras de uma concupiscência permanente. Ora, dela dão mostras os bígamos, que não quiseram contentar-se com uma só mulher. A primeira razão porém é melhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A multiplicidade simultânea de mulheres o é uma absoluta. Por onde, essa multiplicidade totalmente repugna à significação do sacramento. Por isso o tolhe a este. Mas a multidão sucessiva de esposas o é relativamente. Por isso não tolhe de todo a significação do sacramento, nem o elimina na sua essência, senão só quanto à perfeição exigida dos dispensadores dos sacramentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os fornicários dêem provas de maior concupiscência, não a dão porém de uma concupiscência permanente; pois, pela fornicação não assumem nenhuma obrigação perpétua para com nenhuma mulher. Não há logo deficiência de sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a bigamia causa irregularidade por tolher a perfeita significação do sacramento, que consiste tanto na união das almas pelo consentimento, como na dos corpos. Assim, em virtude a essas duas causas, simultaneamente a bigamia produz a irregularidade. Por isso um decreto de Inocêncio III derroga a doutrina do Mestre das Sentenças, quando ensina que o seu consentimento por palavras de presente basta para fazer incorrer em irregularidade.

Art. 2 — Se a irregularidade resulta da bigamia pela qual um tem duas esposas, simultânea ou sucessivamente, uma de direito e outro de fato.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a irregularidade não resulta da bigamia pela qual um tem várias esposas, simultânea ou sucessivamente, uma de direito e outra de fato.**

1. Pois, onde não há sacramento não pode haver deficiência sacramental. Ora, quem contrai uma ligação de fato com uma mulher, e não de direito, não recebe nenhum sacramento, porque essa união não significa a conjunção de Cristo com a Igreja. Logo, como a irregularidade não resulta da bigamia senão pela falta de sacramento, parece que dessa bigamia nenhuma irregularidade resulta.

2. Demais. – Quem tem relação com uma mulher a que vive ligado simplesmente de fato e não de direito, comete fornicação se não tem esposa legítima, e adultério se a tem. Ora, o fato de ter relações carnais pela fornicação e pelo adultério não causa nenhuma irregularidade. Logo, nem o referido modo de bigamia.

3. Demais. – Pode um antes de ter cópula carnal com a que é esposa de direito, contrair com outra um liame de fato e não de direito, e com esta ter conjunção, quer durante a vida quer depois da morte da primeira. Ora, esse tal contraiu um liame com duas, quer de direito, quer de fato, e contudo não é irregular, porque não dividiu o seu corpo com várias. Logo, desse modo a bigamia não implica irregularidade.

SOLUÇÃO. – A segunda e a terceira espécie de bigamia fazem contrair irregularidade; porque embora em um e outro caso não haja sacramento, há porém uma certa semelhança de sacramento. Por isso, esses dois modos são secundários, ao passo que o primeiro é principal, como causas da irregularidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora no caso figurado não haja sacramento, há contudo uma semelhança dele, que não há na fornicação nem no concúbito adulterino. Logo, o símile não colhe.

Donde se deduz a resposta à segunda.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nesse caso não é o homem bígamo, porque o primeiro matrimônio não teve a sua perfeita significação. – Contudo, se por juízo da Igreja for compelido a retomar à primeira mulher e a ter relações com ela, por isso mesmo incorre em irregularidade, resultante, não do pecado, mas da significação imperfeita.

Art. 3 — Se incorre em irregularidade quem casou com uma não virgem.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que não incorre em irregularidade quem casou com uma não virgem.**

1 . Pois, maior impedimento nos causa um defeito próprio que o alheio. Ora, o fato de o contraente não ser virgem não gera nenhuma irregularidade. Logo e com maior razão, se não no for a mulher.

2. Demais. – Pode acontecer que um homem deflore a mulher com a qual depois veio a casar. Ora, esse não contrai nenhuma irregularidade, porque, como a sua esposa, não dividiu com mais de uma o seu corpo; e contudo casou com uma mulher já deflorada. Logo esse modo de bigamia não causa nenhuma irregularidade.

3. Demais. – Ninguém pode contrair irregularidade senão voluntariamente. Ora, pode um casar involuntariamente com uma não virgem; assim, se a cria virgem e depois de ter tido relação com ela verificou que já estava deflorada. Logo, esse modo nem sempre causa irregularidade.

4. Demais. – A cópula ilegítima subsequente ao matrimônio é mais grave que a antecedente. Ora, se a mulher, depois de consumado o matrimônio, teve relação carnal com outro, seu marido não se torna irregular. Do contrário, seria punido pelo pecado da esposa. E também pode dar-se que, depois de o ter sabido, cumpra para com ela, que lh'o pede, o dever conjugal antes de ela acusada de adultério, ser condenada. Logo, parece que esse modo de bigamia não causa irregularidade.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: mandamos nunca faças ordenações ilícitas nem permitas receber as ordens sagradas um bígamo, quem, não casou com uma mulher virgem, quem for iletrado, um defeituoso em qualquer parte do corpo, um penitente, ou o atingido por uma acusação, ou submetido a qualquer outra condição.

SOLUÇÃO. – Na conjunção entre Cristo e a Igreja, há unidade de lado a lado. E, assim há deficiência no sacramento se qualquer dos cônjuges já havia contraído outro matrimônio. Mas diversamente: pois, do marido se exige que não haja casado com outra, e não que seja virgem; e da mulher se exige que também seja virgem.

E disso os decretistas dão a razão seguinte. O esposo significa a Igreja militante, a cuja testa está o bispo e que é susceptível de muitas corruptelas; ao passo que a esposa significa a Cristo, que foi virgem. Por isso é exigida da esposa a virgindade, mas não do esposo, para poder ascender ao episcopado. – Mas esta razão vai diretamente contra as palavras do Apóstolo: Vós, maridos, amai a vossas mulheres, como também Cristo amou à Igreja. Donde se colhe que a esposa significa a Igreja e o esposo, Cristo. E o Apóstolo ainda continua: Porque o marido é a cabeça da mulher como Cristo é a cabeça da Igreja. Por isso outros ensinam, que o esposo significa a Cristo, e a esposa a Igreja triunfante sem nenhuma mácula. Cristo porém teve primeiro a Sinagoga como concubina; e assim nada tolhe à perfeita significação do sacramento o ter o esposo tido antes uma concubina. – Mas isto é de todo absurdo. Porque como é uma só a fé dos antigos e dos modernos, assim uma só e a Igreja. Por isso, os que no tempo da Sinagoga, serviam a Deus, pertenciam à unidade da Igreja, na qual lhe servimos nós. Além disso uma tal opinião vai expressamente contra certos lugares da Escritura, onde se faz menção clara dos desponsórios de Cristo com a Sinagoga. Logo, não lhe era esta concubina, mas esposa. Além disso, segundo esse modo de ver, a fornicação seria o sacramento dessa conjunção, o que é absurdo. Por isso a gentilidade, antes de desposada por Cristo, na fé da Igreja, foi corrompida pelo diabo por meio da idolatria.

Devemos, pois, de outro modo, pensar que é a deficiência do sacramento a causa da irregularidade. Pois, a corrupção da carne, anterior ao matrimônio, não causa nenhum defeito ao sacramento, relativo à parte que a sofreu, mas, à outra parte. Porque o ato de contrair matrimônio não recai sobre o sujeito mesmo que o pratica, mas sobre a outra parte. Por isso é especificado pelo seu termo, que também é, em relação a esse ato, como a matéria do sacramento. Por onde, se a mulher pudesse receber o sacramento da ordem, assim como o homem se torna irregular por casar com uma mulher já deflorada, mas não por contrair casamento sem ser virgem, assim também a mulher incorreria em irregularidade se casasse com um não virgem, mas não se o fizesse já não sendo virgem, salvo se já tivesse sido deflorada em outro casamento.

Donde se deduz a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Sobre esse caso divergem as opiniões. Contudo é mais provável não ser esse tal irregular, por que não dividiu o seu corpo com mais de uma.

RESFOSTA À TERCEIRA. – A irregularidade não é uma pena infligida, mas um defeito na recepção do sacramento. Por onde, não é necessário que sempre seja voluntária a bigamia, para causar irregularidade. Portanto, quem casou com uma mulher já deflorada, crendo-a virgem, incorre em irregularidade tendo relação carnal com ela.

RESPOSTA À QUARTA. – O fato de a mulher claudicar, depois de contraído o casamento, não torna irregular o marido; salvo se este tiver relações repetidas com ela depois de a saber adúltera; porque de outro modo, a corrupção da mulher de maneira nenhuma cai sob o ato matrimonial do marido. Se este porém for compelido pelo direito a cumprir para com ela o dever conjugal, ou se o fizer por vontade própria para lhe aceder ao desejo, antes da sua condenação como adúltera, torna-se irregular, embora divirjam sobre isso as opiniões. Mas a opinião aqui exarada é a mais provável, porque no caso vertente para haver irregularidade não é necessário que haja pecado, mas basta haver a significação do sacramento.

Art. 4 — Se a bigamia desaparece pelo batismo.

O quarto discute-se assim. – **Parece que a bigamia desaparece pelo batismo.**

1. Pois, como diz Jerônimo, quem antes do batismo teve mais de uma mulher, ou uma antes e outra depois dele, não é bígamo.

2. Demais. – O que faz o mais faz o menos. Ora, o batismo faz desaparecer qualquer pecado, que é mais grave que a irregularidade. Logo, faz desaparecer a irregularidade da bigamia.

3. Demais. – O batismo faz desaparecer toda a pena que um ato merece. Ora, tal é a irregularidade da bigamia. Logo, etc.

4. Demais. – O bígamo é irregular porque o seu casamento não simboliza a união de Cristo com a Igreja. Ora, pelo batismo nós nos conformamos plenamente com Cristo. Logo, o batismo faz desaparecer essa irregularidade.

5. Demais. – Os sacramentos da lei nova são mais eficazes que os da lei velha. Ora, os sacramentos, da lei velha faziam desaparecer as irregularidades, como o disse o Mestre das Sentenças.

Logo, também o batismo, o eficassíssimo dos sacramentos da Lei Nova, faz desaparecer a irregularidade contraída pela bigamia.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Mais agudamente pensaram os que entenderam que não podia ordenar-se o catecúmeno ou o pagão que tiveram mais de uma esposa; pois, trata-se, no caso, do Sacramento e não do pecado.

2. Demais. – Como diz ainda Agostinho, a mulher catecúmena ou pagã deflorada não pode, depois do batismo, ser consagrada como virgem a Deus. Logo, pela mesma razão, nem o bígamo pode-se ordenar, antes do batismo.

SOLUÇÃO. – O batismo dele as culpas mas não dissolve a união conjugal. Por onde, se do casamento mesmo resultar uma irregularidade, não pode esta fazê-la desaparecer o batismo, como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No caso vertente não é defensável a opinião de Jerônimo: salvo se a quisessemos entender como referente a uma dispensa mais fácil.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é necessário que um agente, capaz de um efeito maior, seja o também de um menor, salvo se a este se ordenar. O que não se dá no caso proposto, porque o batismo não se ordena a fazer desaparecer a irregularidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Isso deve entender-se das penas resultantes do pecado atual e que são como infligidas e não a serem infligidas. Pois pelo batismo ninguém recupera a virgindade, nem a indivisão da carne.

RESPOSTA À QUARTA. – O batismo se conforma com Cristo, quanto à virtude da alma, mas não quanto ao estado da carne, considerada na sua virgindade ou na sua divisão.

RESPOSTA À QUINTA. – Essas irregularidades foram contraídas por causas leves não perpétuas. Por isso, podiam desaparecer mediante esses sacramentos, – Além disso, estes eram ordenados para tal fim, o que não se dá com o batismo.

Art. 5 — Se é lícito dar dispensa a um bígamo.

O quinto discute-se assim. – **Parece que não é lícito dar dispensa a um bígamo.**

1 . Pois, determina uma decretal: não é licito conceder dispensa aos clérigos que, por vontade própria, se uniram em matrimônio com uma segunda mulher, como se fossem aos bígamos.

2. Demais. – O direito divino não é susceptível de nenhuma dispensa. Ora, toda a legislação canônica constitui direito divino. Logo, como o Apóstolo, numa Escritura canônica diz – Importa que o bispo seja esposo de uma só mulher – parece que nesta matéria não pode haver dispensa.

3. Demais. – Ninguém pode ser dispensado no que é uma exigência essencial do sacramento. Ora, sacramento da ordem necessariamente exige que ordenando não seja irregular; pois, a irregularidade faz desaparecer a significação, e esta é essencial ao sacramento. Logo, essa matéria não é susceptível de dispensa.

4. Demais. – O que teve razão de se fazer não pode mudar-se sem razão. Se, pois, a razão persuade que se de dispensa ao bígamo, não é racional fazê-lo incorrer em irregularidade por causa da sua bigamia. O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*. – Lúcio Papa concedeu dispensa ao bispo de Palermo, que era bígamo.

2. Demais. – Martinho Papa (Bracarense) diz: O leitor que foi casado com viúva permaneça no seu leitorado; se a necessidade o exigir, ascenda ao subdiaconato, mas não mais além; O mesmo se dará se foi bígamo. Logo, pelo menos até ao subdiaconato, pode-se conceder dispensa.

SOLUÇÃO. – A bigamia não anda anexa à irregularidade, por direito natural, mas por direito positivo. – Nem a ordem essencialmente exige que o ordenando não seja bígamo; e a prova está em que o bígamo que se ordenar recebe o caráter. Portanto, o Papa pode dispensar totalmente em tal irregularidade; e o bispo, quanto às ordens menores. E certos (Alb. Magno) dizem até, que quanto às ordens maiores, se se trata de quem quer servir a Deus em religião, para evitar viagens, que do contrário, deveriam fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa decretal mostra que há a mesma dificuldade em conceder dispensa aos que de fato contraíram matrimônio mais de uma vez, como se de direito o fizessem; não que o Papa fique privado, absolutamente falando, do poder de dispensar em tais casos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Isso é verdade em matéria de direito natural e ao que é essencial aos sacramentos e à fé. Mas no mais que foi instituído pelos apóstolos, a Igreja tem atualmente o mesmo poder de estatuir e de dispensar, que tinha outrora. Por isso pode, mediante aquele que nela tem o primado, conceder dispensas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é qualquer significação que é da essência do sacramento, mas só a pertinente à função dele ; e essa não fica tolhida pela irregularidade.

RESPOSTA À QUARTA. – Dos casos particulares não se pode concluir um princípio geral aplicável igualmente a todos, por causa da diversidade deles. Por isso, o que foi racionalmente estatuído de um modo geral, considerados os casos mais frequentes, pode também ser racionalmente removido, pela dispensa, em algum caso determinado.

Questão 67: Do libelo de repúdio.

Em seguida devemos tratar do libelo de repúdio.

E nesta questão discutem-se sete artigos:

Art. 1 — Se a indissolubilidade do matrimônio é de lei natural.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a indissolubilidade do matrimônio não é de lei natural.**

1. Pois, a lei da natureza é comum para todos. Ora, nenhuma lei, senão a de Cristo, proíbe repudiar a esposa. Logo, a sua união inseparável com o marido não é de lei natural.

2. Demais. – Os sacramentos não foram instituídos pela lei natural. Ora, a indissolubilidade do matrimônio pertence ao bem do sacramento. Logo, não é de lei natural.

3. Demais. – A conjunção entre marido e mulher se ordena principalmente à geração dos filhos, à criação e à instrução deles. Ora, tudo isso se realiza num tempo determinado. Logo, depois desse tempo, é lícito ao marido separar-se da esposa, sem colidir em nada com a lei natural.

4. Demais. – O fim principal do matrimônio é o bem da prole. Ora, a dissolubilidade do casamento contraria esse bem; porque, como dizem os filósofos, não pode ter filhos de uma mulher um homem que também poderia tê-los de outra, e a qual por seu lado também poderia conceber de outro homem. Logo, a indissolubilidade do matrimônio é antes contrária à lei da natureza, que estabelecida por ela.

Mas, *em contrário*. – Aquilo sobretudo é de lei natural, que a natureza teve, desde o seu princípio, como bem instituído. Ora, tal é a indissolubilidade do matrimônio, como lemos no Evangelho. Logo, é de lei natural.

2. Demais. – É de lei natural que o homem não desobedeça a Deus. Ora, de certo modo podia desobedecer-lhe se separasse os que Deus uniu. Logo, como daí resulta a indissolubilidade do matrimônio, parece que esta é de lei natural.

SOLUÇÃO. – O matrimônio na intenção da natureza, se ordena à criação dos filhos, não só temporariamente, mas por toda a vida deles. Por isso é de lei natural que os pais entesourem para os filhos e estes sejam herdeiros daqueles. Logo, sendo os filhos o bem comum do marido e da mulher, deve a sociedade conjugal ficar perpetuamente indissolúvel, segundo o ditame da lei natural. Assim que a indissolubilidade do casamento é de lei natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Só a lei de Cristo conduziu o gênero humano à perfeição restituindo-lhe a prístino estado da sua natureza. Por isso à lei de Moisés nem às leis humanas foi possível fazer desaparecer tudo o contrário à lei natural; o que só à lei do espírito e da vida estava reservado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A indissolubilidade é natural ao matrimônio, como símbolo da perpétua conjunção entre Cristo e a Igreja, e como exigido pela sua função natural, ordenada ao bem da prole, como se disse. E como a dissolução do matrimônio mais diretamente repugna à significação do sacramento, que ao bem da prole, a que só por consequência repugna, como dissemos, por isso a indissolubilidade do matrimônio se entende antes, como para o bem do sacramento que para o da prole. Embora possa estar compreendido tanto num como noutro bem. Ora, enquanto pertencente ao

bem da prole, será a indissolubilidade de lei natural; mas não enquanto pertinente ao bem do sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Resulta do que foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – O matrimônio principalmente se ordena ao bem comum, em razão do fim principal, que é o bem da prole; embora em razão do fim secundário também se ordene ao bem da pessoa que o contraiu, pois o casamento é, em si mesmo considerado, remédio à concupiscência. Por isso, nas leis reguladoras do matrimônio mais se consulta ao interesse geral que a casos particulares. Assim, pois, embora a indissolubilidade do matrimônio impida o bem da prole num caso particular, contudo convém a esse bem absolutamente considerado. Por isso a objeção não colhe.

Art. 2 — Se pode ser lícito em virtude de uma dispensa, repudiar a esposa.

O segundo discute-se assim. – Parece que não pode ser lícito, em virtude de nenhuma dispensa, repudiar a esposa.

1. Pois, o que no matrimônio é contrário ao bem da prole vai contra os preceitos primeiros da lei da natureza, que não são susceptíveis de dispensa. Ora, tal é o que se dá no fato de o marido repudiar a esposa. Logo, etc.

2. Demais. – Uma concubina difere da esposa sobretudo por não viver uma vida conjugal indissolúvel. Ora, ter uma concubina não era possível em virtude de nenhuma dispensa. Logo, nem repudiar a esposa.

3. Demais. – As mesmas dispensas podem conceder-se hoje, que se podiam outrora, Ora, hoje ninguém pode obter dispensa para repudiar a esposa. Logo, nem outrora.

Mas, *em contrário*. – Agar conviveu com Abraão com afeto uxório, como se disse. Ora, por preceito divino ele a deitou fora e não pecou. Logo, uma dispensa podia tornar lícito ao marido repudiar a mulher.

SOLUÇÃO. – Dispensar em preceitos, sobretudo quando de algum modo pertencem à lei da natureza, é como alterar o censo natural das coisas. O qual de dois modos pode ser mudado. – Ou por lima causa natural que impede o censo natural de outra, como se dá nos casos pouco frequente de fenômenos naturais casuais. Mas deste modo o curso natural das coisas não varia, quando elas se sucedem sempre, senão só quando se sucedem com frequência. – Ou por uma causa totalmente sobrenatural, como no caso dos milagres. E deste modo pode mudar-se o curso natural dos fenômenos naturais, não somente o ordenado a se realizar frequentemente, mas também o ordenado a se realizar sempre. Como no caso do sol, que parou, no tempo de Josué, e retrogradou, no de Ezequias; e do eclipse miraculoso, no tempo da paixão de Cristo.

Ora, a razão de haver dispensa nos preceitos da lei natural às vezes a descobrimos nas causas inferiores. E assim os preceitos secundários da lei natural são susceptíveis de dispensa, não porém os primários, por serem como de existência necessária, conforme dissemos a propósito da pluralidade de mulheres e de casos semelhantes. Outras vezes porém a razão da dispensa está só nas causas superiores. E então Deus pode dispensar, mesmo contrariando os preceitos primários da lei da natureza, em razão de algum mistério divino a ser significado ou revelado. Tal a dispensa feita a Abraão no preceito que lhe proibia imolar o filho inocente. E tais dispensas não se concedem comum ente a todos, mas só a certas pessoas

em particular, como se dá no caso do milagre. Se, pois, a indissolubilidade do matrimônio está contida nos preceitos primários da lei da natureza, só podia ser susceptível de dispensa, do segundo modo. Se porém entre os preceitos secundários dessa lei, então era susceptível de dispensa, mesmo do primeiro modo. Ora, está contido, antes, entre os preceitos secundários da lei natural. Pois, a indissolubilidade do matrimônio não se ordena ao bem da prole, fim principal dele, senão enquanto os pais devem ser a providência dos filhos, durante toda a vida deles, fornecendo-lhes tudo o necessário à vida. Ora, esse fornecimento não está na intenção primeira da natureza, pela qual todas as coisas são comuns a todos. Por onde, não está na intenção primeira da natureza o poder o marido repudiar a mulher; por consequência esse procedimento não colide com os preceitos primários, mas contra os secundários, da lei natural. Por onde, pode ser susceptível de dispensa também ao primeiro modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No bem da prole se compreende, enquanto pertencente à intenção primeira da natureza, tanto a procriação como a criação e a instrução, até que os filhos atinjam à idade perfeita. Mas o fato de os filhos poderem entrar mais tarde na posse da herança e de outros bens que lhes venham ser deferidos, pertencem a intenção secundária de lei natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ter uma concubina vai contra o bem da prole, quanto ao fim visado pela intenção primeira da natureza, que é a educação e a criação que exige uma diuturna colaboração dos pais, de que não é capaz uma concubina, tomada temporariamente. Por onde o símile não colhe. Contudo, quanto ao segundo modo de dispensar, também pode haver dispensa para um homem ter uma concubina, como está claro na Escritura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A indissolubilidade, embora corresponda ao fim secundário do matrimônio, como função da natureza, pertence-lhe porém ao fim primário dele, como sacramento da Igreja. Por isso, desde que foi instituído como sacramento da Igreja e enquanto permanecer assim instituído, não pode ser objeto de dispensa, senão talvez ao segundo modo de dispensar.

Art. 3 — Se a lei de Moisés permitia repudiar a mulher.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a lei de Moisés permitia repudiar a mulher.**

1. Pois, um modo de consentirmos é não impedir o que poderíamos impedir. Logo, não tendo Moisés proibido o repúdio da esposa, sem pecar, assim procedendo, porque a lei é santa, na expressão do Apóstolo – parece que permitiu o repúdio.

2. Demais, – Os profetas falavam por inspiração do Espírito Santo, como diz a Escritura. Ora, esta também diz: Quando tu lhe vieres a cobrar aversão, despede-a. Logo, como o Espírito Santo não inspira nada de ilícito, parece que o repúdio da mulher nem sempre foi ilícito.

3. Demais. – Crisóstomo diz, que assim como os Apóstolos permitiram as segundas núpcias, assim Moisés permitiu o libelo de repúdio. Ora, as segundas núpcias não são pecado. Logo, nem o repúdio da mulher, sob a lei de Moisés.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor, que o libelo de repúdio foi dado aos judeus por Moisés, por causa da dureza do coração deles. Ora, essa dureza de coração não os escusava de pecado. Logo, nem a lei sobre o libelo de repúdio.

2. Demais. - Crisóstomo diz: Moisés, concedendo o libelo de repúdio, não quis revelar as exigências da justiça divina, mas tirar do pecado a culpa que ele implica, a fim de procedendo os judeus de acordo com a lei, por assim dizer, o pecado deles não fosse considerado tal.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria duas são as opiniões. Uns dizem que aqueles que repudiavam; de acordo com a lei de Moisés, a esposa, depois de lhe ser mandado o libelo de repúdio, não ficavam isentos de pecado, embora ficassem escusados da pena a lhes ser infligida, segundo essa lei. Por isso se diz que Moisés permitiu o libelo de repúdio. E assim, distinguem quatro modos de permissão. O primeiro consiste em não ordenar; pois, quando não se ordena um bem maior entende-se permitido o menor; assim o Apóstolo, não prescrevendo a virgindade, permitiu o casamento. O segundo consiste na ausência de proibição; assim consideram-se permitidos os pecados veniais, quando não foram proibidos. O terceiro, na ausência de coibição; assim, todos os pecados se consideram permitidos por Deus se os não proibiu podendo fazê-lo. O quarto, na ausência de punição; e assim o libelo de repúdio foi permitido pela lei de Moisés; não a fim de ser conseguido um maior bem, como no caso da dispensa para casar com várias mulheres, mas a fim de coibir o maior mal do uxoricídio, a que os judeus eram inclinados pela depravação da potência concupiscível. Assim também lhes foi permitido exercer a usura para com os estrangeiros, pela corrupção da sua potência concupiscível, a fim de não na praticarem para com os próprios irmãos. E ainda, por causa da desordem que a suspeita introduz na parte racional, foi-lhes permitido o sacrifício do espírito de zelos, a fim de que uma simples suspeita não lhes alterasse o juízo.

Mas a Lei Velha, embora não conferisse a graça, contudo foi dada com o fim de fazer conhecer o pecado, como os Santos Padres geralmente o ensinavam. Por isso outros pensam que se, repudiando a esposa pecassem, ao menos deveriam disso ser advertidos pela lei e pelos profetas, segundo aquilo da Escritura: Anuncia ao meu povo as suas maldades. Do contrário, pareceriam demasiado negligentes, se nunca lhes anunciassem o necessário à salvação, deles ignorando o que não se pode admitir, porque pela justiça da lei, observada no tempo para que foi dada, mereciam a vida eterna. Por isso ensinam que, embora repudiar a esposa seja em si mesmo um mal, lícito contudo se tornava por divina permissão. E isso o confirma a autoridade de Crisóstomo, quando diz que o legislador, permitindo o repúdio, quis tirar ao pecado a culpa que ele implica. Mas, embora esta opinião seja provável, contudo a primeira é mais comumente defendida. Por onde, passamos a responder às objeções.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem pode proibir não peca, abstendo-se de fazê-lo por não esperar correção; ao contrário, julgando resultar um maior mal, procedente dessa proibição. Talo que se deu com Moisés. Por isso, apoiado na autoridade divina, não proibiu o libelo de repúdio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os profetas, inspirados pelo Espírito Santo, não disseram que a esposa podia ser repudiada por uma como ordem do Espírito Santo, mas como tendo-o este apenas permitido, a fim de evitar maiores males.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Crisóstomo não assimila sob todas suas formas essas duas permissões, mas só quanto à causa delas; pois ambas foram feita para impedir uma vergonhosa desordem.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora a dureza de coração pão os escusasse do pecado, contudo os escusava a permissão fundada nessa dureza. Assim certas coisas se proíbem aos sãos, que se permitem aos doentes, sem que contudo estes pequem usando de tal permissão.

RESPOSTA À QUINTA. – Um bem pode ser preterido de dois modos. – Primeiro, para se conseguir um maior bem, então a preterição do primeiro bem houve a sua honestidade no bem maior colimado, assim foi honestamente dispensado Jacó da lei que obrigara a uma só esposa, por causa do bem, que são os filhos. – De outro modo, um bem pode ser preferido para evitar um mal maior. E então, se quem assim proceder tinha autoridade para fazê-la, a preterição desse bem não implica nenhum modo, embora ainda não se torne por isso honesta. Assim a indissolubilidade do casamento foi preterida pela lei de

Moisés para evitar o mal do uxoricídio. Por isso diz Crisóstomo, que Moisés quis tirar do pecado a culpa que ele implica. Pois embora o repúdio continuasse a ser uma desordem, pelo que, se chama pecado, não tinha contudo o reato da pena temporal nem eterna, por ser permitido por dispensa divina. E assim ficava isento de culpa. Por isso Crisóstomo acrescenta, no mesmo lugar, que foi permitido o repúdio, um mal por certo, contudo licito, Mas os defensores da primeira opinião não querem entender essas palavras então como significando, que não havia no repúdio o reato da pena temporal.

Art. 4 — Se era lícito à mulher repudiada casar com outro marido.

O quarto discute-se assim. – **Parece que era licito à mulher repudiada casar com outro marido.**

1. Pois, no repúdio maior era a iniquidade do marido repudiador, que da mulher repudiada. Ora, o homem podia sem pecado casar com outra mulher. Logo, também sem pecado podia a mulher casar com outro.

2. Demais. – Agostinho diz, do fato de ter um homem mais de uma mulher, que não era pecado, quando o costume o justificava. Ora, na vigência da lei Velha, era costume uma mulher repudiada casar com outro, como se lê: Se ela, depois de ter saído, casar com outro, etc. Logo, não pecava unindo-se a outro homem.

3. - Demais. – O senhor mostra ser a justiça do novo testamento superabundante em relação à do Velho. Ora, diz que em virtude da superabundante justiça do novo testamento, a mulher repudiada não pode casar de novo. Logo, a Lei antiga o permitia. Mas, *em contrário*, o Evangelho: Todo aquele que repudiar sua mulher comete adultério. Ora, o adultério nunca o permitiu a Lei Antiga. Logo, à mulher repudiada não era lícito casar de novo.

2. Demais. – A Lei Antiga diz que a mulher repudiada que tomar outro marido, ficou poluta e se faz abominável diante do Senhor. Logo, pecava casando de novo.

SOLUÇÃO. – Segundo a primeira opinião pecava a mulher repudiada casando com outro, por não estar ainda dissolvido o primeiro matrimônio. Porque a mulher, que está sujeita ao marido, enquanto houver o marido, alada está à lei, como, diz o Apóstolo. Pois não podia ter dois maridos ao mesmo tempo. – Mas, de acordo com a segunda opinião, assim como era lícito, por dispensa divina ao marido repudiar a mulher, assim a esta casar de novo. Porque a indissolubilidade do matrimônio ficava colhida em virtude de uma permissão divina, e só se compreendem as palavras do Apóstolo na vigência do matrimônio indissolúvel.

Respondamos, pois às objeções de lado a lado.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao marido era lícito ter mais de uma mulher, por dispensa divina. Por onde, repudiada uma, podia casar com outra, mesmo sem o casamento estar dissolvido. Mas nunca foi lícito, a uma mulher ter mais de um marido. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nessas palavras de Agostinho a palavra: mos não quer dizer costume, mas um ato honesto; no sentido em que se diz ser alguém morigerado, palavra derivada de mos, quando é de costumes honestos; ou quando designamos a filosofia moral com um vocábulo derivado de mos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O senhor mostra que a Lei Nova superabunda, em relação à Velha, no atinente aos Conselhos; não só relativamente ao que a Lei Velha permitia, mas também quanto ao que

proibia, e que muitos julgavam lícito pela má compreensão do que a lei prescrevia. Tal o caso do ódio ao inimigo. E o mesmo se dava com o repúdio.

RESPOSTA À QUARTA. – As palavras do Senhor se entendem, dos tempos da Lei Nova, que eliminou essa permissão. E desse modo também se entendem certas palavras de Crisóstomo, quando diz, que quem repudia a mulher, segundo a lei, comete quatro iniquidades. Assim, perante Deus, é homicida, por ter o propósito de matar a esposa, se não na repudiar; e porque a repudia sem ela ter adulterado, caso único em que o Evangelho permite o repúdio; e ainda pela fazer adúltera, assim ramo o outro com que se uniu.

RESPOSTA À QUINTA. – Uma glosa interlinear diz: Ficou poluta e se fez abominável, isto é, no juízo de aquele que a repudiou antes, como adúltera. E assim não é poluta, absolutamente falando. – Ou se chama poluta no mesmo sentido em que era chamado imundo quem tocava num morto ou num leproso, não por imundícia de culpa, mas de certa irregularidade legal. Porém também não era permitido a um sacerdote casar com uma viúva ou repudiada.

Art. 5 — Se era lícito ao marido retomar a esposa repudiada.

O quinto discute-se assim. – **Parece que era lícito ao marido retomar a esposa repudiada.**

1. Pois, é lícito corrigir o mal feito. Ora, era mal feito o marido repudiar a esposa, era lícito corrigi-lo, chamando-a de novo.

2. Demais. – Sempre foi lícito ser indulgente para com um pecador, preceito moral que todas as legislações admitem. Ora, retomando a esposa repudiada, o marido era indulgente para com uma pecadora. Logo, tal lhe era licito.

3. Demais. – A lei mosaica dá como causa de não poder a repudiada ser recebida de novo como esposa o jato de ser poluta. Ora, a repudiada não fica poluta, senão casando de novo. Logo, ao menos, antes de casar com outro, era licito ao marido tomá-la de novo como esposa.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não poderá o primeiro marido tornar a tomá-la como mulher, etc.

SOLUÇÃO. – A lei sobre o libelo de repúdio permitia duas coisas – repudiar a esposa e poder a esposa repudiada casar com outro. E preceituava outras duas: o escrito do libelo de repúdio, e que o marido repudiador não na podia receber de novo como esposa. O que tudo foi feito, segundo os que professam a primeira opinião como pena e afligida a mulher, que casou com outro e ficou poluta por esse pecado. Mas, segundo outros, a fim de o marido não repudiar facilmente a mulher, que depois, de nenhum modo poderia recuperar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como remédio ao mal cometido pelo marido, que repudiava a mulher, a lei ordenava que não podia tornar a recebê-la como esposa, segundo do sobredito se colhe. Por isso assim foi disposto por lei divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sempre foi lícito, abundante o rancor do coração, ter indulgência para com um pecador; mas não fará deixar de aplicar uma pena imposta por Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nesta matéria há duas opiniões – Uns dizem que era lícito à repudiada reconciliar-se com o marido, desde que não estivesse unida com outro em matrimônio. E esta proibição foi feita como pena do adultério voluntariamente conhecido pela mulher, de modo que não podia voltar a viver com o primeiro marido. – Mas como a proibição feita pela lei era geral, por isso dizem outros que

mesmo antes de ela casar com outro não podia o marido tornar a chamá-la para junto de si, uma vez repudiada, porque o ser ela poluta não se entende como o sendo por culpa, mas conforme se disse.

Art. 6 — Se a causa do repúdio era o ódio pela mulher.

O sexto, discute-se assim. – **Parece que causa de repúdio era o ódio pela mulher.**

1 Pois, diz a Escritura: Quando tu lhe vieres a cobrar aversão. Logo, etc.

2. Demais. – A Escritura, diz: Se não for agradável a seus olhos por causa de alguma fealdade etc. Logo, a mesma conclusão anterior.

Mas, *em contrário*. – A esterilidade e a fornicação contrariam mais o casamento, que o ódio. Logo, deveriam, mais que o ódio, ser as causas do repúdio.

2. Demais. – O ódio pode ser causado pela virtude da pessoa odiada. Se pois, o ódio fosse causa suficiente de repúdio, então uma mulher poderia ser repudiada por causa da sua virtude. O que é absurdo.

3. Demais. – A Escritura diz: Se um homem casar com uma mulher e depois lhe criar aversão, e acusá-la de relações ilícitas antes do casamento e não no conseguir provar, será açoitado e condenado a pagar cem ciclos de prata e não na poderá repudiar enquanto viver. Logo, o ódio não é causa suficiente de repúdio.

SOLUÇÃO. – A causa da permissão de repudiar a esposa foi evitar o uxoricídio como os Santos Padres em geral explicam. Ora a causa principal do homicídio é o ódio. Logo, é o ódio a causa próxima do repúdio. Ora, tanto o ódio como o amor procedem de alguma causa. Por onde, devemos admitir outras causas, remotas essas que eram a causa do ódio.

Ora, Agostinho diz: Havia na lei muitas causas de a esposa ser repudiada, Cristo só permitia como causa de repúdio a fornicação; e ordenou que se suportassem os outros sofrimentos oriundos do casamento, em defesa da fidelidade e da castidade conjugal. Essas causas se entendem como sendo os males do corpo, por exemplo, a doença, ou outros defeitos graves; a fornicação e pecados semelhantes, causas de costumes desonestos, e que maculam a alma. Outros porém reduzem o número dessas causas, dizendo com bastante probabilidade, que não era lícito o repúdio senão por uma causa sobreveniente ao casamento. Nem por uma qualquer dessas causas, mas só pelas capazes de contrariar o bem dos filhos – quer corporal, como a esterilidade, a lepra e males semelhantes; quer da alma, como os maus costumes, que levariam os filhos a imitar o exemplo materno.

Mas uma glosa, àquilo da Escritura – Se não for agradável, etc. – ainda restringe mais, considerando como causa de repúdio só o pecado, dizendo que nesse texto, por fealdade se entende o pecado. Mas essa glosa considera como pecado o que contraria não só o bem moral da alma, mas ainda, à natureza do corpo.

Assim, pois, concedemos as duas primeiras objeções.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esterilidade e defeitos semelhantes são causa de ódio e assim, são causas remotas.

RESPOSTA À QUARTA. – A virtude, em si mesma considerada, não torna ninguém odioso, porque a bondade é causa do amor. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUINTA. – Era dado como pena ao marido não poder, nesse caso, repudiar a esposa para sempre; assim também como no outro caso, quando a tinha deflorado, de virgem que era.

Art. 7 — Se as causas de repúdio deviam ser escritas no libelo.

O sétimo discute-se assim – **Parece que as causas de repúdio deviam ser escritas no libelo.**

1. Pois, pelo libelo escrito de repúdio, o marido ficava livre da pena imposta pela lei. Ora, isso parece absolutamente injusto, salvo se o repúdio tivesse causas suficientes. Logo, deviam ela ser escritas no libelo.

2. Demais. – O escrito de repúdio para nenhuma outra coisa servia senão para exarar as causas do repúdio. Logo, se estas não fossem escritas, inútil o marido mandar tal escrito à esposa.

3. Demais. – Assim o diz o mestre das Sentenças.

Mas, *em contrário*. – As causas do repúdio eram ou não suficientes. Se o eram, as segundas núpcias, que a lei permitia à mulher, ficavam-lhe proibidas. Se não eram, o repúdio revelava-se como injusto e então não podia ter lugar. Logo, de nenhum modo as causas ele repúdio eram minuciosamente escritas no libelo.

SOLUÇÃO. – As causas do repúdio não eram escritas minuciosamente no libelo, mas só em geral, para mostrar que o repúdio era justo. Ora, segundo Josefo, as coisas assim se passavam a fim de a mulher munida do libelo escrito de repúdio poder casar de novo; pois do contrário ninguém nela acreditaria. Por isso na sua opinião, a escritura rezava: Prometo nunca mais viver maritalmente consigo. Mas, segundo Agostinho, assim era escrito o libelo a fim de enquanto ele demorava a ser feito e pela intervenção do conselho dissuasório dos escribas, o marido abandonasse o propósito de repudiar.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Questão 68: Dos filhos ilegitimamente nascidos.

Em seguida devemos tratar dos filhos ilegitimamente nascidos.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se os filhos nascidos fora de um verdadeiro matrimônio são ilegítimos.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que os filhos nascidos fora de um verdadeiro matrimônio são legítimos.**

1. Pois o filho legítimo é o nascido de um matrimônio legal. Ora, todos nascem de uma união legal, ao menos pela lei da natureza, que é a fortíssima das leis. Logo, todo filho é legítimo.

2. Demais. – Geralmente se chama legítimo o filho nascido de matrimônio legítimo, ou do que é assim reputado em face da Igreja. Ora, pode acontecer seja um casamento reputado legítimo à face da Igreja e contudo tenha um impedimento para ser verdadeiro matrimônio, conhecido contudo dos que à face da Igreja o contraíram. Ora, se casarem ocultamente ignorando o impedimento, é considerado legítimo à face da Igreja, desde que esta não o proibiu. Logo, os filhos nascidos de um matrimônio não verdadeiro não são ilegítimos.

Mas, *em contrário*. – Ilegítimo se chama ao contrário da lei. Ora os nascidos fora de um matrimônio legitimo nasceram contra a lei. Logo, são ilegítimos.

SOLUÇÃO. – Os filhos podem encontrar-se num dos quatro estados seguintes. Uns são naturais e legítimos, como os nascidos de um verdadeiro e legítimo matrimônio. Outros são naturais e não legítimos, como os nascidos da fornicação simples. Outros são legítimos e não naturais, como os filhos adotados. Outros, nem legítimos nem naturais, como os espúrios nascidos do adultério e do estupro; pois esses tais nasceram tanto em oposição à lei positiva como, e expressamente, contra a lei da natureza. Donde, devemos conceder que certos filhos são ilegítimos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora os nascidos de um concúbito ilícito nasçam de acordo com a natureza comum ao homem e aos outros animais, nascem contudo em contrariedade da lei natural própria ao homem. Pois, a fornicação, o adultério e atos semelhantes são contra a lei da natureza. Por onde, tais filhos não legítimos em virtude de nenhuma lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ignorância, não sendo afetada, escusa de pecado o concúbito ilícito. Por onde, os que se unem de boa fé à face da Igreja, embora haja algum impedimento, que contudo ignorem, nem pecam, nem os filhos nascidos são ilegítimos. Mas se o conhecerem embora a Igreja lhes santifique a união, por lhes ignorar o impedimento, não ficam isentos de pecado nem os filhos de serem ilegítimos. Mas se não o conhecerem e contraírem casamento às ocultas, também não ficam escusados, porque essa ignorância é considerada como afetada.

Art. 2 — Se os filhos ilegítimos devem sofrer o detrimento da sua ilegitimidade.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os filhos ilegítimos nenhum detrimento devem sofrer pela sua ilegitimidade.**

1. Pois, o filho não deve ser punido pelo pecado do pai, como está claro nas palavras do Senhor. Ora, o fato de um ter nascido de concúbito ilícito, não é pecado seu, mas do pai. Logo, disso não deve sofrer nenhum sofrimento.

2. Demais. – A justiça humana tem na divina o seu modelo. Ora, Deus distribuiu os seus bens naturais igualmente tanto aos filhos legítimos como aos ilegítimos. Logo, pelo direito humano também os filhos ilegítimos devem ser equiparados aos legítimos.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz, que Abrão deu tudo quanto possuía a Isaac, e pelos filhos das concubinas distribuiu dádivas. E contudo estes não eram nascidos de concúbito ilícito. Logo e com maior razão, os nascidos de concúbito ilícito devem sofrer o detrimento de não receberem a herança paterna.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos dizer que alguém sofre detrimento de alguma coisa. Primeiro, por ter sido privado do que lhe era devido. E então o filho ilegítimo não sofre nenhum detrimento. – De outro modo, por não lhe ser devido o que, de outra maneira, lh'o seria. E então, um filho ilegítimo padece duplo detrimento. Um, o de não ser admitido a atos legítimos, como às funções e às dignidades que requerem uma determinada honorabilidade da parte daqueles que são delas investidos. O outro detrimento que sofre é o de não poder herdar do pai: – Contudo, os filhos naturais podem suceder só na sexta parte. – Mas os espúrios em nenhuma parte, embora por direito natural os pais estejam obrigados a lhes fornecer o necessário à vida. Por onde, pertence à solicitude do bispo obrigar os pais a manter tais filhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sofrer detrimento nesse segundo sentido não é nenhuma pena. Assim, não dizemos que sofre uma pena quem, por não ser filho de rei, não lhe sucede do reino. Semelhantemente, nenhuma sofre quem, por não ser filho legítimo, não lhe é devido o que só aos filhos legítimos o é.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O concúbito ilegítimo não é contrário à lei, enquanto ato da potência geratriz, mas enquanto procedente de uma vontade depravada. Por onde, o filho ilegítimo não sofre nenhum sofrimento nas causas que se adquirem pela sua origem natural, mas só naquela cuja produção ou posse dependeu da vontade.

Art. 3 — Se o filho ilegítimo pede ser legitimado.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o filho ilegítimo não pode ser legitimado.**

1. Pois, tanto dista o legítimo do ilegítimo, como ao contrário, o ilegítimo do legítimo. Ora, o legítimo nunca pode tornar-se ilegítimo. Logo, nem o ilegítimo, legítimo.

2. Demais. – Do concúbito ilegítimo nasce um filho ilegítimo. Ora um concúbito ilegítimo não pode nunca tornar-se legítimo. Logo, nem seu filho ilegítimo ser legitimado.

Mas, *em contrário*. – O que a lei estabelece pode também revogar. Ora, ilegitimidade dos filhos é criação da lei positiva. Logo, pode um filho ilegítimo ser legitimado por quem tem poder legal para tal.

SOLUÇÃO. – Um filho ilegítimo pode ser legitimado, não para ser considerado nascido de um concúbito legítimo, porque este concúbito já é um ato passado e não poderá nunca ser legitimado, desde que uma vez foi ilegítimo. Mas diz-se que o filho é legitimado, por ficar livre do detrimento, sofrido pelos filhos ilegítimos.

E há seis modos de legitimação.

Dois pertencem ao direito canônico. E são quando um homem casa com aquela de quem gerou um filho ilegítimo, se não foi em adultério; e por uma indulgência especial e dispensa do soberano Pontífice.

Os outros quatro modos pertencem à lei civil. – O primeiro, quando o pai oferece o filho natural à cúria do Imperador; por isso mesmo fica legitimado por causa da dignidade curial. – O segundo, quando o pai o nomeia em testamento como herdeiro legítimo, e o filho depois oferece o testamento ao Imperador. – O terceiro, quando não há nenhum filho legítimo, e o próprio filho ilegítimo se oferece ao príncipe. – O quarto quando o pai, por instrumento público, ou com a assinatura de quatro testemunhas, nomeia o filho como legítimo, sem acrescentar natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podemos sem injustiça fazer uma graça a alguém; mas ninguém pode ser condenado a sofrer um dano senão por alguma culpa. Por isso, um filho ilegítimo pode tornar-se legítimo, mas não do inverso. Pois, embora possa um filho legítimo ser privado da herança, por alguma culpa, nem por isso, contudo se chama ilegítimo, porque legítima foi a sua geração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um concúbito ilegítimo é viciado por um defeito intrínseco, que o opõe ao legítimo. Por isso não pode tornar-se legítimo. Nem colhe o símile com o filho ilegítimo, que não tem tal defeito.

A Ressurreição

Questão 69: Do concernente a ressurreição e, primeiro, do lugar das almas depois da morte.

Em seguida, devemos tratar da questão da ressurreição. Pois, após termos tratado dos sacramentos, pelos quais ficamos liberados da morte da culpa, devemos consequentemente tratar da ressurreição, pela qual ficamos liberados da morte da pena.

No tratado da ressurreição, três pontos devemos considerar: as coisas precedentes à ressurreição; as concomitantes; as subsequentes. E assim devemos, primeiro, tratar das coisas precedentes à ressurreição, senão todas, ao menos em parte. Segundo, da ressurreição mesma e das circunstâncias que a acompanham. Terceiro, do que se lhe segue.

Ora, a primeira coisa a investigar, das precedentes à ressurreição, são os lugares assinalados a receber as almas depois da morte. A segunda, a qualidade e a pena das almas separadas, e a pena do fogo que lhes é infligida. A terceira, os sufrágios pelos quais os vivos socorrem as almas dos defuntos. A quarta, as orações dos santos, que estão na pátria. A quinta, os sinais precursores do juízo universal. A sexta, o fogo da última conflagração do mundo precedente à vinda do supremo juiz.

Na primeira questão discutem-se sete artigos:

Art. 1 — Se às almas depois da morte lhes são atribuídos determinados receptáculos.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que às almas, depois da morte, não lhes são atribuídos nenhuns receptáculos.**

1. – Pois, como diz Boécio, é opinião comum dos sábios, que os seres espirituais não podem ocupar lugar. Com o que concorda Agostinho quando diz: Podemos responder imediatamente, que as almas não podem ser conduzidas para lugares espaciais, senão quando unidas ao corpo. Ora, a alma separada não tem corpo como o diz ainda Agostinho. Logo, é absurdo dizer que às almas separadas lhes são atribuídos receptáculos.

2. Demais. – Tudo o que tem um lugar determinado, mais se relaciona com esse lugar do que com qualquer outro. Ora, as almas separadas, como todas substâncias espirituais, são indiferentes a quaisquer lugares. Pois, não podemos dizer que tenham inclinação para certos corpos e se afastem de outros, porque não estão de modo nenhum sujeitas a quaisquer condições materiais. Logo, não podemos dizer que lhes sejam atribuídos nenhuns receptáculos.

3. Demais. – Tudo o atribuído às almas separadas, depois da morte, lhes há de redundar em pena ou em prêmio. Ora, um lugar material não lhes pode redundar nem em pena nem em prêmio, pois não são susceptíveis de nada de material. Logo, não lhes podem ser atribuídos nenhuns receptáculos.

Mas, *em contrário*. – O céu empíreo é um lugar material. E contudo, como diz Beda, logo depois de criado foi cheio dos santos anjos. Logo, sendo os anjos, como as almas separadas, incorpóreos, parece que também a elas se lhes devem ser atribuídos receptáculos determinados.

Demais. – Que as almas separadas são conduzidas para lugares determinados, resulta do que Gregório conta a respeito de Pascácio, que Germano, bispo de Cápua, encontrou num balneário; e de dizer que a, alma do rei Teodorico foi conduzida para a geena. Logo, às almas, depois da morte, lhes são atribuídos determinados receptáculos.

SOLUÇÃO. – Embora as substâncias espirituais não existam dependentes de corpos, contudo, os corpos são governados por Deus mediante os espíritos, como dizem Agostinho e Gregório. Por onde, há uma certa conveniência entre as substâncias espirituais e as corpóreas, fundada numa determinada congruência, de modo que às substâncias mais nobres se adaptem corpos de natureza mais nobre. Por isso também os Filósofos distinguiram as ordens dos móveis relativamente às substâncias separadas. Ora, apesar de às almas, depois da morte, não lhes serem atribuídos nenhuns corpos, de que sejam as formas ou motores determinados, são-lhes contudo, por uma certa congruência, atribuídos lugares determinados, conforme ao grau de dignidade delas. E nesses lugares estão elas como que colocadas, do modo por que seres incorpóreos podem ocupar um lugar, conforme mais ou menos próximos estão da substância primeira, Deus, a qual, por congruência, é atribuído o lugar superior, e a cuja sede a Escritura chama céu. Por onde, as almas perfeitamente participantes da divindade, no céu as colocamos; e as privadas dessa participação dizemos que lhes são destinados os lugares opostos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os seres incorpóreos não ocupam lugar do modo que nos é conhecido e habitual, como quando dizemos, em sentido próprio, que um corpo está num lugar. Ocupam lugar porém ao modo das substâncias espirituais, o que nós não podemos claramente compreender como é.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há duas espécies de conveniência ou semelhança. – Uma, por participação de determinada qualidade; assim os corpos quentes convêm entre si. Ora, nesse sentido não pode haver conveniência entre seres incorpóreos e lugares corpóreos. – Outra, por uma certa proporção; e nesse sentido a Escritura atribui ao espírito o que pertence ao corpo, como quando diz que Deus é sol, por ser o princípio da vida espiritual como Deus o é da vida do corpo. E, então, certa conveniência existe entre determinados modos de ser da alma e determinados lugares. Assim, há uma natural conveniência entre as almas espiritualmente iluminadas e os corpos luminosos; e entre as almas entenebrecidas pela culpa e os lugares tenebrosos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma alma separada nada recebe diretamente de um lugar material, ao modo por que os corpos recebem, que acham no seu lugar o princípio da sua conservação. Mas as almas, pelo fato mesmo de se saberem destinadas a determinados lugares, enchem-se de alegria ou de tristeza; daí o lhes redundar em pena ou em prêmio o lugar que lhes é atribuído.

Art. 2 — Se imediatamente depois da morte as almas são conduzidas ao céu ou ao inferno.

O segundo discute-se assim. – **Parece que nenhuma alma é imediatamente conduzida, depois da morte, nem ao céu nem ao inferno.**

1. – Pois, àquilo da Escritura – Ainda um pouco e não existirá o pecador – diz a Glosa: Os santos são libertados no fim do mundo; mas ainda não estarás, depois desta vida, onde estarão os santos, aos quais será dito – vinde, benditos de meu Pai. – Ora, esses santos estarão no céu. Portanto, os santos, depois desta vida, não subirão logo ao céu.

2. Demais. – Agostinho diz: No tempo decorrido entre a morte e a ressurreição final, as almas habitarão lugares secretos, no descanso ou no sofrimento, conforme ao mérito de cada uma. Ora, esses lugares secretos não podem entender-se como sendo o céu e o inferno, porque neles estarão as almas com os seus corpos, mesmo depois da ressurreição final; e assim em nada se distinguirão os tempos anteriores e os posteriores à ressurreição. Logo, não estarão nem no inferno nem no paraíso até o dia do juízo.

3. Demais. – Maior é a glória da alma que a dos corpos. Ora, a glória dos corpos será concedida a todos simultaneamente, de modo a ser maior a alegria de cada uma pela participação da alegria comum. Assim o dito do Apóstolo – Tendo disposto Deus alguma causa melhor a nosso favor – o comenta a Glosa: Para resultar maior, da comum alegria de todos, a alegria de cada um. Logo e com maior razão, convém diferir a glória das almas até o fim, para a gozarem todas simultaneamente.

4. Demais. – A pena e o prêmio, conferidos pela sentença do juiz, não devem preceder o juízo. Ora, o fogo do inferno e a alegria do paraíso serão dados a todos pela sentença de Cristo juiz, i. é, no juízo final, como o diz o Evangelho. Logo, antes do dia do juízo, ninguém subirá ao céu nem descerá ao inferno.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Se a nossa casa terrestre desta morada for desfeita, temos de Deus um edifício, casa não feita por mãos humanas, que durará sempre nos céus. Logo separada do corpo, terá a alma uma morada, que durará sempre nos céus.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Tenho desejo de ser desatado da carne e estar com Cristo. Baseado no que, assim argumenta Gregório: Logo, quem não duvida que Cristo esteja no céu, também não negará que nele esteja a alma de Paulo. Ora, não podemos negar que Cristo esta no céu, por ser artigo de fé. Logo, nem devemos duvidar sejam as almas dos santos levadas ao céu. E também sabemos que certas almas caem no inferno logo depois da morte, por aquilo do Evangelho: Morreu também o rico e foi sepultado no inferno.

SOLUÇÃO. – Assim como os corpos são dotados de peso ou de leveza, que os fazem entrar nos seus lugares, que é o fim do movimento deles, assim também tem as almas o seu mérito e o seu demérito, pelos quais alcançam o prêmio ou a pena, fins das ações delas. Por onde, assim como, a menos de um obstáculo, a gravidade ou a leveza faz os corpos imediatamente ocuparem o seu lugar, assim imediatamente as almas, dissoluto o vínculo da carne, que as prendia até a esta vida, recebem o prêmio ou a pena, se nada o impedir. p. ex., a consecução do prêmio a impediria o pecado venial, que deveria ser expiado antes, donde resultaria o retardamento do prêmio. Ora, conforme o prêmio ou a pena, que merece, à alma, logo depois de separada do corpo, lhe é atribuído o seu lugar. Ou é precipitada no inferno, ou sobe aos céus, salvo se o impedir algum reato, que diferirá a sua entrada no céu, até ser purificada. – E essa verdade tanto a confirmam manifestamente as autoridades da Escritura canônica, como os documentos dos santos Padres. O contrário deve ser tido como herético.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Glosa se elucida a si mesma. Pois, quando diz – Ainda não estarás onde estarão os santos – logo, como se explicando, acrescenta – i. é, não terás as vestes duplas que terão os santos na ressurreição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Entre os outros receptáculos ocultos, de que fala Agostinho, também devemos contar o inferno e o paraíso, onde certas almas demoram, antes da ressurreição. Mas distingue entre o tempo anterior e o posterior à ressurreição. Porque, antes dela, aí estão sem corpo; depois, com corpo. E porque em certos receptáculos agora estão as almas, onde não estarão depois da ressurreição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os homens, pelos seus corpos, tem uma certa continuidade que os une uns aos outros; e por isso é verdade o dito da Escritura: De um só fez Deus todo o gênero humano. Ao passo que as almas as criou cada uma de per si. Por onde, não há tanta conveniência em os homens todos serem simultaneamente glorificados na alma, como em o serem simultaneamente no corpo. – Além disso, a glória do corpo não é essencial, como a da alma. Por isso, maior detrimento sofreriam os santos, tendo diferida a glória da alma, que a do corpo. Nem poderia esse detrimento da glória ser recompensado pela ampliação da alegria de cada um, participando da alegria comum.

RESPOSTA À QUARTA. – Gregório propõe a mesma objeção e a resolve. Se, diz, estão agora no céu as almas dos justos, que receberão no dia de juízo como retribuição pela sua justiça? E responde: A sua glória lhes exercerá porque agora não gozam senão da felicidade da alma; depois da ressurreição, porém, fruirão a do corpo, de modo que também gozarão na carne pelas dores e tormentos sofridos pelo Senhor. E o mesmo se diga dos condenados.

Art. 3 — Se as almas, que estão no céu ou no inferno, podem sair de lá.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que as almas, que estão no céu ou no inferno, de lá, não podem sair.**

1. – Pois, Agostinho diz: Se as almas dos mortos cuidassem das cousas desta vida, minha piedosa mãe, para só dar este exemplo, nenhuma noite me abandonaria, ela que transpunha terras e mares para estar a meu lado. Donde conclui que as almas dos defuntos não se intrometem na vida humana. Ora, podiam fazê-la se pudessem sair das suas moradas. Logo, não podem delas sair.

2. Demais. – A Escritura diz: Que habite eu na casa do Senhor todos os dias da minha vida. E noutro lugar: Aquele que descer aos infernos não subirá. Logo, tanto os bons como os maus não sairão das suas moradas.

3. Demais. – Os lugares atribuídos às almas, depois da morte, o foram como prêmio ou castigo. Ora, depois da morte, não diminuirão nem o prêmio dos santos nem a pena dos condenados. Logo, não podem sair dos lugares que lhes foram atribuídos.

Mas, *em contrário*. – Diz Jerônimo a Vigilância: Pois, dizes que as almas dos Apóstolos e dos mártires, que tiveram como destino o seio de Abraão, o lugar de refrigério ou os que estão sob o olhar de Deus, não podem, mesmo querendo, vir ter aos seus túmulos, na terra. E assim impões leis a Deus, atas com vínculos os Apóstolos, que os prenderão até ao dia do juízo, sem poderem entrar no gozo do seu Senhor, a eles dos quais foi escrito – Seguem ao Cordeiro seja para onde for que vão. – Mas, se o Cordeiro está em toda parte, podemos crer que também os santos estarão com ele, achem-se onde se acharem. É portanto falso dizer que as almas dos mortos não podem sair das suas moradas.

2. Demais. – Jerônimo, no mesmo lugar, assim argumenta: Se o diabo e os demônios vagam por toda a terra, presentes em toda parte com incrível rapidez, os mártires não poderão, eles que derramaram o seu sangue, sair da arca do altar celeste? Donde se pode concluir que não só os bons, mas também os maus, lhes é possível sair dos lugares onde estão; pois, não sofrem maior condenação que os demônios que vagam por toda parte.

3. Demais. – O mesmo podemos provar com Gregório, quando narra de muitos mortos, que apareceram aos vivos.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos entender que uma alma saiu do inferno ou do paraíso. – Primeiro, absolutamente falando, de modo que saíam de um ou outro desses lugares, que deixará portanto de lhes ser a morada. Ora, assim, ninguém que tenha sido definitivamente destinado ao inferno ou ao céu, poderá dele sair, como mais adiante diremos. – Noutro sentido podemos entender a saída como temporária. E então devemos distinguir entre o que convém aos espíritos pela lei da sua natureza, e o que lhes convém pela ordem da divina providência. Pois, como diz Agostinho, uns são os limites das causas humanas, e outros os sinais do poder divino; uns são os fenômenos naturais e outros, os miraculosos.

Ora, segundo o curso natural das cousas, as almas separadas, uma vez nos lugares que lhes foram destinados, ficam completamente segregadas da convivência humana. Pois, pelo curso da natureza, os que ainda vivemos unidos ao corpo mortal não temos nenhum comércio imediato com as substâncias separadas, porque todos os nossos conhecimentos tem a sua origem nos sentidos. Ora, as almas dos mortos não poderiam sair das suas moradas senão para intervir nas cousas humanas.

Mas por disposição da divina providência, por vezes as almas separadas, saindo das suas moradas, apareceram à vista dos homens. Assim Agostinho conta, no livro referido, que o mártir Felix apareceu visivelmente aos cidadãos de Nola, quando esta cidade foi atacada pelos bárbaros. E também podemos crer tenha sido às vezes permitido aos condenados, para advertirem e aterrarem os homens, aparecerem aos vivos. Ou também para pedirem sufrágios, se se trata de almas do purgatório; ou por muitas outras razões aduzídas. Mas há entre os santos e os condenados a diferença, que os santos podem aparecer aos vivos quando quiserem, mas não os condenados. Pois, aqueles, enquanto ainda vivem neste mundo, recebem, pelos dons da graça gratuita, o poder de obrar curas e prodígios, maravilhas de que só o poder divino é capaz, e que não podem ser feitos por quem não recebeu os dons referidos. Assim também nenhum inconveniente há em, por virtude da glória, ser dada uma faculdade às almas dos santos, de modo a poderem, quando quiserem, aparecer aos vivos milagrosamente. O que os condenados não podem senão quando lhos for permitido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho, como se vê pela continuação do texto, fala segundo o curso comum da natureza. – Mas nem daí se segue, mesmo admitindo que os mortos possam aparecer aos vivos quando quiserem, que o façam tantas vezes quantas apareciam enquanto ainda viviam unidos ao corpo. Porque, uma vez separados do corpo, ou se conformam absolutamente com a vontade divina, de modo que aparecer aos vivos não lhes será possível senão enquanto pareça conveniente por disposição divina; ou ficarão de tal modo oprimidos pela pena, que, muito mais abismados estarão na sua miséria, que pressurosos de aparecer aos vivos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As autoridades citadas querem dizer que ninguém pode, absolutamente falando, sair do paraíso nem do inferno; não porém que não o possam temporariamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como do sobredito se colhe, o lugar atribuído a uma alma lhe redunda em pena ou em prêmio, por ficar ela cheia de alegria ou de tristeza, pelo fato de estar em tal lugar. E essa alegria ou essa dor, pelo fato de lhe serem atribuídos esses lugares, acompanham a alma, mesmo quando saia deles. Assim, o pontífice a quem foi dada a honra de sentar-se na cátedra da sua Igreja, não se lhe diminui a glória, quando da cátedra se levanta, pois, embora deixe então de estar sentado nela, nem por isso deixará esse lugar de lhe ser destinado.

Mas devemos também responder às **OBJEÇÕES** contrárias.

RESPOSTA À PRIMEIRA DELAS. – Jerônimo se refere aos Apóstolos e aos mártires, pensando no acréscimo de poder que lhes dá a glória, e não no que lhes convém como resultante da sua natureza mesma. E quando diz que estão em toda parte, não quer significar que estejam simultaneamente em vários lugares ou em toda parte, mas que podem estar onde quiserem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não há símil entre os demônios e os anjos, e as almas dos santos e dos condenados. Os anjos bons ou maus tem como função presidir ao destino dos homens, guardando-os ou tentando-os. O que não se pode dizer das almas humanas. Contudo, pelo poder que lhes resulta da glória, podem as almas dos santos estar onde quiserem. Tal o que quer dizer Jerônimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora possam as almas dos santos ou dos condenados estar presentes onde aparecem, não devemos contudo crer que isso sempre se dê. Pois, às vezes essas aparições se realizam; quer durante o sono ou durante a vigília, por obra dos bons ou maus espíritos, para instrução ou ilusão dos vivos. Assim como também às vezes os vivos aparecem a nos dizerem muitas cousas em sonho, embora se saiba que não estão presentes, do que Agostinho apresenta muitos exemplos.

Art. 4 — Se o limbo do inferno é o mesmo que o seio de Abraão.

O quarto discute-se assim. – **Parece que o limbo do inferno não é o mesmo que o seio de Abraão.**

1. – Pois, diz Agostinho: Ainda não encontrei tomada em bom sentido a palavra interno, na Escritura. Ora, a expressão – seio de Abraão – é tomada em bom sentido. Por isso Agostinho acrescenta: Ninguém poderia aceitar a opinião, que não se deve tomar em bom sentido o seio de Abraão, e aquele descanso para onde foi levado pelos anjos o pobre Lázaro. Logo, o seio de Abraão não é o mesmo que o limbo do inferno.

2. Demais. – Os que estão no inferno não vêem a Deus. Ora, no seio de Abraão Se vê a Deus. Assim Agostinho, falando de Nebridio, diz: Entenda-se o que se quiser pelo seio de Abraão, lá vive o meu Nebridio. E mais adiante: Já não dá ouvidos às minhas palavras, mas aproxima os lábios do seu espírito à fonte da tua verdade; e sorve a longos tragos a tua sabedoria – eternamente feliz. Logo, o seio de Abraão não é o mesmo que o limbo do inferno.

3. Demais. – A Igreja não reza para ninguém ser levado ao inferno. Ora, reza para que os anjos levem para o seio de Abraão as almas dos defuntos. Logo, parece que o seio de Abraão não é o mesmo que o limbo.

Mas, *em contrário*. – Seio de Abraão se chama ao lugar para onde foi conduzido o mendigo Lázaro. Ora, ele foi levado ao inferno; pois, àquilo da Escritura – Onde há casa estabelecida para todo vivente – diz a Glosa: O inferno era a casa de todos os vivos, antes da vinda de Cristo. Logo, o seio de Abraão é o mesmo que o limbo.

2. Demais. – Jacó dizia a seus filhos: Levareis com essa dor a minha velhice ao inferno. Logo, Jacó sabia que, morrendo, iria ao inferno. E assim, pela mesma razão, Abraão foi transferido, pela morte, ao inferno.

SOLUÇÃO. - As almas humanas, depois da morte, não podem alcançar o descanso senão pelo mérito da fé: porquanto é necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus. Ora, o primeiro exemplo da crença foi dado aos homens por Abraão, o primeiro que se separou da sociedade dos infiéis e recebeu um especial sinal da fé. Por isso, aquele repouso dado aos homens depois da morte se chama seio de Abraão, como está claro em Agostinho. Ora, as almas dos santos não tiveram em todos os tempos,

depois da morte, o mesmo repouso. Pois, depois do advento de Cristo, gozam do pleno descanso, fruindo da visão divina. Antes do advento de Cristo, porém, tinham certo repouso, pela imunidade da pena, mas não tinham a quietude dos desejos, que dá a consecução do fim. Por isso, o estado dos santos, antes do advento de Cristo, pode ser considerado pelo que tinham de descanso, e assim se chama seio de Abraão; ou quanto ao que de descanso lhe faltava, e então se chama limbo do interno. Por onde, o limbo do inferno e o seio de Abraão eram, antes do advento de Cristo, a mesma cousa, acidental e não essencialmente falando. Por isso, nada impede, depois do advento de Cristo, existir um seio de Abraão absolutamente diverso do limbo; porque cousas unidas por acidente podem separar-se.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelo que tinha de bom, o estado dos santos Patriarcas era chamado seio de Abraão. Mas, pela sua deficiência, era denominado inferno. Assim, nem o seio de Abraão é tomado em mau sentido, nem em bom o inferno, embora de certo modo sejam a mesma cousa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como o lugar do repouso dos santos Patriarcas, antes do advento de Cristo, se chamava seio de Abraão, assim depois desse advento, mas em sentido diverso. Pois, como antes do advento de Cristo, o descanso dos santos era incompleto, a mesma cousa significavam o inferno e o seio de Abraão, porque aí não se via a Deus. Mas como depois do advento de Cristo o descanso dos santos é completo, pois vêem a Deus, esse lugar de descanso se chama seio de Abraão, e não mais inferno. E a esse seio de Abraão a Igreja reza para os fiéis serem conduzidos.

DONDE SE DEDUZ A RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO. – E assim também deve entender-se a Glosa àquilo do Evangelho – Sucedeu morrer este mendigo, etc. – que diz: O seio de Abraão é o lugar do repouso dos bem-aventurados, dos quais é o reino dos céus.

Art. 5 — Se o limbo é o mesmo que o inferno dos condenados.

O quinto discute-se assim. – **Parece que o limbo não é o mesmo que o inferno dos condenados.**

1. - Pois, conforme a Escritura, Cristo foi a mordedura do inferno, mas não no destruiu, porque de lá retirou um certo número de almas, mas não todas. Ora, não teria sido chamado a mordedura do inferno, se os que livrou não fossem apenas uma parte da multidão das almas lá encarceradas. Mas, como os que livrou estavam encerrados no limbo, estavam também no inferno. Logo, o limbo é o mesmo que o inferno, ou parte deste.

2. Demais. – No Símbolo se diz, que Cristo desceu ao inferno. Ora, só desceu ao limbo dos Patriarcas. Logo, o limbo dos Patriarcas é o mesmo que o inferno.

3. Demais. – A Escritura diz: Tudo o que me pertence descerá ao mais profundo do inferno. Ora, Job sendo justo e santo, desceu ao limbo. Logo, o limbo é o mesmo que o mais profundo do inferno.

Mas, *em contrário*. – Nenhuma redenção há no inferno. Ora, os santos Patriarcas foram redimidos do inferno. Logo, o limbo não é o mesmo que o inferno.

2. Demais. – Agostinho diz: Não vejo como possamos crer que o descanso, em que entrou Lázaro fosse no inferno. Ora, a alma de Lázaro desceu ao limbo. Logo, o limbo não é o mesmo que o inferno.

SOLUÇÃO. – A dupla luz podemos considerar as moradas das almas depois da morte: na sua situação ou na qualidade dos lugares, i. é, se há lugares onde as almas recebam penas ou prêmios. – Considerado, pois, o limbo dos Patriarcas e o inferno, quanto à qualidade de esses lugares, não há dúvida sobre a

diversidade deles. Quer porque no inferno existe a pena sensível, que não existia no limbo dos Patriarcas; quer também por ser eterna a pena do inferno, ao passo que no limbo dos santos Patriarcas estavam encerrados apenas temporariamente. – Consideradas porém as situações desses lugares, é provável que são um mesmo lugar, ou quase contíguos, o inferno e o limbo; havendo uma parte superior do inferno chamada limbo dos Patriarcas. Pois, os que estão no inferno sofrem penas diversas conforme a diversidade das suas culpas. Assim, conforme a gravidade dos pecados que cometeram, assim o lugar do inferno mais ou menos obscuro e profundo onde são encarcerados os condenados. Por onde, os santos Patriarcas, cuja culpabilidade era mínima, ocupavam lugar mais elevado e menos tenebroso do que o de todos os condenados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No sentido da identidade de lugares, do inferno e do limbo, é que a Escritura diz, que Cristo foi a mordedura do inferno e a ele desceu, para retirar do limbo os Patriarcas.

DONDE SE DEDUZ A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Job não desceu ao inferno dos condenados, mas ao limbo dos Patriarcas. E esse é chamado um lugar profundíssimo, não relativamente aos lugares onde se cumprem penas, mas em comparação com os outros, no sentido em que uma mesma denominação inclui todos os lugares onde se cumprem penas. – Ou podemos responder com Agostinho, quando diz, a respeito de Jacó: Quando Jacó dizia a seus filhos – Entristecereis a minha velhice com uma dor que me levará aos infernos – temia não viesse uma dor excessiva a lhe perturbar a alma, a ponto de, perdendo o descanso dos santos, cair no inferno dos pecadores. No mesmo sentido podemos entender as palavras de Job, que seriam, antes, palavras de quem teme do que de quem afirma.

Art. 6 — Se o limbo dos meninos é o mesmo limbo dos Patriarcas.

O sexto discute-se assim. – **Parece que o limbo dos meninos é o mesmo limbo dos Patriarcas.**

1. – Pois, a pena deve responder à culpa. Ora, pela mesma culpa estavam encerrados no limbo os Patriarcas e os meninos, i. é, pela culpa original. Logo, devem ambos sofrer a pena no mesmo lugar.

2. Demais. – Agostinho diz: Mui branda é a pena dos meninos, mortos com o só pecado original. Ora, nenhuma pena era mais branda que a sofrida pelos santos Patriarcas. Logo, ambos sofrem suas penas no mesmo lugar.

Mas, *em contrário*. – Assim como ao pecado atual é devida uma pena temporal no purgatório, e eterna no inferno, assim também ao pecado original é devida uma pena temporal no limbo dos Patriarcas, e eterna no limbo dos meninos. Se, pois, inferno e purgatório não são idênticos, parece que idênticos também não são o limbo dos meninos e o dos Patriarcas.

SOLUÇÃO. – O limbo dos Patriarcas e o dos meninos sem nenhuma dúvida diferem, quanto à qualidade do prêmio ou da pena. Pois, os meninos não tem nenhuma esperança da vida eterna, que tinham os Patriarcas no limbo, nos quais também refulgia o lume da fé e o da graça. Mas, quanto à situação, podemos crer com probabilidade que esses lugares eram idênticos; salvo que o limbo dos Patriarcas estava em lugar mais elevado que o dos meninos, como dissemos a respeito do limbo e do inferno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quanto à culpa original, os Patriarcas e os meninos não se achavam nas mesmas condições. Pois, os Patriarcas expiavam a culpa do pecado original como culpa pessoal; mas como culpa da natureza, constituía o pecado original um obstáculo aos Patriarcas para

entrarem no céu, por não estar ainda completamente expiada. Ao passo que constituía um obstáculo à glória eterna, para os meninos, por lhes ser uma culpa tanto pessoal como da natureza. Daí o serem atribuídos a uns e a outros lugares diversos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho se refere às penas incorridas por uma culpa pessoal; e essa a sofrem brandíssima todos os culpados apenas do pecado original. Ainda mais branda, porém, é a pena de aqueles impedidos de gozar a glória, não por culpa pessoal, mas por uma falha da natureza; e nesse sentido, a dilação mesma da glória é considerada pena.

Art. 7 — Se se devem distinguir os tantos receptáculos quantos os referidos.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que não se devem distinguir tantos receptáculos quantos os referidos.**

1. – Pois, os receptáculos atribuídos às almas, devem ser tantos, por causa do pecado, quantos por causa do mérito. Ora, em razão do mérito, só um receptáculo lhes é atribuído o paraíso. Logo, também um só lhes deve ser atribuído, em razão dos pecados.

2. Demais. – Os receptáculos atribuídos à alma depois da morte o são em virtude do mérito ou do demérito. Ora, um só é o lugar onde merecem ou desmerecem. Logo, só um receptáculo lhes deve ser assinalado depois da morte.

3. Demais. – Os lugares onde se expiam as penas devem corresponder às culpas cometidas. Ora, só há três espécies de culpa – a original, a venial e a mortal. Logo, não deve haver mais de três receptáculos onde se sofram as penas.

Mas, *em contrário*. – Parece que os receptáculos devem ser muito mais que os assinalados. Pois, este ar caliginoso é o cárcere dos demônios, como lemos na Escritura. E contudo não é computado entre os cinco receptáculos, assinalados por certos. Logo, os receptáculos são mais de cinco.

2. Demais. – Um é o paraíso terrestre e outro, o celeste. Ora, certos, depois desta vida foram transferidos do paraíso terrestre, como narra a Escritura, de Enoch e de Elias. Logo, não estando o paraíso terrestre enumerado entre os cinco receptáculos, parece que eles são mais de cinco.

3. Demais. – A cada estado de pecadores deve corresponder um lugar onde expiem as penas. Ora, a quem morrer maculado só pelo pecado original e pelo venial, não lhe foi assinalado nenhum receptáculo próprio. Pois, no paraíso não poderia entrar, por estar privado da graça. Pela mesma razão, nem no limbo dos meninos, onde não sofrem nenhuma pena sensível, devida contudo a quem morre em pecado venial. Semelhantemente, nem no purgatório, onde não há senão pena temporal; ora, no caso vertente, é devida uma pena perpétua. Enfim, também não no inferno dos condenados, porque não morreu em estado de pecado mortal atual. Logo, um sexto receptáculo lhe deve ser atribuído.

4. Demais. – O grau dos prêmios e das penas varia conforme as diferenças das culpas e dos méritos. Ora, infinitos são os graus dos méritos e das culpas. Logo, devem-se distinguir infinitos receptáculos, onde as almas serão punidas ou premiadas depois da morte.

5. Demais. – As vezes as almas são punidas nos lugares onde pecaram, como o diz Gregório. Ora, pecaram no lugar onde habitamos. Logo, este lugar também deve ser computado entre os receptáculos, e tanto mais quanto certos são punidos neste mundo pelos seus pecados, como disse o Mestre.

6. Demais. – Certos, apesar de mortos em estado de graça, devem ainda sofrer uma pena, por terem alguns pecados veniais. Ao contrário, outros, apesar de mortos Em pecado mortal, merecem contudo um prêmio por boas ações que praticaram. Ora, aos mortos em graça, mas em estado de pecado venial, lhes é atribuído o purgatório, receptáculo onde são punidos, antes de alcançarem o prêmio. Logo e pela mesma razão, mas inversamente, o mesmo se deve dar com os mortos em pecado mortal, mas que praticaram certas boas obras.

7. Demais. - Assim como os Patriarcas tiveram diferida a plenitude da glória da alma até ao advento de Cristo, assim o mesmo se dá hoje com os que vão para o céu, quanto à glória do corpo. Logo, assim como se distingue o receptáculo dos santos Patriarcas, antes da vinda de Cristo, daquele onde atualmente habitam, assim deve este último ser distinto daquele onde devem ser recebidos depois da ressurreição.

SOLUÇÃO. – O receptáculo das almas varia conforme o estado delas. Assim, a alma unida ao corpo mortal vive em estado de merecer; mas quando ela se separa do corpo, entra em estado de receber a recompensa ou o castigo, conforme o mereceu. Logo, depois da morte, ou está em estado de receber o prêmio final ou de ser privada dele. Se no de receber a retribuição final, de dois modos pode sê-la. Ou pelo bem, e então entra no paraíso; ou pelo mal e então cai no inferno, se a culpa é atual, ou no limbo dos meninos, se é original. Se porém o seu estado é tal que impede alcançar a retribuição final, ou será por culpa pessoal, e então irá para o purgatório, onde as almas ficam detidas sem poder alcançar logo o prêmio, por causa de pecados que cometeram; ou por defeito da natureza, e então irá para o limbo dos Patriarcas, onde estes estavam impedidos de alcançar a glória, por causa do reato da natureza humana, que ainda não podiam expiar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem só de um modo existe, ao passo que o mal é multifário, como diz Dionísio e o Filósofo. Por isso, não há inconveniente em ser um o lugar onde se frui a felicidade, e outro onde se cumprem as penas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O estado de merecer e desmerecer são um só, pois, no mesmo estado podemos merecer e desmerecer. Por isso a todos os que se acham nesse estado devem ter o mesmo lugar. Mas as almas, que recebem o prêmio pelo que mereceram, estão em estados diversos. Logo, o símil não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela culpa original pode um ser punido duplamente, como do sobredito se colhe: em razão da pessoa, ou em razão só da natureza. Por isso a tal culpa corresponde um duplo limbo.

RESPOSTA À QUARTA. – O ar caliginoso que nos rodeia, não é atribuído aos demônios como lugar onde recebam a paga do que merecem, mas para o exercício da função a que são destinados, que é nos exercer na luta pelo bem. Por isso, esse lugar não é enumerado entre os receptáculos de que ora tratamos; pois, o lugar que propriamente lhes compete é o fogo do inferno, como o ensina o Evangelho.

RESPOSTA À QUINTA. – O paraíso terrestre pertence, antes, ao estado do homem viandante que ao estado terminal onde recebe a paga do merecido. Por isso não é contado entre os receptáculos de que agora tratamos.

RESPOSTA À SEXTA. – A hipótese do argumento é impossível. Mas se fosse possível, esses tais seriam punidos no inferno eternamente. Pois, se o pecado venial é punido temporalmente no purgatório, é por causa da graça que o acompanha. Mas se se acrescentasse à culpabilidade do pecado mortal, que não é acompanhado de nenhuma graça, seria punido no inferno com a pena eterna. Ora, aquele que

supusermos culpado do pecado original e do pecado venial não teria a graça; seria portanto eternamente punido no inferno.

RESPOSTA À SÉTIMA. – A diversidade de graus nas penas ou nos prêmios não diversifica os estados, e é pela diversidade deles que se distinguem os receptáculos.

RESPOSTA À OITAVA. – Embora as almas separadas sejam às vezes punidas neste mundo que habitamos, não se pode daí concluir seja este o lugar próprio para aqui cumprirem as suas penas; o que só para nossa instrução se dá; a fim de, vendo-Ih'as, abstenhamo-nos das culpas. – Quanto às almas ainda unidas ao corpo, neste mundo punidas pelos seus pecados, não vêem ao caso; pois essa pena não as põe fora do estado de merecer ou desmerecer. Ora, agora tratamos dos receptáculos atribuídos à alma depois que já não estão mais no estado de merecer ou desmerecer.

RESPOSTA À NONA. – Não há mal que não vá de mistura com algum bem, mas o sumo bem exclui toda mistura de mal. Por onde, só podem entrar no gozo da felicidade, que é o sumo bem, os que foram purificados de todo mal. Por isso é necessário haver um lugar onde se purifiquem, se ainda não estavam perfeitamente puros ao sair da vida. Mas os que foram precipitados no inferno não são destituídos de todo bem. Portanto, não colhe o símil; porque os que estão no inferno podem receber o prêmio das suas boas obras, enquanto o bem que praticaram contribui para lhes mitigar as penas.

RESPOSTA À DÉCIMA. – Na glória da alma consiste o prêmio essencial; a glória do corpo porém, que lhe redunda da alma, consiste toda e quase originalmente, na da alma. Portanto, a privação da glória desta diversifica os estados, mas não a privação da glória do corpo. Por isso também o mesmo lugar – o céu empíreo – é atribuído às almas dos santos separadas do corpo e às unidas a corpos gloriosos. Mas as almas dos Patriarcas, antes de receberem a glória da alma, não deviam ter a mesma morada que tiveram depois.

Questão 70: Da qualidade da alma separada do corpo, e da pena do fogo corpóreo, que lhe é infligida.

Em seguida devemos tratar da qualidade geral da alma separada do corpo, e da pena do fogo corpóreo que lhe é infligida.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se na alma separada subsistem as potências sensitivas.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que na alma separada subsistem as potências sensitivas.**

1. - Pois, Agostinho diz: A alma, ao separar-se do corpo, leva tudo consigo – os sentidos, a imaginação, a razão, o intelecto, a inteligência, o concupiscível e o irascível. Ora, os sentidos e a imaginação, a potência irascível e a concupiscível são potências da alma. Logo, na alma separada subsistem as potências sensitivas.

2. Demais. – Agostinho diz: Cremos que só o homem tem alma substancial, que continua a viver separado do corpo e conserva vivazes os sentidos e o engenho. Logo, a alma separada do corpo conserva as suas potências sensitivas.

3. Demais. – As potências da alma ou nela existem substancialmente, como certos dizem, ou pelo menos são propriedades naturais dela. Ora, o que existe essencialmente num ser não pode separar-se dele; nem é possível um sujeito perder as suas propriedades naturais. Logo, não pode a alma, separada do corpo, perder nenhuma das suas potências.

4. Demais. – Não tem a sua total integridade o ser a que falta uma parte. Ora, as potências da alma se consideram partes dela. Se, pois, a alma perder, depois de separada do corpo, alguma das suas partes, não subsistirá na sua integridade, depois da morte. O que é inadmissível.

5. Demais. – As potências da alma concorrem mais para o mérito, do que o corpo; este é apenas o instrumento da ação, ao passo que a alma é o princípio do agir. Ora, necessariamente, há de o corpo ser premiado junto com a alma, pois com ela cooperou para o mérito. Logo e com muito maior razão, hão de as potências da alma ser premiadas simultaneamente com ela. Portanto, não nas perde a alma separada.

6. Demais. – Se a alma, separada do corpo, perde a potência sensitiva, há de por força essa faculdade ser reduzida ao nada; pois, não se pode dizer que se resolva numa determinada matéria, porque não tem matéria nenhuma como parte de si. Ora, o ser totalmente reduzido ao nada não pode voltar à existência, de modo a vir a ser numericamente o mesmo que antes. Logo, a alma não terá, na ressurreição, a mesma potência sensitiva que antes tinha. Ora, segundo o Filósofo, assim está a alma para o corpo como as potências da alma para as partes do corpo – tal a vista, para os olhos. Mas, não sendo a alma, que voltará a unir-se ao corpo, numericamente a mesma de antes, o homem não será já o mesmo numericamente, que antes fora. Portanto, já não teria os mesmos olhos que teve, se a potência visual não é a mesma de antes. – Pela mesma razão, parte nenhuma ressurgirá numericamente a mesma. Por consequência, o homem ressurrecto não será, na sua totalidade, o mesmo de antes. Logo, não é possível a alma separada perder as suas potências sensitivas.

7. Demais. – Se as potências sensitivas desaparecessem com a disparição do corpo, também deviam, enfraquecendo-se ele, enfraquecerem-se. Ora, tal não se dá; pois, como ensina Aristóteles, se um velho

recobrasse a vista de um moço, enxergaria absolutamente como este. Logo, nem com a disparição do corpo hão de desaparecer as potências sensitivas.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Só de duas substâncias consta o homem – alma e corpo; a alma racional e o corpo sensível. Ora, as potências sensitivas pertencem ao corpo. Logo, desaparecido o corpo, já não subsistem na alma as potências sensitivas.

2. Demais. – O Filósofo, tratando da separação da alma, diz: Quanto a saber se alguma cousa subsiste depois da dissolução do composto, devemos examiná-lo. Pois, para certos seres nada a isso se opõe. A alma, p. ex., esta nesse caso; não a alma inteira, mas o intelecto, porque para a alma inteira isso é talvez impassível. Donde se conclui que a alma não se separa totalmente do corpo, mas só as potências da alma intelectiva, não as da sensitiva ou vegetativa.

3. Demais. – O Filósofo diz, falando do intelecto: O intelecto se separa do corpo como o incorruptível, do corruptível. Quanto às outras partes da alma, é claro pelo que dissemos, que não são separáveis, como afirmam certos. Logo, as potências sensitivas não subsistem na alma separada.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria variam as opiniões. Assim, uns, julgando estarem todas as potências na alma, ao modo por que o calor está no corpo, ensinam que a alma, separada do corpo, leva consigo todas as suas potências. Pois, se alguma lhe faltasse, ficaria necessariamente alterada nas suas propriedades naturais que, enquanto subsiste o seu sujeito, não podem variar. – Mas essa opinião é falsa. Pois, sendo em virtude da potência, que dizemos agirem ou sofrerem os seres dela dotados; e, sendo o mesmo ser o que pode agir e sofrer a ação, resulta necessariamente que a potência há de pertencer ao sujeito, que é agente ou paciente. Por isso o Filósofo diz, que a potência pertence ao mesmo ser a que pertence a ação. Ora, como é manifesto, certas operações, de que as potências da alma são os princípios, não procedem dela, propriamente falando, mas do composto; pois, não se exercem senão mediante o corpo, como ver, ouvir e semelhantes. Por onde e necessariamente, essas potências tem no composto o seu sujeito; mas procedem da alma como do princípio influente, assim como a forma é o princípio das propriedades do composto. Outras operações porém a alma as exerce sem a mediação de nenhum órgão corpóreo, como compreender, raciocinar e querer. Por onde, sendo tais atos próprios da alma, as potências, que são os princípios delas, pertencerão à alma não só como o princípio, mas ainda como o sujeito delas. Ora, permanecendo o sujeito próprio, necessariamente hão de subsistir a paixões próprias dele; e desaparecido ele, também estas desaparecerão. Portanto e necessariamente, aquelas potências que não precisam, para agir, de usar de um órgão corpóreo, hão de subsistir na alma separada. Ao contrário, aquelas que só se exercem mediante tal órgão, desaparecerão com a disparição do corpo. E tais são todas as potências pertencentes à alma sensível e vegetativa.

Por isso certos distinguem duas potências da alma sensível. Umas são atos dos órgãos, afluem da alma para o corpo, e essas desaparecem com ele. Outras, origens das primeiras, tem sua sede na alma, fazem-na tornar o corpo capaz de ver, de ouvir e de atos semelhantes; e essas potências originais subsistem na alma separada. – Mas esta opinião é inadmissível. Porque a alma é, pela sua essência mesma, e não mediante quaisquer potências, a origem das potências, que são os atos dos órgãos; assim como qualquer forma, por isso mesmo que pela sua essência informa a matéria, é a origem das propriedades naturalmente resultantes do composto. Portanto, se devêssemos admitir na alma outras potências, mediante as quais as que dão aos órgãos a sua perfeição de fluíssem da essência dela, pela mesma razão devíamos admitir ainda outras, mediante as quais da essência da alma de fluíssem essas potências médias, e assim ao infinito. Se, pois, devemos parar em algum ponto, melhor será pararmos no primeiro.

Por isso outros dizem, que as potências sensitivas e as outras semelhantes não subsistem na alma separada, a não ser ao modo pelo qual os principiados subsistem nos seus princípios como na raiz. Pois, a alma separada conserva o poder de influir de novo nas outras potências, se de novo vier a unir-se ao corpo; nem é necessário seja esse poder nada de acrescentado à essência, como se disse. E essa opinião é mais racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas de Agostinho devem entender-se como significando, que a alma leva consigo e atualmente certas dessas potências, a saber, a inteligência e o intelecto; outras, radicalmente, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os sentidos que acompanham a alma, não são os sentidos externos atuais, mas os internos, pertencentes à parte intelectiva; pois, o intelecto às vezes é chamado sentido, como vemos em Basílio e no Filósofo. – Ou, se o entendermos dos sentidos externos, devemos responder o mesmo que à primeira objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como do sobredito resulta, as potências sensitivas não estão para a alma como as paixões naturais para o seu sujeito, mas como para a sua origem. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – As potências da alma não se consideram como partes integrantes dela senão como partes potenciais. Ora, a natureza da alma como um todo é tal, que a virtude do todo se acha integralmente numa das partes e incompleta, nas outras. Assim, a virtude da alma está toda na potência intelectiva, e parcialmente nas outras potências. Por onde, como na alma separada permanecem as potências da parte intelectiva, íntegra continuará ela e não diminuída, embora as potências sensitivas não permaneçam em ato, assim como o poder do rei fica diminuído, se morre o preposto dele participante.

RESPOSTA À QUINTA. – O corpo contribui para o mérito, como parte essencial do homem que merece. Ora, assim, não cooperam as potências sensitivas, por pertencerem ao gênero dos acidentes. Logo, o símil não colhe.

RESPOSTA À SEXTA. – As potências sensitivas da alma não se consideram atos dos órgãos, como formas essenciais deles, independentes da alma, a que pertencem; mas são atos deles pelos aperfeiçoar para as suas operações próprias, assim como o calor é ato do fogo que lhe dá o poder de aquecer. Por onde, assim como o fogo permanece numericamente o mesmo, embora se lhe mudasse numericamente o calor; e como uma água fria permanece a mesma, embora a sua frigidez não se restabeleça na sua identidade anterior, depois de ter sido aquecida, assim também numericamente os mesmos continuarão os órgãos, depois da ressurreição, embora outras venham a lhes ser as faculdades.

RESPOSTA À SÉTIMA. – No lugar citado o Filósofo se refere a essas potências, enquanto subsistem na alma como na sua raiz. O que resulta claro das suas palavras: A velhice não consiste no que a alma sofra, mesmo que sofre o corpo. Portanto, nem por enfraquecer-se o corpo hão de também enfraquecer-se as potências da alma.

Art. 2 — Se na alma separada subsistem também os atos das potências sensitivas.

O segundo discute-se assim. – **Parece que na alma separada subsistem também os atos das potências sensitivas.**

1. – Pois, diz Agostinho: A alma separada do corpo é susceptível de felicidade e de pena, segundo o seu mérito, mediante a imaginação, concupiscível e o irascível. Ora, a imaginação, concupiscível e o irascível são potências sensitivas. Logo, a alma separada pode ser afetada nas suas potências sensitivas e portanto, depois da morte, nela subsistem os atos dessas faculdades.

2. Demais. – Agostinho diz, que não sente o corpo, mas a alma por meio dele. E ainda: Certas sensações tem a alma, como o temor e outras, independentes do corpo e, portanto, sem a mediação dele. Ora, o que convém à alma separada do corpo pode nela subsistir no estado de separação. Logo, a alma pode sentir atualmente.

3. Demais. – Ver as semelhanças dos objetos, como as vemos no sono, só pode sê-la por uma visão imaginária, cuja sede é a parte sensitiva. Ora, ver essas semelhanças dos corpos, como se dá no sono, a alma separada o pode. Por isso diz Agostinho: Se a alma tem a semelhança do seu corpo, como vários o narraram, quando o corpo está deitado num leito de dores, a ponto de exalar o último suspiro e privado de toda sensibilidade, não vejo porque não teria dele a imagem a alma totalmente separada pela morte. Ora, não podemos compreender que a alma conserve a imagem do corpo, senão pela visão material. Por isso Agostinho disse antes, dos que jazem sem sentidos: Conservam uma certa imagem do seu corpo pela qual podem transportar-se para lugares afastados e sentirem as mesmas sensações como se vissem as causas. Logo, a alma separada pode exercer os atos das potências sensitivas.

4. Demais. – A memória é uma potência da parte sensitiva, como o prova Aristóteles. Ora, as almas separadas terão a lembrança atual do que fizeram neste mundo. Assim ao rico que se banqueteava diz o Evangelho: Lembra-te que recebeste os teus bens em tua vida. Logo, a alma separada exercerá os atos da potência.

5. Demais. – Segundo o Filósofo, o irascível e o concupiscível pertencem à parte sensitiva. Ora, o irascível e o concupiscível são as sedes da alegria e da tristeza, do amor e do ódio, do temor e da esperança e de outros afetos, que a fé nos autoriza a atribuir às almas separadas. Logo, as almas separadas não ficarão privadas dos atos das potências sensitivas.

Mas, *em contrário*. – O que é comum à alma e ao corpo não pode permanecer na alma separada. Ora, todas as operações das potências sensitivas são comuns à alma e ao corpo; o que se conclui do fato de nenhuma potência sensitiva poder exercer os seus atos senão mediante um órgão corpóreo. Logo, a alma separada estará privada dos atos das potências sensitivas.

2. Demais. – O Filósofo diz, que desaparecido o corpo, a alma não pode mais lembrar-se nem amar. E o mesmo se dará com todos os outros atos das potências sensitivas. Logo, não pode a alma separada exercer qualquer ato das potências sensitivas.

SOLUÇÃO. – Certos distinguem um duplo ato das potências sensitivas: os externos, que a alma exerce mediante o corpo e não subsistem na alma separada; e os internos, que a alma exerce por si mesma e existirão nela quando separada do corpo. Essa opinião parece provir da doutrina de Platão, que ensinava estar a alma unida ao corpo como uma substância perfeita em nada dependente dele, como um motor está unido ao móvel; e prova disso é a metempsicose, que admitia. Mas como, na sua

opinião, só o movido move, dizia, para não proceder ao infinito, que o motor primeiro a si mesmo se move, e ensinava que a alma se movia a si própria. Há assim dois movimentos na alma: O pelo que a si mesmo se move e o pelo qual move o corpo. Assim a alma exerce, p. ex., o ato da visão, primeiro em si mesma, enquanto se move; e segundo, num órgão corpóreo, enquanto move o corpo.

Mas o Filósofo refuta essa opinião, mostrando que a alma não se move a si mesma, e que de nenhum modo é movida por atos tais como ver, sentir e outros; e que esses atos são movimentos só do composto. Donde devemos concluir, que os atos das potências sensitivas de nenhum modo subsistem na alma separada, senão talvez como na sua raiz remota.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certos negam seja essa obra de Agostinho, e pensam ter sido composta por um Cisterciense, que a compilou com palavras de Agostinho, acrescentando algo de seu. Por isso o que nele se diz não constitui autoridade. – Mas se tal autoridade lhe deva ser atribuída, é nosso sentir que não devemos entender as palavras citadas como significando, que a alma separada exerce atos pela imaginação e pelas outras potências sensíveis, como pertencentes a essas potências. Mas no sentido em que os atos operados por ela no corpo, com o auxílio da imaginação e das potências sensíveis, esses mesmos a afetam, para seu bem ou para seu mal, na vida futura. De modo que essas faculdades sensitivas, como a imaginação, não produzem as sensações da alma, senão só as obras corpóreas que as merecem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O dizer Agostinho que a alma sente mediante o corpo, não significa que o ato de sentir seja peculiar à alma isoladamente, mas que pertence ao composto em razão da alma, pelo mesmo modo de falar com que dizemos que o calor aquece. Quanto ao que acrescenta, que a alma sente certas cousas, como o temor e outras, devemos entendê-lo sem o movimento exterior do corpo, que acompanha os atos próprios dos sentidos; pois, o temor e paixões semelhantes não se exercem sem ser acompanhados do movimento do corpo. Ou podemos dizer que Agostinho fala segundo a opinião dos Platônicos, que assim o ensinavam, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No lugar citado Agostinho antes procura do que afirma a verdade, como o faz em, quase todo o livro. Pois, é claro que não se dá com a alma do adormecido o mesmo que com a alma separada. A alma do adormecido se serve do órgão da imaginação onde se imprimem as imagens dos corpos, o que não se pode dizer da alma separada. – Ou devemos responder que as imagens das cousas estão na alma pelas potências sensitiva, imaginativa e intelectiva, conforme a maior ou menor abstração da matéria e das condições materiais. Mas a comparação de Agostinho colhe quanto ao seguinte: assim como as imagens das cousas corpóreas estão na alma de quem sonha ou se separa do corpo em imaginação, assim estão também na alma separada por um conceito intelectual, mas não por ato da imaginação.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz o Mestre das sentenças, a memória pode ser tomada em duplo sentido. Ora, como potência da parte sensitiva, tendo então por objeto os fatos passados, E nesta acepção a alma separada não será susceptível de memória. Por isso diz o Filósofo que, desaparecido o corpo, a alma não é capaz de lembrar-se. – Noutro sentido, a memória é tomada como parte da imaginação, e pertencente à potência intelectiva; i. é, enquanto abstrai de toda diferença de tempo, não se referindo só aos fatos passados, mas também aos presentes e aos futuros, como diz Agostinho. E neste sentido, na alma separada pode existir a memória.

RESPOSTA À QUINTA. – O amor, a alegria, a tristeza e paixões semelhantes são susceptíveis de duplo sentido. – Ora, são paixões do apetite sensitivo. E então não podem existir na alma separada; pois, neste sentido implicam um determinado movimento do coração. – Ora são tomados como atos da vontade,

que residem na parte intelectiva, E então existirão na alma separada; assim como também o prazer, que de certo modo é uma paixão da parte sensitiva, tomando-o em outro sentido o Filósofo o atribui a Deus, quando diz que Deus se compraz numa deleitação simples.

Art. 3 — Se a alma separada pode sofrer a ação do fogo corpóreo.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a alma separada não pode sofrer a ação do fogo corpóreo.**

1. – Pois, Agostinho diz: Não são cousas corpóreas, mas semelhantes às corpóreas as que afetam, para bem ou mal delas, as almas separadas do corpo. Logo, a alma separada não pode ser punida pelo fogo material.

2. Demais. – Agostinho, no mesmo livro diz, que o agente é sempre mais nobre que o paciente. Ora, é impossível um corpo mais nobre que a alma separada. Logo, não pode ela sofrer a ação de nenhum corpo.

3. Demais. – Segundo o Filósofo e segundo Boécio, só podem ser ativos e passivos uns em relação aos outros os seres que comunicam pela matéria. Ora, a alma e o fogo corpóreo não comunicam pela matéria, porque não há nada de material comum entre os seres espirituais e os corpóreos. Por isso não podem transformar-se uns nos outros. Logo, a alma separada não pode sofrer nada do fogo corpóreo.

4. Demais. – Tudo o que sofre uma ação recebe alguma cousa do agente. Se, pois, a alma sofrer a ação do fogo corpóreo, dele receberá alguma coisa. Ora, tudo o que um ser recebe de outro ao seu modo o recebe. Logo, o que a alma receber, do fogo, nela não existirá materialmente, mas espiritualmente. Ora, formas das causas existentes na alma espiritualmente constituem perfeições dela. Logo, admitindo-se que a alma pode sofrer uma ação fogo corpóreo, não o será para sua pena, mas, antes, para a sua perfeição.

5. Demais. – Se se disser que a alma punida pelo fogo só pelo ver, como parece ser a opinião de Gregório, objeta-se *em contrário*. – Pois, se alma vê o fogo do inferno, não no poderá ver senão por uma visão intelectual, porque não tem órgãos por onde se exerça a visão sensitiva ou a imaginativa. Ora, a visão intelectual não pode ser causa de tristeza, porque ao prazer da contemplação nenhuma tristeza contrária, segundo o Filósofo. Logo, por essa visão a alma não será punida.

6. Demais. – Se se disser que a alma sofre a ação do fogo material, por ficar encerrada nele como o está no corpo, enquanto vivo unida a este, objeta-se *em contrário*. - Pois, a alma enquanto unida ao corpo está encerrada nele porque dela e do corpo resulta uma unidade, como da matéria e da forma. Ora, a alma não será a forma desse fogo corpóreo. Logo, não poderá, ao modo sobredito ser nele encerrada.

7. Demais. – Todo agente material age por contato. Ora, nenhum contato pode haver entre o fogo corpóreo e a alma, pois contato só pode existir entre corpos cujas extremidades se tocam. Logo, a alma não pode sofrer a ação de um tal fogo.

8. Demais. – Um agente instrumental não pode atuar sobre os corpos afastados senão atuando sobre os que estão no meio; e assim pode agir numa determinada distância proporcionada à sua virtude. Ora, as almas, ou pelo menos os demônios, que se acham nas mesma condições, podem achar-se fora do lugar inferno, e às vezes aparecem aos homens neste mundo. Mas nem por isso ficam imunes da pena; pois, assim como a glória dos santos nunca se interrompe, assim também não a pena dos demônios condenados. Ora, não vemos que o fogo do inferno se faça sentir em todos lugares intermediários que separam os demônios, da sua eterna morada. Nem além disso é crível que um elemento de natureza

corpórea tenha tão grande energia, que possa alcançar uma tão grande distância. Logo, as penas sofridas pelas almas condenadas não são causadas por nenhum fogo corpóreo.

Mas, *em contrário*. – O mesmo se dá com as almas separadas e com os demônios, quanto a sofrerem a ação de um fogo corpóreo. Ora, os demônios sofrem a ação dele, pois são punidos pelo fogo onde serão precipitados os corpos dos condenados depois da ressurreição, fogo que há de ser de natureza corpórea, como se conclui da sentença do Senhor: Apartai-vos de mim, malditos, para o jogo eterno, que está aparelhado para o demônio e para os seus anjos. Logo, também as almas separadas podem sofrer a ação do fogo corpóreo.

2. Demais. – A pena deve corresponder à culpa. Ora, pela culpa a alma, arrastada pela gravidade da concupiscência, sujeitou-se ao corpo. Logo, é justo que, como pena, sofra a ação de um agente corpóreo.

3. Demais. – Mais íntima é a união entre a forma e a matéria do que entre o agente e o paciente. Ora, a diversidade da natureza espiritual e corporal não impede seja a alma a forma do corpo. Logo, também não impede que possa sofrer a ação de um agente material.

SOLUÇÃO. – Suposto que o fogo do inferno não seja simplesmente metafórico nem imaginário, mas um verdadeiro fogo material, é forçoso admitir que a alma sofrerá as penas desse fogo. Pois, segundo as palavras do Senhor, esse fogo está aparelhado para o demônio e para os seus anjos. Ora, estes são incorpóreos, como a alma. Mas, como pode a alma sofrer a ação de tal fogo, é variamente explicado.

Assim, certos ensinaram que já o simples fato de a alma ver o fogo implica em sofrer-lhe a ação. Por isso Gregório diz: Por isso mesmo que a alma vê o jogo, já lhe sofre a ação. – Mas esta explicação é insuficiente. Porque a visão de qualquer objeto constitui por si mesma uma perfeição do agente que vê. Por isso não pode o fogo, só enquanto visto, constituir uma pena para quem o vê. Pode porém, por acidente, ser o fogo, simplesmente visto, uma causa de punição e de dor, enquanto apreendido como nocivo. Por onde e necessariamente, para esse fogo poder causar à alma um sofrimento, não basta que ela o veja, mas deve ainda ter um certo contato com ele.

Por isso outros disseram, que embora um fogo material não possa queimar a alma, contudo esta o apreende como nocivo para si; e dessa apreensão lhe resulta o temor e a dor, de modo a cumprir-se o dito da Escritura: Ali tremerão de medo onde não havia que teme?. Donde o dizer Gregório, que a alma é realmente queimada pelo só fato de se ver queimar. – Mas também esta explicação não é suficiente. Porque então, a alma sofreria a ação do fogo, não realmente, mas só como apreensão. Pois, embora, como diz Agostinho, uma falsa imaginação possa ser causa de tristeza ou de dor reais, contudo não se pode dizer que esse sofrimento assim imaginário provenha de um agente real, senão só da imagem da realidade concebida. Além disso, esse modo de sofrer mais diferiria de um sofrimento real, que o causado por visões imaginárias; porque seria este derivado de imagens verdadeiras de objetos, se concebidas pela alma, ao passo que o primeiro resultaria de falsas concepções que alma em si enganosamente formou. – Além disso, não é provável que as almas separadas ou os demônios, dotados de subtileza de engenho, pensassem que um fogo material lhes pudesse causar mal, se nenhum sofrimento dele recebessem.

Por isso ensinam outros ser forçoso admitir que a alma sofre realmente pelo fogo material. Donde o dizer também Gregório: podemos coligir, das expressões do Evangelho, que a alma arde, não só por ver o jogo, mas também por lhe experimentar a ação. E assim explicam como isso pode ser. Esse fogo material, dizem, pode ser considerado a dupla luz. Primeiro, como um ser corpóreo; e então não pode

exercer nenhuma ação sobre a alma. Segundo, como instrumento da vingança da justiça divina. Pois, a ordem da divina justiça exige que a alma que se apegou pelo pecado às causas materiais, também sofra a pena causada por elas. Ora, um instrumento age não só por virtude da própria natureza, mas também por virtude do agente principal. Não há portanto absurdo em esse fogo, atuando em virtude de um agente espiritual, produzir o seu efeito no homem ou no demônio, ao modo por que também explicamos a santificação da alma pelos sacramentos.

Mas também esta opinião é insuficiente. Porque todo instrumento, quando funciona como tal, tem uma ação própria e conatural sobre o ser que a sofre, além daquela que exerce por influência do agente principal. E até mesmo, quando exerce a sua ação própria, há de também necessariamente exercer a segunda. Assim a água, lavando o corpo no batismo, santifica a alma; e a serra, cortando a madeira, produz a forma da casa. Por onde, é forçoso atribuir ao fogo uma certa ação sobre a alma, que lhe seja conatural a ele, para ser instrumento da justiça divina vingadora dos pecados.

Devemos, pois, pensar que um corpo não pode agir naturalmente sobre o espírito, nem se lhe opor ou gravá-la de qualquer maneira, senão enquanto o espírito está de algum modo unido ao corpo; assim, como diz a Escritura, o corpo que se corrompe, jaz pesada a alma. Ora, um espírito pode estar unido ao corpo, de dois modos. – Primeiro, como a forma à matéria, donde resulte uma completa unidade. E assim o espírito está unido ao corpo e o vivifica, sendo também de algum modo gravado por ele, Ora, neste sentido, o espírito do homem ou do demônio não está unido ao fogo material. – Segundo, como o motor ao móvel, ou como o localizado ao lugar, modo por que os seres incorpóreos ocupam um lugar. E neste sentido, os espíritos incorpóreos criados são circunscritos pelo lugar, de modo que estando em um não estarão em outro. Embora, pois, um ser corpóreo, pela sua natureza mesma, circunscreva num lugar o espírito incorpóreo, não pode contudo, por essa natureza, reter o espírito incorpóreo, preso a um lugar, de modo ligado a este que não possa ocupar outro: porque um espírito não ocupa nenhum lugar, tão naturalmente que fique a ele ligado. O fogo corpóreo porém, enquanto instrumento da justiça divina vindicante, recebe a propriedade especial de ligar o espírito. E assim lhe constitui uma pena, impedindo-lhe obedecer à sua vontade própria, de modo a não poder agir quando quer e como quer.

Tal a explicação que oferece Gregório. Assim, expondo como a alma pode arder por ação do fogo, diz: Desde que a própria verdade nos ensina, que o mau rico é condenado ao fogo do inferno, que homem sábio ousaria negar que as almas dos réprobos são presas das chamas? E isso mesmo ensina Juliano, segundo o refere o Mestre: Se o nosso espírito incorpóreo esta unido ao corpo, enquanto vivemos, porque não poderá depois da morte sofrer a ação de um fogo corpóreo? E Agostinho também diz, que como na condição humana a alma esta unida ao corpo, sendo-lhe assim o princípio da vida, embora seja ela espiritual e ele material; e dessa união resulte o seu veemente amor pelo corpo, assim esta ligada ao fogo, de modo a lhe sofrer a pena, e dessa união concebe um verdadeiro horror.

Assim, pois, reduzindo todas essas explicações a uma só, a fim de compreendermos perfeitamente como a alma pode sofrer a ação de um fogo material, dizemos o seguinte: Ao fogo, por natureza, pode-se-lhe unir o espírito incorpóreo, como o localizado com o lugar. Mas enquanto instrumento da justiça divina, pode de certo modo retê-lo ligado; e assim a alma será cruciada pelo fogo vendo-se como lhe é nocivo. Por isso Gregório passa em revista todas essas explicações, como se vê dos seus lugares supra-citados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho se exprime como indagando. Por isso, noutro lugar se exprime como quem resolve, conforme do sobredito se colhe. – Ou devemos responder que Agostinho entende que as causas imediatas de dor ou de tristeza para a alma são causas espirituais; pois, não sofreria se não apreendesse o fogo como capaz de lhe causar dano. Assim, o fogo apreendido

como doloroso é a causa próxima do tormento, e o fogo material exterior à alma é a causa remota desse mesmo tormento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a alma, em si mesma considerada, seja de natureza mais nobre que o fogo, de certo modo porém o fogo, enquanto instrumento da justiça divina, é mais nobre que ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Filósofo e Boécio se referem aquela ação pela qual o paciente se transforma em a natureza do agente. Ora, tal não é a ação do fogo sobre a alma. Por isso objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – O fogo que age sobre a alma, não a modo de agente influente, mas retendo-a presa, como do sobre dito resulta. Por isso a objeção não vem a propósito.

RESPOSTA À QUINTA. – Para a visão intelectual, nenhuma pena pode resultar de um objeto visto; pois, nenhum objeto visto pode como tal, ser contrário ao intelecto. Tratando-se porém da visão corpórea, um objeto, pela ação mesma que exerce sobre os olhos, de modo a ser visto, pode fazer mal à vista, acidentalmente, destruindo a harmonia do órgão. Com tudo, a visão intelectual pode ser causa de pena quando apreendemos como nociva a causa vista não por causar qualquer dor só pelo fato de ser vista, mas de qualquer outro modo. Ora, neste sentido, a alma sofre pela só vista do fogo.

RESPOSTA À SEXTA. – O símile não é total, mas parcial, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Embora não haja contato corpóreo entre a alma e o corpo, há contudo entre ambos um certo contato espiritual. Assim como o motor do céu, sendo espiritual move o céu por um contato espiritual com ele ao modo por que se diz que um objeto contristante nos toca, conforme o ensina Aristóteles. E este modo de contato basta para agir.

RESPOSTA À OITAVA. – Os espíritos condenados nunca saem do inferno senão por divina permissão, para instrução ou exercício dos eleitos. Mas onde quer que estejam, fora do inferno, sempre tem à vista o fogo como pena que lhes foi aparelhada. Por onde, sendo essa visão uma causa imediata de sofrimento, conforme se disse, estejam onde estiverem, são sempre atormentados pelo fogo do inferno. Assim como os presos, mesmo quando fora do cárcere, de certo modo lhe sofrem as agruras, vendo-se condenados a ele. Por isso, assim como a glória do eleitos não se lhes diminui, quanto ao prêmio essencial nem quanto ao acidental, mesmo que possam vir a sair do céu empíreo, o que de certo modo lhes redunda em glória, assim também em nada fica diminuída a pena dos condenados quando saem temporariamente do inferno para permissão divina. Tal o que diz a Glosa, aquilo da Escritura – Tisna a roda do nosso nascimento, etc.: O diabo, esteja onde estiver, sob o ar ou sob a terra, leva, consigo os tormentos das suas chamas. A objeção porém procederia se o fogo corpóreo fosse uma causa próxima de tormento para os espíritos, como o é para os corpos.

Questão 71: Dos sufrágios pelos mortos.

Em seguida devemos tratar dos sufrágios pelos mortos.

E nesta questão discutem-se quatorze artigos:

Art. 1 — Se os sufrágios feitos por um não podem aproveitar a outro.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que os sufrágios feitos por um não podem aproveitar a outro.**

1. – Pois, diz o Apóstolo: Aquilo que semear o homem isso também colherá. Ora, se um pudesse colher fruto dos sufrágios feitos por outro, colheria do que outros semearam. Logo, dos sufrágios feitos por outros ninguém poderá colher fruto para si.

2. Demais. – A justiça de Deus pertence dar a cada um conforme os seus méritos. Donde o dizer a Escritura: Tu retribuirás a cada um segundo as suas obras. Ora, é impossível a justiça de Deus falhar. Logo, é impossível aproveitar-se um das obras feitas por outros.

3. Demais. – Pela mesma razão é uma obra meritória digna de louvor; i. é, por ser voluntária. Ora, pelas obras de um não será louvado outro. Logo, nem a obra de um pode ser meritória e frutuosa para outro.

4. Demais. – À justiça divina pertence igualmente retribuir o bem pelo bem e o mal pelo mal. Ora, ninguém é punido pelos maus atos de outrem; antes, como diz a Escritura, a alma que pecar, essa morrerá. Logo, não pode um aproveitar-se das boas obras de outrem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eu sou participante de todos os que te temem, etc.

2. Demais. – Todos os fiéis, unidos pela caridade, são membros do corpo único da Igreja. Ora, os membros mutuamente se ajudam. Logo, pode um aproveitar-se dos méritos de outro.

SOLUÇÃO. – Os nossos atos podem ter dupla finalidade: fazer-nos adquirir um estado, como quando alcançamos o estado da beatitude pelas nossas obras meritórias; segundo, alcançarmos um estado subsequente, como quando por um ato merecemos um prêmio acidental ou a diminuição da pena. Ora, ambas essas finalidades um ato pode conseguir de dois modos – por via de mérito ou por via de oração. A diferença entre essas duas vias está em que o mérito se funda na justiça, ao passo que quem ora impetra o pedido, fundado na só liberalidade daquele a quem ora.

Donde devemos concluir, que as obras de um de nenhum modo podem aproveitar a outro para conseguir um estado, por via de mérito; p. ex., para, pelos meus atos, merecer outro a vida eterna. Porque a felicidade da glória é dada segundo a capacidade de quem a recebe; pois, cada qual se dispõe pelos seus atos e não pelos atos alheios, referindo-me à disposição que torna digno de um prêmio. Mas por via de oração, mesmo para alcançar um estado, as obras de um podem, durante esta vida, aproveitar a outrem; assim, quando pedimos para outro a graça inicial. Ora, como a impetração da oração se funda na liberalidade de Deus, a quem oramos, essa impetração pode abranger tudo o que ordenadamente depender do poder divino.

Quanto porém ao subsequente ou acessório a um determinado estado, as obras de um podem aproveitar a outro, não só por via da oração mas também por via do mérito. E isso de dois modos pode ser. – Ou por comunicarem as obras de todos numa raiz comum, que nas obras meritórias é a caridade. E portanto todos os mutuamente ligados pela caridade tiram proveito recíproco das suas obras mútuas, contudo, segundo a capacidade do estado de cada um, pois, mesmo na pátria cada qual se regozijará

pelas obras dos outros. É tal o artigo da fé chamado da comunhão dos santos. – De outro modo, pela intenção do autor das obras, pois certas são especialmente feitas para aproveitarem a outro. Por isso tais obras de certa maneira pertencem àqueles por quem são feitas, quase a eles atribuídas por quem as fez. Por onde, podem lhes valer para cumprir uma satisfação, ou a causa semelhante que lhes não mude o estado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A messe aludida é a consecução da vida eterna, como nos diz o Evangelho: E o que colhe ajunta para a vida eterna. Ora, a felicidade da vida eterna a ninguém é dada senão pelas suas obras próprias. Porque embora impetrem para que outro alcance a vida eterna, isso porém não poderá nunca ser feito senão mediante obras próprias dele; i. é, enquanto que, pelas preces de um a graça é dada a outro: pela qual merecerá a vida eterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As obras feitas em benefício de outrem deste se tornam. Do mesmo modo, obras de quem constitui comigo uma unidade de certo modo me pertencem. Por onde, não colide com a justiça divina, se um colhe os frutos de obras feitas por quem lhe está unido na caridade, ou das obras em seu benefício feitas por outro. Pois isto também a justiça humana o permite, que a satisfação de um aproveite a outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Louvores a ninguém se dão senão pelo ato que praticou. Por isso o louvor é relativo a alguma causa, como diz Aristóteles. E como as obras de um não tornam nem mostram ninguém bem ou mal disposto para alguma causa, daí resulta que ninguém é louvado por obras alheias, senão acidentalmente, quando for de certo modo a causa dessas obras, por ter dado algum conselho ou auxílio, induzindo o autor delas a praticá-las ou de qualquer outro modo. Uma obra porém pode ser meritória para outrem, não só considerada a disposição deste, mas também quanto à alguma consequência da sua disposição ou do seu estado; como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – Privar alguém do que lhe é devido repugna diretamente à justiça. Mas, dar-lhe o que lhe não é devido, longe de ser contrário à justiça, ultrapassa-lhe os limites e constitui uma liberalidade. Ora, não podemos sofrer consequências do mal feito por outrem, senão sendo privado do nosso. Eis porque não pode um ser punido pelo pecado alheio, como pode aproveitar das boas ações de outrem.

Art. 2 — Se os defuntos podem ser socorridos pelas obras dos vivos.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os mortos não podem ser socorridos pelas obras dos vivos.**

1. - Pois, primeiro, pela razão dada pelo Apóstolo: importa que todos nós compareçamos diante do tribunal de Cristo, para que cada um receba o galardão segundo o que tem feito, estando no próprio corpo. Logo, pelo que fizermos depois da morte, quando a nossa alma estiver separada do corpo, mais obras nenhumas poderão nos aproveitar.

2. Demais. – O mesmo resulta de outro lugar da Escritura: Bem-aventurados os mortos que morrem no Senhor, porque as obras deles os seguem.

3. Demais. – Tirar vantagem das obras só é possível aos que vivemos viandantes neste mundo. Ora, depois da morte, já não são os homens viandantes, pois deles se entende o dito da Escritura: Por todas as partes fechou o meu caminho e não posso passar. Logo, os mortos não podem ser socorridos pelos sufrágios de ninguém.

4. Demais. – Ninguém pode tirar proveito das obras de outrem, se nenhuma comunicação houver entre ambos. Ora, nenhuma comunicação há entre os mortos e os vivos, segundo o Filósofo. Logo, os sufrágios dos vivos não aproveitam aos mortos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: É um santo e saudável pensamento orar pelos mortos, para que sejam, livres dos seus pecados. Ora, isto não seria útil se não lhes aproveitasse. Logo, os sufrágios dos vivos aproveitam aos mortos.

2. Demais. – Agostinho diz: Não é pequena a autoridade da Igreja, que se manifesta no costume de ter o seu lugar também o sufrágio pelos mortos, entre as preces que o sacerdote eleva a Deus nos seus altares. Costume esse que nasceu com os Apóstolos, conforme o ensina Damasceno quando diz: Instruídos nos divinos mistérios, os discípulos do Salvador e os apóstolos sancionaram o uso de fazer, no meio do tremendo sacrifício, a comemoração dos fiéis adormecidos no Senhor. O mesmo se lê em Dionísio, quando relembra o rito da primitiva Igreja, de orar pelos mortos, e onde diz que os sufrágios dos vivos aproveitam aos mortos. O que, pois, devemos crer sem nenhuma dúvida.

SOLUÇÃO. – A caridade, vínculo que une os membros da Igreja, abrange não só os vivos, mas também os que morrem no amor. Ora, a caridade, que é a vida da alma, como a alma é a vida do corpo, não acaba; conforme aquilo do Apóstolo: A caridade nunca jamais há de acabar. Semelhantemente, também os mortos vivem na memória dos vivos; tanto a intenção destes pode tê-los como objeto. Por onde, os sufrágios dos vivos por duas razões aproveitam aos mortos, como aos próprios vivos: pela união da caridade e pela intenção a eles aplicada. Não devemos porém crer, que os sufrágios dos vivos lhes aproveitem por poder fazê-las passar do estado de miséria para o de felicidade ou inversamente. Mas contribuem para lhes diminuir a pena ou situações tais, que não lhes altere o estado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nesta vida merecemos que os sufrágios dos fiéis nos aproveitem, na outra. Por onde, o que na vida futura nos aproveitará será o que tivermos feito quando a nossa alma estava unida ao corpo. – Ou devemos responder, com João Damasceno, no sermão referido, que o lugar citado deve entender-se da retribuição a ser dada no juízo final, que será a da eterna glória ou da eterna miséria, quando cada qual receberá só o que pelas obras desta vida mereceu. Mas, até lá, poderá a alma ser socorrida pelos sufrágios dos vivos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A autoridade citada se refere expressamente à sequelas da eterna retribuição, como se vê das palavras anteriores.

– Bem aventurados os mortos, etc. – Ou devemos responder que as obras pelos defuntos feitas também de certo modo lhes pertencem, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora as almas depois da morte não mais sejam viandantes, contudo e de certo modo, ainda o são por ainda estarem privadas do galardão eterno. Por isso e absolutamente falando, o caminho lhes está fechado por todas as partes, a ponto de não mais poderem, seja por que obras forem, passar de um estado de miséria para o de felicidade; mas não está fechada a ponto de não poderem, na sua detenção, longe da retribuição final, ser socorridas pelas obras dos vivos, pois, a esta luz, são ainda viandantes.

RESPOSTA À QUARTA. – A comunicação nas obras civis, a que o Filósofo se refere, não pode existir entre mortos e vivos, porque os mortos estão fora da vida civil. Podem contudo comunicar com os vivos nas obras da vida espiritual, fundada no amor de Deus, que vivifica as almas dos mortos.

Art. 3 — Se os sufrágios feitos pelos pecadores aproveitam aos mortos.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que os sufrágios feitos pelos pecadores não aproveitam aos mortos.**

1. – Pois, como diz o Evangelho, Deus não escuta aos pecadores. Ora, se as orações deles aproveitassem àqueles por quem oram, seriam escutados de Deus. Logo, os sufrágios feitos por eles não aproveitam aos mortos.

2. Demais. – Gregório diz: O intercessor que desagrada aumenta as iras de um espírito irritado. Ora, todo pecador desagrada a Deus. Logo, pelos sufrágios dos pecadores Deus não se dobra à misericórdia. Portanto, tais sufrágios não aproveitam.

3. Demais. – As obras feitas por alguém mais aproveitam ao seu autor que a outrem. Ora, o pecador, com as suas obras, nada merece para si mesmo. Logo e com maior razão, não podem elas aproveitar a outrem.

4. Demais. – Toda obra meritória há de ser vivificada, i. é, informada pela caridade. Ora, as obras feitas pelos pecadores são mortas. Logo, não podem os defuntos, por quem forem feitas, tirar delas nenhum proveito.

Mas, *em contrário*, ninguém pode saber com certeza se outrem está em pecado ou em graça.

Se portanto, só aproveitassem os sufrágios feitos pelos que estão em graça, não poderíamos saber a quem pedíssemos sufrágios pelos nossos defuntos. E assim muitos se absteriam de sufragar as almas dos mortos.

2. Demais. – Como diz Agostinho, os mortos são socorridos pelos sufrágios dos vivos, na medida em que, durante a vida, mereceram sê-lo, depois da morte. Logo, o valor dos sufrágios depende da condição de aqueles por quem são feitos. Portanto, não importa, segundo parece, por quem sejam feitos – por bons ou por maus.

SOLUÇÃO. – Duas cousas podemos considerar nos sufrágios feitos pelos maus.

Primeiro, a obra mesma praticada (opus operatums , como o sacrifício do altar. Ora, os nossos sacramentos tem uma eficácia própria, independente da qualidade do consagrante, e a realizam sejam quais forem os ministros. E por aqui os sufrágios feitos pelos maus aproveitam aos mortos. Segundo, a ação do agente (opus operamtis). E então devemos distinguir. Pois, o ato de um pecador, que faz sufrágios, pode ser considerado, de um modo, como obra própria dele. Nesse caso, de maneira nenhuma pode ser meritória, nem para si nem para outrem. De outro modo, enquanto esse ato pertence a outrem. O que de duas maneiras pode dar-se. – Primeiro, quando o pecador, que faz os sufrágios, representa, como sacerdote, a pessoa da Igreja universal; assim, quando reza na igreja, no ofício pelos mortos. E como se entende que quem age, em lugar de outrem, no nome deste o faz e o representa, conforme está claro em Dionísio, daí resulta que os sufrágios de um tal sacerdote, embora pecador, aproveitam aos defuntos. – Segundo, quando o agente procede como instrumento de outrem; ora, a obra do instrumento pertence, antes, ao agente principal. Por onde, embora quem age como instrumento de outrem, possa não estar em condições de merecer, a sua ação pode contudo ser meritória em razão do agente principal. Assim, se um escravo em estado de pecado praticasse obras de misericórdia por ordem de seu senhor, que tem a caridade. Portanto, quem, morrendo em estado de caridade, mandasse que se lhe fizessem sufrágios, esses lhe aproveitariam embora aqueles que os

façam estejam em pecado. Mais valeriam porém se tivessem caridade, porque então essas obras seriam meritórias dos dois lados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As orações feitas pelos pecadores podem não lhes pertencer a eles, mas a outros. E então é digna de ser escutada por Deus. – Contudo, também às vezes Deus ouve os pecadores: quando pedem o que é do seu agrado. Pois, Deus dá os seus bens, não só aos justos, mas também aos pecadores, como lemos no Evangelho; não porém por mérito deles, mas pela sua clemência. Por isso, ao lugar citado do Apóstolo – Deus não escuta aos pecadores – diz a Glosa, que ele ai fala como ungido e não como gozando da visão

plena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a oração do pecador não seja ouvida, por vir de um intercessor que desagrada, contudo Deus pode aceitá-la em razão de outrem, de quem o pecador faz às vezes ou em nome de quem pede.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fato de o pecador não tirar nenhuma vantagem, fazendo tais sufrágios, resulta de não ser capaz desse proveito, por causa de uma indisposição sua. Mas isso não impede possa deles valer-se, de algum modo, estando em boa disposição para tal, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora a obra do pecador, como tal, não seja viva, pode sê-lo porém enquanto pertencente a outrem, como dissemos. Mas como as objeções em sentido contrário concluem que não importa quem faz os sufrágios – se um bom ou um mau – por isso também devemos lhes responder a elas.

Por onde, **RESPOSTA À QUINTA.** – Embora ninguém possa com certeza saber se outrem está ou não na graça de Deus, podemos porém julgá-lo com probabilidade pelos atos externos. Pois, a árvore se conhece pelos seus frutos, como diz o Evangelho.

RESPOSTA À SEXTA. – Para os sufrágios aproveitarem a alguém é necessário a capacidade para se valer deles, pela parte de aqueles por quem são feitos; e esta a alma a adquiriu pelas obras que durante esta vida praticou. E é nesse sentido que escreve Agostinho. Mas nem por isso deixa de ser necessária a qualidade da obra, que deve aproveitar. O que porém não depende daquele por quem é feita, mas antes de quem o faz, quer executando a ordem alheia, quer mandando.

Art. 4 — Se os sufrágios feitos pelos vivos aos mortos aproveitam a quem os faz.

O quarto discute-se assim. – **Parece que os sufrágios feitos pelos vivos aos mortos não aproveitam a quem os faz.**

1. – Pois, quem pagasse a dívida de outrem não ficaria liberado, segundo a justiça humana, da sua dívida própria. Portanto, o fato de alguém, fazendo sufrágios, satisfazer pelo débito alheio, não o libera do seu débito próprio.

2. Demais. – Todos devemos fazer os nossos atos de melhor modo possível. Ora, é melhor socorrer a dois que a um só. Se, portanto, quem sufraga os mortos fica liberado do seu débito próprio, pelos livrar dos deles, parece que nunca deveríamos satisfazer por nós, mas sempre por outrem.

3. Demais. – Se uma satisfação aproveitasse igualmente por outrem, por quem é dada, e ao próprio autor dela, por igual razão valeria também para um terceiro por quem também fosse feita; e igualmente a um quarto e assim por diante. Logo, por uma só satisfação poderia um satisfazer por todos. O que é absurdo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A minha oração dava voltas no meu seio. Logo e pela mesma razão, os sufrágios feitos por outrem aproveitam-lhe.

2. Demais. – Damasceno diz: Como quem quer ungir um enfermo, com um unguento ou um óleo santo, primeiro participa ele próprio da unção para depois ungir o doente, assim também quem ora pela salvação do próximo é útil primeiro a si mesmo e depois ao próximo. E assim fica provado o que afirmamos.

SOLUÇÃO. – Os sufrágios feitos por outrem podem ser considerados a dupla luz. – Primeiro, como expiatívos da pena a modo de recompensa implicada na satisfação. E então os sufrágios, considerados como de quem os faz, absolve do débito da pena aquele por quem foram feitos, sem absolverem ela pena própria o autor deles. Porque nessa compensação leva-se em conta a igualdade da justiça. Ora, uma obra justa satisfatória pode adequar-se a um reato, sem se adequar a outro. Mas, os reatos de dois pecados exigem maior satisfação que o reato de um só. – A outra luz, podem os sufrágios ser considerados enquanto meritórios para a vida eterna, e isso eles o são enquanto radicados na caridade. E então aproveitam não só aquele por quem são feitos, mas sobretudo a quem os fez.

DONDE A RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES. – Pois, as primeiras se fundam na obra dos sufrágios enquanto satisfatória; e as outras enquanto obra meritória.

Art. 5 — Se os sufrágios aproveitam aos que estão no inferno.

O quinto discute-se assim. – **Parece que os sufrágios aproveitam aos que estão no inferno.**

1. - Pois, diz a Escritura: Eles acharam debaixo das túnicas dos mortos na batalha algumas das oferendas consagradas aos ídolos, que a lei proíbe aos Judeus. E pouco depois acrescenta: Judas, tendo ajuntado uma coleta, mandou doze mil dracmas de prata a Jerusalém para serem oferecidas em sacrifício pelos pecados dos mortos. Ora, sabemos que pecaram aqueles mortalmente, procedendo contra a lei; que, além disso, morreram em pecado mortal e, portanto, caíram no inferno. Logo, aos que estão no inferno os sufrágios aproveitam.

2. Demais. – O Mestre cita as seguintes palavras de Agostinho: Aqueles a quem aproveitam os sufrágios, ou é para a remissão plena dos pecados ou para se lhes tornar mais suportável a condenação. Ora, condenados são só os do inferno. Logo, também a eles aproveitam os sufrágios.

3. Demais. —- Dionísio diz: Se as orações dos justos aproveitam já nesta vida. quanto mais depois da morte não aliviarão as almas merecedoras desse socorro? Donde se pode concluir que os sufrágios mais aproveitam aos mortos que aos vivos. Ora, aos vivos lhes aproveitam mesmo em estado de pecado mortal; pois todos os dias a Igreja ora para os pecadores se converterem a Deus. Logo, também aos mortos em pecado mortal os sufrágios aproveitam.

4. Demais. – Nas Vidas dos Padres do deserto se lê e também o refere Damasceno, que Macário, tendo encontrado num caminho o crânio de um defunto, procurou saber, depois de feita oração, de quem fosse essa cabeça. E essa respondeu que fora de um sacerdote gentio condenado ao inferno, que

contudo confessou ter-lhe aproveitado a oração de Macário, a si e a outros. Logo, os sufrágios da Igreja aproveitam mesmo aos que estão no inferno.

5. Demais. - No mesmo sermão Damasceno narra que Gregório, estando a orar por Trajano, ouviu uma voz do céu que lhe anunciava: Ouvi a tua voz e concedo o perdão a Trajano. E disso, conforme o afirma Damasceno, testemunha é todo o oriente e o ocidente. Ora, sabemos que estava no inferno Trajano, causador da morte cruel de muitos mártires, como refere no mesmo lugar Damasceno. Logo, os sufrágios da Igreja valem mesmo aos que estão no inferno.

Mas, *em contrário*, Dionísio: O Sumo Sacerdote não ora pelos impuros, porque, se o fizesse encontraria a ordem divina. E o comentador diz, no mesmo lugar, que o Sumo Sacerdote não pede o perdão dos pecadores condenados, porque sua oração não lhes aproveitaria. Logo, os sufrágios não valem aos que estão no inferno.

2. Demais. – Gregório diz: A mesma causa pela qual não se orará; então, i. é, depois do dia de juízo, pelos condenados ao fogo eterno é a pela qual não rezamos agora pelo diabo e pelos seus anjos condenados ao eterno suplício. E ainda pela mesma causa não oram os santos, nesta vida, pelos infiéis e ímpios defuntos; por temerem não seja vão o mérito das suas orações, aos olhos do Justo Juiz, por aqueles que de certo já sabem condenados ao eterno suplício.

3. Demais. – O Mestre cita as seguintes palavras de Agostinho: Os mortos sem a fé ativa pelo amor e sem os sacramentos, a esse é em vão que a piedade filial os recomenda à misericórdia divina. Ora, tais são todos os condenados. Logo, os sufrágios não lhes aproveitam.

SOLUÇÃO. – Há três opiniões sobre a situação dos condenados ao inferno.

Uns dizem que, nesta matéria, devemos fazer uma dupla distinção. – Primeiro quanto ao tempo. E então opinam, que depois do dia de juízo, a nenhum dos condenados do inferno aproveitará qualquer sufrágio; a certos porém, antes desse dia, aproveitam os sufrágios da Igreja. – Segundo, quanto aos detidos no inferno. Dentre os quais uns, dizem, são a tal ponto maus que morreram sem fé e sem sacramento. E a esses os sufrágios da Igreja não aproveitam, pois não lhes pertenceram nem ao mérito nem ao número. Outros, porém, não são tão maus, pois fizeram parte da Igreja, tiveram fé, receberam os sacramentos e praticaram certas boas obras. E a esses os sufrágios da Igreja devem aproveitar.

Mas uma dúvida ocorre, que não deixava de os perturbar, consequência da opinião que professavam. E é que, sendo finita a intensidade das penas do inferno, embora de duração infinita, a multiplicação dos sufrágios haveria de eliminá-las de todo – erro de Orígenes.

E assim lançaram mão de muitos recursos para obviarem a essa inconsequência. Prepositivo, um deles, dizia que os sufrágios pelos condenados podem a ponto multiplicar-se, que fiquem de todo liberados da pena; não porém absolutamente falando, como ensinou Orígenes, mas só por um tempo, a saber, até o dia do juízo. E então as almas de novo unidas ao corpo, seriam precipitadas, sem esperança de perdão nas penas do inferno. – Mas esta opinião repugna à providência divina, que nada deixa desordenado. Ora, nenhuma culpa pode ser expiada, senão pela pena. Portanto, nenhuma pena pode ser perdoada antes de expiada a culpa. Ora, como a culpa dos condenados permanece inexpíada, de nenhum modo se lhes poderá ser relevada a pena.

Por isso os discípulos de Porretano recorreram a outro expediente, ensinando que os sufrágios fazem diminuir a pena do mesmo modo por que a divisão faz diminuírem as linhas. Ora, estas, sendo finitas, contudo podem ser divididas ao infinito sem nunca se consumirem com a divisão, porque a subtração

que se lhes faz não é sempre da mesma quantidade, mas de uma quantidade proporcional. Assim, se primeiro se subtraísse a quarta parte do todo; depois a quarta parte dessa quarta parte; e ainda a quarta desta quarta, e assim por diante ao infinito. Do mesmo modo, ensinam, o primeiro sufrágio diminui uma parte alíquota da pena; o segundo diminui, da parte restante, uma outra, na mesma proporção. – Mas esta explicação é muito defeituosa. – Primeiro, porque a divisão infinita, de que é quantidade contínua é susceptível, não pode ser aplicada a uma quantidade espiritual. – Segundo, por não haver nenhuma razão por que o segundo sufrágio diminua menos a pena que o primeiro, desde que tem o mesmo valor. – Terceiro, porque uma pena não pode sofrer diminuição sem diminuir a culpa; nem ser eliminada, sem a eliminação desta. – Quarto, porque a divisão de uma linha chegara enfim a panes imperceptíveis, porque um corpo sensível mio é susceptível de divisão infinita. Donde resultaria que, depois de muitos sufrágios, a pena remanescente já não seria, pela sua insignificância, sentida; e assim, deixaria de ser pena.

Por isso outros recorreram a outra explicação. Assim, o autor autossiodorense ensina, que os sufrágios aproveitam aos condenados, não para lhes minorar as penas nem para as interromper; mas para confortar o paciente. Tal um homem, que carregasse um pesado fardo e a quem se lhe refrescassem as faces com água, ficaria confortado para melhor carregá-lo, embora a sua carga não se lhe tornasse com isso mais leve. – Mas ainda, tal explicação é inadmissível. Porque um condenado é mais ou menos, atormentado pelo fogo, como diz Gregório, conforme lh'o merece a culpa. Donde, pelo mesmo fogo uns são mais cruciados e outros, menos. Por isso, desde que a culpa dos condenados permaneça sempre a mesma, não podem vir a sofrer pena mais leve. – Além disso essa opinião é pretensiosa como contrária à doutrina dos Santos Padres; vã, sem nenhuma autoridade que a sustente; e enfim irracional. Primeiro, porque os condenados ao inferno não os abrange o vínculo da caridade, pela qual as obras dos vivos se aplicam aos mortos. Segundo, porque os condenados já chegaram ao termo derradeiro da vida e receberam a última retribuição merecida, como receberam a sua os santos na pátria. Quanto ao que lhes resta de pena ou de glória para o corpo, não o coloca isso na condição de viandantes; porque tanto a glória dos eleitos como a miséria dos condenados está essencial e radicalmente na alma. Portanto, não é susceptível de diminuição nem a pena destes, nem a glória dos santos, quanto ao prêmio essencial.

O modo porém, pelo qual, segundo certos ensinam, os sufrágios podem aproveitar aos condenados, poderia sustentar-se no sentido seguinte. Que não aproveitam nem para diminuir a pena ou interrompê-la, nem para lhe minorar a pena do sentido. Mas, por esses sufrágios, de certa maneira se lhes abrandam os sofrimentos em que ficariam inversos, vendo-se a tal ponto desprezados, que ninguém se ocuparia com a sua sorte. – Mas esse alívio também não no poderiam ter, pela lei comum. Porque, diz Agostinho, e é sobretudo verdade dos condenados: As almas dos defuntos não sabem, no seu tenebroso cárcere, de nada do que entre os homens se faz ou se passa. Portanto, não sabem quando se celebram sufrágios por eles, salvo se, como exceção à lei geral, essa consolação Deus a conceder a certos deles. O que é opinião absolutamente incerta.

Por onde, mais seguro é concluir simplesmente, que os sufrágios não aproveitam aos condenados, nem a Igreja tem a intenção de orar por eles, como se colhe das autoridades citadas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Com esses mortos não foram encontradas cousas, que pudessem ser consagradas aos ídolos, donde se pudesse concluir que consigo as trouxessem em sinal de reverência para com eles. Mas as tomaram como despojos devidos, por direito de guerra, a vencedores. Contudo, por avareza pecaram venialmente. Por isso não foram condenados ao inferno. Portanto, os sufrágios lhes podiam aproveitar. – Ou podemos responder, segundo certos, que, vendo-se na batalha em perigo iminente de morte, arrependeram-se dos seus pecados, segundo aquilo da Escritura: Quando

os fazia morrer os buscavam. O que se pode admitir como provável. Por isso se fez por intenção deles a oblação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nessas palavras, a condenação é tomada em sentido lato, por qualquer punição. E assim inclui também as penas do purgatório, que, ora são totalmente expiadas pelos sufrágios, ora não, mas apenas minoradas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De certo modo, os sufrágios são mais aplicáveis aos mortos que aos vivos, porque aqueles mais necessitam deles, por não poderem, como os vivos, se ajudar a si próprios. Mas, de outro modo, a condição do vivo é melhor porque pode passar do estado de culpa mortal para o de graça – o que dos mortos não se pode dizer. Por onde, não é a mesma a condição dos vivos e a dos mortos, quanto ao aproveitamento dos sufrágios.

RESPOSTA À QUARTA. – As orações de Macário não tiveram como efeito diminuir a pena dos condenados, mas somente, conforme no mesmo lugar se diz, conceder-lhes o meio de se verem mutuamente. E com isso tinham uma alegria verdadeira e não imaginária, sendo realizado o que desejavam. No mesmo sentido em que dizemos que os demônios se alegram quando fazem o homem cair em pecados, embora isso em nada lhes diminua as penas; assim como nenhuma diminuição sofre a felicidade dos anjos pelo fato de dizermos que tem compaixão de nós pelos nossos males.

RESPOSTA À QUINTA. – Quanto ao fato de Trajano, podemos interpretá-lo com probabilidade do modo seguinte. Chamado de novo à vida pelas preces de S. Gregório, conseguiu a graça da remissão dos pecados e, por consequência, a liberação das penas. O que também se deu com todos os milagrosamente ressuscitados dentre os mortos, dos quais sabemos de muitos, que tinham sido idólatras e estavam condenados. De todos esses devemos, por semelhança, pensar, que não estavam condenados ao inferno, por uma sentença definitiva; mas por uma sentença fundada na justiça que lhes remunerasse os méritos próprios, nesta vida. E que razões superiores exigiam fossem de novo chamados à ela, fazendo assim exceção à lei comum. – Ou devemos concluir, com certos, que a alma de Trajano não foi, absolutamente falando, absolvida do reato da pena eterna, sendo a sua pena somente suspensa temporàriamente, até o dia do juízo. Mas dai não se pode concluir que os sufrágios alcancem sempre esse resultado. Pois, uma cousa são as exigências da lei comum, e outra as concessões privilegiadas a certos em particular; assim como uns são os limites das causas humanas e outros os sinais do poder divino, conforme Agostinho.

Art. 6 — Se os sufrágios aproveitam aos que estão no purgatório.

O sexto discute-se assim. – **Parece que os sufrágios não aproveitam aos que estão no purgatório.**

1. – Pois, o purgatório é uma parte do inferno. Ora, no inferno não há nenhuma redenção. E a Escritura diz: No inferno quem te louvará? Logo, os sufrágios não aproveitam aos do purgatório.

2. Demais. – A pena do purgatório é finita. Ora, se os sufrágios fazem-na diminuir, podem multiplicar-se a ponto de a eliminarem totalmente; e assim os pecados ficarão de todo impunes. O que repugna à justiça divina.

3. Demais. – As almas estão no purgatório para, depois de purificadas, chegarem puras ao Reino. Ora, nada pode ser purificado sem sofrer uma ação. Logo, os sufrágios feitos pelos vivos não diminuem a pena do purgatório.

4. Demais. – Se os sufrágios aproveitassem às almas do purgatório, mais lhes aproveitariam as que por ordem delas se fizeram. Ora, essas nem sempre lhes aproveitam. Tal o caso de quem, ao morrer, ordenasse que tantos sufrágios em seu beneficio se fizessem, que lhe bastassem a eliminar totalmente a pena. Portanto, se esses sufrágios fossem diferidos até a alma ter cumprido totalmente a sua pena, de nada lhes aproveitariam eles. Nem se poderia dizer que lhe aproveitariam antes de celebrados. Por outro lado, depois de celebrados, deles não precisava, por ter já cumprido a sua pena. Logo, os sufrágios não aproveitam às almas da purgatório.

Mas, *em contrário*, as palavras de Agostinho citadas pelo Mestre, que dizem aproveitarem os sufrágios às almas mediocremente boas ou más. Ora, tais são as detidas no purgatório. Logo, etc.

2. Demais. – Dionísio diz: Quando o sacerdote de Deus ora pelos mortos, ora pelos que viveram santa mente, e contudo contraíram certas máculas provenientes da fraqueza humana. Ora, esses são os detidos no purgatório. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – As penas do purgatório são infligidas como um suplemento de satisfação ainda não plenamente dada pelo corpo. Por onde, como do sobre dito resulta, as obras de um podem aproveitar à satisfação de outro, seja este vivo ou morto. E assim nenhuma dúvida há que os sufrágios feitos pelos vivos aproveitem às almas do purgatório.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado se refere ao inferno dos condenados, onde não há nenhuma redenção, quanta aos definitivamente sentenciados às penas infernais. – Ou devemos pensar, com Damasceno que essas autoridades devem ser entendidas relativamente às causas inferiores, i. é, segunda as exigências dos méritos dos sentenciados a essas penas. Mas, a misericórdia divina, que não depende dos méritos humanos, movida pelas preces dos justos, pode dispor as causas de modo diverso que o ensinado pelas referidas autoridades. Pois, Deus pode mudar de sentença, mas não de conselho, como diz Gregório. Por isso Damasceno também aduz em abono do que diz, os exemplos dos Ninivitas, de Acab e de Ezequias, que bem demonstram que a sentença divina proferida contra eles a divina misericórdia a alterou.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nenhum inconveniente há em a pena das almas do purgatório ficar eliminada pela multiplicação dos sufrágios. Donde porém se não segue fiquem os pecados impunes; pois, a pena, que um assume por outro, redunda em favor deste.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A purificação da alma pelas penas do purgatório outra cousa não é senão a expiação do reato, que impede a alma de gozar a glória. E como a pena, que um sofre por outro, pode expiar o reato deste, conforme dissemos, nenhum inconveniente há se a satisfação de um purifica outro.

RESPOSTA À QUARTA. – Os sufrágios podem aproveitar por duas causas: pelo valor do agente (ex opere operante) ou pelo valor da obra (ex opere operato). Por opus operatum entendo não só os sacramentos da Igreja, mas qualquer efeito acidental das boas obras; assim quem dá uma esmola alivia a miséria do pobre e obtém as orações dele a Deus, pelos defuntos. Semelhantemente, o opus operans pode ser considerado em relação ao agente principal ou ao exequente. – Digo pois, que um moribundo, logo ao ordenar sejam certos sufrágios feitos por si, lhes colhe plenamente o prêmio, mesmo antes de celebrados, quanto à eficácia deles, resultante da obra praticada (ex opere operante) pelo agente principal. Mas quanto à eficácia do sufrágio, em virtude do valor mesmo deles (ex opere operato) ou da obra do agente instrumental (ex opere operante exequentis) não colhe os frutos dos sufrágios antes de celebrados. Se pois acontecer que a alma fique liberada antes da pena, ficará por aí frustrado o fruto

dos sufrágios, mas redundará em pena daqueles que foram a causa de isso se dar. Nenhuma contradição há, na verdade, em ficar um, na ordem temporal, defraudado por culpa de outro. Ora, a pena do purgatório é temporal. Embora, quanto à retribuição eterna, ninguém pode ser prejudicado senão por culpa própria.

Art. 7 — Se os sufrágios aproveitam às crianças que estão limbo.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que os sufrágios aproveitam às crianças do limbo.**

1. – Pois, no limbo só estão pelo pecado alheio. Logo, é da máxima conveniência sejam socorridos pelos sufrágios alheios.

2. Demais. – O Mestre cita as palavras seguintes de Agostinho: Os sufrágios da Igreja são propiciatórios pelos que não tem grande malícia. Ora, as crianças não são computadas entre os de grande malícia; pois, brandíssima é a pena delas. Logo, os sufrágios da Igreja lhes aproveitam.

Mas, *em contrário*, ainda segundo Agostinho, citado pelo Mestre, os sufrágios não aproveitam aqueles que saíram desta vida sem a fé operante pelo amor. Ora, assim desta vida partiram as crianças. Logo, os sufrágios não lhes aproveitam.

SOLUÇÃO. – As crianças não-batizadas não ficam detidas no limbo senão por não estarem em estado de graça. Por onde, como as obras dos vivos não podem mudar o estado dos mortos, sobretudo quanto ao mérito essencial do prêmio ou da pena, os sufrágios dos vivos não podem aproveitar às crianças que estão no limbo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o pecado original seja de natureza, que as obras de um podem fazer com que outro fique livre dele, contudo as almas das crianças no limbo estão em estado tal, que não podem socorrer-se dos sufrágios; porque depois desta vida não é mais o tempo de se conseguir a graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho se refere aos que não são demasiado maus, mas que são batizados. Isso é claro pelas suas palavras anteriores: Quando se oferece o sacrifício do altar ou o de quaisquer esmolas por todos os fiéis batizados, etc.

Art. 8 — Se os sufrágios de algum modo aproveitam aos santos que estão na pátria.

O oitavo discute-se assim. – **Parece que os sufrágios de algum modo aproveitam aos santos que estão na pátria.**

1. – Pois, reza a coleta de uma missa: Assim como os sacramentos aproveitam aos teus santos na glória, assim também servem de nos curar. Ora, entre os outros sufrágios o principal é o sacramento do Altar. Logo, os sufrágios aproveitam aos santos que estão na pátria.

2. Demais. – Os sacramentos realizam o que figuram. Ora, a terceira parte da hóstia, a colocada no cálice, significa os que vivem na pátria a vida bem-aventurada. Logo, os sufrágios da Igreja aproveitam aos que estão na pátria.

3. Demais. – Os santos na pátria se comprazem não só nos próprios bens, mas também nos alheios. Donde o dizer o Evangelho: Haverá júbilo entre os anjos de Deus por um pecador que faz penitência.

Logo, as boas obras dos vivos farão aumentar a felicidade dos santos do céu; e assim, também os nossos sufrágios lhes aproveitarão.

4. Demais. – Damasceno escreve, citando palavras de Crisóstomo: Se, pois os pagãos – diz – queimam com os mortos os objetos que lhe pertenceram, quanto mais não deves tu, fiel, deixar partir os fiéis com as cousas que lhes pertenceram. Não reduzindo-as a cinzas, como fazem os pagãos, mas para que lhes aumentes a glória. E se pecador foi o que morreu, para o livrares dos seus pecados; se, ao contrário, justo, para lhes aumentares a recompensa e a retribuição. Donde a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*, as palavras de Agostinho citadas pelo Mestre: É injuriar a Igreja orar por um mártir; do contrário, devemos nós nos recomendar às suas orações.

2. Demais. – Deve ser socorrido quem tem necessidade. Ora, os santos na pátria não sofrem nenhuma necessidade. Logo, não precisam ser socorridos pelas preces da Igreja.

SOLUÇÃO. – Os sufrágios, por natureza, requerem um socorro, Ora, deste não precisa quem não sofre nenhuma necessidade; pois, só precisa de socorro quem padece indigência. Por onde, como os santos na pátria estão livres de qualquer necessidade, embriagados na abundância da casa do Senhor, na frase da Escritura, nenhum socorro lhes pode advir dos sufrágios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essas expressões não devem entender-se como significando que os santos na glória tirem algum proveito de lhes celebrarmos nós a festa. Antes, a nós é que nos aproveita celebrarmos com solenidade a glória deles. Do mesmo modo que, conhecendo ou louvando a Deus, de certo modo aumentamos-lhe a glória, em nós, e isso nos aproveita a nós e não a ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os sacramentos realizem o que figuram, contudo não produzem esse efeito em relação a tudo o que figuram. Aliás, figurando a Cristo, como figuram, produziriam algum efeito em Cristo – o que é absurdo. Produzem porém o seu efeito em quem os recebe, em virtude do que significam. Donde pois não se segue que os sacrifícios oferecidos pelos fiéis defuntos aproveitem aos santos; mas que, pelos méritos deles, celebrados ou significados no sacramento, aproveitam aqueles por quem são oferecidos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora os santos no céu se regozijem com os nossos bens, daí porém não resulta que a multiplicação das nossas felicidades aumente também formalmente a deles: senão só materialmente. Porque toda paixão aumenta formalmente conforme a natureza do seu objeto. Ora, a razão de todos os regozijos que possam ter os santos é Deus, de quem não podem gozar mais ou menos, porque então lhes variaria o prêmio essencial, consistente em terem de Deus a sua felicidade. Por onde, a multiplicação dos bens, cujo gozo tem em Deus a sua razão de ser, não leva à consequência que os santos gozem mais intensamente, senão só que gozam de um maior número de bens. Donde, pois, não se segue que possam ser socorridos pelas nossas obras.

RESPOSTA À QUARTA. – Dessas palavras não devemos concluir que os sufrágios dos fiéis aumentem a recompensa ou a retribuição dos santos, em honra dos quais são celebrados, mas que aproveitam a quem os faz. – Ou devemos pensar que os sufrágios podem aumentar a recompensa do fiel defunto, quando este ainda em vida ordenou os que lhe devessem ser feitos; o que lhe foi meritório.

Art. 9 — Se as almas dos mortos podem ser socorridas só, ou sobretudo, pelas orações da Igreja, pelo sacrifício do altar e pelas esmolas.

O nono discute-se assim. – **Parece que não só, nem sobretudo, as almas dos mortos podem ser socorridas pelas orações da Igreja, pelo sacrifício do altar e pelas esmolas.**

1. – Pois, uma pena deve ser compensada por outra. Ora, o jejum é maior pena que a esmola ou a oração. Logo, mais aproveita o jejum, como sufrágio, que qualquer das obras referidas.

2. Demais. – Gregório enumera o jejum entre os outros sufrágios, quando diz: As almas dos mortos podem ser livradas pelos quatro modos seguintes – as oblações dos sacerdotes; a esmola dos amigos, as preces dos santos e o jejum dos parentes. Logo, a tríplice enumeração referida, de Agostinho, é insuficiente.

3. Demais. – O batismo é o principalíssimo dos sacramentos, sobretudo pelo seu efeito. Logo, o batismo ou os outros sacramentos deveriam, ser celebrados pelos defuntos, como o sacramento do Altar, ou mesmo de preferência.

4. Demais. – Isto se conclui das palavras do Evangelho: Que farão os que se batizam pelos mortos se absolutamente os mortos não ressurgem? Logo, também o batismo vale como sufrágio pelos defuntos.

5. Demais. – O sacrifício do Altar é o mesmo em qualquer missa. Se, pois, o sacrifício é o enumerado entre os sufrágios e não a missa, parece que tem o mesmo valor qualquer missa dita por um defunto, quer a da Santa Virgem, quer a do Espírito Santo, quer outra qualquer. O que vai contra a disposição da Igreja, que instituiu uma missa especial pelos defuntos.

6. Demais. – Damasceno diz que se oferecem pelos defuntos cera, óleo e cousas semelhantes. Logo, não só na oblação do sacrifício do Altar mas também as demais oblações devem ser contadas entre os sufrágios pelos mortos.

SOLUÇÃO. – Os sufrágios dos vivos aproveitam aos mortos, primeiro, por estarem estes unidos pela caridade, e, segundo, por serem os mortos o objeto da intenção dos vivos. Por onde, são por excelência próprias a sufragar os mortos aquelas obras que supõem a comunicação da caridade ou a direção da intenção para terceiros. – Ora, a Eucaristia é por excelência o sacramento da caridade, pois, o sacramento da união eclesiástica; porque contém Cristo princípio da união e da consolidação da Igreja universal. Por isso a Eucaristia é como a origem ou o vínculo da caridade. Ora, entre os efeitos desta o mais principal é a obra da esmola. Por isso, quanto à caridade, servem sobretudo para sufragar os mortos as duas obras seguintes: o sufrágio da Igreja e a esmola. Quanto à intenção aplicada aos mortos, vale sobretudo a oração; porque esta, por natureza, não só respeita a quem ora, como as demais obras, mas e mais diretamente àquele por quem é feita. – Por isso, essas três obras se consideram como os principais socorros que os vivos podem prestar aos mortos; embora quaisquer outras boas obras feitas com caridade pelos defuntos, devemos crer que lhes aproveitem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em quem satisfaz por outro devemos considerar – para que o efeito da satisfação a este aproveite – antes, o meio pelo qual ela se aplica de um para outro, que a pena mesma da satisfação. Embora a pena em si mesma sirva mais de expiar o reato do satisfaciente, como remédio que é. Por isso as três obras referidas aproveitam aos defuntos, mais que o jejum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também o Jejum pode aproveitar aos defuntos em razão da caridade, e da intenção a eles aplicada. Mas o jejum nada contém, por natureza, que diga respeito à caridade ou à

direção da intenção, cousas que lhe concernem apenas extrinsecamente. Por isso Agostinho não enumerou, ao contrário de Gregório, o jejum entre os sufrágios dos mortos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O batismo é uma regeneração espiritual. Por onde, assim como pela geração só adquire a existência o ser gerado, assim o batismo não produz a sua eficácia senão no batizado, enquanto obra de valor próprio (ex opere operato). Embora enquanto obra feita por um determinado agente (ex opere operantes) , quer este seja o batizante, quer o batizado, possa aproveitar a outrem, como o podem as demais obras meritórias. Quanto à Eucaristia, é um sinal da união eclesiástica. Por isso, considerada como obra de valor próprio (ex ipso opere operato) , a sua eficácia pode aproveitar a outrem. O que não se dá com os outros sacramentos.

RESPOSTA À QUARTA. – A Glosa expõe a autoridade citada em dois sentidos. Um sentido é o seguinte: Se os mortos não ressurgem nem ressurgiu Cristo, que farão os que batizam pelos mortos, i. é, pelos pecados; pois que estes não são perdoados se Cristo não ressurgiu. Porque no batismo opera não só a paixão mas também a ressurreição de Cristo, causa, de certo modo, da nossa ressurreição espiritual. – Outro sentido: Houve certos que, por ignorância, se faziam batizar por aqueles que partiram desta vida sem batismo, pensando que isso lhes aproveitasse. E, de conformidade com este sentido, as palavras citadas do Apóstolo se referem ao erro desses tais.

RESPOSTA À QUINTA. – O ofício da missa não é só um sacrifício mas também encerra orações; e satisfaz assim as duas condições exigidas por Agostinho. Como sacrifício oferecido, qualquer missa, p. ex. das referidas, aproveita igualmente aos defuntos, pois, o sacrifício é na missa o principal. Quanto às orações, as missas onde se rezam orações particulares pelos mortos mais lhes aproveitam. A falta de orações particulares pode entretanto ser compensada pela maior devoção do celebrante, ou de quem mandou celebrar, ou ainda pela intercessão do santo cujo sufrágio é implorado na missa.

RESPOSTA À SEXTA. – A oblação de candeias, óleo ou cousas semelhantes pode aproveitar ao defunto, consideradas como esmola; pois, oferecem-se para o culto da igreja ou também para uso dos fiéis.

Art. 10 — Se também as indulgências concedidas pela Igreja aproveitam aos mortos.

O décimo discute-se assim. – **Parece que também as indulgências concedidas pela Igreja aproveitam aos mortos.**

1. – Pois, é costume da Igreja, quando manda pregar a cruzada, conceder indulgências, que os fiéis podem ganhar para si mesmos, ou por duas, três e às vezes dez almas, tanto de vivos como de mortos. Ora, a Igreja enganaria, se tais indulgências não aproveitassem aos mortos. Logo, elas lhes aproveitam.

2. Demais. – O mérito da Igreja universal é mais eficaz que o de um particular. Ora, pelo mérito pessoal podemos sufragar os defuntos; assim, quando damos esmolas. Logo e com muito maior razão, a Igreja o pode com os seus méritos, em que se as indulgências fundam.

3. Demais. – As indulgências aproveitam aos que lhe pertencem à jurisdição da Igreja. Ora, as almas do purgatório lhe pertencem à jurisdição; do contrário, os seus sufrágios não lhes aproveitariam. Logo, parece que as indulgências aproveitam aos defuntos.

Mas, *em contrário*. – Para a indulgência aproveitar é preciso uma causa justificativa da sua concessão. Ora, essa causa não pode estar do lado do morto, que nada pode fazer em utilidade da Igreja, causa principal da concessão de indulgências. Logo, parece que as indulgências não aproveitam aos defuntos.

2. Demais. – As indulgências se determinam ao arbítrio de quem as concede. Se, portanto, pudessem aproveitar aos defuntos, no poder de quem as concedesse estaria liberá-los totalmente da pena. O que é absurdo.

SOLUÇÃO. – As indulgências podem aproveitar principal ou secundariamente. Principalmente aproveitam a quem a ganha, i. é, quem pratica o ato por causa do qual ela é dada, p. ex., a visita do túmulo de um santo. Ora, os mortos, não podendo praticar nenhum desses atos por causa dos quais a indulgência foi dada, a eles não lhes pode ela diretamente aproveitar. Secundária e indiretamente, porém, aproveitam aquele por quem satisfazemos as condições delas. – O que umas vezes é possível e outras, não, conforme as diversas formas delas. – Assim, sendo a forma da indulgência a seguinte – Quem fizer isto ou aquilo terá tanto de indulgência – quem o fizer não pode transferir para outro o fruto da indulgência ganha; porque não tem o poder de aplicar em favor de ninguém a intenção da Igreja, que é quem comunica os sufrágios comuns, causa de as indulgências valerem. – Mas concedida uma indulgência sob a forma. – Quem fizer isto ou aquilo, ganhará, essa própria pessoa, ou o pai ou qualquer parente detido no purgatório, tanto de indulgência – esta aproveitará não só ao vivo, mas também ao morto. Pois, não há nenhuma razão pela qual a Igreja possa aplicar os seus méritos comuns, fundamento das indulgências, aos vivos e não no possa aos mortos.

Mas de aqui se não segue possa um prelado da Igreja, ao seu arbítrio, livrar as almas do purgatório. Pois, para valerem, é necessário tenham as indulgências uma causa justificativa da sua concessão, como dissemos.

Art. 11 — Se as exéquias fúnebres aproveitam aos defuntos.

O undécimo discute-se assim. – **Parece que as exéquias fúnebres aproveitam aos defuntos.**

1 – Pois, diz Damasceno, citando palavras de Atanásio: Embora as cinzas do defunto, morto na fé cristã, se tenham dispersado nos ares, não lhe recuses, invocando a Deus, queimar no sepulcro óleo e cera. Pois, Deus se compraz com essas práticas e as paga com múltiplas retribuições. Ora, essas práticas são exéquias fúnebres. Logo, estas aproveitam aos defuntos.

2. Demais. – Segundo Agostinho, aos justos dos tempos antigos cumpriam-se solenemente os deveres de piedade fúnebre, celebravam–se–lhes exéquias, cuidava-se-lhes da sepultura; e eles próprios, em vida, dispunham o modo como devessem ser sepultados e os seus restos transferidos. Ora, tal não fariam se as exéquias fúnebres e cousas semelhantes em nada aproveitassem aos defuntos. Logo, algo lhe aproveitam.

3. Demais. – Ninguém faz esmola sem tirar disso nenhum proveito. Ora, sepultar os mortos é prática considerada como esmola. Donde o dizer Agostinho: Como o atestou o anjo, Tobias, sepultando os mortos, bem mereceu de Deus. Logo, sepultar os mortos é prática que lhes aproveita.

4. Demais. – É absurdo afirmar que a devoção dos fiéis ficará frustrada. – Ora, muitos manifestam a verdade de ser enterrados em lugares sagrados. Logo, o culto da sepultura aproveita aos mortos.

5. Demais. – Deus é mais inclinado a ter misericórdia que a condenar. Ora, a sepultura em lugar sagrado é prejudicial aos mortos indignos dela. Por isso diz Gregório: Os culpados de pecados graves, tendo os seus corpos sepultados numa Igreja, em lugar de serem perdoados desses pecados, sofrem as consequências de uma condenação mais severa. Logo e com maior razão, devemos concluir, que o culto da sepultura aproveita aos bons.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Todas as honras fúnebres prestadas ao corpo humano são apenas deveres de humanidade e em nada aproveitam à vida eterna.

2. Demais. – Gregório diz: A prestação de honras fúnebres, escolha da sepultura, pompa das exéquias servem antes de consolar os vivos que de proveito para os mortos.

3. Demais. - O Senhor diz: Não tem ais aos que matam o corpo e não podem matar a alma. Ora, depois da morte, o corpo dos santos pode ficar privado de sepultura; assim se passou, como o refere a História Eclesiástica, com certos mártires de Lião, na Gália. Logo, nenhum dano causa aos mortos o lhes ficarem os corpos insepultos. Portanto, em nada lhes aproveita também o culto da sepultura.

SOLUÇÃO. – A sepultura beneficia tanto os vivos como os mortos. – Os vivos, livrando-lhes a vista da corrupção cadavérica, e a saúde do corpo que poderia ficar prejudicada pelo mau odor exalado pelo cadáver. Isto quanto ao corpo. – Beneficia ainda espiritualmente aos vivos, fortificando-lhes a fé na ressurreição. – Aos mortos, porque a vista do sepulcro desperta nos vivos a memória dos defuntos e os incita a orar por estes. Por isso a palavra monumento implica a idéia de memória: monumentum, em latim é como monens mentem, como explica Agostinho. Os pagãos erraram nesta matéria pensando que da sepultura tirava a alma do morto a vantagem do repouso; pois, estavam crentes que neste não entrava a alma, antes de ser dado o corpo à sepultura. Crença absolutamente ridícula e absurda.

Quanto à sepultura em lugar sagrado, aproveita ao morto, não certo ex opere operato, mas ex opere operante. Quando o moribundo, ou outro por ele, dispõe que o seu corpo, depois de morto, seja sepulto num lugar sagrado, comete-o ao patrocínio de um santo, por cujas preces crê será socorrido; e também ao patrocínio dos que servem no templo, que mais frequente e especialmente oram pelos que estão neles sepultos. Quanto aos ornatos colocados na sepultura, são úteis aos vivos, por lhes servir de consolação. Podem porém servir também aos mortos, não em si mesmos, mas por acidente, despertando nos vivos a comiseração e levando-os a orar pelos defuntos. Ou ainda porque os gastos com esses ornatos vão aproveitar aos pobres ou à decoração das igrejas; assim, a sepultura é considerada como esmola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O óleo e a cera colocados nos túmulos dos defuntos só acidentalmente lhes aproveitam. Ou quando oferecidos à igrejas dados aos pobres; ou quando servem tais práticas para reverenciar a Deus. Por isso às palavras citadas se acrescenta: O óleo e a cera como holocausto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os santos Patriarcas dispunham como queriam ser sepultados, para mostrar que Deus vela com a sua providência sobre os corpos dos mortos; não que conservem ainda qualquer sensibilidade depois da morte, mas para fortificar a fé na ressurreição, como o diz Agostinho. Por isso quiseram ser sepultados na terra da promissão, onde acreditavam que Cristo havia de nascer e morrer, cuja ressurreição é a causa da nossa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Fazendo a carne naturalmente parte do homem, naturalmente ele a ama, conforme aquilo do Apóstolo: Ninguém aborreceu jamais à sua própria carne. E assim, esse amor natural explica a solicitude com que, vivos, cuidamos da sepultura a ser dada ao nosso corpo, e sofreríamos pressentindo que ele viesse a sofrer qualquer profanação. Por isso, como a amizade é uma conformidade de afetos, ela nos leva a prestar ao amigo morto os deveres de humanidade para com o seu cadáver. Por isso, diz Agostinho: Se as roupas, um anel ou cousas semelhantes, de nossos pais defuntos, tanto mais as queremos quanto mais intenso o afeto que neles depositávamos, com maior razão não lhes devemos desprezar os corpos; pois, mais familiar e íntima é a nossa união com o corpo

do que com quaisquer vestuários que usemos. Ora, sepultando um cadáver satisfazemos um afeto e assim cumprimos um dever que não poderia o morto cumprir para consigo próprio; razão por que se considera o sepultamento como uma esmola.

RESPOSTA À QUARTA. – A devoção dos fiéis não fica frustrada, como diz Agostinho, quando dá a sepultura a um ente querido, em lugar sagrado; pois, assim procedendo comete-o ao sufrágio dos santos, como se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – A sepultura de um ímpio em lugar sagrado não lhe causa nenhum dano, senão por ter buscado, por glória humana, um lugar de que é de todo indigno.

Art. 12 — Se os sufrágios feitos por um defunto mais lhe aproveitam, que aos outros, por quem não o foram.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que os sufrágios feitos por um defunto não mais lhe aproveitam, que aos outros, por quem não o foram.

1. – Pois, a luz espiritual mais facilmente se comunica que a material. Ora, a luz material, p. ex., de uma candeia, embora acesa para alumiar um só, serve contudo para iluminar igualmente todos os habitantes de um mesmo aposento, embora não fosse acesa para eles. Logo, os sufrágios, que são por assim dizer uma luz espiritual, embora feitos especialmente por uma alma, não mais valem para essa que para todas as demais almas do purgatório.

2. Demais. – Como diz o Mestre, os sufrágios aproveitam aos mortos na medida em que mereceram, durante a vida, colher o fruto deles. Ora, certos podiam ter merecido colher esses frutos, mais que aqueles por quem foram feitos. Logo, mais lhes aproveitam; do contrário o mérito lhes ficaria frustrado.

3. Demais. – Pelos pobres não se fazem tantos sufrágios como pelos ricos Se, pois, os sufrágios feitos por uns só a eles aproveitassem, ou a eles mais que aos outros, os pobres estariam em pior condição. O que vai contra a sentença do Senhor: Bem-aventurados vós os pobres porque vosso é o reino de Deus.

Mas, *em contrário*. – A justiça humana tem o seu exemplar na justiça divina. Ora, a justiça humana, quando um paga a dívida de outro, só a este absolve. Logo, como quem faz os sufrágios pelos mortos de certo modo lhes solve o débito, esses sufrágios só a eles lhe aproveitam.

2. Demais. – Assim como quem faz os sufrágios de certo modo satisfaz pelo morto, assim também podemos satisfazer pelos vivos. Ora, quando satisfazemos pelos vivos, essa satisfação não aproveita senão àquele por quem é feita. Logo, os sufrágios só aproveitam aqueles por quem são feitos.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há duas opiniões.

Uns, como Prepositivo, disseram, que os sufrágios celebrados por um defunto aproveitam mais, não aquele por quem são feitos, senão aos mais dignos. E davam o exemplo de uma candeia que, acesa para alumiar um rico, não aproveita menos, aos que com ele estão, mas talvez mais, se tiverem vista melhor. E também o de uma lição, que não aproveita mais aquele a quem é dada do que aos outros participantes dela, mas talvez mais, se tiverem inteligência mais capaz. – E a quem lhes objetasse, nesse caso, a vanidade da ordenação da Igreja, ao instituir orações especiais por certas almas, davam a resposta seguinte. Que isso o fez a Igreja para despertar a devoção dos fiéis, mais inclinados a fazer sufrágios especiais que sufrágios comuns, e a orarem mais fervorosamente pelos parentes que pelos estranhos.

Outros porém ensinaram que os sufrágios valem mais para aqueles por quem são feitos. Ora, ambas as opiniões encerram uma parte de verdade. Pois, o valor dos sufrágios pode ser considerado a dupla luz. A uma luz, valem em virtude da caridade, que torna todos os bens comuns. E então, mais aproveitam a quem maior plenitude tem de caridade, embora não tenham sido especialmente feitos. Assim, o valor dos sufrágios se funda, antes, numa certa consolação interior, pela qual uma alma, depois da morte, se alegra na caridade com o bem de outra – do que na diminuição da pena. Pois, após a morte, já não é o tempo de adquirir nem de aumentar a graça, para o que, durante a vida, nos valem as obras alheias, em virtude da caridade. A outra luz os sufrágios valem enquanto aplicados pela intenção de um, a outro. Assim, a satisfação de um se aplica em favor de outro. E então dúvida não há que mais aproveitam aqueles por quem são feitos, Antes mesmo, só a eles aproveitam. Pois, a satisfação propriamente se ordena à remissão da pena. Por onde, quanto à remissão da pena, os sufrágios sobretudo aproveitam aquele por quem são feitos. E a esta luz a segunda opinião é mais verdadeira que a primeira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os sufrágios aproveitam ao modo da luz; os mortos, recebendo-lhes os efeitos, ficam de certa maneira consolados; e tanto mais quanto maior caridade tiverem. Mas, enquanto os sufrágios constituem uma satisfação aplicada a outrem por intenção de quem os faz, não se assemelham à luz, mas à solução de um débito. Ora, o pagamento da dívida de um não implica na solução dos débitos dos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Esse mérito é condicional. Pois, mereceram que os sufrágios lhes houvessem de aproveitar no caso de lh'os serem feitos. O que nada mais foi senão tornarem-se capazes de o receber. Por onde é claro, que não mereceram diretamente o socorro dos sufrágios; mas, por méritos precedentes, habilitaram-se a lhes colher os frutos. Donde pois não se segue, que tivessem o seu mérito frustrado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede os ricos de serem, em si mesmos, de melhor condição que os pobres, assim como quanto à expiação da pena. Mas isso é quase nada comparado à posse do reino dos céus, onde, conforme a autoridade citada, os pobres aparecerão em melhor situação.

Art. 13 - Se os sufrágios feitos por muitos valem tanto para cada um como se fossem feitos a cada um singularmente.

O décimo terceiro discute-se assim. – **Parece que os sufrágios feitos por muitos valem tanto para cada um como se fossem feitos a cada um singularmente.**

1. – Pois, a experiência nos ensina que a leitura feita a um não na perdem os outros, que também a ouvirem. Logo e pela mesma razão, os sufrágios feitos por um morto nada perdem do seu valor se aplicados ao mesmo tempo a outros. E assim, quando feitos por muitos, tanto aproveitam a cada um como se fossem singularmente feito por cada um.

2. Demais. – Como vemos pelo uso comum da Igreja, à missa celebrada por um defunto se acrescentam também orações pelos demais. Ora, tal não se faria se daí resultasse algum detrimento ao morto por quem a missa é celebrada. Logo, a mesma conclusão anterior.

3. Demais. – Os sufrágios, sobretudo das orações, se fundam no poder divino. Ora, perante Deus, assim como tanto faz sermos socorridos por muitos ou por poucos, assim o mesmo é socorrermos muitos ou poucos. Logo, tanto aproveitaria a oração feita a um só, quanto a muitos, sendo feita em benefício de muitos.

Mas, *em contrário*. – É mais meritório socorrermos a vários que a um só. Portanto, se o sufrágio celebrado por muitos vale para cada um como se fosse por cada um singularmente feito, parece que a Igreja não devia instituir que se dissesse missa ou se orasse por ninguém em particular, mas que sempre se celebrassem sufrágios simultaneamente por todos os fiéis defuntos. O que é evidentemente falso.

2. Demais. – Um sufrágio tem eficácia finita. Logo, aplicado a muitos, menos aproveita a cada um em particular, que aproveitaria se por cada um singularmente fosse feito.

SOLUÇÃO. – Considerado o valor dos sufrágios enquanto fundados na virtude da caridade, que une todos os membros da Igreja, os sufrágios feitos por muitos tanto aproveitam a cada um como se por cada um singularmente fossem feitos. Pois, a caridade não diminui por se aplicar a muitos os seus efeitos; ao contrário, mais aumenta. Semelhantemente, também a alegria torna-se maior quanto mais são os participantes dela, como diz Agostinho. E assim, com uma boa ação não menos se alegram muitas almas do purgatório, que uma só em particular. – Considerado porém o valor dos sufrágios enquanto satisfação transferida aos mortos pela intenção de quem os faz, então mais aproveitam a uma alma, quando por ela particularmente feitos, que quando a ela feito juntamente com outras muitas. Pois, o efeito dos sufrágios a divina justiça os divide entre aqueles por quem são celebrados. – Por onde é claro que esta questão depende da primeira. Donde também se deduz, porque a Igreja instituiu que se fizessem sufrágios especiais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os sufrágios, como satisfações que são, não agem ao modo por que o faz o ensino, que como qualquer outra atividade, tem o seu efeito dependente da disposição de quem o recebe. Mas valem a modo de solução de uma dívida, como se disse. Por isso não colhe o símile.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os sufrágios feitos por um só de certo modo também aproveitam aos outros, como do sobredito resulta. Por onde, nenhum inconveniente há em se rezarem, na missa celebrada por uma alma, orações também pelas demais almas. Pois, essas orações não são rezadas para que a satisfação do sufrágio se aplique às outras principalmente, mas com a intenção de lhes valer por meio de orações especiais feitas particularmente por elas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A oração pode ser considerada relativamente a quem ora e aquele por quem é feita; e de ambos depende o seu efeito Por onde, embora ao poder divino não seja mais difícil absolver a muitos, que a um só morto, contudo, relativamente a quem ora, a oração é mais satisfatória quando feita por uma só alma, que quando aplicada a muitas.

Art. 14 — Se os sufrágios comuns valem por aqueles por quem não foram especialmente feitos, quanto por aqueles por quem foram feitos valem simultaneamente os sufrágios especiais e os comuns.

O décimo quarto discute-se assim. – **Parece que os sufrágios comuns valem por aqueles por quem não foram especialmente feitos, quanto por aqueles por quem foram feitos valem simultaneamente os sufrágios especiais e os comuns.**

1. - Pois, cada um receberá na vida futura o prêmio relativo aos seus méritos próprios. Ora, as almas por quem não se fazem sufrágios mereceram ser sufragadas depois da morte, tanto quanto aquela por quem se celebram sufrágios especiais. Logo, tanto lhes aproveitarão os sufrágios comuns, quanto, às outras os especiais e os comuns.

2. Demais. - Entre os sufrágios da Igreja o principal é a Eucaristia. Ora, a Eucaristia, contendo integralmente Cristo, tem de certo modo uma eficácia infinita. Logo, uma só oblação da Eucaristia feita em comum por todas as almas é suficiente a livrá-las todas do purgatório. Portanto, os sufrágios comuns só por si valem tanto quanto eles e os especiais simultaneamente.

Mas, *em contrário*, dois bens são preferíveis a um só. Logo, os sufrágios especiais e os comuns mais aproveitam à alma por quem são feitos, que só os comuns.

SOLUÇÃO. – A solução desta questão depende da solução da primeira. Se, pois, os sufrágios feitos por um defunto especialmente aproveitassem por igual a todos os mais, então comuns seriam todos os sufrágios. Portanto, tanto aproveitaria à alma pela qual não se fizessem sufrágios especiais, quanto àquela por quem se fizessem, desde que se mostrasse igualmente digna deles. Se, pelo contrário, os sufrágios feitos por um morto não aproveitam igualmente a todos, mas aproveitam em especial só aquele por quem foram oferecidos, então nenhuma dúvida há que os sufrágios comuns e os especiais, simultaneamente, mais aproveitam a um defunto, que só os comuns. Por isso o Mestre alude a essas duas opiniões. Uma, quando diz que igualmente aproveitam ao rico os sufrágios comuns e os especiais, quanto ao pobre só os comuns; embora pois, o rico seja sufragado mais que o pobre, não fica por isso mais beneficiado que este. A outra opinião alude quando diz, que o morto, por quem se fazem sufrágios especiais, alcança uma absolvição mais rápida, mas não mais plena; porque ambos serão finalmente liberados de toda pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O socorro dos sufrágios não no mereceram os mortos direta e absolutamente, mas sob condição. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o poder de Cristo, contido na Eucaristia, seja infinito, contudo o efeito do sacramento do altar depende da alma por quem é celebrado. Donde, pois, não se pode concluir que um único sacrifício do altar baste à expiação total da pena das almas do purgatório; assim como não fica totalmente liberado da satisfação devida pelos pecados quem oferece uma única missa. Por isso é que muitas vezes se oferecem muitas missas em satisfação de um só pecado. – Podemos contudo crer, que a divina misericórdia, quando os sufrágios feitos por um morto lhe excedem às necessidades, aplica esse excesso às almas não sufragadas e que precisam de o ser. Assim o diz Damasceno: Deus, na sua justiça, concede ao incapaz de agir a possibilidade de o fazer; e compensa, na sua sabedoria, as necessidades de um com o supérfluo dos outros. Isto é, o que sobra a um dá a outro.

Questão 72: Da oração dos santos na pátria.

Em seguida devemos tratar da oração dos santos na pátria.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se os santos tem conhecimento das nossas orações.

O primeiro discute-se assim – **Parece que os santos não tem conhecimento das nossas orações.**

1. – Pois, diz a Escritura: Tu é que és nosso pai e Abraão não nos conheceu e Israel não soube de nós. Ao que diz a Glosa de Agostinho: Os santos, na outra vida, não sabem o que fazem os vivos, mesmo os filhos. E depois de ter citados as palavras aduzidas do profeta, continua Agostinho: Se esses tão grandes Patriarcas, Abraão e Jacó, não conheciam o estado do povo descendente deles, como os mortos poderão conhecer os atos e favorecer os interesses dos vivos? Logo, os santos não poderão conhecer as nossas orações.

2. Demais. – Na Escritura, o Senhor faz dizer ao rei Josias: Por isso, i. é, por teres chorado perante mim, eu te farei descansar com teus pais, para que os teus olhos não vejam todos os males que eu hei de fazer cair sobre este lugar. Ora, a morte não teria livrado Josias de um tal espetáculo, se pudesse conhecer no outro mundo as desgraças que cairiam sobre o seu povo. Logo, os santos mortos não conhecem os nossos atos e, portanto, não ouvem as nossas orações.

3. Demais. – Quanto mais perfeita for a nossa caridade, mais somos levados a socorrer os próximos nos seus perigos. Ora, os santos, enquanto viviam neste mundo, davam boas inspirações e manifestamente socorriam aos próximos, sobretudo parentes, nos perigos. Ora, como depois da morte tem caridade muito maior, se tivessem conhecimento dos nossos atos, muito mais inspirariam e auxiliariam nos perigos aos que lhes foram caros e chegados. Ora, não no fazem. Logo, parece não terem conhecimento dos nossos atos nem das nossas orações.

4. Demais. – Assim como os santos depois da morte vêem o Verbo, assim também os anjos, de quem diz o Evangelho: Os seus anjos incessantemente estão vendo a face de meu Pai. Ora, nem por contemplarem o Verbo os anjos conhecem tudo; pois, os anjos inferiores são livrados da ignorância pelos superiores, como diz Dionísio. Logo, nem os santos, embora contemplem o Verbo, nele conhecem as nossas orações e o mais que fazemos.

5. Demais. – Só Deus lê nos corações. Ora, a oração consiste sobretudo numa elevação do coração. Logo, os santos não tem conhecimento das nossas orações.

Mas, *em contrário*. – Aquilo da Escritura: Ou os seus filhos estejam exaltados ou estejam abatidos, ele o não conhecerá, diz Gregório: Isto não devemos aplicar às almas santas. Pois, as almas absorvidas na contemplação da glória de Deus onipotente, de nenhum modo devemos crer haja fora nada que ignorem. Logo, tem conhecimento das nossas orações.

2. Demais. – Gregório diz: A alma que vê o Criador vê também o universo como encerrado num pequeno espaço. Pois, por pouco que contemple a luz do Criador, vê como próximas todas as causas criadas. Ora, o maior obstáculo para as almas dos santos conhecerem as nossas orações e os nossos atos é a distância que delas nos separa. Mas, como essa distância não é mais um empecilho, do modo explicado pela autoridade citada, parece que as almas separadas conhecem as nossas orações e todos os nossos atos.

3. Demais. – Se os santos não soubessem o que nós fazemos, também não orariam por nós, por ignorarem as nossas necessidades. Ora, esse é o erro de Vigilância, como refere Jerônimo. Logo, tem conhecimento do que fazemos.

SOLUÇÃO. – A divina essência é um meio suficiente para fazer conhecer tudo; o que resulta do fato de Deus, contemplando a sua essência, ver nela todas as cousas. Mas daí não resulta, que quem visse a essência de Deus tudo conhecesse; pois, isto só o poderia quem compreendesse tal essência. Assim como o conhecimento de um princípio não nos dá por consequência o conhecimento de tudo quanto dele deriva, se não compreendermos a virtude total dele. Ora, como as almas dos santos não compreendem a essência divina, por consequência não podem conhecer tudo quanto por essa essência pode ser conhecido. Por isso, também os anjos inferiores tem de certas cousas conhecimento por iluminação dos superiores, embora todos contemplem a essência divina. Mas cada um dos bem aventurados conhece, da essência divina, só o necessário à perfeição da sua beatitude. Ora, a perfeição da beatitude exige que o homem tenha tudo quanto quer, sem nada querer desordenadamente. Ora, queremos com razão reta conhecer o que nos concerne. Por onde, os santos, retos por excelência, hão de querer conhecer o que lhe diz respeito. E isso é necessariamente no Verbo que conhecerão. Ora, contribui-lhes para a glória prestar auxílio aos que deste precisam, para salvar-se. E assim, tornam-se cooperadores de Deus, a mais divina das cooperações, na expressão de Dionísio. Por onde, é claro que os santos tem conhecimento do necessário à esse ministério. E assim é manifesto, que no Verbo conhecem os desejos, as devoções e as orações dos homens, que lhes pedem auxílio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Agostinho devem entender-se do conhecimento natural das almas separadas. Conhecimento esse que nos varões santos não está obscurecido, como o está nos pecadores. Mas não se referem ao conhecimento no Verbo, de que não gozava Abraão no tempo em que Isaías pronunciou essas palavras; pois, antes da paixão de Cristo ninguém fruía da visão de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os santos, embora depois de esta vida tenham conhecimento do que nela se passa, não devemos contudo crer que sofram nenhuma dor, por saberem das adversidades dos que neste mundo amaram. Pois, gozam a tal ponto da plenitude da felicidade, que não são susceptíveis de nenhuma dor. Por onde embora conheçam, depois da morte, os infortúnios dos seus, nem por isso Deus deixa de lhes obviar a dor, se os retirou do mundo antes de sucederem esses infortúnios. – Talvez porém as almas não glorificadas sentissem dor se conhecessem os sofrimentos dos que lhes são caros. E como a alma de Josias não foi glorificada logo ao separar-se do corpo, Agostinho, fundado nisso, procura concluir, que as almas dos mortos não tem conhecimento do que se passa com os vivos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As almas dos santos tem a vontade plenamente conforme com a vontade divina, mesmo quanto ao objeto do querer. Por onde, embora o sentimento da caridade as prenda ao próximo, não lhe prestam auxílio porém senão na medida em que a justiça divina o vê disposto. Contudo devemos crer, que muito socorrem os próximos intercedendo por eles perante Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora nem por contemplarem o Verbo, necessariamente hão de os santos ver tudo no Verbo, contudo vêem o concernente à perfeição da sua beatitude, como se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – As cogitações dos corações só Deus mesmo é quem as conhece; mas também podem-nas conhecer aqueles a quem Deus as revela, ou pela visão do Verbo, ou de qualquer outro modo.

Art. 2 — Se devemos invocar os santos para orarem por nós.

O segundo discute-se assim. – **Parece que não devemos invocar os santos para orarem por nós.**

1. – Pois, não invocamos os amigos de outrem a pedirem por nós, senão por pensarmos que eles tem junto dessa pessoa o poder de alcançar mais facilmente a graça almejada. Ora, Deus é infinitamente mais misericordioso que qualquer santo; e assim a sua vontade com maior facilidade se inclina a nos ouvir, que a vontade de qualquer santo. Logo, parece supérfluo constituirmos os santos em mediadores entre nós e Deus, para intercederem por nós.

2. Demais. – Se devemos invocá-las para orarem por nós, tal não serão senão por sabermos que a sua oração é aceita de Deus. Ora, o mais santo dos santos terá a sua oração mais aceita de Deus, que todos os outros. Logo, deveríamos sempre constituir os santos superiores, e nunca os menores, nossos intercessores perante Deus.

3. Demais. – Cristo, mesmo como homem, é chamado o Santo dos Santos; e a ele devemos orar como homem. Ora, nunca invocamos a Cristo para orar por nós. Logo, também não devemos invocar os outros santos.

4. Demais. – Quem intercede por outrem, apresenta as orações do seu protegido aquele junto de quem intercede. Ora, é inútil fazer representação a quem tudo é presente. Logo, é inútil constituirmos os santos nossos intercessores perante Deus.

5. Demais. – Aquilo é supérfluo que, feito em vista de um fim, este independentemente disso se realizaria ou não. Ora, quer lhes oremos quer não, os santos rezarão ou não por nós. Pois, sendo dignos de orarem por nós, por nós rezarão mesmo sem lh'o pedirmos; sendo, ao contrário, indignos, não rezarão, ainda que lh'o peçamos. Logo, é absolutamente supérfluo invocá-las para orarem por nós.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Chama, se há alguém que te responda, e volta-te para algum dos santos. Ora, chamar, é para nós, como diz Gregório, jazer humildes preces a Deus. Logo, querendo orar a Deus, devemos invocar os santos, para que peçam a Deus por nós.

2. Demais. – Os santos na pátria são mais queridas de Deus, que quando viviam neste mundo. Ora, devemos constituir nossos intercessores, perante Deus, os santos que estão na pátria, a exemplo do Apóstolo, que dizia: Rogo-vos, ó irmãos, por Nosso Senhor Jesus Cristo e pelo amor do Espírito Santo, que me ajudeis com as vossas orações por mim a Deus. Logo, e com maior razão, também nós devemos pedir aos santos que estão na pátria, que nos ajudem com as suas orações a Deus.

3. Demais. – É costume comum da Igreja pedir, nas suas ladainhas, a oração dos santos.

SOLUÇÃO. – Deus estabeleceu uma ordem tal no universo, que os seres inferiores dele dependam mediante outros que são médios entre esses e ele; segundo diz Dionísio. Ora, como os santos na pátria estão mui próximos de Deus, e segundo a ordem da lei divina requer, nós que, enquanto estamos no corpo, vivemos ausentes do Senhor, a ele havemos de chegar mediante os santos. E isso se dá quando Deus nos distribui os seus dons pelo ministério deles. Ora, a nossa volta para Deus deve corresponder aos benefícios da sua bondade para conosco. Por onde, assim como por meio das orações dos santos é que recebemos esses benefícios, assim devemos corresponder-lhes, recebendo-os sempre pela intercessão deles. Por isso os constituímos nossos intercessores perante Deus, e como uns mediadores, pedindo-lhes orarem por nós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é por falta de poder que Deus age mediante as ações das causas segundas. Mas para, completando a ordem do universo, nele difundir mais amplamente a sua bondade, fazendo com que todos os seres não recebam só dele os seus bens próprios, mas ainda de outras cousas. Ora, assim também, não é por falta de misericórdia, que Deus quer exercer a sua clemência para conosco mediante as orações dos santos, mas para observar a referida ordem universal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os santos superiores tenham mais influência perante Deus, que os inferiores, poderá contudo ser útil fazermos orações a estes, por cinco razões. – Primeiro, porque pode um ter maior devoção para com um santo inferior do que para com um superior. Ora, da devoção depende sobretudo o efeito da oração. – Segundo, para evitar o tédio, gerado pela repetição dos mesmos atos. Ora, rezando a santos diversos, a nossa devoção se afervora pela novidade de cada invocação. – Terceiro, porque certos santos nos patrocinam particularmente contra determinados males; assim, Santo Antonio, contra o fogo do inferno. – Quarto, para prestarmos a honra devida a todos os santos. – Quinto, para obtermos, pelas orações de vários santos, o que não obteríamos pelas de um só.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A oração é um ato. Ora, os atos concernem às pessoas. Por onde, se rezássemos – Cristo, ora por nós – sem mais nada, parece que dirigiríamos essas palavras à pessoa de Cristo. E assim cairíamos no erro de Nestório, que distinguia em Cristo a pessoa do Filho do homem, da do Filho de Deus. Ou no erro de Ario, que ensinava ser a pessoa do Filho menor que a do Pai. E, para evitar esses erros, a Igreja não diz – Cristo ora por nós; mas – Cristo, ouve-nos; ou – Tem compaixão de nós.

RESPOSTA À QUARTA. – Como a seguir diremos, os santos não apresentam a Deus os nossos pedidos, como se lhe fossem desconhecidos. Mas lhe pedem que os ouça, ou o consultam sobre a verdade dessas preces, para saber como determina a sua providência, sobre o procedimento que hão de ter.

RESPOSTA À QUINTA. – Por isso mesmo nos tornamos dignos de um santo orar por nós, que lhe a ele recorremos com pura devoção nas nossas necessidades. E assim não é supérfluo rezarmos aos santos.

Art. 3 — Se as orações, que os santos fazem por nós a Deus, são sempre ouvidas.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que as orações, que os santos fazem a Deus, por nós nem sempre são ouvidas.**

1. – Pois, se fossem sempre ouvidas, sê-lo-iam sobretudo quando as fazem em seu próprio favor. Ora, tal não se dá, e por isso refere a Escritura que aos mártires, pedindo vingança, dos habitantes da terra, foi-lhes dito que repousassem ainda um pouco de tempo até que se completasse o número dos seus conservas. Logo e com maior razão, as orações dos santos nem sempre são ouvidas quando pedem pelos outros.

2. Demais. – A Escritura diz: Ainda que Moisés e Samuel se pusessem diante de mim, não está a minha alma com este povo. Logo, os santos nem sempre são ouvidos quando pedem por nós a Deus.

3. Demais. – Os santos, na pátria, serão como os anjos de Deus, na frase do Evangelho. Ora, os anjos nem sempre são ouvidos nas suas orações a Deus. O que se conclui do seguinte lugar da Escritura: Eu vim por teus rogos; e o príncipe do reino dos Persas me resistiu por vinte e um dias. Ora, o anjo que

falava não viria em auxílio de Daniel, senão depois de ter pedido a Deus a sua libertação. Contudo, a sua oração não foi ouvida. Logo, nem os outros santos são sempre ouvidos quando pedem a Deus por nós.

4. Demais. – Quem na sua oração pede alguma cousa de certo modo a merece. Ora, os santos na pátria não estão em estado de merecer. Logo, não podem por suas orações pedir nada a Deus por nós.

5. Demais. – Os santos conformam em tudo a sua vontade com a de Deus. Logo, não querem senão o que sabem que Deus quer. Ora, ninguém pede senão o que quer. Portanto, não pedem os santos senão o que sabem que Deus quer. Ora, a vontade de Deus se cumpre mesmo que eles não lh'o pedissem. Logo, as orações dos santos não são eficazes para obter nada.

6. Demais. – As orações de toda a corte celeste, se pudessem obter algo de Deus, seriam mais eficazes que todas as orações da Igreja terrestre. Ora, seria totalmente liberada das penas do purgatório a alma pela qual a Igreja fizesse reiteradas orações. Logo, como os santos, na pátria, oram pelas almas do purgatório, pela mesma razão por que oram por nós, se tiverem ouvidas as orações que fazem por nós, se tiverem pelas orações deles as almas do purgatório ficariam totalmente liberadas das suas penas. O que é falso, porque então os sufrágios da Igreja pelos defuntos seriam supérfluos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: este é Jeremias, profeta de Deus, que ora muito pelo povo e por toda a santa cidade. E que a sua oração foi ouvida, conclui-se da sequência do texto: Ao mesmo tempo estendera Jeremias a mão e dera a Judas uma espada de ouro, dizendo – Toma esta santa espada como um presente que Deus te faz, etc.

2. Demais. – Jerônimo escreve: Dizes no teu libelo, que enquanto vivemos, podemos orar um pelo outro; mas depois de morto, ninguém é ouvido nas suas orações por terceiros. O que a seguir assim refuta: Se os Apóstolos e os mártires, enquanto ainda vivem neste mundo, preocupados com a sua sorte, podem orar pelos outros, quanto mais depois de coroados, pelas suas vitórias e triunfos?

3. Demais. – É costume da Igreja pedir frequentemente que os santos nos ajudem com as suas orações.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos dizer que os santos oram por nós. Expressamente, implorando a clemência divina em nosso favor com os seus votos. Ou interpretativamente, pelos seus méritos, que sempre presentes diante de Deus, não somente lhes redundam em glória, mas também fervem de sufrágios e orações em nosso favor. No mesmo sentido dizemos, que o sangue de Cristo, derramado por nós, pede perdão por nós. Ora, de ambos os modos, as orações dos santos são por si mesmas eficazes para alcançar o que pedem. Mas, da nossa parte, podem falhar e podemos não colher o fruto dessas orações, que fazem por nós pelo fato de poderem os seus méritos nos aproveitar. Mas, quando oram por nós, pedindo a Deus em nosso favor, com os seus votos, as suas orações sempre são ouvidas. Porque não querem senão o que Deus quer nem pedem senão o que quer Deus que se cumpra. Ora, o que Deus quer sempre se cumpre. Salvo se nos referimos à sua vontade antecedente, pela qual quer que todos os homens se salvem – o que nem sempre se realiza. Por onde, não é para admirar se também o que os santos querem com esse modo de querer, nem sempre se realize.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa oração dos mártires outra cousa não é senão o desejo de receber as vestimentas do seu corpo e de serem incorporados na sociedade dos que se salvarão; e o consentimento com que aderem à divina justiça primitiva dos maus. Por isso, àquilo da Escritura – Até quando, Senhor, etc. – diz a Glosa: Desejam maior glória e a companhia dos santos, pois que consentem na justiça de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor aí se refere a Moisés e a Samuel, conforme ao estado em que viveram nesta vida. Pois, como refere a Escritura, aplacaram a cólera divina com as suas orações pelo povo. Mas se tivessem vivido no tempo de Jeremias não poderiam com suas orações aplacar a ira de Deus contra o povo, por causa da malícia deste. Tal o sentido do lugar citado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa luta dos anjos bons não se entende no sentido em que fizessem a Deus orações contrárias, mas como significando que expunham ao exame divino os méritos contrários das diversas partes e esperavam a sentença divina. Assim o explica Gregório expondo as referidas palavras de Daniel: Os espíritos superiores, diz, constituídos príncipes das nações, de nenhum modo combatem pelos que procedem injustamente, mas lhes discernem os atos julgando com justiça. E quando a culpa ou a justiça de um determinado povo é levada ao conselho da corte suprema, do anjo preposto a esse povo dizemos que ganhou ou perdeu na luta. Contudo, todos ganham a mesma vitória pela submissão à vontade suprema do Criador. Como tem os olhos sempre voltados para ela o que de nenhum modo podem obter de nenhum modo querem. Por isso nem o pedem. Donde também se conclui que as suas orações são sempre ouvidas.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora os santos não possam mais merecer para si, depois de estarem na pátria, podem contudo merecer para os outros; ou antes, pelos seus méritos anteriores podem-nos socorrer. Pois, enquanto ainda viviam, mereceram de Deus, que lhes ouvisse as orações, depois da morte. – Ou podemos responder que a oração merece, por uma causa, e é eficaz por outra. Pois, o mérito consiste numa certa adequação entre um ato com o fim que visa, e que lhe constitui como a recompensa. Ora, o pedido da oração se funda na liberalidade de aquele a quem é feita; assim às vezes obtemos da liberalidade, de aquele a quem pedimos, o que contudo não merecíamos. E assim, embora os santos estejam num estado em que não podem mais merecer, daí contudo não se segue que não possam obter o que pedem.

RESPOSTA À QUINTA. – Como resulta do lugar citado de Gregório, os santos e os anjos não querem senão o que vêem como querido pela vontade divina; e assim nada mais que isso pedem. Nem por isso lhes é porém infrutífera a oração; porque, como diz Agostinho, as orações dos santos aproveitam aos predestinados, por ter sido talvez preordenado que estes se salvassem pelas orações desses intercessores. E assim, também Deus quer que as orações dos santos alcancem aquilo que vêem que Deus quer.

RESPOSTA À SEXTA. - Os sufrágios da Igreja pelos defuntos são umas como satisfações dadas pelos vivos, em lugar dos mortos. Por isso estes ficam liberados das penas que ainda não cumpriram. Ora, os santos na pátria não mais podem satisfazer. Não há, pois, símil entre as orações deles e os sufrágios da Igreja.

Questão 73: Dos sinais que precederão ao juízo.

Em seguida, devemos tratar dos sinais que precederão ao juízo.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se o advento do Senhor, como juiz, será precedido de alguns sinais.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o advento do Senhor, como juiz, não será precedido de nenhuns sinais.**

1. – Pois, diz o Apóstolo: Porque quando disserem paz e segurança, então lhes sobrevirá uma morte repentina. Ora, não haveria paz nem segurança se os homens fossem aterrorizados por sinais precursores. Logo, nenhuns sinais precederão esse advento.

2. Demais. – Os sinais servem para manifestar alguma cousa. Ora, o advento do Senhor deve ser oculto, conforme aquilo do Apóstolo: Assim como costuma vir um ladrão de noite, assim virá o dia do Senhor. Logo, nenhuns sinais devem preceder-lhe a vinda.

3. Demais. – O tempo da primeira vinda do Senhor foi previsto pelos profetas; o que não se dá com o segundo. Ora, o primeiro advento de Cristo não foi precedido por nenhuma espécie de sinal. Logo, nem o segundo o será.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas, etc.

2. Demais. – Jerônimo diz, que o juízo será precedido dos quinze sinais seguintes. No primeiro dia os mares subirão quinze côvados acima das montanhas. – No segundo, todos os mares recuarão em profundeza, a ponto de mal se poderem ver. – No terceiro, voltarão ao estado primitivo. – No quarto, todos os monstros e mais seres marinhos reunidos levantarão a cabeça fora da água, mugindo como se lutassem uns com os outros. – No quinto, todas as aves do céu se ajuntarão nos campos, soltarão gritos lamentosos, recusando de todo comer e beber. – No sexto, rios de fogo se arrojarão contra a face do firmamento, desde o ocidente até o oriente. – No sétimo, todas as estrelas, errantes e fixas, projetarão em seu derredor cabeleiras de fogo como os cometas. – No oitavo, haverá grandes terremotos, que lançarão por terra todos os seres vivos. – No nono, todas as plantas gotejarão sangue. – No décimo, todas as pedras, grandes e pequenas, se dividirão em quatro partes, chocando-se umas com as outras. – No undécimo, todas as colinas, montes e edifícios serão reduzidos a pó. – No duodécimo, todos os animais das florestas e dos montes virão para os campos rugindo e rejeitando toda alimentação. – No décimo terceiro, todos os sepulcros, do oriente até ao ocidente, se abrirão para deixar ressurgirem os cadáveres. – No décimo quarto, todos os homens sairão de suas casas, vagueando às tontas sem nada compreenderem e sem falarem. – No décimo quinto, todos morrerão e ressurgirão com os mortos de há já muito tempo.

SOLUÇÃO. – Cristo aparecerá para julgar os homens, revestido de glória, em virtude da autoridade própria de juiz. Ora, a dignidade do poder judiciário deve ser precedida de certos sinais que despertem reverência e sujeição. Por isso, o advento de Cristo, como juiz, será precedido de muitos sinais, que advertirão os homens a terem os corações dispostos a submeter-se à sentença do juiz prestes a chegar e a se prepararem para o juízo. Quais sejam porém esses sinais não é fácil sabermos. Pois, como ensina Agostinho, os sinais dados pelos Evangelhos não se referem só ao advento de Cristo, para julgar, mas também ao tempo da destruição de Jerusalém e ao advento com que Cristo continuamente visita a sua

Igreja. De modo que, se o advertirmos com diligência, talvez nenhum desses sinais diga respeito ao advento final futuro. Porque os sinais referidos pelos Evangelhos, como as guerras, os terrores e outros, existiram desde o princípio do gênero humano. Salvo se se disser que nos últimos tempos serão mais graves; é porém incerta à medida em que aumentarão para serem anunciadores do advento próximo.

Quanto aos sinais dados por Jerônimo, não os refere afirmativamente como seus, mas diz que os encontrou escritos nos anais dos Hebreus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo Agostinho, no fim do mundo haverá perseguição universal dos maus contra os bons. Estes ficarão mirrados de temor, ao passo que aqueles estarão seguros. Quanto ao lugar citado – Quando disserem: paz e segurança, etc. – refere-se aos maus, que desprezarão os sinais precursores do juízo. Mas aos bons se refere o outro lugar do Evangelho: Mirrando-se os homens de susto, etc. Ou podemos responder que todos esses sinais precursores do juízo se realizarão durante os dias do juízo que, assim, os conterão a todos. Por onde, embora os bons fiquem mirrados de susto, quando virem os sinais precursores do juízo, antes contudo de se eles manifestarem os ímpios se acreditarão em paz e segurança, depois da morte do Anticristo e antes do advento de Cristo; por não verem, como julgavam, a subversão imediata do mundo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Escritura diz, que o dia do Senhor virá como um ladrão, por lhe ignorarmos o tempo determinado, que não podemos conhecer pelos sinais precursores. Embora também no dia do juízo possamos compreender todos aqueles sinais manifestíssimos, imediatamente precedentes ao juízo, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No seu primeiro advento Cristo veio ocultamente, embora o tempo determinado da sua vinda já o tivessem conhecido os profetas. Por isso não tinha a primeira vinda de Cristo necessidade de ser anunciada pelos referidos sinais, que se realizarão na sua segunda vinda, que será manifesta, embora oculto o seu tempo determinado.

Art. 2 — Se no tempo do juízo o sol e a lua realmente se escurecerão.

O segundo discute-se assim. – **Parece que no tempo do juízo o sol e a lua. realmente se escurecerão.**

1. – Pois diz Rábão: Nada nos impede pensar, que nesse tempo o sol, a lua e os demais astros ficarão verdadeiramente privados da sua luz, como sabemos que se deu com o sol no tempo da paixão do Senhor.

2. Demais. – A luz dos corpos celestes se ordena à geração dos corpos inferiores; pois, como explica Averróes, por meio dela, e não só pelo movimento, é que influem nos corpos terrestres. Ora, no tempo do juízo cessará a geração. Logo, os corpos celestes ficarão privados da sua luz.

3. Demais. – Os corpos inferiores serão privados; como certos pensam, das qualidades pelas quais agem. Ora, os corpos celestes agem não só pelo movimento, mas também pela luz, como se disse. Logo, assim como o movimento do céu cessará, assim também a luz dos corpos celestes.

Mas, *em contrário*, segundo os astrólogos, sol e lua não podem se eclipsar simultaneamente. Ora, a Escritura diz que, na vinda do Senhor, esses dois astros se eclipsarão simultaneamente. Logo, esse obscurecimento não será real, como no caso de um eclipse natural.

2. Demais. – O aumento e a diminuição de um ser não podem ter a mesma causa. Ora, na vinda do Senhor, a luz dos astros a Escritura a promete aumentada, quando diz: A luz da lua será como a luz do

sol, e a luz do sol será sete vezes maior. Logo, não há inconveniente em que a luz desses corpos se escureça, quando vier o Senhor.

SOLUÇÃO. – Se nos referimos ao momento mesmo da vinda de Cristo, não é crível que o sol e a lua se escurecerão, privados da sua luz. Porque quando Cristo vier e os mortos ressurgirem, todo o mundo será renovado, como dissemos. Mas nos tempos próximos do juízo, bem poderá ser que o sol, a lua e os demais astros do céu fiquem privados da sua luz, quer em momentos diversos, quer simultaneamente, por assim o determinar o poder divino, a fim de a terrorizar os homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Rábão se refere aos tempos precedentes ao juízo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os corpos celestes tem luz, não só para causarem a geração nos seres inferiores terrestres, mas também para perfeição e esplendor deles. Por onde, longe de se lhes apagar, por ter cessado a geração no nosso mundo, a luz dos corpos celestes aumentará.

A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Rábão se refere aos tempos precedentes ao Juízo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não parece provável que os elementos percam as suas qualidades elementares, embora certos autores tinham assim pensado. Se contudo as perdessem não se daria com elas o mesmo que com a luz. Porque as qualidades elementares são contrárias umas às outras e por isso tem um efeito destrutivo; ao passo que a luz é um princípio ativo, não por via de contrariedade, mas como regulador dos contrários, reduzindo-os à unidade. – Nem há símil com o movimento dos corpos celestes. Pois, o movimento é o ato do imperfeito. Por isso deve desaparecer, desde que desapareça a imperfeição. O que não se pode dizer da luz.

Art. 3 — Se as virtudes dos céus se comoverão, quando vier o Senhor.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que as virtudes dos céus não se comoverão quando vier o Senhor.**

1. – Pois, virtudes do céu não podem chamar-se senão os anjos bem aventurados. Ora, a beatitude é por essência imutável. Logo, não podem mudar.

2. Demais. – A causa da admiração é a ignorância, como diz Aristóteles, Ora, como os anjos não tem nenhum temor, não sofrem também nenhuma ignorância; pois, como pergunta Gregório - que não verão os que vêem tudo? Logo, não poderão sofrer a mudança causada pela admiração, como diz o Mestre.

3. Demais. – Todos os anjos assistirão ao juízo divino; donde o dizer a Escritura – Todos os anjos estarão em pé ao derredor do trono. Ora, Virtudes designam uma ordem especial de anjos. Logo, não se deveria dizer mais desses anjos, que dos outros, que se comoverão.

Mas, *em contrário*, a Escritura: As colunas do céu temem-lhe o advento. Ora, não devemos entender por essas colunas senão as virtudes dos céus. Logo, as virtudes do céus se abalarão.

2. Demais. – A Escritura diz: As estrelas cairão do céu e as virtudes dos céus se comoverão.

SOLUÇÃO. – A palavra – virtudes – aplicada aos anjos, é susceptível de duplo sentido como se lê em Dionísio. Às vezes designa propriamente uma ordem deles, a qual, segundo Dionísio, ocupa a parte média da hierarquia do meio; segundo Gregório, porém, é o lugar supremo da ínfima hierarquia. Noutro sentido, e esse geral, designa todos os espíritos celestes. Ora, em ambas essas acepções pode aplicar-se

ao caso vertente. O Mestre toma essa designação no sentido segundo, designativo de todos os anjos. Diz então que se comoverão atônitos com o novo espetáculo, que oferecerá o mundo. Mas também podemos, no caso, tomar a palavra – Virtudes – como nome de uma ordem angélica. E então diremos que essa ordem se comoverá, antes de tudo, em razão do efeito. Porque a essa ordem segundo Gregório, competirão os milagres que sobretudo se realizarão no fim do mundo. Ou porque, sendo da hierarquia média, segundo Dionísio, não terá limitado o seu poder; por isso o seu ministério se exercerá sobre as causas universais. E assim, o ofício próprio das Virtudes será mover os corpos celestes, causas dos fenômenos, que se dão na natureza inferior. E o próprio nome o significa, pois, por isso é que se chamam virtudes dos céus. Porque então se moverão por cessarem o seu efeito, deixando de continuar a mover os corpos celestes; assim como também os anjos, delegados à guarda dos homens, não mais terão que exercer esse ofício.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa mutação em nada lhes faz variar o estado. Mas se refere ou aos efeitos que produzem, rapaz de causar mudança sem sofrerem nenhuma alteração; ou ao novo conhecimento das cousas, que não podiam ter antes, por meio de espécies concriadas. Mas, essa mudança no seu modo de conhecer não lhes tira a beatitude. Por isso diz Agostinho, que Deus move a criatura espiritual através do tempo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Costumamos admirar o que excede o nosso conhecimento ou a nossa capacidade. E assim, as virtudes dos céus admirarão o poder divino, antes de obras tais, que não podem imitar e que lhes ultrapassa a compreensão. Nesse sentido diz S. Inês, que o sol e a lua lhe admiram a beleza. Por onde, a admiração não implica no anjo nenhuma ignorância, mas apenas mostra que não têem a compreensão de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A solução resulta do que foi dito.

Questão 74: Do fogo da última conflagração.

Em seguida devemos tratar do fogo da última conflagração do mundo.

E nesta questão discutem-se nove artigos:

Art. 1 — Se o mundo será purificado.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o mundo não sofrerá nenhuma purificação.**

1. – Pois, só precisa de ser purificado o que é impuro. Ora, as criaturas de Deus não são impuras; donde o dizer a Escritura – Ao que Deus purificou não chames tu comum, i. é, impuro. Logo, as criaturas do mundo de nenhuma purificação precisam.

2. Demais. – A purificação, segundo a justiça divina, se ordena a delir a impureza da culpa; tal o efeito da purificação depois da morte. Ora, os elementos deste mundo nenhuma contaminação da culpa podem ter. Logo, parece não precisarem de purificação.

3. Demais. – Dizemos que um ser é purificado, quando dele se separa o que lhe é estranho e o degrada; pois, tirar-lhe o que lhe aumenta a nobreza não é purificá-lo, mas diminuí-lo. Ora, é para sua perfeição e nobreza, que os elementos estão mesclados com seres de natureza estranha; pois, a forma de um corpo misto é mais nobre que a de um simples. Logo, parece que de nenhum modo é possível os elementos deste mundo passarem por qualquer purificação.

Mas, *em contrário*. – Toda renovação supõe uma purificação. Ora, os elementos serão renovados, conforme aquilo da Escritura: Vi um céu novo e uma terra nova; porque o primeiro céu e a primeira terra se foram. Logo, os elementos serão purificados.

2. Demais. – Áquilo do Apóstolo: É passageiros figura deste mundo, diz a Glosa: A beleza deste mundo passará pela conflagração dos fogos terrestres.

SOLUÇÃO. – O mundo foi, de certo modo, feito para o homem. Portanto, glorificado o corpo humano, os outros corpos do mundo hão de necessariamente passar para um estado melhor, ficando em lugar mais conveniente e com aspecto mais deleitável. Ora, para o homem ser glorificado no seu corpo, é mister, primeiro, purificar-se do que se lhe opõe à glória, a saber: a corrupção e a mácula da culpa. Por isso, diz o Apóstolo: A corrupção não possuirá a incorruptibilidade; e da cidade da glória estarão fora todos os impuros. Semelhantemente, os elementos do mundo terão que ser purificados das disposições contrárias antes de introduzidos no seu novo estado glorioso, na mesma proporção em que isso se der com o homem. Pois, embora os seres materiais não possam propriamente ser contaminados pela culpa, contudo esta lhes imprime uma certa inaptidão a servirem para fins espirituais. Assim, vemos que os lugares, onde se cometeram crimes, não se consideram apropriados a nenhum ofício sagrado senão depois de purificados. Por isso, a parte do mundo onde habitamos contraiu, pelos nossos pecados, uma certa incapacidade para receber a glória. Daí o precisar de ser purificada. Do mesmo modo, os elementos são susceptíveis, pelo contato, na região média do ar, e de muitas gerações, corrupções e alterações, que se lhes opõem à pureza. Donde a necessidade de serem purificados, para convenientemente passarem ao novo estado da glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando dizemos que toda criatura de Deus é pura, significa isso que não tem na sua substância mescla de malícia nenhuma. Ao contrário da doutrina dos Maniqueus, que ensinavam serem o bem e o mal duas substâncias de certo modo distintas e, de certo outro, mescladas. Mas o dizermos que uma criatura é pura não lhe exclui a mescla de natureza estranha

que, embora boa em si mesma, repugna à perfeição da referida criatura. Também não impede possa uma criatura sofrer a contaminação de um mal, embora este não esteja mesclado com ela, como se lhe fizesse parte da substância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os elementos corpóreos não possam ser contaminados pela culpa, contudo, pela culpa cometida contra eles, contraem uma certa incapacidade para receberem a perfeição da glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A forma do misto e a do elemento pode ser considerada a dupla luz. Na sua perfeição específica, e então um corpo misto é mais nobre. Ou na perpetuidade da sua duração; e então mais nobre é o corpo simples, por não ser em si mesmo susceptível de nenhuma corrupção, salvo se esta lhe advier de uma causa externa. Ao contrário, um corpo misto traz em si mesmo a causa da sua corrupção, que é a composição de elementos contrários. Por onde, o corpo simples, embora parcialmente corruptível, é incorruptível no seu todo – o que do misto não se pode dizer. E como a glória, na sua perfeição, é incorruptível, por isso a perfeição de um corpo simples convém mais à perfeição da glória do que a de um corpo misto; salvo se este trouxer em si um princípio de incorrupção, como o corpo humano, cuja forma é incorruptível. Contudo, embora o corpo misto seja em si mesmo mais nobre que o simples, todavia este, quando existe por si mesmo e separadamente, tem o ser mais nobre que quando existe no misto. Porque no misto os corpos simples existem de certo modo em potência; ao passo que, existindo como tais e separadamente, existem em toda a sua perfeição.

Art. 2 — Se a purificação do mundo será pelo fogo.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a purificação do mundo não será pelo fogo.**

1. – Pois, o fogo, sendo parte do mundo, precisa, como todas as outras partes, de purificação. Ora, não pode um mesmo ser o purificante e o purificado. Logo, parece que o fogo não será purificado.

2. Demais. – Assim como o fogo, a água também tem virtude purificadora. Ora, nem tudo será purificado pelo fogo, e portanto certos seres, como já a lei antiga o distinguia, hão de necessariamente ser purificados pela água. Logo, parece que não será o fogo o purificador, ao menos em geral.

3. Demais. – O fim da purificação é, segundo parece, tornar mais puras as partes do mundo, segregadas umas das outras. Ora, a segregação das partes do mundo umas das outras só no princípio se fez, por poder divino. E, nisso constituiu a obra da distinção delas. Daí o dizer Anaxágoras, que o ato dessa separação é um ato próprio do intelecto motor de todas as cousas. Portanto, parece que no fim do mundo a purificação se fará imediatamente por Deus e não pelo fogo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Fogo se incenderá na sua presença e em roda dele tempestade forte. E em seguida, a propósito do juízo: Chamará de cima ao céu e a terra para julgar o seu povo. Logo, parece que a última purificação do mundo se dará pelo fogo.

2. Demais. – A Escritura diz: os céus ardendo se desfarão e os elementos com o ardor do fogo se fundirão. Logo, pelo fogo se fará essa purificação.

SOLUÇÃO. – A purificação do mundo dele removerá a contaminação contraída pela culpa e a impureza da mescla, dispondo-o para a perfeição da glória. Ora, esses três efeitos o fogo muito convenientemente os produzirá. – Primeiro porque, sendo o nobilíssimo dos elementos, tem propriedades naturais mais semelhantes às da glória, como a luz muito bem o mostra. – Segundo, porque o fogo não é susceptível de mistura com corpos estranhos – ao contrário do que se dá com os outros elementos – por causa da

eficácia da sua virtude ativa. – Terceiro, porque a esfera do fogo está longe da nossa habitação; nem o uso do fogo nos é tão comum como o da água e do ar. Por isso, não sofrem, como estes, a contaminação. – Além disso, tem, no mais alto grau, o poder de purificar e de dividir os corpos, pela rarefação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fogo não se destina ao nosso uso, na sua matéria própria, pois, como tal está afastado de nós; mas só enquanto existente em matéria diferente. Por isso, mesclado com um elemento estranho, pode ser purificado pelo fogo existente na sua pureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A purificação primeira do mundo pelo dilúvio só visava a infecção do pecado. Porque o pecado então reinante era o da concupiscência. Daí o ter-se feito a purificação conveniente pela água, elemento contrário. Mas a segunda purificação também visará a contaminação da culpa e a impureza da mescla. E tanto para uma como outra cousa, mais convém a purificação fazer-se pelo fogo que pela água. Porque a água tem, antes, a virtude de agregar que a de desagregar. Por isso, não poderia ela, como o pode o fogo, purificar os elementos das suas impurezas. – Além disso, no fim do mundo, reinará o vício da tibieza, como já na velhice dele; pois, conforme diz o Evangelho, então a caridade de muitos esfriará. Daí a conveniência de a purificação fazer-se pelo fogo. – Nem há nada que o fogo não possa de algum modo purificar. Ao passo que certos corpos, como o pano e os vasos de madeira, não podem ser purificados senão quando destruídos pelo fogo. Esses objetos a Lei mandava que se purificassem pela água. O que tudo será finalmente consumido pelo fogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela obra da distinção foram conferidas aos seres formas diversas, pelas quais umas das outras se diversificam. O que portanto não podia ser feito senão pelo Autor da natureza. Mas a purificação final as reduzirá à pureza em que foram criadas. E essa obra poderá ser realizada mediante o ministério prestado ao Criador pelos seres criados. Por isso tal ministério lhes foi confiado, por concorrer para o enobrecimento delas.

Art. 3 — Se fogo do juízo final será da mesma espécie que o elementar.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o fogo do juízo final não será da mesma espécie que o elementar.**

1. – Pois, nada pode consumir-se a si mesmo. Ora, esse fogo consumirá os quatro elementos, como diz a Glosa. Logo, não será da mesma espécie que o fogo elementar.

2. Demais. – Assim como uma virtude se manifesta pela sua operação, assim a natureza pela sua virtude. Ora, esse fogo, que purificará o universo, terá outra virtude que não a do fogo elementar, incapaz de produzir tal efeito. Logo, não terá a mesma natureza do fogo elementar.

3. Demais. – Seres corpóreos naturais da mesma espécie tem o mesmo movimento. Ora, esse fogo terá um movimento diferente do elementar, porque se moverá em todas as direções para poder tudo purificar. Logo, não é da mesma espécie.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, e está na Glosa: A figura deste mundo passará, abrasado ele pelo fogo natural. Logo, esse fogo será da mesma natureza do fogo deste mundo.

2. Demais. – Assim como a purificação futura será pelo fogo, assim a precedente foi pela água; e uma é comparável à outra. Ora, a água da primeira purificação foi da mesma espécie da água elementar. Logo, e por semelhança, também o fogo da segunda será da mesma espécie que o fogo elementar.

SOLUÇÃO. - Nesta matéria há três opiniões.

Uns ensinam que o fogo elementar, que está na sua esfera, descerá para a purificação do mundo. E dizem que o modo desse descenso será por multiplicação. Pois, o fogo aumenta tanto mais quanto mais se lhe fornece matéria combustível. E isso então se dará sobretudo quando o exercer ele a sua virtude sobre todos os demais elementos. – Mas contra essa opinião vai a doutrina dos Santos Padres, consoante à qual esse fogo não só descerá, mas também subirá, conforme uma Glosa a um lugar da Escritura, que reza que o fogo do juízo subirá tanto quanto subiu a água do dilúvio. Por onde se vê que esse fogo exercerá a sua ação na região média deste mundo, onde são gerados os seres.

Por isso outros ensinam, que tal fogo será gerado nessa região média, pela convergência dos raios dos corpos celestes, como os vemos convergirem num espelho comburente. Mas então, as nuvens côncavas exercerão a função de espelho, para as quais se fará a reverberação dos raios. – Mas também isto não é admissível. Porque os efeitos dos corpos celestes resultam do lugar e do aspecto determinado deles. Por onde, se tal fogo fosse gerado pela virtude dos corpos celestes, poderíamos saber o tempo dessa purificação observando os movimento dos astros. O que repugna à autoridade da Escritura.

Por isso outros, de acordo com Agostinho, dizem que assim como a inundação das águas do mundo causou o dilúvio, assim este mundo desaparecerá pela conflagração do fogo natural. Ora, essa conflagração outra cousa não é senão a congregação de todas as causas inferiores e superiores que têm a virtude natural de queimar. Congregação essa que se fará, não pelo curso natural das cousas, mas por virtude divina. E de todas essas causas assim congregadas será gerado o fogo, que fará arder a face deste mundo.

Ora, consideradas atentamente essas opiniões, elas se diversificam pela explicação que apresentam da causa da geração do fogo purificador, e não pela explicação da sua espécie. Pois, o fogo gerado pelo sol, ou por um agente calefaciente terrestre, é da mesma espécie que o que está na sua esfera, salvo que supõe, para exercer a sua ação, matéria estranha. O que então se dará; porque o fogo nada pode purificar, senão tendo de certo modo matéria heterogênea.

Por onde, absolutamente falando, é forçoso conceder que o fogo do juízo final será da mesma espécie que o fogo elementar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fogo purificador, embora da mesma espécie que o de que usamos, não é contudo numericamente o mesmo. Assim, vemos que dois fogos da mesma espécie, um – o maior, destrói o outro – o menor, consumindo-lhe a matéria. Semelhantemente, também tal fogo poderá consumir o existente neste mundo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a operação resultante da virtude de um ser é indicio da existência desta, assim essa mesma virtude manifesta a essência ou a natureza procedentes dos princípios essenciais do ser A operação, porém, não resultante da virtude de um agente ativo, não lhe denuncia a virtude, como no caso do agente instrumental. Pois, a ação de um instrumento manifesta, antes, a virtude do motor que a instrumental. Porque manifesta a virtude do agente principal, como o princípio primeiro da operação; mas a do instrumento não na manifesta, senão enquanto susceptível da influência do agente principal, que o move. Semelhantemente, a virtude, não procedente dos princípios essenciais de um ser, não lhe manifesta senão a natureza receptiva. Assim, a virtude pela qual a água quente pode aquecer, não lhe manifesta a natureza senão quanto à sua capacidade de aquecer. Por onde, nada impede uma água, dotada dessa virtude, ser da mesma espécie que outra que não a tem. Do mesmo modo, nenhum inconveniente há em o fogo em questão, dotado da virtude de purificar a face

do mundo, ser da mesma espécie que o de que nos servimos; pois, a virtude calefativa não lhe resulta dos princípios essenciais, mas do poder ou da ação divina. Quer concebamos essa virtude como uma qualidade absoluta – tal o caso do calor da água quente; quer como uma intenção, como no caso da virtude instrumental, conforme dissemos. E isto é mais provável, porque o fogo do juízo não atuará senão como instrumento do poder divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fogo, pela sua natureza própria tende para cima. Mas quando unido à matéria, necessária à sua existência fora da sua esfera própria, então se localiza no lugar onde está a matéria combustível. E deste modo não há inconveniente em que se mova em círculo ou para baixo; e sobretudo se atua como instrumento do poder divino.

Art. 4 — Se esse fogo purificará também os céus superiores.

O quarto discute-se assim. – **Parece que o fogo do juízo final purificará também os céus superiores.**

1. – Pois, a Escritura diz: Os céus são obras das tuas mãos; eles perecerão, mas tu permaneces. Ora, também os céus superiores são obras das mãos de Deus. Logo, perecerão na conflagração final do mundo.

2. Demais. – A Escritura diz: Os céus ardentes se desfarão e os elementos com o ardor do fogo se fundirão. Ora, os céus distintos dos elementos são os céus superiores, onde estão fixas as estrelas. Logo, parece que também eles serão purificados pelo fogo do juízo.

3. Demais. – A ação desse fogo consistirá em remover dos corpos a indisposição para a glória. Ora, no céu superior há uma indisposição causada tanto pela culpa – pois aí pecou o diabo – como por uma deficiência natural. Assim, aquilo do Apóstolo – Sabemos que todas as criaturas gemem e estão com dores de parto até agora – diz a Glosa: Todos os elementos exercem laboriosamente as suas funções; assim como o sol e a lua não é sem custo que ocupam os espaços que lhes foram demarcados. Logo, também os céus superiores serão purificados pelo fogo do juízo.

Mas, *em contrário*, os corpos celestes não são susceptíveis de nenhuma impressão estranha.

2. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Em chama de fogo para tomar vingança – diz a Glosa: O fogo precursor da vinda do Supremo Juiz abrasará o mundo e ocupará o mesmo espaço aéreo ocupado pelas águas do dilúvio. Ora, as águas do dilúvio não subiram até os céus superiores, mas só quinze côvados acima do cume dos montes, como lemos na Escritura. Logo, os céus superiores não serão purificados pelo fogo do juízo final.

SOLUÇÃO. – A purificação do mundo terá por fim remover dos corpos a imperfeição contrária à perfeição da glória, que será a perfeição última deles. E essa disposição todos os corpos a tem, mas cada um a seu modo. Assim, certos tem uma disposição de alguma maneira inerente à sua substância; tal os corpos terrestres que, misturando-se uns com os outros, perdem a pureza própria. Outros corpos porém tem uma disposição em nada inerente à substância deles; tais os corpos celestes, que nada tem de repugnante à perfeição última do universo, senão o movimento, que é uma via para a perfeição. Nem é o movimento deles qualquer, mas só o movimento local, que não lhes introduz nenhuma alteração intrínseca, como a da substância, da quantidade ou da qualidade; mas só a mudança local, que é extrínseca. Por onde, a substância do céu superior não precisa ser privada de nada, bastando apenas cessar-lhe o movimento. Ora, a cessação do movimento local não se faz por ação de nenhum agente contrário, mas só por cessar o movimento do motor. Portanto, os corpos celestes não serão purificados

nem pelo fogo nem pela ação de nenhuma criatura; mas, em lugar de purificação, apenas cessarão de mover-se por assim o determinar a vontade divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como expõe Agostinho, as palavras do salmo citado devem entender-se dos céus aéreos, a serem purificados pelo fogo da última conflagração. – Ou devemos responder que, aplicadas aos céus superiores, significam que perecem, quanto ao movimento que atualmente executam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pedro explica a que céu se refere. Pois, antes tinha dito: Os céus e a terra, agora existentes, purificados antes pela água, serão de novo, por decreto do mesmo Verbo divino, purgados pelo fogo no dia de juízo. Logo, aqueles céus serão purificados pelo fogo, que antes o foram pelas águas do dilúvio; e esses são os céus aéreos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa pena e essa servidão da criatura, atribuídas por Ambrósio aos corpos celestes, não são mais que as vicissitudes dos movimentos, que os tornam sujeitos ao tempo, e a privação da perfeição última, que finalmente hão de ter. Demais, o céu empíreo em nada ficou contaminado com a culpa dos demônios, pois daí foram expulsos logo depois do pecado.

Art. 5 — Se o fogo do juízo consumirá os outros elementos.

O quinto discute-se assim. – **Parece que o fogo do juízo consumirá os outros elementos.**

1. – Pois, diz a Glosa de Beda: O fogo do juízo, o mais enérgico de todos, consumirá os quatro elementos de que consta o mundo. Mas não os consumirá a todos totalmente, senão só dois; os outros dois os fará passar a um estado mais perfeito. Logo, parece que pelo menos dois elementos serão totalmente destruídos por esse fogo.

2. Demais. – A Escritura diz: O primeiro céu e a primeira terra se foram e o mar já não é. Ora, pelo céu entende-se o ar, como Agostinho o explica; e o mar é a reunião das águas. Logo, parece que os três elementos referidos serão totalmente destruídos.

3. Demais. – O fogo não purifica senão porque a sua ação se exerce sobre outras matérias. Ora, para poder purificar os outros elementos é necessário sejam estes matéria sobre que possa ele exercer-se. Portanto, terão que se transformar em substância ígnea. Logo, a sua natureza será destruída.

4. Demais. – A forma do fogo é a nobilíssima das formas que possa adquirir a matéria elementar. Ora, a referida purificação levará todas as cousas ao seu estado mais nobre. Logo, os outros elementos se converterão totalmente em fogo.

Mas, *em contrário*, aquilo do Apóstolo – A figura deste mundo passa – diz a Glosa: Passará a beleza, mas não a substância deste mundo. Ora, é a substância mesma dos elementos a constitutiva da perfeição do mundo. Logo, não será consumida a substância deles.

2. Demais. – Essa purificação final pelo fogo corresponderá à primeira, pela água. Ora, esta não destruiu a substância dos elementos. Logo, nem do fogo a destruíra.

SOLUÇÃO. – Há muitas opiniões sobre esta questão. Uns dizem, que a matéria de todos os elementos subsistirá, mas sofrerá mudança a imperfeição deles. Assim, dois deles, o ar e a terra, conservarão a sua forma substancial própria; os outros dois, o fogo e a água, não conservarão a sua forma substancial, mas tomarão a forma do céu. De modo que o céu será constituído dos três elementos seguintes – o ar, o fogo e a água; embora o ar conserve a mesma forma substancial que agora tem e pela qual recebe

atualmente o nome de céu. Por isso também a Escritura não menciona senão o céu e a terra, quando diz: Vi um céu novo e uma terra nova. – Mas esta opinião é totalmente absurda. Pois, repugna à filosofia, que nos impede admitir que os corpos celestes sejam susceptíveis da forma do céu, por não terem matéria comum nem ser*em contrário*s uns aos outros. Repugna também à teologia, pois tal opinião não poderia salvar a perfeição do universo, na integridade das suas partes, desde que o privou de dois dos seus elementos. Por onde, pela palavra céu se entende um quinto corpo; entendendo-se por terra todos os mais elementos, como quando a Escritura diz – Louvai ao Senhor, os que sois da terra; e ainda: O fogo, o granizo, a neve, a geada, etc.

Por isso outros ensinam, que todos os elementos subsistirão na sua substância mas privados das suas qualidades ativas e passivas. Assim como também ensinam que nos corpos mistos os elementos subsistem nas suas formas substanciais, sem conservarem as suas qualidades próprias; ficam assim num estado médio, e o meio não é nenhum dos extremos. E este parece também o sentir de Agostinho, quando escreve: A conflagração última do mundo destruirá totalmente, no seu ardor devorante, as qualidades dos elementos corruptíveis constitutivos dos nossos corpos corruptíveis; mas, por uma transformação maravilhosa, a substancia deles receberá as qualidades apropriadas a corpos imortais. – Esta opinião porém não parece provável. Porque, as qualidades próprias dos elementos, sendo efeitos das formas substanciais, enquanto estas subsistirem, não poderão as referidas qualidades transformar-se, senão por uma ação violenta temporária. Assim vemos a água aquecida recuperar, pela sua virtude específica própria, a frigidez que por ação do fogo perdeu, contanto que subsista a espécie da água. Além disso, essas qualidades elementares são, como paixões próprias dos elementos, as constitutivas da perfeição secundária deles. Nem é provável que nessa final perfeição dos seres percam os elementos nenhuma das suas perfeições naturais.

Por onde, devemos responder, que os elementos subsistirão na sua substância e qualidades próprias, purificados porém da contaminação contraída pelos pecados dos homens, e da impureza neles resultantes da sua ação e paixão mútuas. Pois, cessado o movimento do primeiro móvel, já não mais terão os elementos terrestres ação nem paixão mútua. E a isso chama Agostinho as qualidades dos elementos corruptíveis, i. é, disposições naturais que os colocam nos limites da corrupção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dizemos que o fogo do juízo final consumirá os quatro elementos pelos de certo modo purificar. A expressão seguinte – dois serão totalmente consumidos – não significa que esses dois serão destruídos na sua substância; mas que serão os mais privados das propriedades que agora tem. Esses, dizem uns serem o fogo e a água, cuias qualidades ativas – o calor e o frio – são as mais enérgicas e os princípios que mais contribuem para a corrupção dos outros corpos. E como na época da conflagração final o fogo e água, elementos ativos por excelência, não mais atuarão, consideram-se como havendo, mais que todos os outros, sofrido mudança na virtude que agora tem. Outros autores porém pensam, que esses dois elementos serão o ar e a água, por causa dos vários movimentos deles, resultantes do movimento dos corpos celestes. E como esses movimentos não serão da natureza, do fluxo e do refluxo do mar, do curso dos ventos e semelhantes, por isso tais elementos serão os que maiores mudanças sofrerão nas suas propriedades atuais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como o interpreta Agostinho, na expressão – o mar já não é – por mar pode entender-se o século presente, de que antes no mesmo lugar se diz: E o mar deu os mortos que estavam nele. – Tomada porém a palavra mar literalmente, devemos então dizer, que duas causas por ele se entendem – a substância das águas e as suas propriedades salinas, com a agitação das suas ondas. E neste segundo sentido o mar não subsistirá; subsistirá porém no primeiro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fogo da conflagração final, não exercerá a sua ação senão como instrumento da providência e do poder divinos. Assim, não na exercerá sobre os outros elementos para os consumir totalmente, mas só para os purificar. Nem importa que a matéria sobre a qual se exercer esse fogo fique totalmente privada da sua espécie própria; como se dá com o ferro rubro que, tirado do fogo, volta ao estado próprio e primitivo, por virtude da espécie que não perdeu. Assim também será com os elementos purificados pelo fogo.

RESPOSTA À QUARTA. – Nas partes dos elementos não devemos considerar só o que a cada uma convém tomada de per si, mas também o que lhes cabe relativamente ao todo. Ora, digo que, embora a água fosse mais nobre se tivesse a forma do fogo, como também a terra e o ar, contudo o universo seria mais imperfeito e a matéria total dos elementos recebesse a forma ígnea.

Art. 6 — Se todos os elementos serão purificados pelo fogo da conflagração final.

O sexto discute-se assim. – **Parece que nem todos os elementos serão purificados pelo fogo da conflagração final.**

1. – Pois, esse fogo, como já disse, não subirá senão quanto subiu a água do dilúvio. Ora, a água do dilúvio não subiu até a esfera do fogo. Logo, na purificação última, não será purificado o elemento do fogo.

2. Demais. – Àquilo da Escritura – Vi um céu novo, etc. – diz a Glosa: Não há dúvida que as transformações do ar e da terra se farão pelo fogo. Mas há dúvidas quanto à água, porque, segundo se crê, ela por si mesma se purificará. Logo, pelo menos não é certo que todos os elementos serão purificados.

3. Demais. – O lugar de perpétua impureza nunca será purificado. Ora, o inferno será sempre o lugar da impureza. Logo, como está colocado entre os elementos, parece que não serão totalmente purificados.

4. Demais. – O paraíso terrestre está colocado na terra. Ora, não será purificado pelo fogo, porque nem mesmo as águas do dilúvio subiram até lá, como diz Beda e o Mestre das Sentenças. Logo, parece que nem todos os elementos serão totalmente purificados.

Mas, *em contrário*, a Glosa supra-citada: Os quatro elementos o fogo os consumirá.

SOLUÇÃO. – Certos ensinam, que o fogo da última conflagração subirá até o mais alto do espaço, que contém os quatro elementos. De modo que estes serão totalmente purificados, tanto da contaminação do pecado, que atingiu também as partes superiores deles – como o demonstra o fumo dos sacrifícios idolátricos, que atingiu essas partes superiores –, como também da corrupção, porque os elementos são corruptíveis em todas as suas partes. – Mas esta opinião repugna à autoridade da Escritura. Porque, segundo a Escritura, aqueles céus serão de novo purificados pelo fogo, que já o foram pela água. E Agostinho diz, que o mundo afogado pelo dilúvio será de novo purificado pelo fogo. Ora, sabemos que a água do dilúvio não subiu até o espaço supremo dos elementos, mas só até quinze côvados acima do cume dos montes. Além disso, é sabido que os vapores evaporados da terra, ou quaisquer fumos não podem ultrapassar a esfera do fogo, até chegar ao ponto extremo dela. E ainda, a contaminação do pecado não atingiu esse espaço referido. Demais, os elementos não podem ser purificados da sua corruptibilidade perdendo alguma parte, capaz de ser consumida pelo fogo; mas este poderá consumir-lhes as impurezas, resultante da mistura de uns com os outros. Ora, essas impurezas se encontram

sobretudo na terra, até a região média do ar. Por onde, o fogo da última conflagração purificará os elementos até esse espaço. Pois, a tal altura ascenderam as águas do dilúvio; o que podemos avaliar com probabilidade, considerando a altura dos montes, a que acima dos seus cumes galgaram as águas.

Por isso, concedemos a primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão da dúvida a Glosa a refere quando diz – porque, segundo se crê, a água tem em si mesmo a virtude de se purificar. Mas essa virtude não é tal que lhe possa dar à água a perfeição que deve ter no futuro estado de cousas, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fim principal dessa purificação será remover da habitação dos santos toda imperfeição. Por isso, depois dela, tudo o que for impuro será atirado para o receptáculo dos condenados. E assim, longe de ser purificado, o inferno será o depositário de todas as impurezas do universo.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora o pecado do primeiro homem tivesse sido cometido no paraíso o terrestre, contudo esse lugar não foi o do homem pecador, como o céu empíreo não foi o dos maus anjos. Pois, de ambos esses lugares tanto o homem como o diabo foram expulsos imediatamente depois do pecado. Por isso não precisam tais lugares de ser purificados.

Art. 7 — Se o fogo da última conflagração deve seguir-se ao juízo.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que o fogo da última conflagração deve seguir-se ao juízo.**

1. – Pois, Agostinho, enumerando as causas que se passarão no juízo, diz: No juízo final se darão os seguintes acontecimentos – a vinda de Elias Tesbita, a conversão dos Judeus, a perseguição pelo anticristo, o juízo de Cristo, a ressurreição dos mortos, a separação entre os bons e os maus, a conflagração do mundo e a sua renovação. Logo, a conflagração sucederá ao juízo.

2. Demais. – Agostinho diz no mesmo livro: Julgados os ímpios e precipitados no fogo eterno, a figura neste mundo passará pelo abrasamento geral do fogo que encerra. Logo, a mesma conclusão anterior.

3. Demais. – O Senhor quando vier julgar encontrará muitos vivos, como se conclui do seguinte, que deles diz o Apóstolo: Depois, nós outros, que vivemos, que temos ficado aqui para a vinda do Senhor, etc. Ora, isto não se daria, se a conflagração do mundo precedesse, porque então esses tais seriam consumidos pelo fogo. Logo, o fogo será posterior ao juízo.

4. Demais. – A Escritura diz, que o Senhor virá julgar o mundo pelo fogo. Portanto, parece que a conflagração final será a execução da sentença ou do juízo divino. Ora, a execução é posterior ao juízo. Logo, o fogo sucederá ao juízo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Fogo irá diante dele.

2. Demais. – A ressurreição precederá ao juízo; aliás nem todos os olhos assistiriam ao juízo de Cristo. Ora, a conflagração do mundo precederá à ressurreição. Além disso, os santos ressurrectos terão corpos espirituais e impassíveis; e assim não poderão ser purificados pelo fogo, embora o Mestre diga, fundado em Agostinho, que pelo fogo do juízo final será purificado o que ainda possam ter de impuro. Logo, esse fogo precederá ao juízo.

SOLUÇÃO. – A conflagração final, no seu inicio, realmente precederá ao juízo. O que manifestamente pode concluir-se do fato de o preceder a ressurreição dos mortos, conforme ao lugar do Apóstolo: Os

que ficamos aqui seremos arrebatados nas nuvens juntamente com Cristo, vindo para julgar. Ao mesmo tempo haverá a ressurreição geral e a glorificação dos corpos dos santos. Pois, os santos ressurrectos retomarão seus corpos gloriosos, como se conclui das palavras do Apóstolo: Semeia-se em vileza, ressuscitará em glória. E simultaneamente com a glorificação dos corpos dos santos, todas as criaturas serão renovadas, cada uma a seu modo. Assim o diz o Apóstolo: A mesma criatura será livre da sujeição à corrupção, para participar da liberdade da glória dos filhos de Deus. Ora, a conflagração do mundo, dispondo para a renovação referida, conforme do sobredito se colhe, podemos manifestamente concluir que a conflagração final, quanto à purificação do mundo, precederá ao juízo. Mas, quanto ao efeito de envolver os maus, seguir-se-lhe-á.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho não se exprime de maneira afirmativa, mas opinativa. O que resulta das palavras seguintes: Todas essas causas devemos acreditar que hão de acontecer; mas de que modo e em que ordem se darão, mais então no-lo ensinará a experiência das causas, do que podemos ter atualmente uma inteligência completa. Julgo porém, que tais acontecimentos terão lugar na ordem em que os enumerei. Por onde é claro que fala em sentido opinativo.

E o mesmo podemos responder à segunda objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os homens morrerão e ressurgirão. O Apóstolo chama vivos os que conservarem a vida do corpo até a conflagração universal.

RESPOSTA À QUARTA. – O fogo da conflagração final não executará a sentença do Supremo Juiz senão quanto ao ato de envolver os maus. A esta luz, sucederá ao juízo.

Art. 8 — Se o fogo da conflagração final terá sobre os homens o efeito que se lhe atribui.

O oitavo discute-se assim. – **Parece que o fogo da conflagração final não terá sobre os homens o efeito que se lhe atribui.**

1. – Pois, dizemos que se consome o que é reduzido ao nada. Ora, os corpos dos ímpios não serão reduzidos ao nada, mas subsistirão eternamente para sofrerem uma pena eterna. Logo, esse fogo não consumirá os maus, como diz o Mestre.

2. Demais. – A quem disser que esse fogo consumirá os corpos dos maus, reduzindo-os a cinza, responde-se *em contrário* o seguinte. Tanto os corpos dos maus como o dos bons se resolverão em cinza. E só Cristo teve o privilégio de o seu corpo não haver sofrido a corrupção. Logo, também os bons, que viverem no momento da conflagração geral, serão consumidos pelo fogo.

3. Demais. – Foram mais contaminados pelo pecado os elementos, que entram na composição do corpo humano, onde se radicou a concupiscência, mesmo nos bons, que os elementos estranhos a esse corpo. Ora, estes últimos terão de ser purificados da contaminação do pecado. Logo e com maior razão, precisam de ser purificados pelo fogo os elementos, que entram na composição do corpo humano, tanto dos bons como dos maus. Portanto, todos hão de ser reduzidos ao nada.

4. Demais. – Enquanto dura esta vida, os elementos atuam do mesmo modo, tanto no corpo dos bons como no dos maus. Ora, ainda haverá vivos no momento da conflagração universal, porque depois desta vida já não haverá morte natural, que contudo será provocada por essa conflagração. Logo, o fogo

atuará igualmente sobre os bons e os maus. Donde, pois, parece que não haverá nenhuma diferença entre eles, quanto a sofrerem o efeito do fogo, ao contrário do que diz o Mestre.

5. Demais. – A conflagração final será quase momentânea. Ora, virá apanhar muitos ainda vivos e que devem ser purificados. Logo, essa conflagração não bastará para purificá-los.

SOLUÇÃO. – O fogo da conflagração final, como precursor do juízo, atuará como instrumento da justiça divina e pela virtude natural do fogo. Pela sua virtude natural atuará tanto sobre os maus como sobre os bons, que nessa ocasião estiverem vivos, reduzindo-lhes os corpos a cinzas. Mas como instrumento da justiça divina, fará com que uns e outros lhe sofram diferentemente a pena. Os maus serão cruciados. Ao contrário, os bons, não precisando de ser purificados, nada sofrerão, como não sofreram os meninos na fornalha, conforme o refere a Escritura. Embora, como os destes, os seus corpos não hajam de conservar a sua integridade. Pois, o poder divino, fará esses corpos, sem serem cruciados pela dor, se reduzirem a cinza. Os bons, porém, que ainda deverem ser purificados, sentirão as dores causadas pelo fogo, mais ou menos, conforme o merecerem. Mas, depois do juízo, a sua ação se exercerá apenas sobre os maus, porque os corpos dos bons serão impassíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A consumpção, no lugar citado, se toma no sentido de redução a cinzas, e não no de aniquilamento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os corpos dos bons, embora reduzidos a cinzas pelo fogo, nem por isso sentirão qualquer dor, como nenhuma sofreram os meninos na fornalha da Babilônia. Por ai haverá, pois, diferença entre bons e maus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os elementos do corpo humano serão purificados pelo fogo, mesmo os do corpo dos bons; mas o poder divino fará com que tal se dê sem os tormentos da dor.

RESPOSTA À QUARTA. – O fogo em questão não atuará só pela virtude do elemento natural, mas também como instrumento da justiça divina.

RESPOSTA À QUINTA. – Três são as causas por que poderão ser instantaneamente purificados os que estiverem vivos por ocasião da conflagração universal. – A primeira é que pouco precisarão de ser purificados; depois de já o terem sido pelos terrores e perseguições precedentes. – A segunda é que, em vida sofreram a sua pena voluntariamente. Ora, uma pena sofrida de livre vontade nesta vida purifica muito mais que a infligida depois da morte. E o comprova o exemplo dos mártires, em que a foice do sofrimento lhes eliminará o que porventura ainda mereça purificação, como o diz Agostinho. Contudo, a pena do martírio é breve em comparação com as penas do purgatório. – A terceira é que o calor desse fogo ganhará em intensidade o que perder pela abreviação do tempo.

Art. 9 — Se o fogo da conflagração final há de envolver os réprobos.

O nono discute-se assim. – **Parece que o fogo da conflagração final não há de envolver os réprobos.**

1. - Pois, àquilo da Escritura – Purificará os filhos de Levi – diz a Glosa: Conforme lemos na Escritura, haverá duas espécies de fogo – o purificador dos eleitos, que precederá ao juízo; e o que cruciará os réprobos. Ora, este último é o fogo do inferno, que envolverá os maus; e o primeiro é o da conflagração final. Logo, o fogo da conflagração final não será o que há de envolver os réprobos.

2. Demais. – O fogo do juízo final servirá a Deus, purificando o mundo. Logo, merecerá, como todos os outros elementos, uma recompensa: tanto mais quanto é o nobilíssimo deles. Portanto, parece que não se lhe deveria atribuir a função de ser no inferno a pena dos condenados.

3. Demais. – O fogo, que envolverá os maus, será o do inferno. Ora, foi ele preparado para os condenados, desde o princípio do mundo. Por isso diz o Evangelho: Ide, malditos, para o fogo eterno, que esta aparelhado para o diabo. E noutro lugar da Escritura: Aparelhado está o lugar de Tophet desde ontem, aparelhado pelo rei. Comenta a Glosa: Desde ontem, i. é, desde o princípio; Tophet, i. é, o Vale da Geena. Ora, o fogo da conflagração final não foi preparado desde o principio, mas será gerado com concurso do fogo natural. Logo, não será ele fogo do inferno, que envolverá os réprobos.

Mas, *em contrário*, desse fogo diz a Escritura: O fogo abrasará em derredor os seus inimigos.

2. Demais. – A Escritura diz: De diante dele saia um rio de fogo e arrebatado. E a Glosa: Para arrastar os pecadores à geena. Ora, a autoridade citada se refere ao fogo da conflagração universal, como o demonstra uma glosa do lugar aludido: para punir os maus e purificar os bons. Logo, o fogo da conflagração universal será precipitado no inferno com os réprobos.

SOLUÇÃO. – A purificação e a renovação do mundo totalmente se ordenará à purificação e à renovação do homem. Portanto, a purificação e a renovação do mundo há de necessariamente corresponder à purificação e à renovação do gênero humano. Ora, esta última terá lugar quando forem os maus separados dos bons. Donde o dizer o Evangelho: cujo pá está na sua mão; e ele alimpará a sua eira e recolherá o trigo no seu celeiro; i. é, os eleitos; e queimará as palhas, i. é, os réprobos, em um fogo que nunca se apaga. Por onde, nessa purificação universal, tudo o torpe e contaminado será precipitado com os réprobos no inferno; do contrário, tudo o que for belo e nobre será reservado à glória dos eleitos no céu. Assim, o mesmo se dará com o fogo da conflagração final, como diz Basílio aquilo da Escritura: Voz do Senhor que divide a chama do fogo. Pois, tudo o que o fogo tiver de ardência e de comburente e de grosseiro descerá aos infernos como pena dos réprobos; o que porém for nele súbtil e lúcido ficará no céu para glória dos eleitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fogo purificador dos eleitos, antes do juízo, será idêntico ao da conflagração do mundo, embora muitos digam o contrário. Pois, a conveniência exige que, sendo parte do mundo, o homem seja purificado pelo mesmo fogo que ao mundo purificará. E quando se distinguem dois fogos – o purificador dos bons e o atormentador dos maus – distintos tanto pela sua função como, de certo modo, pela substância, isso é porque o fogo purificador não será precipitado no inferno, na totalidade da sua substância, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A recompensa do referido fogo estará em que perderá a sua parte grosseira, que será precipitada no inferno.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a glória dos eleitos, depois do juízo, será maior que antes, assim também a pena dos réprobos. Por onde, assim como a luminosidade será acrescentada à parte superior para aumentar a glória dos eleitos, assim também tudo quanto as criaturas tiverem de impuro será precipitado no inferno para aumentar a miséria dos condenados. Por onde, nenhum inconveniente há em ao fogo dos condenados no inferno, preparado desde o início, se lhes acrescentar outro fogo.

Questão 75: Da ressurreição.

Em seguida devemos tratar do que acompanha e segue a ressurreição. Mas, em primeiro lugar, devemos tratar da ressurreição em si mesma. Segundo, da sua causa. Terceiro, do seu tempo e modo. Quarto, do seu termo original. Quinto, da condição dos resurrectos.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se haverá a ressurreição dos corpos.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que não haverá ressurreição dos corpos.**

1. – Pois, a Escritura diz: O homem, quando dormir, não ressurgirá, menos que o céu seja consumido. Ora, o céu será consumido, porque a terra, cuja nobreza é menor, permanece sempre firme, como diz a mesma Escritura. Logo, o homem, depois de morto, nunca ressurgirá.

2. Demais. – O Senhor prova a ressurreição por aquela autoridade: Eu sou o Deus de Abraão, e o Deus de Isaac e o Deus de Jacó, porque Deus não no é de mortos, mas de vivos. Ora, sabemos que, quando essas palavras foram pronunciadas, Abraão, Isaac e Jacó não tinham a alma unida ao corpo, a qual existia separada. Logo, a ressurreição não será dos corpos, mas só das almas.

3. Demais. – O Apóstolo prova a ressurreição como recompensa dos trabalhos, que nesta vida sofreram os santos; os quais, se tivessem as suas esperanças limitadas à vida presente, seriam os mais miseráveis de todos os homens. Ora, a alma só por si pode receber suficiente remuneração de todos os trabalhos desta vida. Pois, nenhuma necessidade há de o instrumento ser remunerado simultaneamente com o agente, que o empregou. Ora, o corpo é instrumento da alma. Por isso, também no purgatório, onde as almas serão punidas pelo que fizeram, quando estavam unidas ao corpo, a alma é só a punida, sem o corpo. Logo, não é de nenhum modo necessária a ressurreição dos corpos, bastando a ressurreição das almas, consistente em passarem do estado de culpa e de miséria para a vida da graça e da glória.

4. Demais. – O último estado de um ser é o seu estado mais perfeito, porque por ele atinge o seu fim. Ora, o estado mais perfeito da alma é existir separada do corpo, porque então mais se assemelha a Deus e aos anjos e é mais pura, assim desligada de toda natureza estranha. Logo, existir separada do corpo é o seu último estado. Portanto, desse estado não mais voltará a se unir ao corpo, como um adulto não se torna mais em criança.

5. Demais. – A morte do corpo é uma pena imposta ao homem por causa da prevaricação primitiva, como lemos na Escritura; assim como a morte espiritual, consistente em separar-se a alma, de Deus, foi infligida ao homem pelo pecado mortal. Ora, da morte espiritual nunca mais o homem volta à vida, depois de recebida a sentença da condenação. Logo, também não mais voltará da morte para a vida do corpo. Portanto, não haverá ressurreição.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eu sei que o meu Remidor vive e que eu no derradeiro dia ressurgirei da terra e serei novamente revestido da minha pele, etc. Logo, haverá ressurreição dos corpos.

2. Demais. – O dom de Cristo é maior que o pecado de Adão. Ora, a morte foi introduzida pelo pecado, pois se este não fosse, aquela não existiria. Logo, pelo dom de Cristo, da morte o homem ressurgirá para a vida.

3. Demais. – Os membros devem servir à cabeça. Ora, a nossa cabeça vive e viverá eternamente em corpo e alma, porque tendo Cristo ressurgido dos mortos, já não morre. Logo, também os homens, que são os seus membros, viverão em corpo e alma. Por onde, há necessariamente a ressurreição da carne.

SOLUÇÃO. – Conforme o que pensam sobre o fim último do homem, assim se diversificam as opiniões dos que admitem ou negam a ressurreição. Ora, o fim último, que todos os homens naturalmente desejam, é a felicidade. E esta, conforme ensinam alguns, o homem pode consegui-la ainda nesta vida. Daí o não terem necessidade de admitir uma vida futura, onde o homem realizasse a sua perfeição última. Negavam por isso a ressurreição. – Ora, esta opinião muito provavelmente a excluem as vicissitudes da fortuna, as enfermidades do corpo humano, a imperfeição e a instabilidade da nossa ciência e da nossa virtude. O que tudo impede a perfeição da felicidade, como o demonstra Agostinho.

Por isso outros ensinaram que há uma vida futura onde, depois da morte, só a alma viverá; e que esta vida basta a satisfazer o desejo natural que o homem tem da felicidade. Por isso Porfírio, citado por Agostinho, dizia: A alma para ser feliz há de separar-se o mais possível do corpo. Por onde, esses tais não admitiam a ressurreição.

Desta opinião, porém, variam os fundamentos que lhe foram dados.

Assim, para certos heréticos, todos os seres corpóreos vêm do princípio do mal; e os espirituais, do princípio bom. E então, necessariamente a alma só chegaria à sua perfeição suma quando desligada do corpo, o qual a separa do seu princípio, cuja participação só pode torná-la feliz. Por isso todas as seitas dos heréticos, de acordo com as quais todos os seres corpóreos foram criados ou formados pelo diabo, negam a ressurreição dos corpos. – Ora, a falsidade deste fundamento já foi exposta no princípio do livro 2. Outros porém opinaram, que a natureza total do homem é só a alma, de modo que esta usa do corpo como de um instrumento, ou como um nauta do seu navio. Por onde, de acordo com esta opinião, só a beatificação da alma já basta para não ficar o homem frustrado do seu desejo natural de felicidade. Portanto, nenhuma necessidade há de ressurreição. – Mas este fundamento o Filósofo suficientemente o refuta, mostrando que a alma está unida ao corpo como a forma à matéria. Por onde, é claro que nesta vida o homem não podendo ser feliz, é forçoso admitir-se a ressurreição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O céu não será consumido nunca na sua substância, mas no efeito da sua virtude, que é produzir a geração e a corrupção nos seres terrestres em razão do que diz o Apóstolo: A figura deste mundo passa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A alma de Abraão não é, propriamente falando, Abraão mesmo, mas, como nos outros homens, parte dele. Por onde, a vida da alma de Abraão não basta para fazer de Abraão um ser vivo, ou para que o Deus de Abraão seja o Deus de um vivo. Mas é necessária a vida do conjunto todo, i. é, da alma e do corpo. Cuja vida, embora não existisse em ato, quando as referidas palavras foram pronunciadas, supunham porém que uma e outra parte se ordenavam à ressurreição. E assim o Senhor, com essas palavras prova a ressurreição subtilissima e eficazmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A alma não está para o corpo somente como um agente para o instrumento de que se serve, mas também come a forma para a matéria. Por isso é todo o composto que opera e não só a alma, como está claro no Filósofo. E como ao operário é devida a sua paga, é o homem mesmo, composto de alma e de corpo, que há de necessariamente receber a recompensa dos seus atos. – Quanto aos pecados veniais, são assim considerados por serem umas como disposições para pecar, e não que realizem absoluta e perfeitamente a noção de pecado. Por isso a pena a que dão lugar no

purgatório não é uma retribuição, absolutamente falando, mas antes uma purificação, sofrida separadamente – o corpo pela morte e a redução a cinzas; a alma, pelo fogo do purgatório.

RESPOSTA À QUARTA. – Todas as circunstâncias iguais, mais perfeito é o estado da alma unida ao corpo, que dele separada. Porque é parte de todo um composto; e toda parte integrante material o é em relação a um todo. Embora a alma separada seja, de certo modo, mais semelhante a Deus. Contudo, absolutamente falando, um ser mais se assemelha a Deus quando tem tudo o requerido pela condição da sua natureza; pois então imita melhor a perfeição divina. Por isso, o coração de um ser vivo é mais semelhante a Deus imóvel, quando se move, que quando está parado, porque a perfeição do coração está em mover-se, sendo o repouso a sua destruição.

RESPOSTA À QUINTA. – A morte do corpo foi introduzida pelo pecado de Adão, que a morte de Cristo deliu. Por isso a referida pena não é perpétua. O pecado porém, que pela impenitência acarreta a morte eterna, não mais será expiado. Por isso tal morte será eterna.

Art. 2 — Se a ressurreição será de todos em geral.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a ressurreição não será de todos geralmente.**

1. - Pois, a Escritura diz: os ímpios não ressurgirão no juízo. Ora, a ressurreição da carne será no juízo universal. Logo os ímpios de nenhum modo ressurgirão.

2. Demais. – A Escritura diz: Toda esta multidão, dos que dormem no pó da terra, acordarão. Ora, este modo de falar supõe uma particularização. Logo nem todos ressurgirão.

3. Demais. – Pela ressurreição os homens se assemelharão a Cristo ressurrecto. Daí conclui o Apóstolo, que se Cristo ressurgiu também nós ressurgiremos. Ora, só aqueles devem assemelhar-se a Cristo ressurrecto, que lhe trouxeram a imagem, na expressão do Apóstolo. E isso se dá só com os bons. Logo, também só eles ressurgirão.

4. Demais. – A pena só é perdoada quando delida a culpa. Ora, a morte do corpo é a pena do pecado original. Logo, como nem a todos o pecado original é perdoado, nem todos ressurgirão.

5. Demais. – Assim como renascemos pela graça de Cristo, assim pela sua graça ressurgiremos. Ora, os mortos no ventre materno nunca poderão renascer. Logo, nem ressurgir. E assim, nem todos ressurgirão.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Todos os que se acham no sepulcro ouvirão a voz do Filho de Deus; e os que a ouvirem viverão. Logo, todos os mortos ressurgirão. Além disso, diz ainda o Apóstolo: Todos certamente ressuscitaremos, etc.

2. Demais. – A ressurreição é necessária a fim de os ressurrectos receberem a pena ou o prêmio, conforme os seus méritos. Ora, a todos é devida uma pena ou um prêmio – ou por mérito próprio, como no caso dos adultos; ou pelo mérito alheio, como no caso das crianças. Logo, todos ressurgirão.

SOLUÇÃO. – O que se funda em a natureza específica há de necessária e semelhantemente existir em todos os seres da mesma espécie. Ora, tal é a ressurreição. A sua razão de ser, como dissemos, é que a alma, separada do corpo, não pode atingir a perfeição última da espécie humana. Logo, é forçoso todos ressurgirem e não um só.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado se refere à ressurreição espiritual, de que os ímpios não participarão no dia do julgamento das consciências, como expõe a Glosa. – Ou se refere aos ímpios totalmente infiéis, que não ressurgirão para serem julgados, por já estarem julgados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho expõe que, no lugar citado, multidão significa todos. Modo de falar de que mui frequentemente usa a Escritura Sagrada. – Ou a particularização pode entender-se, das crianças condenadas no limbo, que, embora ressurjam, delas não se pode dizer propriamente que estão acordadas; pois, nem sofrerão nenhuma pena e nem alcançarão a glória; porque estar acordado é, por assim dizer, ter os sentidos livres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos, tanto os bons como os maus, se assemelham com Cristo, enquanto vivem neste mundo, pelos atributos pertencentes à natureza da espécie; não porém pelo que respeita à graça. Por onde, todos se lhe assemelharão pelo restabelecimento da vida natural: mas só os bons, pela semelhança da glória.

RESPOSTA À QUARTA. – A morte é pena do pecado original; e os que nele morreram, pela morte o expiaram. Por onde, não obstante a culpa original, poderão ressurgir da morte; porque a pena do pecado original é, antes, morrer que ser preso da morte.

RESPOSTA À QUINTA. - Renascemos pela graça que Cristo nos dá; mas ressurgimos pela graça que nos fez de assumir a nossa natureza, pois, pela encarnação é que nos assemelhamos com ele pela natureza. Portanto, os mortos no ventre materno, embora não tenham renascido, pelo recebimento da graça, contudo ressurgirão pela conformidade da sua natureza com a de Cristo, que obtiveram desde que alcançaram a perfeição da espécie humana.

Art. 3 — Se a ressurreição é natural.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a ressurreição é natural.**

1. – Pois, como diz Damasceno, os caracteres que geralmente notamos em todos os indivíduos, pertence-lhes à espécie. Ora, todos os homens em geral hão de ressurgir. Logo, a ressurreição é natural.

2. Demais. – Gregório diz: Os que não crêem na ressurreição, por obediência, devem aceitá-la pela razão. Pois, que outra cousa nos mostram todos os dias os elementos da natureza senão a nossa ressurreição? E dá o exemplo da luz, que por assim dizer morre quando nos desaparece dos olhos, e ressurge quando de novo acesa. Das arvores, que perdem as folhas para, como ressurrectas, de novo se revestirem delas. Das sementes que morrem putrefactas, para de certa maneira ressurgirem pela germinação, exemplo que também dá o Apóstolo. Ora, todos os fenômenos, que conhecemos pela razão, são naturais. Logo, natural será a ressurreição.

3. Demais. – O que é contrário à natureza não pode durar, por ser violento. Ora, a vida renascida pela ressurreição durará eternamente. Logo, a ressurreição será natural.

4. Demais. – O fim a que universalmente tende a natureza não pode deixar de ser natural. Ora, tal é a ressurreição, a glorificação dos santos e cousas semelhantes, como diz o Apóstolo. Logo, a ressurreição será natural.

5. Demais. – A ressurreição é uma espécie de movimento, cujo termo é a união perpétua da alma e do corpo. Ora, o movimento é natural que termina no repouso natural, como diz Aristóteles. Logo, a união perpétua da alma e do corpo será natural, porque, sendo a alma o motor próprio do corpo este há de

lhe ser proporcionado, e portanto pode perpétua e naturalmente ser animado por ela, que vive perpetuamente. Portanto, a ressurreição será natural.

Mas, *em contrário*. – Não é possível, naturalmente, voltar da privação para o hábito. Ora, a morte é a privação da vida. Logo, a ressurreição que é a volta da morte à vida, não é natural.

2. Demais. – Seres da mesma espécie tem uma origem determinada. Assim, os animais gerados da putrefação, naturalmente, não são nunca da mesma espécie que os gerados por via seminal, como diz o Comentador. Ora, o homem é naturalmente gerado por seres da mesma espécie; o que não se dá na ressurreição. Logo, esta não será natural.

SOLUÇÃO. – Todo movimento e toda ação mantém com a natureza uma tríplice relação. – Assim, certos movimentos ou ações não tem principio nem fim naturais. Porque ou se originam de um princípio superior à natureza, como no caso da glorificação dos corpos; ou de outro princípio qualquer, como no da pedra projetada para o alto por um movimento violento, e que vem a cair num repouso violento também. – Outros movimentos há entretanto, cujo princípio e cujo termo é a natureza, como no caso da pedra que cai. – Outros há enfim, cujo termo, mas não princípio, é a natureza. É às vezes a origem deles um princípio superior à natureza, como na iluminação de um cego, a quem embora lhe seja natural a vista, o princípio da iluminação contudo é sobrenatural. Outras vezes, um princípio de espécie diferente, como no caso de uma flor ação ou frutificação acelerada artificialmente. – Mas não é possível a natureza ser o princípio de um movimento sem lhe ser o termo; porque os princípios naturais tem efeitos definidos e determinados, que não podem ultrapassar.

Ora, a operação ou o movimento, que mantém com a natureza a primeira espécie de relação, de nenhum modo pode chamar-se natural. Mas ou é miraculosa, se proceder de um princípio superior à natureza, ou violenta, se provier de um outro princípio qualquer. – A operação ou movimento relativo à natureza, do segundo modo, é natural, absolutamente falando. – Mas a operação, que mantém com a natureza a terceira espécie de relação, não pode chamar-se natural, absolutamente falando, mas apenas de certo modo, i. é, enquanto conduz ao que é natural. E se chama milagrosa, ou artificial ou violenta. Pois, natural propriamente dito é o que é segundo a natureza. Ora, diremos que é segundo a natureza o que o tem e tudo quanto dela resulta, como está claro em Aristóteles. Por onde, o movimento, absolutamente falando, não pode chamar-se natural, senão se o seu princípio for a natureza.

Ora, o principio da ressurreição não pode ser a natureza, embora o seu termo seja a vida natural. Pois, a natureza é o princípio do movimento do ser natural. Ou do movimento ativo, como no caso dos corpos leves e graves, e nas alterações naturais do corpo animal; ou do passivo, como no caso da geração dos corpos simples. Quanto ao princípio passivo da geração natural, é a potência passiva natural, a que sempre corresponde em a natureza alguma potência ativa, como diz Aristóteles. Nem importa, a esta luz, que corresponda ao princípio passivo um princípio ativo natural, causador da forma, perfeição última do ser; ou causador de uma disposição necessitante da forma última, como se dá na geração do homem, segundo o ensina a fé, ou mesmo em todos os outros seres, segundo a opinião de Platão e de Avicena. Ora, em a natureza não existe nenhum princípio ativo de ressurreição causador da união da alma e do corpo, nem de qualquer disposição que haja de necessariamente dar lugar a essa união, porque uma tal disposição a natureza não na poderia produzir senão pelo modo determinado por via de geração seminal. Por onde, embora admitamos a existência de uma potência passiva por parte do corpo, ou mesmo uma inclinação qualquer para a sua união com a alma, não é ela tal que baste à existência de um movimento natural. Por onde, a ressurreição, absolutamente falando, é miraculosa e não natural, senão de certo modo, como do sobredito Se colhe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Damasceno se refere às propriedades existentes em todos os indivíduos produzidos pelos princípios criados da natureza. Pois, se por ação divina todos os homens se tornassem brancos, ou fossem reunidos num mesmo lugar – como se deu no dilúvio, nem por isso a brancura seria uma propriedade natural do homem, ou a existência num determinado lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Os seres naturais não nos dão uma razão demonstrativa das cousas que não são naturais. Mas podem, por meio de razões persuasivas nos dar algum conhecimento do sobrenatural. Porque as causas naturais nos representam uma certa semelhança das sobrenaturais. Assim, a união da alma e do corpo representa a união da alma com Deus pela fruição da glória, como diz o Mestre. E do mesmo modo, os exemplos aduzidos pelo Apóstolo e por Gregório ajudam a persuasão da fé na ressurreição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à operação cujo termo não é natural, mas contrário à natureza. Ora, tal não se dá na ressurreição. Logo, não vem a propósito.

RESPOSTA À QUARTA. – A operação da natureza depende totalmente da operação divina, assim como a operação de um artífice inferior depende da do superior. Por onde, assim como toda operação de uma arte inferior não pode atingir o seu fim senão pela operação de uma arte superior, que imprime a forma ou aplica a obra, assim o fim último a que tende toda a natureza não na pode ela alcançar pela sua operação própria. Por isso não na atinge por uma operação natural.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora não possa o movimento ser natural, que termina num repouso violento, pode contudo ser não-natural o movimento cujo termo é o repouso natural, como dissemos.

Questão 76: Da causa da ressurreição.

Em seguida devemos tratar da causa da nossa ressurreição.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a ressurreição de Cristo é a causa da nossa ressurreição.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a ressurreição ele Cristo não é a causa da nossa ressurreição.**

1. – Pois, posta a causa, segue-se o efeito. Ora, a ressurreição de Cristo não se seguiu imediatamente a dos outros mortos. Logo, a sua ressurreição não é a causa da nossa.

2. Demais. – Todo efeito é necessariamente seguido da causa. Ora, os outros mortos ressurgiriam, mesmo que Cristo não tivesse ressurgido, porque podia libertar o homem de outro modo. Logo, a ressurreição de Cristo não é a causa da nossa.

4. Demais. – O efeito conserva alguma semelhança da causa. Ora, a ressurreição, pelo menos a dos maus, em nada se assemelha à de Cristo. Logo, a ressurreição de Cristo não será a causa da ressurreição deles.

Mas, *em contrário*. – O que é primeiro em um gênero é causa do que vem depois, como diz Aristóteles. Ora, Cristo, por causa da ressurreição do seu corpo, a Escritura lhe chama as primícias dos que dormem e o primogênito dos mortos. Logo, a sua ressurreição é a causa da dos outros.

2. Demais. – A ressurreição de Cristo mais convém com a do nosso corpo que com a da nossa alma, operada por meio da justificação. Ora, a ressurreição de Cristo é a causa da nossa justificação, conforme ao Apóstolo, quando diz, que ressuscitou para nossa justificação. Logo, a ressurreição de Cristo é a causa da do nosso corpo.

SOLUÇÃO. – Cristo, em razão da natureza humana, o Apóstolo lhe chama mediador entre Deus e os homens. Por isso os dons divinos promanam de Deus para os homens, mediante a humanidade de Cristo. Ora, assim como não podemos ser libertos da morte espiritual senão pelo dom da graça divina, assim também só a ressurreição operada pelo poder divino é que nos poderá libertar da morte do corpo. Por onde, assim como Cristo recebeu pela sua natureza humana as primícias da graça divina, e a sua graça é a causa da nossa – pois, todos nós participamos da sua plenitude, e graça por graça – assim a ressurreição começou com Cristo e a sua é a causa da nossa. De modo que Cristo, enquanto Deus, é como a causa equívoca da nossa ressurreição; mas, enquanto Deus e homem ressurrecto é da nossa ressurreição a como causa próxima e unívoca.

Ora, a causa unívoca, quando obra, produz um efeito semelhante à sua forma. Por onde, não somente é causa eficiente, mas também exemplar desse efeito. O que de dois modos pode se dar. – Às vezes pode a forma, onde se funda a semelhança entre o agente e o seu efeito, ser o princípio direto da ação que produz esse efeito; tal o calor do fogo no corpo aquecido. – Outras vezes porém, o princípio primário é essencial da ação produtora do efeito não é a forma em si mesma, fundamento da semelhança, mas sim os princípios dessa forma. Assim, se um homem branco gerasse outro homem branco, a brancura do gerador não seria em si mesma o princípio ativo da geração; e contudo dizemos que essa brancura é a causa do ser gerado, porque os princípios da brancura no gerador são os princípios geradores, que causam a brancura no ser gerado.

E deste modo a ressurreição de Cristo é a causa da nossa ressurreição. Porque a mesma virtude da divindade de Cristo, que lhe é comum com o Pai, e que é a causa da ressurreição de Cristo, contribui também para a nossa ressurreição, da qual é a causa eficiente unívoca. Donde o dito do Apóstolo: Aquele que ressuscitou dos mortos a Jesus Cristo também dará vida aos vossos corpos mortais. Ora, a ressurreição mesma de Cristo, causada pelo poder divino inerente a Cristo, é a quase causa instrumental da nossa ressurreição. Pois, Cristo enquanto Deus obrava mediante o seu corpo como instrumento, conforme o ensina Damasceno, fundado no exemplo do contato corpóreo com que m unificou o leproso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma causa suficiente a produzir o seu efeito, ao qual é imediatamente ordenado, imediatamente o produz. Não porém o efeito ao qual se ordena mediante outro, por mais suficiente que seja para produzi-lo. Assim o calor, por intenso que seja, não causa o calor imediata e instantaneamente, mas a sua primeira ação é mover para calor, porque o calor produz o calor mediante movimento. Ora, a ressurreição de Cristo é chamada causa da nossa, não que por si mesma a produza, mas só mediante o seu principio – a virtude divina, que será a causa da nossa ressurreição, à semelhança da de Cristo. Ora, a virtude divina tudo obra mediante a vontade, muito mais próxima do efeito. Por onde, não é necessário que à ressurreição de Cristo imediatamente suceda a nossa; mas basta que tal se de quando a vontade de Deus o ordenar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virtude divina não depende de nenhumas causas segundas, que não possa produzir imediatamente, ou mediante outras causas segundas, os efeitos delas. Assim, poderia causar a geração dos corpos inferiores, mesmo que não existisse o movimento do céu. Contudo, pela ordem universal, que estabeleceu o movimento do céu, é a causa da geração dos seres terrestres. Semelhantemente, de acordo com a ordem que a providência prefixou às cousas humanas, a ressurreição de Cristo é a causa da nossa. Mas podia ter estabelecido outra ordem. E então a causa da nossa ressurreição seria outra, que Deus ordenasse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção procede quando todos os seres de uma mesma espécie tem a mesma relação com a causa primeira do efeito, que deve ser produzido na totalidade dessa espécie. Ora, tal não se dá no caso vertente. Porque a humanidade de Cristo está mais chegada à divindade, cujo poder é a causa primeira da ressurreição, do que a humanidade dos outros homens. Por isso a ressurreição de Cristo é causada pela divindade imediatamente; ao passo que a ressurreição dos outros homens, mediante a ressurreição de Cristo homem.

RESPOSTA À QUARTA. – A ressurreição de todos os homens terá algo de semelhante à de Cristo, porque todos se assemelham com ele pela vida natural. Por isso todos com ele ressurgirão para uma vida imortal. Mas os santos, semelhantes a Cristo pela graça, terão também a sua ressurreição semelhante à de Cristo, no concernente a glória.

Art. 2 — Se o som da trombeta será a causa da nossa ressurreição.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o som da trombeta não será a causa da nossa ressurreição.**

1. – Pois, como diz Damasceno: Crê que a ressurreição há de realizar-se pela vontade, pelo poder e arbítrio de Deus. Logo, sendo estas as causas ela nossa ressurreição, não é necessário supor-lhe como o som da trombeta.

2. Demais. – É inútil emitir um som a quem não no pode ouvir. Ora, os mortos não terão o sentido do ouvido. Logo, não há necessidade de ouvirem nenhum som para ressurgirem.

3. Demais. – Se algum som for a causa da ressurreição, não o será senão por uma virtude recebida do alto. Por isso aquilo da Escritura – Dará a sua voz de virtude – diz a Glosa: de ressuscitar os corpos: Ora, desde que uma virtude é dada a alguém, embora milagrosamente, o ato dela resultante é natural; como no caso do cego de nascença que, recobrando miraculosamente a vista, depois via naturalmente. Logo, se um som fosse a causa da ressurreição, esta serra natural. O que é falso.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O mesmo Senhor com a trombeta de Deus descerá do céu, e os que morreram em Cristo ressurgirão primeiro.

2. Demais. – A Escritura diz – que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem viverão. Ora, é a essa voz que se chama trombeta, segundo o Mestre. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – A causa há de certo modo conjugar-se com o efeito; porque o motor e o movido, a obra e o operário, devem existir simultaneamente, como o ensina Aristóteles. Ora, Cristo ressurrecto é a causa unívoca da nossa ressurreição. Por onde depois de ter ressurgido, Cristo fará sentir a sua ação na ressurreição dos corpos, por algum sinal material. E esse, na opinião de certos, será literalmente a voz de Cristo ordenando a ressurreição, como quando pôs preceitos ao mar e aos ventos e logo se seguiu uma grande bonança. Mas outros são de opinião, que esse sinal não será outro senão a aparição mesma e manifesta do Filho de Deus ao mundo, da qual diz o 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. E se apelam nas seguintes palavras de Gregório: O som da tuba não é mais do que a manifestação do Filho como juiz do universo. E neste sentido a aparição mesma do Filho se chama voz de Deus; porque toda a natureza se apressará em lhe obedecer à manifestação, como a uma ordem, concorrendo para a restauração dos corpos humanos. Por isso, o Apóstolo diz que virá com mandato. Daí o nome de voz dada à sua aparição, por ter o poder de uma ordem. E essa voz, qualquer que ela seja, noutros lugares da Escritura é chamada clamor, como que do pregoeiro, que convoca ao juízo. Ou ainda som da tuba, quer por ser ouvido de todos, como explica o Mestre; ou pela semelhança com o uso que se fazia da trombeta no Antigo Testamento. Pois, convocavam para as assembléias, tocavam a reunir nos combates e convidavam para as festas, ao som da trompa. Ora, os ressurrectos serão convocados para a grande assembléia do juízo e para o combate, no qual todo o universo pelejará contra os insensatos; e também a festa da eterna solenidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Damasceno, com as palavras citadas, tocou em três pontos da causa material da ressurreição: a vontade divina, que ordena; o poder, que executa; e a facilidade na execução, quando acrescentou – o sinal – à semelhança do que passa conosco. Pois, é nos muito fácil fazer o que se realiza imediatamente, à simples manifestação da nossa vontade. Mas muito maior será essa facilidade, se já antes de pronunciarmos qualquer palavra, ao primeiro sinal da nossa vontade, chamado em latim nutus, os ministros a executam. E esse nosso sinal é de certo modo uma causa dessa execução, pois induz ele a que outros ponham em prática o nosso querer. Ora, o sinal (nutus) divino operativo da ressurreição, não é senão um sinal dado por Deus, a que toda a natureza obedecerá para fazer ressurgirem os mortos. E esse sinal é o mesmo que o som da trombeta, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As formas dos sacramentos tem a virtude de santificar, não quando são ouvidas, mas quando proferidas. Assim também o referido som, qualquer que ele seja, terá uma eficácia instrumental para ressuscitar, não por ser ouvido, mas por ser desferido; do mesmo modo por que uma voz, fazendo vibrar o ar, desperta um adormecido, por lhe desatar a faculdade sensitiva, e não por ser conhecida; porque o julgarmos da voz, que nos fere os ouvidos, é consequente ao despertar, e não o causa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colheria, se a virtude dada ao sem produtivo da ressurreição fosse um ser de natureza perfeita; porque então o efeito dela procedente teria como princípio uma virtude feita natural. Ora, a virtude em questão não é tal; mas como a que dissemos terem as formas dos sacramentos.

3. Demais. – A mesma causa produz o mesmo efeito na mesma ordem de cousas. Ora, a ressurreição será comum a todos os homens. Logo, a ressurreição de Cristo, não sendo a causa de si mesma, não o é também da dos outros.

Art. 3 — Se de algum modo os anjos contribuirão para a ressurreição.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que de nenhum modo os anjos contribuirão para a ressurreição.**

1. – Pois, a ostensiva ressurreição dos mortos supõe um maior poder que a geração humana. Ora, na geração humana, a alma não é infundida no corpo mediante o ministério dos anjos. Logo, nem pelo ministério dos anjos se fará a ressurreição, por onde de novo se unirá a alma ao corpo.

2. Demais. – Se houver anjos incumbidos desse ministério, hão de ser de preferência as Virtudes, a quem é próprio fazer milagres. Ora, não são esses os incumbidos, mas os Arcanjos como diz o Mestre. Logo, a ressurreição não se fará pelo ministério dos anjos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo, quando diz: O Senhor, com voz de Arcanjo, descerá do céu e os que morreram ressurgirão. Logo, a ressurreição dos mortos se cumprirá pelo ministério angélico.

SOLUÇÃO. – Conforme diz Agostinho, assim como os corpos mais grosseiros e inferiores são governados numa certa ordem pelos mais subtis e potentes, assim todos os corpos são governados por Deus mediante os seres vivos dotados de razão. Com o que também está de acordo Gregório. Por isso em todas as suas obras materiais Deus se serve do ministério dos anjos. Ora, a ressurreição, implica duas causas – a reunião das cinzas, no concernente à transformação dos corpos; e a preparação que as deve tornar próprias à reconstituição do corpo humano. Por onde, na ressurreição Deus se servirá do ministério dos anjos para a consecução desses fins. A alma, porém, como criada imediatamente por Deus, também será de novo imediatamente unida por Deus ao corpo, sem nenhuma intervenção dos anjos. Semelhantemente, Deus dará ao corpo a glória sem o ministério angélico, assim como também glorifica imediatamente a alma. Ora, é esse ministério angélico o chamado voz, segundo uma versão referida pelo Mestre.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deduz-se clara do que foi dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ministério angélico será exercido principalmente por Miguel, um dos Arcanjos, príncipe da Igreja, como foi o da Sinagoga, conforme à Escritura. Ele porém o exercerá sob a influência das Virtudes e das outras ordens superiores. E assim o que fizer também de certo modo o farão as ordens superiores. Semelhantemente, os anjos inferiores cooperarão com ele no tocante à ressurreição de cada um de aqueles a quem foram dados como guardas. De modo que a referida voz pode ser simultaneamente considerada como de um e de vários anjos.

Questão 77: Do tempo e do modo da ressurreição.

Em seguida devemos tratar do tempo e do modo da ressurreição.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o tempo da ressurreição deve ser diferido até ao fim do mundo, para todos ressurgirem simultaneamente.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o tempo da ressurreição não deve ser diferido até ao fim do mundo, para todos ressurgirem simultaneamente.**

1. – Pois, maior é a conveniência entre a cabeça e os membros que dos membros entre si; como também maior é a conveniência entre a causa e o efeito que a dos efeitos entre si. Ora, Cristo, que é a nossa cabeça, não diferiu a sua ressurreição até ao fim do mundo para que ressurgisse juntamente com todos. Logo, não é forçoso que a ressurreição dos santos primitivos seja diferida até ao fim do mundo, a fim de ressurgirem junto com todos os mais.

2. Demais. – A ressurreição da cabeça é a causa da ressurreição dos membros. Ora, a ressurreição de certos membros mais nobres, por causa da sua vizinhança com a cabeça, não foi dilatada até ao fim do mundo, mas se seguiu logo à ressurreição de Cristo. Assim, como piamente se crê, a da SS. Virgem e a de João Evangelista. Portanto, também a ressurreição dos demais tanto estará mais próxima à de Cristo quanto mais lhe foram conformes pela graça e pelo mérito.

3. Demais. – O estado do homem é mais perfeito e mais conforme à imagem de Cristo no Novo que no Velho Testamento. Ora, certos Patriarcas do Testamento Velho ressurgiram depois da ressurreição de Cristo, segundo aquilo do Evangelho: Muitos corpos de santos, que eram mortos, ressurgiram. Logo, parece que nem a ressurreição dos santos do Novo Testamento deve ser diferida até o fim do mundo, para ressurgirem com os demais.

4. Demais. – Depois do fim do mundo não haverá mais contagem de anos. Ora, a Escritura conta ainda muitos anos desde a ressurreição de vários mortos até a ressurreição dos outros. Assim, diz num passo: Vi as almas dos decapitados pelo testemunho de Jesus e pela palavra de Deus. E mais adiante: E viveram e reinaram com Cristo mil anos; e os outros mortos não tornaram à vida até que sejam contados mil anos. Logo, a ressurreição de todos não será diferida até o fim do mundo, para todos ressurgirem simultaneamente.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O homem, quando dormir, não ressurgirá, a menos que o céu não seja consumido, não se levantará nem despertará do seu sono; e se refere ao sono da morte. Logo, até o fim do mundo, quando o céu for consumido, será diferida a ressurreição dos homens.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Todos estes provados pelo testemunho da fé não receberam a recompensa prometida, i. é, a plena beatitude da alma e do corpo; tendo disposto Deus alguma causa melhor a nosso favor, para que eles, sem nós, não fossem consumados, i. é, aperfeiçoados; para que a glória de cada um se tornasse maior com a glória de todos. Ora, a ressurreição não será antes da glorificação dos corpos; porque Cristo reformará o nosso corpo abatido para o fazer conforme ao seu corpo glorioso; e os filhos da ressurreição serão como os anjos no céu. Logo, a ressurreição será diferida até o fim do mundo, quando todos ressurgirão ao mesmo tempo.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a divina providência estatuiu que os corpos mais grosseiros e inferiores fossem governados numa certa ordem pelos mais subtis e potentes. Por isso toda a matéria dos corpos inferiores depende da variação do movimento dos corpos celestes. Seria, pois, contra a ordem, que a divina providência estabeleceu para o universo, se a matéria dos corpos inferiores caísse num estado de incorrupção, enquanto permanecesse o movimento dos corpos superiores. E como, segundo os ensinamentos da fé, a ressurreição será para uma vida imortal semelhante à de Cristo, que tendo ressurgido dos mortos já não morre, na frase do Apóstolo, por isso a ressurreição dos corpos humanos será dilatada até o fim do mundo, quando cessará o movimento do céu. E por isso também certos filósofos, ensinando que o movimento dos céus não cessará nunca, ensinaram também a volta das almas humanas a corpos mortais, como os nossos. Uns, como Empédocles, eram de opinião que as almas voltarão a se unirem aos mesmos corpos, no fim do grande ano; a corpos diferentes, outros, como Pitágoras, para quem qualquer alma pode unir-se a qualquer corpo, como refere Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a cabeça mais convenha com os membros – do que os membros entre si – por uma conveniência de proporção, necessária para poder influir neles, contudo exerce a cabeça uma certa causalidade sobre os membros, de que estes carecem; e por isso diferem eles da cabeça e convêm entre si. Por onde, a ressurreição de Cristo é o exemplar da nossa; e é na fé dessa ressurreição que se funda a esperança de também ressurgirmos. Mas, a ressurreição de qualquer dos membros de Cristo não é a causa da ressurreição dos outros membros. Por isso a ressurreição de Cristo devia preceder a ressurreição dos demais, que todos deverão simultaneamente ressurgir na consumação dos séculos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora dentre os membros uns sejam mais dignos que os outros e mais conformes à cabeça, não vão porém até exercer a função de cabeça de modo a serem a causa dos outros. Por onde, pelo fato de serem mais conformes a Cristo não lhes é devido que a sua ressurreição preceda à dos outros, como o exemplar precede o exemplado, segundo dissemos da ressurreição de Cristo. E se a certos foi concedido que a sua ressurreição não se dilatasse até a ressurreição universal, foi isso por privilégio de uma graça especial, e não como devido pela conformidade com Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Jerônimo levanta a seguinte dúvida acerca da ressurreição dos santos com Cristo. Se, depois de terem dado testemunho da ressurreição, de novo morreram, de modo que a ressurreição deles foi, antes, como a de Lázaro, que de novo morreu, do que a verdadeira, que se dará no fim do mundo; ou se verdadeiramente ressurgiram para uma vida imortal, de que o corpo participasse, subindo corporalmente ao céu com Cristo, como diz a Glosa. E isto parece mais provável. Porque, para darem testemunho da verdadeira ressurreição de Cristo, era conveniente que verdadeiramente ressurgissem, como diz Jerônimo no mesmo lugar. Nem por causa deles é que a ressurreição se lhes apressou, mas para testificarem a de Cristo; testemunho esse necessário para fundar a fé do Novo Testamento. Por isso mais convenientemente seria dado pelos Padres do Velho Testamento do que pelos mortos depois da fundação do Novo. Contudo, não devemos esquecer que embora o Evangelho lhes mencione a ressurreição, antes da de Cristo, todavia, como o demonstra o texto, devemos entender que o faz por antecipação, como frequentemente o fazem os hagiógrafos. Pois ninguém ressuscitou verdadeiramente antes da ressurreição de Cristo; porque Cristo é as primícias dos que dormem, na frase do Apóstolo. Embora certos, como Lázaro, ressuscitassem antes da ressurreição de Cristo.

RESPOSTA À QUARTA. – Como refere Agostinho, as palavras citadas deram ocasião a certos heréticos de ensinar que os mortos ressuscitariam, na primeira ressurreição, para reinarem mil anos na terra com Cristo. Donde o serem chamados Quiliastas ou Milenários. Por isso Agostinho, no mesmo lugar, que o

lugar citado deve, noutro sentido, ser entendido da ressurreição espiritual, pela qual os homens ressurgem dos pecados, ajudados do dom da graça. E quanto à segunda ressurreição, será a dos corpos. – Além disso, o que se entende pelo reino de Cristo é a Igreja, na qual reinam com Cristo não só os mártires, mas também os outros eleitos, entendendo-se pela parte o todo. Ou todos reinam com Cristo na glória; fazendo-se menção especial dos mártires, porque sobretudo aqueles reinam mortos, que até a morte combateram pela verdade. Quanto ao número milenário de anos, não designa nenhum número certo, mas todo o decurso do tempo atual, em que os santos reinam com Cristo. Porque o número milenário, mais que o centenário, designa a universalidade; porque o número cem é o quadrado de dez, ao passo que mil é um cubo resultante de uma dupla multiplicação de dez por si mesmo, pois, dez vezes dez são cem e cem vezes dez são mil. E nesse sentido é aquele lugar da Escritura: Da palavra que enviou para mil gerações, i. é, para todas.

Art. 2 — Se esse tempo é oculto.

O segundo discute-se assim. – **Parece que esse tempo não é oculto.**

1. – Pois, daquilo cujo princípio é determinadamente conhecido podemos também conhecer determinadamente o fim; porque tudo se mede por um certo período, na expressão de Aristóteles. Ora, conhecemos determinadamente o princípio do mundo. Logo, também lhe podemos conhecer determinadamente o fim. Pois, será então o tempo da ressurreição e do juízo. Portanto, esse tempo não será oculto.

2. Demais. – A Escritura diz que a mulher, símbolo da Igreja, tem um retiro, que Deus lhe preparou, para nele sustentar-se por mil duzentos e sessenta dias. E Daniel também conta um número determinado de dias, que parece significarem anos, segundo aquele passo: Um dia que eu te dei por cada ano. Logo, pela leitura da Sagrada Escritura podemos saber com precisão o tempo do fim do mundo e da ressurreição.

3. Demais. – A duração do Testamento Novo foi prefigurada no Velho. Ora, sabemos com precisão o tempo que durou o Testamento Velho. Logo, com a mesma precisão podemos saber o tempo que há de durar o Novo. Ora, Novo há de durar até o fim do mundo; donde dizer o Evangelho: Estai certos de que eu estou convosco até a consumação do século. Portanto, podemos saber com certeza o tempo do fim do mundo e da ressurreição.

Mas, *em contrário*. – O que os anjos ignoram há de com maioria de razão ser oculto aos homens. Pois, aquilo que os homens podem alcançar com a razão natural muito mais clara e certamente podem saber os anjos com o seu conhecimento natural. Além disso, revelações não se fazem aos homens senão mediante os anjos, como está claro em Dionísio. Ora, os anjos não conhecem o tempo exato do fim do mundo, conforme àquilo do Evangelho: De aquele dia nem de aquela hora ninguém sabe, nem os anjos do céu. Logo, esse tempo será oculto aos homens.

2. Demais. – Os Apóstolos conheceram melhor os segredos de Deus, que os homens que lhes sucederam. Pois, como diz o Apóstolo, eles tiveram as primícias do espírito. O que a Glosa explica: Mais cedo no tempo e mais abundantemente que os outros homens. Ora, o Senhor lhes respondeu, quando lhe perguntavam sobre o fim do mundo: Não é da vossa conta saber os tempos nem momentos que o Pai reservou ao seu poder. Logo e com maior razão, tal tempo será oculto aos outros homens.

SOLUÇÃO. – Como ensina Agostinho, os últimos tempos do gênero humano, que medeiam entre o advento do Senhor, e o fim do século, é incerta quantas gerações abrangerá; do mesmo modo que a velhice, última idade do homem, não tem tempo determinado, medido segundo os outros períodos da

vida, pois pode abranger ela só tanto tempo quanto todas as outras idades juntas. E a razão disso é que o tempo exato das idades futuras não no podemos saber senão pela revelação ou pela razão natural. Ora, o tempo que decorrerá até a ressurreição não pode ser computado pela razão natural. Porque a ressurreição e a cessação do movimento do céu se darão simultaneamente, como dissemos. Ora, do movimento deriva o número de todos os acontecimentos futuros susceptíveis de serem previstos pela razão natural como havendo de suceder-se num tempo determinado. Pelo movimento do céu porém não lhe podemos prever o fim; porque, sendo circular, pode pela sua natureza mesma durar perpetuamente. Por onde, não podemos, pela razão natural, fazer o computo do tempo que decorrerá até a ressurreição. Nem o podemos saber pela revelação; e Deus assim o quis para estarmos sempre prontos e preparados para a vinda de Cristo. Por isso, aos próprios Apóstolos, que lh'o perguntavam, Cristo lhes respondeu: Não é da vossa conta saber os tempos nem os momentos que o Pai reservou ao seu poder. Ao que diz Agostinho: Essas palavras impõem silêncio aos temerários, que contam como nos dedos os anos que nos separam do fim do mundo. Ora, o que Cristo não quis revelar aos Apóstolos, que lh'o inquiriam, também não revelará aos mais. Por isso todos os que pretenderam fazer o computo desses tempos a experiência até agora os convenceu de falsiloquos. Assim, como o refere Agostinho no mesmo lugar, certos calcularam que poderiam completar-se quatrocentos anos desde a ascensão do Senhor até ao seu último advento; outros quinhentos; outros mil. E é patente o erro de todos. Sê-lo-á também o de todos os que ainda persistem nesse computo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Daquilo de que sabemos o fim por um princípio conhecido, também havemos por força de lhe conhecer a medida. Por onde, conhecido o princípio de um fenômeno cuja duração se mede pelo movimento do céu, podemos lhe conhecer o fim, porque o movimento do céu nos é conhecido. Mas a medida da duração do movimento do céu é somente a disposição divina, que nos é oculta. Portanto, por mais que lhe conheçamos o princípio, não lhe podemos saber o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os mil duzentos e sessenta dias, mencionados pela Escritura, significam o tempo total da duração da Igreja, sem determinação de nenhum número de anos. E isto porque a predicação de Cristo, sobre a qual, está fundada a Igreja, durou três anos e meio, tempo quase igual ao número de dias dado pelo profeta. Semelhantemente, o número de dias dado por Daniel não se refere a nenhum número determinado de anos que hão de decorrer até o fim do mundo, ou até a pregação do anticristo; mas deve referir-se ao tempo durante o qual pregará o anticristo e que durará a sua perseguição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o estado do Novo Testamento fosse prefigurado em geral pelo estado do Velho, não é forçoso porém que todas as particularidades de um e de outro entre si se correspondam. Sobretudo que em Cristo se completaram todas as figuras do Velho Testamento. Por isso Agostinho, respondendo a certos, que queriam deduzir do número das pragas do Egito e das perseguições que a Igreja sofreu e há de sofrer, diz: Quanto a mim, não penso que as pragas sofridas no Egito signifiquem profeticamente as perseguições que deve padecer a Igreja. Sem dúvida os de opinião contrária descobrem, com rebuscadas e engenhosas comparações, correspondências entre os fatos, num e noutro caso. Mas não há aí nenhum espírito profético, senão simples conjecturas da mente humana, umas vezes verdadeiras, falsas outras. – E do mesmo modo devemos julgar as predições do Abade Joaquim, que por meio de tais conjecturas, fez certas predições, verdadeiras umas e outras falsas.

Art. 3 — Se a ressurreição terá lugar de noite.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a ressurreição não será durante a noite.**

1. – Porque não haverá ressurreição, a menos que o céu não seja consumido, como diz a Escritura. Ora, cessado o movimento do céu, que é ser consumido, não haverá mais tempo, nem noite, nem dia. Logo, a ressurreição não terá lugar de noite.

2. Demais. – O fim é o que de mais perfeito devem ter as cousas. Ora, com a ressurreição terá fim o tempo; por isso diz a Escritura que então não haverá mais tempo. Portanto existirá o tempo na sua perfeição. Logo, haverá dias.

3. Demais. – A qualidade do tempo deve ser apropriada ao que nele se faz; por isso o Evangelho refere que Judas se separou de noite da convivência com Cristo, luz eterna. Ora na ressurreição todas as cousas agora ocultas terão a sua completa manifestação; porque quando vier o Senhor não só porá às claras o que se acha escondido nas mais profundas trevas, mas descobrirá ainda o que há de mais secreto nos corações, como diz o Apóstolo. Logo, a ressurreição deverá ser de dia.

Mas, *em contrário*. – A ressurreição de Cristo é o modelo da nossa. Ora, teve lugar de noite, como diz Gregório. Logo, também de noite será a nossa.

2. Demais. – O advento do Senhor é comparado pelo Evangelho à entrada de um ladrão numa casa. Ora, o ladrão penetra nas casas de noite. Logo de noite é que o Senhor virá. Ora, desde que venha terá lugar a ressurreição. Logo, esta se dará de noite.

SOLUÇÃO. – A hora exata da ressurreição não pode ser conhecida com certeza como diz o Mestre. Contudo dizem certos com alguma probabilidade que será no crepúsculo da manhã estando o sol no oriente e a lua a ocidente. Pois, é crença que o sol e a lua foram criados nessa disposição; de modo que o seu movimento circular se perfará pela volta completa ao ponto de partida. Por isso se diz que Cristo ressurgiu nessa hora.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ressurreição não terá lugar no tempo, mas no termo do tempo; pois, no mesmo instante em que cessar o movimento do céu se dará a ressurreição dos mortos. Entretanto, os astros ocuparão então o mesmo lugar que ocupam através das idades num momento dado. E nesse sentido se diz que a ressurreição se dará em tal hora ou em tal outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O momento mais perfeito do tempo é o do meio dia, por causa da maior intensidade da luz solar. Mas, na ressurreição a cidade de Deus não terá necessidade da luz da lua nem da do sol, porque o Senhor Deus a alumiará. Portanto, sob este aspecto, não importa que a ressurreição seja de dia ou de noite.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O tempo da ressurreição convém que seja manifesto, quanto às causas que nele se realizarão; e o oculto quanto à sua determinação. Por isso pode muito bem convir que a ressurreição se dê tanto de dia como de noite.

Art. 4 — Se a ressurreição se dará súbita ou sucessivamente.

O quarto discute-se assim. – **Parece que a ressurreição não se dará de súbito, mas sucessivamente.**

1. – Porque a Escritura prediz a ressurreição dos mortos quando diz: Os ossos se chegaram uns para os outros; e olhei, e eis que vieram sobre os tais ossos nervos e carnes para os revestir e neles foi estendida

a pele por cima, mas eles ainda não tinham o espírito. Logo, a restauração dos corpos precederá no tempo a sua união com a alma. Portanto, a ressurreição não se dará de súbito.

2. Demais. – O que depende de vários atos sucessivos não pode fazer-se subitamente. Ora, a ressurreição depende dos seguintes atos sucessivos: a reunião das cinzas, a reconstituição do corpo e a infusão da alma. Logo, não poderá fazer-se subitamente.

3. Demais. – Todo som se mede pelo tempo. Ora, o som da trombeta será a causa da ressurreição, como se disse. Logo, a ressurreição se realizará num certo tempo e não subitamente.

4. Demais. – Nenhum movimento local pode ser súbito, como ensina Aristóteles. Ora, a ressurreição supõe o movimento local necessário à reunião das cinzas. Logo, não se dará subitamente.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Todos certamente ressuscitaremos num momento, num abrir e fechar de olhos. Logo, a ressurreição será súbita.

2. Demais. – Um poder infinito obra subitamente. Ora, Damasceno diz que a ressurreição será um efeito do poder divino, que sabemos ser infinito. Logo, a ressurreição será súbita.

SOLUÇÃO. – Para a ressurreição contribuirá em parte o ministério angélico e, em parte, o poder divino, como se disse. Ora, a obra do ministério angélico não será instantâneo, tomando-se o instante como um tempo imperceptível. O poder divino porém obrará subitamente, i. é, ao termo do tempo em que os anjos terminarem a sua obra; porque o poder superior torna perfeita a do inferior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ezequiel, como Moisés, falava a um povo rude. Ora, Moisés dividiu em seis dias a obra da criação, para poder a sua linguagem ser entendida de um povo rude, embora toda ela fosse feita simultaneamente, como ensina Agostinho. Assim também Ezequiel exprimiu como diversas as fases da futura ressurreição, embora todas hajam de realizar-se instantaneamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora as operações referidas sejam naturalmente sucessivas umas às outras, são porém temporalmente simultâneas; porque ou se realizam num só instante, ou uma será no instante em que a outra terminar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mesmo se deve dizer desse som, que das formas dos sacramentos; i. é, que o som produzirá o seu efeito no seu último instante.

RESPOSTA À QUARTA. – A congregação das cinzas, que não poderá realizar-se sem o movimento local, se fará pelo ministério dos anjos. Por isso se dará num tempo, mas imperceptível, por causa da facilidade de obrar própria dos anjos.

Questão 78: Do termo original da ressurreição.

Em seguida devemos tratar do termo original da ressurreição.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se para todos a morte será o termo original da ressurreição.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a morte não será para todos o termo original da ressurreição.**

1. – Pois, certos não morrerão mas serão revestidos de imortalidade; assim, o Símbolo diz que o Senhor virá julgar os vivos e os mortos. Ora, isto não pode entender-se do tempo do juízo, porque então todos estarão vivos. Logo, essa distinção entre vivos e mortos há de necessariamente referir-se ao tempo precedente. Portanto, nem todos morrerão antes do juízo.

2. Demais. – Um desejo natural e comum não pode ser a tal ponto estéril e vão, que nunca se realize. Ora, segundo o Apóstolo, é desejo comum, que não queremos ser despojados, mas sim revestidos por cima. Logo, certos haverá que nunca serão despojados do corpo pela morte, mas se revestirão da glória da ressurreição.

3. Demais. – Agostinho diz, que as quatro últimas petições da oração dominical concernem à vida presente. Uma delas é – perdoai-nos as nossas dívidas. Logo, a Igreja pede lhe sejam perdoadas nesta vida as suas dívidas. Ora, a oração da Igreja não pode ser a tal ponto vã, que não seja ouvida, segundo aquilo do Evangelho: Se vós pedirdes a meu Pai alguma causa em meu nome, ele vo-la há de dar. Portanto, a Igreja, nalgum tempo desta vida, alcançará a remissão de todas as dívidas. Ora, uma dessas dívidas que contraímos pelo pecado dos nossos primeiros pais, é nascermos com o pecado original. Logo, um dia o Senhor concederá à Igreja, que os homens nasçam sem pecado original. Ora, a morte é a pena do pecado original. Portanto, certos homens, no fim do mundo, não morrerão. Donde a mesma conclusão que antes.

4. Demais. – O sábio deve sempre escolher o caminho mais curto. Ora, transferir imediatamente à impassibilidade da ressurreição os que então estiverem vivos é caminho mais curto do que ressurgi-los da morte para a imortalidade, depois de terem morrido. Logo, Deus, suma sabedoria, tomará esse caminho em relação aos que então estiverem vivos. Donde a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*. – Diz o Apóstolo: O que tu semeias não se vivifica se primeiro não morre. E fala, com a semelhança de semente da ressurreição dos corpos. Logo, os corpos ressurgirão da morte.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Porque como a morte veio por Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo. Ora, em Cristo todos serão vivificados. Logo, em Adão todos morrerão. Portanto, da morte é que todos ressurgirão.

SOLUÇÃO. – Os Santos Padres resolvem diversamente esta questão, como diz o Mestre. A opinião porém mais segura e comum é que todos morrerão e depois ressurgirão. – E isto por três razões. Primeiro, por estar mais de acordo com a justiça divina, que condenou a natureza humana por causa do pecado cometido pelos nossos primeiros pais; de modo que todos os que, pela origem natural deles recebera, contraíram a infecção do pecado original, ficassem consequentemente sujeitos à morte. – Segundo, por estar mais de acordo com a divina Escritura, que

prediz a futura ressurreição de todos. Ora, a ressurreição não é própria senão de quem perdeu a vida pela dissolução do corpo, como diz Damasceno. – Terceiro, porque melhor concorda com a ordem da natureza, que nos mostra que tudo o corrupto e viciado não se reduz à sua pureza primitiva senão mediante a corrupção; assim o vinagre não volta a ser vinho senão depois de corrupto e transformado no suco da uva. Ora, como a natureza humana degradou-se e ficou sujeita à morte, não poderá readquirir a imortalidade senão mediante a morte. Esta

opinião melhor concorda com a ordem da natureza ainda por outra razão. Porque, segundo ensina Aristóteles, o movimento do céu é como que a vida para todos os seres da natureza; assim como o movimento do coração é de certo modo a vida de todo o corpo. Por onde, assim como cessado o movimento do coração, todos os membros morrem, assim, cessado o movimento do céu, não pode nenhum ser vivo continuar a ter aquela vida que se conservava por influência desse movimento. Ora, essa é a vida que agora vivemos. Por onde, é necessário que a percam os que estiverem vivos quando cessar o movimento do céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa distinção entre mortos e vivos não deve aplicar-se ao tempo mesmo do juízo, nem à totalidade do tempo passado, porque todos os que deverão ser julgados Em certo tempo foram vivos e, em certo outro, mortos; mas sim, àquele tempo determinado imediatamente precedente ao juízo, quando começarem a se manifestar os sinais dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O desejo perfeito dos santos não pode ser vão; mas nada impede que lh'o seja o desejo condicionado. Ora, quando desejam ser revestidos da imortalidade sem serem despojados do corpo mortal, se o for possível, nutrem um desejo condicionado. E esse é chamado por certos veleidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É errôneo afirmar que alguém mais, além de Cristo, foi concebido sem pecado original. Do contrário, os que assim fossem concebidos não precisariam da redenção, operada por Cristo. E este seria então o redentor de todos os homens. – Nem colhe dizer que dessa redenção não precisaram por lhes ter sido concedido que fossem concebidos sem pecado; porque ou a graça lhe foi feita aos pais de ficarem isentos do vicio da natureza, sem o que não poderiam engendrar filhos isentos do pecado original; ou foi feita à natureza mesma, que foi sanada. Ora, devemos admitir que cada um precisa pessoalmente da redenção de Cristo, e não só em razão da natureza. Pois, ser livrado do mal ou perdoado de uma dívida não o pode senão quem a contraiu ou foi contaminado do mal. Por onde, não poderiam todos colher em si mesmos o fruto da oração dominical, se não tivessem todos nascido devedores e sujeitos ao mal. Portanto, as expressões – perdão das dívidas, ou, liberação do mal – não podem aplicar-se a quem nasceu sem dívida ou isento do mal, senão só a quem, nascido devedor, foi depois liberado pela graça de Cristo. – Mas mesmo concedendo que se possa afirmar sem erro, que certos morrerão, daí não se pode deduzir que nasceram sem culpa original, embora a morte seja a pena do pecado original. Porque Deus pode, na sua misericórdia, perdoar a pena a que um esteja obrigado pela culpa pretérita; assim, quando despediu a adúltera sem lhe impor nenhuma pena. Do mesmo modo, poderá liberar da morte os que lhe contraíram o reato, nascendo com o pecado original. Por onde, não há sequência no raciocínio: Se não hão de morrer é que nasceram sem pecado original.

RESPOSTA À QUARTA. – Devemos escolher sempre o caminho mais curto, mas nem sempre, senão só quando mais ou igualmente acomodado à consecução do fim. O que não se dá no caso vertente, como do sobre dito se colhe.

Art. 2 — Se todos ressuscitarão das suas cinzas.

O segundo discute-se assim. – **Parece que nem todos ressurgirão das cinzas.**

1. – Pois, a ressurreição de Cristo é o modelo da nossa. Ora, Cristo não ressurgiu das cinzas, porque a sua carne não viu a corrupção, no dizer da Escritura. Logo, nem todos ressurgirão das cinzas.

2. Demais. – O corpo do homem nem sempre é queimado. Ora, nada pode ser reduzido a cinzas senão pela combustão. Logo, nem todos os homens ressurgirão das cinzas.

3. Demais. – O corpo de um homem morto não se reduz a cinzas imediatamente depois da morte. Ora, certos – os que viverem no fim do mundo – ressurgirão logo depois de mortos, como diz o Mestre. Logo, nem todos ressurgirão das cinzas.

4. Demais. – O termo de origem corresponde ao termo final. Ora, o termo final da ressurreição não é o mesmo para os bons e para os maus, conforme àquilo do Apóstolo: Todos certamente ressuscitaremos, mas nem todos seremos mudados. Logo, o termo de origem não será o mesmo para todos. Portanto, se os maus hão de ressurgir das suas cinzas, não o hão de os bons.

Mas, *em contrário*, diz Haymo: Todos os nascidos em pecado original terão que cumprir a sentença – és terra e em terra te tornarás. Ora, todos os que ressurgirem, na ressurreição universal, foram réus do pecado original, ou por terem assim nascido do ventre materno, ou pelo menos por terem sido concebidos assim no ventre materno. Logo, todos ressurgirão das suas cinzas.

2. Demais. – Muitas cousas há no corpo humano que não pertencem verdadeiramente à natureza humana. Ora, tudo isso há de ser eliminado. Logo, todos os corpos hão necessariamente de reduzir-se a cinzas.

SOLUÇÃO. – Pelas mesmas razões por que provamos que todos ressurgirão da morte, provaremos também que todos ressurgirão das cinzas, na ressurreição universal: salvo se a certos, por privilégio especial da graça lhes for concedido o contrário, assim como também lhes pode ser concedido ressurgir antes. Pois, a Escritura Santa prediz a ressurreição, assim também a reconstituição dos corpos. Por onde e necessariamente, assim como todos hão de morrer para poderem com verdade ressurgir, assim os corpos de todos hão de dissolver-se para que todos possam reconstituir-se. Porque, assim como a justiça divina infligiu aos homens a morte como pena, assim também a dissolução do corpo, conforme o diz a Escritura: Tu és terra e em terra te tornarás. Do mesmo modo, a ordem da natureza exige não sàmente a separação da alma do corpo, mas ainda a mistura dos elementos; assim como o vinagre não pode retomar a qualidade do vinho senão depois de feita a sua resolução na matéria primitiva. Ora, essa mistura mesma dos elementos é causada e conservada pelo movimento do céu; cessado o qual, todos os corpos mistos se resolverão nos seus elementos simples.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ressurreição de Cristo é o modelo da nossa, quanto ao termo final, mas não quanto ao termo original.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por cinzas se entendem todos os restos do corpo humano dissolvido, por duas razões. – Primeiro, porque era costume dos antigos queimar o corpo dos mortos e conservar-lhes a cinza. Donde o ter prevalecido o costume de se chamarem cinzas os elementos em que se resolve o corpo humano. – Segundo, pela causa da resolução, o fogo da concupiscência, que infeccionou radicalmente o corpo humano. Por isso, a fim de purificar dessa infecção, há de o corpo humano resolver-se até os seus elementos componentes. Ora, do que se resolve pelo fogo dizermos que se reduziu a cinzas. Donde a denominação de cinzas dada aquilo em que se o corpo humano resolve.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fogo, que há de purificar a face do mundo, poderá reduzir imediatamente a cinzas os corpos dos que viverem então, assim como resolverá a matéria primitiva os outros corpos mistos.

RESPOSTA À QUARTA. – O movimento não se especifica pelo seu termo de origem, mas pelo termo final. Por onde, a ressurreição dos santos, que será gloriosa, há de por força diferir da dos ímpios, que não será gloriosa, pelo termo final e não pelo termo original. Pois, como acontece frequentemente, pede um corpo partir do mesmo ponto de origem e chegar a pontos finais diversos; poderá, de negro, passar a ser branco ou amarelo.

Art. 3 — Se as cinzas, de que o corpo humano se reconstituirá, tem alguma inclinação natural para a alma que lhe estava unida.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que as cinzas, de que o corpo humano se reconstituirá, tem uma inclinação natural para a alma que lhe estava unida.**

1. – Pois, se nenhuma inclinação tivesse para a alma, estaria para ela como as cinzas dos outros corpos. Logo, nenhuma diferença haveria em o corpo, que devesse estar unido a essa alma, ser reconstituído das cinzas próprias dele ou das de outro. O que é falso.

2. Demais. – Maior é a dependência do corpo, da alma, que da alma, do corpo. Ora, a alma separada do corpo ainda tem uma certa dependência dele; por isso fica retardada a sua tendência para Deus, pelo desejo que tem a se unir ao corpo, como diz Agostinho. Logo e com maior razão, separado da alma, a que estava unido, tem o corpo para ela uma inclinação natural.

3. Demais. – Job diz: Os seus ossos se encherão dos vícios da sua mocidade e com ele dormirão no pó. Ora, vícios só os pode ter a alma. Logo, as cinzas do corpo ainda conservarão uma inclinação natural para a alma a que estava unida.

Mas, *em contrário*. – O corpo humano pode resolver-se nos seus elementos próprios ou converter-se na carne dos outros animais. Ora, os elementos são homogêneos; e semelhantemente, a carne do leão ou de outro animal qualquer. Logo, como as partes dos elementos ou dos animais não tem nenhuma inclinação natural para alma a que estiverem unidas, também as partes em que se converteu o corpo humano terá qualquer inclinação para a alma a que esteve unido. O que se conclui do seguinte lugar de Agostinho: O corpo humano, seja qual for a substância dos outros corpos ou os elementos a que se reduza; quaisquer que sejam os animais ou os homens a que sirva de alimento ou em cujas carnes se transforme, voltará a unir-se num momento àquela alma humana, que primeiro a animou para que se tornasse um homem, vivesse e crescesse.

2. Demais. – A toda inclinação natural corresponde um agente natural; aliás falharia em matéria necessária. Ora, nenhum agente natural pode fazer com que um corpo humano, reconstituído das suas cinzas, se una de novo à alma a que pertencia. Logo, essas cinzas nenhuma inclinação natural tem à referida união.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há três opiniões.

Uns dizem que os corpos humanos nunca se resolverão nos seus elementos primitivos. E assim as suas cinzas sempre conservarão uma virtude acrescentada aos elementos, que produz uma inclinação natural para a mesma alma. – Mas esta opinião encontra à autoridade citada de Agostinho, tanto literalmente, quanto ao sentido; pois, todos os compostos de elementos contrários podem resolver-se nesses

elementos componentes. Por isso outros são de opinião que essas partes elementares, em que o corpo humano se resolve, conservam mais luz que os outros elementos, por terem estado unidos a uma alma humana. Por isso tem uma certa inclinação para as almas humanas. – Mas, não menos frívola que a anterior é esta opinião. Porque as partes dos elementos tem a mesma natureza e participam igualmente da luz e da obscuridade.

Devemos, portanto, admitir que essas cinzas não têm nenhuma inclinação natural para a ressurreição, senão só por ordem da divina providência, que determinou a essas cinzas se unirem de novo à alma. Donde resulta que as partes dos elementos se unirão às almas a que anteriormente pertenceram, e não partes alheias.

Donde se deduz a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A alma separada do corpo conserva a mesma natureza que tinha, quando estava unida ao corpo. O que não se dá com o corpo. Por onde, o símil não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras citadas de Job não devem entender-se como significando que as cinzas dos mortos permanecem atualmente pecaminosas; mas que, segundo a ordem da divina justiça, essas cinzas são destinadas à separação do corpo que, pelos pecados cometidos, será eternamente cruciado.

Questão 79: Das condições dos ressurrectos e, primeiro, da identidade deles.

Em seguida devemos tratar das condições dos ressurrectos. Sobre o que devemos, primeiro tratar do que respeita primeiro aos bons e aos maus. Segundo, do que concerne só aos bons. Terceiro, do que respeita só aos maus. Ora, três coisas concernem em comum aos bons e aos maus; a identidade, a integridade e a qualidade deles. E primeiro devemos tratar da identidade dos ressurrectos. Segundo da integridade dos seus corpos. Terceiro, da qualidade deles.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a alma retomará, na ressurreição, o mesmo corpo a que estava unida antes.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a alma não retomará, na ressurreição, o mesmo corpo a que o estava unida antes.**

1. – Pois, diz o Apóstolo: Quando tu semeias, não semeias o corpo da planta que há de nascer, senão o mero grão. Ora, o Apóstolo aí compara a morte ao ato de semear, e a ressurreição, a germinação. Logo, a alma não retomará, na ressurreição, o mesmo corpo de que se separou na morte.

2. Demais. – A matéria deve adaptar-se à condição da sua forma; do mesmo modo, o instrumento, à do agente. Ora, o corpo está para a alma como a forma para a matéria, e como o instrumento para o agente. Mas a alma, depois da ressurreição, não estará na mesma condição em que agora está, porque ou será alçada à vida celeste, se já neste mundo viveu na expectativa dela; ou será rebaixada a uma vida de bruto, se como bruto viveu neste mundo. Logo, parece que não retomará o mesmo corpo de antes, mas um corpo celeste ou um animal.

3. Demais. – O corpo humano se resolverá, depois da morte, nos seus elementos, como se disse. Ora, aquelas partes elementares em que o corpo se resolveu, não convêm com o corpo humano, nelas resoluto, senão pela matéria prima. Modo pelo qual quaisquer outras partes dos elementos convêm com esse corpo. Se, portanto, o corpo fosse formado de outras partes elementares, já não seria identicamente o mesmo. Logo, também identicamente o mesmo não seria se fosse reconstituído pelas referidas partes.

4. Demais. – É impossível um corpo conservar a sua identidade individual se as suas partes essências são individualmente heterogêneas. Ora a forma do misto, que, como forma, é parte essencial do corpo humano, não pode ser retomada na sua identidade individual. Logo, o corpo não será identicamente o mesmo. – Prova da média. O que cai totalmente em a não existência não pode ser retomado na sua identidade individual. Pois, é claro, que não conserva a sua identidade individual o ser cuja existência é diversa; mas a existência interrompida, que é um ato do ser, é diversa. Ora, a a forma do misto cai totalmente em a não existência pela morte, por ser uma forma corpórea. E semelhantemente as qualidades contrárias, donde resulta a mistão. Logo, a forma do misto não poderá voltar a ser individualmente a mesma.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Na minha própria carne verei a Deus meu salvador. E se refere à visão após a ressurreição, como claramente o mostra o que precede: No derradeiro dia ressurgirei da terra. Logo, será o corpo identicamente o mesmo que ressurgirá.

2. Demais. – Como diz Damasceno, a ressurreição consiste em o corpo morto surgir de novo à vida. Ora, o corpo que agora temos pereceu pela morte. Logo, ressurgirá idêntica e individualmente o mesmo.

SOLUÇÃO. – Sobre esta questão tanto erraram certos filósofos como alguns heréticos modernos.

Assim, certos filósofos ensinaram que as almas separadas do corpo voltam a se unir com ele. Mas assim pensando, erravam em dois pontos. Primeiro, quanto ao modo de união; porque uns ensinavam que a alma separada de novo se une naturalmente ao corpo por via de geração. Segundo, quanto ao corpo a que se unia a alma. Pois, afirmavam que a segunda união não era identicamente com o mesmo corpo, de que pela morte se tinha separado, mas com outro, ora especificamente idêntico, ora diverso. Com um corpo diverso, quando a alma, enquanto unida ao corpo, levou uma vida contrária à alma racional; por isso passava, depois da morte, do corpo humano para o corpo do animal a cujo gênero de vida se havia conformado. Assim, num corpo de cão, se viveu entregue à luxúria; no do leão, se praticou rapinas e violências, e assim por diante. Com um corpo da mesma espécie porém, quando a alma, levando uma vida racional enquanto unida ao corpo, depois de ter gozado de uma certa felicidade, após a morte, começava, decorridos alguns séculos, a querer voltar a unir-se ao corpo; e assim de novo se unia ao corpo humano.

Ora, esta opinião se assenta em dois princípios errôneos. O primeiro é afirmarem que a alma não está unida ao corpo essencialmente, como a forma à matéria, mas só acidentalmente como o motor ao móvel, ou o homem ao seu vestuário. Daí podiam deduzir que a alma pré existia antes de ser infundida ao corpo gerado pela geração natural; e que também podia unir-se a corpos diversos. – O segundo é o admitirem que o intelecto não difere dos sentidos senão acidentalmente; e assim diziam que o homem, ao contrário dos irracionais, tem intelecto, por ter uma potência sensitiva mais perfeita em virtude da sua melhor compleição corpórea. Donde podiam concluir que a alma humana poderia se unir ao corpo de um bruto, sobretudo se viveu uma vida própria de brutos.

Ora, esses dois princípios referidos o Filósofo os refuta cabalmente; e refutados eles fica a nu a falsidade dessa opinião.

Do mesmo modo se refutam os erros de certos heréticos. Desses, uns repetiram as referidas opiniões dos filósofos. – Outros ensinaram que as almas se unirão de novo a corpos celestes ou ainda a corpos subtis como o vento, como refere Gregório de certo bispo Constantinopolitano, quando expõe as palavras de Job: Na minha própria carne verei a Deus, etc.

Além disso, os erros desses heréticos podem ser refutados por contrariarem a verdade da ressurreição, proclamada pela Sagrada Escritura. Pois, não pode haver ressurreição senão voltando a alma a unir-se de novo ao mesmo corpo; porque a ressurreição consiste em surgir de novo à vida. Ora, é o mesmo ser que morre que ressurge. Por onde, a ressurreição mais respeita ao corpo, que se dissolve depois da morte, que a alma que vive depois da morte. Portanto, se o corpo que a alma reassume não é o mesmo a que esteve unida, não poderemos falar de ressurreição, mas antes de assunção de um novo corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A comparação citada não se aplica totalmente, mas só em parte. Pois, na semeadura do grão, o grão semeado não idêntico individualmente ao germinado; nem se apresenta do mesmo modo porque quando semeado não tinha folículos, que tem quando germina. Ao contrário, o corpo ressurrecto será individualmente idêntico ao morto, mas com atributos diversos, pois, de mortal, que era, ressurge imortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A diferença entre a alma de um ressurrecto e a do que ainda vive neste mundo não é fundada em nada de essencial, mas na glória e na miséria, que causam uma diferença

apenas acidental. Por onde, não é necessário que o corpo ressurrecto seja diferente do que morreu, mas basta que tenha atributos diferentes, a fim de a diferença dos corpos ser proporcionada à das almas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que se concebe na matéria, anteriormente à forma, nela subsiste depois da corrupção; pois, removido o posterior, pode ainda permanecer o anterior. Ora, como nota o Comentador na matéria dos seres sujeitos à geração e à corrupção concebe-se, antes da forma substancial, dimensões indeterminadas, nas quais se funda a divisão da matéria, de modo que partes diversas dela possam receber formas diversas. Por onde, depois de a forma substancial se separar da matéria, ainda essas dimensões permanecem as mesmas. E assim, a matéria existente com essas dimensões, seja qual for a forma que recebam, tem maior identidade com o que dela foi gerado, que qualquer outra parte da matéria existente sob qualquer outra forma. Por onde, na reconstituição do corpo humano será aplicada a mesma matéria de que antes fora feito.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como uma qualidade simples não é a forma substancial do elemento, mas um acidente próprio dele e uma disposição que torna a matéria própria a tal forma, assim a forma do misto, qualidade resultante de qualidades simples, numa união proporcional, não é forma substancial do corpo misto, mas um acidente próprio e uma disposição que torna a matéria necessária à forma. Ora, o corpo humano, além dessa forma de mistão, não tem nenhuma outra forma substancial senão a alma racional; pois, se tivesse outra forma substancial anterior, essa dar-lhe-ia o ser substancial e então ficaria constituído por ela no gênero da substância. E assim a alma viria a unir-se a um corpo já constituído no gênero da substância. E então a alma estaria para o corpo como as formas artificiais para as suas matérias, se se leva em conta que por esta ficam constituídas no gênero da substância. Por onde, a união da alma e do corpo seria acidental – erro dos antigos Filósofos, refutados pelo Filósofo. E daí também se seguiria que o corpo humano e cada uma das suas partes não podiam mais conservar, depois da união com a alma, as mesmas denominações que tinham antes; o que vai contra o que ensina o Filósofo. Portanto, como a alma racional é imortal, nenhuma forma substancial do corpo humano é totalmente reduzida ao não ser. Quanto à variação das formas acidentais, não produz nenhuma diversidade numérica. Portanto, será o mesmo corpo, individualmente, que ressurgirá, pois a alma retomará a mesma matéria anterior, como dissemos na resposta à objeção precedente.

Art. 2 — Se o mesmo homem individualmente é quem ressurgirá.

O segundo discute-se assim. - Parece que não é o mesmo homem individualmente quem ressurgirá.

1. - Pois, como diz o Filósofo, seres com forma sujeita à corrupção e ao movimento não se reproduzem na sua realidade individual. Ora, tal é a substância do homem na vida presente. Logo, não pode, depois de sofrida a mudança causada pela morte, renascer individualmente o mesmo.

2. Demais. – Onde há humanidades diferentes não há um mesmo homem. Por isso, Sócrates e Platão são dois homens e não um só, porque difere a humanidade em ambos. Ora, a humanidade do ressurrecto não é a mesma da que teve neste mundo. Logo, o ressurrecto não é o mesmo homem que antes viveu. – A proposição média é susceptível de dupla prova. Primeiro, porque a humanidade, que é a forma do todo, não é uma forma e substância, como a alma, mas é apenas forma. Ora, tal forma pode reduzir-se completamente ao não-ser, e portanto não pode reiterar-se. Segundo, porque a humanidade resulta da união das partes. Ora, uma união anteriormente existente não pode reiterar-se identicamente a mesma, porque essa reiteração opõe-se à identidade; pois, implica pluralidade, ao passo que a identidade supõe a unidade; ora, pluralidade e unidade se excluem. Mas a união se

reiterará, na ressurreição. Logo, não será a mesma união. E portanto, nem a mesma humanidade, nem o mesmo homem.

3. Demais. – Não há um mesmo homem onde há vários animais. Logo, não sendo o animal o mesmo, não será o homem individualmente o mesmo. Ora, onde não há o mesmo sentido não há o mesmo animal, porque o animal se define primariamente pelo sentido do tato, como está claro em Aristóteles. Ora, não havendo mais sentido na alma separada, como certos dizem, não pode ser reassumido idêntico ao que existia antes. Logo, na ressurreição o homem ressurrecto não será o mesmo ser animal que antes era. Portanto, nem o mesmo homem.

4. Demais. – A matéria da estátua mais principalmente a constitui do que constitui o homem a sua matéria; porque os seres artificiais a sua matéria os coloca totalmente no gênero da substância, ao passo que os naturais entram nesse gênero pela sua forma, como o prova o Filósofo e o Comentador. Ora, uma estátua feita do mesmo bronze, de outro já não será individualmente a mesma de antes. Logo e com maior razão, o homem reconstituído das mesmas cinzas já não será individualmente o mesmo que antes fora.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A quem eu mesmo hei de ver e não outro, referindo-se à visão após a ressurreição. Logo, ressurgirá o homem idêntica e individualmente o mesmo.

2. Demais. – Agostinho diz, que ressurgir não é senão tornar a viver. Ora, não diríamos que reviveu portanto nem que ressurgiu se não voltou à vida o mesmo homem que antes morreu. O que é contra a fé.

SOLUÇÃO. – É necessário admitir a ressurreição, dado que o homem deve alcançar o fim último para o qual foi feito, e que não pode alcançar nesta vida nem na da alma separada do corpo. Aliás, o homem teria sido constituído em vão se não pudesse chegar ao fim para que foi feito. Ora, um ser deve atingir sempre individualmente idêntico a si próprio, o fim para que foi feito; do contrário teria sido feito em vão. Portanto, o homem há de ressurgir idêntico ao que individualmente existiu antes. E isto se dá ficando a mesma alma, individualmente idêntica a si própria, unida ao corpo individualmente o mesmo a que neste mundo esteve unida. Aliás não haveria propriamente ressurreição, se não fosse o mesmo homem o reconstituído. Por onde, afirmar que o ressurrecto não é idêntico ao que individualmente existiu antes, é herético e contrário à verdade da Escritura, que prediz a ressurreição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo se refere à reiteração pelo movimento ou pela mutação natural. Pois, mostra a diferença entre o movimento circular da geração e da corrupção e o do movimento circular do céu. Porque o céu, pelo movimento local, volta, identicamente o mesmo, ao princípio desse movimento; por ser uma substância incorruptível movida. Ao passo que os seres sujeitos à geração e à corrupção voltam ao mesmo tempo específico mas não individual. Assim, de um homem nasce o sangue, deste o sêmen e assim por diante, até chegar-se a outro homem idêntico ao primeiro pela espécie mas não individualmente. Do fogo nasce o ar, donde a água, donde a terra, donde de novo o fogo, idêntico ao primeiro, não individual, mas especificamente. Por onde é claro que a razão aduzida não vem, na intenção do Filósofo, a propósito.

Ou devemos responder que a forma dos seres sujeitos à geração e à corrupção não é por si subsistente, de modo a poder continuar a existir depois da corrupção do composto. O contrário se dá com a alma racional, que conserva, mesmo depois da separação do corpo, o ser que nele tinha. E na ressurreição, o corpo será participante dessa existência; porque quando unida ao corpo, não tem a alma uma existência distinta da dele; aliás a união de ambos seria acidental. E assim nenhuma interrupção sofrerá a

existência substancial do homem a ponto de por causa dessa interrupção, não poder voltar a ser idêntico ao que individualmente antes era; ao contrário do que se dá com os outros seres corruptíveis, cuja existência desaparece totalmente com a separação da forma, porque a matéria deles assume outra existência.

Pois, nem o próprio homem retoma, pela geração natural, a mesma existência individual. Porque o corpo gerado do homem não se forma da matéria total do gerador. Por onde, há diversidade numérica no corpo e, por consequência na alma e em todo o homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Duas são as opiniões sobre a humanidade e sobre qualquer forma de um todo. – Uns (S. A. Magno) dizem que a forma do todo é realmente idêntica à da parte; a forma da parte é a que aperfeiçoa a matéria; a forma do todo é a de onde resulta na sua totalidade a noção de espécie. E segundo esta opinião, a humanidade não é realmente diferente da alma racional. Por onde, como é individualmente a mesma alma racional que ressurgirá, a humanidade será numericamente a mesma. E esta subsistirá também depois da morte, embora não sob a noção de humanidade; porque, separado dela, o composto não logra a sua natureza específica. – Outra opinião, e mais verdadeira é a de Avicena, de acordo com a qual a forma do todo não é só a forma da parte, nem outra forma qualquer, diversa da parte, mas é o todo resultante da composição da forma e da matéria, compreendendo em si ambas. E essa forma do todo é chamada essência ou quididade. Logo, como na ressurreição o corpo será identicamente o mesmo de antes, e identicamente a mesma será a alma racional, por força a mesma também há de ser a humanidade.

Ora, a primeira opinião, de acordo com a qual a humanidade do ressurrecto será diferente da atual, procederia se a humanidade fosse uma outra forma superveniente à forma e à matéria. O que é falso. A segunda também não pode obstar a identidade da forma humana. Porque união significa ação ou paixão. As quais, embora diversas, não podem impedir a identidade da forma humana; pois, a ação e a paixão, de que se compunha a humanidade, não são da essência desta e portanto a diversidade delas não implica a diversidade humana. Assim, a geração e a ressurreição não são um mesmo movimento, nem por isso contudo fica impedida a identidade do ressurrecto com o gerado. – Semelhantemente, não fica impedida a identidade da humanidade, se tomarmos a união como relação. Porque essa relação não é da essência da humanidade, mas dela resulta. Pois, a humanidade não é daquelas formas, que consistem, como as formas dos artefatos, em composição e ordem, segundo ensina o Filósofo. Portanto, sobrevindo outra composição diferente a uma casa já a sua forma não será identicamente a mesma que antes era.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção conclui otimamente contra os que diziam ser a alma sensível e racional diversas no homem. Porque então a alma sensitiva do homem não seria, como a dos brutos, incorruptível. Por onde, o ressurrecto não teria a mesma alma sensível e por consequência não seria o mesmo animal nem o mesmo homem que antes fora. Se porém admitirmos que no homem a mesma alma é, na sua substância, racional e sensível, não cairemos nessas dificuldades. Pois, o animal é definido pelo sentido, enquanto alma sensitiva, como pela sua forma essencial; e, pelo sentido, enquanto potência sensitiva, conhecemos-lhe a definição, como pela forma acidental, que sobretudo contribui para conhecermos a quilididade, na expressão de Aristóteles. Ora, depois da morte, subsiste substancialmente tanto a alma sensível como a alma racional. Mas as potências sensitivas, segundo certos, não perduram. Essas potências porém, sendo propriedades acidentais, suas variações não podem destruir totalmente a identidade do animal, nem mesmo das partes deste. Nem se chamam as potências perfeições ou atos dos órgãos senão por serem os princípios do agir, como o calor o é, do fogo.

RESPOSTA À QUARTA. – Uma estátua pode ser considerada a dupla luz: como uma determinada substância ou como obra de arte. E como entra no gênero da substância em razão da sua matéria, por isso, considerada enquanto substância, a segunda estátua, feita com a matéria da primeira, é individualmente idêntica a esta.

Mas pertence ao gênero das obras de arte, enquanto forma, que é um acidente, e desaparece com a destruição da estátua. Portanto, não pode mais reaparecer na sua identidade numérica nem poderia mais voltar a ser numericamente a mesma estátua de antes. Ora, a forma do homem, i. é, a alma, subsiste depois da dissolução do corpo. Portanto, não há símile.

Art. 3 — Se as cinzas de um corpo humano devem, na ressurreição, voltar a constituir a mesma parte do corpo que nelas se dissolveu.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que as cinzas de um corpo humano devem, na ressurreição, voltar a constituir a mesma parte do corpo que nelas se dissolveu.**

1. – Pois, segundo o Filósofo, assim está toda a alma para todo o corpo, como uma parte da alma para uma parte do corpo; p. ex., o sentido da vista, para a pupila. Ora, depois da ressurreição o mesmo corpo há de ser reassumido pela mesma alma. Logo, também as mesmas partes do corpo virão a formar os mesmos membros, partes identicamente as mesmas de que a alma se servia como de órgãos.

2. Demais. – A diversidade material produz a diversidade numérica. Ora, se as cinzas não voltarem a constituir as mesmas partes a que pertenceram, essas partes já não serão formadas da mesma matéria de que antes eram feitas. Logo, já não serão numericamente as mesmas. Ora, sendo diversas as partes, também diverso há de ser o todo, pois, as partes estão para o todo como a matéria para a forma, na expressão do Filósofo. Logo, o ressurrecto não será idêntico ao que antes era. O que colide contra a verdade da ressurreição.

3. Demais. – O fim da ressurreição é fazer com que cada um receba a recompensa das suas obras. Ora, a obras diversas, meritórias ou demeritórias, foram executadas por partes diversas do corpo. Logo, na ressurreição, há de cada parte voltar ao seu estado, a fim de ser premiada como merece.

Mas, *em contrário*. – Os seres artificiais dependem mais estreitamente da sua matéria, que os naturais. Ora, nas cousas artificiais não é necessário, para reparar uma obra com a mesma matéria, que as partes dessa matéria sejam colocadas no mesmo lugar. Logo, nem é necessário que tal se de com o homem.

2. Demais. – A variação do acidente não causa a diversidade numérica. Ora, a situação das partes é um acidente. Logo, a sua diversidade no homem não produz nenhuma diversidade numérica.

SOLUÇÃO. – A questão vertente assume um aspecto diferente conforme se considera o que se poderá fazer, na ressurreição, sem prejuízo da identidade, ou o que se fará para conservar a conveniência.

Quanto ao primeiro ponto, devemos saber que é possível considerarem-se no homem duas espécies de partes diferentes: partes diferentes de um todo homogêneo, assim, diferentes partes de carne ou de ossos; ou partes de diversas espécies de um todo heterogêneo, como os ossos ou a carne. – Se, pois, dissermos, que na ressurreição, uma parte voltará a unir-se a outra parte da mesma espécie, isso nenhuma variedade causará senão na situação das partes. Ora, a situação diversa das partes não varia a espécie de um todo homogêneo. Por onde, se a matéria de uma parte voltar a unir-se com outra, nenhum detrimento daí advirá para a identidade do todo. E isso se dá no exemplo citado pelo Mestre: a estátua não volta a ser numericamente a mesma na sua forma, mas na sua matéria, enquanto uma

determinada substância que é; e assim a estátua é homogênea, embora não por uma forma artificial. – Se se disser porém que a matéria de uma parte volta a unir-se a outra de espécie diferente, isso acarreta necessariamente a alteração não só da situação das partes, como também da identidade delas. Mas contanto que o transferido de uma para a outra parte seja a matéria total, o que verdadeiramente pertencia à natureza humana; não porém, se o supérfluo numa parte fosse o transferido para outra. Ora, desaparecida a identidade das partes, destruída fica a do todo, se se trata de partes essenciais; mas não se nos referimos a partes acidentais, como os cabelos e as unhas, a que se refere Agostinho. – Por onde é claro que transferência da matéria de uma parte para a outra é a que tolhe a identidade do todo e qual a que não tolhe.

Se se trata porém de conservar a conveniência, é mais provável que na ressurreição se conservará a mesma situação das partes, sobretudo a das partes essenciais e orgânicas; embora não talvez a das acidentais, como as unhas e os cabelos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe quanto às partes orgânicas e não quanto às semelhantes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A situação diversa das partes da matéria não produz a diversidade numérica das mesmas, embora o produza a diversidade da matéria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma operação, propriamente falando, não pertence à parte, mas ao todo. Por onde, prêmio não é devido à parte, mas ao todo.

Questão 80: Da integridade do corpo dos ressurrectos.

Em seguida devemos tratar da integridade do corpo dos ressurrectos.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 - Se todos os membros do corpo humano ressurgirão.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que nem todos os membros do corpo humano ressurgirão.**

1. – Pois, removido o fim, é inútil lançar mão dos meios a ele conducentes. Ora, o fim de cada membro é o seu ato. Mas nada há de vão nas obras divinas; e de certos membros o homem não mais se servirá depois da ressurreição, sobretudo dos genitais, porque então, nem as mulheres terão maridos, nem os maridos mulheres. Logo, parece que nem todos os membros ressurgirão.

2. Demais. – Os intestinos também são partes do corpo. Ora, não ressurgirão. Pois, não poderão ressurgir cheios das imundícias que contêm. Nem vazios, porque não há vácuo em a natureza. Logo, nem todas as partes do corpo ressurgirão.

3. Demais. – O corpo ressurgirá para ser premiado pelas obras que a alma praticou por meio dele. Ora, o membro amputado pelo furto cometido, a um ladrão, que porém fez depois penitência e se salvou, não pode ser remunerado na ressurreição – nem por um bem praticado, pois para tal não cooperou; nem pelo mal, pois a pena imposta a um membro redundaria em pena do homem. Logo, nem todos os membros do ressurrecto ressurgirão.

Mas, *em contrário*. – Mais verdadeiramente constituem a natureza humana os outros membros, que os cabelos e as unhas. Ora, estes restituir-se-ão aos resurrectos, como diz o Mestre. Logo e com maior razão, os outros membros.

2. Demais. – As obras de Deus são perfeitas, diz a Escritura. Ora, a ressurreição será obra divina. Logo, o ressurrecto se reconstituirá perfeito em todos os membros.

SOLUÇÃO. – Como diz Aristóteles, a alma exerce, no corpo, não só a função de forma e de fim, mas também a de causa eficiente. Pois, a alma está para o corpo como a arte para o artefato, no dizer do Filósofo. Ora, tudo o que explicitamente se mostra no artefato estava já contido implícita e originariamente na arte. Assim também tudo o que se revela nas partes do corpo, já está original e de certo modo implicitamente na alma. Mas, assim como a obra artística não seria perfeita se algo lhe faltasse do que a arte contém, assim nem o homem poderia ser perfeito se não se manifestasse externamente no corpo tudo o contido implicitamente pela alma. Nem então o corpo corresponderia à alma de maneira plenamente proporcionada. Ora, na ressurreição o corpo humano há de corresponder totalmente à alma, pois não ressurgirá senão na sua relação com a alma racional. Logo, o homem há de ressurgir perfeito, pois se reconstituirá para receber a sua última perfeição. Portanto, todos os membros que o corpo humano tiver nesta vida hão de reconstituir-se na ressurreição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os membros podem considerar-se a dupla luz, nas suas relações com a alma: ou na relação de matéria para forma, ou na de instrumento para agente. Ora, a mesma relação existe entre todo o corpo e toda a alma, e das partes entre si, como ensina Aristóteles. Se, pois, considerarmos os membros na primeira acepção, o fim deles não é a operação, mas antes, a perfeição da espécie, necessária também depois da ressurreição. Se, porém, os considerarmos na segunda acepção, então tem como fim a operação. Mas daí não se segue que o instrumento seja inútil por não poder exercer a sua operação própria; pois, o instrumento serve não só para executar a ação do

agente, mas também para mostrar a sua virtude própria. Por onde, há de a virtude das potências da alma se revelar mediante instrumentos corpóreos, embora estes nunca sejam usados, para assim manifestar-se a sabedoria de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os intestinos ressurgirão com o corpo, assim como os outros órgãos. E estarão cheios não de imundos excrementos, mas de humores nobres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos pelos quais merecemos não pertencem, propriamente falando, às mãos nem aos pés, mas ao homem total; assim como uma obra de arte não se atribui ao instrumento, mas ao artífice. Embora portanto um membro mutilado antes da penitência, não tenha cooperado ao estado glorioso merecido depois da ressurreição, contudo o homem completo é o que merece ser premiado, pois serviu a Deus com tudo o que tinha.

Art. 2 — Se os cabelos e as unhas ressurgirão com o corpo.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os cabelos e as unhas não ressurgirão com o corpo.**

1. – Pois, assim como os cabelos e as unhas são gerados pela superfluidade da nutrição, assim também a urina, o suor e fezes semelhantes. Ora, estas não ressurgirão com o corpo. Logo, nem os cabelos e as unhas.

2. Demais. – Entre as outras superfluidades geradas pela alimentação, constitui por excelência a natureza humana, em sua realidade, o sêmen, superfluidade necessária. Ora, o corpo humano não ressurgirá com o sêmen. Logo e com muito maior razão, não hão de ressurgir os cabelos e as unhas.

3. Demais. – Nenhuma perfeição tem a alma racional que não tenha também a alma sensível. Ora, os cabelos e as unhas não tem a perfeição da alma sensível, pois por eles não sentimos, como o explica Aristóteles. Logo, como o corpo não ressurgirá senão para as perfeições da alma racional, parece que os cabelos e as unhas não ressurgirão.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Não se perderá um cabelo da vossa cabeça.

2. Demais. – Os cabelos e as unhas foram dados como ornato para o homem. Ora, os corpos humanos, sobretudo os dos eleitos, devem ressurgir com todos os seus ornatos. Logo, devem ressurgir com os cabelos.

SOLUÇÃO. – A alma está para o corpo animado como a arte para o artificiado, e para as partes dele como a arte para os seus instrumentos; por isso o corpo animado se chama orgânico. Ora, a arte usa de certos instrumentos para executar a obra intencionada; e esses são os que lhe servem primariamente à intenção. Mas também se serve de outros instrumentos para a conservação dos instrumentos principais; e esses lhe servem secundariamente à intenção. Assim, a arte militar se serve da espada para a guerra; e da bainha, para a conservação da espada. Do mesmo modo, das partes do corpo animado umas – como o coração, o fígado, as mãos e os pés – se ordenam a executar as operações da alma; outras porém, à conservação das demais partes, como as folhas servem para cobrir os frutos. Assim também os cabelos e as unhas servem para resguardar as outras partes do corpo humano. Por isso pertencem secundariamente à perfeição do corpo humano, embora não primariamente. E como o corpo ressurgirá em toda a perfeição da sua natureza, por isso também os cabelos e as unhas hão de ressurgir com ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A natureza expulsa aquelas superfluidades que para nada são úteis e portanto não contribuem para a perfeição do corpo humano. Mas procede diferentemente

com aquelas superfluidades que conserva para a geração dos cabelos e das unhas, de que precisa para a conservação dos membros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sêmen não é necessário, como os cabelos e as unhas, para a perfeição do indivíduo, mas só para a da espécie.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os cabelos e as unhas se nutrem e crescem; por onde é claro que participam de uma certa, perfeição. O que não poderia dar-se se não fossem de algum modo partes perfeitas da alma. E como o homem não tem senão uma alma única, que é a racional, resulta que as unhas e os cabelos recebem da alma racional a sua perfeição. Embora não a ponto de participarem da atividade sensível, como também se dá com os ossos, dos quais sabemos que ressurgirão e que pertencem à integridade do indivíduo.

Art. 3 — Se os humores ressurgirão com o corpo.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que os humores não ressurgirão com o corpo.**

1 – Pois, o Apóstolo diz: A carne e o sangue não podem possuir o reino de Deus. Ora, o sangue é o humor mais principal. Logo, não ressurgirá com o corpo dos bem-aventurados, que possuirão o reino de Deus. Logo e com maior razão, não hão de ressurgir os outros humores.

2. Demais. – Os humores servem para reparar as perdas do corpo. Ora, depois da ressurreição o corpo nenhuma perda sofrerá. Logo, o corpo não ressurgirá com os humores.

3. Demais. – O que está no corpo humano, em via de ser gerado, ainda não recebeu da alma racional a sua perfeição. Ora, os humores, sendo carne e ossos em potência, estão ainda em via de ser gerados. Logo, ainda não receberam a sua perfeição da alma racional. Ora, o corpo humano não é destinado à ressurreição senão enquanto aperfeiçoado pela alma racional. Logo, os humores não ressurgirão com ele.

Mas, *em contrário*. – O que pertence à constituição do corpo humano ressurgirá com ele. Ora, tais são os humores, conforme Agostinho, que diz: O corpo consta de órgãos, os órgãos de partes similares, e estas de humores. Logo, os humores ressurgirão com o corpo.

2. Demais. – A nossa ressurreição será conforme à de Cristo. Ora, Cristo ressurgiu com o sangue; aliás no sacramento do Altar o vinho não se lhe transubstanciaria no sangue. Logo, também o nosso corpo ressurgirá com sangue. E pela mesma razão, com os outros humores.

SOLUÇÃO. – Pela razão já dada, tudo o pertencente à integridade da natureza humana, no ressurrecto, ressurgirá. Logo, há de ressurgir com o corpo aquele líquido pertencente à integridade da natureza humana.

Ora, no corpo há três espécies de líquidos.

Uns, não contribuem para a perfeição do Indivíduo. Ou por estarem, como a urina, o suor, o puz e outros, em via de corrupção e serem por isso expulsos; ou pelos ordenar a natureza para a conservação da espécie em outro indivíduo, quer pelo ato da geração, como o sêmen. quer pela função nutritiva, como o leite. E nenhum desses líquidos ressurgirá, por não pertencerem a perfeição do indivíduo ressurrecto.

A segunda espécie de líquidos é a dos que ainda não chegaram à última perfeição que a natureza produz no indivíduo, mas é ordenada a ela pela natureza. – E esta espécie é dupla. Porque certos líquidos tem uma forma determinada inclusa entre as partes do corpo; assim o sangue e os outros três humores, que a natureza ordenou a formar os órgãos, pela geração; mas tem certas formas determinadas, como também as outras partes do corpo. E por isso com essas outras ressurgirão. – Outros líquidos porém estão em via de passar de uma forma para outra, i. é, da forma de humor para a de órgão. E esses não ressurgirão. Porque depois da ressurreição cada parte do corpo terá a sua forma fixada, de modo que não poderá transformar-se em outra. Por isso não ressurgirá aquele líquido que está no ato mesmo de passar de uma forma para outra. E esses podemos considerá-los num duplo estado. Ou enquanto estão no princípio da transformação; e então se chama ros, que é o líquido existente nos orifícios das pequenas veias, ou enquanto já numa transformação adiantada e começando a mudar de forma, e então se chamam cambium. Ora, em nenhum desses estados ressurgirão.

A terceira espécie de líquido é o que já chegou à perfeição última visada pela natureza, no corpo do indivíduo; já transformado e incorporado nos membros. E essa se chama gluten. E fazendo parte da substância dos membros, ressurgirá, como ressurgirão os demais órgãos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Carne e sangue, nas palavras citadas do Apóstolo, não se devem tomar pela substância da carne e do sangue, mas pelas obras da carne e do sangue, que são as obras do pecado ou da vida animal. – Ou, segundo interpreta Agostinho, carne e sangue aí se tomam pela corrupção agora dominante na carne e no sangue. Por isso o Apóstolo acrescenta as palavras: Nem a corrupção possuirá a incorruptibilidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os membros que servem à geração concorrerão, depois da ressurreição, para a integridade da natureza humana e não exercerão mais os atos que exercem nesta vida. Assim também os humores existirão no corpo, não para restaurar as perdas, mas para contribuírem à integridade da natureza humana e à manifestação da virtude dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como os elementos estão em via para a geração em relação aos corpos mistos, por serem a matéria destes e não por estarem sempre se transformando para os produzir, o mesmo se dá com os humores em relação aos membros. Por isso, assim como os elementos tem nas partes do universo as suas formas determinadas, razão por que lhe constituem a perfeição, bem como os corpos mistos, assim também os humores, como as outras partes, fazem parte da perfeição do corpo humano, embora não alcancem, como as outras partes, a perfeição total; nem tenham os elementos formas assim perfeitas como os mistos. Ora, assim como todas as partes do universo recebem de Deus a sua perfeição, mas não igualmente, senão cada qual a seu modo, assim também os humores são de certa maneira aperfeiçoados pela alma racional, mas não do mesmo modo por que o são as partes mais perfeitas.

Art. 4 — Se tudo o pertencente verdadeiramente à natureza humana ressurgirá com o corpo.

O quarto discute-se assim. – Parece que nem tudo o pertencente verdadeiramente à natureza humana ressurgirá com o corpo.

1 – Pois, a alimentação converte-se verdadeiramente em a natureza humana. Ora, a carne do boi e dos outros animais nos servem de alimento. Se portanto ressurgir tudo quanto realmente nos constituiu a natureza, ressurgirá também a carne do boi e a dos outros animais. O que é inadmissível.

2. Demais. – A costela de Adão, que serviu para formar Eva, fazia realmente parte dele como a nossa, de nós. Ora, essa costela não ressurgirá em Adão, mas em Eva; aliás, Eva não ressurgiria, que foi formada da costela de Adão. Logo, não ressurgirá tudo quanto realmente fazia parte da natureza humana.

3. Demais. – Não pode uma mesma causa ressurgir em diversos homens. Ora, pode acontecer que uma mesma causa pertencesse realmente à natureza humana em diversos homens; assim se alguém se nutriu de carne humana, que lhe veio a fazer parte da substância. Logo, não ressurgirá em nós tudo quanto realmente fez parte da nossa natureza.

4. Demais. – Se se responder que a carne ingerida por manducação não fez total e realmente parte da natureza, sendo então possível ressuscitar uma parte dela em um e outra em outro, redarguimos o seguinte. Real e principalmente pertence à natureza humana o que foi herdado dos pais. Ora, quem só se nutrisse de carne humana e viesse a gerar um filho, necessariamente o que o filho recebeu do pai fazia parte da carne dos outros homens, que seu pai comeu; porque o sêmen é formado pelo supérfluo dos alimentos, segundo o Filósofo o prova. Logo, o que fizer realmente parte da natureza humana nessa criança fez também realmente parte da natureza humana de outros homens cujas carnes comeu o pai.

5. Demais. – Se se disser que aquilo que fazia realmente parte da natureza humana, na carne dos corpos humanos comidos, não se transforma em sêmen, senão aquilo que não fazia realmente parte dessa natureza, respondemos *em contrário* o seguinte. Suponhamos que alguém se alimentasse só do embrião, que nada contém que não constitua realmente a natureza humana, pois, tudo o existente nele vem dos pais. Se, portanto, o supérfluo do alimento se converte no sêmen, por força aquilo que encerrava realmente da natureza humana o embrião, que também há de ressurgir depois de ter recebido a alma racional, isso fará também realmente parte da natureza humana da criança gerada de tal sêmen. E assim, como uma causa não pode ressurgir em dois corpos, em nenhum poderá ressurgir tudo o que fazia realmente parte da natureza humana.

Mas, *em contrário*. – Tudo o que realmente fez parte da natureza humana recebeu da alma racional a sua perfeição. Ora, o corpo humano é destinado a ressurgir por ter recebido da alma racional a sua perfeição. Logo, em cada um ressurgirá tudo o que realmente lhe fez parte da natureza humana.

2. Demais. – Se um corpo humano for privado de algo que realmente lhe fazia parte da sua natureza humana, já não será perfeito. Ora, toda imperfeição do corpo desaparecerá com a ressurreição; salvo no dos eleitos, a quem foi prometido que não se lhes perderá um cabelo da cabeça. Logo, em cada corpo ressurgirá tudo o que realmente lhe fazia parte da natureza humana.

SOLUÇÃO. – Todas as cousas tem com a verdade a mesma relação que tem com o ser, diz Aristóteles; pois, verdadeira é a causa que é tal como aparece a quem atualmente a vê. E por isso diz Avicena, que a verdade de uma cousa é uma propriedade constante do seu ser. Assim sendo, diremos que real e essencialmente pertence a natureza humana o que propriamente lhe pertence ao ser. E isso é o que lhe participa da forma; assim como verdadeiro ouro se chama ao que tem a forma verdadeira do ouro, da qual lhe resulta o seu ser próprio. Para sabermos, pois, o que verdadeiramente constitui a natureza humana, devemos saber que há sobre esta questão três opiniões. Assim, uns ensinaram que nada começa verdadeiramente a existir de novo em a natureza humana; mas tudo o que verdadeiramente lhe pertence, pertenceu-lhe total e verdadeiramente desde a sua instituição. E isso por si mesmo se multiplica, destacando-se do gerador o sêmen que vai formar o filho; e neste também se multiplica essa parte destacada do pai e chega ao desenvolvimento perfeito pelo crescimento, e assim por diante; sendo assim que se multiplicou todo o gênero humano. Por onde, segundo esta opinião, tudo o gerado

dos alimentos, embora pareça ter a espécie da carne ou do sangue, não pertence contudo verdadeiramente à natureza humana.

Outros porém opinaram que algum acréscimo verdadeiramente se faz em a natureza humana, pela transformação natural do alimento no corpo humano, considerada a realidade da natureza humana especificamente, a cuja conservação se ordena o ato da faculdade genésica. Se porém considerarmos essa natureza no indivíduo, a cuja conservação e perfeição se ordena o ato da função nutritiva, nenhum acréscimo faz a alimentação que pertença primariamente, senão só secundariamente, à verdadeira natureza humana desse indivíduo. Ensinam então que a natureza humana, verdadeira, primária e principalmente, consiste numa umidade radical, donde procede a constituição primeira do gênero humano. O que porém se converte, de alimento, verdadeiramente em carne e em sangue, não constitui principal e verdadeiramente, senão só secundariamente, a natureza desse indivíduo; mas pode verdadeira e principalmente constituir a natureza de outro indivíduo, gerado do sêmen do primeiro. Pois, consideram o sêmen como o supérfluo do alimento, quer adicionado a certos elementos pertencentes primária e verdadeiramente à natureza humana do gerador, como certos dizem, ou sem nenhuma adição dessa espécie, como pretendem outros. De modo que a umidade nutritiva em um se: torna umidade radical no outro.

A terceira opinião professa que alguma causa começa a existir de novo, principal e verdadeiramente, em a natureza humana, mesmo individualmente considerada. Porque não se pode fazer nenhuma distinção de partes do corpo humano, de acordo com a qual haja certas determinadas, que hão de necessariamente permanecer durante toda a vida; mas qualquer parte que se considere em especial é indiferente a permanecer sempre no que tem de específica; mas desaparecer e retornar à existência pelo que tem de material. E assim, a umidade nutritiva não se distingue da radical pelo seu princípio, de modo que chamássemos radical ao gerado do sêmen, e nutritivo ao gerado do alimento. Mas se distingue, antes, pelo seu termo, chamando-se então radical ao que alcança o termo da geração pelo ato da virtude genésica ou também da nutritiva; e denominando-se nutritivo o que ainda não tendo atingido esse termo, está em via de nutrir.

Essas três opiniões são mais plenamente examinadas e discutidas pelo Mestre no livro 2 das Sentenças. Não devemos por isso repeti-lo aqui senão enquanto vem a propósito.

Devemos, pois, saber que segundo se adapta uma dessas três opiniões, diferente será a resposta a dar à questão formulada acima.

Assim, a primeira opinião, por via da multiplicação que admite, pode explicar a perfeição verdadeira da natureza humana, tanto quanto ao número dos indivíduos como quanto ao crescimento próprio de cada um, sem recorrer ao gerado pela alimentação. O que não se acrescenta ao corpo senão para resistir à consumpção que poderia provir da ação do calor natural, como à prata se acrescenta o chumbo a fim de não se consumir liquefeita. Ora, na ressurreição há de a natureza humana reconstituir-se na sua perfeição, nem o calor natural terá então por função consumir a umidade natural. Por isso nenhuma necessidade haverá de ressurgir com o corpo nada de gerado por alimentação. Mas só ressurgirá aquilo que verdadeiramente fazia parte da natureza humana do indivíduo, e que a separação e a multiplicação levaram à perfeição referida, em o número e quantidade dos indivíduos.

Quanto à segunda opinião, admitindo que o gerado por nutrição é necessário ao crescimento perfeito do indivíduo e a multiplicação resultante da geração, é levada forçosamente a fazer ressurgir certas cousas das produzidas no corpo pelo alimento; mas não todas, senão só as necessárias à perfeita reintegração da natureza humana em todos os seus indivíduos. Por isso ensina essa opinião que tudo o

que constituía substancialmente o sêmen ressurgirá no corpo de tal sêmen gerado; por isso era o que principal e verdadeiramente lhe constituía a natureza humana. Quanto ao que se lhe acrescentou depois pela nutrição, isso ressurgirá na medida necessária à plenitude do crescimento; e não tudo, porque não lhe pertence verdadeiramente à natureza humana senão enquanto esta, como natureza, disso precisa para o crescimento perfeito. Mas como essa umidade nutritiva passa e volta, a reconstituição do corpo ressurrecto se fará na ordem seguinte. O que constituía primariamente a substância do corpo humano será totalmente restaurado; o que se lhe acrescentou em segundo, em terceiro lugar e assim por diante será refeito o quanto necessário para reintegrar-lhe o crescimento. E por duas razões. Primeiro, porque o acrescentado o foi para compensar as perdas anteriores; e assim não pertence principal e verdadeiramente à natureza humana como as cousas precedentes. Segundo, porque a adjunção de uma umidade estranha à umidade primeira radical faz com que o todo composto não participe tão perfeita e verdadeiramente da espécie como dela participa a substância primeira do corpo. E o Filósofo dá o exemplo da água misturada com vinho, que sempre enfraquece as qualidades deste, até acabar pelo transformar em água. Por onde, assim como a segunda água, embora apresente ainda a aparência do vinho, contudo não lhe participa da espécie tão perfeitamente como a água que em primeiro lugar foi nele posta; assim também parte do alimento posteriormente convertido em carne, não a forma especificamente de modo tão perfeito como o alimento que primeiro nela se converteu. E assim não constitui verdadeiramente a natureza humana nem participará da ressurreição. Por onde é claro que esta opinião admite a total ressurreição do que principal e verdadeiramente constitui a natureza humana; mas não a total ressurreição de tudo o que a constitui verdadeira mas secundariamente.

A terceira opinião enfim em parte difere da segunda e em parte com ela convém. Difere em admitir que tudo o que tem forma de carne e de ossos pertence verdadeiramente e pela mesma razão à natureza humana. Porque não distingue, com a segunda opinião, entre o determinadamente permanente no homem durante todo o tempo da sua vida e que em si pertenceria primária e verdadeiramente a natureza humana; e o que, passando e tornando a voltar, pertenceria verdadeiramente a essa natureza só para o pleno desenvolvimento dela, e não pelo seu ser específico primário. Mas admite, que todas as partes não geradas contra a intenção da natureza pertencem verdadeiramente à natureza humana, pelo que tem de específico, porque como tais são permanentes. Mas não pelo que tem de material, porque como tais desaparecem e voltam, indiferentemente. De modo que também entendamos que se dá com as partes de cada homem em particular o que se passa com a população de uma cidade, onde aos que a deixam pela morte outros lhes vem ocupar o lugar; por isso as partes dela fluem e refluem materialmente, mas formalmente permanecem, porque nos mesmos ofícios e ordens os que partiram são substituídos por outros, o que nos leva a dizer que a república permanece numericamente a mesma. Também o mesmo se dá quando umas partes desaparecendo outras se lhes substituem, na mesma figura e situação; e assim todas vão e voltam materialmente, mas permanecem especificamente, não deixando por isso de permanecer o homem individualmente o mesmo.

Enfim a terceira opinião convém com a segunda por admitir que as partes acrescidas em segundo lugar não constituem tão perfeita e verdadeiramente a espécie, como as que vieram em primeiro lugar. E assim o mesmo, que a segunda opinião diz ressurgir no homem, também o diz a terceira, mas não exatamente pela mesma razão. Pois afirma que ressurgirá tudo o gerado do sêmen, não por pertencer, por uma outra razão, à verdadeira natureza humana, do que aquilo que se lhe acresceu posteriormente; mas por participar mais perfeita e verdadeiramente da espécie. Ordem essa admitida pela segunda opinião em relação ao que se acrescenta por efeito do alimento. No que também esta opinião concorda com a terceira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os seres naturais não são tais pela matéria, mas pela forma. Por onde, embora a matéria, antes unida à forma da carne bovina, ressurja no homem sob a forma de carne humana, daí não resulta que ressurja a carne do boi, mas a do homem. Do contrário, também podia concluir-se que ressurgiria o barro de que foi formado o corpo de Adão. Contudo, a primeira opinião concede a essa objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa costela não pertencia à perfeição individual de Adão, mas era ordenada à multiplicação da espécie. Por isso não ressurgirá em Adão, mas em Eva, assim como o sêmen não ressurgirá no gerador, mas no gerado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se se adota a primeira opinião é fácil responder. Pois, as carnes ingeridas não fizeram nunca verdadeiramente parte da natureza humana de quem as comeu, mas fizeram realmente parte da natureza humana daquele curas carnes foram comidas. Por isso ressurgirão com este e não com aquele. Mas se adotarmos a segunda opinião e a terceira diremos que cada cousa ressurgirá naquele em quem mais perfeitamente participou da virtude da espécie. E se participou igualmente em ambos ressurgirá naquele em que existiu primeiro, pois neste primeiro se ordenou à ressurreição pela união com a sua alma racional. Por onde, se as carnes ingeridas continham alguma superfluidade que não pertencessem verdadeiramente à natureza humana do primeiro, poderá ressurgir no segundo. Mas se não continham nenhuma superfluidade. ressurgirá no primeiro o que lhe pertencia à ressurreição, e não no segundo. E para reparar esta perda no último, seria tomada uma parte das suas carnes em que se converteram outros alimentos, ou se nunca se nutriu de outra causa a não ser de carne humana, o poder divino suprirá de outro modo no suficiente à perfeição do crescimento, assim como supre nos mortos antes da idade perfeita. E tudo isso não causa nenhum detrimento à identidade numérica, do mesmo modo que não a destrói a disparição e a reaparição material das partes.

RESPOSTA À QUARTA. – De acordo com a primeira opinião é fácil resolver, pois afirma que o sêmen não provém de alimento supérfluo. Por isso a carne comida não se transforma no sêmen que causa a geração. Mas de acordo com as outras duas opiniões, devemos responder que não é possível as carnes comidas terem-se convertido totalmente no sêmen; porque, de uma longa depuração do alimento resulta a decocção do sêmen, que é o supérfluo do último alimento. Ora, o que das carnes ingeridas se converte em esperma, mais verdadeiramente pertence à natureza humana de quem dela nasce, do que daquele de cujas carnes foi gerado. Por onde, segundo a regra anteriormente dada, o que se converte em sêmen ressurgirá naquele que desse sêmen nasceu; e o que resta da matéria ressurgirá naquele que ingeriu as carnes de que o sêmen foi gerado.

RESPOSTA À QUINTA. – Os embriões não se incluem na ressurreição antes de animados pela alma racional. E nesse estado recebe da alimentação muitas causas que se acrescentam à substância do esperma, porque o feto é nutrido no seio materno. Quem, pois, se nutre de embriões e engendra do supérfluo dessa alimentação, o que resultar da substância do sêmen ressuscitará naquele que deste foi gerado. Salvo se essa substância contiver alguma cousa que pertencesse à substância seminal daqueles que forneceram as carnes ingeridas; pois, então, elas ressuscitarão no primeiro que formou a substância e não no segundo que as comeu. Quanto ao resíduo das carnes comidas, que se não converteram em sêmen, ressuscitaria no primeiro, e a virtude divina supriria o que faltasse a um e a outro. Mas esta objeção não cria nenhuma dificuldade à primeira opinião, que não admite ser o sêmen formado do supérfluo dos alimentos; mas em compensação, presta o flanco a muitas outras objeções, como o mostra o Mestre.

Art. 5 — Se tudo o que as partes do corpo humano tinham de material ressuscitará.

O quinto discute-se assim. – **Parece que tudo o que as partes do corpo humano tinham de material ressuscitará.**

1. – Pois, menos são susceptíveis de ressurreição os cabelos que os outros órgãos. Ora, toda a matéria dos cabelos ressuscitará, embora não nos cabelos, ao menos nas outras partes do corpo, como diz Agostinho. Logo e com maior razão, tudo o que de material encerravam os outros órgãos ressurgirá.

2. Demais. – Assim como as partes específicas do corpo são aperfeiçoadas pela alma racional, assim também as partes materiais. Ora, o corpo humano é destinado à ressurreição por ter sido aperfeiçoado pela alma racional. Logo, não só as partes específicas, mas também as materiais ressurgirão.

3. Demais. – A totalidade do corpo vem donde lhe procede a divisão em partes. Ora, a divisão de um corpo em partes se funda na sua matéria, que forma pela sua disposição a quantidade, objeto da divisão. Logo, também a totalidade corpórea se funda nas partes da matéria. Portanto, nem todas as partes da matéria ressurgindo também não ressurgirá o corpo na sua totalidade. O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*. – As partes materiais do corpo não permanecem, mas se transformam continuamente, como o prova Aristóteles. Se, portanto, todas as partes materiais ressurgirem, o corpo ressurrecto será excessivamente denso ou de desmesurada quantidade.

2. Demais. – Tudo o pertencente verdadeiramente à natureza de um corpo humano pode vir a constituir a matéria do corpo de outro homem que do primeiro se nutriu. Se portanto todas as partes materiais do corpo humano ressurgirem, resulta que ressurgirá em um o que verdadeiramente pertence à natureza humana de outro. O que é inadmissível.

SOLUÇÃO. – A parte material do homem não se destina à ressurreição senão enquanto realmente pertencente à natureza humana; porque assim está ligada a alma racional. Ora, o todo material humano pertence por certo verdadeiramente à natureza humana pelo que tem de específico; mas não totalmente, levada em conta a matéria da totalidade; porque toda a matéria que existiu num indivíduo humano, desde o princípio até o fim da sua vida, excederia as proporções especificas do seu corpo, como pretende a terceira opinião, que me parece a mais provável das três. Por onde, o todo humano ressurgirá, considerada a totalidade específica, fundada na quantidade, na figura, na situação e na ordem das partes; mas não ressurgirá todo, se se considera como todo a totalidade da matéria. – A segunda opinião, porém, e a primeira não entram nessa distinção; mas distinguem entre as partes, cada uma das quais tem espécie e matéria. Mas essas duas opiniões convêem em ensinarem que o todo gerado do sêmen ressurgirá, mesmo considerada como tal a totalidade material. Mas diferem em dizer a primeira que nada ressurgirá do gerado pela alimentação; o que por certo ressurgirá, pondera a segunda, mas não totalmente, como do sobredito se colhe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como tudo o existente nas outras partes do corpo ressurgirá, considerada a totalidade especifica, mas não a totalidade material, o mesmo se dará com os cabelos. Ora, às outras partes algo se lhes acrescenta pela nutrição, que produz o crescimento; e isso se conta como outra parte, considerada a totalidade específica, porque ocupa no corpo outro lugar e outra situação, e constitui a substância das outras partes da dimensão. Mas algo se lhe acrescenta que não produz crescimento, aplicando-se apenas em compensar pela nutrição as perdas; e não é computado como outra parte do todo considerado especificamente, pois não ocupa outro lugar nem outra situação no corpo, diferentes do que ocupava a parte que desapareceu. Embora possamos contá-la como outra

parte, considerada a totalidade material. Ora, o mesmo se dá com os cabelos. Mas Agostinho se refere aos cabelos cortados durante a vida, que eram partes susceptíveis de crescimento. Que por isso hão de necessariamente ressurgir; não que devam se acrescentar aos outros cabelos, para não ficar desmesurada a quantidade deles, mas às outras partes, como o julgar necessário a divina providência. – Ou se refere ao caso de serem deficientes as outras partes; pois então essa deficiência poderá ser suprida pelo excesso de cabelos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Conforme à terceira opinião, as mesmas são as partes específicas e as materiais. Nem o Filósofo recorre a essa distinção para introduzir diversidade nas partes, mas para mostrar que as mesmas partes podem ser consideradas especificamente, pelo que tem de forma e de espécie; e materialmente, como constituindo o substrato da forma e da espécie. Pois, a matéria da carne não se ordena à alma racional, senão enquanto tem uma determinada forma. E por essa razão se ordena a ressurgir. – A primeira e a segunda opinião, porém, professando a diferença entre as partes específicas e as naturais, dizem que a alma racional, embora aperfeiçoe ambas essas partes, não aperfeiçoa contudo as partes materiais senão mediante as partes específicas. Por isso não se ordenam elas igualmente à ressurreição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As dimensões indeterminadas se concebem necessariamente, na matéria dos seres sujeitos à geração e à corrupção, antes da recepção da forma substancial. Por isso a divisão fundada nessas dimensões pertence propriamente à matéria. Mas a quantidade completa e determinada a quantidade a recebe depois da sua união com a forma substancial. Por onde, a divisão feita em formas determinadas respeita a espécie; sobretudo quando a idéia de espécie implica, como no corpo humano, situações determinadas das partes.

Questão 81: Da qualidade dos ressurgentes.

Em seguida devemos tratar da qualidade dos ressurgentes.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se todos ressurgem em idade viril.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que nem todos ressurgirão na idade viril.**

1. – Pois, Deus não privará os ressurrectos, sobretudo os bem-aventurados, de nenhuma perfeição humana. Ora, a idade é uma perfeição humana; assim, a velhice é uma idade venerável. Logo, os velhos não ressurgirão em idade viril.

2. Demais. – A idade se calcula pelo tempo passado. Ora, é impossível o tempo passado deixar de sê-lo. Logo, é impossível os mortos em idade avançada ressurgir em idade viril.

3. Demais. – O que sobretudo ressurgirá em cada um é o que por excelência verdadeiramente lhe constituiu a natureza. Ora, mais uma cousa se aproxima da origem do homem, mais profundamente parece pertencer à verdade da natureza humana. Porque na velhice a virtude da espécie fica debilitada e por isso o Filósofo compara o corpo humano envelhecido ao vinho misturado com água. Logo, se todos devem ressurgir na mesma idade, mais conviria ressurgirem na idade adolescente que na viril.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Até que todos cheguemos a estado de varão perfeito, segundo a medida da idade completa de Cristo. Ora, Cristo ressurgiu na idade viril, que começa cerca dos trinta anos, como diz Agostinho. Logo, também os outros ressurgirão na idade viril.

2. Demais. – O homem ressurgirá na perfeição máxima da natureza. Ora, o estado perfeitissimo da natureza humana é a idade viril. Logo, todos ressurgirão com essa idade.

SOLUÇÃO. – O homem ressuscitará isento de todos os defeitos da natureza humana; porque assim como Deus a instituiu sem defeito, assim sem defeito a restaurará. Ora, a natureza humana sofre uma dupla deficiência: a de não ter ainda alcançado a sua perfeição última e a de tê-la perdido. A primeira defeituosidade é a das crianças; a segunda, a dos velhos. Por isso em ambos a natureza humana será reduzida, pela ressurreição, ao estado da perfeição última, que é a da idade viril, quando termina o movimento de crescer e começa o da decadência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A idade da velhice merece reverência, não pela condição do corpo, que é defeituosa, mas pela sabedoria da alma, que nela se presume adquirida pela grande longevidade. Por isso os eleitos terão a reverência devida à velhice, porque gozam da plenitude da sabedoria divina que neles habitará, mas não sofrerão a decadência da velhice.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não nos referimos aqui à idade, quanto ao número dos anos, mas pelo estado em que a ação dos anos constitui o corpo humano. Por isso se diz que Adão foi formado em idade viril, porque o seu corpo teve a formação dessa idade desde o primeiro dia da sua existência. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dizemos que a virtude especifica é mais perfeita no adolescente que na idade viril, por ter, de certo modo, maior eficácia para transformar os alimentos; assim como também é mais perfeita no esperma que no homem completo. Nos jovens porém é mais perfeita quanto ao termo do crescimento. Por onde, o que mais profunda e verdadeiramente constitui a natureza humana terá

aquela perfeição que tem na idade viril; não na da primeira idade, quando os humores ainda não chegaram à sua última consistência.

Art. 2 — Se todos ressurgirão com a mesma estatura.

O segundo discute-se assim. – **Parece que todos ressurgirão com a mesma estatura.**

1. – Pois, assim como o homem é medido pela quantidade dimensiva, assim também pela de duração. Ora, a quantidade de duração será reduzida em todos à mesma medida, porque todos ressurgirão com a mesma idade. Logo, também a quantidade dimensiva será reduzida em todos à mesma medida, porque todos ressurgirão com a mesma estatura.

2. Demais. – O Filósofo diz, que a natureza estabeleceu para todos os seres o termo e a lei da grandeza e do crescimento. Ora, esse termo é fixado pela forma, a que deve corresponder a quantidade, como todos os outros acidentes. Logo, como todos os homens tem a mesma forma especifica, todos devem chegar à mesma quantidade dimensiva do corpo, salvo erro da natureza, ora, o erro da natureza se corrigirá na ressurreição. Portanto, nem todos ressurgirão com a mesma estatura.

3. Demais. – A estatura do ressurrecto não poderá ser proporcionada à primeira virtude natural formadora do corpo, do contrário, os que não puderam atingir uma estatura maior pela virtude natural, nunca poderiam ressurgir com essa maior estatura – o que é falso. Logo, essa estatura há de proporcionar-se à virtude reconstituidora do corpo humano na ressurreição, e à matéria de que será reconstituído. Ora, a virtude que há de reconstituir todos os corpos será a mesma – a virtude divina; e todas as cinzas, de que os corpos humanos se reconstituirão, são igualmente aptas a receber a ação dessa virtude. Logo, todos os homens hão de ter como termo a mesma quantidade corpórea. Donde, a mesma conclusão anterior.

Mas, *em contrário*. – A mesma quantidade natural resulta da natureza de cada indivíduo. Ora, na ressurreição não variará a natureza do indivíduo. Logo, nem a sua quantidade natural. Mas nem todos tem a mesma quantidade natural. Logo, nem todos ressurgirão com a mesma estatura.

2. Demais. – A natureza humana será reconstituída pela ressurreição para entrar no gozo da glória ou no sofrimento da pena. Ora, nem todos os ressurrectos gozarão na mesma intensidade a glória nem na mesma intensidade sofrerão a pena. Logo, também não ressurgirão com a mesma estatura.

SOLUÇÃO. – Na ressurreição a natureza humana não será reconstituída na mesma espécie só, mas também no mesmo indivíduo. Por onde devemos atender não somente ao que convém, então, à natureza específica, mas também à natureza individual. Ora, a natureza específica tem uma determinada grandeza quantitativa que não pode, sem erro, ultrapassar nem deixar de atingir. Essa grandeza porém é susceptíva de certos graus de latitude, e não deve ser considerada como tendo uma medida determinada. Ora, cada indivíduo da espécie humana atinge, dentro dos termos dessa latitude, uma certa grandeza quantitativa própria à sua natureza individual. E essa ele a atinge no termo do seu crescimento, salvo erro na obra da natureza, causador de algum acréscimo ou alguma subtração nessa quantidade, cuja medida se funda na proporção do calor que dilata, e da umidade susceptível de estender-se, que não tem a mesma virtude em todos. Logo, nem todos ressurgirão com a mesma quantidade corpórea; mas cada qual ressurgirá com as dimensões que teria no termo do crescimento, se não houver erro nem falha da natureza. O que porém for excessivo ou deficiente no corpo, o poder divino o amputará ou suprirá.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Do sobredito já se conclui, que quando se afirma a ressurreição de todos com a mesma idade, não se afirma tenham todos a mesma quantidade de duração; mas que terão todos o mesmo estado de perfeição. Estado que pode coexistir com uma estatura maior ou menor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A estatura do indivíduo corresponde não só à forma específica, mas também à natureza individual. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A estatura do ressurrecto não é proporcional à virtude reconstitutiva do corpo, que não pertence à natureza deste; nem às cinzas, no estado em que se encontram antes da ressurreição; mas à natureza primitiva do indivíduo. Contudo, se a virtude formativa, por alguma deficiência, não pudesse restabelecer a estatura própria à espécie, a virtude divina suprirá essa falha na ressurreição. Tal o caso dos anãos. E o mesmo se dirá dos que foram de estatura descomedida e fora do natural.

Art. 3 — Se todos ressurgirão com o sexo masculino.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que todos ressurgirão com o sexo masculino.**

1. – Pois, diz o Apóstolo: Todos chegaremos ao estado de varão perfeito. Logo, não haverá na ressurreição senão o sexo masculino.

2. Demais. – No século futuro cessará todo principado, como diz a Glosa a um lugar do Apóstolo. Ora, a mulher, por uma ordem natural, está sujeita ao homem. Logo, as mulheres não ressurgirão com o sexo feminino, mas com o masculino.

3. Demais. – O que foi produzido ocasionalmente e fora da intenção da natureza não ressurgirá; porque na ressurreição todos os erros serão reparados. Ora, o sexo feminino não estava na intenção da natureza, produzido como foi por deficiência da virtude formativa do esperma, que não pôde dar ao ser concebido a forma viril. Donde o dizer o Filósofo que a mulher é um homem ocasional (imperfeito). Logo, o sexo feminino não ressurgirá.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Mais acertadamente opinam os que não duvidam da ressurreição de ambos os sexos.

2. Demais. – Deus reconstituirá na ressurreição o que deu ao homem na sua primitiva instituição. Ora, fez a mulher da costela do homem, como o narra a Escritura. Logo, reconstituirá o sexo feminino na ressurreição.

SOLUÇÃO. – Assim como, considerada a natureza do indivíduo, homens diversos tem estatura diversa, assim também, considerada essa mesma natureza, os seres humanos devem distribuir-se em sexos diversos. Essa diversidade também é própria à perfeição da espécie, cujos graus diversos são realizados por essa diversidade de sexos ou de estatura. Portanto, assim como os homens ressurgirão com estaturas diversas, assim também com sexos diversos. E embora haja na ressurreição a diferença de sexos, não haverá contudo nenhuma vergonha resultante da visão mútua deles, porque ficará então destruída a concupiscência, causa do pejo, pela torpeza a que ela exista.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A expressão citada – Todos chegaremos ao estado de varão perfeito – não designa o sexo viril, mas a forca da alma, de que todos serão dotados – homens e mulheres.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mulher está sujeita ao marido por causa da sua fraqueza natural, tanto quanto ao vigor da alma quanto à robustez do corpo. Mas depois da ressurreição não haverá mais essas diferenças, senão só a diversidade dos méritos. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a geração da mulher esteja fora da intenção particular da natureza, esta porém na sua intenção geral, que exige a dualidade dos sexos para a perfeição da espécie humana. Nem haverá na ressurreição nenhuma deficiência resultante dos sexos, como do sobre dito se colige.

Art. 4 — Se os ressurrectos terão a vida animal de modo a exercerem a função nutritiva e a genésica.

O quarto discute-se assim. – **Parece que os ressurrectos terão a vida animal de modo a exercerem a função nutritiva e a genésica.**

1. – Pois, a nossa ressurreição será conforme à de Cristo. Ora, segundo os Evangelhos, Cristo se nutriu depois da ressurreição. Logo, todos os homens também hão de nutrir-se depois da ressurreição. E pela mesma razão hão de gerar.

2. Demais. – A distinção dos sexos se ordena à geração; e semelhantemente, os órgãos destinados à função nutritiva se ordenam à manducação. Ora, o homem ressurgirá com todos esses órgãos. Logo, exercerá a função genésica e a nutritiva.

3. Demais. – O homem será beatificado no seu ser completo – alma e corpo. Ora, a beatitude ou felicidade, segundo o Filósofo, consiste numa operação perfeita. Logo, todas as potências da alma e todos os órgãos do corpo dos bem-aventurados exercerão os seus atos, depois da ressurreição. Donde a mesma conclusão que antes.

4. Demais. – Os bem-aventurados gozarão depois da ressurreição de uma perfeita e beata felicidade. Ora, essa felicidade inclui todos os prazeres, pois, a beatitude é, segundo Boécio, um estado perfeito pela agregação de todos os bens; e perfeito é ao que nada falta, como ensina Aristóteles. Ora, como o exercício da função genésica e o da nutritiva causam grande prazer, parece que os bem-aventurados praticarão esses atos da vida animal. E com muito maior razão os outros, que tiverem corpos menos espiritualizados.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Na ressurreição nem as mulheres terão maridos, nem os maridos mulheres.

2. Demais. – A geração se ordena a reparar as falhas causadas pela morte e à multiplicação do gênero humano; e a nutrição a reparar as energias perdidas e a produzir o crescimento do corpo. Ora, na ressurreição, já o gênero humano estará constituído em toda a multidão dos indivíduos predeterminada por Deus; porque haverá geração até essa época. Semelhantemente, cada homem ressurgirá com a sua estatura adequada. Nem mais haverá morte nem os órgãos do corpo sofrerão qualquer perda de energia. Logo, inúteis serão as funções genésica e nutritiva.

SOLUÇÃO. – A ressurreição não será necessária para o homem atingir a sua perfeição primitiva, consistente na integridade de tudo o pertinente à natureza. Porque a isso podemos chegar no estado da vida presente, pela ação das causas naturais. Mas a ressurreição lhe é necessária para atingir a perfeição última, consistente na consecução do último fim. Por onde, na ressurreição aquelas funções naturais não hão de mais exercer-se que se ordenam a causar ou a conservar a perfeição primitiva da natureza humana. E tais são os atos da vida animal no homem, os atos da natureza nos elementos, e o

movimento do céu. Tudo isto portanto cessará na ressurreição. Ora, comer, beber, dormir e gerar são atos da vida animal, ordenados à perfeição primitiva da natureza humana. Logo, tais atos não mais hão de existir na ressurreição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A nutrição de Cristo não foi premida pela necessidade, como se a sua natureza humana precisasse de alimentar-se depois da ressurreição. Mas foi para manifestar o seu poder, mostrando assim ter verdadeiramente reassumido a natureza humana, que tinha no seu estado anterior, quando com os discípulos comia e bebia. Ora, essa manifestação, por conhecida de todos, não será necessária na ressurreição universal. Por isso se diz, dispensativamente, que Cristo comeu, conforme o modo de falar dos juristas que definem a dispensa como uma suspensão do direito comum; porque Cristo suspendeu, pela razão aduzida, condição comum aos ressurrectos, de não usarem de alimentos. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A diferença dos sexos e a variedade dos órgãos será para reintegrar a natureza humana na sua perfeição específica e individual. Donde pois não se segue que sejam inúteis, embora não se exerçam as funções animais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As referidas funções não são do homem como tal, segundo o Filósofo. Por isso nelas não consiste a felicidade do corpo; mas o corpo humano será glorificado pela redundância da razão, que torna o homem tal a ela se submetendo.

RESPOSTA À QUARTA. – Os prazeres corpóreos são, como diz o Filósofo, medicinais, concedidos ao homem para lhe tolher o tédio da vida; ou doenças, quando procuradas desordenadamente como se fossem verdadeiros prazeres, assim como quem tem um gosto depravado se deleita com cousas com que não se comprazeria uma pessoa de gosto são. Por onde não é necessário sejam esses prazeres da perfeição da beatitude, como pensam os judeus e os sarracenos, e o ensinaram certos heréticos chamados Quiliastas. Os quais, mesmo segundo a doutrina do Filósofo, não tem senso reto; pois, só os prazeres espirituais, segundo ele, são deleitações, no seu sentido próprio, e são os únicos que devemos buscar por si mesmos. Por onde, só esses são necessários à felicidade.

Questão 82: Da impassibilidade dos corpos dos bem-aventurados ressurectos.

Em seguida devemos tratar da condição dos bem-aventurados ressurrectos. E primeiro, da impassibilidade dos seus corpos. Segundo, da subtileza. Terceiro, da agilidade. Quarto, da claridade.

Sobre a impassibilidade discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se os corpos dos santos depois da ressurreição serão impassíveis.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que os corpos dos santos depois da ressurreição não serão impassíveis.**

1. – Pois, tudo o que é mortal é passível. Ora, o homem depois da ressurreição será um animal racional mortal, definição esta do homem, que nunca deixará de se aplicar. Logo, o corpo será passível.

2. Demais. – Tudo o que é potencial em relação à forma de outro corpo, pode sofrer a ação deste; pois, é a potencialidade em relação à forma que constitui a passibilidade, segundo o Filósofo. Ora, os corpos dos santos depois da ressurreição estarão em potência em relação a outra forma. Logo, serão passíveis. – Prova da média. Seres com matéria comum, um deles será potencial em relação à forma de outro; ora, a matéria, por unida a uma forma não perde a potência para unir-se a outra. Ora, os corpos dos santos depois da ressurreição comunicarão com os elementos na matéria, porque serão reconstituídos de matéria idêntica à que agora têem. Logo, serão potenciais em relação a outra forma. E portanto, serão passíveis.

3. Demais. – É natural aos contrários serem ativos e passivos uns em relação aos outros, diz o Filósofo. Ora, os corpos dos santos depois da ressurreição serão compostos de elementos contrários, como o são agora. Logo, serão passíveis.

4. Demais. – Com o corpo humano ressurgirão o sangue e os outros humores, como se disse. Ora, a luta dos humores uns com os outros gera as doenças e outras paixões do corpo. Logo, os corpos dos santos depois da ressurreição serão passíveis.

5. Demais. – Mais repugna à perfeição um defeito atual que um defeito potencial. Ora, a passibilidade implica apenas um defeito potencial. Como porém nos corpos dos bem-aventurados hão de existir em ato alguns defeitos, como as cicatrizes das chagas nos mártires, como as existiram em Cristo, parece que nenhum detrimento sofrerá a perfeição deles se admitirmos que tem corpos passíveis.

Mas, *em contrário*. – Todo passível é corruptível, porque a paixão causada por uma ação muito intensa destrói a substância. Ora, os corpos dos santos depois da ressurreição serão incorruptíveis, conforme aquilo do Apóstolo: Semeia-se o corpo em corrupção, ressuscitará em incorrupção. Logo, serão impassíveis.

2. Demais. – O mais forte não sofre do mais fraco. Ora, nenhum corpo será mais forte que o dos santos, dos quais diz o Apóstolo: semeia-se em vileza, ressuscitará em glória. Logo, serão impassíveis.

SOLUÇÃO. – A paixão pode ser considerada em duplo sentido. – Primeiro, em geral. E então toda recepção é considerada paixão; quer o recebido convenha ao recipiente e o aperfeiçoe; quer o contrário, e o corrompa. Pela remoção dessa paixão são impassíveis os corpos gloriosos, pois, não podem ser privados de nenhuma das suas perfeições. – Em sentido próprio paixão é como a define

Damasceno: Paixão é o movimento contrário à natureza. Assim paixão se chama o movimento imoderado do coração: ao passo que o moderado lhe é a operação. E a razão disso é que, todo paciente é arrastado para os limites do agente, porque o agente faz assemelhar-se a si o paciente. Por isso o paciente como tal, é arrastado para fora dos seus limites. Assim, pois, tomando a paixão no seu sentido próprio, não haverá nos corpos dos santos ressurrectos nenhuma potencialidade para a paixão. Portanto, serão impassíveis.

Mas razões diversas foram dadas dessa impassibilidade.

Uns a atribuem à condição dos elementos, que no corpo dos ressurrectos não existirão como existem agora. Pois, pensam, os elementos então existirão na sua substância, mas com perda das suas qualidades ativas e passivas. Por onde, se os elementos forem reconstituídos sem elas nos corpos dos ressurrectos, menor perfeição será a deles que a de agora. Além disso, essas qualidades sendo acidentes próprios dos elementos, causadas pela forma e pela matéria delas, muito absurdo será permanecer uma causa sem poder produzir o seu efeito.

Por isso outros pretendem que permanecerão as qualidades, mas sem as suas ações próprias, o que o poder divino assim o fará para a conservação do corpo humano. – Mas também isto não é admissível. – Porque uma mistura exige a ação e a paixão de qualidades ativas e passivas; e segundo predominarem umas ou outras, diversa será a compleição do mista. O que devemos admitir no corpo ressurrecto, que terá carnes e ossos e partes tais, o que tudo não pode constituir uma só compleição. Além disso, segundo esta opinião, a impassibilidade não poderia considerar-se um dote dos ressurrectos. Porque não introduziria nenhuma disposição na substância impassível, mas só a isenção de qualquer paixão exterior causada por virtude divina, que poderia também fazer o mesmo para com os corpos ainda nas condições da vida presente.

Donde o ensinarem outros que os próprios corpos gloriosos poderão livrar-se por si de qualquer paixão, pela natureza do quinto corpo, que entra, segundo dizem, na composição do corpo humano, para conciliar os elementos numa certa harmonia, que os torne a matéria susceptiva da alma racional. Contudo, no estado desta vida, por causa de predominância da matéria elementar, o corpo humano é passivo, à semelhança dos outros elementos; mas na ressurreição predominará a natureza do quinto corpo. E então impassível se tornará o corpo humano, à semelhança do corpo celeste. – Mas esta opinião é inadmissível. Porque o quinto corpo não entra materialmente na composição do corpo humano, como se provou. Além disso, é impossível que uma virtude natural, como a do corpo celeste, confira ao corpo humano a propriedade da glória, que tal é a impassibilidade do corpo glorioso. Pois, a transformação do corpo humano o Apóstolo a atribui ao poder de Cristo, porque qual é o celeste, tais são também os celestiais. E noutro lugar diz: Reformará o nosso corpo abatido, para o fazer conforme ao seu corpo glorioso, segundo a operação com que também pode sujeitar a si todas as cousas, etc. Demais, a natureza celeste não pode ser a ponto predominante no corpo humano que faça desaparecer a natureza elementar, que implica a passibilidade nos seus princípios essenciais.

Por isso, devemos responder que toda paixão resulta da vitória do agente sobre o paciente, do contrário aquele não arrastaria a este para os seus limites. Ora, é impossível um agente dominar o paciente senão lhe enfraquecendo o domínio da sua forma própria sobre a matéria, tratando-se, como agora se trata, da paixão contrária à natureza. Pois, a matéria não se sujeita a um dos contrários sem que desapareça o domínio do outro sobre ela, ou pelo menos fique diminuído. Ora, o corpo humano com tudo o existente nele será, na ressurreição, perfeitamente sujeito à alma, como esta o será perfeitamente a Deus. Por onde, os corpos gloriosos não poderão sofrer mudança nenhuma contra a disposição pela qual são aperfeiçoados pela alma. E portanto serão impassíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Anselmo: Introduziram a idéia de mortalidade na definição do homem os filósofos descrentes de que ele um dia pudesse vir a ser completamente imortal; pois só viam o homem no estado da sua mortalidade atual. – Ou podemos responder que, segundo o Filósofo, as diferenças essenciais sendo-nos desconhecidas, recorremos às acidentais para as exprimir, por serem elas as causas destas. Por isso a palavra mortal não entra na definição do homem para significar que a mortalidade lhe pertence à essência; mas sim que a composição de elementos contrários, causa da passibilidade e da mortalidade na vida presente, é da essência humana. Mas, então, não mais lhe será a causa, em virtude da vitória da alma sobre o corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há duas espécies de potência: a ligada e a livre. E isto é verdade não só da potência ativa, mas também da passiva; pois, a forma liga a potência da matéria imprimindo-lhe uma determinação, que a domina. E como nos seres sujeitos à corrupção a forma não domina perfeitamente a matéria, não pode ligá-la de modo tão completo que não possa às vezes esta receber, imposta por alguma paixão, uma disposição contrária à forma. Nos santos porém, depois da ressurreição, a alma dominará completamente o corpo; nem pode de nenhum modo ser privada desse domínio, porque estará imutavelmente sujeita a Deus, o que não se deu no estado de inocência. Por isso tais corpos terão a mesma potência para outra forma a que estão presentemente unidos, quanto à substância da potência; mas estará ligada, pela vitória da alma sobre o corpo, de modo que não poderá nunca sofrer nenhuma paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As qualidades elementares são instrumentos da alma, como esta claro em Aristóteles. Porque o calor do fogo no corpo animal é regulado, no ato da nutrição, pela virtude da alma. Mas quando o agente principal é perfeito e nenhum defeito tem o instrumento, nenhum ato deste procede senão por disposição daquele. Por isso, aos corpos dos santos depois da ressurreição, nenhuma ação ou paixão lhes pode resultar das qualidades elementares, em contra-posição à disposição da alma, que visa conservar o corpo.

RESPOSTA À QUARTA. – Segundo Agostinho, a virtude divina pode privar os corpos visíveis e palpáveis deste mundo das qualidades que quiser e lhes deixar as que quiser. Por isso, assim como parcialmente privou o fogo da fornalha dos caldeus do poder de queimar, pois ilesos se conservaram os corpos dos meninos, mas de certo modo permitiu que queimasse porque queimada ficou a lenha, assim também privará os humores da sua passibilidade e deixará subsistir a natureza. E a maneira por que o fará, já dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – As cicatrizes das feridas não existirão nos santos, nem existiram em Cristo, enquanto implicam defeito, mas enquanto sinais da virtude constantíssima, com que sofreram pela justiça e pela fé; e por isso lhes aumentarão a alegria, a si e aos outros. Donde o dizer Agostinho: Não sei por que amorosa afeição, nutrida para com os santos mártires, desejamos, no reino celeste, contemplar-lhes as cicatrizes dos ferimentos que os seus corpos padeceram pelo nome de Cristo. E talvez as contemplemos. Pois, não lhes constituirão eles uma deformidade, mas uma dignidade; e há de lhes fulgir uma grande beleza no corpo, embora não do corpo, mas da virtude. Mas nem por terem tido amputados e arrancados os membros, sem eles aparecerão no ressurgir dos mortos, a eles a quem foi dito: não se perderá um cabelo da vossa cabeça.

Art. 2 — Se a impassibilidade será igual em todos.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a impassibilidade será igual em todos.**

1. – Pois, como diz a Glosa, todos serão igualmente isentos do sofrimento. Ora, não poderão sofrer por terem o dote da impassibilidade. Logo, a impassibilidade será igual em todos.

2. Demais. – A negação não é susceptível de mais e de menos. Ora, a impassibilidade é uma negação ou privação da passibilidade. Logo, não poderá ser maior em um que em outro.

3. Demais. – Mais branco é o que nenhuma mistura tem de preto. Ora, nenhum dos corpos dos santos terá de mistura qualquer passibilidade. Logo, todos serão igualmente impassíveis.

Mas, *em contrário*. – O mérito deve corresponder proporcionalmente ao prêmio. Ora, dos santos uns tiveram maior mérito que outros. Logo, sendo a impassibilidade um prêmio, há de ser maior em uns que em outros.

2. Demais. – A impassibilidade entra na mesma divisão que o dom da claridade. Ora, esta não será igual em todos, como diz o Apóstolo. Logo, nem a impassibilidade.

SOLUÇÃO. – A impassibilidade pode ser considerada a dupla luz: em si mesma ou na sua causa. Em si, como só implica privação ou negação, não é susceptível de mais nem de menos, mas será igual em todos os bem-aventurados. Considerada porém na sua causa, será maior em um que em outro. Ora, a sua causa é o domínio da alma sobre o corpo, domínio esse causado da imobilidade com que a alma goza de Deus. Por onde quem mais perfeitamente gozar de Deus terá aí uma causa de maior impassibilidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa glosa se refere à impassibilidade em si mesma considerada, e não na sua causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora as negações e as privações não sejam em si mesmas susceptíveis de intenção nem de remissão, podem contudo ser mais intensas ou remissas nas suas causas. Assim dizemos mais escuro o lugar que opõe mais e maiores obstáculos à luz.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certas cousas se intensificam não somente pelo afastamento do que lhe é contrário, mas também por aproximar-se do termo; tal a intensificação da luz. Por isso também a impassibilidade é maior em um que em outro, embora em nenhum coexista com qualquer espécie de passibilidade.

Art. 3 — Se a impassibilidade priva os corpos gloriosos do exercício atual dos sentidos.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a impassibilidade priva os corpos gloriosos do exercício atual dos sentidos.**

1. – Pois, como diz o Filósofo, sentir é de certo modo sofrer. Ora, os corpos gloriosos serão impassíveis. Logo, não terão o exercício atual dos sentidos.

2. Demais. – A modificação natural precede à modificação sensível, como o ser natural precede ao ser intencional. Ora, os corpos gloriosos, em virtude da sua impassibilidade, não são susceptíveis de nenhuma modificação natural. Logo, nem da modificação sensível, condição necessária para sentir.

3. Demais. – Sempre que a sensação se atualiza, pela recepção de uma nova modificação sensível, dá lugar a um novo juízo. Ora, na vida futura não se formarão novos juízos, porque não haverá então mudanças nos pensamentos. Logo, não hão de exercer os corpos gloriosos atos sensíveis.

4. Demais. – Quando uma potência da alma está em intensa atividade, as outras potências sofrem remissão nos seus atos. Ora, na vida futura, a alma será intensamente tomada pelo ato da virtude intelectiva, com que contempla a Deus. Logo, de nenhum modo exercerá os atos da potência sensitiva.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Todo olho o verá. Logo, haverá então atividade sensível.

2. Demais. – Diz o Filósofo: O animado se distingue do inanimado pelo sentido e pelo movimento. Ora, na vida futura haverá movimento em ato, porque como faíscas por um canavial discorrerão, na frase da Escritura. Logo, haverá exercício atual da sensibilidade.

SOLUÇÃO. – Todos admitem que os corpos gloriosos exercem um certo sentido; do contrário a vida corporal dos santos depois da ressurreição seria assimilada mais ao sono que à vigília. O que não se lhes coaduna com a perfeição, porque no sono o corpo sensível não exerce o ato vital na sua plenitude, e por isso Aristóteles chama ao sono meia vida.

Mas as opiniões variam quando se trata de explicar o modo de sentir.

Uns dizem que, sendo os corpos gloriosos impassíveis e por isso incapazes de receber impressões estranhas, e muito mais que os corpos celestes, não exercerão a atividade sensível recebendo qualquer espécie dos sensíveis, mas antes projetando-o para o exterior. – Mas isto não pode ser. Porque na ressurreição perdurará a natureza específica tal qual era no corpo e em todas as suas partes. Ora, os sentidos são por natureza potências passivas, como o prova o Filósofo. Portanto, se na ressurreição os santos sentissem projetando a imagem exteriormente em vez de a receberem em si, não lhes seriam os sentidos potências passivas como presentemente são, mas uma virtude diversa que lhes foi dada; ora, assim como a matéria nunca pode vir a ser forma, assim uma potência passiva não poderá jamais vir a ser ativa.

Por isso pretendem outros que os sentidos dos ressurrectos se lhes atualizará por suscepção, não certo de sensíveis externos, mas por efluxo de forças superiores; de modo que, assim como na vida presente as potências inferiores recebem o influxo das superiores, assim ao contrário, serão então as inferiores que o hão de receber das superiores. – Mas este modo de receber não faz realmente sentir. Porque todas as potências passivas segundo a sua natureza específica são determinadas a uma atividade especial; pois, uma potência como tal se ordena à cousa donde lhe derivou o nome. Ora, o objeto ativo e próprio dos sentidos externos é a causa existente fora da alma e não a imagem dela existente na imaginação ou na razão. Por onde, se o órgão do sentido não for movido pelas cousas externas, mas pela imaginação ou por qualquer potência superior, não haverá verdadeiro ato de sentir. Por isso não se pode dizer que os frenéticos e outros mentecaptos, nos quais a predominância da imaginação faz decorrerem as espécies para os órgãos sensíveis, sintam verdadeiramente, mas dizemos que imaginam sentir.

Por onde, devemos responder, com outros, que os corpos gloriosos exercerão a sua sensibilidade pela suscepção do ato dos objetos exteriores à alma.

Devemos porém saber, que os órgãos dos sentidos podem ser modificados pelos objetos externos à alma de dois modos. Primeiro, por modificação natural, quando o órgão dispõe-se pela mesma qualidade natural do objeto exterior à alma, que age sobre ele. Assim, quando a mão se aquece pelo

contato com um corpo quente ou sente um cheiro pelo contato com um corpo odorífero. De outro modo, por uma modificação espiritual, quando um órgão recebe a qualidade sensível no seu ser espiritual, i. é, a espécie ou a imagem da qualidade, e não a qualidade em si mesma; assim a pupila recebe a imagem de um corpo branco sem contudo tornar-se branca. Ora, a primeira espécie de percepção não produz a sensação, propriamente falando; porque o sentido é capaz de receber as espécies na matéria, mas separadas da matéria, i. é, sem o ser material que tem fora da alma, como ensina Aristóteles. E essa percepção modifica a natureza do recipiente, porque desse modo a qualidade é recebida no seu ser material; por isso não existirá nos corpos gloriosos. Mas sim a segunda espécie de percepção, que em si mesma, atualiza o sentido sem alterar a natureza do sujeito que a recebe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já resulta do sobredito, a paixão implicada no ato de sentir, que outra cousa não é senão a referida percepção, não altera o estado natural do corpo na sua qualidade, mas o aperfeiçoa espiritualmente. Por isso a impassibilidade dos corpos gloriosos não exclui essa paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todo sujeito passivo recebe a seu modo a ação do agente. Se, pois, um ser é de natureza a poder receber uma modificação de um agente natural e espiritual, a modificação natural precederá à espiritual, como o ser natural precede ao intencional. Mas se é de natureza a receber somente uma modificação espiritual, não há mister de ser modificado naturalmente. Tal o caso do ar, incapaz de receber a cor no seu ser natural senão só no espiritual, modificando-se pois só deste último modo. Inversamente, os corpos inanimados só naturalmente podem ser modificados pelas qualidades sensíveis, e não espiritualmente. Ora, os corpos gloriosos não podem sofrer nenhuma modificação natural. Só poderão portanto recebê-las espirituais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na medida em que um órgão sensível receber uma nova espécie, nessa mesma o sentido comum, mas não o intelecto, formará um novo juízo sobre o objeto. Tal o caso de quem vê o que antes não conhecia. Quanto ao dito de Agostinho – não haverá então mudança de pensamentos – deve ser entendido dos pensamentos da parte intelectiva. Logo, não colhe a objeção.

RESPOSTA À QUARTA. – Quando de duas cousas uma é a causa da outra, a atenção da alma aplicada a uma não lhe impede nem lhe diminui a atenção aplicada à outra. Assim, um médico, ao mesmo tempo que examina a urina, pode também considerar as regras da arte concernente à cor dela, e mesmo até melhor. Ora, Deus é concebido pelos santos como a razão de tudo o que fazem ou conhecem; por isso os atos da virtude sensitiva, da contemplativa ou da ativa, em nada lhes podem impedir a contemplação divina, nem inversamente. – Ou podemos responder, que uma potência fica impedida no seu ato pela atividade intensa de outra, porque uma por si não é capaz de uma operação tão intensa sem que as outras ou os outros órgãos paguem um tributo do influxo do princípio vital que lhes cabia. E como os santos terão todas as suas potências perfeitíssimas, uma poderá exercer intensamente a sua atividade, sem que daí resulte qualquer obstáculo ao ato de outra. Tal se deu com Cristo.

Art. 4 — Se os corpos gloriosos exercerão os atos de todos os sentidos.

O quarto discute-se assim. Parece que os corpos gloriosos não exercerão os atos de todos os sentidos.

1. – Pois, o tato é o primeiro de todos os sentidos, como diz Aristóteles. Ora, os corpos gloriosos não terão absolutamente o sentido do tato, porque esse sentido se opõe em ato pela modificação do corpo animal proveniente de um corpo externo preponderante por uma virtude ativa ou passiva que o tato deve discernir. Mas os corpos gloriosos não são susceptíveis dessa modificação. Logo, nenhum será o sentido do tato.

2. Demais. – O sentido do gosto serve à atividade nutritiva. Ora, depois da ressurreição não mais se exercerá essa atividade. Logo, é inútil o sentido do gosto.

3. Demais. – Depois da ressurreição nada se corromperá, porque toda criatura será revestida de uma virtude incorruptível. Ora, o sentido do olfato não pode exercer-se senão com a produção de alguma corrupção; pois, o odor não pode ser sentido sem uma espécie de evaporação semelhante ao fumo, que consiste numa resolução de elementos. Logo, o sentido do olfato não se exercerá nos corpos gloriosos.

4. Demais. – O ouvido serve para a aprendizagem, como diz Aristóteles. Ora, depois da ressurreição, os bem-aventurados não necessitam de aprender nada por meios sensíveis; porque estarão cheios da sabedoria divina, pela visão mesma de Deus. Logo, não se exercerá então o sentido do ouvido.

5. Demais. – A vista se exerce quando a pupila recebe a imagem da cousa vista. Ora, tal não podem os bem–aventurados depois da ressurreição. Logo, não exercerão a atividade da visão, que contudo é o mais nobre de todos os sentidos. Prova da média. O que é atualmente lúcido não pode receber uma imagem visível; por isso um espelho diretamente colocado contra um raio solar não pode reproduzir a imagem de outros objetos. Ora, a pupila dos bem-aventurados, na ressurreição, bem como todo o corpo deles, terá o dom da claridade. Logo, não poderá receber nenhuma imagem de corpo colorido.

6. Demais. – Como o verifica a perspectiva, tudo o que vemos o vemos sob um certo ângulo. Ora, isto não é possível aos corpos gloriosos. Logo, não exercerão a atividade do sentido da vista. – Prova da média. Sempre que vemos uma causa sob certo ângulo, é mister haver proporção entre o ângulo e a distância do objeto visto. Porque uma causa vista de mais longe é menos vista e sobre um menor ângulo. E poderia o ângulo ser a tal ponto pequeno, que nada visse. Se, portanto, os olhos dos corpos gloriosos vêem sob um ângulo, há de por força, ver numa distância determinada; e de modo que nada veja em distância maior que aquela em que podemos nós ver. O que é de todo absurdo. Donde pois, se conclui, que nos corpos gloriosos não se exercerá o sentido da vista.

Mas, *em contrário*. – A potência atualizada é mais perfeita que a pura potência. Ora, a natureza humana será maximamente perfeita nos bem-aventurados. Logo, exercerão a atividade de todos os sentidos.

2. Demais. – As potências sensitivas se avizinham mais da alma que o corpo. Ora, o corpo será premiado ou punido pelos méritos ou deméritos da alma. Logo, também todos os sentidos serão premiados nos bem aventurados e punidos nos maus, conforme o prazer e a dor ou tristeza implicados na atividade deles sentidos.

SOLUÇÃO. – Duas opiniões há sobre este assunto.

Uns dizem que os corpos gloriosos terão todas as potências dos sentidos, mas só exercerão a atividade de dois: o tato e a vista. Nem será isso por deficiência dos sentidos, mas, do meio e do objeto. Mas não serão esses outros sentidos inúteis, porque servirão de integrar a natureza humana e a proclamar a sabedoria do Criador. – Mas esta opinião não é verdadeira. Porque o que serve de meio aos dois sentidos, de tato e da vista, serve também aos outros. Assim, o meio da vista é o ar, meio também do ouvido e do olfato, como o mostra Aristóteles. Também o gosto, sendo uma espécie de tato, tem o mesmo meio deste, como explica ainda o Filósofo. O olfato também o terão os bem-aventurados, pois a Igreja canta que os corpos dos santos exalarão um odor suavíssimo. Louvores vocais também os haverá na pátria. Donde o dizer Agostinho, àquilo da Escritura – Altos louvores de Deus se acham na sua boca: Os corações e as línguas não acabarão nunca de louvar a Deus. E o mesmo também diz a Glosa àquele outro lugar: Em cânticos e a toque de tímbales.

Por isso, segundo outros, devemos admitir que os santos exercerão também os sentidos do olfato e do ouvido. Mas não o gosto de modo que sinta a comida ou a bebida tomadas, como do sobredito resulta. Salvo se se disser que exercerão a atividade do gosto pela ação de alguma umidade exterior sobre a língua.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As qualidades percebidas pelo tato são as de que se constitui o corpo animal. O corpo animal tem, pois, na vida presente, uma natureza tal, que pode receber do objeto do tato, pelas qualidades tangíveis, tanto a modificação natural como a espiritual. Por isso o sentido do tato é considerado o mais material de todos os sentidos, porque produz no corpo uma modificação mais material. Entretanto, como o ato da sensação se perfaz na modificação espiritual, não implica senão acidentalmente a modificação material. Por onde, os corpos gloriosos, que excluem pela sua impassibilidade a modificação material, serão modificados apenas espiritualmente pelas qualidades tangíveis. O que também se deu com o corpo de Adão, que nem o fogo podia queimar nem uma espada cortar; e contudo sentia a ação desses agentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os santos não terão o sentido do gosto enquanto dá a sensação dos alimentos. Mas enquanto serve para julgar dos sabores, poderão talvez exercê-lo, do modo referido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos ensinaram que o odor outra cousa não é senão uma evaporação à guisa de fumo. Mas esta doutrina não pode ser verdadeira. Como o demonstra o fato de os abutres acorrerem de lugares remotíssimos ao sentirem o cheiro dos cadáveres; e contudo, não seria possível a qualquer evaporação chegar de um cadáver a tão remotos lugares, mesmo se todo ele se resolvesse em vapor; sobretudo que os sensíveis, a igual distância, causam alterações igualmente em todas as direções. O odor pode, pois, algumas vezes alterar o meio e produzir no órgão a modificação espiritual sem o contato de nenhuma evaporação; e se a evaporação é necessária é que o odor fica retido nos corpos pela umidade, e por isso não pode ser percebido sem uma espécie de dissolução que o ponha em liberdade. Mas os corpos gloriosos terão o olfato na sua última perfeição, e de nenhum modo comprimido. E por si mesmo causará a modificação espiritual, como o faz o odor pela evaporação fumal. E assim os santos com o seu sentido do olfato, não impedido por nenhuma umidade, conhecerão não só as excelências dos odores, como se dá conosco, por causa da excessiva umidade do nosso cérebro, mas também as diferenças mínimas entre eles.

RESPOSTA À QUARTA. – Cânticos de louvor se farão ouvir na pátria, embora alguns digam o contrário, e os seus acentos causarão no órgão do ouvido dos bem-aventurados somente uma modificação espiritual. Nem será por aprendizagem que adquirirão a ciência, mas pela perfeição do sentido e pelo prazer. Mas no céu poderá haver voz, já o dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – A intensidade de uma luz não impede a recepção espiritual da espécie da cor, contanto que ela conserve a sua natureza diáfana. E isso o demonstra o fato de, por mais iluminado que esteja o ar, poder ainda ser o meio através do qual exercemos a visão; e quanto mais iluminado tanto mais claramente enxergamos, salvo se a nossa vista estiver enfraquecida por algum defeito. Quanto ao espelho que, colocado diretamente contra o raio solar, não reflete a figura de nenhum outro corpo, não é por ficar impedido de receber a imagem deste, mas por ficar privado da reverberação. Pois, é necessária, para uma forma aparecer num espelho, uma certa reverberação produzida por um corpo obscuro; por isso ao vidro do espelho se lhe coloca posteriormente uma folha de chumbo. Mas o raio solar dissipa a obscuridade desta, e por isso não pode o espelho refletir nenhuma imagem. A claridade do corpo glorioso porém não priva a pupila da sua diafaneidade, porque a glória não destrói a natureza. Por isso uma claridade intensa sobre a pupila, longe de enfraquecer a visão, a torna mais aguda.

RESPOSTA À SEXTA. – Tanto mais perfeito é um sentido, tanto melhor pode perceber o seu objeto, com uma fraca impressão. E menor é o ângulo sob a qual a vista é modificada pelo objeto visível, tanto menor é a modificação que causa. Donde vem que uma vista forte pode enxergar mais longe que uma fraca; porque o ângulo visual é tanto menor quanto maior é a distância. E como os corpos gloriosos gozam de uma vista perfeitíssima, poderão ver, mesmo se o órgão visual lhes é ferido por uma modificação mínima. Por isso poderão enxergar então sob um ângulo muito menor do que o podem presentemente; e por consequência, de muito mais longe.

Questão 83: Da subtileza dos corpos dos bem-aventurados.

Em seguida devemos tratar da subtileza dos corpos dos bem-aventurados.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a subtileza é propriedade dos corpos gloriosos.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a subtileza não é propriedade dos corpos gloriosos.**

1. – Pois, a propriedade da glória excede à da natureza, assim como a claridade da glória excede a do sol, que é a máxima claridade natural. Se, portanto, a subtileza é propriedade dos corpos gloriosos, parece que um corpo glorioso será mais subtil que tudo quanto há de subtil em a natureza. E assim será mais subtil que o vento e o ar, o que é a heresia por Gregório condenada na cidade de Constantinopla, como ele mesmo o narra.

2. Demais. – Assim o calor e a frigidez são umas qualidades dos elementos, corpos simples, assim também a subtileza. Ora, o calor e as outras qualidades dos elementos não terão maior intensidade nos corpos gloriosos que nos mortais; ao contrário, então mais se hão de reduzir ao equilíbrio. Logo, não terão maior subtileza do que presentemente.

3. Demais. – Os corpos são subtis quando rarefeitos de matéria; por isso consideramos como mais subtis os corpos de menor matéria em dimensões iguais; assim, o fogo, mais subtil que o ar, o ar, que a água, a água, que a terra. Ora, os corpos gloriosos terão a mesma de matéria que presentemente tem nem lhes são maiores as dimensões. Logo, não serão mais subtis então que agora.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: É semeado o corpo animal, ressuscitará o corpo espiritual, i. é, semelhante ao espírito. Ora, a subtileza do espírito excede toda a subtileza dos corpos. Logo, os corpos gloriosos serão subtilissimos.

2. Demais. – Os corpos quanto mais subtis tanto mais nobres. Ora, os corpos gloriosos são nobilíssimos. Logo, serão subtilíssimos.

SOLUÇÃO. – A denominação de subtileza deriva do poder de penetração dos corpos; por isso, como diz Aristóteles, subtil é o que tem a propriedade de encher os corpos e as diversas partes dos corpos. – Ora, o poder de penetração dos corpos pode provir de duas causas. – Primeiro, das suas pequenas proporções, sobretudo em profundidade e largura, mas não em comprimento; porque a penetração fazendo-se em profundidade, a largura nenhum obstáculo lhe opõe. Segundo, da pouca quantidade da matéria, por isso chamamos aos corpos de matéria rarefeita subtis. E como nos corpos rarefeitos mais predomina a forma do que a matéria, daí a transladação da denominação de subtil aos corpos que se sujeitam do melhor modo possível à forma e se deixam aperfeiçoar por ela da maneira mais completa. Assim, atribuímos a subtileza ao sol, a lua e a corpos semelhantes; e também podemos chamar subtil ao ouro e matérias tais, quando perfeitissimamente completos no ser e na virtude da sua espécie.

E como as cousas incorpóreas carecem de quantidade e de matéria, foi-lhes transladada a denominação de subtilesa, não só em razão da sua subtileza, mas também da virtude. Pois, assim como chamamos subtil ao que é penetrante, porque atinge até ao íntimo das cousas, assim também chamamos subtil ao intelecto capaz de penetrar no seu exame até aos princípios intrínsecos e as propriedades naturais ocultas das cousas. Semelhantemente dizemos que tem uma vista subtil quem pode perceber um objeto, por mínimo que seja, E o mesmo se dá com os outros sentidos.

E a esta luz também de diversos modos se atribuiu a subtileza aos corpos gloriosos.

Assim, certos heréticos consoante o refere Agostinho, atribuíram-lhes a subtileza ao modo por que as substâncias espirituais se chamam subtis, ensinando que na ressurreição os corpos se transformarão em espírito; razão pela qual o Apóstolo chama espirituais aos corpos ressurrectos. – Mas isto é inadmissível. Primeiro, porque um corpo não pode transformar-se em espírito, pois, não tem matéria nenhuma comum, como também o mostra Boécio. Segundo, porque se isso fosse possível, uma vez o corpo convertido em espírito, o homem, naturalmente composto de alma e corpo, não ressurgiria. Terceiro, porque se o Apóstolo assim o tivesse entendido, como usa da expressão – corpos espirituais, pela mesma razão usaria da outra – corpos animais, para designar os que se converteram na alma. O que é evidentemente falso.

Por isso outros heréticos disseram que o corpo não deixará de existir na ressurreição, mas terá a subtileza a modo da rarefação; de modo que os corpos humanos ressurrectos serão semelhantes ao ar ou ao vento, como refere Gregório. – Mas isto não pode sustentar-se. Porque o corpo do Senhor depois da ressurreição era palpável, segundo diz o Evangelho, e contudo devemos crer que era subtil por excelência. Além disso o corpo humano ressurgirá com carnes e ossos, como o corpo do Senhor, conforme o refere o Evangelho; Um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho. E noutro lugar da Escritura se lê: Na minha própria carne verei a Deus, meu Salvador. Ora, a natureza da carne e dos ossos não se compadece com a referida raridade.

Devemos, pois, atribuir aos corpos gloriosos outro modo de subtileza, chamando-lhes subtis por causa da sua completíssima perfeição.

Mas essa completa perfeição uns lhes atribuem em razão da quinta essência que sobretudo neles domina. – O que não pode ser. Primeiro, porque a quinta essência não pode de modo nenhum entrar na composição de qualquer corpo, como já se demonstrou. Segundo, porque, dado que viesse a entrar na composição do corpo humano, não poderíamos conceder que se fosse então mais predominante que o é presentemente sobre a natureza elementar. Salvo se o corpo humano resurrecto encerrasse maior quantidade da natureza celeste; mas então não seriam da mesma estatura, a não ser que a matéria elementar do homem sofresse uma diminuição, o que repugna à integridade dos corpos ressuscitados. Ou então, que a natureza elementar se revestisse das propriedades da natureza celeste, por causa da predominância desta no corpo. Donde, uma virtude natural seria a causa da propriedade gloriosa. O que é absurdo.

Daí o pretenderem outros que a referida plenitude de perfeição que nos leva a chamar subtis os corpos humanos, virá da preponderância da alma glorificada sobre o corpo, do qual é forma, em razão do que o corpo glorioso e chamado espiritual, quase totalmente sujeito ao espírito. Ora, o corpo humano está sujeito à alma, primeiramente, para lhe participar da sua essência específica, como à forma está sujeita a matéria. Em seguida também lhe está sujeito como executor das obras de que a alma é o móvel. Por onde, a razão primeira de ser o corpo subtil está na sua subtileza; depois, na agilidade e nas outras propriedades do corpo glorioso. Por isso o Apóstolo quando fala em espiritualidade se refere ao dote da subtíleza, como o explica o Mestre. Donde o dizer Gregório, que o corpo glorioso é chamado subtil por efeito da potência espiritual.

Donde se deduzem as respostas às objeções, fundadas na subtileza resultante da rarefação.

Art. 2 — Se em razão da sua subtileza pode um corpo glorioso ocupar simultaneamente o mesmo lugar de um corpo não glorioso.

O segundo discute-se assim. – **Parece que em razão da sua subtileza pode um corpo glorioso ocupar simultaneamente o mesmo lugar que um corpo não glorioso.**

1. – Pois, diz o Apóstolo: O que reformará o nosso corpo abatido, para o fazer conforme ao seu corpo glorioso. Ora, o corpo de Cristo podia ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar; como o demonstra o fato de, depois da ressurreição, ter entrado onde estavam seus discípulos, estando as portas fechadas, como o refere o Evangelho. Logo, também os corpos gloriosos, em razão da sua subtileza poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar com os corpos não gloriosos.

2. Demais. – Os corpos gloriosos serão mais nobres que todos os outros corpos. Ora, no nosso mundo, alguns corpos, como p. ex., os raios solares, podem, em razão da sua nobreza, estar simultaneamente com outros no mesmo lugar. Logo e com muito maior razão hão de podê-lo os corpos gloriosos.

3. Demais. – O corpo celeste não pode ser dividido, ao menos quanto à substância das esferas; donde o dizer Job, que os céus são tão sólidos como se fossem de metal. Se, portanto, um corpo glorioso não pudesse ocupar em razão da sua subtileza, o mesmo lugar que outro, não glorioso, nunca poderia subir ao céu empíreo, o que é errôneo.

4. Demais. – Um corpo que não pode ocupar simultaneamente o mesmo lugar que outro, pode ficar impedido por este no seu movimento ou mesmo ficar dele cativo. Ora, tal não se pode dar com os corpos gloriosos. Logo, poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar que os outros corpos.

5. Demais. – Um ponto está para outro, como uma linha para outra, uma para outra superfície e um corpo para outro corpo. Ora, dois pontos podem coexistir no mesmo lugar, como o demonstram duas linhas que se tocam; semelhantemente, duas linhas, pelo contato de duas superfícies; e duas superfícies pelo contato de dois corpos. Porque contíguas são as cousas cujos extremos se tocam, como explica o Filósofo. Logo, não colide com a natureza do corpo poder ocupar simultaneamente o mesmo lugar que outro. Ora, toda nobreza de que um corpo naturalmente susceptível será apanágio dos corpos gloriosos. Logo, o corpo glorioso, em virtude da propriedade da subtileza, poderá ocupar simultaneamente o mesmo lugar que outro.

Mas, *em contrário*, – diz Boécio: A diversidade dos acidentes é a causa das diferenças numéricas. Assim, três homens diferem entre si pelos seus acidentes e não pelo gênero nem pela espécie. Pois, se os despirmos absolutamente de todos os acidentes, contudo cada um ocupará lugares diferentes, que de nenhum modo poderemos reduzir a um só. Logo, postos dois corpos num mesmo lugar, ficarão reduzidos a um só.

2. Demais. – Os corpos gloriosos tem maior conveniência com o lugar do que os espíritos angélicos. Ora, os espíritos angélicos, como certos dizem, não poderiam distinguir–se individualmente uns dos outros se não ocupassem lugares diversos. Por isso afirmam que ocupam necessariamente lugar e não podiam ser criados antes da criação do mundo. Logo e com muito maior razão, deviam admitir que dois corpos quaisquer não podem ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

SOLUÇÃO. – Não é possível admitir-se que um corpo glorioso, em razão da sua subtileza, possa coexistir com outro corpo no mesmo lugar, sem admitir-se também que a subtileza tem como efeito despojá-la do que, como mortal, o impede de ocupar simultaneamente com outro corpo o mesmo lugar.

Ora, como pretendem certos, o que impede, neste mundo, um corpo de ocupar o mesmo lugar que outro é a sua massa, que o leva a ocupar um lugar; ora, esse volume lhe desaparece em virtude da subtileza. – Mas isto é insustentável por duas razões.

Primeiro, porque a massa, eliminada pelo dote da subtileza, é a que constitui um defeito; p. ex., matéria desordenada não perfeitamente unida à sua forma. Mas tudo o constitutivo da integridade dos corpos com eles ressurgirão, tanto quanto à forma como quanto à matéria, Ora, o fato de um corpo ocupar um lugar, resulta-lhe da sua natureza íntegra, e não defeituosa. Pois, como o cheio se opõe ao vazio, só não enche um lugar o que, apesar de nele colocado, o deixa vazio. Ora o vácuo, como o define Aristóteles, é um lugar não cheio por um corpo sensível. E dizemos que um corpo é sensível pela sua matéria, pela sua forma e pelos seus acidentes, o que tudo lhe constitui a integridade natural. Ora, sabemos que os corpos gloriosos terão também a sensibilidade táctil, como a tinha o corpo do Senhor, consoante o refere o Evangelho. Nem ficarão privados da matéria, da forma, nem dos acidentes naturais, como a calidez, a frigidez e outros. Por onde, é claro que um corpo glorioso, não obstante o dom da subtileza, ocupará um lugar. E insânia seria dizer que o lugar ocupado por um corpo glorioso estará vazio.

Além disso, a razão dada não vale, porque impedir um corpo de ocupar um determinado lugar é algo mais que ocupar um lugar. Assim, se supusermos as dimensões existindo separadas, sem matéria, essas dimensões não ocuparão nenhum lugar. Por isso certos, admitindo o vácuo, disseram ser este um lugar onde estão as dimensões, sem nenhum corpo sensível. E contudo essas dimensões não poderão existir simultaneamente com outro corpo no mesmo lugar, como o prova o Filósofo, demonstrando ser impossível um corpo matemático, que outra coisa não é senão essas dimensões existindo separadamente; ocupar simultaneamente o mesmo lugar com outro corpo sensível. Por onde, dado que a subtileza dos corpos gloriosos tira-lhes a propriedade de ocupar um lugar, não se seguiria contudo daí que pudessem ocupar simultaneamente com outro corpo um mesmo lugar. Porque, removido o menos, nem por isso fica removido o mais.

Donde pois se conclui, que o impedimento do nosso corpo mortal de não poder simultaneamente com outro ocupar um mesmo lugar, não lhe rica removido pelo dote da subtileza. Ora, nada pode impedir um corpo de ocupar simultaneamente com outro um mesmo lugar, senão a lei natural pela qual cada corpo deve ocupar um lugar diverso do ocupado por outro. Pois, não há outro obstáculo à identidade senão o princípio da diversidade. Mas essa diversidade de lugar não implica no corpo nenhuma qualidade, porque não é em razão de uma qualidade sua que ocupa um determinado lugar. Por onde, removida de um corpo sensível a sua qualidade de quente ou frio, grave ou leve, nem por isso deixa de haver a necessidade de nele introduzirmos a referida distinção, como está provado pelo Filósofo e já por si mesmo é claro. Semelhantemente essa distinção não pode ter o seu fundamento na matéria; porque a matéria não ocupa lugar senão mediante a quantidade dimensiva. Nem afinal à forma é devido um lugar senão quando unida à matéria. Resta, pois, que o fato de dois corpos ocuparem dois lugares diversos se funda na natureza da quantidade dimensiva, que por natureza ocupa um lugar: pois, na sua definição se diz, que a quantidade dimensiva é a que ocupa um lugar. Donde vem que removidos todos os atributos de um ser, o fundamento da referida distinção se encontra na só quantidade dimensiva. Assim, considerando-se a linha separadamente, necessariamente forem duas ou duas partes de uma mesma linha, hão de ocupar lugares distintos; do contrário, uma linha acrescentada a outra não se tornaria maior, o que colide com o senso comum. E o mesmo se dá com as superfícies e os corpos matemáticos. E como é da natureza da matéria, enquanto fundamento das dimensões, ocupar um lugar, daí deriva para essa matéria como necessária a referida distinção.

De modo que assim como não é possível existirem duas linhas ou duas partes de uma mesma linha, se não ocupando lugares distintos, assim é impossível existirem duas matérias ou duas partes de matéria sem distinção de lugares. E como a distinção da matéria é o princípio da distinção dos indivíduos por isso Boécio diz, que não podemos atribuir a dois corpos um mesmo lugar; de modo que ao menos essa diversidade de acidentes a distinção dos indivíduos a requer.

Mas, como dizíamos, a subtileza não tira aos corpos gloriosos a dimensão. E portanto de nenhum modo os isenta da necessidade de ocuparem lugares diversos. Portanto, um corpo glorioso não terá na sua subtileza razão de poder ocupar simultaneamente com outro corpo o mesmo lugar. Mas poderá ocupar o mesmo lugar simultaneamente com outro por obra do poder divino. Assim como também Pedro não dava, por alguma propriedade que lhe fosse natural, à sua sombra o poder de curar os enfermos; mas o poder divino assim o permitia para a propagação da fé. Do mesmo modo, o poder divino poderá fazer, para perfeição da glória, que um corpo glorioso ocupe com outro simultaneamente o mesmo lugar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O corpo de Cristo não foi pelo dote da subtileza que pôde ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar, mas isso se deu por virtude da sua divindade, depois da ressurreição, como na natividade. Por isso Gregório diz: Aquele corpo do Senhor, que entrou até onde estavam os discípulos, estando as portas fechadas, foi o mesmo que, pela sua natividade, apareceu aos olhos dos homens, saído do seio virginal de Maria. Por onde, não é necessário que isso convenha aos corpos gloriosos em razão da sua subtileza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A luz não é corpo, como já se estabeleceu, Por onde, a objeção procede de falsas premissas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O corpo glorioso pode atravessar as esferas celestes sem as dividir, não por força da sua subtileza, mas por poder divino, que lhes vem em auxílio, quando quer.

RESPOSTA À QUARTA. – Porque Deus concede, por um ato da sua soberana vontade, aos santos tudo o que querem, é que não poderão ser cativos nem encarcerados.

RESPOSTA À QUINTA. – Segundo o Filósofo, ao ponto não é natural ocupar um lugar. Por onde, se dissermos que está num lugar não será senão por acidente porque um corpo delimitado ocupa um lugar. E como o lugar total corresponde ao corpo total, assim os limites do lugar correspondem aos limites do corpo. Pode porém dar-se que lugares diversos tenham um termo comum, como duas linhas terminem num mesmo ponto. Por isso, embora dois corpos não possam ocupar senão lugares diversos, contudo a dois termos de dois corpos pode corresponder um mesmo termo de dois lugares. E neste sentido se diz, que os extremos de dois corpos contíguos ocupam simultaneamente o mesmo lugar.

Art. 3 — Se por milagre podem dois corpos ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nem por milagre podem dois corpos ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

1. – Pois, nenhum milagre pode fazer com que dois corpos sejam simultaneamente dois e um só, porque seria fazer os contraditórios existirem ao mesmo tempo. Ora, se admitíssemos dois corpos ocupando simultaneamente o mesmo lugar resultaria que esses dois seriam um só corpo. Logo, não n'o pode operar nenhum milagre. – Prova da média. Sejam dois corpos a ocuparem um mesmo lugar e chame-se um A e B o outro. Ora, as dimensões de A serão as mesmas que as do lugar ou serão diversas. Se

diversas, haverá então dimensões separadas da matéria. O que é inadmissível, porque as dimensões delimitadas por um lugar nenhum outro sujeito tem senão o corpo que ocupa esse lugar. Se porém forem as mesmas, logo e pela mesma razão as dimensões do corpo B coincidem com as do lugar. Ora, causas idênticas a uma terceira são idênticas entre si, diz Aristóteles. Logo, as dimensões de A e de B são idênticas. Mas, dois corpos não podem ter as mesmas dimensões como não podem ser brancos pela mesma brancura. Logo, A e B são um só corpo. E eram dois por suposição. Portanto, são simultaneamente dois e um só.

2. Demais. – Nada pode ser feito milagrosamente contra as noções do senso comum; p. ex., que a parte não seja menor que o todo, pois o que encontra as noções do senso comum diretamente implica contradição. Semelhantemente, nenhum milagre pode contrariar as conclusões da geometria, infalivelmente deduzidas das idéias do senso comum; assim, não pode fazer um triângulo não ter os seus três ângulos iguais a dois retos. Do mesmo modo, nada pode ser suposto, considera uma linha, contra a sua definição, porque separar a definição do definido é admitir a existência simultânea de dois contraditórios. Ora, supor dois corpos ocupando simultaneamente o mesmo lugar contraria as noções do senso comum, as conclusões da geometria e a definição da linha. Logo, nenhum milagre pode fazê-lo. – Prova da média. É uma conclusão da geometria que dois círculos não podem tocar-se senão num ponto. Ora, se dois corpos circulares ocuparem o mesmo lugar, dois círculos deles que supuséssemos se tocariam na sua totalidade. Contraria também a definição da linha, porque levaria a existência de mais de uma reta entre dois pontos, o que se daria se dois corpos ocupassem simultaneamente o mesmo lugar, pois, entre dois pontos determinados em diversas superfícies do lugar haveria duas linhas retas, dos dois corpos que ocupassem o mesmo lugar.

3. Demais. – Nenhum milagre pode fazer que um corpo incluso em outrem não ocupe lugar; porque então ocuparia um lugar comum e não próprio – o que não pode ser. Ora, tal seria a consequência se dois corpos ocupassem simultaneamente o mesmo lugar. Logo, isso nenhum milagre pode fazê-la. – Prova da média. – Sejam dois corpos num mesmo lugar, dos quais um tem uma das suas dimensões maior que a do outro. O corpo menor estará incluso no maior e o lugar do maior será o lugar comum de ambos. E não terá o corpo menor nenhum lugar próprio, por não haver nenhuma superfície atualmente determinada que o contenha – o que é da essência do lugar. Logo, não terá o seu lugar próprio.

4. Demais. – O lugar corresponde proporcionalmente ao locado. Ora, nenhum milagre poderá jamais fazer com que um mesmo corpo esteja simultaneamente em vários lugares, senão por uma espécie de conversão, como se dá no sacramento do Altar. Logo, de nenhum modo pode um milagre fazer dois corpos ocuparem simultaneamente o mesmo lugar.

Mas, *em contrário*. – A SS. Virgem deu a luz o seu filho milagrosamente. Ora, nesse parto bendito, dois corpos ocuparam necessariamente o mesmo lugar ao mesmo tempo, porque o corpo do menino nasceu sem detrimento da virgindade materna.

2. Demais. – O mesmo se pode demonstrar pelo fato de o Senhor ter entrado, estando as portas fechadas, até onde estavam os discípulos.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito se colhe, dois corpos hão de necessariamente ocupar dois lugares diversos, porque a diversidade de matéria exige a diversidade de lugares. E assim vemos, que quando dois corpos se fundem num só, desaparece o ser distinto de um e de outro, ambos se reduzindo a um corpo único, como o demonstram os mitos. Logo, não é possível dois corpos conservarem cada qual a sua individualidade e contudo existirem simultaneamente, senão conservando cada um o seu ser distinto primitivo, que fazia de cada um deles um ser em si mesmo indiviso e dividido de todos os mais.

Ora, a existência distinta de cada ser depende dos princípios essenciais de cada um, como da causa próxima, mas de Deus como da causa primeira. Mas a causa primeira pode conservar a existência de um ser, fazendo cessar a ação das causas segundas, como o demonstra a primeira proposição do livro De causis. Por onde, o poder divino e só ele pode fazer um acidente existir sem o sujeito, como se dá no sacramento do Altar. Do mesmo modo, o poder divino, e só ele, pode fazer com que um corpo conserve o seu ser distinto do outro, embora a sua matéria não ocupe lugar diferente do lugar ocupado pela matéria de outro. E assim, podem milagrosamente dois corpos ocuparem ao mesmo tempo o mesmo lugar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O raciocínio feito é sofístico por proceder de uma falsa suposição ou de uma petição de princípio. – Pois, começa supondo que entre as duas superfícies opostas de um lugar exista uma dimensão própria ao lugar a que se unisse a dimensão do corpo que nele viesse colocar-se. Ora, esta suposição é falsa; pois, do contrário, sempre que um corpo passasse a ocupar um novo lugar, necessariamente sofreriam uma modificação as dimensões do lugar ou do corpo locado; porque não é possível dois corpos virem a constituir um só, senão sofrendo um deles uma alteração. Mas se, como é verdade, o lugar não tem outras dimensões senão as do corpo locado, é claro que o raciocínio aduzido nada prova. – Mas o raciocínio em questão se funda numa petição de princípio. Pois, outra causa não afirma, além de afirmar as dimensões do corpo locado idênticas às do lugar, senão que as dimensões do corpo locado estão contidas entre os limites do lugar, e nessas mesmas dimensões distam os limites do lugar como se lhes fossem suas dimensões próprias de distância, se as tivessem. E assim as dimensões de dois corpos seriam as de um só lugar, o que outra causa não é senão ocuparem os dois corpos simultaneamente o mesmo lugar. Ora, era essa mesma a hipótese inicial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Suposto que dois corpos ocupem simultaneamente o mesmo lugar, por milagre, daí nada se segue contra as noções do senso comum, nem contra a definição da linha, nem contra nenhuma conclusão da geometria. Pois, como dissemos, a quantidade dimensiva difere de todos os outros acidentes, por ter um princípio próprio de individuação e de distinção, na situação local das suas partes; além do princípio de individuação e de distinção – a matéria, sujeito da forma – que lhe é comum com todos os outros acidentes. Assim, pois, podemos conceber uma linha como diversa de outra, ou por ter um outro sujeito, como no caso da linha material; ou por ter uma situação diferente, como no caso da linha matemática, cujo conceito é abstrato da matéria. Removida pois a matéria, não poderá haver distinção entre as linhas, senão pelas posições diversas delas; e semelhantemente, nem dos pontos, nem das superfíceis, nem de quaisquer outras dimensões. E assim a geometria não pode supor uma linha acrescentada à outra, como distinta uma da outra, senão tendo posição diferente. Mas, suposta a distinção de sujeitos sem a de posições, por milagre divino, podem considerar-se diversas as linhas com diversidade de sujeito embora sem diferirem de posição; e também diversos os pontos. E assim, linhas diversas traçadas em dois corpos, que ocupam o mesmo lugar, ficam delimitadas por pontos diversos; o ponto é então concebido por nossa, inteligência não no espaço, mas no corpo locado, porque uma linha não é delimitada senão pelos seus pontos terminais. Do mesmo modo, dois círculos determinados em dois corpos esféricos existentes num mesmo lugar, são dois, não pela diversidade de suas posições, aliás não podiam tocar-se na sua totalidade, mas pela diversidade de seus sujeitos; e por isso, apesar de se tocarem na sua totalidade, ainda permanecem dois. Assim como também um círculo, determinado num corpo esférico, locado, é tangente na sua totalidade a outro círculo determinado no corpo que o localiza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus poderia fazer com que um corpo não ocupasse nenhum lugar. Mas daí não se segue que outro corpo também não ocupe um lugar. Porque o corpo maior é o lugar do menor em razão de aquela superfície que seria determinada pelo contacto das extremidades do corpo menor.

RESPOSTA À QUARTA. – Nenhum milagre pode fazer com que um corpo ocupe simultaneamente dois lugares: pois, o corpo de Cristo, não está localmente no altar; embora milagrosamente possam dois corpos ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar. Porque estar em vários lugares simultaneamente repugna ao indivíduo em razão de ser ele, na sua essência, um todo indiviso. Pois, do contrário resultaria a sua divisão pela diferença das situações. Mas ocupar o mesmo lugar já ocupado por outro corpo, repugna-lhe por ser um indivíduo como tal dividido de qualquer outro. Pois, a unidade se completa pela indivisão, como ensina o Filósofo; mas o ser separado dos outros resulta da essência da unidade. Por onde, estar um corpo localmente em diversos lugares ao mesmo tempo implica contradição, como a implica conceber-se um homem privado de razão. Mas nenhuma contradição implica dois corpos ocuparem simultaneamente o mesmo lugar, como do sobredito se colhe. Logo, não há símil.

Art. 4 — Se um corpo glorioso pode ocupar o mesmo lugar já ocupado por outro corpo glorioso.

O quarto discute-se assim. – **Parece que um corpo glorioso pode ocupar o mesmo lugar ocupado por outro corpo glorioso.**

1. – Pois, onde há maior subtileza há menor resistência. Se, portanto, um corpo glorioso é mais subtil que um não-glorioso, menos resistência oferecerá este àquele. E assim, desde que um corpo glorioso pode ocupar o mesmo lugar já ocupado por um não-glorioso, com muito maior razão poderá ocupar simultaneamente com outro corpo glorioso o mesmo lugar.

2. Demais. – Assim como o corpo glorioso será mais subtil que o não glorioso, assim um corpo glorioso será mais subtil que outro. Se, portanto, um corpo glorioso pode ocupar o mesmo lugar já ocupado por um corpo não glorioso, também um corpo glorioso mais subtil para coexistir num mesmo lugar com um corpo glorioso menos subtil.

3. Demais. – O corpo celeste é subtil, e na ressurreição será glorificado. Ora, o corpo glorioso de um santo poderá ocupar o mesmo lugar que o corpo celeste; porque os santos poderão descer à terra e subir ao céu conforme quiserem. Logo, dois corpos gloriosos poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

Mas, *em contrário*. – Os corpos gloriosos serão espirituais, i. é, de certo modo semelhantes aos espíritos. Ora, dois espíritos não poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar, embora o corpo e o espírito o possam, como se disse. Logo, nem dois corpos gloriosos poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

2. Demais. – Dois corpos ocupando o mesmo lugar, um será penetrado pelo outro. Ora, é sinal de inferioridade ser um corpo penetrado por outro, inferioridade que de nenhum modo existirá nos corpos gloriosos. Logo, dois corpos gloriosos não poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

SOLUÇÃO. – Um corpo glorioso nenhuma propriedade tem que lhe permita ocupar o mesmo lugar já ocupado por outro corpo glorioso ou não-glorioso. Mas o poder divino pode fazer que ocupem simultaneamente o mesmo lugar dois corpos gloriosos ou dois não gloriosos ou um glorioso e outro não glorioso. Não é contudo curial dois corpos gloriosos ocuparem simultaneamente o mesmo lugar. Quer porque a ordem devida a que devem obedecer exige a separação; quer porque um corpo glorioso não pode opor-se a outro. E assim dois corpos gloriosos não ocuparão nunca simultaneamente o mesmo lugar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colheria se um corpo glorioso pudesse, em razão da sua subtileza, ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar. O que é falso.

E do mesmo modo devemos responder à segunda objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O corpo celeste e os demais corpos se chamam equivocamente gloriosos, enquanto de certo modo participam da glória, e não por lhes convir os dotes dos corpos humanos glorificados.

Art. 5 — Se pela sua subtileza um corpo glorioso não está mais adstrito a existir num lugar que lhe seja igual.

O quinto discute-se assim. – **Parece que pela sua subtileza um corpo glorioso não está mais adstrito a existir num lugar que lhe seja igual.**

1. – Pois, os corpos gloriosos serão conformes ao corpo de Cristo, como diz o Apóstolo. Ora, o corpo de Cristo não está adstrito num lugar que lhe seja igual, antes, está contido todo numa hóstia consagrada de pequena ou grande dimensão. Logo, o mesmo se dará com os corpos gloriosos.

2. Demais. – O Filósofo prova, que de dois corpos ocuparem o mesmo lugar resulta que o corpo maior ocupará menos espaço, porque as suas diversas partes poderiam ocupar ao mesmo tempo uma só e mesma parte do espaço. E se dois corpos podem ocupar um mesmo espaço, nada impede que multas também o possam. Ora, um corpo glorioso ocupará simultaneamente o mesmo lugar que outro, segundo a opinião comum. Logo, pode também ser encerrado num espaço mínimo.

3. Demais. – Assim como é a cor que toma os corpos visíveis, assim é pela quantidade que ocupam um lugar no espaço. Ora, um corpo glorioso está de tal modo sujeito ao espírito, que poderá ser visto ou não, conforme a sua vontade, sobretudo por olhos não glorificados; tal o caso de Cristo. Logo, de modo a sua quantidade está sujeita ao império do espírito, que poderá o corpo glorioso ocupar um grande ou pequeno espaço e ter pequena ou grande quantidade, conforme lh'o aprouver.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que tudo o que ocupa um lugar, ocupa-o de dimensões igual a si. Ora, o corpo glorioso ocupará um lugar. Logo, um lugar igual a si.

2. Demais. – As dimensões de um corpo são idênticas às do lugar que ele ocupa, como o prova Aristóteles. Logo, se um lugar fosse maior que o corpo nele encerrado, a mesma causa seria maior e menor que ela própria. O que é inadmissível.

SOLUÇÃO. – Um corpo não se relaciona com um lugar senão mediante as dimensões de um e de outro, pelas quais o corpo que ocupa um lugar é circunscrito pelo contato de outro corpo, que o localiza. Por onde, o ocupar um corpo um lugar menor que o exigido pela sua quantidade, não pode ser senão porque a sua quantidade própria assume tamanho menor.

O que não podemos conceber senão de dois modos.

De um modo, por variação da quantidade da mesma matéria; de maneira que a matéria tivesse, antes, uma quantidade maior, vindo a ser menor depois. E isto certos o atribuíram aos corpos gloriosos, dizendo que fazem variar a sua quantidade como lhes apraz, de modo que poderão, à vontade, ter uma quantidade grande ou pequena. – Mas isto é insustentável. Porque nenhum movimento, cujo objeto é o que é intrínseco a uma causa pode existir sem que a substância mesma dessa causa sofra uma alteração.

Por isso os corpos incorruptíveis, i. é, os celestes, só podem se mover localmente, movimento que não atinge nada do que intrínsecamente os constitui. Por onde, é claro que a alteração da quantidade da matéria repugnaria à impassibilidade. Donde, além disso, se seguiria que um corpo glorioso seria ora mais rarefeito e ora mais denso. Porque, não podendo sofrer nenhuma divisão na sua matéria, esta teria umas vezes dimensões menores e outras vezes maiores, e assim seria ora mais rarefeito e ora mais denso. O que não é possível.

De outro modo, podemos conceber que a quantidade de um corpo glorioso venha a ser menor por variação do lugar; de modo que as partes desse corpo entrem umas nas outras, de sorte que possa reduzir-se a uma quantidade mínima. E isto certos o pretenderam, dizendo que, em razão da sua subtileza, poderá um corpo não glorioso existir simultaneamente com outro corpo não glorioso no mesmo lugar. Do mesmo modo, poderá uma parte ficar dentro da outra, a ponto de poder um corpo glorioso entrar na sua totalidade por um orifício mínimo do outro corpo. E afirmam que assim o corpo de Cristo nasceu do ventre virginal e entrou, pelas portas fechadas, até onde estavam os discípulos. – Mas isto não pode ser. Quer porque um corpo glorioso não será, em razão da sua subtileza, que poderá ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar. Quer também porque se pudesse ocupar o mesmo lugar já ocupado por outro corpo, não seria contudo este último um corpo glorioso como dizem muitos. Quer porque repugnaria à disposição do corpo humano, que exige um lugar determinado e uma determinada diferença de partes. Por isso nem por milagre tal poderia dar-se.

Donde pois devemos concluir que um corpo glorioso ocupará sempre um lugar que lhe seja igual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O corpo de Cristo não está localmente no sacramento do Altar, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A prova do Filósofo se funda na hipótese de uma parte, pela mesma razão, entrasse em outra. Ora, não é possível as partes dos corpos gloriosos entrarem umas nas outras, como dissemos. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um corpo é visto por agir sobre a nossa vista. Mas que nos atinja ou não a vista, nenhuma alteração acarreta para o corpo. Não repugna, pois, que se deixe ver ou não, ao arbítrio da sua vontade. Mas ocupar um lugar não é ação procedente do corpo em razão da sua quantidade, como ver o é em razão da sua cor. Logo, não há símil.

Art. 6 — Se o corpo glorioso em razão da sua subtileza é impalpável.

O sexto procede-se assim. – **Parece que o corpo glorioso é impalpável em razão da sua subtileza.**

1. – Pois, Gregório diz: O palpável é necessariamente corruptível. Ora, o corpo glorioso é incorruptível. Logo, será impalpável.

2. Demais. – Tudo o que é palpável opõe resistência a quem o apalpa. Ora, um corpo, que pode ocupar simultaneamente com outro um mesmo lugar, não lhe opõe nenhuma resistência. Logo, como um corpo glorioso pode ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar, não será palpável.

3. Demais. – Todo corpo palpável é tangível. Ora, todo corpo tangível tem qualidades tangíveis excedentes ao poder do agente que o toca. Logo, como as qualidades tangíveis dos corpos gloriosos nada tem de excessivo, mas são dotadas de um equilíbrio máximo, resulta que não são esses corpos tangíveis.

Mas, *em contrário*, o Senhor ressurgiu com um corpo glorioso; e contudo teve um corpo palpável, conforme aquilo do Evangelho: Apalpai e vede, que um espírito não tem carne nem ossos. Logo, também os corpos gloriosos serão palpáveis.

2. Demais. – É a heresia de Eutíquio Constantinopolitano bispo, como refere Gregório, afirmar que o nosso corpo ressurrecto será impalpável.

SOLUÇÃO. – Todo corpo palpável é tangível, mas não ao inverso. Pois, tangível é todo corpo que tem qualidades naturais capazes de afetar o sentido do tato; assim, o ar, o fogo e corpos semelhantes são corpos tangíveis. Mas a idéia de palpável acrescenta o poder de resistir ao corpo tangente; por isso, o ar, que nunca opõe resistência a quem o atravessa, mas é de uma divisão facílima, é tangível, mas não palpável. Por onde é claro que por duas razões dizemos que um corpo é palpável: pelas suas qualidades tangíveis e pela resistência que opõe a ser atravessado pelo agente que o toca. Ora, as qualidades tangíveis são o calor, o frio e outras semelhantes, que só existem nos corpos graves e nos leves, que tem contrariedade entre si e por isso são corruptíveis. Por isso os corpos celestes, por natureza incorruptíveis, podem ser atingidos pela vista, mas não tangíveis e, portanto, nem palpáveis. Daí o dizer Gregório, que necessariamente é corruptível tudo o que é palpável.

Logo, o corpo glorioso tem por natureza qualidades capazes de atingir o tato. Contudo, como esse corpo está completamente sujeito ao espírito, do seu poder depende que essas qualidades atinjam ou não o tato. Semelhantemente, por natureza pode opor resistência à penetração de qualquer outro corpo, de modo que não pode ocupar simultaneamente com este o mesmo lugar. Mas isto pode dar-se milagrosamente por obra do poder divino, de modo que, conforme à sua vontade, possa ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar sem opor resistência à penetração deste. Por onde, um corpo glorioso é por natureza palpável; mas, por virtude sobrenatural, pode, quando quiser, não se deixar tocar por um corpo não-glorioso. Por isso Gregório acrescenta: O Senhor consentiu que o seu corpo fosse tocado, esse mesmo corpo que atravessou portas fechadas, para mostrar que, depois da ressurreição, o seu corpo tinha a mesma natureza, mas uma glória diferente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A incorruptibilidade do corpo glorioso não vem da natureza de nenhuns elementos componentes, que torna corruptível todo corpo susceptível de ser tocado, como do sobredito resulta. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora de algum modo seja possível um corpo glorioso ocupar um lugar ocupado ao mesmo tempo por outro, contudo tal corpo tem o poder de resistir a qualquer tangente quando quiser. E portanto pode ser tocado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As qualidades tangíveis dos corpos gloriosos não reduzem à mediania real pela equidistância dos extremos; mas a uma mediania proporcional, a mais conveniente a cada uma das partes na compleição do corpo humano. Por isso o contato com tais corpos será deleitabilissimo; porque uma potência se compraz sempre com o objeto que lhe convém, e sorri com o que lhe é desproporcionado.

Questão 84: Da agilidade dos corpos bem-aventurados ressurrectos.

Em seguida devemos tratar da agilidade dos corpos bem-aventurados ressurrectos.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se os corpos gloriosos serão ágeis.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que os corpos gloriosos não serão ágeis.**

1. – Pois, o que pode mover-se por si mesmo não precisa de ser movido por outro. Ora, os corpos glorificados serão arrebatados, pelos anjos, depois da ressurreição, nas nuvens a receber a Cristo nos ares, como diz uma glosa. Logo, os corpos gloriosos não serão ágeis.

2. Demais. – Não se pode chamar ágil um corpo que se mova trabalhosa e penosamente. Ora, assim se moverão os corpos gloriosos, pois, a alma, motor deles, os move contrariamente à natureza deles; do contrário seriam movidos sempre na mesma direção. Logo, não serão ágeis.

3. Demais. – Dentre todas as operações animais, a sensibilidade é mais nobre e mais própria que o movimento. Ora, não se atribui aos corpos gloriosos nenhuma propriedade que lhes de a perfeição de sentir. Logo, também não lhes deve ser atribuída a agilidade que lhes dá a perfeição de por si mesmos se moverem.

4. Demais. – A natureza dá aos diversos animais disposições orgânicas diferentes conforme às diversas virtudes deles; assim, não dá as mesmas disposições orgânicas ao animal tardo e ao veloz. Ora, Deus age muito mais ordenadamente que a natureza. Logo, como os corpos gloriosos tem os membros dispostos com a mesma figura e as mesmas dimensões que tinham nesta vida, parece que não serão de outro modo ágeis que agora o são.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Semeia-se em vileza, ressuscitará em glória; i. é, móvel e vivo, diz a Glosa. Ora, a mobilidade outra cousa não é senão a agilidade no movimento. Logo, os corpos gloriosos serão ágeis.

2. Demais. – Nada repugna mais a um ente espiritual que o ser tardo. Ora, os corpos gloriosos serão espirituais por excelência, como diz o Apóstolo. Logo, serão ágeis.

SOLUÇÃO. – O corpo glorioso estará perfeitamente sujeito à alma glorificada. Não só por não resistir em nada à vontade do espírito, porque assim já era o corpo de Adão, mas também porque lhe deflui da alma glorificada uma perfeição, que o torna hábil para essa sujeição, perfeição chamada dote do corpo glorificado. Ora, alma está unida ao corpo, não só como forma, mas também como o seu princípio motor. E de ambos os modos o corpo glorioso há de ser sumamente sujeito à alma glorificada. Por onde, assim como pelo dote da subtileza lhe está totalmente sujeito, enquanto lhe dá ela o ser específico como sua forma que é, assim pelo dote da agilidade lhe está sujeito como ao principio motor. De modo que estará pronto e hábil a obedecer a todos os movimentos e ações da alma. – Certos porém dão como causa dessa agilidade a quinta essência, predominante depois da ressurreição nos corpos gloriosos. Mas já dissemos mais de uma vez que isto não é admissível. É preferível atribuir a causa da agilidade à alma, donde emana a glória do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dizer o Apóstolo que os corpos gloriosos serão levados pelos anjos e também nas nuvens, não significam que lhes seja isso necessário. Mas é apenas para designar a reverência com que os anjos e todas as criaturas tratarão os corpos gloriosos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quanto mais a virtude motriz da alma domina sobre o corpo, tanto menos laborioso é o movimento, mesmo contrário à natureza do corpo. Por onde, aqueles corpos cujo princípio motor é mais forte e que, pelo exercício, são mais aptos a obedecer ao movimento do espírito, esses se movem menos laboriosamente. E como depois da ressurreição alma será perfeitamente governada pelo corpo, quer pela perfeição da sua virtude própria, quer pela aptidão do corpo glorioso a obedecer, em virtude da redundância nele da glória da alma, de nenhum modo será laborioso o movimento dos santos. E assim, podemos dizer que os seus corpos são ágeis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelo dote da agilidade o corpo glorioso torna-se capaz, não só do movimento local, mas também de sentir e de exercer todas as demais atividades da alma.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como a natureza da aos animais velozes disposições orgânicas diversas da dos outros animais, quanto à forma e o número dos membros, assim Deus dará aos corpos dos santos disposição diferente da que neste mundo tiveram, não quanto à forma e ao número dos membros, mas pela propriedade da glória chamada agilidade.

Art. 2 — Se os santos não empregarão nunca a sua agilidade para moverem-se.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os santos não empregarão nunca a sua agilidade para moverem-se.**

1. – Pois, segundo o Filósofo, o movimento é o ato de um ser imperfeito. Ora, nos corpos gloriosos não haverá nenhuma imperfeição. Logo, nem movimento nenhum.

2. Demais. – Todo movimento supõe uma indigência porque todo o ser que se move é em busca de algum fim. Ora, os corpos gloriosos não sofrerão nenhuma indigência; pois, como diz Agostinho, no céu terás tudo quanto quiseres e nada do que não quiseres. Logo, não se moverão.

3. Demais. – Segundo o Filósofo, o ser participante da divina bondade sem mover-se, dela participa mais nobremente do que outro que dela participa movendo-se. Ora, um corpo glorioso participa mais nobremente da divindade que qualquer outro corpo, Logo, como certos outros corpos permanecerão sem nenhum movimento, tais os corpos celestes, parece que com maior razão os corpos humanos.

4. Demais. – Agostinho diz, que a alma fundada em Deus nele fundará também o corpo, por consequência. Ora, a alma estará de tal modo fundada em Deus, que de maneira nenhuma dele será movida. Logo, também não causará nenhum movimento no corpo.

5. Demais. – Quanto mais nobre for o corpo, tanto mais nobre será o lugar que merece. Por onde, o corpo de Cristo, que é nobilíssimo, terá o lugar mais eminente de todos, segundo aquilo do Apóstolo: Foi feito mais elevado que os céus – em lugar e dignidade, diz a Glosa. E semelhantemente, cada corpo glorioso terá, pela mesma razão, um lugar conveniente à medida da sua dignidade. Ora, o lugar conveniente é dos que pertencem à glória. Logo, como depois da ressurreição a glória dos santos não variará para mais nem para menos, por estarem no fim absolutamente último, parece que os corpos deles nunca se arredarão do seu lugar determinado. E portanto não se moverão.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Correrão e não se fatigarão, voarão e não desfalecerão. E noutro lugar: Como faíscas por um canavial discorrerão. Logo, de certo modo se moverão os corpos gloriosos.

SOLUÇÃO. – Devemos admitir que os corpos gloriosos podem mover-se; pois, o próprio corpo de Cristo moveu-se na ascenção e também os corpos dos santos, que hão de ressurgir da terra, subirão ao céu empíreo. Mas mesmo depois de subidos ao céu, é verossímil que poderão mover-se quando quiserem, para, exercendo um poder que tem, proclamarem a sabedoria divina. E também para repastar a vista na beleza das várias criaturas em que eminentemente resplandece a sapiência de Deus. Porque os sentidos não podem exercer-se senão na presença de um sensível, embora os corpos gloriosos possam ver de mais longe que os não gloriosos. Nem por se moverem perderão nada da sua felicidade, consistente na visão de Deus, que terão presente em toda parte; assim, dos anjos diz Gregório, que sejam enviados para onde for não perdem nunca a presença de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O movimento local não altera em nada o que é intrínseco à natureza intrínseca do móvel, mas só a sua posição, que lhe é extrínseca. Por onde, o ser movido pelo movimento local fica perfeito na sua constituição intrínseca, como diz Aristóteles. E o movimento local revela a sua imperfeição pelo lugar que ocupa, pois, enquanto está num é potencial em relação a outro, porque não pode, como só é possível a Deus, estar em vários lugares ao mesmo tempo. Mas essa imperfeição não repugna à perfeição da glória, como não lhe repugna a imperfeição da criatura, saída do nada. Por onde, tais imperfeições existirão nos corpos gloriosos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podemos dizer que um ser precisa de outro: absoluta e relativamente falando. Absolutamente falando um ser precisa daquilo sem o que não pode conservar a sua existência ou a sua perfeição. E assim não é por nenhuma indigência que os corpos gloriosos se moverão, pois plenamente lhes satisfaz a sua felicidade. Mas relativamente um ser precisa daquilo sem o que não pode alcançar completamente ou de tal modo o fim visado. E então será por indigência que se moverão os corpos gloriosos; pois, não poderão de fato manifestar a sua virtude motiva, senão movendo-se. Mas nenhum inconveniente há em os corpos gloriosos terem essa indigência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colheria se o corpo glorioso não pudesse, mesmo sem mover-se, participar da bondade divina muito mais perfeitamente que os corpos celestes – o que é falso. Por onde, os corpos gloriosos não se movem para poderem participar perfeitamente da bondade divina, da qual participam pela glória, mas para manifestarem uma virtude da alma. Pelo movimento dos corpos celestes porém não poderia manifestar-se senão a virtude que tem de mover os corpos inferiores para a geração ou para a corrupção; o que não cabe ao corpo no estado da glória. Logo, a objeção não procede.

RESPOSTA À QUARTA. – O movimento local nenhum detrimento causa à imobilidade da alma unida com Deus, pois não atinge a constituição intrínseca do móvel, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – É por um prêmio acidental que a cada corpo glorioso é atribuído um lugar segundo o grau da sua dignidade. Mas o estar ele fora desse lugar não lhe diminui em nada o prêmio pois, esse lugar não constitui prêmio, por envolver atualmente o corpo que o ocupa, porque em nada influi no corpo glorioso, mas ao contrário, participa-lhe do esplendor; mas enquanto, lhe é devido pelo seu mérito. Por isso, o gáudio resultante do lugar subsiste mesmo ao corpo glorioso que esteja fora dele.

Art. 3 — Se os santos se movem instantaneamente.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que os santos se movem instantaneamente.**

1. – Pois, diz Agostinho, que o corpo estará onde bem o quiser o espírito. Ora, o movimento da vontade, pelo qual o espírito vai para onde quer, é instantâneo. Logo, também instantâneo será o movimento do corpo.

2. Demais. - Como o prova o Filósofo, nenhum movimento é possível no vácuo, porque nele o móvel se moveria instantaneamente, desde que o vácuo não lhe opõe nenhuma resistência. Mas o espaço cheio opõe resistência. E assim nenhuma proporção haveria entre a velocidade do movimento no vácuo e no espaço cheio, pois a proporção entre as velocidades dos movimentos se funda na proporção da resistência do meio. Ora, dois movimentos, que se desenvolvem no tempo, hão de ter velocidades proporcionais, porque um tempo é proporcional a outro. Semelhantemente, nenhum espaço cheio pode opor resistência a um corpo glorioso, que pode simultaneamente com outro ocupar o mesmo lugar, de qualquer modo que seja; assim como o vácuo não pode opor resistência ao outro corpo. Logo, se um santo se move, há de mover-se instantaneamente.

3. Demais. – O poder da alma glorificada excede como que sem proporção o da alma não glorificada. Ora, a alma não glorificada pode mover um corpo no tempo. Logo, a alma glorificada pode movê-lo num instante.

4. Demais. – Tudo o que percorre com a mesma velocidade um espaço pequeno ou grande se move instantaneamente. Ora, tal é o movimento do corpo glorioso; pois, percorre num tempo imperceptível um espaço qualquer. Donde o dizer Agostinho, que o corpo glorioso, como o raio do sol, vence espaços desiguais com a mesma celeridade. Logo, o corpo glorioso se move num instante.

5. Demais. – Tudo o que se move ou é no tempo ou no instante. Ora, o corpo glorioso, depois da ressurreição, não se moverá no tempo porque então não haverá mais tempo, como diz a Escritura. Logo, há de mover-se no instante.

Mas, *em contrário*. – No movimento local o espaço, o movimento e o tempo se medem pela mesma divisão, como Aristóteles o demonstra. Ora, o espaço atravessado pelo corpo glorioso em movimento é divisível. Logo, tanto o seu movimento como o tempo que emprega são divisíveis. Ora, o instante é indivisível. Portanto, o movimento do corpo glorioso não se dá no instante.

2. Demais. – Um corpo não pode estar totalmente num lugar e parcialmente em outro. Porque então, uma das suas partes estaria simultaneamente em dois lugares, o que não pode ser. Ora, todo móvel está parte na origem e parte no termo do movimento, como o demonstra o Filósofo. Ora, tudo o que foi movido está totalmente no termo final do movimento. Logo, não pode simultaneamente estar em movimento e já ter-se movido. Ora, todo ser que se move num instante ao mesmo tempo que se move já se moveu. Logo, o movimento local do corpo glorioso não pode ser instantâneo.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria são muitas as opiniões.

Assim certos pretendem que um corpo glorioso pode passar de um lugar para outro sem passar pelas posições intermediárias, assim como a vontade de um lugar se transfere para outro sem passar por essas posições. Por isso, como o da vontade, pode o movimento de um corpo glorioso ser instantâneo. – Mas esta opinião é insustentável. Porque um corpo glorioso não deixa nunca de ser corpo. Além disso, quando dizemos que a vontade se move de um lugar para outro, não significa isso que se transfira essencialmente de um para outro lugar, pois nenhum desses lugares a contém na sua essência. Mas,

dirige-se para um lugar depois de se ter em intenção dirigido para outro, sendo nesse sentido que dizemos que se move de um para outro lugar.

Por isso ensinam outros que o corpo glorioso é naturalmente próprio, como corpo, atravessar as posições intermediárias e, assim, de mover-se no tempo. Mas em virtude da glória, cuja virtude é de certo modo infinita em relação à da natureza, tem a faculdade de não precisar atravessar essas posições e de mover-se, assim, num instante. – Mas isto é inadmissível, porque implica em si contradição, como a seguir se verá. Seja o móvel Z, que se move de A para B. Quando está todo em A é claro que ainda não se move. Nem quando está todo em B, porque então já se moveu. Logo, se se move, não estará totalmente em A nem em B. Portanto, quando se move: ou não está em nenhum lugar; ou está parte em A e parte em B; ou todo num lugar intermediário; p. ex., C; ou parte em A e C; ou parte em C e B. Mas não é possível que não esteja em nenhum lugar, porque então teríamos o impossível de uma quantidade dimensiva não ocupar nenhum lugar. Nem se pode admitir que esteja parte em A e parte em B, sem ocupar nenhuma posição intermediária. Porque, sendo A um lugar distante de B, resultaria, desde que há um meio interjacente, que a parte de Z que estivesse em B não seria contínua com a que estivesse em A. Logo, só resta, ou que está Z totalmente C; Ou parte em C e parte noutra posição média entre C e A, p. ex., D; e assim por diante. Logo e necessariamente, não pode Z partir de A e chegar a B, sem primeiro ocupar todas as posições intermediárias. Salvo se se disser que parte de A e chega a B sem se ter movido; o que implica contradição, porque a sucessão mesma das posições é movimento local. E o mesmo raciocínio se aplica a qualquer mutação entre dois termos contrários, dos quais cada qual é um termo positivo. Diferentemente se dá, porém, com as mutações que tem só um termo positivo, sendo o outro uma simples privação. Porque entre uma afirmação e uma negação ou privação, não há nenhuma distância determinada. Por onde, o que está no termo negativo pode estar mais próximo ou mais afastado da afirmação, ou inversamente, em razão de uma causa geradora de um desses termos ou que dispõe para eles. E assim, da posição negativa, onde o móvel totalmente esteja, pode passar para a afirmativa, e ao inverso. Por onde, também neste caso o móvel primeiro se move para depois repousar no termo do movimento, como Aristóteles o prova. Nem há aqui nenhuma semelhança com o movimento angélico; porque só equivocam ente podemos dizer, de um corpo e de um anjo, que ocupam um lugar. Por onde, é claro que de nenhum modo pode um corpo passar de um lugar para outro, sem percorrer as posições intermediárias.

Por isso outros, apesar de o concederem, afirmam que o corpo glorioso se move no instante. – Mas daí resulta que um corpo glorioso iria ocupar, num mesmo instante, dois ou mais lugares simultaneamente; i. é, no termo último do seu movimento e em todas as posições intermediárias. O que não é possível.

Mas sustentam a sua opinião dizendo que, embora o instante seja realmente um mesmo, não o é contudo no conceito racional, como se dá com o ponto em que terminam linhas diversas. – Isto porém não basta. Porque o instante mede o que nele realmente se passa e não o que é objeto de uma consideração racional. Por onde, fazer considerações diversas sobre o instante não tornam possível que ele meça fatos que não se dão simultaneamente no tempo; assim como considerações diversas sobre o ponto não podem fazer com que um mesmo ponto local contenha cousas que ocupam outras posições espaciais.

Por isso outros, e com maior probabilidade, dizem que o corpo glorioso se move no tempo, mas num tempo imperceptível pela sua brevidade. E que contudo um corpo glorioso pode percorrer num tempo mais breve o mesmo espaço que outro; porque o tempo, por menor que seja, é divisível ao infinito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao que falta pouco é quase como se nada lhe faltasse, diz Aristóteles. Assim dizemos – faço já, o que vamos fazer só depois de algum tempo. E é este o sentido de

Agostinho quando escreve: O corpo estará logo onde o quiser a vontade. – Ou devemos responder que a vontade dos bem-aventurados nunca será desordenada. Por isso não quererão nunca ter instantaneamente o corpo num lugar em que ele não possa assim estar. E assim, qualquer instante que a vontade determinar, nesse mesmo o corpo estará onde ela o quiser.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos contradisseram à proposição estabelecida pelo Filósofo na obra citada, como diz o Comentador a esse lugar. E afirmavam que não é necessário haver proporção entre dois movimentos completos, fundada na proporção dos meios respectivos que hão de atravessar. Mas é necessário haver proporção entre os meios, que devem atravessar, e o retardamento que lhes resulta da resistência desses meios. Pois, o retardamento e a aceleração de um movimento durante um tempo determinado lhes resulta do impulso eficaz do motor sobre o móvel, mesmo sem nenhuma resistência da parte do meio. E bem o manifestam os corpos celestes a que nenhuma resistência lhes serve de obstáculo ao movimento; e contudo não se movem no instante, mas num tempo determinado, proporcionalmente ao impulso do motor sobre o móvel. Por onde é claro que, mesmo admitindo-se que um móvel se mova no vácuo, não resulta necessariamente que se mova no instante; mas num tempo determinado proporcionalmente ao poder do motor sobre o móvel. Por onde, é claro que, mesmo admitindo um móvel movendo-se no vácuo, isso não implica que se mova instantaneamente. Mas que, nesta hipótese, não devemos nada acrescentar à duração do tempo exigido pelo movimento, em virtude da referida proporção entre o impulso do motor e a resistência do móvel, porque nenhum retardamento sofreu o movimento.

Mas esta resposta, como o mostra o comentador, no mesmo lugar, procede de se imaginar falsamente que o retardamento, causado pela resistência do meio, é um acréscimo feito ao movimento natural, movimento este cuja quantidade é determinada pela proporção entre o motor e o móvel, do mesmo modo por que uma linha se acrescenta a outra, resultando assim, em virtude desse acréscimo, que a linha total não tem mais a mesma proporção das linhas acrescentadas entre si. E assim, também não haverá a mesma proporção entre o movimento totalidade do movimento sensível resultante dos retardamentos causados pela resistência do meio. Ora, como dissemos, essa imaginação é falsa. Porque cada parte do movimento tem a mesma velocidade que o movimento total, mas qualquer parte da linha não tem a mesma quantidade dimensiva que a linha total. Por onde, o retardamento ou a aceleração com que um movimento se realiza, lhe redunda para cada uma das partes, o que não se dá com as linhas. Portanto, o retardamento com que o movimento se efetua nenhum acréscimo lhe constitui, ao contrário do que se dá com o acréscimo feito à linha, que constitui uma parte dela.

Por isso, a fim de entendermos a prova do Filósofo, como expõe o Comentador, no mesmo lugar, devemos saber que, no caso vertente, o todo há de ser tomado na sua unidade, i. é, levando em conta a resistência oposta pelo móvel ao impulso do motor, e a resistência do meio onde se realiza o movimento, além de qualquer outra resistência, De modo que calculemos a intensidade do retardamento do movimento total, causado pela resistência oposta pelo móvel ou por um elemento estranho, proporcionalmente a essa resistência e ao impulso da causa motriz. Pois, há de sempre o móvel resistir de qualquer modo ao motor, porque motor e movido, agente e paciente são entre si contrários. – Mas pode também o móvel resistir ao motor por si mesmo. Ou por possuir uma virtude que o inclina para um movimento contrário, como no caso dos movimentos violentos; ou ao menos por ocupar um lugar contrário ao da intenção do motor, resistência essa que também os corpos celestes opõem aos seus motores. – Mas outras vezes o móvel resiste ao motor, não por si mesmo, senão por uma causa estranha. Tal o que se dá com o movimento natural dos corpos graves e leves, que em virtude da sua própria forma se inclinam a um determinado movimento; pois, a forma é uma impressão do agente gerador, que é também o princípio do movimento dos corpos graves e leves. A matéria

porém não opõe nenhuma resistência, nem a proveniente de uma virtude, que inclinasse a um movimento contrário; nem a procedente da contrariedade de lugar, porque a matéria não ocupa lugar senão enquanto recebe da sua forma natural dimensões determinadas. Portanto, a resistência não pode provir senão do meio; e essa resistência é conatural à natureza mesma do movimento dos corpos de que tratamos. – Outras vezes porém a resistência procede tanto do móvel como do meio, como se dá com o movimento dos animais.

Quando, pois, a resistência ao impulso motor vem só do móvel, como se dá com os corpos celestes, então o tempo se mede proporcionalmente ao movimento de um e à resistência do outro. E em tal caso não procede o raciocínio do Filósofo, porque, removido totalmente o meio, ainda resta que esses corpos se movem no tempo. – Mas nos movimentos em que a resistência só provém do meio, a medida do tempo se funda só nessa resistência. Portanto, esta desaparece totalmente, desde que totalmente se elimine o meio. E então ou o corpo se moverá no instante, ou no mesmo tempo se moverá no vácuo como num espaço cheio. Pois, dado que se movesse no vácuo, empregando um certo tempo, este tempo seria de certo modo proporcional ao tempo que empregasse em se mover num espaço cheio. Assim, se imaginássemos, como é possível, um corpo mais subtil, na mesma proporção em que o é o corpo que enche o meio, e se com esse corpo mais subtil enchermos um espaço igual, o móvel atravessaria esse meio no mesmo tempo em que atravessasse o vácuo. Porque quanto mais subtil supusermos o meio tanto mais diminuiremos o tempo empregado em percorrê-la; e quanto subtil ele for tanto menos resistirá. – Mas em relação aos outros movimentos, onde a resistência nasce tanto do móvel como do meio, o tempo se calcula na proporção entre o agente motor, e à resistência móvel e do meio simultaneamente. E assim, nem por supor-se de todo removido o meio ou a sua resistência resulta que o movimento seja instantâneo, mas que o tempo do movimento se mede só pela resistência do móvel. Nem há inconveniente em mover-se o móvel empregando o mesmo tempo, tanto no vácuo como num espaço cheio de um corpo que imaginemos subtilissimo. Porque quanto maior for uma determinada subtileza do meio, tanto mais será de natureza a retardar o movimento. E assim podemos supor uma tal subtileza do meio de natureza a causar um retardamento menor que o causado pela resistência do móvel; e então a resistência do meio não tornará de nenhum modo o movimento retardado.

Por onde, é claro que embora o meio não resista aos corpos gloriosos, por poderem ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar, contudo o movimento deles não será instantâneo. Porque o móvel resiste ao impulso do motor só pelo fato de ocupar um lugar, como o dissemos a respeito dos corpos celestes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a virtude da alma glorificada exceda inestimavelmente a da alma não glorificada, não a excede contudo infinitamente, porque ambas as virtudes são finitas. Donde não se segue que mova no instante. – Mas se, absolutamente falando, fosse de infinita virtude, daí não se seguiria que movesse num instante, senão superando de todo a resistência do móvel. E embora a resistência oposta pelo móvel ao motor – por causa da contrariedade que lhe opõe ao movimento do motor, em razão da sua inclinação para um movimento contrário – possa ser completamente superado por um motor de virtude infinita, contudo, a resistência que opõe, pela contrariedade que manifesta a ocupar o lugar a que o impele o movimento do motor, não pode ser totalmente superada, senão tirando-se ao móvel a possibilidade de ocupar um determinado lugar ou uma determinada posição. Pois, assim como o branco opõe resistência ao negro,em razão da sua brancura, e tanto mais quanto mais oposta For a brancura à negrura, assim um corpo resiste à ação de outro por ocupar um lugar oposto a este último, e tanto maior será a resistência quanto maior a distância entre eles. E não pode um corpo ser privado de ocupar um lugar ou posição, sem ser privado da sua corporeidade que o põe num lugar

ou numa posição. Portanto, enquanto conservar a sua natureza corpórea, de nenhum modo poderá mover-se num instante, seja qual for a virtude do motor. Ora, os corpos gloriosos não perderão nunca a sua corporeidade. Logo, não poderão nunca mover-se instantaneamente.

RESPOSTA À QUARTA. – A palavra celebridade, no texto citado de Agostinho, significa o excesso imperceptível de um movimento sobre outro; assim como imperceptível é o tempo do movimento total.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora depois da ressurreição não haja mais tempo, que é o número do movimento do céu, contudo haverá o tempo resultante das relações numéricas de anterioridade e posterioridade, que todo movimento supõe.

Questão 85: Da claridade dos corpos bem-aventurados.

Em seguida devemos tratar da claridade dos corpos ressurrectos bem-aventurados.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a claridade é propriedade dos corpos gloriosos.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a claridade não é propriedade dos corpos gloriosos.**

1. – Pois, como diz Avicena, todo corpo luminoso é constituído de partes pérvias. Ora, as partes do corpo glorioso não são pérvias, pois, nuns predomina a terra e noutro as carnes e os ossos. Logo, os corpos gloriosos não serão lúcidos.

2. Demais. – Todo corpo lúcido oculta o que lhe está por trás; por isso uma luz eclipsa outros; e uma chama impede ver a que lhe está atrás. Ora, os corpos gloriosos não ocultarão o seu interior; pois, como diz Gregório aquilo de Job – Não se lhe igualará o ouro nem o cristal – lá, na pátria celeste, a corpulência dos membros não ocultará os pensamentos de um aos olhos dos outros; e também a própria harmonia do corpo será patente aos olhos corpóreos. Logo, os corpos gloriosos não serão lúcidos.

3. Demais. – A luz e a cor exigem no seu sujeito disposições contrárias; pois, como o ensina Aristóteles, a luz é a superfície visível de um corpo sem contornos determinados, ao passo que a cor supõe um corpo de limites fixos. Ora, os corpos gloriosos terão cor; porque, como diz Agostinho, a beleza de um corpo consiste na proporção das partes acompanhada de uma certa suavidade de colorido. E da beleza não podem ficar privados os corpos gloriosos. Logo, os corpos gloriosos não serão lúcidos.

4. Demais. – Se os corpos gloriosos fossem dotados de claridade, desta deveriam participar igualmente todas as suas partes, assim como todas terão a mesma impassibilidade, subtileza e agilidade. Ora, isto não é possível, porque uma parte terá maior disposição à claridade, que outras, como os olhos, que as mãos, o espírito que os ossos, e os humores que as carnes ou os nervos. Logo, parece que esses corpos não hão de ser lúcidos.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Refulgirão os justos como o sol, no reino de seu Pai. E noutro lugar da Escritura: Refulgirão os justos e como faíscas por um canavial discorrerão.

2. Demais. – Diz o Apóstolo: Semeia-se em vileza, ressuscitará em glória. O que se refere à claridade, como o demonstra: o que está dito antes, quando compara a glória dos ressurrectos à claridade das estrelas. Logo, os corpos dos santos ressurgirão luminosos.

SOLUÇÃO. – Que os corpos dos santos hão de ser luminosos depois da ressurreição, devemos admiti-lo baseados na autoridade da Escritura, que assim o promete. A causa porém dessa claridade uns a buscam na quinta essência, que então será predominante na constituição do corpo humano. Mas, como isto é absurdo, consoante dissemos muitas vezes, é melhor dizermos que essa claridade será causada pela redundância da glória da alma no corpo. Pois, uma cousa é recebida ao modo de ser do sujeito e não ao do agente. Por isso, a claridade da alma espiritual será recebida corporalmente pelo corpo. Por onde, conforme a maior claridade da alma, por causa do seu maior mérito, assim diferirá essa claridade da do corpo, como diz o Apóstolo. E assim, pelo corpo glorioso se conhecerá a glória da alma, assim como através de um vaso de vidro vemos a cor do corpo nele contido, como diz Gregório, comentando aquilo de Job. – Não lhe igualará o ouro nem o cristal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Avicena se refere aqueles corpos cuja claridade resulta da natureza dos seus elementos componentes. Ora, não será essa a do corpo glorioso, luminoso, antes, pelo mérito da virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Gregório compara os corpos luminosos com o ouro por causa da claridade deles; e ao cristal, porque serão translúcidos. Donde devemos concluir que serão ao mesmo tempo translúcidos e luminosos. E o fato de um corpo luminoso não ser translúcido lhe provém de ser a claridade causada por partes lúcidas densas; ora, a densidade repugna à transparência. Mas a claridade dos corpos gloriosos terá outra causa, como se disse; e a sua densidade não lhes impede serem transparentes, como a densidade do vidro também não o priva de ser translúcido. – Mas outros dizem que os corpos gloriosos são comparáveis ao vidro, não por serem transparentes, mas por semelhança. Pois,assim como podemos ver através de um vaso de vidro o seu conteúdo, assim a glória da alma poderá ser vista através do corpo glorioso a que estiver unida. Mas a primeira opinião é mais aceitável, porque explica melhor a dignidade do corpo e é mais consoante às palavras de Gregório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A glória do corpo não destrói, mas aperfeiçoa a natureza. Por isso o corpo conservará a cor que lhe é própria, em virtude da natureza das suas partes. Mas será acrescida pela glória da alma, assim como também vemos os corpos coloridos por natureza rebrilharem ao esplendor do sol ou por outra causa extrínseca ou intrínseca.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como a claridade da glória redunda da alma no corpo ao modo deste, e nele está de modo diferente por que o está na alma, assim redundará ela em cada uma das partes do corpo ao modo destas. Por onde, não há inconveniente em terem essas diversas partes claridades diversas, enquanto as suas naturezas as tornam diversamente dispostas a recebê-la. Nem há semelhança com os outros dotes do corpo, que não encontram nas diversas partes do corpo disposições diversas.

Art. 2 — Se a claridade de um corpo glorioso pode ser vista por olhos não gloriosos.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a claridade de um corpo glorioso pode ser vista por olhos não-gloriosos.**

1. – Pois, deve haver proporção entre o objeto visível e a vista. Ora, olhos não glorificados não são proporcionados a contemplar a claridade da glória, por ser de gênero diverso da luminosidade da natureza. Logo, a claridade de um corpo glorioso não poderá ser vista por olhos não-gloriosos.

2. Demais. – A claridade do corpo glorioso será maior que presentemente a do sol; pois, no século futuro, também a do sol será mais intensa do que agora, como diz a Escritura. Mas muito maior será a do corpo glorioso, por causa do qual o sol e todo o mundo brilharão com maior brilho. Ora, os olhos não-gloriosos não podem fixar o disco solar por causa da intensidade da sua luz. Logo e com maior razão, não poderá ver a claridade de um corpo glorioso.

3. Demais. – Um objeto, visível colocado em frente aos nossos olhos necessariamente o veremos se não tivermos maus olhos. Ora, a claridade do corpo glorioso colocado em face de olhos não gloriosos não é necessariamente vista por eles; assim se deu com os discípulos, que viram o corpo do Senhor depois da ressurreição, sem lhe contemplarem a claridade. Logo, essa claridade não será visível por olhos não-gloriosos.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo – Conforme ao seu corpo glorioso, diz a Glosa: Será comparável à claridade que teve na transfiguração. Ora, essa claridade foi vista pelos olhos não-glorificados dos discípulos. Logo, também a claridade do corpo glorificado não será visível por olhos não-gloriosos.

2. Demais. – No dia do juízo os ímpios serão glorificados quando virem a glória dos justos, como o concluímos de um lugar da Escritura. Ora, não lhes veriam plenamente a glória se não lhes vissem também a claridade dos corpos. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Certos opinaram que a claridade de um corpo glorioso não pode ser vista por olhos não-gloriosos senão por milagre. Mas isto não pode ser senão tomando a claridade em sentido equívoco. Porque a natureza da luz, como tal, é mover-nos a vista; e à vista, como tal, é natural perceber a luz, assim como a verdade tem relação natural com o intelecto e o bem, com o afeto. Por isso, uma vista que de nenhum modo pudesse perceber qualquer luz, seria tomada em sentido equívoco ou aquela ou esta. O que não podemos dizer no caso vertente; porque, do contrário, nada daríamos a conhecer afirmando que os corpos gloriosos hão de ser luminosos, assim como quem diz que lá no céu um cão nada significa a quem como cão só conhece o animal desse nome. Donde devemos concluir que a claridade de um corpo glorioso não poderá vista por olhos não gloriosos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A claridade da glória será de gênero diverso da claridade da natureza, quanto à sua causa, mas não quanto à espécie. Por onde, assim como a claridade, em razão da sua natureza específica é proporcionada à vista, o mesmo se dará com a claridade gloriosa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a natureza de um corpo glorioso não pode sofrer nenhuma paixão senão mediante a alma, assim, pela sua propriedade gloriosa não age senão mediante a alma. Ora, uma claridade intensa não ofende a vista quando atua por meio da alma, pois, então, cama prazer mais vivo, mas à ofende agindo por ação natural, aquecendo e dilatando o órgão da vista Ou desagregando os espíritos vitais. Por onde, a claridade de um corpo glorioso, embora exceda à do sol, contudo, longe de por sua natureza ofender a vista, causa-lhe prazer. Pois, essa claridade a Escritura a compara à do jaspe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A claridade do corpo glorioso resulta do mérito da vontade. Por isso depende do império da vontade deixar-se ver ou não; e no poder do corpo glorioso esta manifestar ou ocultar a sua claridade. Tal era a opinião de Prepositivo.

Art. 3 — Se um corpo glorioso é necessariamente visto por um corpo não glorioso.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que um corpo glorioso será necessariamente visto por um corpo não-glorioso.**

1. – Pois, os corpos gloriosos serão lúcidos. Ora, um corpo lúcido ao mesmo tempo que se manifesta também manifesta os outros corpos. Logo, os corpos gloriosos serão necessariamente vistos.

2. Demais. – Todo corpo, que oculta os corpos colocados por trás de si, é necessariamente visto, por isso mesmo que oculta os referidos corpos colocados por detrás. Ora, os corpos gloriosos ocultarão à vista tudo o que lhes estiver colocado por trás; pois, serão corpos dotados de cor. Logo, serão necessariamente vistos.

3. Demais. – Como a quantidade é inerente ao corpo, assim a qualidade, que o torna visível. Ora, a quantidade não dependerá da vontade, a ponto de um corpo glorioso poder tê-la maior ou menor, a seu talante. Logo, nem a qualidade, que o torna visível, pode, a seu bel prazer, ser invisível.

Mas, *em contrário*. – Nosso corpo será glorificado à semelhança do de Cristo, depois da ressurreição. Ora, o corpo de Cristo ressurrecto não era necessariamente visto; ao contrário, em Emaús desapareceu à vista dos discípulos, como o refere o Evangelho. Logo, também um corpo glorificado não será necessariamente visto.

2. Demais. – Os ressurgidos terão o corpo plenamente obediente à alma. Logo, um corpo glorioso poderá deixar-se ver ou não, conformo lhe aprouver.

SOLUÇÃO. – A visibilidade de um objeto depende da sua ação sobre a vista. Mas o fato mesmo de um objeto agir ou não sobre outro, que lhe é estranho, não lhe acarreta nenhuma alteração. Por onde, sem mudar nenhuma propriedade pertencente à perfeição de um corpo glorificado, pode ele deixar-se ver ou não. Por isso, no poder da alma glorificada estará deixar ver ou não o seu corpo, assim como a alma pode exercer sobre o corpo qualquer ação que quiser; do contrário, o corpo glorioso não seria um instrumento totalmente obediente ao agente principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A claridade em questão dependerá do corpo glorioso de modo que ele possa manifestá-la ou ocultá-la.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A cor de um corpo não lhe impede a transparência senão modificando a vista; porque a vista não pode ser modificada ao mesmo tempo por duas cores de modo a percebê-las ambas perfeitamente. Ora, a cor de um corpo glorioso dependerá perfeitamente da alma, que poderá, por meio da cor, modificar ou não a vista, como lh'o aprouver. Por onde, no poder do corpo glorioso estará ocultar ou não outro corpo que lhe esteja atrás.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A quantidade é um atributo inerente ao corpo glorioso; nem poderia ela alterar-se por vontade da alma, sem alterar-se intrinsecamente o corpo glorioso, o que lhe repugnaria à impassibilidade. Não há, pois, símil entre a quantidade e a visibilidade, porque também a qualidade que o torna visível não lh'o pode a alma subtrair conforme lhe aprouver; só a sua ação é que pode ser suspensa, podendo então ocultar-se o corpo, conforme o quiser a alma.

Questão 86: Da condição dos corpos dos condenados, depois da ressurreição.

Devemos em seguida tratar da condição dos corpos dos condenados, depois da ressurreição.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se os corpos dos condenados ressurgirão com as suas deformidades.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que os corpos dos condenados ressurgirão com as suas deformidades.**

1. – Pois, o que foi estabelecido como pena do pecado não pode cessar senão com a remissão dele. Ora, a falta de membros, causada pela mutilação, é uma consequência da pena do pecado; e semelhantemente todas as mais deformidades do corpo. Logo, os condenados não ficarão isentos dessas deformidades, depois da ressurreição, que não foram perdoados dos pecados.

2. Demais. – Assim como a ressurreição dos santos será a consumação da felicidade deles, assim a dos ímpios, a da sua miséria. Ora, os santos ressurrectos não ficarão privados de nada que lhe possa constituir uma perfeição. Logo, também os ímpios ressuscitados não ficarão privados de nenhum dos seus defeitos ou misérias. Ora, tais lhes são as deformidades. Logo, etc.

3. Demais. – Assim como a deformidade, a lentidão é um defeito do corpo passível. Ora, os corpos dos condenados ressuscitados não perderão a sua lentidão, pois não terão o dote da agilidade. Logo e pela mesma razão também não perderão a sua deformidade.

Mas, *em contrário*. – Diz o Apóstolo: Os mortos ressuscitarão incorruptíveis. E comenta a Glosa: Os mortos, i. é, os pecadores, ou em geral todos os mortos, ressurgirão incorruptos, i. é, sem nenhuma diminuição de membros. Logo, os maus ressurgirão sem as suas deformidades.

2. Demais. – Os condenados nada terão que os possa impedir de sentir dores. Ora, a doença impede de as sentirmos, pois nos debilita os órgãos da sensibilidade. Semelhantemente, a falta de um membro não permitiria mais que a dor fosse sentida por todo o corpo. Logo, os condenados ressurgirão sem tais defeitos.

SOLUÇÃO. – O corpo humano é susceptível de duas espécies de deformidade.

Uma vem da falta de algum membro; assim, dizemos que os mutilados são disformes, por lhes faltar a proporção devida entre as partes e o todo. E essa deformidade nenhuma dúvida há, que os corpos dos condenados não na sofrerão; porque todos os corpos, tanto o dos bons como o dos maus, ressurgirão íntegros.

Outra espécie de deformidade é a resultante da má disposição das partes, na sua grandeza, na sua qualidade ou pelo lugar que ocupam. O que também não se coaduna com a proporção devida entre as partes e o todo. E quanto a essas deformidades e defeitos semelhantes, como as febres de doenças com elas, que são às vezes causas de deformidades, dessas Agostinho deixa indeterminado e duvidoso se os condenados estão isentos, como o refere o Mestre.

Mas, entre os doutores modernos duas opiniões há a respeito.

Certos dizem que tais deformidades e defeitos permanecerão nos corpos dos condenados, considerando que, condenados, caem num estado de miséria suma, a que nenhum mal pode faltar. – Mas não é racional esse modo de pensar. Pois, na reconstituição do corpo ressuscitado mais é de atender-se à perfeição da natureza do que a sua condição anterior; por isso, os que morreram antes de chegar à idade perfeita ressurgirão na idade viril. Assim também os que tiveram certos defeitos naturais no corpo, ou deformidades dele provenientes, ressurgirão sem esses defeitos ou deformidades. Mas, a modalidade da pena depende da medida da culpa. Pode porém acontecer que um pecador que deve ser condenado por pecados mais leves, tenha certas deformidades ou defeitos que não teve outro que deve ser condenado por pecados mais graves. Por isso, se o que teve deformidades nesta vida ressurgir com elas, sem com elas ressurgir outro que deve sofrer mais grave pena, pelas nesta vida não ter, o modo da pena não corresponderia à gravidade da culpa e, antes, resultaria que seria mais punido quem nesta vida já sofreu penas; o que é absurdo.

Por isso outros com mais razão dizem, que o Autor da natureza restituirá integramente ao corpo a sua natureza, na ressurreição. Portanto, todos os defeitos ou deformidades corporais provenientes da corrupção ou debilidade natural ou dos princípios naturais, como a febre e semelhantes, tudo isso desaparecerá elo corpo ressuscitado. Mas os defeitos que o corpo humano padece provenientes dos seus princípios naturais, como a gravidade, a passibilidade e outros, esses subsistirão nos corpos do condenados; defeitos esses que a glória da ressurreição tornará isentos os corpos dos eleitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como em qualquer foro uma pena é infligida segundo as condições dele, as penas infligidas por algum pecado nesta vida temporal são temporais e não ultrapassam os termos dela. Por onde, embora aos condenados não lhes tenham sido perdoados os pecados, nem por isso hão de sofrer no outro mundo as mesmas penas que sofreram neste; mas a divina justiça exige que sejam na outra vida atormentados por penas mais graves.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se dá o mesmo com os bons e com os maus, porque um ser pode ser absolutamente bom, mas não absolutamente mau. Por isso, a felicidade consumada dos santos requere sejam totalmente imunes de qualquer mal; ao contrário, a miséria suprema não exclui completamente o bem, porque o mal que fosse completo se destruiria a si mesmo, como ensina o Filósofo. Por onde e necessariamente, a miséria dos condenados terá como substrato o bem da natureza; e o Criador, que é a perfeição mesma, também restaurará a natureza na perfeição mesma da sua espécie.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A lentidão é de aqueles defeitos naturalmente consequentes aos princípios do corpo humano; não porém a deformidade. Não há, pois, semelhança de razões.

Art. 2 — Se os corpos dos condenados serão corruptíveis.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os corpos dos condenados serão corruptíveis.**

1. – Pois, todo composto de elementos contrários é necessariamente corruptível. Ora, os corpos dos condenados serão compostos dos mesmos elementos corruptíveis de que presentemente o são; do contrário não seriam da mesma espécie e por consequência, nem individualmente os mesmos. Logo, serão corruptíveis.

2. Demais. – Se na vida futura os corpos dos condenados forem incorruptíveis não o será por natureza; pois, terão a mesma natureza que agora tem. Nem pela graça ou pela glória, porque, de uma e de outra estarão totalmente privados. Logo, serão corruptíveis.

3. Demais. – É inadmissível que fiquem livres da pena máxima os que estão num estado de miséria suma. Ora, a máxima das penas é a morte, como o Filósofo o prova. Logo, os condenados, cujo estado é de suma miséria, não poderão livrar-se da morte. Logo, os seus corpos serão corruptíveis.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Naqueles dias os homens buscarão a morte e não na acharão; eles desejarão morrer e a morte fugirá deles. eles desejarão morrer e a morte fugirá deles.

2. Demais. – Os condenados sofrerão na alma e no corpo uma pena perpétua, conforme aquilo do Evangelho: Irão estes para o suplício eterno. Ora, isto não seria possível se o corpo lhes fosse corruptível. Logo, o corpo não se lhes corromperá.

SOLUÇÃO. – Como todo movimento deve ter um princípio, móvel de dois modos, pode um móvel ficar privado de um movimento ou mudança: por lhe faltar o princípio motor ou por encontrar um obstáculo o princípio do movimento. Ora, a corrupção é uma espécie de mudança. Por onde, de dois modos é possível tornar-se incorruptível um corpo corruptível pela condição dos seus princípios constitutivos. – Primeiro, por se lhe arredar completamente o princípio causador da corrupção. E deste modo os corpos dos condenados serão incorruptíveis. Pois, sendo o céu, pelo seu movimento local, a primeira causa da alteração; e todos os agentes segundos atuem em virtude dele e como por ele movidos, necessariamente, cessado o movimento do céu, nenhum agente poderá haver capaz de, por alteração natural, transformar as propriedades naturais de um corpo. Por isso, depois da ressurreição, cessado o movimento do céu, nenhuma qualidade haverá capaz de modificar o tamanho natural do corpo humano. Ora, a corrupção é, como a geração, o termo da alteração. Logo, os corpos dos condenados não poderão corromper-se. E assim executam a justiça que requer sejam punidos eternamente numa vida eterna, como mais adiante diremos. Assim como presentemente a corruptibilidade dos corpos servem aos desígnios da divina providência, que estabeleceu a geração de uns da corrupção de outros. – Mas o princípio da corrupção pode ainda ficar impedido de outro modo, pelo qual o corpo de Adão foi incorruptível. Pois, as qualidades contrárias do corpo humano a graça da inocência as impedia de lhe operarem a dissolução. E muito mais impedidas serão de corromper os corpos gloriosos, completamente sujeitos ao espírito. E assim nos corpos dos bem-aventurados, depois da ressurreição universal, se conjugarão as duas causas referidas de incorruptibilidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os elementos contrários componentes do corpo são os princípios segundos produtores da corrupção; sendo o agente primeiro o movimento celeste. Por onde, suposto o movimento do céu, necessariamente há de corromper-se um corpo composto de elementos contrários; salvo se uma causa mais poderosa impedir essa corrupção. Mas, cessado o movimento do céu, os elementos contrários componentes do corpo não bastam a causar a corrupção, mesmo segundo a natureza, como do sobredito se colhe. Ora, a cessação do movimento celeste não na conheceram os Filósofos. Por isso tinham como verdade infalível que um corpo composto de elementos contrários há de corromper-se, mesmo naturalmente considerado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa incorruptibilidade será por virtude da natureza. Não que haja um princípio de incorrupção nos corpos dos condenados, mas por não haver neles nenhum princípio de corrupção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a morte seja, absolutamente falando, a máxima das penas, sob certos respeitos porém: nada impede seja a morte um remédio das penas; e por consequência privar dela é aumentá-las a estas. Pois, como diz o Filósofo, se viver é agradável a todos os viventes é que todos os seres desejam perdurar na existência; mas não é um bem, continua no mesmo lugar, viver uma vida má nem corrupta nem imersa em sofrimentos. Assim, portanto, como viver, absolutamente falando, é

agradável, mas não viver nos sofrimentos, assim também a morte, que é a privação da vida, é penosa, considerada em si mesma, e a máxima das penas, por nos privar da existência, que é o primeiro dos bens, e com ela de tudo o mais. Mas, enquanto nos livra de uma vida má e cheia de tristezas, remédio de penas e o que nô-la acaba. Por consequência, a isenção da morte aumenta as penas pelas fazer perpétuas. – Se, porém, dissermos que a morte é uma pena por causa dos sofrimentos que os moribundos padecem no corpo, não há dúvida que muito maiores serão as penas sofridas continuamente pelos condenados. Por isso sofrem uma morte perpétua, conforme aquilo da Escritura.

Art. 3 — Se os corpos dos condenados serão impassíveis.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que os corpos dos condenados serão impassíveis.**

1. – Pois, segundo o Filósofo, toda paixão, aumentando, causa detrimento à substância. Ora, se diminuirmos sempre um corpo finito, acabará ele necessariamente por desaparecer, diz ainda Aristóteles. Logo, os corpos dos condenados, sendo sempre passíveis e padecentes, hão de acabar deperecendo e consumindo-se. O que já se demonstrou ser falso. Portanto, serão impassíveis.

2. Todo agente torna o paciente semelhante a si. Se, pois, os corpos dos condenados sofrerem o suplício do fogo, ao fogo hão de assemelhar-se. Ora, o fogo não consome os corpos senão fazendo-os desaparecer pelos tornar semelhantes a si. Se, portanto, os corpos dos condenados forem impassíveis, hão de acabar consumidos pelo fogo, De onde a mesma conclusão que antes.

3. Demais. - Os animais, como a salamandra, de que se conta que podem suportar o fogo, não sofrem com ele; pois, nenhum animal sofrerá dor no seu corpo sem este ser de algum modo ofendido. Se, portanto, o corpo dos condenados podem sofrer o fogo sem se aniquilarem, como os referidos animais, segundo o diz Agostinho, parece que nenhum detrimento deles lhes advirá, O que não seria possível se não tivessem o corpo impassível. Logo, etc.

4. Demais. – Se os corpos dos condenados são passíveis, a dor que os tormentos lhes causam hão de, segundo parece, superar todas as dores que nesta vida lhes afligiram o corpo; assim como a felicidade dos santos superará todas as felicidades desta vida. Ora, nesta vida, uma dor pode ser tão intensa que cause a separação da alma, do corpo. Logo e com muito maior razão, se na vida futura os corpos dos condenados forem passíveis, a imensidade dos sofrimentos lhes separará a alma do corpo, que será então corruptível. O que é falso. Logo, os corpos dos condenados serão impassíveis.

Mas, *em contrário*, aquilo do Apóstolo – E nós outros seremos mudados – diz a Glosa: Só os bons é que seremos transformados pela imutabilidade e pela impassibilidade da glória. Logo, os corpos dos condenados serão impassíveis.

2. Demais. – Assim como o corpo colabora com a alma para o mérito, assim também para o pecado. Ora, por causa dessa cooperação, não só a alma será premiada depois da ressurreição, mas também o corpo. Logo e pela mesma razão, também serão punidos os corpos dos condenados. O que não se daria se fossem impassíveis. Logo, serão passíveis.

SOLUÇÃO. – A causa principal, por que os corpos dos condenados não serão consumidos pelo fogo, será a divina justiça, que lhes jungiu os corpos a uma pena perpétua. Mas a justiça divina se serve das disposições naturais do corpo, quer do paciente, quer do agente. Porque, sendo a paixão uma recepção há uma dupla modalidade de paixão, conforme os dois modos por que pode uma causa ser recebida por outra. – Pois, pode um sujeito receber uma forma só no ser material desta; assim o ar recebe o calor do

fogo. E este modo de receber determina uma espécie de paixão chamada paixão da natureza. – De outra maneira, uma cousa é recebida por outra espiritualmente e a modo de semelhança; assim, o ar e a pupila recebem a imagem da brancura. E este modo de receber é comparável ao pelo qual a alma recebe as semelhanças das cousas; e nele se funda outra modalidade da paixão, chamada paixão da alma.

Ora, como depois da ressurreição, cessado o movimento do céu, nenhum corpo pode sofrer alteração nas suas qualidades naturais, como se disse, nenhum corpo poderá sofrer a paixão da natureza. E assim, quanto a esta modalidade da paixão, os corpos dos condenados serão impassíveis bem como incorruptíveis. – Mas, cessado o movimento do céu, ainda restará a paixão da alma; porque ainda o ar será iluminado pelo sol e fará com que as diferenças de cores atinjam a vista. E assim, conforme esta modalidade da paixão, os corpos dos condenados serão passíveis. E como tal paixão aguça a sensibilidade, por isso os corpos dos condenados serão sensíveis à pena, sem alteração da sua disposição natural.

Quanto aos corpos gloriosos, mesmo que recebam certas impressões e de certo modo sejam passíveis ao sentir, contudo não serão passíveis. Porque nada receberão como pena nem dor, ao contrário do que se dá com os corpos dos condenados, chamados por isso passíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo se refere à paixão que altera a disposição natural do paciente. E essa não a sofrerão os corpos dos condenados, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A semelhança do agente de dois modos está no paciente. – Primeiro, pelo mesmo modo por que está no agente, como se dá com todos os agentes unívocos; assim o calor gera o calor e o fogo, o fogo. – De outro modo, com existência diversa da que tem no agente; tal o caso de todos os agentes equívocos. E nestes pode-se dar que a forma exista no agente espiritualmente e seja recebida materialmente pelo paciente; assim, a forma de uma casa feita por um arquiteto tem na casa o seu ser material, e o espiritual na mente do artífice. Outras vezes se dá o contrário: a forma esta materialmente no agente e é recebida espiritualmente pelo paciente; assim a brancura que esta materialmente numa parede, donde é recebida espiritualmente pela pupila e pelo meio transmitente. E o mesmo se dá no caso vertente. Porque a forma, existente materialmente no fogo, é recebida espiritualmente pelos corpos dos condenados. E assim o fogo torná-los-á semelhantes a si, sem contudo as consumir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo o Filósofo, nenhum animal pode viver no fogo. E Galeno também diz que nenhum corpo há que, exposto ao fogo, não acabe sendo consumido por ele; embora haja certos corpos, como o ébano, que podem ficar algum tempo no fogo sem lhe sofrer a ação. Por isso, o caso aduzido, da salamandra, não pode de nenhum modo ser verossímil; pois não podia perseverar no fogo sem finalmente ser consumida, ao contrário do que se dá com os corpos dos condenados no inferno. – Nem se deve, do fato de os corpos dos condenados não serem em nada consumidos pelo fogo do inferno, que não sejam torturados pelo fogo. Porque é da natureza do sensível não só deleitar ou afligir os sentidos, pela sua ação natural de fortificar ou alterar o organismo, mas também pela sua ação espiritual. Pois, quando o sensível é proporcionado ao sentido, causa-lhe prazer; e ao contrário, quando há nele superabundância ou defeito. Por isso as cores médias e as vozes harmônicas são deleitáveis; mas os sons discordes ofendem o ouvido.

RESPOSTA À QUARTA. – A dor não separa a alma do corpo enquanto permanece numa das potências dela, que é o sujeito da dor; mas quando a paixão da alma muda a natural disposição do corpo; assim, vemos que a cólera escandesce o corpo, ao passo que o temor o esfria. Mas depois da ressurreição já

não pode a disposição natural do corpo ser transformada, como do sobre dito se colhe. Por onde, por maior que seja a dor, não poderá separar a alma do corpo.

Questão 87: Do conhecimento que terão os ressuscitados, no juízo, no concernente aos méritos e aos deméritos.

Em seguida ao que fica dito, devemos tratar do que sucederá à ressurreição. E, primeiro, devemos considerar sobre o conhecimento que terão os ressuscitados, no juízo, no concernente aos méritos e aos deméritos. Segundo, do juízo universal em si mesmo, e do seu tempo e lugar. Terceiro, dos julgadores e dos julgados. Quarto, da forma em que virá o juiz a julgar. Quinto, do estado do mundo e dos ressuscitados depois do juízo.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se depois da ressurreição cada qual conhecerá todos os pecados que cometeu.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que depois da ressurreição não conhecerá cada qual todos os pecados que cometeu.**

1. – Pois, tudo o conhecemos ou o recebemos de uma primeira impressão dos sentidos ou o tiramos do tesouro da memória. Ora, os ressuscitados não terão a percepção sensível dos seus pecados, por serem já passados e os sentidos só perceberem os objetos presentes. Além disso, muitos pecados já foram esquecidos e não poderão mais ser extraídos do tesouro da memória. Logo, o ressuscitado não terá conhecimento de todos os pecados que cometeu.

2. Demais. – Como diz o Mestre, nos chamados livros de consciência hão de ler-se os méritos de cada um. Ora, num livro não se podem ler senão os sinais nele escritos. Ora, os pecados deixam certos sinais na consciência, conforme a Glosa, e que outra cousa não são senão o reato ou a mácula. Logo, como a muitos a mácula e o reato de diversos pecados lhes foram delidos pela graça, resulta que não poderão ler na consciência todos os pecados cometidos. Donde a mesma conclusão anterior.

3. Demais. – Aumentando a causa aumenta o efeito. Ora, a causa, que nos faz deplorar os pecados presentes à nossa memória, é a caridade. Mas, os santos ressuscitados tem caridade perfeita e, por isso, deplorarão sumamente os pecados cometidos, sempre que à memória se lhes apresentem. O que não é possível, porque não lhes haverá mais choro nem mais gritos, diz a Escritura. Logo, não terão presentes à memória os pecados cometidos.

4. Demais. – Assim estão os ressurgidos condenados para o bem que em vida fizeram, como os bem-aventurados para os pecados que em vida cometeram. Ora, os ressurgidos condenados, segundo parece, não terão conhecimento dos bens que outras praticaram; do contrário, muito se lhes aliviaria a pena. Logo, nem os bem-aventurados terão conhecimento dos pecados que cometeram.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, por um efeito especial do poder divino todos os seus pecados os terão presentes à memória.

2. Demais. – Assim está o juízo humano para o testemunho externo como o juízo divino para o testemunho da consciência, conforme aquilo da Escritura: O homem vê o que aparece, mas Deus perscruta o coração. Mas nenhum juízo humano pode ser perfeito sem o depoimento de testemunhas sobre tudo o que deve ser julgado. Logo, sendo o juízo divino perfeitíssimo, há de a consciência deponha fielmente sobre o objeto do juízo. Ora, o juízo recairá sobre todas as obras boas e más, conforme aquilo do Apóstolo: Importa que todos nós compareçamos diante do tribunal de Cristo, para que cada um

receba o galardão segundo o que tem feito, ou bom ou mau, estando no próprio corpo. Logo, é necessário a consciência de cada um ter presente todas as obras que praticou, boas ou más.

SOLUÇÃO. – Diz o Apóstolo: Naquele dia o Senhor julgará dando testemunho a cada um a sua mesma consciência e os pensamentos de dentro, que umas vezes os acusam e outras os defendem. Ora, em todo juízo, é necessário a testemunha, o acusador e o defensor terem conhecimento do que vai ser debatido em juízo. Logo, como esse juízo universal constituirá o objeto de todas as obras humanas, necessariamente cada um terá conhecimento de tudo o que praticou. Por isso as consciências de todos serão uns como livros contendo todas as obras praticadas, objeto do juízo, É desses livros que diz a Escritura: Foram abertos os livros; e foi aberto outro livro, que é o da vida; e foram julgados os mortos pelas causas que estavam escritas nos livros segundo as suas obras. E tais livros assim abertos, diz Agostinho significarem os santos do Novo e do Velho Testamento, nos quais o Senhor exarou os mandamentos que queria que fossem praticados. Por isso diz Ricardo Vitorino: Os corações deles serão uns como decretos canônicos. Quanto ao livro da vida, de que se fala em seguida, significa as consciências de cada um, chamadas no singular – um livro, porque um mesmo poder divino fará todos terem presentes na memória as suas obras. E esse poder, que fará com que cada homem se represente na memória os seus atos, se chama livro da vida. – Ou, os primeiros livros significam as consciências; o segundo, a sentença do juiz já proferida na sua providência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora da memória se tenham dissipado muitos méritos e muitos deméritos, nenhum deles contudo haverá que de certo modo não permaneça no seu efeito. Pois os méritos cujo valor se conservou intacto se substituirão pelo prêmio que lhes for devido; e os que foram reduzidos a nada permanecerão no reato de ingratidão, agravada pelo pecado cometido depois de recebida a graça. Também e do mesmo modo, os deméritos não apagados pela penitência permanecem no reato da pena que lhes é devida. E os delidos pela penitência permanecerão na memória mesma dessa penitência, de que terão as almas conhecimento simultâneo com o dos outros méritos. Por onde, todo homem terá meio de tornar as suas obras presentes à memória. – Contudo, como diz Agostinho, esse efeito será principalmente devido ao poder divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nas consciências de todos perdurarão certos sinais das obras praticadas. Nem é mister sejam esses sinais só constitutivos do reato, como do sobre dito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora nesta vida a caridade seja a causa de deplorarmos os nossos pecados, contudo os santos na pátria estarão de modo imersos na felicidade, que não poderão sofrer nenhuma dor. Por isso não terão de deplorar pecados; ao contrário, se regozijarão com a providência divina, que lh'os perdoou; assim como os anjos do céu se comprazem com a justiça divina, que permite que aqueles a quem guardam abandonem ia graça e caiam no pecado; e contudo velam solicitamente pela salvação deles.

RESPOSTA À QUARTA. – Os maus conhecerão todas as boas obras que praticaram, o que, longe de lhes mitigar a pena, a aumenta; porque a dor máxima é ter perdido muitos bens. Donde o dizer Boécio que o sumo gênero de infortúnio é ter sido feliz.

Art. 2 — Se cada um poderá ler tudo o que outro tem na consciência.

O segundo discute-se assim. – Parece que não será possível a um ler tudo o que outro tem na consciência.

1. – Pois, os ressuscitados não terão um conhecimento mais puro que o dos anjos, com os quais lhes é prometida a igualdade, como o diz o Evangelho. Ora, os anjos não podem ler no coração uns dos outros o que lhes depende do livre arbítrio; para terem disso conhecimento, é preciso que lhes seja revelado pela palavra. Logo, os ressuscitados não poderão ler o que os outros tem na consciência.

2. Demais. – Tudo o que conhecemos o é em si mesmo ou na sua causa ou no seu efeito. Ora, os méritos ou deméritos que alguém tem na consciência não pode outro conhecê-los em si mesmos, porque só Deus penetra os corações e lhes perscruta os segredos. Nem na sua causa, porque nem todos verão a Deus, que só pode influir sobre o afeto, donde procedem os méritos, ou os deméritos. Enfim nem no efeito, porque muitos deméritos haverá de que nenhum efeito há de restar, delidos que foram totalmente pela penitência. Logo, não poderá um ler tudo o que esta na consciência de outro.

3. Demais. – Crisóstomo diz, segundo o cita o Mestre das Sentenças: Se neste mundo tiveres na memória os teus pecados, se os confessares presentemente na presença de Deus, se pedires que te sejam perdoados, mais depressa os deliras. Se porém os esqueceres, então deles terás que te recordar contra a vontade quando sei tornarem públicos e forem manifestos à vista de todos teus amigos e inimigos, e dos santos anjos. Donde se conclui que preteriu a confissão. Logo, os pecados confessados não se tornarão públicos.

4. Demais. – Será uma consolação saber alguém que tem muitos companheiros no pecado e, por isso, menos se envergonhar dele. Ora, o pecador, cujos pecados fossem conhecidos de outrem, menos se envergonharia deles. O que não é admissível. Logo, nem todos conhecerão os pecados de todos.

Mas, *em contrário*. – Aquilo do Apóstolo – Porá às claras o que se acha escondido – diz a Glosa: As obras e os pensamentos, bons e maus, serão então públicos e conhecidos de todos.

2. Demais. – Os pecados passados de todos os bons serão igualmente perdoados. Ora, conhecemos os pecados de certos santos, como Madalena, Pedro e David. Logo e pela mesma razão serão conhecidos os pecados dos outros eleitos. E muito mais, dos condenados.

SOLUÇÃO. – No último dia e no juízo universal é necessário a justiça divina manifestar-se a todos, com evidência, ela que nesta vida fica muitas vezes oculta. Ora, uma sentença que premeia ou castiga não pode ser justa, senão proferida de acordo com os méritos ou deméritos. Por onde, assim como o juiz e o seu assessor devem conhecer o mérito da causa, para poderem proferir uma sentença justa, assim também é preciso para uma sentença se manifestar como tal, que todos os que dela tiverem conhecimento conheçam também os méritos que a fundamentam. Por onde, como cada um conhecerá o seu prêmio e a sua condenação do mesmo modo por que serão conhecidos de todos, assim também, do mesmo modo por que cada um trará à memória os seus méritos e deméritos também conhecerá os méritos e os deméritos alheios. – E esta é a opinião mais provável e comum, embora o Mestre diga o contrário, i. é, que os pecados já delidos pela penitência não se publicarão aos outros, no juízo. Mas de aqui resultaria que também não seria perfeitamente conhecida a penitência desses pecados, o que seria muito em detrimento da glória dos santos e da glória de Deus, que tão misericordiosamente lhes perdoou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todos os méritos ou deméritos precedentes contribuirão para aumentar a glória ou a miséria do ressuscitado. Será portanto do que exteriormente se vir que se poderá deduzir tudo o que esta nas consciências. Sobretudo se o poder divino cooperar para que a justa sentença do juiz seja conhecida de todos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os méritos ou os deméritos poderão ser manifestados aos outros nos seus defeitos, como do sobredito se colhe. Ou ainda em si mesmos, por permissão divina, embora o intelecto criado não seja capaz de tanto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A publicação dos pecados para ignomínia do pecador é efeito da negligência cometida na omissão da confissão. Mas o serem revelados os pecados dos santos não poderá lhes redundar em pejo e vergonha, assim como não reverte em confusão de Maria Madalena serem narrados publicamente na Igreja os seus pecados. Porque a vergonha é o temor da desonra, como diz Damasceno, o que não poderá ter lugar com os bem-aventurados. Essa publicidade lhes redundará, ao contrário, em grande glória, por causa da penitência que fizeram, assim como um confessor aprova quem corajosamente confessa graves crimes. Mas se diz que os pecados foram delidos por que Deus não mais deles se lembra para os punir.

RESPOSTA À QUARTA. – O fato de um pecador conhecer os pecados dos outros em nada lhe diminuirá a confusão; ao contrário, a aumentará fazendo-o pesar melhor o seu vitupério pelo comparar com o alheio. E se isso é causa de diminuir a confusão é porque a vergonha leva em conta a apreciação humana, que vai perdendo da sua importância com o costume. Mas, no juízo final a confusão depende da apreciação de Deus, fundada no conhecimento exato de cada pecado, de um só pecador ou de muitos.

Art. 3 — Se todos os méritos ou deméritos, próprios e alheios, serão conhecidos num rápido olhar.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que nem todos os méritos ou deméritos, próprios e alheios, serão conhecidos num rápido olhar.**

1. Pois, o que consideramos separadamente não podemos ver de um só olhar. Ora, os condenados considerarão os seus pecados cada um em separado e os deplorarão. Por isso exclamarão: De que nos aproveitou a nós a soberba? etc. Logo, nem tudo verão de um só olhar.

2. Demais. – O Filósofo ensina, que não podemos inteligir muitas cousas ao mesmo tempo. Ora, os méritos e os deméritos, próprios e alheios, não poderão ser vistos sem serem compreendidos. Logo, não poderão todos ser vistos ao mesmo tempo.

3. Demais. – O intelecto dos condenados, depois da ressurreição, não será mais penetrante do que o dos bons anjos, quanto ao conhecimento natural com que conhecem as cousas por meio de idéias inatas. Ora, com esse conhecimento os anjos não podem ver várias cousas simultaneamente. Logo, nem no juízo poderão os condenados ver simultaneamente todas as obras.

Mas, *em contrário*. – Aquilo de Job – Serão cobertos de confusão – diz a Glosa: A vista do juiz, todos os males surgirão aos olhos da alma. Ora, verão o juiz subitamente. Logo, também assim os males que cometeram. E pela mesma razão todos os outros.

2. Demais. – Agostinho rejeita a hipótese de ser lido no juízo um livro material, onde estarão escritas as ações de cada um, porque ninguém poderia avaliar o tamanho desse livro nem o tempo necessário para

o ler. Mas semelhantemente, também ninguém poderia avaliar o tempo necessário para alguém pesar todos os méritos e deméritos, próprios e alheios, se os visse a todos simultaneamente. Logo, devemos admitir que cada um verá tudo ao mesmo tempo.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria duas são as opiniões.

Uns dizem que cada um verá num instante todos os méritos e deméritos, próprios e alheios. – O que dos bem-aventurados poderemos facilmente crê-lo, porque verão tudo no Verbo e assim não é impossível verem muitas coisas simultaneamente. Mas é difícil admitir essa explicação para os condenados cujo intelecto não foi elevado a ponto de poderem ver a Deus e nele todas as cousas.

Por isso outros pretendem que os maus verão simultaneamente todos os gêneros dos pecados que cometeram, e isso basta para a acusação ou absolvição que deve resultar do juízo, Mas não verão tudo simultaneamente, considerada cada cousa em particular. – Mas também esta explicação não concorda com as palavras de Agostinho, quando diz que enumerarão todas as cousas num só ato da inteligência; pois, o que se conhece genericamente não se enumera.

Podemos por isso escolher uma via média: conhecerão cada cousa em particular, mas não num instante, senão num tempo brevíssimo, com a coadjuvação do poder divino. E tal o diz Agostinho, no mesmo lugar, quando afirma que as cousas eles as enumerarão com espantosa celeridade. Nem há nisso impossível, porque em qualquer tempo, por pequeno que seja, há infinitos instantes em potência.

Donde se deduzem claras as respostas às objeções de ambas as partes.

Questão 88: Do tempo e do lugar do juízo universal.

Em seguida devemos tratar do tempo e do lugar do juízo universal.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se haverá um juízo universal.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que não haverá nenhum juízo universal.**

1. – Pois, como diz a Escritura, não julgará Deus duas vezes a mesma cousa. Ora, presentemente Deus julga as obras de cada um; pois, depois da morte atribui a cada qual penas ou recompensas, conforme o mérito; e também premeia ou pune a certos nesta vida, pelas suas boas ou más obras. Logo, parece que não haverá outro juízo.

2. Demais. – Nenhum juízo é precedido pela execução da sentença. Ora, a sentença do juízo divino discerne entre os que devem alcançar o Reino ou ser dele excluídos, como lemos no Evangelho. Logo, como depois da morte já uns alcançaram o reino eterno e outros foram excluídos dele para sempre, parece que não haverá outro juízo.

3. Demais. – É necessário levar uma questão a juízo quando não se sabe como decidi-la. Ora, antes do fim do mundo, cada condenado já teve proferida a sua condenação, e a cada santo a sua beatitude. Logo, parece não haver necessidade de nenhum outro juízo.

Mas, *em contrário*. – O Evangelho diz: Os habitantes de Nínive se levantarão no dia do juízo com esta geração e a condenarão. Logo, depois da ressurreição haverá o juízo.

2. Demais. – O Evangelho diz: Os que obraram bem sairão para a ressurreição da vida; mas os que obraram mal sairão ressuscitados para a condenação. Logo, parece que depois da ressurreição haverá ainda o juízo.

SOLUÇÃO. - Assim como a operação concerne ao princípio que dá às cousas o ser, assim o juízo concerne à condução delas ao seu termo final. Ora, há duas espécies de obras de Deus. Uma pela qual deu, no princípio, o ser as cousas, instituindo a natureza e determinando tudo o necessário ao complemento dela; e dessa obra diz a Escritura que Deus descansou. Outra obra de Deus é a pela qual governa as criaturas, da qual diz o Evangelho: Meu Pai até agora não cessa de obrar, e eu obro também incessantemente. Do mesmo modo também se distingue em duplo juízo divino, mas em ordem inversa. Um, correspondente à obra do governo, que não pode existir sem o juízo. E por esse juízo cada qual é julgado pelas suas obras, cada uma em particular, não só no concernente a cada indivíduo, mas também no concernente ao governo universal. Donde o ser diferido o prêmio de um em utilidade dos outros, como diz o Apóstolo, e o redundar a pena de um em benefício dos demais. Daí a necessidade de um outro juízo, o universal, correspondente, por oposição, à produção primeira do ser das cousas; de modo que, assim como então tudo proveio imediatamente de Deus, assim também no juízo receberá o mundo o seu último complemento, cada um recebendo finalmente o que lhe é estritamente devido. Por isso no juízo final a justiça divina se manifestará em todo o seu esplendor e universalidade, pondo em evidência o que agora fica oculto, porque às vezes os atos de um são aplicados em utilidade de outro, mais do que o permitiriam as exigências das obras aparentes. E assim também haverá então a separação completa entre os bons e os maus, porque depois já não será possível concorrerem aqueles para o proveito destes, nem ao inverso, proveito que, nesta vida, justifica provisoriamente a mistura dos bons com os maus, enquanto as cousas deste mundo são governadas pela providência divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todo homem ao mesmo tempo é uma pessoa singular e faz parte de todo o gênero humano. Por isso será objeto de um duplo juízo. Um particular, a que responderá depois da morte, e pelo qual receberá a recompensa do que fez neste mundo, embora não totalmente, porque só a alma, sem o corpo, é que terá essa recompensa. A outro juízo responderá como parte de todo o gênero humano, no mesmo sentido em que dizemos de alguém que é julgado pela justiça humana quando o é a comunidade a que pertence. Portanto, também cada um será julgado então quando, no juízo universal de todo o gênero humano, se fizer a completa separação entre os bons e os maus. Nem por isso Deus julgará duas vezes a mesma causa, porque não infligirá duas penas ao mesmo pecado; mas a pena não completamente infligida antes do juízo será completada no juízo final depois que os ímpios forem punidos tanto no corpo como na alma simultaneamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A sentença própria proferida no juízo universal será a separação completa entre os bons e os maus, que não se realizará antes dele. Mas nem quanto a sentença particular de cada um, o juízo produzirá plenamente o seu efeito; porque também os bons, depois do juízo universal serão mais plenamente premiados, quer pela glória de que participará o corpo, quer por estar completo o número dos santos; assim como os maus sofrerão maiores tormentos pela pena infligida também ao corpo e por estar completo o número dos condenados a serem punidos, pois, quanto maior o número dos que arderem tanto mais arderão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juízo universal concerne mais diretamente à universalidade dos homens que a cada um deles em particular, como dissemos. Pois, embora cada um, antes do juízo, tenha já um conhecimento certo da sua condenação ou do seu prêmio, contudo nem todos lhe conhecem a condenação ou a recompensa que recebeu. Daí a necessidade do juízo universal.

Art. 2 — Se o juízo universal será instruído e sentenciado oralmente.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o juízo universal será instruído e sentenciado oralmente.**

1. – Pois, como diz Agostinho, é incerto quantos dias durará esse juízo. Ora, não seria incerto se todas as fases desse juízo respondessem a um processo mental. Logo, o juízo final há de processar-se oralmente e não só mentalmente.

2. Demais. – Gregório diz, como o assinala o Mestre: Aqueles ao menos ouvirão as palavras do Juiz, que lhe deram fé às palavras. Ora, isto não pode aplicar-se ao verbo mental, porque então todos ouvirão as palavras do Juiz, porque todos, bons e maus, conhecerão os atos uns dos outros. Logo, parece que o juízo final se processará oralmente.

3. Demais. – Cristo virá julgar com forma humana, de modo a poder ser corporalmente visto de todos. Logo e pela mesma razão parece que falará realmente de modo a ser ouvido de todos.

Mas, *em contrário*. – Agostinho diz: O livro da vida, de que fala o Apocalipse, significa uma ação especial do poder divino, que despertará na memória de cada um todas as suas obras, boas ou más, e os fará percorrer todas, com maravilhosa celeridade e de um só olhar da mente, de modo que a ciência de cada qual lhe acuse ou excuse a consciência, sendo assim julgados simultaneamente todos e cada um. Ora, se se fossem discutir oralmente os méritos individuais, não poderiam ser todos e cada um julgados a um tempo. Logo, parece que essa discussão não será oral.

2. Demais. – A sentença deve corresponder proporcionalmente ao testemunho. Ora, o testemunho, acusatório ou excusatório, será mental. Donde o dizer o Apóstolo: Dando testemunho a eles a sua

mesma consciência e os pensamentos de dentro, que umas vezes os acusam e outras os defendem, no dia em que Deus há de julgar as causas ocultas dos homens. Logo, parece que a sentença e o juízo total se processará mentalmente.

SOLUÇÃO. – A verdade nesta matéria não pode ser estabelecida com certeza. Podemos contudo pensar, com probabilidade, que o juízo final na sua totalidade – quanto a sua instrução, à acusação dos maus, à glorificação dos bons e à sentença de ambos – se processará mentalmente. Pois, se os atos de cada um fossem discriminados oralmente, levaria isso um inconcebivelmente grande espaço de tempo. Donde a perguntar Agostinho: Se o livro, de acordo com cuja escrita todos devem ser julgados, segundo a Escritura, fosse um livro material, quem lhe poderia calcular o volume ou o tamanho? Ou em quanto tempo poderia ser lido um livro onde estivessem descritas as vidas de todos universalmente? Ora, não seria necessário menos tempo para narrar oralmente as obras de cada um, que para as ler, se estivessem escritas num livro material. Por onde, é provável que as profecias do Evangelho devem ser entendidas como havendo de se cumprir, não vocal, mas mentalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho diz ser incerto por quantos dias durará esse juízo, por não ser determinado se há de processar-se mental ou oralmente. Pois, se o fosse oralmente, exigiria tempo muito mais dilatado. Se porém mentalmente, num momento poderia realizar-se.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mesmo se o juízo se processar só mentalmente, as palavras de Gregório podem ser verdadeiras. Pois, ainda que, por ação especial do poder divino – ao que o Evangelho chama locução. – todos conheçam os seus atos e os alheios, contudo os que tiveram fé fundada nas palavras de Deus serão julgados por essas mesmas palavras, porque, como diz o Apóstolo – Todos quantos com lei pecaram por lei serão Julgados. Assim e de um modo especial os fiéis ouvirão palavras que os infiéis não ouvirão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo aparecerá corporalmente para todos corporalmente reconhecerem o juiz; o que poderá dar-se de súbito. A locução, porém, medida pelo tempo, exigiria um enorme espaço dele, se o juízo devesse processar-se oralmente.

Art. 3 — Se o tempo do juízo final é ignoto.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o tempo do juízo final não é ignoto.**

1. – Pois, assim como os santos Patriarcas esperavam o primeiro advento, assim nós o segundo. Ora, os santos Patriarcas conheceram o tempo do primeiro advento, como o demonstra o número de semanas referido por Daniel. Por isso o Evangelho repreende os judeus por não terem conhecido o tempo do advento de Cristo, quando diz: Hipócritas, sabeis distinguir os aspectos do céu e da terra, pois como não sabeis reconhecer o tempo presente? Logo, parece que também para nós deve ser determinado o tempo do segundo advento, quando Deus virá julgar.

2. Demais. – Os sinais nos levam ao conhecimento das cousas assinaladas. Ora, a Escritura nos dá muitos sinais do juízo futuro. Logo, podemos chegar a lhe conhecer o tempo.

3. Demais. – O Apóstolo diz: Nós outros somos a quem os fins do século tem chegado. E noutro lugar da Escritura: Filhinhos, é chegada a última hora, etc. Logo, como já se passou muito tempo desde que essas palavras foram ditas, parece que ao menos agora podemos saber que o juízo final está próximo.

4. Demais. – O tempo do juízo não deve ser oculto senão porque, ignorando-lhe o tempo determinado, cada um se preparará para ele mais solicitamente. Ora, a mesma solicitude empregaríamos mesmo se

lhe conhecessemos o dia com certeza. Pois, também ignoramos o dia da morte; e, como diz Agostinho, no estado em que nos encontrar o nosso último dia, nesse mesmo nos encontrará o último dia do mundo. Logo, não há necessidade de nos ser oculto o tempo do juízo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: A respeito porém a este dia ou desta hora, ninguém sabe quando há de ser, nem os anjos do céu, nem o Filho, mas só o Pai. Ora, diz que o Filho não sabe por não nô-lo fazer saber.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Assim como costumes vir um ladrão de noite, assim virá o dia do Senhor. Logo, como a vinda de um ladrão à noite é absolutamente incerta, também absolutamente incerto será o dia do juízo final.

SOLUÇÃO. – Deus, pela sua ciência, é a causa das cousas. Ele se comunica às criaturas de dois modos: dando a virtude de serem causas produtoras de outras cousas, e dando a certas delas o conhecimento. Mas em ambos os casos faz certas reservas para si: fazendo certas cousas sem a cooperação de nenhuma criatura, e tendo para si certos conhecimentos que nenhuma simples criatura pode conhecer. Ora, tal deve ser por excelência o conhecimento do que depende só do poder divino, com o qual nenhuma criatura coopera. E tal é o que se dá com o fim do mundo, quando será o dia do juízo; pois, o mundo não acabará por ação de nenhuma causa criada, assim como começou a existir por obra imediata de Deus. Por isso e convenientemente, o conhecimento do fim do mundo fica reservado só a Deus. E isso mesmo o Senhor o diz, com aquelas palavras: Não é da vossa conta, diz, saber os tempos nem momentos que o Padre reservou ao seu poder; como se dissesse – só ao seu poder estão reservados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No primeiro advento Cristo veio oculto, segundo aquilo da Escritura: Tu verdadeiramente és um Deus escondido, o Deus d'Israel, o Salvador. Por onde, para os fiéis o poderem conhecer era preciso predeterminar o tempo certo desse advento. Mas no segundo advento virá manifestamente, como diz a Escritura: Deus virá manifestamente, etc. Por isso nenhum erro poderá haver sobre ele. Portanto, não há símil.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, os sinais referidos pelos Evangelhos, nem todos concernem ao segundo advento, o do juízo final; mas certos respeitam o tempo da destruição de Jerusalém, já passado. Outros porém, e em maior número, dizem respeito ao advento em que quotidianamente vem ter com a sua Igreja, visitando-a espiritualmente, enquanto em nós habita pela fé e pelo amor. – Mas nem o que os Evangelhos ou as Epístolas dizem referente ao último advento em nada podem contribuir para podermos conhecer com certeza o tempo do juízo. Porque as tribulações prenunciadas e precursoras do advento próximo de Cristo, também existiram nos tempos primitivos da Igreja, ora mais intensas, ora mais remissas. Por isso os dias dos Apóstolos também foram chamados os últimos dias, como lemos nos Atos, quando Pedro expõe aquelas palavras de Joel – Haverá nos últimos dias, etc., aplicando-as ao segundo advento. E contudo, já muito tempo decorreu desde então, e a Igreja sofreu ora mais ora menos tribulações. Por onde, não é possível determinar quanto tempo ainda falta, nem com uma aproximação de mês, de ano, de século ou de milênio, como Agostinho o diz no mesmo livro. Se porém acreditarmos que no fim mais abundarão as tribulações, não podemos contudo saber com certeza qual será a extensão delas, imediatamente precedentes ao dia de juízo e ao advento do Anticristo. Pois, também nos tempos da Igreja primitiva houve perseguições de tal modo cruéis e tal abundância de heresias, que certos esperavam como próxima ou iminente a vinda do Anticristo, como referem Eusébio e Jerônimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A expressão – última hora, e outras locuções semelhantes, que se lêem na Escritura, não pode nos dar a conhecer nenhum determinado espaço de tempo. Pois, não são usados para exprimir um breve tempo, mas o último estado do mundo, que lhe é como a idade novíssima, da qual porém não sabemos por que espaço de tempo durará, assim como também a velhice, última idade da vida humana, não tem nenhum termo definido e pode às vezes durar tanto quanto todas as idades precedentes e mesmo mais, como diz Agostinho. Por isso também o Apóstolo exclui o falso sentido que alguns deram às suas palavras, pensando que já estava iminente o dia do Senhor.

RESPOSTA À QUARTA. – Mesmo suposta incerta a morte, de dois modos concorre para a vigilância a incerteza do juízo. – Primeiro, por ignorarmos se ainda faltará um espaço de tempo igual ao da vida humana; e assim, essa dupla incerteza tornará maior a diligência. – Segundo, porque não devemos ser solícitos só com a nossa pessoa, mas também com a família, ou a nação, ou o reino ou toda a Igreja, cujo tempo de duração não se mede pelo da vida humana; e contudo, cada um desses organismos há de dispor-se para o dia do Senhor não os surpreender despreparados.

Art. 4 — Se o juízo se dará no vale de Josafá ou em lugar adjacente.

O quarto discute-se assim. – **Parece que o juízo não se dará no vale de Josafá nem em nenhum lugar adjacente.**

1. – Pois, é preciso pelo menos todos os que vão ser julgados estarem na terra, só se elevarem nas nuvens os julgadores. Ora, toda a Terra da Promissão não poderia conter a multidão dos que devem ser julgados. Logo, o juízo final não poderá realizar-se no Vale de Josafá.

2. Demais. – A Cristo humanado foi dado o poder de julgar, para que julgasse com justiça quem foi injustamente julgado no pretório de Pilatos e cumpriu no Gólgota a sentença de um julgamento iníquo. Logo, este deveria ser, antes, o teatro do juízo.

3. Demais. – As nuvens se formam da exalação dos vapores. Ora, no tempo do juízo final, não haverá mais evaporação nem exalação. Logo, não será possível os justos serem arrebatados nas nuvens a receber a Cristo nos ares. Portanto, todos, bons e maus, estarão na terra, e haverá necessidade de um lugar muito mais amplo que o vale de Josafá.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ajuntarei todas as gentes e levá-las-ei ao vale de Josafá e ali entrarei com das em juízo.

2. Demais. – Diz a Escritura: Assim virá do mesmo modo que haveis visto ir ao céu. Ora, Cristo subiu ao céu, do monte Olivete, sobranceiro ao vale de Josafá. Logo, nesse lugar é que virá julgar.

SOLUÇÃO. – Não podemos ter absoluta certeza sobre o modo por que se dará o juízo e como os homens se reunirão para ele. Podemos contudo com probabilidade concluir, do que diz a Escritura, que Cristo descerá nas proximidades do monte Olivete, donde subiu ao céu; de modo que se mostre que aquele que desceu esse mesmo é também o que subiu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma grande multidão pode ser contida num pequeno espaço. Aliás bastará acrescentar ao referido lugar um espaço suficiente a abranger a multidão dos que devem ser julgados, contanto que de todos os pontos desse espaço possam todos ver a Cristo, que, elevado nos ares e refulgente de intenso brilho, possa ser visto de longe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora Cristo, por ter sido julgado injustamente, merecesse o poder judiciário, contudo não julgará no estado de abatimento em que foi injustamente julgado, mas na forma gloriosa com que subiu ao Pai. Por onde, o lugar da ascensão será mais próprio para o juízo, que o lugar onde foi condenado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por nuvens deve-se aqui entender, como interpretam certos, uma condensação de raios luminosos emitidos pelos corpos dos santos, e não quaisquer evaporações da terra e da água. – Ou podemos dizer que essas nuvens serão geradas por virtude divina, para mostrar a conformidade entre o advento para o juízo e a ascenção; de modo que quem ascendeu nas nuvens também nas nuvens virá julgar. – Além disso, as nuvens, por serem frias, indicam a misericórdia do juiz.

Questão 89: Dos que devem julgar e, dos que devem ser julgados no juízo universal.

Em seguida devemos tratar dos que devem julgar e dos que devem ser julgados no juízo universal.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se há homens que julgarão com Cristo.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que ninguém julgará com Cristo.**

1. – Pois, o Evangelho diz: O pai deu ao Filho todo o juízo, a fim de que etc. Ora, uma tal honorificência não é devida senão a Cristo. Logo, etc.

2. Demais. – Quem julga tem autoridade sobre o julgado. Ora, os méritos e os deméritos, objeto do juízo final, só a autoridade divina o pode apreciar. Logo, ninguém poderá julgar em tal matéria.

3. Demais. – O juízo final não se processará oralmente, mas mentalmente, como é mais provável pensar. Ora, o serem os méritos e os deméritos conhecidos de todos, que é como acusar e glorificar; e a retribuição da pena ou do prêmio, que é como o proferir a sentença, tudo isso só por divino poder se fará. Logo, só Cristo, que é Deus, será o julgador.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Vós estareis sentados sobre doze tronos e julgareis as doze tribos de Israel.

2. Demais. – A Escritura diz: O Senhor entrará em juízo com os anciãos do seu povo. Logo, parece que também outros julgarão com Cristo.

SOLUÇÃO. - A palavra julgar é susceptível de muitos sentidos.

Assim, em sentido causal dizemos que julga a causa pela qual alguém deve ser julgado. E, nesta acepção, dizemos que alguém julga, por comparação, enquanto certos devem ser julgados por comparação com outros. Tal o lugar do Evangelho: Os habitantes de Nínive se levantarão no dia de juízo com esta geração e a condenarão. E assim, julgar, no juízo final, tanto o poderão os bons como os maus.

Noutro sentido, empregamos a palavra julgar interpretativamente. Pois, por interpretação, julgamos que faz uma cousa quem consente com aquele que a faz. Dai o dizermos que quem aprova a sentença de Cristo, consentindo nela, julga com Cristo. E nesta acepção, todos os eleitos julgarão; e por isso diz a Escritura – Os justos julgarão as nações.

Em terceiro sentido, empregamos o vocábulo julgar por semelhança; assim, dizemos que julga quem, sentando-se num lugar elevado, como o juiz, com ele se assemelha; e nesta acepção, dizemos que os assessores julgam. Deste modo também dizem uns, que os varões perfeitos, a quem o Evangelho promete o poder judiciário, julgarão, por ocuparem um lugar honroso; porque aparecerão superiores aos outros no juízo acorrendo ao encontro de Cristo no ar.

Nada disto basta porém para a execução da promessa do Senhor, quando disse: Vós estareis sentados e julgareis; pois, o juízo é mais que o assentar-se um em lugar eminente.

Há, pois, um quarto modo de julgar, apropriado aos varões perfeitos, que julgarão por trazerem gravados em si os decretos da justiça divina, pelos quais os homens serão julgados; tal como se disséssemos que julga o livro onde esta contida a lei. Donde a expressão da Escritura: O juiz estará

sentado e os livros estão abertos. E é neste sentido que Ricardo Vitorino explica a judicatura de que se trata. São suas palavras: Os que se entregam à contemplação divina, os que todos os dias lêem no livro da sabedoria, transcrevem nas páginas do seu coração tudo o que de, verdade perceberam na agudeza da sua inteligência. E mais adiante: Que são os corações desses homens, a quem Deus ensinou todas as verdades, senão uns como decretos canônicos?

Mas como julgar implica um ato que tem um terceiro por objeto, por isso, propriamente falando, dizemos que julga quem profere uma sentença contra outrem. O que de dois modos pode ser. – Primeiro, por autoridade própria, quando se trata de quem tem domínio e poder sobre os outros e de quem estes, que são os julgados, dependem, sendo por isso que pode exercer a justiça sobre eles. E neste sentido julgar só a Deus pertence. – De outro modo julgar é levar ao conhecimento dos outros, publicando-a, a sentença proferida por autoridade de outrem. E neste sentido os varões perfeitos julgarão, porque darão aos demais o conhecimento da divina justiça, para saberem o que justamente pelos seus méritos lhes é devido; e então juízo se chama a própria manifestação da justiça. Donde o dizer Ricardo Vitorino: O abrirem os juízes os livros dos seus decretos aos que devem julgar é permitir aos seus inferiores, quaisquer que sejam, ler-lhes no íntimo do coração e revelar-lhes o seu pensamento no concernente ao juízo que devem proferir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede; quanto ao juízo por autoridade própria, que só a Cristo compete. E o mesmo se deve responder à segunda.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não há inconveniente em uns santos fazerem certas revelações a outras – ou a modo de iluminação, como os anjos superiores iluminam os inferiores; ou a modo de locução, como os inferiores falam aos superiores.

Art. 2 — Se o poder judiciário compete à pobreza voluntária.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o poder judiciário não compete à pobreza voluntária.**

1. – Pois, julgar só foi prometido aos doze Apóstolos, conforme aquilo do Evangelho: Vós estar eis sentados sobre doze tronos e julgareis, etc. Ora, todos os Apóstolos não eram voluntariamente pobres. Logo, parece que nem a todos compete o poder judiciário.

2. Demais. – É maior sacrifício oferecermos a Deus o nosso próprio corpo do que cousas exteriores. Ora, os mártires e também as virgens oferecem o próprio corpo em sacrifício a Deus; ao passo que os voluntariamente pobres só oferecem os bens exteriores, em sacrifício. Logo, a sublimidade do poder judiciário mais compete aos mártires e às virgens que aos pobres voluntários.

3. Demais. – Diz o Evangelho: O mesmo Moisés, em quem vós tendes as esperanças é o que vos acusa. Ao que diz a Glosa: porque não lhe credes na palavra. E continua o evangelista: A palavra que eu vos tenho falado essa o julgará no dia último. Logo, o fato mesmo de alguém propor a lei ou exortar com palavras à correção dos costumes, dá-lhe o direito de julgar os que o desprezarem. Ora, essa é função dos doutores. Logo, mais compete aos doutores julgar que aos que voluntariamente abraçaram a pobreza.

4. Demais. – Cristo, por ter sido julgado injustamente como homem, mereceu ser o juiz de toda a humanidade, conforme o diz o Evangelho: E lhe deu o poder de exercitar o juízo porque é Filho do homem. Ora, os que sofrem perseguição por amor da justiça são julgados injustamente. Logo, mais que aos pobres, lhes compete o poder judiciário.

5. Demais. – O superior não pode ser julgado pelo inferior. Ora, muitos que usaram licitamente das suas riquezas serão superiores no mérito a muitos que abraçaram a pobreza voluntária. Logo, não serão os pobres voluntários que os hão de julgar a eles.

Mas, *em contrário*. – Diz a Escritura: Não salva aos ímpios e faz justiça aos pobres. Logo, pertence aos pobres julgar.

2. Demais. – Aquilo do Evangelho – Vós que abandonastes tudo, etc. – diz a Glosa: Os que abandonaram tudo e seguiram a Deus, esses serão os juízes; os que usaram retamente dos bens que licitamente possuíram, serão esses os julgados. Donde a mesma conclusão anterior.

SOLUÇÃO. – Por três razões especiais à pobreza voluntária pertence o poder judiciário. – Primeiro, por uma razão de conveniência. Pois, a pobreza voluntária é a daqueles que, desprezados todos os bens do mundo, se consagraram totalmente a Cristo. Nada tiveram assim na mente, que lhes pudesse desviar da justiça o pensamento. Tornavam-se por isso idôneos para julgar, como amantes da justiça acima de tudo. – Segundo, pelo seu mérito. Pois, à humildade corresponde a exaltação fundada no mérito. Ora, nada torna o homem mais desprezível neste mundo que a pobreza. Por isso, o Evangelho promete aos pobres a excelência do poder judiciário, quando diz que quem se humilhar por Cristo será exaltado. – Terceiro, porque a pobreza predispõe ao referido modo de julgar. Pois, quando dizemos que cada um dos santos julgará, isso significa, como explicamos, que terá gravado no coração o tesouro das verdades divinas, que poderá manifestar aos outros. Ora, no progresso para a perfeição, a primeira cousa que devemos abandonar são as riquezas exteriores, que são as que adquirimos em último lugar; e o que vem em último lugar na geração virá em primeiro na destruição. Por isso, entre as bem-aventuranças, meios pelos quais progredimos na perfeição, ocupa o primeiro lugar a pobreza. E assim à pobreza compete o poder judiciário, enquanto é ela a disposição primeira para a perfeição referida. Razão por que não é a quaisquer pobres; mesmo voluntários, prometido o poder judiciário, mas só aos que, tendo abandonado tudo, seguiram a Cristo, num estado de vida perfeita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Agostinho: Não é pelo Evangelho prometer, que os doze Apóstolos estarão sentados sobre doze tronos, que serão só doze homens os que exercerão com Cristo o poder judiciário. Do contrário, como o Evangelho também refere que em lugar de Judas, traidor, foi escolhido o Apóstolo Matias, Paulo, que trabalhou mais que os outros Apóstolos, nenhum assento teria entre os juízes. Por onde, o número doze significa toda a multidão dos que devem julgar, porque é esse número o resultado da multiplicação das duas partes do número sete – três e quatro. Ora, o número doze é um número perfeito por consistir na soma de seis mais seis, e seis é um número perfeito. – Ou porque, literalmente, Cristo falava aos doze Apóstolos e nas pessoas deles prometia o poder judiciário a todos os que no futuro os imitassem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virgindade e o martírio não dispõem o coração a conservar os decretos da justiça divina, como a pobreza; assim como, ao contrário, as riquezas materiais, pela solicitude que causam, abafam a palavra de Deus, na expressão do Evangelho. – Ou devemos responder que a pobreza, não só basta para merecer o exercício do poder judiciário, mas é a primeira parte da perfeição a que o poder judiciário compete. Por isso entre as consequências da pobreza, que visam a perfeição, podemos contar a virgindade, o martírio, e todas as obras perfeitas. Mas nada disso é tão principal como a pobreza, porque o princípio de uma cousa é a sua parte mais importante.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem propôs a lei ou exortou ao bem julgará, causalmente falando, porque os outros serão julgados conforme as palavras que ele pronunciou ou propôs. Por isso, em sentido próprio, o poder judiciário não incumbe à pregação nem à doutrina. – Ou devemos responder, segundo

outros, que o poder judiciário requer três condições: a primeira, o despreendimento dos cuidados temporais, a fim de não ficar a alma impedida de receber a sabedoria; a segunda, o hábito que realmente contenha o conhecimento e a observância da justiça; a terceira, o ensino dessa justiça aos outros. E assim, a doutrina será a perfeição que completa o mérito para exercer o poder judiciário.

RESPOSTA À QUARTA. – Cristo, deixando condenar-se injustamente, humilhou-se a si próprio: Foi oferecido, diz a Escritura, porque ele mesmo quis. E o mérito da sua humildade lhe mereceu as honras do poder judiciário, em virtude do qual tudo lhe foi submetido, como diz o Apóstolo. Por onde, o poder judiciário é devido de preferência aos que voluntariamente se humilharam, desprezando os bens temporais, por causa dos quais o mundo nos honra, do que aos que foram humilhados pelos outros.

RESPOSTA À QUINTA. – O inferior não pode, por autoridade própria, julgar o superior; mas o pode, em virtude de uma autoridade superior, como no caso da delegação de juízos. Por isso, não há inconveniente em ser concedido como prêmio acidental aos pobres, julgarem os outros, mesmo os de mérito mais excelente em relação ao prêmio essencial.

Art. 3 — Se os anjos devem julgar.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que os anjos devem julgar.**

1. – Pois, diz o Evangelho: Quando vier o Filho do homem na sua majestade e todos os anjos com ele. Ora, refere da vinda para o juízo. Logo, parece que também os anjos julgarão.

2. Demais. – As ordens dos anjos recebem a sua denominação do ofício que exercem. Ora, uma ordem de anjos é a dos Tronos, a que incumbe o poder judiciário; pois trono é o assento real, o sólio do rei, a cátedra de doutor. Logo, certos anjos julgarão.

3. Demais. - Aos santos depois desta vida é prometida a igualdade com os anjos. Se, portanto, os homens terão o poder de julgar, com maior razão os anjos.

Mas, *em contrário*. – O Evangelho diz: E lhe deu o poder de exercitar o juízo, porque é Filho do homem. Ora, os anjos não participam da natureza humana. Logo, nem do poder judiciário.

2. Demais. – Não pode julgar o ministro do juiz. Ora, no juízo final, os anjos serão como uns ministros, conforme aquilo do Evangelho: Enviará o Filho do homem os seus anjos e tirarão do seu reino todos os escândalos. Logo, os anjos não julgarão.

SOLUÇÃO. – Os assessores do juiz devem-lhe ser conformes. Ora, o juízo é atribuído ao Filho, que se manifestará, na sua natureza humana, tanto aos bons como aos maus; embora toda a Trindade julgue por autoridade própria. Por onde, é também necessário que os assessores do juiz tenham a natureza humana, na qual possam ser vistos de todos, bons e maus. E assim aos anjos não compete julgar. – Embora possam, de certo modo, julgar, pela aprovação da sentença.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se vê pela Glosa ao lugar citado, os anjos virão com Cristo, não como juízes, mas, como testemunhas dos atos humanos, pois, foi sob a guarda deles que os homens procederam bem ou mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nome de Trono é atribuído aos anjos em razão de aquele juízo que Deus sempre exerce, governando todas as cousas com suma justiça; de cujo juízo os anjos são de certo modo executores e promulga dores. Mas, no juízo com que Cristo homem julgará os homens, terá homens como assessores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aos homens é prometida a igualdade com os anjos, quanto ao prêmio essencial. Mas nada impede receberem os homens um prêmio acidental, que os anjos não terão. Tal a auréola das virgens e dos mártires. E o mesmo podemos dizer do poder judiciário.

Art. 4 — Se depois do dia do juízo os demônios executarão contra os condenados a sentença do juiz.

O quarto discute-se assim. – **Parece que depois do dia de juízo os demônios não executarão contra os condenados a sentença do juiz.**

1. – Pois, segundo o Apóstolo, Cristo destruirá todo principado, poder e virtude. Logo, cessará toda superioridade (Glosa). Ora, executar a sentença do juiz implica uma certa superioridade. Logo, os demônios, depois do dia do juízo, não executarão a sentença do juiz.

2. Demais. – Assim como os demônios sugerem aos homens o mal, assim os anjos bons, o bem. Ora, premiar os bons não será ofício dos bons anjos, mas Deus diretamente o fará. Logo, também não será ofício dos demônios punir os maus.

Mas, *em contrário*, os pecadores, pecando, sujeitaram-se ao diabo. Logo, é justo que também lhe fiquem sujeito quanto às penas, como se fossem punidos por ele.

SOLUÇÃO. – O Mestre refere duas opiniões, nesta matéria, de acordo ambas com as exigências da justiça de Deus. Pois, pecando, o homem fica, com justiça, sujeito ao demônio, embora o domínio do demônio sobre o pecador seja injusto. Por onde, a opinião que não concede presidam os demônios no futuro, depois do dia de juízo, às penas dos homens, leva em conta a ordem da divina justiça, no concernente às penas de que os demônios fossem os executores. E a opinião contrária considera a ordem da divina justiça em relação aos homens punidos. Mas qual dessas duas opiniões seja a mais verdadeira, não podemos ter certeza. Penso contudo que mais verdadeiro é pensar o seguinte. Assim como os que se salvaram observarão a ordem de serem uns iluminados, e aperfeiçoados pelos outros, porque todas as ordens da hierarquia celeste serão perpétuas, assim também, na aplicação das penas, se observará a ordem de serem os homens punidos pelos demônios, a fim de não ficar totalmente anulada a disposição divina, pela qual os anjos foram constituídos como termo médio entre a natureza humana e a divina. Por onde, assim como as iluminações divinas são deferidas aos homens pelos anjos bons, assim também os demônios serão os executores da justiça divina sobre os maus. Nem isso lhes diminui em nada as penas, porque o mesmo torturar os outros, lhes servirá de tortura; pois, no inferno, a sociedade dos miseráveis, longe de diminuir a miséria, a aumentará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa superioridade da qual o Apóstolo diz, que Cristo fará desaparecer no século futuro, deve ser considerada como sendo da mesma natureza das deste mundo. De acordo com a qual homens governam homens os anjos, aos homens; Os anjos, aos anjos; os demônios, aos demônios; e os demônios, aos homens. E isto tudo para conseguirem o fim ou dele se desviarem. Mas então, quando todos os seres tiverem atingido ao seu fim, nenhuma superioridade mais haverá que a ele conduza ou dele desvie; só haverá então a que conservará bons e maus nos seus fins.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os demônios não mereçam ser postos acima dos homens, pelos ter sujeitado a si injustamente, contudo assim o exige a relação da natureza, deles com a humana. Pois, os bens naturais eles os conservam íntegros, como diz Dionísio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os anjos bons não são a causa principal de os eleitos serem premiados, porque os seus prêmios estes os recebem diretamente de Deus. Mas de certos prêmios acidentais dos homens podem os anjos ser a causa, enquanto os anjos superiores iluminam os inferiores e os homens sobre certos arcanos divinos, não pertencentes à substância da beatitude. Semelhantemente, a sua pena capital os condenados a receberão diretamente de Deus, i. é, a exclusão perpétua da visão beatífica; mas quanto a outras penas, as sensíveis, não há inconveniente em serem infligidas aos homens pelos demônios. – Há porém a seguinte diferença: ao passo que o mérito exulta, o pecado deprime. Por onde, sendo a natureza angélica mais elevada que a humana, certos homens de mérito excelente, serão exaltados a ponto de essa exaltação exceder à capacidade da natureza e do prêmio de certos anjos. Donde o serem estes anjos iluminados por tais homens. Mas nenhuns pecadores terão nunca um grau de malícia tal, que cheguem à eminência própria da natureza demoníaca.

Art. 5 — Se todos os homens comparecerão ao juízo.

O quinto discute-se assim. – **Parece que nem todos os homens comparecerão ao juízo.**

1. – Pois, diz o Evangelho: Vós estareis sentados sobre doze tronos e julgareis as doze tribos de Israel. Ora, nem todos os homens pertencem a essas doze tribos. Logo, parece que nem todos comparecerão ao juízo.

2. Demais. – O mesmo se conclui do lugar seguinte da Escritura: Os ímpios não ressurgirão no juízo. Ora, muitos são ímpios, Logo, parece que nem todos comparecerão ao juízo.

3. Demais. – Os homens serão trazidos a juízo para lhes serem avaliados os méritos. Ora, certos, como as crianças mortas antes da idade de razão, nenhum mérito tiveram. Logo, não é necessário comparecerem a juízo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Cristo foi constituído por Deus juiz de vivos e mortos. Ora, nessas duas classes estão compreendidos todos os homens, seja como for que os vivos se distinguam dos mortos. Logo, todos comparecerão a juízo.

2. Demais. – A Escritura diz: Ei-lo, aí vem sobre as nuvens e todo olho o verá. Ora, isto não seria, se nem todos comparecessem ao juízo. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – O poder judiciário foi delegado a Cristo homem como prêmio da humilhação que sofreu na sua paixão. Ora, na paixão derramou o seu sangue por todos os homens, o suficiente para se salvarem, embora não produza o seu efeito em todos, por causa do obstáculo que certos lhe opõem. É, pois, conveniente que todos os homens se reúnam no juízo para presenciarem a exaltação de Cristo na sua natureza humana, enquanto constituído por Deus juiz dos vivos e dos mortos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Agostinho: Não é pelo fato de Cristo dizer – Julgareis as doze tribos. de Israel – que a tribo de Leví, que era a décima terceira, não será julgada; ou que os Apóstolos só julgarão o povo judaico e não as outras nações. E assim, nas doze tribos estão compreendidas todas as mais nações, pois todas estas Cristo as chamou a si juntamente com as tribos de Israel.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado – Os ímpios não ressurgirão no juízo – se o referirmos a todos os pecadores, significa então que não ressurgirão para julgarem. Mas se por ímpios se entendem os infiéis, então o texto significa que não ressurgirão para serem julgados, porque já estão julgados. Mas todos ressurgirão para comparecerem ao juízo e contemplarem a glória do juiz.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também as crianças: mortas antes da idade de razão comparecerão ao juízo, não para serem julgadas, mas para presenciarem a glória do juiz.

Art. 6 — Se os bons serão julgados no juízo.

O sexto discute-se assim. – **Parece que os bons não serão julgados no juízo.**

1. – Pois, diz o Evangelho: Quem nele crê não é julgado. Ora, todos os bons creram em em Cristo. Logo, não serão julgados.

2. Demais. – Felizes não são os incertos da sua felicidade; donde conclui Agostinho, que os demônios nunca foram felizes. Ora, os varões santos são felizes já neste mundo. Logo, estão certos da sua felicidade. Ora, o que é certo não pode constituir objeto de juízo. Logo, os bons não serão julgados.

3. Demais. – O temor repugna à felicidade. Ora, o juízo final, o mais tremendo de todos, não pode deixar de causar temor aos que devem ser julgados. Por isso, àquilo da Escritura – Quando se elevar temerão os anjos, etc. – diz Gregório: Consideremos como se abalará então a consciência dos maus, quando mesmo os justos terão a vida cheia de horror. Logo, os santos não serão julgados.

Mas, *em contrário*. – Parece que todos os bons serão julgados. Pois, diz o Apóstolo: Importa que todos nós compareçamos diante do tribunal de Cristo, para que cada um receba o galardão segundo o que tem feito, ou bom ou mau, estando no próprio corpo. Ora, ser julgado não é senão isso. Logo, todos, mesmo os bons, serão julgados.

2. Demais. – O universal abrange tudo. Ora, esse juízo será chamado universal. Logo, todos nele serão julgados.

SOLUÇÃO. – Duas cousas compreende o juízo: a avaliação dos méritos e a retribuição dos prêmios. Ora, quanto à retribuição dos prêmios, todos serão julgados, mesmo os bons; pois, cada um receberá, por sentença divina, o prêmio correspondente ao mérito. Mas, a avaliação dos méritos não terá lugar senão quando houver mescla de bens com males. Ora, os que elevam sobre o fundamento da fé edifício d'ouro, de prata, de pedras preciosas, totalmente entregues ao serviço divino e que não mesclaram com as suas boas ações nenhum mal grave, para esses não haverá lugar a avaliação dos méritos; tal, p. ex., o que se dará com aqueles que, desprezadas completamente as cousas do mundo, só cuidam solícitos nas cousas de Deus. Por isso hão de salvar-se, mas não serão julgados. Mas aqueles que levantam sobre o fundamento da fé edifício de madeira, de feno e de palha, i. é, os que amem ainda as cousas do mundo, e vivem enredados em negócios seculares, mas de modo que nada anteponham a Cristo e se esforçam por redimir os seus pecados com esmolas, esses mesclam com o mal os méritos das suas boas obras, por isso esses méritos devem ser ponderados. Por isso esses tais embora sejam assim julgados, contudo se salvarão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo a punição um efeito da justiça e o prêmio, da misericórdia, por isso antonomásticamente a punição é, de preferência, considerada objeto do juízo; de modo que às vezes o juízo é tomado no sentido de condenação. Tal o sentido da autoridade citada, como o corrobora a Glosa a esse lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A avaliação dos méritos dos eleitos a serem julgados não tem por fim privar-lhes o coração da certeza da felicidade, mas para mostrar a todos manifestamente a preeminência do bem sobre o mal e proclamar assim a justiça de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Gregório se refere aos justos que ainda vivem esta vida mortal. Por isso tinha dito antes: Os que, na ocasião do juízo, viverem ainda neste mundo, embora já fortes e perfeitas, contudo, apesar de ainda viverem esta vida, não poderão deixar de ser sacudidas pelo pavor no meio desse turbilhão de tantos terrores. Por onde é claro que esse terror se refere ao tempo imediatamente precedente ao juízo, por certo soberanamente tremendo para os maus, mas não para os bons, nos quais não haverá nenhuma suspeita de mal.

Quanto às objeções em contrário, fundam-se no juízo quanto à retribuição dos prêmios.

Art. 7 — Se os maus serão julgados.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que nenhum mau será julgado.**

1. – Pois, assim como é certa a condenação dos infiéis, assim a dos mortos em pecado mortal. Ora, é por causa da certeza da condenação que o Evangelho diz: Quem nele não crê já está condenado. Logo, pela mesma razão os mais pecadores também não serão julgados.

2. Demais. – A voz do juiz há de ser muito terrível de ouvir aos condenados no juízo final. Mas, como diz Gregório, citado pelo Mestre, o juiz não dirigirá a palavra aos infiéis. Logo, se a dirigisse aos fiéis a serem condenados, os infiéis tirariam vantagem da sua infidelidade. O que é absurdo.

Mas, *em contrário*. – Parece que todos os maus devem ser julgados. Porque a todos lhes é infligida a pena segundo a gravidade da culpa. Ora, isso não é possível sem primeiro o juízo o determinar. Logo, todos os maus serão julgados.

SOLUÇÃO. – O juízo como retribuição da pena ao pecado, todos os maus devem a ele comparecer; mas só os fiéis, se se trata do juízo como ponderação dos méritos. Porque os infiéis não tem o fundamento da fé, sem o qual todas as obras que praticarem carecem da perfeita retidão de intenção. Não há por isso nessas obras nenhuma mescla de bem ou de mérito e de mal, o que é necessário para poder haver avaliação. Mas os fiéis, que conservam o fundamento da fé, tem pelo menos o mérito do ato de fé, que embora não seja meritório sem a caridade, contudo, por natureza pode ser causa de merecer. Por isso as obras dos fiéis serão susceptíveis de ponderação, no juízo. Por onde, os fiéis que pelo menos foram do número dos cidadãos da Cidade de Deus, como cidadãos serão julgados, e não poderão sofrer uma sentença de morte sem os seus méritos serem apreciados. Ao passo que os infiéis serão condenados como inimigos, que os homens costumam exterminar sem lhes entrar na apreciação dos méritos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora não haja dúvida sobre a condenação dos que morreram em pecado mortal, contudo como na vida praticaram talvez certas ações meritórias, é necessário, para a manifestação da justiça divina, fazer-lhes a avaliação dos méritos por onde fique claro que foram justamente excluídos da Cidade dos santos, a cujo número apenas aparentemente pertenciam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Espiritualmente entendida, a palavra dirigida pelo Soberano Juiz aos fiéis, que deve condenar, não lhes será áspera de ouvir, porque lhes manifestará uns restos de complacência, que não poderá haver para com os infiéis, pois; sem fé é impossível agradar a Deus. Mas a sentença de condenação pronunciada contra uns e outros será para todos eles terrível.

Quanto às objeções em contrário se fundam no juízo de retribuição.

Art. 8 — Se os anjos serão julgados no juízo final.

O oitavo discute-se assim. - Parece que os anjos serão julgados no juízo final.

1. – Pois, pergunta o Apóstolo: Não sabeis que havemos de julgar aos anjos? Ora, isto não pode referir-se às condições da vida presente. Logo, deve referir-se ao juízo final.

2. Demais. – A Escritura diz de Behemoth, que significa o diabo: Será precipitado à vista de todos. E o demônio perguntou a Cristo, como o refere o Evangelho: Viestes a perder-nos antes do tempo. Comentário da Glosa: Os demônios, vendo o Senhor no mundo, pensavam que iam ser julgados imediatamente. Logo, parece que estão reservados para o juízo final.

3. Demais. – A Escritura diz: Se Deus não perdoou aos anjos que pecaram, mas tirados pelos calabres do inferno, os precipitou no abismo, para serem atormentados e tidos como de reserva até o juízo. Logo, parece que os anjos serão julgados.

Mas, *em contrário*. – Deus não julgará duas vezes a mesma causa, diz a Escritura. Ora, os maus anjos já estão julgados, donde o dizer o Evangelho: O príncipe deste mundo já está julgado. Logo, Os anjos não serão julgados no juízo final.

2. Demais. – Os anjos superam, em bondade e em malícia, a maior parte dos homens neste mundo. Ora, certos homens, bons e maus, não serão julgados. Logo, também não serão julgados os anjos bons ou maus.

SOLUÇÃO. – O juízo para avaliar os méritos não se exercerá sobre bons anjos nem sobre os maus; porque nem os bons terão nenhum mal, nem os maus nenhum bem a ser discernido pelo juízo. Mas, se nos referimos ao juízo de retribuição, então devemos distinguir duas espécies de retribuição. – Uma correspondente aos méritos próprios dos anjos. E essa a receberam desde o princípio tanto os bons como os maus anjos, quando foram aqueles sublimados à felicidade e estes imersos na miséria. – Outra retribuição é a correspondente aos méritos ou deméritos adquiridos com a cooperação dos anjos. E essa se fará no juízo futuro, porque os bons anjos mais se regozijarão com a salvação daqueles para cujos méritos contribuíram, assim como mais serão torturados os maus com a condenação de maior número de maus, que eles incitaram ao mal, – Por onde, diretamente falando, não haverá juízo para os anjos, nem para o pronunciarem nem para lhe responderem, senão só para os homens. Mas, indiretamente, o juízo de certo modo lhes dirá respeito, na medida em que forem comparsas dos atos humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essas palavras do Apóstolo se referem ao juízo comparativo; porque certos homens aparecerão, no juízo final, superiores a certos anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os próprios demônios serão precipitados à vista de todos, porque serão atirados ao cárcere perpétuo do inferno, donde não terão mais a liberdade de sair. Pois o saírem dele não lhes fora concedido senão na medida em que a providência divina o ordenara para provar a vida dos homens.

E a mesma resposta devemos dar à terceira objeção.

Questão 90: Da forma sob a qual vira o juiz julgar.

Em seguida devemos tratar da forma sob a qual virá o juiz julgar.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se Cristo virá julgar sob sua forma humana.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que Cristo não virá julgar sob sua forma humana.**

1. Pois, o juízo requer a autoridade em quem julga. Ora, Cristo tem autoridade sobre vivos e mortos enquanto Deus, pois, nessa qualidade é que é o Senhor e Criador de tudo. Logo, virá julgar sob forma divina.

2. Demais. – O juiz há de ter um poder irresistível, donde o dizer a Escritura: Não pretendas ser juiz se não tem valor para romperes com esforço por entre as iniquidades. Ora, poder invencível é o de Cristo enquanto Deus. Logo, julgará como Deus.

3. Demais. – O Evangelho diz: O Pai a ninguém julga, mas todo o juízo deu ao Filho, a fim de que todos honrem ao Filho bem como honram ao Pai. Ora, ao Filho não é devida, na sua natureza humana, a mesma honra que ao Pai. Logo, não virá julgar sob forma humana.

4. Demais. – A Escritura diz: Eu estava atento ao que via, até que foram postos uns tronos e o antigo dos dias se assentou. Ora, os tronos designam o poder judiciário; e a antiguidade se atribui a Deus em razão da sua eternidade, como diz Dionísio. Logo, julgar convém ao Filho, como eterno. Portanto, não como homem.

5. Demais. – Agostinho, citado pelo Mestre diz: Pelo Verbo de Deus se opera a ressurreição das almas; pelo Verbo feito na carne Filho do homem se opera a ressurreição dos corpos. Ora, o juízo final concernirá mais a alma que o corpo. Logo, é antes como Deus que como homem, que Cristo virá julgar.

Mas, *em contrário*. – Diz o Evangelho: Deu-lhe o poder de julgar, por ser Filho do homem.

2. Demais. – Diz a Escritura: A tua causa tem sido julgada como a de um ímpio; por Pilatos, diz a Glosa. Por isso, ganharás a causa e a sentença; para julgares com justiça, diz a Glosa. Ora, Cristo foi, como homem, julgado por Pilatos. Logo, como homem virá julgar.

3. Demais. – Julgar pertence a quem pertence legislar. Ora, Cristo nos deu a lei do Evangelho, revestindo-se da natureza humana. Logo, como tal é que virá julgar.

SOLUÇÃO. – Todo juízo supõe o domínio do juiz sobre aquele que julga, donde o dizer o Apóstolo: Quem és tu que julgas o servo alheio? Por onde a Cristo compete julgar, pelo domínio que tem sobre os homens, que serão o objeto principal do juízo final. Ora, Cristo é nosso Senhor, não só em razão da criação, pois o Senhor é Deus, ele nos fez e não nós outros a nós, como diz a Escritura; mas também em razão da redenção, que operou pela sua natureza humana, e por isso diz o Apóstolo – por isso é que morreu Cristo e ressuscitou para ser Senhor tanto de mortos como de vivos. Ora, para alcançarmos o prêmio da vida eterna não nos bastariam os bens da criação, sem o acréscimo do benefício da redenção, por causa dos obstáculos provenientes à natureza criada pelo pecado dos nossos primeiros pais. Por onde, como pelo juízo final uns serão admitidos no reino celeste e outros excluídos dele, conveniente será que o próprio, Cristo, na sua natureza humana, por benefício de cuja redenção o homem é admitido no reino dos céus, presida a esse juízo. E, tal o diz a Escritura: Ele é o que por Deus foi

constituído juiz de vivos e mortos. Ora, pela redenção do gênero humano não só restaurou a natureza humana mas também em universal todas as criaturas, na medida em que todas se aperfeiçoam, com a restauração do homem, segundo aquilo do Apóstolo: Pacificando, pelo sangue da sua cruz tanto o que está na terra como o que está no céu. Por onde, Cristo, pela sua, paixão, mereceu exercer o domínio e o poder judiciário, não só sobre o homem, como sobre todas as criaturas, conforme aquilo do Evangelho: Tem-se-me dado todo o poder no céu e na terra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristo, na sua natureza divina, tem a autoridade de senhor sobre todas as criaturas, por direito de criação. Mas, pela sua natureza humana tem a autoridade do domínio merecida pela sua paixão, autoridade essa como secundária e adquirida. Ao passo que a primeira é natural e eterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora Cristo enquanto homem não tenha, por si mesmo, um poder irresistível, por virtude natural da espécie humana, contudo por dom da divindade tem, mesmo na sua natureza humana, um poder irresistível, pelo qual todas as cousas sujeitou debaixo dos pés dele. Por isso julgará, certo, na sua natureza humana, mas por virtude da divindade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo não seria capaz de obrar a redenção do gênero humano, se fosse um puro homem. Por onde, o fato mesmo de ter podido redimir, na sua natureza humana, o gênero humano, e adquirido desse modo o poder judiciário, mostra manifestamente que é também Deus e assim merece ser honrado por igual com o Pai, não como homem, mas como Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Nessa visão de Daniel está manifestamente expressa toda a ordem do poder judiciário. O qual, como na sua origem primária, reside no próprio Deus, e especialmente no Padre, fonte de toda a divindade. Por isso no texto de Daniel diz, primeiro que o Antigo dos dias se assentou. Mas, do Padre, o poder judiciário foi transmitido ao Filho, não só abeterno segundo a natureza divina, mas também no tempo segundo a natureza humana, pela qual mereceu esse poder. Por isso, na visão referida o profeta acrescenta: E eis que vi um como o Filho do homem, que vinha com as nuvens do céu, e que chegou até o Antigo dos dias e ele lhe deu o poder, e a honra e o reino.

RESPOSTA À QUINTA. – Agostinho se exprime num sentido analógico, reduzindo os efeitos que Cristo obrou em a natureza humana à causas de certo modo semelhantes. E como pela nossa alma somos à imagem e semelhança de Deus, mas pela carne somos da mesma espécie que Cristo humanado, por isso o que Deus operou em nossas almas Agostinho o atribui à divindade; e o que obrou ou há de fazê-lo na carne, lhe atribui à carne. Embora a carne de Cristo, enquanto órgão da divindade, como diz Damasceno, também tenha ação sobre as nossas almas, segundo aquilo do Apóstolo: O sangue de Cristo limpará a nossa consciência das obras da morte. E assim também o verbo feito carne é causa da ressurreição das almas. Por isso, também pela sua natureza humana a Cristo cabe ser juiz não só dos bens do corpo mas também dos da alma.

Art. 2 — Se Cristo no juízo aparecerá sob a forma da humanidade gloriosa.

O segundo discute-se assim. – **Parece que Cristo no juízo não aparecerá sob a forma da humanidade gloriosa.**

1. – Pois, àquilo do Evangelho – Eles verão aquele a quem traspassaram, diz a Glosa: Porque virá com a mesma carne com que foi crucificado. Ora, foi crucificado numa forma abatida. Logo, com essa mesma forma aparecerá e não com forma gloriosa.

2. Demais. – O Evangelho diz, que aparecerá o sinal do Filho do homem no céu, i. é, o sinal da cruz. E Crisóstomo diz: Cristo virá ao juízo com sinais ostensivos não só das feridas cicatrizadas mas também da sua morte ignominiosíssima. Logo, parece que não aparecerá em forma gloriosa.

3. Demais. – Cristo aparecerá no juízo em forma que possa ser visto por todos. Ora, sob a forma da sua humanidade gloriosa Cristo não poderá ser visto por todos, bons e maus; porque os olhos não glorificados não são proporcionados à vista da claridade de um corpo glorioso. Logo, não aparecerá sob forma gloriosa.

4. Demais. – O prometido como prêmio aos justos não será concedido aos iníquos. Ora, contemplar a glória da humanidade e o prêmio prometido aos justos pelo Evangelho, quando diz: Ele entrará e sairá e achará pastagens, i. é, alimento na divindade e na humanidade, como o expõe Agostinho. E outro lugar da Escritura diz: Verão o rei no seu esplendor. Logo, no juízo não aparecerá a todos sob forma gloriosa.

5: Demais. – Cristo julgará naquela forma com que foi julgado. Por isso, aquilo do Evangelho – Dá o Filho vida àqueles que quer, diz a a Glosa: Na forma em que foi injustamente julgado, nessa mesma julgará, de modo a poder ser visto dos ímpios. Ora, foi julgado numa forma de humilhado. Logo, nessa mesma comparecerá ao juízo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Então verão o Filho do homem, que virá sobre uma nuvem com grande poder e majestade. Ora, a majestade e o poder são atributos da glória. Logo, aparecerá em forma gloriosa.

2. Demais. – Quem julga deve estar numa posição superior a quem é julgado. Ora, os eleitos, que serão julgados por Cristo, terão corpos gloriosos. Logo e com maior razão, o juiz aparecerá em forma gloriosa.

3. Demais. – Assim como ser julgado implica uma situação de humilhação, assim julgar supõe a autoridade e a glória. Ora, no seu primeiro advento, quando Cristo para ser julgado, apareceu em figura de humilhado. Logo, no segundo advento, quando vier julgar, aparecerá em forma gloriosa.

SOLUÇÃO. – Cristo é chamado pelo Apóstolo o mediador entre Deus e os homens, por ter satisfeito por eles e por eles interceder perante o Pai; e comunica aos homens o que é próprio do Pai, segundo ele próprio o disse: Eu lhes dei a glória que tu me havias dado. E esse título de mediador lhe cabe pelos dois modos com que comunica com ambos os extremos. Pois, enquanto comunica com os homens, desempenha-lhes o papel perante o Pai; e enquanto comunica com o Pai distribui-lhe os dons aos homens. Ora, como no primeiro advento teve por fim satisfazer por nós perante o Pai, por isso revestiu-se da forma da nossa miséria. E como no segundo advento terá por alvo executar sobre os homens a justiça do Pai, deverá manifestar a sua glória que lhe cabe em comum com o Pai. Portanto, aparecerá em forma gloriosa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aparecerá Cristo com a mesma carne, mas não no mesmo estado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sinal da cruz aparecerá no juízo, para mostra da humilhação passada, que nele não mais se verá. Para assim aparecer em toda a sua justiça a condenação dos que desprezaram tão grande misericórdia e a dos que sobretudo perseguiram a Cristo injustamente. Quanto às cicatrizes que lhe deixará ver o corpo não implicarão nenhum estado de miséria, mas serão os sinais do soberano poder com que Cristo, pela paixão e pelo abatimento, triunfou de seus inimigos. Manifestará também uma ignominiosíssima morte, não fazendo-a aparecer sensivelmente aos olhares, como se então a

estivesse padecendo, mas despertando nos homens a lembrança da sua morte passada pelos sinais que fará aparecerem da sua pretérita paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O corpo glorioso tem o poder de deixar-se ver ou não a olhos não glorificados, como se colhe do que foi dito. Por onde, sob forma gloriosa Cristo poderá ser visto de todos.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como a glória de um amigo nos causa prazer, assim a glória e o poder de quem odiamos nos faz imensamente sofrer. Por onde, assim como a contemplação da gloriosa humanidade de Cristo será um prêmio para os justos, assim há de ser um suplício para os inimigos de Cristo. Por isso a Escritura diz: Vejam e sejam contundidos os que tem inveja do teu povo; e devore o fogo, i. é, da inveja, aos teus inimigos.

RESPOSTA À QUINTA. – Forma, no lugar citado, é tomada no sentido de natureza humana, sob cuja forma foi julgado e também virá julgar; não porém pela qualidade da natureza, que não será a mesma – a de humilhada – com que foi julgado.

Art. 3 — Se a divindade poderá ser contemplada, sem alegria, pelos maus.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a divindade poderá ser contemplada, sem alegria, pelos maus.**

1. – Pois, sabemos que os ímpios hão de mui manifestamente conhecer que Cristo é Deus. Logo, ver-lhe-ão a divindade. E contudo não hão de comprazer-se com a visão de Cristo. Logo, Cristo poderá ser visto, sem alegria, pelos maus.

2. Demais. – A vontade perversa dos ímpios não se opõe mais à humanidade que à divindade de Cristo. Ora, o verem a glória da humanidade de Cristo lhes redunda em pena, como se disse. Logo e com maior razão, a vista da sua divindade lhes causará, antes, tristeza que alegria.

3. Demais. – Um fato afetivo não é necessariamente a consequência de um fato intelectual; donde o dizer Agostinho: Ao ato do intelecto, precedente, pode-se-lhe seguir um ajecto tardio ou não se lhe seguir nenhum. Ora, a visão é própria ao intelecto, ao passo que a alegria, ao afeto. Logo, é possível ver-se a divindade sem sentir com isso nenhuma alegria.

4. Demais. – Tudo o que é recebido o é ao modo do recipiente, e não ao do recebido. Ora, tudo o que é visto de certo modo é recebido pelo vidente. Logo, embora a divindade seja, em si mesma, a fonte de toda a alegria, contudo, vista pelos que estão absorvidos pela tristeza, não deleitará, mas ao contrário, aumentará a tristeza.

5. Demais. – Assim está o sentido para o sensível como o intelecto para o inteligível. Ora, com todos os sentidos se dá o que se passa com o do gosto que, quando não que agrada o pão, que lhe constitui uma pena quando esse sentido está mal disposto, como diz Agostinho. Logo, como os condenados tem o intelecto mal disposto, parece que a visão da luz incriada é-lhes antes causa de pena que de alegria.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: A vida eterna consiste em que conheçam por um só verdadeiro Deus a ti; por onde é claro que a essência da felicidade consiste na visão de Deus. Ora, da essência da beatitude é a alegria. Logo, a divindade não pode ser vista sem advir dela a alegria.

2. Demais. – A essência mesma da divindade é a essência da verdade. Ora, a cada um é agradável conhecer a verdade, pois, todos os homens por natureza desejam saber, como diz Aristóteles. Logo, a divindade não pode ser vista sem causar alegria.

3. Demais. – A visão que não for sempre uma causa de alegria há de às vezes ser causa de tristeza. Ora, a visão de Deus não pode nunca ser causa de tristeza, porque o prazer de inteligir não é mesclado de nenhuma tristeza, como diz o Filósofo. Logo, como a divindade não pode ser contemplada senão pelo intelecto, parece que ver a Deus não é possível, sem alegria.

SOLUÇÃO. – Em todo objeto apetível ou deleitável duas cousas devemos considerar: o objeto apetecido, ou que causa prazer; e a razão da apetibilidade ou do prazer. Ora, assim como, segundo Boécio, o que é pode ter alguma cousa mais do que aquilo que é, mas o seu ser mesmo não é susceptível de nenhuma mescla, assim, um objeto apetível ou deleitável é susceptível de mescla com o que pode fazê-lo perder essas duas qualidades, mas a razão mesma que o torna deleitável não comporta nem pode comportar nenhuma mescla pela qual deixe de ser deleitável ou apetível. As cousas porém deleitáveis por uma bondade participada, razão pela qual são deleitáveis e apetíveis, podem, quando apreendidas, não deleitar; mas o que por essência é bom, é impossível que não cause prazer quando essa essência é percebida. Ora, Deus sendo em si mesmo a bondade essencial, a sua divindade não pode ser vista sem causar alegria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os ímpios conhecerão manifestamente que Cristo é Deus, não por lhe verem a divindade, mas pelos sinais claríssimos dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A divindade, essencialmente considerada, ninguém pode odiá-la, como ninguém pode odiar a bondade por essência. Mas dizemos que alguns odeiam certos atos da divindade, quando fazem ou ordenam o que contraria à vontade. Por onde, a ninguém pode deixar de ser deleitável a visão da divindade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras de Agostinho devem ser aplicadas quando o objeto de uma apreensão precedente do intelecto é o bem por participação e não por essência, como o são todas as criaturas; podendo por isso conter esse objeto algo que não mova o afeto. Semelhantemente, neste mundo conhecemos a Deus pelos seus efeitos, e o nosso intelecto não lhe atinge a essência mesma da bondade.

Por onde, não é forçoso que o afeto resulte da apreensão antecedente do intelecto, como o seria se apreendesse a essência divina em si mesma, que é a própria bondade.

RESPOSTA À QUARTA. – A palavra tristeza não designa uma disposição, mas antes, uma paixão. Ora, toda paixão fica aniquilada por uma causa superveniente mais forte, longe de aniquilar a esta. Assim, a tristeza dos condenados desapareceria se vissem a Deus em essência.

RESPOSTA À QUINTA. – A indisposição de um órgão faz desaparecer a proporção natural entre ele e o objeto que naturalmente lhe causaria prazer, que, por isso, fica impedido. Mas a indisposição dos condenados não os priva da proporção com que se ordenavam à contemplação da divina bondade, pois, não deixarão nunca de ser a imagem do Criador. Não há portanto símil.

Questão 91: Do estado do mundo depois do juízo.

Em seguida devemos tratar do estado do mundo e dos ressuscitados, depois do juízo. O que abrange uma tríplice consideração. Primeira, do estado e das disposições do mundo. Segunda, do estado dos bem-aventurados. Terceira, do estado dos maus.

Na primeira questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se o mundo será renovado.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o mundo não será nunca renovado.**

1. – Nada existirá senão o que já antes existia especificamente, conforme aquilo da Escritura: Que é o que foi? É o mesmo que o que há de ser. Ora, o mundo não teve nunca outra disposição, diferente da atual, quanto às suas partes essenciais, aos gêneros e às espécies. Logo, nunca será renovado.

2. Demais. – Toda inovação é uma alteração. Ora, é impossível o universo alterar-se; porque todo alterado se reduz ao ser alterante, mas não alterado, sujeito contudo ao movimento local e impossível de ser colocado fora do universo. Logo, não é mundo susceptível de alteração.

3. Demais. – A Escritura diz: Deus descansou no sétimo dia de toda a obra, que fizera; o que significa, expõe os Santos Padres, que cessou de criar novos seres. Ora, nessa primeira Instituição não impôs às criaturas um modo de ser diverso do que agora tem naturalmente. Logo, nunca tiveram outro modo de ser.

4. Demais. – A atual disposição dos seres do universo é natural. Se, portanto, fossem mudados para outra disposição, esta última lhes contrariaria a natureza. Ora, o que não é natural e é acidental não pode ser perpétuo, como o demonstra Aristóteles. Por consequência, essa nova disposição as criaturas teriam de a perder. Daí a necessidade de se admitir, com Empédoeles e Orígenes, uma transformação circular do mundo: depois deste mundo haveria outro, e em seguida outro e assim por diante.

5. Demais. – A glória da renovação é dada como prêmio à criatura racional. Ora, onde não há mérito, não pode haver prêmio. Logo, como as criaturas insensíveis não podem merecer, resulta que não serão renovadas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eis aqui estou eu que crio uns céus novos e uma terra nova, e não persistirá na memória o que antes existiu. E noutro lugar: Vi um céu novo e uma terra nova; porque o primeiro céu e a primeira terra se foram.

2. Demais. – Uma habitação deve ser adaptada ao habitante. Ora, o mundo foi feito para ser habitação do homem. Logo, deve-lhe ser adaptada. Ora, o homem será renovado. Portanto, também o mundo.

3. Demais. – Todo animal ama ao seu semelhante, diz a Escritura; donde se conclui ser a semelhança a causa do amor. Ora, o homem tem certa semelhança com o universo, sendo por isso chamado pequeno mundo. Logo, o homem ama naturalmente o mundo universo. Portanto, lhe deseja o bem. Logo, para o desejo do homem ser satisfeito, também o universo deve ser renovado.

SOLUÇÃO. – Cremos que todos os seres corpóreos foram feitos para o homem, e por isso dizemos que todos lhe estão sujeitos. Ora, podem lhe servir de dois modos: sustentando-lhe a vida do corpo e fazendo-o progredir no conhecimento de Deus, pois, as cousas de Deus invisíveis ele as vê consideradas pelas obras que foram feitas, como diz o Apóstolo. Ora, do primeiro serviço prestado pelas criaturas o

homem glorificado de nenhum modo precisará; pois, o poder divino, glorificando-lhe imediatamente a alma, tornar-lhe-á o corpo, por meio dela, absolutamente incorruptível. Do segundo ministério também não precisará, para o conhecimento intelectual, porque com esse conhecimento os santos verão imediatamente a essência de Deus. Mas, os olhos carnais não poderão alcançar essa visão da essência. Por isso, a fim de terem a consolação de gozarem, na medida do que lhes for possível, da visão divina, contemplarão a divindade nos seus efeitos corporais, onde aparecerão indícios manifestos da majestade divina; sobretudo na carne de Cristo, depois nos corpos dos santos e enfim em todos os mais corpos. Será portanto necessário todos os corpos receberem maior influência da bondade divina, que neste mundo; não para os fazer variar de espécie, mas para lhes acrescentar à perfeição da glória. E tal será a renovação do mundo. Por onde, ao mesmo tempo será o mundo renovado e o homem glorificado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Salomão se refere, nesse lugar, ao curso natural das cousas, como se vê pelo que acrescenta: Nada de novo debaixo do sol. Ora, como o sol se move circularmente, por força o que lhe está sujeito a ação deve também de certo modo mover-se em círculo. E isso consiste em o que já existir voltar de novo à existência, na mesma espécie, mas com individualidade diferente, como diz Aristóteles. Ora, o que já está na vida da glória não depende do sol.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa objeção se funda na alteração natural, produzida por um agente natural, cuja ação se produz fatalmente. Pois, tal agente não pode infundir nenhuma disposição nova nos seres que lhe estão sujeitos, salvo se for modificado no mesmo sentido. Ora, o que Deus faz procede da sua livre vontade por onde, sem haver em Deus mudança nenhuma, sua vontade pode introduzir no universo ora uma ora outra alteração, que, portanto, não se reduzirão a nenhum princípio movido, mas a Deus, princípio imóvel.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando se diz que Deus no sétimo dia cessou de fazer novas criaturas, significa isso que nada depois foi feito que já antes - não preexistisse por alguma semelhança genérica ou específica; ou pelo menos no seu principio seminal; ou enfim em potência virtual. Ora, afirmo que a futura renovação do mundo já preexistia nas obras dos seis dias, numa como remota semelhança, na glória e na graça dos anjos. Preexistiu também em potência virtual, então infundida na criatura, para receber da ação divina essa renovação.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa nova disposição não será natural nem contra a natureza; mas superior à natureza, como a graça e a glória são superiores à natureza da alma. E emanará de um agente eterno que eternamente a fará subsistir.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora os corpos insensíveis não possam merecer essa glória, propriamente falando, o homem contudo mereceu que ela fosse conferida a todo o universo, redundando-lhe isso em aumento da sua glória. Assim como pode um merecer vestir-se de roupas mais ornadas, sem que essas vestes de nenhum modo merecessem tais ornatos.

Art. 2 — Se o movimento dos corpos celestes cessará, nessa renovação do mundo.

O segundo discute-se assim. - Parece que o movimento dos corpos celestes não cessará, nessa renovação do mundo.

1. Pois, diz a Escritura: ver-se-ão sempre as sementes e as searas, o frio e o estio, o verão e o inverno, o dia e a noite sucedendo um ao outro todo o tempo que a terra durar. Ora, o dia e a noite, o verão e o inverno são causados pelo movimento do sol. Logo, nunca o movimento do sol cessará.

2. Demais. – A Escritura diz: Isto diz o Senhor, que dá o sol para a luz do dia, a ordem da lua e das estrelas para a luz da noite; o que turba o mar e logo soam as suas ondas; se faltarem estas leis diante de mim, então furtará também a linhagem de Israel, para que não haja diante de mim todos os dias. Ora, a linhagem de Israel não faltará nunca mas durará perpetuamente. Logo, as leis do dia e da noite, e das ondas do mar, causadas pelo movimento do céu, durarão perpetuamente. Portanto, o movimento do céu nunca cessará.

3. Demais. – A substância dos corpos celestes existirá sempre. Ora, é vão admitir a existência de uma cousa sem lhe admitir a causa que a produziu. Ora, os corpos celestes foram feitos para que dividam o dia e a noite e sirvam de sinais para mostrar os tempos, os dias e os anos, na expressão da Escritura. O que não poderão fazer senão pelo movimento. Logo, o movimento deles perdurará sempre; do contrário seria inútil continuarem a existir.

4. Demais. – Essa renovação do mundo torná-lo-á melhor. Logo, nenhum dos corpos que continuarão á existir será privado de nenhuma das suas perfeições. Ora; o movimento faz parte da perfeição dos corpos celestes; pois, como diz Aristóteles, é pelo movimento que esses corpos participam da divina bondade. Logo, o movimento do céu não cessará.

5. Demais. – O sol, movendo-se em círculo, ilumina sucessivamente as diversas partes do mundo. Se pois o movimento circular do céu cessasse, em algum ponto da superfície da terra haveria perpétua obscuridade. O que não se coaduna com o mundo renovado.

6. Demais. – Se o movimento cessasse não seria senão por acarretar no céu uma certa imperfeição, uma como fadiga ou cansaço. O que não pode ser, porque esse movimento é natural e os corpos celestes são impassíveis e, portanto, nenhuma fadiga lhes causará o seu movimento, como diz Aristóteles. Logo, o movimento do céu não cessará nunca.

7. Demais. – Inútil é uma potência que não se atualiza. Ora, seja qual for a posição ocupada por um corpo celeste, está em potência em relação a outra. Logo, se não se atualizar, essa potência existirá em vão e será sempre imperfeita. Ora, não pode atualizar-se senão pelo movimento local. Logo, há de mover-se sempre.

8. Demais. – O que é indiferente a quaisquer modificações, ou se lhe atribuem todas ou nenhuma. Ora, ao sol é indiferente estar no oriente ou no ocidente; do contrário o seu movimento não seria uniforme em todas as suas posições, e se moveria mais rápido para o lugar que lhe fosse mais natural ocupar. Logo, ou o sol não se lhe pode atribuir nenhuma das duas posições referidas, ou se lhe hão de atribuir ambas. Ora, nem ambas nem nenhuma das duas lhe podem ser atribuídas senão sucessivamente; pois, se está em repouso, necessariamente há de ser em algum lugar. Logo, o corpo do sol há de mover-se sempre. E pela mesma razão todos os corpos celestes.

9. Demais. – O movimento do céu é a causa do tempo. Portanto, faltando ele desaparecerá este. Ora, se faltasse deveria ser instantaneamente, mas, a definição do instante é: o que é o início do futuro e o fim do passado, segundo o diz Aristóteles. E assim, depois do último instante do tempo ainda haveria tempo. O que é impossível. Logo, o movimento do céu não cessará nunca.

10. Demais. – A glória não destrói a natureza. Ora, o movimento do céu é natural. Logo, não será destruído pela glória.

Mas, *em contrário*, o Apocalipse: diz que o anjo que apareceu jurou por aquele que vive por século de séculos, porque não haverá mais tempo, i. é, depois de ter o sétimo anjo tocado a corneta, durante o

som da qual, os mortos ressurgirão, diz o Apóstolo. Ora, não havendo tempo, não haverá também movimento do céu. Logo, o movimento do céu cessará.

2. Demais. – A Escritura ordena: Não se porá o teu sol de ali em diante e a tua lua não minguará. Ora, o ocaso do sol e o minguante da lua são causados pelo movimento do céu. Logo, o movimento do céu um dia cessará.

3. Demais. – Como o prova Aristóteles, o movimento do céu tem por fim as contínuas gerações que se dão neste mundo. Ora, a geração cessará uma vez completo o número dos eleitos. Logo, o movimento do céu cessará.

4. Demais. – Todo movimento tende para algum termo, como diz Aristóteles. Ora, todo movimento que tende para um termo nele repousa uma vez alcançado. Logo, ou o movimento do céu não atingirá nunca o seu fim, sendo então inútil, ou há de acabar no repouso.

5. Demais. – O repouso é mais nobre que o movimento; porque os seres imóveis mais se assemelham a Deus, que é a suma imobilidade. Ora, o movimento dos corpos terrestres tem por termo natural o repouso. Logo, sendo os corpos celestes muito mais nobres que os terrestres, o movimento deles há de ter como termo natural o repouso.

SOLUÇÃO. – Sobre esta questão há três opiniões.

A primeira é dos filósofos, que dizem que há de durar sempre o movimento do céu. – Mas esta opinião não concorda com a nossa fé, consoante à qual o número dos eleitos foi predeterminado por Deus. Portanto, a geração humana não pode durar perpetuamente; e pela mesma razão tudo o mais ordenado a essa geração, como o movimento do céu e as variações dos elementos.

Outros porém, pretendem, que o movimento do céu deve cessar, de acordo com as leis da natureza. – Mas isto também é falso. Porque a todo corpo dotado de movimento natural um lugar lhe compete onde naturalmente repousa, para o qual naturalmente se move e do qual só por violência se afasta. Ora, não podemos determinar nenhum lugar como esse aos corpos celestes; pois, não é mais natural ao sol mover-se para o oriente do que dele se afastar. Portanto, ou o seu movimento não seria totalmente natural, ou não terminaria naturalmente no repouso.

Por isso devemos responder, com outros, que o movimento do céu cessará no mundo renovado, não por nenhuma causa natural, mas pelo querer da vontade divina. Pois, os corpos celestes, como todos os mais, foram feitos, a dupla luz, para a utilidade do homem, como dissemos. Ora, no estado da glória, o homem não precisará do ministério dos corpos celestes para sustentar a vida do corpo. Pois, desse modo, os corpos celestes lhe servem mediante o movimento, pois, é o movimento do céu a causa da multiplicação dos homens; da geração das plantas e dos animais, necessários ao uso humano; e também do equilíbrio da atmosfera, pela qual se conserva a saúde. Portanto, glorificado o homem, o movimento do céu cessará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essas palavras se referem à terra na sua condição atual, em que pode ser princípio da geração e da corrupção das plantas. O que se conclui das palavras mesmas citadas – em todo o tempo que a terra durar, ver-se-ão sempre as sementes e as searas, etc. Ora, devemos conceder, pura e simplesmente, que, enquanto a terra durar, produzindo sementes e searas, o movimento do céu não cessará.

E semelhantemente devemos responder à segunda objeção, que Deus se refere, no lugar aduzido, à duração da linhagem de Israel, na situação presente. O que é claro pela sequência: E a linhagem de Israel, para que não haja gente diante de mim todos os dias. Ora, depois desta vida, já não haverá a sucessão dos dias. Por isso as leis mencionadas também não existirão no mundo renovado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fim aí assinalado aos corpos celestes é o fim próximo, por ser o ato próprio deles. Mas esse ato se ordena a um fim ulterior, a saber, servir ao homem, como é claro pelo lugar seguinte: Não seja que, levantando os olhos ao céu, vejas o sol e a lua e todos os astros do céu, e caindo em erro, adores e desculto a essas causas, que o Senhor teu Deus criou para o serviço de todas as gentes que vivem debaixo do céu. Por onde, devemos julgar dos corpos celestes antes pelo serviço que prestam ao homem do que pelo fim que a Escritura lhes assinala. E os corpos celestes de outro modo servirão ao ministério do homem glorificado, como já dissemos. Donde, pois, não se segue que continuem a existir em vão.

RESPOSTA À QUARTA. – O movimento não é da perfeição dos corpos celestes, senão enquanto, mediante ele, são a causa da geração e da corrupção dos seres terrestres. E por aí também o movimento fá-los participarem da bondade divina por uma certa semelhança de causalidade. Mas o movimento não é da perfeição da substância do céu, que subsistirá. Donde portanto não se segue que, cessado o movimento, a substância do céu, enquanto subsistente, sofra qualquer detrimento na sua perfeição.

RESPOSTA À QUINTA. – Todos os corpos elementares por si mesmos de certo modo participarão do esplendor da glória. Por onde, embora algum ponto da superfície da terra não seja iluminado pelo sol, de maneira nenhuma reinará aí a obscuridade.

RESPOSTA À SEXTA. – Aquilo do Apóstolo – Todas as criaturas gemem, etc. – a Glosa de Ambrósio diz expressivamente: Todos os elementos cumprem a sua missão laboriosamente; assim, o sol e a lua ocupam o espaço, que lhes foi determinado no céu, não sem labor. Essa como pena tem em nós a sua causa. Por isso descansarão quando nós subirmos ao céu. – Tal labor, como creio, não significa nenhuma fadiga ou paixão que os corpos celestes sofram no seu movimento, pois, este é natural, não acompanhado de qualquer violência, como o prova Aristóteles. Mas a palavra labor, no lugar citado, significa a falta do termo a que tende o movimento. Por onde, sendo o movimento de tais corpos ordenado pela divina providência a completar o número dos eleitos, enquanto este não se acha completo, ainda não alcançou o movimento dos corpos celestes o fim para que foi ordenado. E então, por semelhança, se diz que trabalham, como o homem que ainda não possui o que busca. Ora, essa privação não mais a terá o céu, quando o número dos eleitos estiver completo. – Ou pode ainda o texto referir-se ao desejo que nutrem as criaturas dessa futura renovação, que esperam, por divina disposição.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Nos corpos celestes não há nenhuma potência a ser aperfeiçoada pelo lugar, ou que tenha por finalidade existir num determinado lugar. Mas, nesses corpos, a potência está para o lugar, assim como a potência que tem um artífice para as diversas casas do mesmo gênero que poderá construir; pois, se fizer apenas uma delas, já não podemos dizer que tenha essa potência em vão. Semelhantemente, qualquer que seja o lugar ocupado por um corpo celeste, a potência que tem a ocupar um lugar não fica por isso incompleta nem vã.

RESPOSTA À OITAVA. – Embora um corpo celeste seja por natureza indiferente a qualquer lugar: que possa vir a ocupar, contudo, já não é indiferente a esses lugares, quando comparado a outros corpos. Assim, ocupando um determinado lugar, poderá dispor-se mais nobremente a certas atividades, que

ocupando outro; desse modo, a posição do sol, em relação a nós, lhe é mais nobre durante o dia que durante a noite. Por onde, é provável que, como a futura renovação do mundo se ordenará totalmente para o homem, o céu terá, nessa renovação, o lugar mais nobre possível relativamente à nossa habitação. Ou, segundo outros, o céu repousará no mesmo lugar onde foi feito, do contrário qualquer revolução do céu ficaria incompleta. Mas, essa explicação não é satisfatória. Porque, havendo no céu uma revolução que não se perfará senão em trinta e seis mil anos, resultaria que o mundo deveria durar esse espaço de tempo; e isso não parece provável. Além disso, se assim fosse poderíamos saber quando acabará o mundo. Pois, os astrólogos deduzem o lugar onde os corpos celestes foram feitos, considerando o número de anos decorridos desde o princípio do mundo. Do mesmo modo, poder-se-ia saber com certeza o número de anos depois do qual os astros voltariam à mesma posição. Ora, o tempo do fim do mundo nos é desconhecido, por disposição divina.

RESPOSTA À NONA. – O tempo há de acabar um dia, quando cessar o movimento do céu; nem o último momento do tempo será o princípio de um tempo futuro. Pois, a definição citada não se aplica ao momento senão como continuação das partes do tempo, e não enquanto termo do tempo total.

RESPOSTA À DÉCIMA. – O movimento do céu não é considerado natural por ser como parte da natureza, no mesmo sentido em que dizemos ser naturais os princípios da natureza. Nem outrossim por ter um princípio ativo em a natureza do corpo celeste, pois, é um princípio puramente receptivo; sendo-lhe o princípio ativo a substância espiritual, como diz o Comentador. Não portanto inconveniente se a renovação gloriosa do mundo fizer desaparecer esse movimento; pois, essa disparição não acarreta qualquer alteração em a natureza do corpo celeste.

AS OUTRAS TRÊS OBJEÇÕES concedemos, i. é, as três primeiras, *em contrário*, porque concluem como devem. Mas como as outras duas concluem pela cessação natural do movimento do céu, devemos por isso lhes responder.

DONDE RESPOSTA À PRIMEIRA DELAS. – O movimento cessa quando foi atingido o termo por causa do qual existia, desde que esse termo lhe seja consecutivo e não concomitante. Ora, o termo em vista do qual, segundo os filósofos, o movimento celeste existe, é concomitante a esse movimento, pois, é a imitação da divina bondade, pela causalidade que ele exerce sobre os seres terrestres. Donde não se segue que esse movimento deva cessar naturalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a imobilidade seja, absolutamente falando, mais nobre que o movimento, contudo este, quando é um meio para uma participação mais perfeita da divina bondade, é mais nobre que o repouso que de nenhum modo poderia fazer alcançar essa participação. Por isso a terra, ínfimo dos elementos, é privada de movimento, embora também Deus, o nobilíssimo dos seres e causa do movimento universal, não tenha movimento. Donde também o movimento dos corpos superiores poder ser admitido como naturalmente perpétuo, sem nunca vir a acabar no repouso, embora seja este o termo do movimento dos corpos inferiores.

Art. 3 — Se com a renovação do mundo aumentará a claridade dos corpos celestes.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que com a renovação do mundo não aumentará a claridade dos corpos celestes.**

1. – Pois, essa renovação se dará, nos corpos terrestres, pela purificação do fogo. Ora, o fogo purificador não atingirá os corpos celestes. Logo, estes não serão renovados pela suscepção de uma claridade maior.

2. Demais. – Assim como os corpos celestes, pelo seu movimento, são a causa da geração dos corpos terrestres, assim também pela sua luz. Ora, cessada a geração, cessará o movimento, como se disse. Logo e semelhantemente, longe de aumentar, a luz dos corpos celestes se extinguirá.

3. Demais – Se a renovação do homem acarreta a dos corpos celestes, por força corrompendo-se aquele também se corromperão estes. Ora, isto não é provável, por ser invariável a substância de tais corpos. Logo, também a renovação do homem não acarretará a deles.

4. Demais. – Se se corrompessem eles, então, necessariamente havia de sê-lo na mesma medida em que se aperfeiçoariam com a renovação do homem. Ora, a Escritura diz, que no mundo renovado, a luz da lua será como a do sol. Logo, também no seu estado primitivo, antes do pecado, a lua luzia quanto o sol atualmente. Logo, sempre que a lua estava acima do horizonte terrestre, produzia o dia, como o faz agora o sol. O que é manifestamente falso, pelo dito da Escrita, quando refere que a lua foi feita para presidir à noite. Logo, o pecado do homem não acarretou nenhuma diminuição da luz dos corpos celestes. Portanto, nem, segundo parece, lh'as aumentará a glorificação do homem.

5. Demais. - A claridade dos corpos celestes, como a outras criaturas, se ordena ao uso do homem. Ora, depois da ressurreição a claridade do sol não será mais para uso dele, conforme aquilo da Escritura: Tu não terás mais o sol para luzir de dia nem o resplendor da lua te alumiará. E o Apocalipse: E esta cidade não há de mister sol nem lua que alumiem nela. Logo, a claridade não lhes aumentará.

6. Demais. – Não seria um artífice experimentado o que fizesse instrumentos enormes para executar uma pequena obra. Ora, o homem é um corpo mínimo em relação aos corpos celestes, cuja grandeza lhe excedem o tamanho quase incomparavelmente. Ainda mais, o volume total da terra esta para o céu como o ponto para a esfera, como dizem os astrólogos. Ora, sendo Deus sapientíssimo, parece que não podia constituir o homem em fim da criação. Portanto, parece que o pecado do homem em nada fez degenerar o céu; como também este nada aproveita com a glorificação do homem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A luz da lua será como a luz do sol, e a luz do sol será sete vezes maior.

2. Demais. – Todo o mundo será renovado para melhor. Ora, o céu é a parte mais nobre do mundo dos corpos. Logo, será renovado para melhor. Mas, isto não pode ser senão resplandecendo com maior claridade. Logo, será mais perfeito e a claridade lhe aumentará.

3. Demais. – Toda criatura, que geme e está com, dores de parto, espera a revelação da glória dos filhos de Deus, na linguagem do Apóstolo. Ora, tais são os corpos celestes, como o explica a Glosa a esse lugar. Logo, esperam a glória dos santos. Ora, não na esperariam se daí não lhes adviesse nenhuma vantagem. Portanto, terão a sua clareza, aumentada, que lhes é a principal beleza.

SOLUÇÃO. – A renovação do mundo tem por fim tornar Deus como que sensível à vista do homem, pela prova palpável de um mundo novo. Ora, a criatura conduz a Deus sobretudo pelo seu brilho e

esplendor, que manifestam a sabedoria do seu autor e governador. Donde o dizer a Escritura: Pela grandeza da formosura e da criatura se poderá visivelmente chegar ao conhecimento do Criador dela. Mas, a beleza dos corpos celestes está principalmente na sua luz, donde ainda o dito da Escritura: A refulgência das estrelas é a formosura do céu; o Senhor é que esclarece o mundo desde as alturas. Por onde, sobretudo na sua claridade é que os corpos celestes serão aperfeiçoados. Ora, o modo e a extensão da perfeição serão conhecidos só pelo Autor da perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fogo purificador não causará a forma da renovação, mas apenas disporá para ela, purgando-a da mácula do pecado e da impureza da mescla, que não podem contaminar os corpos celestes. Logo, embora estes não devam ser purificados pelo fogo, há de lhes subsistir o esplendor, mas não o movimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O movimento não implica qualquer perfeição no que é movido, se considerado em si mesmo, pois é ato do imperfeito; mas pode pertencer à perfeição do corpo, enquanto é causa de algo. Mas a luz pertence à perfeição do corpo luminoso, mesmo considerado em sua substância. Por isso, depois que o corpo celeste deixa de ser causa de geração, permanece sua claridade, mas não seu movimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aquilo da Escritura – será a luz da lua como a luz do sol – diz a Glosa: Todas as cousas feitas para o homem sofreram detrimento com a queda do mesmo, ficando o sol e a lua diminuídos na sua luz. Diminuição essa que certos entendem como uma diminuição real de luz. Nem obsta que os corpos celestes sejam por natureza imutáveis, porque essa alteração lhes foi feita pelo poder divino. – Outros porém, e com maior probabilidade, entendem que essa diminuição não foi realmente um decréscimo de luz, senão só quanto ao uso do homem, que, depois do pecado, já não colhia da luz dos corpos celestes o mesmo benefício de antes. Pelo que diz também a Escritura: A terra será maldita na tua obra, ela te produzirá espinhos e abrolhos. É verdade que já antes germinava espinhos e abrolhos, mas não redundavam em pena do homem. – Mas do fato de a luz dos corpos celestes não terem diminuído na sua essência depois do pecado do homem não se deduz que não poderão aumentar com a glorificação dele. Pois, o pecado do homem não alterou a constituição do universo, porque, tanto antes como depois do pecado, vivia uma vida animal, que precisa para se manter do movimento e da geração das criaturas corpóreas. Mas a glorificação dele mudará o estado de todas estas criaturas, como dissemos. Logo, não há símil.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa diminuição, segundo é mais provável, não foi na substância, mas só no efeito. Donde não se segue que a lua, estando acima do horizonte, iluminasse a terra com a luz do dia, mas sim, que então o homem tiraria tanta vantagem da luz da lua como agora tira da do sol. Mas depois da ressurreição, quando a luz da lua realmente aumentar, não haverá mais trevas na superfície da terra, mas só no centro dela, onde será o inferno. Porque então, como dissemos, a lua luzirá quanto luz atualmente o sol, e este sete vezes mais que agora; e os corpos dos bem-aventurados sete vezes mais que o sol, embora nada disto esteja provado por nenhuma autoridade ou razão.

RESPOSTA À QUINTA. – De dois modos pode uma cousa servir ao uso do homem. – Ou para lhe obviar a uma necessidade. E então nenhuma criatura servirá mais ao uso do homem porque de Deus terá ele então satisfeitos todos os seus desejos. Tal é o sentido do lugar citado do Apocalipse, quando diz que essa cidade não há de mister sol nem lua. – Outro uso é o que serve para se atingir uma perfeição maior. E então o homem usará das outras criaturas; não porém como de meio necessário para conseguir o seu fim, como nesta vida usa delas.

RESPOSTA À SEXTA. – Esse é um raciocínio de Rabbi Moisés, visando refutar, como absolutamente errônea, a opinião de que o mundo foi feito para o homem. E assim, o que lemos no Velho Testamento sobre a renovação do mundo, como na autoridade citada de Isaías, isso, diz ele, tem sentido puramente metafórico. Pois, assim como dizemos que o sol se obscureceu para um indivíduo acabrunhado de veemente tristeza, a ponto de não saber o que faz – modo de exprimir-se habitual na Escritura –, assim também ao inverso, dizemos que lhe luz o sol e todo o mundo se lhe renova, quando o seu estado de tristeza se lhe converte em intensa exultação. – Mas isto colide com as autoridades e as exposições dos Santos Padres. – Por isso ao raciocínio aduzido devemos responder o seguinte. Embora os corpos celestes sobrepujem incomparavelmente o corpo humano, contudo muito mais os sobrepuja a alma racional, do que eles a ela. Não há pois, nenhum inconveniente em afirmar que os corpos celestes foram feitos para o homem; não porém como se fosse o fim principal deles esse; porque o fim principal de todas as causas é Deus.

Art. 4 — Se os elementos serão renovados pela recepção de alguma claridade.

O quarto discute-se assim. – **Parece que os elementos não serão renovados pela recepção de nenhuma claridade.**

1. Pois, como a luz é uma qualidade própria dos corpos celestes, assim o calor, o frio e a secura são qualidades próprias dos elementos.

Logo, assim como o céu será renovado pelo aumento de claridade, assim os elementos o devem ser pelo aumento das suas qualidades ativas e passivas.

2. Demais. – A rarefação e a condensação são qualidades dos elementos, as quais eles não perderão na renovação do mundo. Ora, a rarefação e a condensação são obstáculos à claridade. Porque um corpo claro há de ser condensado; donde vem que a rarefação do ar é incompatível com a claridade. Semelhantemente, não é susceptível de claridade a terra, por causa da sua densidade, que a torna impermeável à luz. Logo, não poderão os elementos ser renovados por nenhum aumento de claridade.

3. Demais. – Sabemos que os condenados serão encarcerados no centro da terra. Ora, estarão imersos nas trevas, não só interiores, mas também exteriores. Logo, na renovação do mundo a terra não será dotada de claridade; e pela mesma razão nem os outros elementos.

4. Demais. – A multiplicação da claridade nos elementos lhes multiplica também o calor. Se, portanto, na renovação do mundo, os elementos tiverem maior claridade que a de agora, terão por consequência também maior calor. E assim terão transformadas as suas qualidades naturais, que as tem numa certa medida. O que é absurdo.

5. Demais. – O bem do universo, consistente na ordem e na harmonia, é mais nobre que qualquer bem de uma natureza particular. Ora, o fato de uma criatura tornar-se mais perfeita tolhe o bem do universo, porque lhe perturba a harmonia. Logo, se os corpos elementares, que, segundo o grau da sua natureza, em que estão colocados no universo, devem ser desprovidos de claridade, vierem a recebê-la, isso acarretará antes detrimento que acréscimo à perfeição do universo.

Mas, *em contrário*, o Apocalipse: Eu vi um céu novo e uma terra nova. Ora, o céu será renovado por uma claridade maior. Logo, também a terra. E semelhantemente os outros, elementos.

2. Demais. – Tanto os corpos terrestres como os celestes se destinam ao uso do homem. Ora, a criatura corpórea será remunerada pelo ministério que prestou ao homem, conforme uma Glosa. Logo, tanto os elementos como os corpos celestes serão clarificados.

3. Demais. – O corpo humano é composto de elementos. Logo, as partes elementares que o compõem, glorificado o homem serão também glorificadas pela recepção da claridade. Ora, a disposição do todo é a mesma das partes. Logo, também os elementos serão dotados de claridade.

SOLUÇÃO. – Assim está a ordem dos espíritos celestes para os terrestres, i. é, humanos, como a dos corpos celestes para os terrestres. Logo, tendo sido feita a criatura corporal para a espiritual, que a governa, hão de as criaturas corpóreas ser dispostas do mesmo modo que as espirituais. Ora, na consumação última das causas, os espíritos terrestres receberão as propriedades dos celestes, porque os homens serão como os anjos do céu, na expressão do Evangelho. E isto será pela elevação à máxima perfeição do que o espírito humano tem de comum com o angélico. Por onde e semelhantemente, como os corpos terrestres não tem de comum com os celestes senão a sua natureza luminosa e diáfana, como diz Aristóteles, é mister os corpos terrestres atingirem a sua máxima perfeição luminosa. Por onde, todos os elementos serão revestidos de uma certa claridade. Não todos igualmente, mas cada um a seu modo; assim, afirma-se que a terra terá a sua superfície externa transparente como o vidro; a água será como um cristal; o ar, como o céu, o fogo, como os lampadários celestes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, a renovação do mundo se ordena a manifestar, de certo modo mesmo sensivelmente aos olhos do homem, os indícios claros da divindade, por meio dos corpos. Ora, dos nossos sentidos o mais espiritual e subtil é a vista. Por onde, quanto às qualidades visuais, cujo princípio é a luz, é mister todos os corpos terrestres serem aperfeiçoados em sumo grau. Quanto às qualidades elementares, elas pertencem ao tato, dos sentidos o mais material; e a ação excessiva delas sobre os órgãos causa antes dor que prazer. Mas o excesso de luz é deleitável, pois não contraria o órgão senão pela fraqueza deste, que na ressurreição desaparecerá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ar não será claro a ponto de projetar raios, mas como um corpo diáfano iluminado. A terra porém, embora seja de natureza opaca por falta de luz, contudo, por virtude divina, terá revestida da glória da claridade a sua superfície, sem prejuízo da sua condensação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No lugar onde se acha o inferno a terra não será glorificada pela claridade; mas em lugar de tal glória essa parte da terra conterá os espíritos racionais dos homens e dos demônios, que embora ínfimos por causa da culpa, são contudo, pela dignidade da sua natureza, superiores a qualquer qualidade corpórea. – Ou devemos responder que, mesmo se toda a terra for glorificada, contudo os réprobos serão imersos nas trevas exteriores; porque o fogo do inferno, que de certo modo os iluminará, de outro não lhes poderá luzir.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa claridade esses corpos a terão como a tem os corpos celestes, nos quais não causa calor. Porque tais corpos serão então inalteráveis, como agora o são os celestes.

RESPOSTA À QUINTA. – A perfeição dos elementos não tolherá em nada a ordem do universo. Porque também as outras partes dele serão aperfeiçoadas, subsistindo pois a mesma harmonia.

Art. 5 — Se as plantas e os animais hão de subsistir, nessa renovação.

O quinto discute-se assim. – **Parece que as plantas e os animais subsistirão nessa renovação.**

1. – Pois, nada deve ser subtraído aos elementos do que lhes constitui a beleza. Ora, diz-se com razão que os animais e as plantas fazem a beleza dos elementos. Logo, não desaparecerão na renovação do mundo.

2. Demais. – Assim como os elementos serviram ao homem, assim também os animais, as plantas e os corpos minerais. Ora, por causa do referido ministério os elementos serão glorificados. Logo, glorificados também serão os animais, as plantas e os corpos minerais.

3. Demais. – O universo ficará imperfeito se ficar privado de alguma das suas perfeições. Ora, as várias espécies de animais, de plantas e de corpos minerais contribuem para a perfeição do universo. Logo, como não podemos admitir a imperfeição do mundo depois da sua renovação, parece forçoso admitir que as plantas e os animais subsistirão.

4. Demais. – Os animais e as plantas tem mais nobre forma que os elementos. Ora, o mundo, depois da sua renovação final, terá maior perfeição. Logo, por serem mais nobres, devem subsistir antes os animais e as plantas, que os elementos.

5. Demais, – É inadmissível afirmar-se que uma tendência natural possa ser vã. Ora, os animais e as plantas tem a tendência natural a se perpetuarem, senão individualmente, ao menos especificamente; e a isso se lhes ordena a contínua geração, como o diz o Filósofo. Logo, é inadmissível dizer que essas espécies hão de desaparecer.

Mas, *em contrário*. – Se as plantas e os animais hão de subsistir, ou o serão todos ou certos. Se todos, então os brutos já mortos terão também de ressurgir, como os homens. O que não pode admitir-se, porque tendo-se-lhes a forma reduzido a nada, não pode reconstituir-se na sua individualidade. Se não todos, mas apenas certos, como não há maior razão de subsistir um indivíduo em vez de outro, parece que nenhum subsistirá perpetuamente. Ora, tudo o que permanecer depois da renovação do mundo durará sempre, uma vez cessada a geração e a corrupção. Logo, as plantas e os animais de nenhum modo subsistirão depois da renovação do mundo.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, as espécies dos animais, das plantas, e de outros seres assim corruptíveis, não se conservarão perpetuamente senão pela continuidade do movimento celeste. Ora, então este cessará. Logo, essas espécies não poderão conservar-se perpetuamente.

3. Demais. – Desaparecido o fim, necessariamente desaparecerão os meios a ele conducentes. Ora, os animais e as plantas foram feitos para sustento da vida animal do homem. Por isso diz a Escritura: Eu vos entreguei todas estas cousas como as viçosas hortaliças. Ora, depois da renovação, já o homem não terá a vida animal. Logo, não deverão subsistir nem as plantas e nem os animais.

SOLUÇÃO. – Como a renovação do mundo se fará em vista do homem, há de conformar-se com a renovação deste. Ora, o homem renovado passará do estado de corrupção para o de incorrupção e perpétuo repouso, conforme aquilo do Apóstolo: Importa que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que este corpo mortal se revista da imortalidade. Por onde, o mundo será totalmente renovado, de modo que, desaparecida toda corrupção, permaneça em repouso perpétuo. Portanto, nada poderá participar dessa renovação senão o que poderá se tornar incorruptível. Ora, tais são os corpos celestes, os elementos e os homens. Os corpos celestes são por natureza incorruptíveis, tanto no seu todo como nas suas partes. Quanto aos elementos, são corruptíveis nas partes, mas

incorruptíveis no todo. O homem é sujeito à corrupção, tanto nas suas partes como no todo; mas isso só em relação à matéria, não quanto à forma, i. é, a alma racional, que depois da morte permanece incorrupta. Os brutos, enfim, as plantas e os minerais e todos os corpos mistos são corruptíveis no todo e nas partes, tanto em relação à matéria, que perde a forma, quanto em relação à forma que não permanece atual; e assim de nenhum modo podem ser incorruptíveis. Portanto, na futura renovação do mundo não subsistirão, senão só os seres que foram mencionados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que os animais e as plantas servem de embelezar os elementos, enquanto que as virtudes ativas e passivas gerais, que os elementos encerram se condensam em ações especiais. Por isso os animais e as plantas concorrem para a beleza deles no seu estado de atividade e de passividade. Ora, esse estado dos elementos desaparecerá. Donde o não ser necessário subsistirem nem os animais nem as plantas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem os animais, nem as plantas nem quaisquer outros corpos, não tendo livre arbítrio, nada podem merecer por servirem ao homem. Assim, quando se diz que certos, corpos serão remunerados, é no sentido que o homem mereceu fossem renovados os susceptíveis de fazerem parte da nova ordem. Ora, nem as plantas nem os animais podem entrar nessa renovação do mundo corruptível. Por isso o homem não lhes podia merecer a renovação; pois, ninguém pode merecer para outrem o de que este não é susceptível, como não é possível nessas condições ninguém merecer para si mesmo. Por onde, mesmo dado que os brutos merecessem; por terem servido ao homem, não devem por isso ser renovados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a perfeição do homem é susceptível de muitas modalidades, pois há a da natureza criada e da natureza glorificada, assim também a perfeição do universo é dupla – uma própria ao estado de mutabilidade deste mundo; outra própria do mundo futuro renovado. Ora, as plantas e os animais pertencem à perfeição do mundo na sua mutabilidade presente; mas não ao estado da renovação futura, para o qual não são ordenados.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora os animais e as plantas sejam, quanto a outros aspectos, mais nobres que os elementos, contudo, por se ordenarem à incorrupção, mais nobres são os elementos, como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À QUINTA. – A tendência natural a perpetuarem-se, ínsita nos animais e nas plantas, deve ser considerada na sua dependência do movimento do céu, de modo que durem enquanto durar esse movimento. Pois, não pode um efeito ter a tendência de subsistir mais do que a sua causa. Por onde, se cessado o movimento do primeiro móvel, as plantas e os animais não continuarem a subsistir nas suas espécies, daí não se segue que fiquem frustradas as suas tendências naturais.

Questão 92: Da visão da essência divina por parte dos bem-aventurados.

Em seguida devemos tratar do concernente aos bem-aventurados depois do juízo geral. E primeiro da visão com que contemplam a essência divina, no que principalmente lhes consiste a beatitude. Segundo, da beatitude deles e das suas mansões. Terceiro, do modo como se comportarão para com os condenados. Quarto, dos dotes implicados na felicidade de que gozam. Quinto, das auréolas que lhes dá perfeição e ornato à felicidade.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se o intelecto humano pode chegar a ver a essência de Deus.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que o intelecto humano não pode chegar a ver a essência de Deus.**

1. – Pois, diz o Evangelho: Ninguém jamais viu a Deus. E, segundo a exposição de Crisóstomo, nem as próprias essências celestes, i. é, os Querubins e os Serafins, não puderam nunca ver a Deus tal como é. Ora, aos homens não foi prometida senão a igualdade com os anjos: Serão como os anjos de Deus no céu, diz o Evangelho. Logo, nem os santos na pátria verão a essência de Deus.

2. Demais. – Dionísio assim argumenta: Não podemos ter conhecimento senão do que existe. Ora, tudo o que existe é finito, por pertencer a um gênero determinado. E assim, Deus. Sendo infinito, é superior a tudo quanto existe. Ora, não podemos conhecê-lo por estar acima do nosso conhecimento.

3. Demais. – Dionísio mostra que o modo perfeitissimo pelo qual o nosso intelecto pode unir-se com Deus é quando se lhe une como ao desconhecido. Ora, o que vemos em essência não nos é desconhecido. Logo, é impossível o nosso intelecto ver a Deus em essência.

4. Demais. – Dionísio diz: As trevas de que Deus se rodeia, a que chama luz superabundante, estão encobertas a qualquer luz e escondidas a todo conhecimento; e quem, vendo a Deus, compreendeu o que viu, não o viu a ele, propriamente, mas somente alguma cousa de Deus. Logo, nenhum intelecto criado poderá ver a essência de Deus.

5. Demais. – Como diz Dionísio, Deus é certamente invisível na sua existência por causa da superabundância da sua claridade. Ora, a sua claridade, assim como sobreexcede o intelecto do homem nesta vida, também o sobreexcederá na pátria. Logo, sendo invisível ao homem neste mundo, sê-lo-á também na pátria.

6. Demais. – Sendo o inteligível a perfeição do intelecto, há de haver uma proporção entre o inteligível e o intelecto, o visível e o visto. Ora, não é possível nenhuma proporção entre o nosso intelecto e a essência divina, distantes uma do outro ao infinito. Logo, o nosso intelecto não poderá atingir a essência divina.

7. Demais. – Mais dista Deus, do nosso intelecto que o inteligível criado, do sentido. Ora, os sentidos de nenhum modo podem chegar a ver uma criatura espiritual. Logo, nem o nosso intelecto pode chegar a ver a divina essência.

8. Demais. – Todo intelecto que em ato intelige um objeto há de necessariamente ser informado pela semelhança do objeto inteligido, princípio da operação intelectual nesse determinado caso, como o calor é o princípio da calefação. Se, portanto, o nosso intelecto inteligir a Deus, há de ser necessariamente por uma semelhança informadora do intelecto. Ora, tal não pode ser a essência divina

em si mesma, porque a forma e o informado devem constituir um só ser; mas a essência difere do nosso intelecto, por si mesma e pela sua existência. Logo, a forma informadora do nosso intelecto, quando intelige a Deus, há de por força ser uma semelhança impressa por Deus em o nosso intelecto. Ora, essa semelhança, sendo algo de criado, não pode levar ao conhecimento de Deus senão como o efeito leva ao conhecimento da causa. Logo, é impossível ao nosso intelecto ver a Deus, senão apoiando-se num efeito dele. Ora, ver a Deus mediante os seus efeitos não é vê-lo por essência. Logo, o nosso intelecto não poderá ver a Deus em essência.

9. Demais. – A essência divina dista mais do nosso intelecto, que qualquer anjo ou inteligência separada. Ora, como diz Avicena, o ser que uma inteligência tem em nosso intelecto não é a essência mesma dessa inteligência, nele existente, porque então a ciência, que dessa inteligência tivéssemos, seria substancial e não acidental. Mas esse conhecimento consiste na impressão do ser dessa inteligência em nosso intelecto. Logo, Deus não está em nosso intelecto, para poder ser por este inteligido, senão enquanto uma impressão produzida no intelecto. Ora, essa impressão não no pode conduzir ao conhecimento da divina essência, porque distando desta ao infinito, degeneraria noutra espécie muito mais que se a espécie do branco degenerasse na do preto. Logo, como não dizemos que vê o branco aquele em cuja vista a espécie do branco degenerasse na do preto, por má disposição do órgão, assim também o nosso intelecto, que pela referida impressão é que inteligiria a Deus, não pode ver a essência divina.

10. Demais. – Nos seres separados da matéria o intelecto e o inteligido se identificam, diz Aristóteles. Ora, Deus é por excelência o ser separado da matéria. Logo, como um intelecto criado não pode chegar a se identificar com a essência incriada, não é possível o nosso intelecto ver a Deus em essência.

11. Demais. – Tudo o que vemos em essência nós o conhecemos na sua quididade. Ora, o nosso intelecto não pode saber o que é Deus, mas somente o que não é, como dizem Dionísio e Damasceno. Logo, o nosso intelecto não poderá ver a Deus em essência.

12. Demais. – Todo infinito, como tal, nos é desconhecido. Ora, Deus é omnimodamente infinito. Logo, é de nós absolutamente desconhecido. Portanto, não pode ser visto na sua essência por nenhum intelecto criado.

13. Demais. – Agostinho diz, que Deus é por natureza invisível. Ora, o que em Deus existe pela sua natureza mesma não é susceptível de mudança nenhuma. Logo, não pode Deus ser visto na sua essência.

14. Demais. – O que tem um modo de existir mas é visto de outro modo, não é visto tal como é. Ora, Deus existe de um modo e é visto pelos santos na pátria de outro. Pois, tem o seu modo próprio de existir, mas os santos na pátria o vêem ao modo deles. Logo, não será visto pelos santos tal como é. Portanto, não será visto em essência.

15. Demais. – O que é mediatamente visto não é em essência. Ora, Deus na pátria será visto mediante o lume da glória, conforme aquilo da Escritura: No teu lume veremos o lume. Logo, não será visto em essência.

16. Demais. – Deus na pátria será visto face a face, como diz o Apóstolo. Ora, um homem a quem vemos face a face por semelhança o vemos. Logo, Deus na pátria será visto por uma semelhança. Portanto, não por essência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Nós agora vemos a Deus como por um espelho, em enigmas; mas então face a face. Ora, o que vemos face a face por essência o vemos. Logo, Deus será visto em essência pelos santos, na pátria.

2. Demais. – A Escritura diz: Quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele, porquanto nós outros o veremos bem como ele é. Logo, em essência o veremos.

3. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Quando tiver entregado o reino a Deus e ao Padre, diz a Glosa: Onde, i. é, na pátria, a essência do Padre, do Filho e do Espírito Santo será vista; é a suma beatitude, só concedida aos puros de coração. Logo, os bem-aventurados verão a Deus por essência.

4. Demais. – O Evangelho diz: Aquele que me ama será amado de meu Pai, e eu o amarei também e me manifestarei a ele. Ora, o que se manifesta é visto em essência. Logo, Deus será visto em essência na pátria, pelos bem-aventurados.

5. Demais. – Aquilo da Escritura – Nenhum homem me verá e depois viverá, Gregório refuta a opinião dos que diziam, que nesse país da felicidade Deus poderá ser visto no seu resplendor, mas não poderá ser contemplado na sua natureza mesma; pois, não difere o seu resplendor, da sua natureza. Ora, a sua natureza é a sua essência. Logo, Deus será em visto em essência.

6. Demais. – O desejo dos santos de nenhum modo pode ser frustrado. Ora, o desejo comum dos santos é ver a Deus em essência, conforme o diz a Escritura: Mostra-me a tua glória. E noutro lugar: Mostra-nos o teu rosto e seremos salvos. E o Evangelho: Mostra-nos o Pai e isso nos basta. Logo, os santos verão a Deus em essência.

SOLUÇÃO. – Assim como, de acordo com a fé, pomos como o fim último da vida humana a visão de Deus, assim os filósofos consideravam como a felicidade última do homem inteligir no seu ser mesmo as substâncias separadas da matéria. Por onde, nesta questão, a mesma dificuldade e a mesma diversidade se encontram entre os filósofos e entre os teólogos.

Assim, certos filósofos eram de opinião que o nosso intelecto possível nunca pode chegar à intelecção das substâncias separadas. Tal Alfarabío, no fim da sua Ética; embora tivesse ensinado o contrário no livro do intelecto, como o refere o Comentador. Semelhantemente, alguns teólogos ensinaram que o intelecto humano não pode chegar nunca a ver a essência de Deus. E tanto esses filósofos como esses teólogos os levou a pensarem assim a distância entre o nosso intelecto e a essência divina Ou as outras substâncias separadas. Pois, como o intelecto em ato de certo modo se identifica com o inteligível em ato, parece difícil, que de algum modo o intelecto criado venha a ser a essência incriada. Donde o dizer Crisóstomo: Como poderá uma criatura ver o incriado? E maior dificuldade encontram, nesta matéria, os que ensinam ser o intelecto possível sujeito à geração e à corrupção, como uma faculdade dependente do corpo, não só no exercício da visão divina, mas também no da visão de quaisquer substâncias separadas.

Mas esta doutrina é absolutamente insustentável. – Primeiro, porque repugna à autoridade da Escritura canônica, como diz Agostinho. – Segundo, porque, sendo inteligir a operação por excelência própria ao homem, há de ser ela o fundamento de se atribuir a cada um a sua beatitude; a qual se realizará quando essa operação se lhe exercer em toda sua plenitude. Ora, sendo a perfeição do ser que intelige em ato o objeto mesmo inteligido, se pela operação perfeitíssima do nosso intelecto não chegássemos a ver a essência divina, mas um outro ser, deveríamos necessariamente de concluir que esse outro, e não Deus, seria a causa da nossa beatitude. E, como a perfeição última de qualquer ser consiste na união com o seu princípio, resulta que outro ser, e não Deus, é o princípio criador do homem. O que, segundo

pensamos, é absurdo. Como também caem no mesmo absurdo os filósofos que ensinam emanarem as nossas almas das substâncias separadas, de modo que finalmente possamos um dia inteligi-las. Por isso, devemos admitir, segundo pensamos, que o nosso intelecto chegará um dia a ver a essência divina; e, segundo os filósofos, que chegará a ver a essência das substâncias separadas.

Mas como será isso possível, é o que resta indagar.

Assim, certos, como Alfarábio e Avempace, afirmaram que pelo fato mesmo de o nosso intelecto inteligir quaisquer inteligíveis, chega a ver a essência das substâncias separadas. E para o demonstrarem recorrem a uma dupla demonstração. – A primeira é a seguinte. Assim como a natureza específica não se diversifica nos diversos indivíduos senão enquanto unida aos princípios individuantes, assim uma forma inteligida não se diversifica entre um sujeito e outro, senão enquanto unida a diversas formas imaginárias. Portanto,quando o intelecto separa a forma inteligida, das formas imaginárias, resta a quididade inteligida, que é uma mesma nos diversos sujeitos que inteligem. E tal é a quídidade da substância separada. Por onde, quando o nosso intelecto chega à abstração suma de uma quididade inteligível qualquer, intelige então a quidídade da substância separada que lhe é semelhante. – A segunda é a seguinte. Ao nosso intelecto é natural abstrair a quidídade de todos os inteligíveis, que a têem. Se, portanto, a quidídade abstraída, de um determinado ser que tem quididade, for uma quidídade, mas sem quidídade, inteligindo o intelecto intelige a quidídade da substância separada, disposta de tal maneira. Porque as substâncias separadas são quididades subsistentes, sem quididade; pois, como diz Avicena, a quididade de um ser simples é esse ser simples mesmo. Se, portanto, a quididade abstraída de um objeto particular sensível fôr uma quidídade com quidídade, o intelecto poderá então abstrair essa quídídade. Por onde, como não é possível proceder ao infinito, teremos que chegar a uma quididade sem quididade, pela qual o intelecto intelige a quidídade separada.

Mas estes argumentos não colhem. – Primeiro, porque a quididade da substância material, que o nosso intelecto abstrai, não é da mesma natureza que a quididade das substâncias separadas. Portanto, do fato de o nosso intelecto abstrair as quididades das cousas materiais e as conhecer, não se conclui que conheça a quididade das substâncias separadas; e muito menos a essência divina, de natureza absolutamente diversa de toda quidídade criada. – Segundo, porque, dado que fosse da mesma natureza, contudo, conhecida a quidídade de um ser composto, nem por isso se conheceria a da substância separada, senão mediante o gênero remotíssimo da substância. Ora, este conhecimento, sem se chegar às propriedades do ser, é imperfeito. Assim, quem só conhece o homem como animal, não o conhece senão enquanto existente em potência; e muito menos o conhecerá, se não lhe conhecer senão a natureza da substância.

Por onde, conhecer assim a Deus ou as outras substâncias separadas não é ver a essência divina nem a quididade das substâncias separadas; mas é conhecer mediante o efeito e quase num espelho.

Por isso, Avicena introduz um outro modo de conhecer as substâncias separadas e é o seguinte. As substâncias separadas são por nós conhecidas mediante as imagens (intentiones) das suas quididades, que são umas semelhanças destas, não delas abstraídas, pois são imateriais, mas por elas impressas nas nossas almas.

Mas esta explicação também não da suficientemente conta da visão divina, de que ora tratamos. Pois, como sabemos, tudo o recebido por um recipiente o é ao modo deste. Por onde, a semelhança da essência divina impressa em o nosso intelecto o será ao modo deste. Ora, o modo de receber, do nosso intelecto, não tem capacidade para receber plenamente a semelhança divina. Ora, a falta de perfeita semelhança pode se dar de tantos modos quantos os de dissemelhança. Assim, primeiro, a semelhança

é falha, quando a forma é participada na mesma essência específica que tem, mas não no seu mesmo modo de perfeição; assim, um objeto pouco branco se assemelha defeituosamente a outro, muito branco. Outro modo, ainda mais defeituoso, é quando a semelhança não reproduz a mesma essência genérica. Tal a semelhança entre dois objetos – um de cor cítrica ou amarelada, e outro de cor branca. Enfim, outro modo ainda mais deficiente é quando a semelhança não reproduz a mesma essência genérica, senão só analógica ou proporcionalmente; tal a semelhança entre a brancura e um homem fundada apenas no fato de ambos constituírem seres. Pois, para a nossa vista conhecer a brancura é preciso que os nossos olhos recebam a semelhança dela na sua natureza específica, embora não no seu mesmo modo de ser, pois, tem modos diferentes de existir a forma no sentido e no objeto exterior à alma; assim, se os olhos recebessem a forma de um limão não diríamos que viam a brancura. Assim também para o nosso intelecto inteligir uma quididade, é necessário que receba a semelhança dela na sua essência específica, embora talvez não sejam os mesmos o modo de existir da semelhança e o da quididade. Pois, a forma existente no intelecto ou no sentido não é princípio de conhecimento ao modo de existir que essa forma tem em nós e fora de nós, mas pela razão que lhe dá uma comunidade com o objeto externo. Por onde é claro que por nenhuma semelhança em si recebida pode um intelecto criado inteligir a Deus a ponto de lhe ver imediatamente a essência. Por isso também certos, apesar de afirmarem que a essência divina só pode ser vista desse modo referido, disseram contudo que não é a essência em si mesma que é vista, mas um quase fulgor ou raio dela. Portanto, esse modo de explicar a visão de Deus não satisfaz ao que, no caso vertente, entendemos por tal visão.

Devemos, pois, recorrer a outra explicação, também dada por outros filósofos, como Alexandre de Afrodísias e Averroes, e é a seguinte. Todo conhecimento supõe necessariamente uma forma pela qual conhecemos ou vemos o objeto. Ora, a forma pela qual o intelecto recebe a perfeição de ver as substâncias separadas, não é a quididade que o nosso intelecto abstrai dos seres compostos, como ensina a, primeira opinião; nem nenhuma impressão recebida da substância separada pelo nosso intelecto, como pretende a segunda; mas é a própria substância separada, que se une ao intelecto como forma, de modo que essa substância separada é a um tempo o que inteligimos e o meio por que inteligimos. E seja o que for das outras substâncias separadas, contudo é este modo referido de conhecer o que devemos admitir para explicar a visão da essência divina; do contrário, qualquer outra forma que nos informasse o intelecto, não no poderia levar à visão da essência divina.

O que não se deve entender como se a essência divina fosse a verdadeira forma do nosso intelecto; ou que a essência divina e o nosso intelecto se identificassem, absolutamente falando, como, na ordem da natureza, à forma e a matéria se unem. Mas que a essência divina é proporcionada ao nosso intelecto como a forma o é à matéria. Pois, sempre que dois, seres, dos quais um é mais perfeito que outro, são recebidos por um terceiro, a proporção desses dois seres entre si, do mais perfeito para o menos perfeito, é como a proporção entre a forma e a matéria. Assim, a luz e a cor recebidas por um corpo diáfano, a luz está para a cor, como a forma para a matéria. Do mesmo modo, quando a alma recebe a luz intelectiva e a própria essência divina, que vem habitar em nós, embora não as receba a ambas do mesmo modo, a essência divina estará para o intelecto – como a forma para a matéria.

E que isso basta para o nosso intelecto poder, mediante a divina essência, ver a essa mesma essência, podemos prová-lo do modo seguinte. Assim como uma forma natural, que dá a existência a um ser, e a matéria, constituem absolutamente falando, um mesmo ser, assim a forma, pela qual o intelecto intelige, e o próprio intelecto constituem uma identidade, no ato de intelecção. Ora, na ordem natural, um ser por si subsistente não pode ser forma de matéria nenhuma, se esse ser tiver a matéria como uma das suas partes; porque não pode a matéria ser forma de nenhum ser. Mas se esse ser por si subsistente for só forma, nada lhe impede ser forma de uma determinada matéria e tornar-se o

princípio de existência do ser composto; tal o caso da alma. Ora, no intelecto é mister considerar o intelecto potencial, como a matéria; e a espécie inteligível como a forma; e sendo o ato mesmo de inteligir como o composto da matéria e forma. Por onde, se há um ser por si subsistente, nada contende além da sua própria inteligibilidade, um tal ser pode ser a forma mediante a qual o intelecto intelige. Ora, um tal ser é inteligível pelo que tem de atual e não pelo que tivesse de potencial, como o ensina Aristóteles; e a prova é que é necessário abstrair a forma inteligível, da matéria e de todas as propriedades da matéria. Logo, sendo a divina essência um ato puro, pode ser a forma pela qual o intelecto intelige. E tal será a visão beatífica. Por isso diz o Mestre, que a união da alma e do corpo é um exemplo da beatifica união pela qual o espírito se une a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade citada é susceptível de tríplice explicação, como o expõe Agostinho. – Num sentido, exclui a visão corpórea pela qual ninguém vê nem verá jamais a Deus em essência. – Noutro, excluem-se da visão intelectual da essência de Deus os que ainda vivem neste mundo. – Enfim noutro, exclui-se a visão compreensiva, do intelecto criado. E é neste sentido que entende o texto Crisóstomo. Por isso acrescenta: No lugar em questão o Evangelista entende por conhecimento uma certíssima contemplação e uma compreensão tão perfeita como a tem o Padre e o Filho. Tal é o sentido do Evangelista. Por isso acrescenta: O unigênito, que está no seio do Pai, esse é quem o deu a conhecer, querendo assim mostrar, pela compreensão do Filho, que é Filho de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como Deus, pela sua essência infinita, excede todos os seres de existência limitada, assim o seu conhecimento, pelo qual conhece, supera todo e qualquer conhecimento. Por onde, a mesma proporção existente entre o nosso conhecimento e a nossa essência criada é a que existe entre o conhecimento divino e a essência infinita. Ora, para o conhecimento concorrem dois elementos, a saber, o sujeito conhecente e o meio pelo qual conhece. Ora, a visão pela qual veremos a Deus por essência é a mesma pela qual Deus se vê, no concernente ao princípio dessa visão; porque, assim como ele se vê pela sua essência, assim também nós o veremos a ele. Mas há diversidade quanto ao sujeito conhecente entre o intelecto divino e o nosso. Pois, no conhecimento, o objeto conhecido depende da forma pela qual conhecemos; assim, pela forma de uma pedra é que a vemos. Mas a eficácia de um conhecimento depende da virtude do sujeito conhecente; assim quem tem vista mais aguda vê melhor. Por onde, na visão do céu veremos o mesmo que Deus vê, i. é, a sua essência, mas não com a mesma eficácia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dionísio se refere, no lugar citado, ao conhecimento que temos de Deus nesta vida, mediante alguma forma criada, que nos informa o intelecto para o elevar à visão divina. Mas, como diz Agostinho, Deus transcende a qualquer forma do nosso intelecto; porque seja qual for a forma concebida por ele, essa não no pode alçar ao conhecimento da essência de Deus. Por isso Deus não pode ser atingido pela nossa inteligência. Mas, já neste mundo nós o conhecemos perfeitissimamente, sabendo que transcende tudo o que o nosso intelecto possa conceber; e assim a ele nos unimos como ao quase desconhecido. Mas na pátria nós o veremos pela forma da sua essência; e lhe estaremos unidos como o estamos ao que conhecemos.

RESPOSTA À QUARTA. – A luz é Deus, como diz o Evangelho. Ora, o lume é a impressão da luz num objeto iluminado. E como a essência divina tem uma modalidade de ser diferente que a de qualquer semelhança dela impressa em o nosso intelecto, por isso diz que as trevas divinas estão encobertas a qualquer luz, porque a essência divina, a que chama trevas por causa da sua superabundante luz, permanece indemonstrável pela só impressão recebida em o nosso intelecto. E assim fica essa essência inacessível a todo conhecimento por onde tudo o que conceba na inteligência quem quer que veja a Deus, nada disso é Deus, mas algum dos efeitos divinos.

RESPOSTA À QUINTA. – O lume divino, embora excede qualquer forma de que seja nesta vida susceptível o nosso intelecto, não excede contudo a própria essência divina, que será na pátria a quase forma do nosso intelecto. Por onde, presentemente nos seja invisível, então nos há de ser visível.

RESPOSTA À SEXTA. – Embora não haja nenhuma proporção entre o finito e o infinito, porque o excesso do infinito sobre o finito não é determinado, pode contudo haver entre ambos a relação de semelhança de proporções; pois, assim como um finito é adequado a outro, assim o infinito ao infinito. Mas para podermos conhecer totalmente um objeto, há umas vezes necessidade de proporção entre este e o sujeito; pois, é forçoso a faculdade do sujeito conhecente adequar-se à cognoscibilidade do objeto conhecido. Ora, essa igualdade é uma proporção. Pode porém se dar que a cognoscibilidade do objeto conhecido exceda a virtude intelectiva do sujeito conhecente; assim, quando conhecemos a Deus, ou inversamente, como quando ele conhece as criaturas. E então não pode haver proporção entre o sujeito conhecente e o objeto conhecido, mas apenas uma proporcionalidade; de modo que como está o sujeito para a sua virtude cognoscitiva, assim esteja o objeto conhecido para a sua cognoscibilidade. E essa proporcionalidade basta para o infinito ser conhecido pelo finito ou inversamente. – Ou podemos responder que a proporção, na sua acepção primária, significa a relação entre duas quantidades fundada num certo excesso, ou igualdade; mas depois passou a significar qualquer relação entre uma cousa e outra. Neste sentido, dizemos que a matéria deve ser proporcionada à forma; e nada impede então dizermos que o nosso intelecto, embora finito, é proporcionado à visão da essência infinita; mas não a compreendê-la, por causa da imensidade dessa essência.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Há duas espécies de semelhança e de dissemelhança. – Uma fundada na conveniência natural. E então mais difere Deus de um intelecto criado que um inteligível criado, dos nossos sentidos. – Outra, fundada na proporcionalidade. E então, dá-se o inverso do primeiro caso; pois os nossos sentidos não são proporcionados a conhecer o imaterial, como o intelecto é proporcionado a conhecer qualquer objeto imaterial. E esta semelhança é necessária para o ato do conhecimento, mas não a primeira; pois, como sabemos, o intelecto, que intelige uma pedra não tem a mesma semelhança do ser natural dela. Assim também a vista pode perceber a cor amarelada do mel e do fel, embora não perceba a doçura do mel; porque há maior conveniência, quanto à visibilidade, entre o amarelado do fel e o do mel, do que entre o mel e a sua doçura.

RESPOSTA À OITAVA. – Na visão pela qual havemos de ver a essência de Deus, será a própria essência a como forma pela qual o intelecto inteligira. Nem é necessário, que a essência divina e o nosso intelecto se identifiquem, absolutamente falando; mas apenas que constituam uma unidade relativamente ao ato de inteligir.

RESPOSTA À NONA. – No sentido exposto não admitimos a doutrina de Avicena; pois, também os outros filósofos a repelem. Salvo se quisermos dizer que Avicena se refere ao conhecimento das substâncias separadas, enquanto conhecidas pelos hábitos das ciências especulativas e pelas semelhanças dos outros seres. E isso o diz para mostrar que a ciência não é em nós uma substância, mas um acidente. – E contudo a divina essência, embora mais difira, nas suas propriedades naturais, do nosso intelecto, que deste difere a substância do anjo, contudo é de natureza mais inteligível; pois, é ato puro, sem mesela de nenhuma potência, o que não se dá com as outras substâncias separadas. Nem o conhecimento, pelo qual veremos a Deus em essência, será, relativamente ao objeto visto, do gênero do acidente, senão só quanto ato mesmo da intelecção, que não será a substância mesma do sujeito inteligente nem a do objeto inteligido.

RESPOSTA À DÉCIMA. – A substância separada da matéria tanto pode inteligir-se a si mesma como os demais seres; e em ambos os sentidos pode verificar-se a autoridade citada. Pois, como a essência

mesma da substância separada seja inteligível por si mesma e em ato, por estar separada da matéria, resulta que, quando se intelige a si mesma, o sujeito inteligente e o objeto inteligível absolutamente se identificam; porquanto ela não se intelige por nenhuma espécie intencional diversa de si, como se dá conosco quando inteligimos as causas materiais. E este é o modo de pensar do Filósofo, como está claro pelo que diz o Comentador, no lugar aduzido. Mas quando a inteligência separada intelige as outras causas, o intelecto em ato forma uma unidade com o objeto inteligido em ato, porque a forma do objeto inteligido torna-se a forma do intelecto enquanto atuallzado, e não por ser a essência mesma do intelecto, como o prova Avicena. Porque a essência do intelecto permanece a mesma sob as duas formas, pois, intelige dois objetos sucessivamente, do mesmo modo por que a matéria-prima permanece a mesma sob formas diversas. Por isso o Comentador também compara o intelecto possível, neste ponto, com a matéria-prima. Donde, pois de nenhum modo se segue que o nosso intelecto, vendo a Deus, se transforme na própria essência divina; mas que esta ela para ele como a perfeição e a forma.

RESPOSTA À UNDÉCIMA. – A autoridade citada e todas as semelhantes devem entender-se do conhecimento pelo qual conhecemos a Deus neste mundo, pela razão já aduzída.

RESPOSTA À DUODÉCIMA. – O infinito, privativamente considerado, nos é desconhecido, como tal; pois, não exprime então senão a ausência de qualquer complemento, pelo qual temos o conhecimento das causas. Por onde, o infinito se reduz à matéria sujeita à privação, como esta claro em Aristóteles. Mas o infinito, considerado negativamente, pela remoção da matéria que o determina; pois, a forma também é de certo modo determinada pela matéria. Por onde, o infinito neste sentido é o ser cognoscível por excelência. E deste modo é que Deus é infinito.

RESPOSTA À DÉCIMA TERCEIRA. – Agostinho se refere à visão corpórea pela qual nunca veremos a Deus. O que é claro pelo que disse antes: Do modo pelo qual vemos as chamadas causas sensíveis deste mundo, desse nunca ninguém verá a Deus nem poderá vê-la; pois, é por natureza invisível, como incorruptível. Ora, assim como por sua natureza é o ser soberano, assim é em si mesmo considerado o ser inteligível por excelência. E só por deficiência nossa é que não o inteligimos. Por onde, o fato de chegarmos a vê-la, sem que antes isso nos tivesse sido possível, não é por nenhuma mudança dele, senão nossa.

RESPOSTA À DÉCIMA QUARTA. – Deus na pátria será visto pelos santos tal como é, considerado o modo de ser do objeto visto; pois, os santos o verão na modalidade de existência que realmente é a sua. Mas se esse modo se refere ao sujeito conhecente então não será visto tal como é; pois, o intelecto criado não terá uma acuidade de visão igual à inteligibilidade da essência divina.

RESPOSTA À DÉCIMA QUINTA. – Há três espécies de meios que tornam possível a visão corporal e intelectual. – O primeiro é o sob o qual vemos. Este é o que torna a vista apta para ver, em geral, sem lhe determinar a visão a nenhum objeto especial. Tal é a luz material para a visão corpórea e o lume do intelecto agente para o intelecto possível. – O segundo é o meio pelo qual vemos. E esse é a forma visível, pela qual tanto a visão corpórea como a intelectual se determina a um objeto especial; assim pela forma de uma pedra nós a conhecemos. – O terceiro é o meio no qual vemos. Este é o pela vista do qual a visão atinge um determinado objeto. Assim, olhando para um espelho vemos o que ele reflete; e vendo uma imagem conhecemos o objeto a que ela pertence. Assim também o intelecto, pelo conhecimento da causa é levado ao do efeito e inversamente. – Ora, na visão da pátria não haverá o terceiro meio: não conheceremos a Deus mediante espécies dos outros seres, como agora o conhecemos, razão pela qual dizemos que agora vemos num espelho. Nem haverá o segundo meio, porque será pela própria essência divina que o nosso intelecto verá a Deus. Mas só haverá o primeiro, que elevará o nosso intelecto de modo a poder unir-se à substância incriada da maneira por que

dissemos. Ora, nem por supor esse meio se poderá dizer que o nosso conhecimento é mediato; porque não é um meio existente entre o sujeito conhecente e o objeto conhecido, mas é o que dá ao sujeito a virtude cognoscitiva.

RESPOSTA À DÉCIMA SEXTA. – Não podemos dizer das criaturas corpóreas que são vistas imediatamente, senão quando ao que há nelas que possa unir-se à vista, a esta se une. Ora, não podem unir-se à vista pela sua essência mesma, em razão da sua materialidade. Por isso, então são vistas imediatamente, quando a semelhança delas se une à vista. Ora, Deus pode, pela sua essência, unir-se ao intelecto. Por onde, não seria visto imediatamente, sem a sua essência unir-se ao nosso intelecto. E essa visão imediata se chama – visão face a face. Além disso, a semelhança de uma cousa corpórea é recebida pela vista com a mesma essência que tem no objeto, embora não segundo o mesmo modo de existir; por isso tal semelhança conduz diretamente ao conhecimento da cousa. Ora, nenhuma semelhança pode desse modo conduzir-nos o intelecto à visão de Deus, como do sobredito se colhe. Não há, portanto, símil.

Art. 2 — Se os santos, depois da ressurreição, verão a Deus com os olhos do corpo.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os santos, depois da ressurreição, verão a Deus com os olhos do corpo.**

1. – Pois, os olhos glorificados tem maior acuidade que os olhos não-glorificados. Ora, o santo homem Job viu a Deus com seus olhos, conforme ele próprio o diz: Eu te ouvi por ouvido de orelha, mas agora te vê o meu olho. Logo e com muito maior razão, os olhos glorificados poderão ver a Deus por essência.

2. Demais. – Diz ainda Job: Na minha própria carne verei o meu Salvador. Logo, na pátria veremos a Deus com os olhos do corpo.

3. Demais. – Agostinho, tratando da visão dos olhos glorificados, assim se exprime: Os olhos dos glorificados terão uma virtude mais excelente, não por serem dotados de vista mais aguda que a atribuída às serpentes ou à águia; pois, por máxima que seja a penetração do olhar desses animais não podem ver senão corpos. Ao passo que os olhos glorificados poderão também ver seres incorpóreos. Ora, toda potência cognoscitiva capaz de conhecer o incorpóreo, pode elevar-se até a visão de Deus. Logo, os olhos glorificados poderão ver a Deus.

4. Demais. – A mesma diferença existe entre um ser corpóreo e um incorpóreo e inversamente. Ora, olhos incorpóreos podem ver cousas corpóreas. Logo, os olhos do corpo podem ver o incorpóreo. Donde a mesma conclusão que antes.

5. Demais. – Aquilo de Job – Parou diante de mim um cujo rosto eu não conhecia, etc., diz Gregório: O homem que, se quisesse observar o preceito, havia de tornar-se espiritual na sua carne, pelo pecado tornou-se carnal até na alma. Ora, por ter-se tornado de espiritual a carnal, como diz no mesmo lugar, não tem outros pensamentos que os hauridos nessas imagens corpóreas. Logo, mesmo quando a sua carne for espiritualizada, como está prometido aos santos, depois da ressurreição, poderá ver as cousas espirituais mesmo com os olhos da carne. Donde a mesma conclusão de antes.

6. Demais. – Só Deus pode beatificar o homem. Ora, será o homem beatificado não só na alma senão também no corpo. Logo, poderá ver a Deus não só com os olhos do intelecto, mas também com os do corpo.

7. Demais. – Assim como Deus nos está presente no intelecto pela sua essência, assim também nos estará presente aos sentidos, pois, será, tudo em todos, na frase do Apóstolo. Ora, será contemplado pelo nosso intelecto pela união da sua essência com ele. Logo, poderá ser visto também pelos sentidos.

Mas, *em contrário*. – Diz Ambrósio: Deus não pode ser percebido pelos olhos do corpo, nem circunscrito pela vista, nem apalpado pelo tato. Logo, nenhum sentido corpóreo verá a Deus.

2. Jerônimo diz: Os olhos do corpo não poderão ver, não somente a divindade do Pai, mas nem a do Filho nem a do Espírito Santo; vê-lo-ão porém os olhos da alma, sendo por isso dito – Bem-aventurados os limpos de coração.

3. Demais. – Diz ainda Jerônimo: Os seres incorpóreos não podem ser vistos pelos olhos da carne. Ora, Deus é o ser incorpóreo por excelência. Logo, etc.

4. Demais. – Agostinho diz: A Deus nunca ninguém o viu tal como é, nem nesta vida, nem na vida dos anjos, assim como agora vemos as causas visíveis a este mundo, com os olhos do corpo. Ora, chama-se vida dos anjos a vida bem-aventurada, que viverão os ressuscitados. Logo, etc.

5. Demais. – A Escritura diz que o homem foi feito à imagem de Deus por ser destinado a contemplá-lo, como ensina Agostinho. Ora, é pela alma e não pela carne que o homem é a imagem de Deus. Logo, pelo intelecto e não pela carne que verá a Deus.

SOLUÇÃO. – Uma causa pode ser percebida pelos sentidos do nosso corpo de dois modos: em si mesmo e por acidente. Em si mesmo percebem o que, por si mesmo é capaz de lhes causar uma paixão. Ora, em si mesmo considerado pode um objeto causar uma paixão ou ao sentido como tal, ou a um determinado sentido como tal. Ora, o que, deste segundo modo, por si mesmo pode causar uma paixão no sentido, chama-se sensível próprio; assim a cor em relação à vista e o som, em relação ao ouvido. Mas como o sentido como tal tem que se servir de um órgão corpóreo, nada pode receber senão corporalmente, pois tudo o que um ser recebe ao seu modo o recebe. Por onde, todos os sensíveis causam paixão ao sentido como tal, na medida em que tem uma certa extensão. Por isso, a extensão e todos os seus consectários, como o movimento, o repouso, o número e atribuições semelhantes chamam-se sensíveis comuns, em si mesmos considerados. Por acidente porém sentimos o que não nos causa paixão ao sentido, nem como sentido, nem como um determinado sentido, senão enquanto em união com um sensível, capaz de por si mesmo influenciar o sentido. Assim Sócrates, filho de Diaris, amigos e idéias semelhantes, conhecidos em si mesmos e na sua universalidade pelo intelecto, e particularizadas pela potência imaginativa, no homem, e pela estimativa nos animais irracionais. Esses sensíveis dizemos que os sentidos externos percebem, por acidente embora, quando, a potência apreensiva, à que é próprio conhecer esses cognoscíveis, imediatamente e sem vacilar e sem nenhum discurso, os apreende mediante um sensível que é apreendido diretamente pelo sentido; do mesmo modo que concluímos ser uma pessoa viva o só fato de a vermos falar. Mas quando o conhecimento sensível se processa diversamente, não dizemos que o sentido percebe, mesmo acidentalmente.

Ora, digo que Deus de nenhum modo pode ser visto pelos olhos do corpo, nem percebido por nenhum sentido, como se fosse em si mesmo visível, nem nesta vida nem na pátria. Pois, se privarmos um sentido como tal, dos seus elementos constitutivos, já não será sentido; e se privarmos a vista do que como tal a constitui, deixará de ser vista. Ora, o sentido, como tal, percebe a extensão; e a vista, como um sentido determinado, percebe a cor. É, portanto, impossível à vista perceber o que não tem cor nem extensão, salvo se se tomasse a palavra sentido em acepção equívoca. Ora, como a vista e os outros sentidos hão de existir no corpo glorioso especificamente os mesmos que existiam no corpo não

glorioso, não poderá a vista contemplar a essência divina como se lhe fosse um ser em si mesmo visível. Mas a verá como um visível por acidente. De tal modo que, de um lado, os olhos do corpo glorificado verão a imensidade da glória de Deus manifestando-se nos corpos, sobretudo nos gloriosos e, por excelência, no corpo de Cristo; e, de outro lado, o intelecto verá a Deus tão claramente, de maneira que, mediante a visão das causas materiais, perceberá a Deus, como pelo falar, de uma pessoa lhe percebemos a vida. Embora, pois, na pátria, o nosso intelecto não tenha a visão de Deus mediante as criaturas, contudo o verá manifesto nas criaturas vistas com os olhos do corpo. E esse modo de ser Deus visto com os olhos do corpo, Agostinho o admite, como facilmente se convencerá quem lhe atender as palavras seguintes. Podemos crer, diz, com grande verossimilhança, que, depois da ressurreição, veremos os corpos componentes do céu novo e da terra nova, de modo a percebermos a onipresença de Deus e o seu governo universal, com uma visão claríssima. Não como agora compreendemos as cousas invisíveis de Deus por aquelas que foram feitas, mas do modo pelo qual, quando vemos um homem, não o cremos vivo, mas o vemos imediatamente como tal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas de Job entendem-se da visão espiritual, da qual diz o Apóstolo: Para que ele esclareça os olhos do nosso coração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A autoridade aduzida não se entende como significando que havemos de ver a Deus com os olhos do corpo, mas que o veremos depois de ressuscitado o nosso corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agostinho, nas palavras citadas, se exprime duvidosa e condicionalmente. Como é claro pelo que diz antes: Os olhos lhes terão um poder de visão muito diverso se puderem com eles ver essa natureza incorpórea. Depois acrescenta: Uma força portanto, etc.; para em seguida resolver a dúvida, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Todo conhecimento supõe uma abstração da matéria. Por onde, quanto mais abstrata da matéria fora forma corpórea, tanto mais será um princípio de conhecimento. Por isso a forma unida à matéria de nenhum modo é princípio de conhecimento; a forma sensível já o é de certo modo, na medida em que está separada da matéria; e muito mais a existente em o nosso intelecto. Por onde, os olhos do espírito, isentos de tudo o que possa impedir o conhecimento, podem perceber um ser material. Mas daí não resulta que os olhos do corpo, de capacidade cognitiva limitada, por estarem ligados à matéria, possa ter conhecimento perfeito dos cognoscíveis incorpóreos.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora o intelecto feito carnal não possa conhecer senão mediante os sentidos, contudo conhece de maneira imaterial. Semelhantemente, os olhos do corpo tudo o que apreendem hão de apreender de modo material. Portanto, não podem ver o que não pode ser materialmente percebido.

RESPOSTA À SEXTA. – A beatitude é a perfeição do homem enquanto homem. Ora, o homem não o é pelo seu corpo, mas sobretudo pela alma; o corpo lhe pertence à essência senão enquanto aperfeiçoado pela alma. Por onde, a beatitude do homem não consiste principalmente senão no ato da alma, donde deriva para o corpo por uma certa redundância, como do sobredito se colige. Portanto, uma certa beatitude do nosso corpo consistirá em ver a Deus manifesto nas criaturas sensíveis e sobretudo no corpo de Cristo.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O intelecto pode perceber o espiritual, mas não os olhos do corpo. Por onde, o intelecto poderá conhecer a essência divina a que está unida, mas não o podem os olhos da carne.

Art. 3 — Se os santos, vendo a Deus em essência, vêem tudo o que Deus vê em si mesmo.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que os santos, vendo a Deus, vêem tudo o que Deus em si mesmo vê.**

1. – Pois, como diz Isidoro, os anjos conhecem no Verbo de Deus todas as causas, antes de serem feitas. Ora, os santos serão iguais aos anjos, diz o Evangelho. Logo, vendo a Deus, vêem tudo.

2. Demais. – Gregório diz: No céu todos contemplarão a Deus no seio da mesma claridade; que há, pois, que aí não conhecerão ao que tudo sabe? Ora, refere-se aos santos, que vêem a Deus em essência. Logo, os que vêem a Deus em essência tudo conhecerão.

3. Demais. – Como diz Aristóteles, o intelecto, conhecendo o máximo, pode, com maior razão, conhecer o mínimo. Ora, Deus é o máximo inteligível. Logo, a visão de Deus aumentará ao máximo a potência do intelecto. Logo, o intelecto, vendo-o, inteligirá tudo.

4. Demais. – O intelecto só não pode entender o que o supera. Ora, nenhuma criatura supera o intelecto que vê a Deus; pois, como diz Gregório, toda criatura é mesquinha para a alma que vê o Criador. Logo, os que vêem a Deus por essência tudo conhecem.

5. Demais. – Toda potência passiva que não chega a atualizar-se é imperfeita. Ora, o intelecto possível da alma humana é uma potência passiva em relação a qualquer conhecimento; pois, o intelecto possível é o que se pode tornar em todas as cousas, como o define Aristéles. – Se, portanto, na beatitude celeste não inteligisse todas as cousas, ficaria imperfeito. O que é absurdo.

6. Demais. – Quem vê um espelho vê tudo o que ele reflete. Ora, no Verbo de Deus, como em um espelho, tudo se reflete, pois é ele a razão e a semelhança de todas as cousas. Logo; os santos, vendo a Deus em essência, verão todas as cousas criadas.

7. Demais. – Diz a Escritura: Aos justos se lhes concederá o seu desejo. Ora, os santos, desejam saber tudo, porque todos os homens naturalmente desejam saber; e a glória não aniquila a natureza. Logo, lhes concederá Deus, que tudo conheçam.

8. Demais. – A ignorância é uma penalidade em a vida presente. Ora, de toda penalidade os santos serão livres pela glória. Logo, também de toda ignorância. Logo, conhecerão tudo.

9. Demais. – A beatitude dos santos, antes de estar na alma está no corpo. Ora, os corpos dos santos serão reconstituídos na glória à semelhança do corpo de Cristo, como o diz o Apóstolo. Logo, também as almas serão aperfeiçoadas à semelhança da alma de Cristo. Ora, a alma de Cristo verá a tudo no Verbo. Portanto, todas as almas dos santos verão todas as cousas no Verbo.

10. Demais. – Como o sentido, também o intelecto conhece tudo o por cuja semelhança é informado. Ora, a divina essência mais expressivamente contém a imagem de qualquer ser que qualquer outra semelhança dele. Logo, como na visão da beatitude a essência divina será como a forma do nosso intelecto, parece que os santos, vendo a Deus, tudo verão.

11. Demais. – O Comentador diz, que se o intelecto agente fosse a forma do intelecto possível nós compreenderíamos todas as cousas. Ora, a essência divina representa mais claramente todas as cousas que o intelecto agente. Logo, o intelecto que vir a Deus em essência tudo conhecerá.

12. Demais. – É porque os anjos inferiores, na sua condição atual, não conhecem tudo, que são iluminados, para conhecerem o que ignorem, pelos anjos superiores. Ora, depois do dia de juízo, um anjo não mais iluminará a outro; pois, então, cessará toda superioridade, diz a Glosa a um lugar do Apóstolo. Logo, os anjos inferiores então conhecerão todas as cousas. E pela mesma razão todos os outros santos, que vêem a Deus em essência.

Mas, *em contrário*. – Como diz Dionísio, os anjos superiores purificam os inferiores da sua ignorância. Ora, os anjos inferiores vêem a essência divina. Logo, o anjo que vê a essência divina pode ignorar certas cousas. Ora, nenhuma alma verá a Deus mais perfeitamente que os anjos. Logo, as almas que vêem a Deus não conhecerão necessariamente todas as cousas.

2. Demais. – Só Cristo não tem o espírito por medida, como diz o Evangelho. Ora, só a Cristo, por não ter o espírito por medida, cabe ver todas as cousas no Verbo; por isso, o Evangelho diz no mesmo lugar: O Pai todas as cousas pôs na sua mão. Logo, a ninguém mais senão a Cristo cabe conhecer todas as cousas no Verbo.

3. Demais. – Quanto mais perfeitamente é conhecido um princípio, tanto mais lhe conhecemos os efeitos, por meio dele. Ora, aos que vêem a Deus por essência uns o conhecem mais perfeitamente que outros, a êle o princípio de todas as cousas. Logo, uns conhecem mais cousas que outros. E portanto, nem todos sabem tudo.

SOLUÇÃO. – Deus, vendo a sua essência, conhece todas as cousas que existem, existirão e existiram. E esse se chama o conhecimento de visão, porque, à semelhança da visão corporal, conhece todas as cousas como presentes, Além disso, conhece, na visão da sua essência, tudo o que pode fazer, embora nunca o tenha feito nem haja de fazer. Do contrário, não conheceria perfeitamente o seu poder. Pois, uma potência não pode ser conhecida sem se lhe conhecerem os objetos. E a isso se chama conhecer por conhecimento de simples inteligência.

Ora, é impossível a um intelecto criado conhecer, pela visão da essência divina, tudo o que Deus pode fazer. Porque, quanto mais perfeitamente é conhecido um princípio, tanto mais cousas nele conhecemos. Assim, num princípio de demonstração, quem tiver engenho mais perspicaz verá maior número de conclusões que outro, de inteligência mais tardonha. Ora, a extensão do poder divino se funda no que pode fazer. O intelecto, portanto, que visse na essência divina todas as cousas que Deus pode fazer, esse ato de intelecção seria tão perfeito na sua extensão, como a extensão do poder divino na produção dos seus efeitos. E portanto, uma tal inteligência compreenderia o poder divino. O que é impossível a toda inteligência criada. Mas todas aquelas cousas que Deus conhece pelo conhecimento de visão, há um intelecto criado – a alma de Cristo, que as conhece no Verbo. Quanto porém aos mais, que vêem a essência divina, há duas opiniões a respeito.

Assim, uns dizem que todos os que vêem a Deus em essência, vêem tudo o que Deus vê por ciência de visão. – Mas isto repugna ao ensinamento dos Santos Padres, que afirmam haver certas cousas que os anjos ignoram; e contudo sabemos, pela fé, que todos vêem a essência de Deus. Por isso outros dizem que todos os que vêem a Deus por essência não vêem por isso tudo o que Deus vê, por não compreenderem a divina essência. Pois, do fato de conhecermos uma causa não decorre necessariamente que lhe conheçamos todos os efeitos, salvo se compreendermos perfeitamente a causa; e isso, no caso de Deus, não é possível a nenhum intelecto criado. Por onde, cada um dos que vêem a Deus em essência tanto mais cousas nela verá, quanto mais clara a visão que dela tiver. Razão pela qual pode, sobre elas, um instruir a outro. E assim a ciência dos anjos e das almas dos santos pode crescer até o dia do juízo; como tudo o concernente ao prêmio acidental. Mas não mais progredirá

depois desse dia, porque então tudo entrará no seu estado definitivo. E nesse estado é possível que todos conheçam tudo o que Deus conheça por ciência de visão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dito de Isidoro – os anjos conhecem no Verbo todas as causas, antes de serem feitas – não pode referir-se ao que Deus conhece por ciência de simples inteligência, porque são cousas que nunca virão à existência; mas é referente só ao que Deus conhece por ciência de visão. E mesmo dessas não diz ele que todos os anjos as conheçam, senão só alguns. E ainda esses, que as conhecem, não as conhecem todas perfeitamente. Pois, numa mesma cousa podemos distinguir muitas razões de inteligibilidade, como as suas diversas propriedades e relações com outras cousas. E é possível que, de uma mesma cousa conhecida por dois em comum, um perceba mais razões de inteligibilidade que outro; que essas razões um a receba de outro. Por isso diz Dionísio que os anjos inferiores são instruídos pelos superiores, nas razões cognoscíveis das cousas. Por isso também os anjos, que conhecem todas as criaturas, nem por isso perceberão necessariamente tudo o que nelas pode ser inteligido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras, citadas de Gregório mostram que na visão dos bem-aventurados nada faltará, para o conhecimento de todas as cousas, a parte da divina essência, meio pelo qual a visão se exerce, e mediante a qual Deus vê todas as cousas. E se todas não são conhecidas será por defeito do intelecto criado, que não compreende a essência divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O intelecto criado não vê a essência divina ao modo pelo qual ela existe, mas ao modo próprio de ele conhecer, que é finito. Donde, da sua eficácia cognoscitiva, proveniente da referida visão, não resulta necessariamente que seja ampliado ao infinito, a ponto de conhecer todas as cousas.

RESPOSTA À QUARTA. – A deficiência do conhecimento resulta não só do excesso e do defeito do cognoscível em relação ao intelecto, mas também da falta de união entre o intelecto e aquilo que é a razão da cognoscibilidade. Assim, a vista não verá uma pedra por não estar unida à espécie da pedra. Embora, pois, ao intelecto que vê a Deus esteja unida a própria essência divina, razão de ser de todas as cousas, não é enquanto razão de todas elas que lhe está o intelecto unido, mas enquanto razão só de certas cousas, e de tantas mais quanto a maior plenitude com que um intelecto vir a divina essência.

RESPOSTA À QUINTA. – Quando uma potência passiva for perfectível por várias perfeições coordenadas entre si, desde que recebeu a sua última perfeição, não é mais considerada imperfeita, mesmo se lhe faltarem algumas disposições prévias. Ora, todo conhecimento, que aperfeiçoe o intelecto criado, ordena-se como ao fim, ao conhecimento de Deus. Por onde, quem vise a Deus por essência, mesmo que nada mais conhecesse, teria um intelecto perfeito. Nem é mais perfeito pelo fato de ter outro conhecimento concomitante com o da essência divina, salvo se, assim, conhecer também a Deus mais perfeitamente. Por isso, diz Agostinho: Infeliz do homem que, conhecendo tudo a mais, i. é, as criaturas, te ignora contudo a ti. Feliz porém da que te conhece a ti ainda que ignore tudo mais. Mas aquele que te conhecer a ti e às criaturas, não será par isso mais feliz, porque só par ti o é.

RESPOSTA À SEXTA. – O Verbo de Deus é um espelho, mas dotado de vontade; e por isso, assim como se manifesta a quem quiser, assim manifestará em si o que quiser. Nem há símil com um espelho material, que não tem o poder de deixar-se ver Ou não. – Ou podemos responder, que num espelho material, tanto as cousas como o espelho são vistos na sua forma própria; embora o espelho seja visto mediante a forma refletida do objeto, p. ex., uma pedra, a qual a qual porém seria vista na sua forma própria refletida pelo espelho, cousa distinta dela. E assim, a mesma razão de conhecermos um é a de conhecermos outro. Mas no espelho incriado veremos as cousas pela forma mesma dele assim como

conhecemos os efeitos pela semelhança com a causa, e não ao contrário. Mas daí não resulta necessariamente que, quem contemple o espelho eterno, veja tudo o que nele se reflete. Do mesmo modo que quem conhece uma causa não lhe conhece necessariamente todos os efeitos, salvo se tiver plena compreensão dela.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O desejo dos santos de conhecerem todas as cousas será realizado pelo só fato de virem a Deus; assim como o desejo deles de terem todos os bens será satisfeito pela posse que terão de Deus. Pois, assim como Deus, pela sua bondade perfeita, satisfaz plenamente ao nosso desejo; e com a posse de Deus de certo modo possuímos tudo, assim a visão divina satisfaz plenamente ao intelecto, conforme aquilo do Evangelho: Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta.

RESPOSTA À OITAVA. – A ignorância, no seu sentido próprio implica uma privação e, como tal uma pena, e consiste em não sabermos o que deveríamos ou teríamos a obrigação de saber. Ora, de nenhum destes modos os santos na pátria sofrerão detrimento na sua ciência. Mas a ignorância pode também ser tomada, num sentido geral, por qualquer espécie de nesciência. E então os anjos e os santos na pátria ignorarão certas cousas. Por isso Dionísio diz que serão purificados da nesciência, que, neste sentido, não é uma penalidade, mas apenas uma deficiência. Nem há de a glória necessariamente eliminar toda deficiência como essa; pois, a essa luz, poderíamos também considerar uma deficiência de Lino, para, de não ser alçado à mesma glória de Pedro.

RESPOSTA À NONA. – O nosso corpo se conformará com o de Cristo, na glória, por semelhança e não por igualdade; pois, será resplendente como o corpo de Cristo, mas não igualmente. Da mesma maneira, a nossa alma terá uma glória semelhante à da alma de Cristo, mas não em grau igual. Assim também terá a ciência, como a alma de Cristo, mas não na mesma extensão, a ponto de saber tudo, como o sabe a alma de Cristo.

RESPOSTA À DÉCIMA. – Embora a essência divina seja a razão da cognoscibilidade de todas as cousas, nem por isso, em quanto razão dessa cognoscibilidade universal está unida a qualquer intelecto criado. A objeção, pois, não colhe.

RESPOSTA À UNDÉCIMA. – O intelecto agente é uma forma proporcionada ao intelecto possível, assim como a potência da matéria é proporcionada à potência do agente natural. De modo que tudo o existente na potência passiva da matéria ou do intelecto possível também exista na potência ativa do intelecto agente ou do agente natural. Por onde, se o intelecto agente se tornar a forma do intelecto possível, necessariamente este último conhecerá todas as cousas que a virtude do intelecto agente puder atingir. Ora, a essência divina não é uma forma proporcionada desse modo, ao nosso intelecto. Logo, não há símil.

RESPOSTA À DUODÉCIMA. – Nada impede admitir-se que depois do dia de juízo, uma vez plenamente consumada a glória dos homens e a dos anjos, que todos os bem-aventurados conhecerão tudo o que Deus conhece pela ciência de visão. Mas de modo que nem todos verão tudo na essência divina. A alma de Cristo porém, como vê agora, verá nela então todas as cousas; ao passo que os outros santos nela verão mais ou menos cousas, conforme o grau de claridade com que conhecerem a Deus. E assim a alma de Cristo, do que, mais que os outros, vir no Verbo, iluminá-los-á a todos; donde o dizer a Escritura: A claridade de Deus iluminou a cidade de Jerusalém e a lâmpada dela é o Cordeiro. E semelhantemente, os superiores iluminarão os inferiores, não por uma nova iluminação, de modo que aumentasse a ciência dos inferiores; mas por uma iluminação continuada, como se supusesse o sol, em repouso, a iluminar o ar. Por isso diz a Escritura: Os que tiverem ensinado a muitos o caminho da justiça, esses luzirão com as estréias por toda a eternidade. Quanto à superioridade de uma ordem sobre outra, o

Apóstolo diz que cessará quanto à ação de Deus, nesta vida, sobre nós, mediante os ministérios das diversas ordens de anjos, como claramente o diz uma Glosa a esse lugar do Apóstolo.

Questão 93: Da beatitude dos santos e das suas mansões.

Em seguida devemos tratar da beatitude dos santos e das suas mansões.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a beatitude dos santos será maior depois do juízo que antes.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a beatitude dos santos não será maior depois do juízo que antes.**

1. – Pois, quanto mais um ser é semelhante a Deus tanto mais perfeitamente participará da felicidade. Ora, a alma separada do corpo, é mais semelhante a Deus que quando unida com o corpo. Logo, maior será a sua beatitude antes de reassumir o corpo, que depois.

2. Demais. – A virtude unificada é mais potente que uma multiplicada. Ora, a alma separada do corpo tem maior unidade que quando unida a ele. Logo, a sua virtude é capaz de uma operação mais intensa. E portanto, participa mais perfeitamente da beatitude, que consiste numa atividade.

3. Demais. – A beatitude consiste num ato do intelecto especulativo. Ora, o intelecto não necessita, para exercer o seu ato, da cooperação de nenhum órgão corpóreo; e assim, o corpo reassumido em nada contribuirá para a alma conhecer mais perfeitamente. Logo, a beatitude da alma não será perfeitamente. Logo, a beatitude da alma não será maior depois da ressurreição que antes.

4. Demais. – Nada pode ser maior que o infinito; e assim o infinito acrescentado de uma quantidade finita nem por isso se torna mais infinito. Ora, a alma bem- aventurada, antes de reassumir o corpo, a beatitude lhe consiste no gozo de Deus, bem infinito; mas depois da ressurreição do corpo não terá outra felicidade senão talvez a proveniente da glória do corpo, que é um bem finito. Logo, a felicidade dos ressuscitados, depois de terem reassumido o corpo, não será maior que antes.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura – Vi debaixo do olhar as almas dos que tinham sido mortos, etc., diz a Glosa: Atualmente as almas dos santos desfrutam uma dignidade inferior, i. é, menor, que a que hão de alcançar. Logo, também a felicidade dos santos será maior depois da ressurreição dos corpos, que antes.

2. Demais. – Assim como para os bons a felicidade lhe é a paga de um prêmio, assim para os maus a sua miséria. Ora, depois da ressurreição dos corpos, a miséria dos maus será maior que antes, pois hão de ser punidos, não só na alma, mas também no corpo. Logo, também a felicidade dos santos será maior depois, que antes da ressurreição dos corpos.

SOLUÇÃO. – Que a beatitude dos santos há de aumentar extensivamente, depois da ressurreição, é manifesto, porque a gozarão eles então não só no corpo mas também na alma. E mesmo a felicidade da alma será extensivamente maior, porque há de comprazer-se não só com o bem próprio, mas também com o do corpo. E podemos ainda dizer que a felicidade da alma crescerá também intensivamente. Pois, o nosso corpo pode ser considerado a dupla luz: enquanto perfectível pela alma, e enquanto contrário, de certo modo a ela, nas suas operações, quando ainda não de todo por ela aperfeiçoado. Ora, à primeira luz, a união da alma com o corpo acrescenta-lhe a ela uma perfeição, porque toda parte é imperfeita e se completa pelo seu todo, por isso o todo está para a parte como a forma para a matéria. Portanto, também a alma será mais perfeita no seu ser natural, quando integrada no todo, i. é, no homem composto de alma e de corpo, do que quando existe separada. Mas, à segunda luz, a união do corpo com a alma é um obstáculo à perfeição desta; por isso diz a Escritura - o corpo que se corrompe

faz pesada a alma. Por onde, removido do corpo tudo quanto nele resiste à ação da alma, será esta, absolutamente falando, mais perfeita unida a um tal corpo, que dele separada. Pois, quanto mais perfeito um ser tanto mais perfeita a sua operação; por isso, a operação da alma unida a esse corpo será mais perfeita que separada dele. Ora, corpo dessa natureza será o glorioso, completamente submisso ao espírito. Portanto, como a beatitude consiste numa operação, mais perfeita será a felicidade da alma depois de reassumido o corpo, que antes. Pois, assim como a alma separada do corpo corruptível pode obrar mais perfeitamente que unida a ele, assim, depois de unida ao corpo glorioso, mais perfeita será a sua operação que quando dele separada. Pois, todo ser imperfeito busca a sua perfeição. Por isso a alma separada naturalmente deseja unir-se ao corpo. E por causa dessa tendência, derivada de uma imperfeição, menos intenso é o ato que a leva para Deus. E tal é o que diz Agostinho: O seu desejo de unir-se ao corpo impede a alma de tender para o sumo bem, com todas as suas forças.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma unida ao corpo glorioso é mais semelhante a Deus, que dela separada, porque, unida, tem o ser mais perfeito; e quanto mais perfeito é um ser tanto mais é semelhante a Deus. Assim o coração, cuja vida perfeita consiste no movimento, é mais semelhante a Deus quando se move que quando em repouso, embora Deus nunca se mova.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A potência que por natureza deve estar unida à matéria, melhor exerce a sua atividade unida à matéria, que dela separada; embora, absolutamente falando, separada da matéria, tenha maior poder de ação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora para o ato de inteligir a alma não precise da cooperação do corpo, contudo a perfeição do corpo de certo modo cooperará para a perfeição da operação intelectual, porque pela sua união com o corpo glorioso a alma será mais perfeita na sua natureza e por consequência de atividade mais eficaz. E a esta luz, o próprio bem do corpo cooperará, quase instrumentalmente, para a atividade na qual consiste a beatitude; e assim o Filósofo também diz, que os bens externos cooperam como instrumentos para a felicidade da vida.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora o finito acrescentado ao infinito não no torne maior, contudo faz algo de mais; porque finito e infinito são dois, ao passo que o infinito, em si mesmo considerado, é uma só realidade. Ora, a extensão da felicidade não se refere ao que nela fosse maior, senão só ao que é mais. Por onde, aumenta extensivamente a felicidade que a alma goza com a visão de Deus e com a glória do corpo, relativamente a que antes da ressurreição lhe advinha de Deus. Quanto à glória do corpo, ela cooperará para a intensidade da beatitude derivada, para a alma, de Deus, cooperando para maior perfeição do ato que transporta a alma para Deus. Pois, quanto mais perfeita for a operação própria a um ser, tanto maior será o prazer, como se concluí de um lugar do Filósofo.

Art. 2 - Se os graus de beatitude devem chamar-se moradas.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os graus de beatitude não devem chamar-se moradas.**

1. - Pois, beatitude implica idéia de prêmio. Ora, a idéia de mansão em nada se relaciona com a de prêmio. Logo, os diversos graus de beatitude não devem chamar-se moradas.

2. Demais. – Morada designa um lugar. Ora, o lugar onde os santos serão beatificados não é um lugar corporal, mas espiritual; pois, é Deus, que é único. Logo, não há mais que uma só morada. Logo, os diversos graus de beatitude não devem chamar-se moradas.

3. Demais. – Assim como na pátria haverá homens de méritos diversos, assim também atualmente os há no purgatório, e os houve no limbo dos Patriarcas. Ora, no purgatório e no limbo não se distinguem moradas diversas. Logo, também não devem distinguir-se na pátria.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Na casa de meu Pai há muitas moradas, o que Agostinho expõe como sendo os vários graus de prêmios.

2. Demais. – Em toda cidade há uma ordenada distinção de moradas. Ora, a pátria celeste é comparável a uma cidade, como diz o Apocalipse. Logo, devemos distinguir nela diversas moradas segundo os diversos graus de felicidade.

SOLUÇÃO. – O movimento local tem prioridade sobre todos os outros movimentos. Por isso, segundo o Filósofo, as denominações de movimento, de distância e todas as mais a essas semelhantes, derivaram do movimento local para todos os outros movimentos. Ora, o termo do movimento local é o lugar onde, tendo-o atingido o móvel fica em repouso e nele se conserva. Por isso, ao descanso, no seu termo, de qualquer movimento, dizemos que é a colocação ou a morada do móvel. Donde, quando o nome de movimento derivou para os atos do apetite e da vontade, à consecução mesma do fim do movimento apetitivo se chama a sua morada a sua colocação no termo final. Daí o se chamarem moradas diversas os diversos modos de se conseguir o fim último. E assim a unidade da casa responde à da beatitude, fundada na unidade do objeto; e a pluralidade das moradas responde às diferenças de felicidade de que gozam os bem-aventurados. Assim como também vemos, na ordem natural, que é um só o lugar superior para onde tendem todos os corpos leves, mas cada um deles tanto mais se aproxima desse lugar quanto mais leve é; e assim ocupam moradas diversas, conforme as diferenças de leveza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Morada implica idéia de fim; e assim, por consequência, a de prêmio, que é o fim do mérito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora seja um só o lugar espiritual, diversos porém são os graus de aproximação desse lugar. Donde a constituição de moradas diversas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que estarão no limbo ou os que atualmente estão no purgatório, ainda não alcançaram o seu fim. Por isso, no purgatório nem no limbo se distinguem moradas, mas só no paraíso e no inferno, fins dos bons e dos maus.

Art. 3 — Se as diversas moradas se distinguem pelos diversos graus de caridade.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que as diversas moradas não se distinguem pelos diversos graus de caridade.**

1. – Pois, diz o Evangelho: Deu a cada um segundo a sua capacidade. Ora, a capacidade de um ser se mede pela sua virtude natural. Logo, também os dons da graça e da glória se distribuem conforme os diversos graus de virtude natural.

2. Demais. – A Escritura diz: Tu retribuirás a cada um segundo as suas obras. Ora, o que é distribuído é a medida da felicidade. Logo, os graus de beatitude se distinguem pela diversidade das obras e não pela da caridade.

3. Demais. - O prêmio é devido ao ato e não ao hábito; por isso não são os mais fortes os coroados, mas os que melhor lutaram, diz Aristóteles; e o Apóstolo diz, que não será coroado senão quem combateu

conforme à lei. Ora, a beatitude é um prêmio. Logo, os diversos graus de beatitude se distinguirão pelos diversos graus das obras e não da caridade.

Mas, *em contrário*, quanto mais unido estiver um a Deus tanto mais feliz será. Ora, tal o modo da caridade, tal o da união com Deus. Logo, conforme as diferenças da caridade assim as da beatitude.

2. Demais. – Como o simples resulta do simples, assim o mais, do mais. Ora, terá a beatitude quem praticou a caridade. Logo, fruir de uma beatitude maior depende de se ter tido maior caridade.

SOLUÇÃO. – O princípio distintivo das moradas ou dos graus de beatitude é duplo: um próximo e outro remoto. O princípio próximo é as disposições diversas que terão os bem-aventurados, donde lhes resultará a diversidade da perfeição do ato no qual consiste a felicidade. O princípio remoto é o mérito, pelo qual alcançaram a beatitude. Ora, de acordo com o primeiro princípio as moradas se distinguem pela caridade da pátria, que quanto mais um santo a tiver perfeita tanto mais capaz será da claridade divina, conforme cujo aumento também aumentará a perfeição da visão divina. De acordo com o segundo princípio, distinguem-se as moradas segundo a caridade desta vida. Ora, os nossos atos não são meritórios pela substância mesma deles, mas só pelo hábito virtuosa que os informa. Ora, o princípio do mérito em todas as virtudes é a caridade, que tem como objeto o próprio fim último. Por onde, todas as diversidades de mérito vêm a fundar-se nas de caridade. E assim pela caridade desta vida se distinguem as moradas, quanto ao mérito delas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A palavra virtude no lugar aduzido não significa só a capacidade natural, mas pela capacidade natural acompanhada do esforço para ter a graça. E então, assim concebida, a virtude será a como disposição material que medirá a graça e a glória que devem ser recebidas. Ora, a caridade é o complemento termal do mérito para a glória. Por onde, a distinção dos graus de glória se funda antes nos graus da caridade que nos da referida virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As nossas obras em nada merecem a retribuição da glória senão quando informadas pela caridade. E assim, conforme os diversos graus de caridade serão os diversos graus de glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. - Embora o hábito da caridade ou de qualquer virtude não seja um mérito merecedor de prêmio, é contudo o princípio e a razão total de um ato ser meritório. Por isso conforme as diversidades deles assim lhes serão atribuídos os prêmios. – Embora também no gênero mesmo de um ato possamos fundar de certo modo o grau do mérito, isso será não em relação ao prêmio essencial, que é a felicidade consistente na posse de Deus; mas só em relação a algum prêmio acidental, que é a felicidade pela posse de algum bem criado.

Questão 94: Das relações entre os santos e os condenados.

Em seguida devemos tratar das relações entre os santos e os condenados.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se os bem-aventurados na pátria verão as penas dos condenados.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que os bem-aventurados na pátria não verão as penas dos condenados.**

1. – Pois, maior distância há entre os condenados e os bem-aventurados que entre eles e os que vivemos neste mundo. Ora, os bem-aventurados não sabem o que se passa conosco nesta vida; donde o dizer a Escritura – Abraão não nos conheceu, o que a Glosa assim comenta: Não sabem os mortos, mesmo santos, o que fazem os vivos, mesmo sendo filhos. Logo, muito menos verão as penas dos condenados.

2. Demais. – A perfeição da visão depende da perfeição do visível. Por isso diz o Filósofo: A operação mais perfeita da vista se realiza quando esse sentido está na sua melhor disposição para perceber os objetos mais belos que estiverem ao seu alcance. Logo e ao contrário, um objeto visível mas vil redunda em imperfeição da visão. Ora, nenhuma imperfeição existirá nos bem-aventurados. Logo, não verão as misérias dos condenados, de suma vileza.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eles sairão e verão os cadáveres dos homens que prevaricaram contra mim. Ao que diz a Glosa: Os eleitos sairão, pelo pensamento ou por uma visão manifesta, a fim de mais ardentes se tornarem em dar louvor a Deus.

SOLUÇÃO. - Os bem-aventurados não devem ficar privados de nada que lhes contribua para a perfeição da felicidade. Ora, conhecemos melhor uma cousa quando a comparamos com a sua contrária; porque os contrários postos em presença uns dos outros mais sobressaem. Por onde, para a beatitude dos santos lhes causar maior alegria e darem por ela maiores graças a Deus, é-lhes concedido conhecerem perfeitamente a pena dos ímpios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Glosa citada se refere aos santos mortos, no que lhes é possível à natureza; pois, não hão mister de conhecer, por um conhecimento natural, tudo o que se passa com os vivos. Mas os santos que estão na pátria conhecem claramente tudo o que se passa conosco neste mundo e com os condenados. Por isso diz Gregório: Não devemos aplicar às almas santas aquele lugar de Job – Ou os seus filhos estejam exaltados ou abatidos, ele os não conhecerá, etc.; pois, os que no céu gozam da claridade de Deus de nenhum modo devemos crer que haja fora da mansão celeste algo que ignorem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a beleza do objeto visível contribua para a perfeição da visão, a vileza porém desse objeto pode não contribuir em nada para a imperfeição dela. Pois, na alma, as espécies das cousas, pelas quais conhece os contrários, não são contrárias. Por isso também Deus, que tem o perfeitíssimo dos conhecimentos, vê tudo – tanto as cousas belas como as vis.

Art. 2 — Se os bem-aventurados se compadecem das misérias dos condenados.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os bem-aventurados se compadecem das misérias dos condenados.**

1. – Pois, a compaixão procede da caridade. Ora, os bem-aventurados terão uma caridade perfeita. Logo, mais que ninguém, se compadecerão das misérias dos condenados.

2. Demais. – Os bem-aventurados nunca, estarão mais afastados da compaixão, que Deus. Ora, Deus de certo modo se compadece das nossas misérias, e por isso é chamado misericordioso; assim também os anjos. Logo, os bem-aventurados se compadecem.

Mas, *em contrário*. – Quem se compadece de outrem de certo modo lhe participa da miséria. Ora, os bem-aventurados não podem compadecer-se da miséria de ninguém. Logo, não se compadecem das misérias dos condenados.

SOLUÇÃO. – A misericórdia ou a compaixão pode alguém tê-las de dois modos: a modo de paixão e a modo de eleição. Ora, nos bem-aventurados não haverá certamente nenhuma compaixão na parte inferior da alma, senão consequente à eleição da razão. Portanto, não terão eles compaixão nem misericórdia senão segundo a eleição da razão. E assim, da eleição da razão nasce a misericórdia ou a compaixão, quando queremos livrar a outrem do mal que padece; por onde, males que não queremos, de conformidade com a razão, repelir, não provocam em nós nenhuma compaixão. Ora, os pecadores, enquanto neste mundo, em tal estado vivem que, sem prejuízo da divina justiça, podem, do estado de miséria e de pecado, passar para o de beatitude. Por isso podem ser objeto de compaixão, tanto pela eleição da vontade, e assim dizemos que Deus, os anjos e os santos deles se compadecem por lhes querer a salvação; como pela paixão, e assim deles se compadecem os bons que ainda vivem neste mundo. Mas, na vida futura, não mais poderão sair do seu estado de miséria. Por onde, não pode haver compaixão para com eles fundada numa eleição reta. Portanto, os santos na glória nenhuma compaixão terão dos condenados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade é então princípio de compaixão quando, fundados nela, podemos querer que alguém fique livre da sua miséria. Ora, os santos, pela caridade, não o podem querer, em relação aos condenados, pois, isso repugna à divina justiça. Portanto, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dizemos que Deus é misericordioso por vir em auxílio daqueles que, na ordem da sua sabedoria e da sua justiça, convém livrar da miséria em que jazem. Não que se compadeça dos condenados, senão talvez pelos punir menos do que mereceriam.

Art. 3 — Se os bem-aventurados se alegram com as penas dos ímpios.

O terceiro discute-se assim. – Parece que os bem aventurados não se alegram com as penas dos ímpios.

1. – Pois, alegrar-se com o mal de outrem só pode ser por ódio. Ora, os bem-aventurados não terão nenhum ódio. Logo, não se alegrarão com as misérias dos condenados.

2. Demais. – Os santos na pátria serão sumamente conformes a Deus. Ora, Deus não se deleita com os nossos males, diz a Escritura. Logo, nem os santos se deleitarão com as penas dos condenados.

3. Demais. – O que é repreensível nos que ainda vivemos neste mundo de nenhum modo pode se conceber nos que gozam da visão divina.

Ora, neste mundo é culposo por excelência alegrar-mo-nos com as penas alheias; e o que há de mais louvável é condoermo-nos delas. Logo, os bem-aventurados de nenhum modo se alegram com as penas dos condenados.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Alegrar-se-á o justo quando vir a vingança.

2. Demais. – A Escritura diz: Servirão de espetáculo a toda a carne, até ela se fartar de ver semelhante objeto. Ora, o fartar-se designa a saciar do coração. Logo, os bem-aventurados se alegrarão com as penas dos ímpios.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode uma coisa nos ser motivo de alegria. – Em si mesma, quando nos comprazemos com uma causa, como tal. E, neste sentido, os santos não se alegrarão com a pena dos ímpios. – Ou por acidente, i. é, em razão de um bem que os acompanha. – E neste sentido, os santos hão de alegrar-se com as penas dos condenados, considerando neles a ordem da divina justiça gozando o prazer de se verem livres delas. Assim, pois, a divina justiça e o contentamento de se se sentirem livres de tais penas serão para os santos causa de alegria; mas essas penas em si mesmas só por acidente lhes produzirão alegria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Alegrarmo-nos com o mal de outrem, como tal, constitui ódio; mas não alegrarmo-nos com ele em razão de um elemento a ele anexo não o constitui. Deste último modo podemos nos alegrar com o mal próprio nosso; assim quando nos comprazemos nos nossos sofrimentos próprios, enquanto lhes redunda em mérito para a vida eterna, conforme aquilo da Escritura: Tende por um motivo ela maior alegria para vós as diversas tribulações que vos sucedem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora Deus não se deleite com os nossos males, como tais, contudo com eles se deleita enquanto ordenados pela sua justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não seria louvável, aos que vivemos nesta vida deleitarmo-nos com os males alheios, em si mesmos considerados; é louvável porém alegrarmo-nos com eles pelo bem que os acompanha. – Contudo não se dá conosco, neste mundo, o que se dá com os que vêem a Deus. Pois, as nossas paixões frequentemente se revoltam contra o discernimento racional. Toda via essas paixões são às vezes dignas de louvor, enquanto revelam boas disposições da alma; tal o caso do pudor, da misericórdia e da penitência pelo mal cometido. Ao passo que nos santos não podem existir paixões senão submetidas ao juízo da razão.

Questão 95: Dos dotes dos bem-aventurados.

Em seguida devemos tratar dos dotes dos bem-aventurados.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se devemos atribuir dotes aos bem-aventurados.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que não devemos atribuir nenhuns dotes aos bem-aventurados.**

1. – Pois, o dote, segundo o direito, é o que é dado ao esposo para obviar aos encargos do matrimônio. Ora, os santos não desempenham o papel de esposa, mas antes de esposo, enquanto membros da, Igreja. Logo, não se lhes dão dotes.

2. Demais. - Segundo o direito, os dotes são dados não pelo pai do esposo, mas pelo da esposa, Ora, todos os dons da beatitude são dados aos santos pelo Pai do Esposo, i. é, Cristo, segundo aquilo da Escritura: Toda a dádiva em extremo excelente e todo o dom perfeito vem lá de cima e desce do Pai das luzes, etc. Logo, esses dons conferidos aos bem-aventurados não se devem chamar dotes.

3. Demais. – No matrimônio carnal os dotes são dados para mais facilmente se suportarem os encargos do matrimônio. Ora, o matrimônio espiritual não comporta nenhuns encargos, sobretudo no estado da Igreja triunfante. Logo, não se lhe devem atribuir quaisquer dotes.

4. Demais. – Dotes não se dão senão em vista do matrimônio. Ora, o matrimônio espiritual é contraído com Cristo, pela fé, segundo o estado da Igreja militante. Logo e pela mesma razão, se certos dotes convêm aos bem-aventurados, convirão também aos santos que ainda vivem neste mundo. Ora, a estes não convêm. Logo, nem aos bem-aventurados.

5. Demais. – Os dotes fazem parte dos bens exteriores chamados bens de fortuna. Ora, os prêmios dos bem-aventurados serão bens internos. Logo, não devem chamar-se dotes.

Mas, *em contrário*. – O Apóstolo diz: Este sacramento é grande, mas eu digo em Cristo e na Igreja. Donde se conclui que o matrimônio espiritual é significado pelo carnal. Ora, no matrimônio carnal a noiva dotada é levada à casa do noivo. Logo, como os santos, quando entram na bem-aventurança, são levados à mansão de Cristo, parece que com certos dotes hão de ser dotados.

2. Demais. – Dão-se dotes, no matrimônio carnal, para lhe aliviar os encargos. Ora, o matrimônio espiritual é mais deleitável que o corporal. Logo, a ele sobretudo se lhe devem atribuir dotes.

3. Demais. – Os ornatos das noivas fazem parte do dote. Ora, os santos o ornato lhes consiste em serem introduzidos na glória, conforme aquilo da Escritura: Ele me cobriu com vestidura de salvação como a esposa ornada dos seus colares. Logo, os santos na pátria terão dotes.

SOLUÇÃO. – Sem duvida aos bem-aventurados, quando introduzidos na glória. Deus, lhes dá certos dons que lhes constituem ornatos; e esses ornatos o Mestre lhes chama dotes. Daí a seguinte definição do dote, no sentido em que agora dele tratamos: O dote é o ornato perpétuo do corpo e da alma, suficiente à vida e que dura perenemente na eterna beatitude. E essa noção se funda na semelhança do dote corporal com que se orna a esposa e providencia os meios com que possa o esposo sustentar suficientemente a ela e aos filhos. E contudo o dote pertence à esposa, que nunca poderá ser dele privada, de modo que a ela reverterá, uma vez dissolvido o matrimônio.

Mas quanto à significação da palavra, variam as opiniões.

Assim, uns dizem que a significação do dote não se funda em nenhuma semelhança do matrimônio corpóreo; mas no uso comum de falar pelo qual chamamos dote a toda perfeição ou ornato de qualquer homem. Assim, dizemos que é dotado de ciência quem é realmente sábio. Nesse sentido usou Ovídio do vocábulo, no verso:

Agrada com o dote com que puderes agradar.

Mas esta explicação não convém totalmente. Porque sempre que empregamos um nome para significar alguma cousa, não costumamos tomá-lo em sentido translato, senão fundados em alguma semelhança. Por onde, como na sua aplicação primária a palavra dote foi usada para significar o matrimônio carnal, é forçoso que qualquer outra significação desse vocábulo se funde nalguma semelhança com a significação principal.

Por isso outros dizem que a semelhança se funda em que o dote propriamente significa um dom, que no matrimônio corporal é dado à esposa pelo esposo, quando é levada para a casa deste e que lhe constitui a ela um ornato. O que se deduz das palavras de Sichem a Jacó e aos seus filhos: Aumentai o dote e pedi dádivas. E noutro lugar da Escritura: Se alguém seduzir a uma donzela que ainda não está desposada e dormir com ela, dotá-la-á e a terá por mulher. Por isso o ornato dado por Cristo aos santos, que alcançarem o dom da glória, se chama dote.

Mas esta explicação colide manifestamente com o que dizem os juristas, a quem compete decidir nesta matéria. Assim, dizem que o dote é propriamente uma doação feita pela mulher ao marido para suportar os encargos do matrimônio. Quanto ao que o noivo dá à noiva, chama-se doação por causa de núpcias. E este sentido tem a palavra dote no lugar da Escritura, onde diz que Faraó, rei do Egito, veio e tomou Gazer e o deu em dote à sua filha, esposa de Salomão, – Nem colhem contra esta explicação as autoridades citadas. Pois, embora fosse costume ser o dote constituído pelo pai da noiva, pode contudo se dar que o noivo ou o seu pai constituam o dote em lugar do pai da noiva. O que de dois modos pode dar-se. Ou pelo seu grande afeto para com ela, como no caso de Hemor, pai de Sichem, que quis dar o dote que devia receber, por causa do seu filho para com a noiva deste; ou tal se da como uma pena para com o noivo, que deve dar, de seus bens, um dote à virgem que corrompeu, dote que deveria ter sido constituído pelo pai da moça. E tal é o sentido da autoridade citada de Moisés.

Por isso, segundo outros, devemos dizer que, no matrimônio corporal chama-se propriamente dote o que é dado pelos parentes da mulher aos parentes do marido, para obviar aos encargos do matrimônio, como se disse.

Mas então subsiste a dificuldade, de como adaptar essa significação ao nosso propósito; porque os ornatos, na beatitude, são dados à esposa espiritual pelo pai do esposo. O que se tornará manifesto nas respostas aos argumentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora, no matrimônio carnal o dote é dado ao esposo para que dele use, contudo o domínio e a propriedade dele pertence à esposa. O que resulta do fato de, segundo o direito, ser o dote conservado à esposa, uma vez dissolvido o matrimônio. E assim também no matrimônio espiritual, os ornatos mesmos dados à esposa espiritual, i. é, à Igreja e aos seus membros, são por certo propriedades do esposo, enquanto lhe redundam em glória e honra dele; mas da esposa, enquanto que com eles se adorna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pai do Esposo, i. é, de Cristo, é só a pessoa do Pai; ao passo que o Pai da esposa é toda a Trindade. Pois, a ação sobre as criaturas pertence a toda a Trindade. Por isso tais dotes, no matrimônio espiritual, são dados, propriamente falando, antes pelo pai da esposa que pelo Pai do

esposo. – Mas essa calação, embora feita por todas as Pessoas da Trindade, pode contudo apropriar-se a cada uma das Pessoas, de certo modo. A Pessoa do Pai, como ao que dá; porque nele reside a autoridade; a ele também é própria a paternidade em relação à criatura, de modo que assim o mesmo é o Pai do esposo e da esposa. É própria também ao Filho, enquanto feita por causa dele e por meio dele. Ao Espírito Santo enfim enquanto feita nele e segundo ele; pois o amor é a razão de toda doação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ao dote convém, essencialmente, o efeito que causa, a saber, suportar os encargos do matrimônio. Mas, acidentalmente, os obstáculos que remove, a saber, o ônus do matrimônio, que fica mais leve. Assim, como o efeito essencial da graça é tornar alguém justo; mas o acidental será fazer do ímpio um justo. Embora, pois, no matrimônio espiritual não haja nenhuns ônus, é acompanhado porém da suma felicidade. E para consumar plenamente essa felicidade dotes são feitos à esposa, .de modo que, por eles se una deleitavelmente com o esposo.

RESPOSTA À QUARTA. – Não era costume dar dotes à esposa quando era desposada, senão quando conduzida à casa do esposo para que realmente este tomasse posse dela. Ora, enquanto estamos nesta vida, vivermos ausentes do Senhor. Por onde, os dons, feitos aos santos neste mundo, não se chamam dotes; senão só aqueles que lhes são feitos quando alcançam a glória, onde gozam do Esposo face à face.

RESPOSTA À QUINTA. – O matrimônio espiritual requer a beleza interior, conforme aquilo da Escritura: Toda a glória da que é filha do Rei é de dentro. Ora, o matrimônio espiritual requer a beleza interior. Por onde, não é necessário que tais dotes sejam dados, no matrimônio espiritual, como o são no carnal.

Art. 2 — Se dote é o mesmo que beatitude.

O segundo discute-se assim. – **Parece que dote é o mesmo que beatitude.**

1. – Pois, como resulta da definição anterior do dote, o dote é um ornato do corpo e da alma, que dura perpetuamente, na eterna beatitude. Ora, a beatitude da alma é um ornato dela. Logo, a beatitude é um dote.

2. Demais. – O dote é o meio de a esposa se unir aprazívelmente ao esposo. Ora, tal é a beatitude do matrimônio espiritual. Logo, a beatitude é um dote.

3. Demais. – A visão, segundo Agostinho, é a substância total da beatitude. Ora, a visão é considerada como um dos dotes. Logo, a beatitude é um dote.

4. Demais. – O gozo torna feliz. Ora, o gozo é um dos dotes. Logo, dote é a beatitude.

5. Demais. – Segundo Boécio, a felicidade é um estado perfeito pela reunião de todos os bens. Ora, o estado dos bem-aventurados se completa pelos dotes. Logo, os dotes são partes da beatitude.

Mas, *em contrário*. – O dote é dado sem méritos. Ora, a beatitude não é dada, mas é uma recompensa pelos méritos. Logo, dote não é a beatitude.

2. Demais. – A beatitude é uma só, ao passo que os dotes são vários. Logo, a beatitude não é dote.

3. Demais. – A beatitude o homem a goza pelo que tem de mais elevado, como diz Aristóteles. Ora, de dote também é susceptível o corpo. Logo, dote e beatitude não são o mesmo.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há uma dupla opinião.

Certos pretendem que beatitude e dote são realmente idênticos, mas diferem pelo conceito racional; porque o dote concerne o matrimônio espiritual entre Cristo e a alma; não porém a beatitude. – Mas isto é indefensável, como é fácil compreender; pois, ao passo que a beatitude consiste numa operação, o dote não é nenhuma operação, mas antes, uma qualidade ou disposição.

Por isso dizem outros, que beatitude e dote diferem também realmente, chamando-se beatitude o ato perfeito, em si mesmo, pelo qual a alma bem aventurada se une a Deus; ao passo que se denominam dotes os hábitos, disposições ou quaisquer outras qualidades, ordenados a esse ato perfeito. De modo que os dotes antes se ordenam à beatitude do que se incluem nela como partes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A beatitude, propriamente falando, não é um ornato da alma, mas algo procedente do ornato da alma, pois, é um ato; ao passo que ornato se chama um certo adorno do bem-aventurado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A beatitude não se ordena à união, mas é a união mesma da alma com Cristo, mediante um ato. Ao passo que os dotes são dons que dispõem para essa união.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma visão pode ser apreciada à dupla luz. – Primeiro, atualmente, i. é, como o ato mesmo da visão. E assim o dote não é visão, mas é a própria beatitude. – Noutro sentido, pode ser tomado habitualmente, i. é, como um hábito de que deriva o ato referido; ou pelo esplendor mesmo da glória com que Deus ilumina a alma para que o possa contemplar. E então o dote é o princípio da beatitude, mas não é a beatitude mesma.

E o mesmo devemos responder à quarta objeção a respeito do gozo.

RESPOSTA À QUINTA. – A beatitude é a reunião de todos os bens, não como partes essenciais dela, mas como de certo modo ordenados para ela.

Art. 3 — Se também Cristo terá dotes.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que também Cristo terá dotes.**

1. – Pois, os santos se conformarão com Cristo pela glória; donde o dizer o Apóstolo – O qual reformará o nosso corpo abatido para o fazer conforme ao seu corpo glorioso. Logo, também Cristo terá dotes.

2. Demais. – No matrimônio espiritual dão-se dotes à semelhança do matrimônio corporal. Ora, em Cristo há de certo modo matrimônio espiritual que lhe é próprio – a das duas naturezas na unidade de pessoa; por isso se diz que nele a natureza humana foi desposada pelo Verbo, conforme o diz o Glosa aquilo da Escritura – No sol pôs o seu tabernáculo, etc. – E o Apocalipse: Eis aqui o tabernáculo de Deus com os homens. Logo, também Cristo deve ter dotes.

3. Demais. – Como diz Agostinho, Cristo, segundo a regra de Ticónio, por causa da unidade do corpo místico entre o corpo e os membros, também se denomina esposa e não só esposo, conforme aquilo da Escritura: Como o esposo aformoseado com a sua coroa e como a esposa ornada dos seus colares. Logo, como os dotes são devidos à esposa, como se sabe, também devemos atribuir dotes a Cristo.

4. Demais. – Todos os membros da Igreja devem ter dotes, porque a Igreja é a esposa. Ora, Cristo é membro da Igreja, segundo aquilo do Apóstolo: Vós outros sois corpo de Cristo e membros uns dos outros. E a Glosa: i. é, de Cristo. Logo, também Cristo deve ter dotes.

5. Demais. – Cristo goza da visão, da fruição e da deleitação perfeitos. Ora, são três dotes. Logo, etc.

Mas, *em contrário*. – Entre esposo e esposa há necessariamente distinção de pessoas. Ora, em Cristo nada é pessoalmente distinto do Filho de Deus, que é esposo, conforme aquilo do Evangelho: O que tem a esposa é o esposo. Logo, como os dotes são constituídos para a esposa, ou em favor dela, parece que Cristo não deve ter dotes.

2. Demais. – Não pode a mesma pessoa dar e receber dotes. Ora, Cristo é quem confere os dotes espirituais. Logo, não deve ter dotes.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria duas são as opiniões.

Uns dizem que há em Cristo tríplice união: a consentânea, pela qual está unido a Deus pela união de amor; a dignativa, pela qual a natureza humana está unida à divina; e a terceira, pela qual Cristo está unido à Igreja. E assim, ensinam que pelas duas primeiras uniões Cristo deve ter dotes, no sentido próprio destes: mas pela, terceira união, embora Cristo possua em grau eminente o que constitui o dote, este não lhe cabe contudo no seu sentido próprio, porque, nessa união, Cristo é o como esposa da Igreja, a esposa: ora, o dote é dado à esposa para que tenha a propriedade e o domínio dele, embora seja constituído para o uso do esposo. – Mas esta opinião não é aceitável. Pois, essa união pela qual Cristo mesmo como Deus está unido ao Pai pelo consentimento do amor, não se pode considerar como matrimônio, porque não há aí nenhuma sujeição como a que deve haver entre esposa e esposo. Nem também pela união da natureza humana com a divina, que é uma união pessoal; nem pela conformidade da vontade, pode haver dote no seu sentido próprio, por três razões. – Primeiro, porque o matrimônio, em que se constituem dotes, exige a conformidade de natureza entre esposo e esposa; e isto não se dá na união da natureza humana com a divina. Segundo, porque é necessária a distinção de pessoas; e a natureza humana não é pessoalmente distinta do Verbo. Terceiro, porque o dote é dado na ocasião em que a esposa é levada para a casa do esposo; e assim vem a pertencer à esposa que, solteira antes, está doravante unida ao marido; ora a natureza humana assumida pelo Verbo na unidade de pessoa, nunca deixou de estar perfeitamente unida com ele.

Por isso, segundo outros, ou se deve dizer que o dote, como tal, de nenhum modo se pode atribuir a Cristo; Ou não lhe deve atribuir no mesmo sentido em que o é aos santos. Mas os chamados dotes eles os têm em grau excelentíssimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida conformação deve entender-se considerado o dote no seu sentido próprio, e não no sentido em que convém a Cristo. Pois aquilo por que nos conformamos com Cristo não é forçoso exista do mesmo modo em Cristo e em nós.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é em sentido literal que a natureza humana é chamada esposa, na união com que está unida ao Verbo; pois não há nessa união a distinção de pessoas necessariamente existente entre esposo e esposa. Mas quando às vezes se diz que a natureza humana foi desposada pelo Verbo por se lhe ter este unido, isso só é porque, à semelhança do que se dá com a esposa, está com o Verbo inseparavelmente unida. E porque nessa união a natureza humana é inferior ao Verbo, e é por ele governada como o é a esposa pelo esposo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando às vezes se diz que Cristo é esposa, não significa isso que o seja no seu sentido próprio; mas enquanto para si assume a pessoa da Igreja, sua esposa, que lhe está espiritualmente unida. E assim, nada impede que, de conformidade com esse modo de falar, possamos dizer que Cristo tem dotes; não pelos ter ele, mas sim a Igreja.

RESPOSTA À QUARTA. – A palavra Igreja, é susceptível de dupla acepção. – Assim, às vezes designa somente o corpo unido a Cristo como cabeça. E então só a Igreja compete ser a esposa: e Cristo não é

membro dela, mas a cabeça influente em todos os seus membros. – Noutra acepção, a Igreja designa a cabeça e os membros que lhe estão unidos. E assim dizemos que Cristo é membro da Igreja, enquanto tem uma função distinta de todos os outros membros e que é lhes influir a vida. Embora não possa ser chamado membro muito propriamente, porque membro implica a idéia de parte, e em Cristo bem espiritual não é parcial, mas totalmente íntegro. Por onde, é ele o bem total da Igreja; nem os outros membros juntos com ele são algo de maior que ele isoladamente. Ora, considerando assim a Igreja, ela não só designa a esposa, mas o esposo e a esposa enquanto deles resulta uma unida pela conjunção espiritual. Por onde, embora Cristo seja de certo modo considerado membro da Igreja, de maneira nenhuma podemos porém dizê-lo membro da esposa. Não lhe convém, pois, nesse sentido ter dote, na acepção própria deste.

RESPOSTA À QUINTA. – Nessa sequência há o sofisma de acidente. Pois, essa enumeração não se aplica a Cristo senão enquanto constitui dotes, no sentido próprio deste.

Art. 4 — Se os anjos tem dotes.

O quarto discute-se assim. – **Parece que os anjos tem dotes.**

1. – Pois, àquilo da Escritura – Uma só e a minha pomba, diz a Glosa: Uma só é a Igreja, a dos homens e a dos anjos. Ora, a Igreja é a esposa; e assim os membros da Igreja devem ter dotes.

2. Demais. – Aquilo do Evangelho: E sede vós outros semelhantes aos homens que esperam ao seu senhor ao voltar das bodas, diz a Glosa: O Senhor foi às núpcias, quando depois da ressurreição, feito homem novo, unia-se à multidão dos anjos. Logo, a multidão dos anjos é a esposa de Cristo. E portanto, os anjos devem ter dotes.

3. Demais. – O matrimônio espiritual consiste numa união espiritual. Ora, a união espiritual não é maior entre os anjos e Deus, que entre Deus e os santos. Logo, como os dotes, de que agora tratamos, são conferidos em razão do matrimônio espiritual, parece que os devem ter os anjos.

4. Demais. – O matrimônio espiritual supõe um esposo e uma esposa espirituais. Ora, a Cristo, como espírito por excelência, mais são conformes por natureza os anjos que os homens. Logo, o matrimônio espiritual será antes o dos anjos que o dos homens com Cristo.

5. Demais. – Maior conveniência deve haver entre a cabeça e os membros, que entre o esposo e a esposa. Ora, a conformidade entre Cristo e os anjos basta para Cristo ser considerado a cabeça deles. Logo e pela mesma razão, basta para lhes ser chamado o esposo.

Mas, *em contrário*. – Orígenes distingue quatro pessoas: o esposo e a esposa, as moças que acompanham a esposa e os companheiros do esposo. E diz que os anjos são os companheiros do esposo. Logo, como dotes não os deve ter senão a esposa, parece que não convém aos anjos.

2. Demais. – Cristo desposou a Igreja pela incarnação e pela paixão; e é assim figurado naquele lugar da Escritura: Tu és para mim um esposo sanguinário. Ora, pela incarnação e pela paixão Cristo não se uniu aos anjos diferentemente do que antes. Logo, os anjos não pertencem à Igreja no sentido em que é chamada esposa, Logo, não podem ter dotes.

SOLUÇÃO. – O que se entende por dotes da alma não há dúvida que convém tanto aos anjos como aos homens. Mas, no sentido literal do vocábulo não convém a uns e a outros do mesmo modo; porque não podem os anjos ser esposas, no sentido próprio dessa palavra, como o convém à natureza humana, pois,

entre esposo e esposa há de haver conformidade de natureza, i. é, hão de ser da mesma espécie. Ora, essa relação a tem os homens com Cristo por ter este assumido a natureza humana, por cuja assunção veio a assemelhar-se a todos os homens, pela natureza da espécie humana. Com os anjos porém não comunica pela unidade específica, nem pela natureza divina, nem pela humana. Por onde, ter dotes não convém aos anjos pela mesma razão por que o convém aos homens. – Contudo, os vocábulos empregados metaforicamente, não se possa predicar uma cousa de outra. E assim, pela razão referida, não se pode afirmar, em sentido absoluto, que os anjos não devem ter dotes; mas só que não os têem, como os homens, no sentido próprio deles, em razão da referida semelhança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora os anjos pertençam à unidade da Igreja, não são contudo membros dela, no sentido em que ela é esposa por conformidade de natureza. E assim não lhes convém ter dotes, no sentido próprio destes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Esses desposórios se tomam em sentido lato, pela união onde não há conformidade de natureza específica. E assim também nada impede, tomando os dotes nessa acepção lata, que os atribuamos aos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora no matrimônio espiritual não há senão uma união espiritual, contudo os que se unem hão de convir especificamente, para haver matrimônio perfeito. Por isso não se pode, em sentido próprio, falar em desposórios, em relação aos anjos.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa conformação pela qual os anjos se conformam com Cristo, enquanto Deus, não é tal que baste a constituir um matrimônio real; por não haver conveniência específica, mas antes, permanecer infinita entre Cristo e os anjos uma distância infinita.

RESPOSTA À QUINTA. – Nem mesmo Cristo é considerado, em sentido próprio, cabeça dos anjos, no sentido em que ser cabeça supõe conformidade de natureza entre ela e os membros. Contudo, é mister saber, que embora a cabeça e os outros membros sejam de um indivíduo de uma mesma espécie, contudo, considerando-se cada membro à parte, não são todos da mesma espécie; assim, as mãos diferem especificamente da cabeça. Por onde, considerando os membros em si mesmos, não é necessário haja entre eles outra conveniência a não ser a de proporção, pela qual uns recebam a ação dos outros e se sirvam reciprocamente. E assim a conveniência existente entre Deus e os anjos serve mais de fundamento, que a de esposo, à noção de cabeça.

Art. 5 — Se se distinguem acertadamente três dotes da alma: a visão, a dileção e a fruição.

O quinto discute-se assim. – **Parece que não se distinguem acertadamente três dotes da alma: a visão, a dileção e a fruição.**

1. – Pois, a alma se une com Deus pelo intelecto; porque é imagem da Trindade pela memória, pela inteligência e pela vontade. Ora, a dilecção pertence à vontade; a visão à inteligência. Logo, há de atribuir-se também à memória a sua atividade própria, desde que a fruição não lhe pertence a ela, mas antes, à vontade.

2. Demais. – Os dotes da beatitude se consideram como correspondentes às virtudes que praticamos nesta vida, que são a fé, a esperança e a caridade, virtudes cujo objeto é Deus mesmo. Ora, a dileção corresponde à caridade, e a visão à fé. Logo, devia haver também um dote correspondente à esperança, pois, a fruição pertence antes à caridade.

3. Demais. – De Deus não gozamos senão pelo amor e pela visão; pois, fruímos daquilo que diretamente gozamos, como diz Agostinho. Logo, a fruição não deve ser considerada dote diferente da dileção.

4. Demais. – A beatitude, na sua perfeição, requer a posse do seu objeto, conforme aquilo do Apóstolo: Cerrei de tal maneira que alcanceis. Logo, é forçoso admitir-se um quarto dote.

5. Demais. – Anselmo diz que a beatitude da alma inclui: a sabedoria, a amizade, a concórdia, o poder, a honra, a segurança, e a alegria. – Donde se conclui que a enumeração supra, dos dotes, é incompleta.

6. Demais. – Conforme Agostinho, na beatitude celeste veremos a Deus sem fim, amá-lo-emos sem enfado e incansavelmente o louvaremos. Logo, o louvor também deve entrar na referida enumeração dos dotes.

7. Demais. – Boécio distingue na beatitude cinco elementos: a suficiência, resultante das riquezas; a alegria, resultante do prazer; a celebridade, que nasce da fama; a segurança, filha do poder; a reverência, cuja fonte é a dignidade. Donde se conclui que esses, e não os enumerados, é que se deviam considerar dotes.

SOLUÇÃO. – Todos, em geral, admitem como dotes da alma os supra-enumerados, mas diversamente. Assim, uns dizem que três são os dotes da alma: a visão, a apreensão e a fruição. Outros: a visão, a apreensão e a fruição. Outros ainda: a visão, a deleitação e a posse. Mas essas três enumerações se reduzem a uma só; e todos concordam quanto ao número delas.

Ora, como dissemos, o dote é algo de inerente à alma, que a ordena ao ato em que consiste a felicidade. Mas esse ato compreende dois elementos: a substância mesma dele, que é a visão; e a sua perfeição, que é a deleitação; pois, a felicidade há de ser uma atividade perfeita. Ora, uma visão pode ser deleitável a dupla luz: por causa do objeto visto, que causa prazer; e por parte da visão mesma, cujo ato é em si mesmo deleitável, como quando nos comprazemos em ver o mal, embora este não nos deleite. E como a atividade, em que consiste a felicidade última, deve ser perfeitíssima, há de por força a visão, de que se trata, ser, a ambas as luzes, deleitável. Mas, para uma visão ser, como tal, deleitável, é necessário que seja conatural, por algum hábito, ao sujeito que vê. Para ser deleitável, porém, por parte do objeto visível, há de ter este com a vista conveniência e união.

Assim, pois, para a visão, como tal, ser deleitável, é necessário um hábito donde ela proceda. Donde um dote, a que todos chamam visão. Por outro lado, o objeto visível requer duas condições: a conveniência, resultante do afeto, e daí o dote a que uns chamam dileção e outros fruição, dizendo esta respeito ao afeto, pois, o que soberanamente amamos a isso do mesmo modo estimamos como convenientíssimo. Por parte do objeto visível é também necessária a união; donde o dote da apreensão, segundo certos, que não é senão possuir efetivamente a Deus e o ter em si; mas outros introduzem a fruição ou deleitação, enumerando de outro modo. Pois, a fruição perfeita, como a teremos na pátria, inclui em si tanto a deleitação como a apreensão. Por isso, certos reduzem esses dois dotes a um só, e outros os consideram como distintos.

Outros porém atribuem esses três dotes às três potências da alma: a visão, à alma racional; a deleitação, à alma concupiscível; e a fruição à irascível, porque supõe uma vitória para a alcançarmos. – Mas isto não é acertado. Porque o irascível e o concupiscível não pertencem à parte intelectiva, mas à sensitiva; ora, os dotes da alma têm a sua sede no intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A memória e a inteligência tem uma atividade comum; ou por ser aquela uma operação desta, ou, se aquela for considerada uma potência, a memória não

exercerá a sua atividade senão mediante a inteligência, porque é próprio da memória reter os conhecimentos. Por isso também à memória e à inteligência não corresponde senão o hábito do conhecimento. Por onde, a ambas corresponde só o dote da visão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fruição corresponde à esperança enquanto inclui a apreensão, que sucede à esperança. Pois, o esperado ainda não é possuído; daí um certo sofrimento causado pela esperança, por causa da ausência do objeto amado. Por isso, não mais existirá na pátria, sendo substituída pela apreensão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fruição, enquanto inclui a apreensão, distingue-se da visão e da dileção; mas de modo diverso do pelo qual a dileção difere da visão. Pois, dileção e visão designam hábitos diversos, dos quais um pertence ao intelecto e outro, ao afeto. Ao passo que a apreensão, Ou a fruição como parte dela, não implica nenhum hábito diverso dos dois supra-referidos, mas só a remoção dos obstáculos que impediam a alma de se unir efetivamente com Deus. O que se dá pelo fato de o hábito mesmo da glória liberar a alma de todas as suas deficiências, pois, a torna capaz de conhecer sem fantasmas, a ter domínio sobre o corpo e outros privilégios semelhantes, exclusivos dos obstáculos, que nos fazem vivermos ausentes do Senhor.

RESPOSTA À QUARTA. – Deduz-se do que foi dito.

RESPOSTA À QUINTA. – Em sentido próprio, dotes são os princípios imediatos da atividade em que consiste a perfeita beatitude, pela qual a alma se une com Cristo. Ora, tal não se dá com a enumeração de Anselmo, cujas partes ou são concomitantes ou consequentes à beatitude, não só em relação ao esposo, a quem, na enumeração de Anselmo, só lhe cabe a sabedoria, como também em relação aos outros. E estes, quer sejam nossos iguais, aos quais concerne a amizade, quanto à união dos afetos, e a concórdia, quanto ao consenso no agir; quer nos sejam inferiores, aos quais concerne o poder, pelo qual estes recebem dos superiores a sua disposição, e a honra, prestada pelos inferiores aos superiores; e enfim, relativamente a nós mesmos, dizendo-nos respeito então a segurança, quanto à remoção do mal, e a alegria, quanto à consecução do bem.

RESPOSTA À SEXTA. – O louvor, a terceira das cousas, que, segundo Agostinho, existirão na pátria, não é uma disposição para a beatitude, mas é antes uma consequência dela. Pois, por isso mesmo que a alma está unida a Deus, no que consiste a beatitude, resulta o prorromper em louvores. Por isso, o louvor não é da natureza do dote.

RESPOSTA À SÉTIMA. – As cinco cousas enumeradas por Boécio são umas condições da felicidade, e não disposições para o ato em que ela consiste. Porque a beatitude, em razão da sua perfeição, só e singularmente tem por si mesma tudo o que os homens buscam nos diversos bens materiais, como está claro no Filósofo. E assim, Boécio mostra que as cinco as abrange a verdadeira felicidade, pois, são as cinco que os homens buscam, na felicidade temporal. As quais, ou concernem à isenção do mal, o que é garantido pela segurança; ou à consecução do bem – conveniente, donde nasce a alegria, ou perfeito e por isso mesmo dotado de suficiência; ou concerne à manifestação do bem, – donde – a celebridade, quando o bem de um chega ao conhecimento de muitos, e a reverência, quando se dá uma prova desse conhecimento ou desse bem, pois, a reverência consiste na atribuição da honra, que é uma prova de virtude. Por onde, é claro que a enumeração de Boécio não inclui cinco dotes, mas sim cinco condições da beatitude .

Questão 96: Das auréolas.

Em seguida devemos tratar das auréolas.

E nesta questão discutem-se treze artigos:

Art. 1 — Se a auréola é um prêmio diferente do prêmio essencial chamado coroa de ouro.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a auréola não é nada de diferente do prêmio essencial chamado coroa de ouro.**

1. Pois, o prêmio essencial é a própria beatitude. Ora, a felicidade, segundo Boécio, é o estado perfeito pela reunião de todos os bens. Logo, o prêmio essencial inclui todos os bens possuídos na pátria. E assim, a auréola está incluída na coroa de ouro.

2. Demais. – O mais e o menos não diversificam a espécie. Ora, os que observam os conselhos e os preceitos são mais premiados que os que só observam os preceitos; nem em nada lhes difere o prêmio, senão por maior um que o outro. Logo, como já a auréola designa o prêmio devido às obras de perfeição, parece que ela nada tem de distinto da coroa de ouro.

3. Demais. – O prêmio corresponde ao mérito. Ora, a raiz de todo mérito é a caridade. Logo, como à caridade corresponde a coroa de ouro, parece que na pátria não haverá outro prêmio distinto deste.

4. Demais. – Todos os bem-aventurados são admitidos nas ordens dos anjos, como diz Gregório. Ora, entre os anjos, embora alguns possuam certos dons de um modo eminente, nada há porém que não seja comum a todos; pois tudo existe em todos, embora não igualmente, porque os dons que todos têm uns os tem de modo mais sublime que os outros, como também diz Gregório. Logo, todos os bem-aventurados outro prêmio não terão além do comum a todos. Portanto, a auréola não é um prêmio distinto da coroa de ouro.

5. Demais. – A um mérito mais excelente mais excelente prêmio é devido. Se, pois, uma coroa de ouro é devida às obras de preceito, e uma auréola às de conselho, a auréola será mais perfeita que a coroa de ouro e, portanto, esta não devia ter uma significação diminutiva. Logo, parece que a auréola não é um prêmio distinto da coroa de ouro.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – Farás sobre esta outra pequena coroa de ouro, diz a Glosa: A essa coroa cabe a honra do cântico novo, que só as virgens cantam na presença do Cordeiro. Donde se conclui que a auréola é uma coroa concedida, não a todos, mas a certos em especial. Ao passo que a coroa de ouro é concedida a todos os bem-aventurados. Logo, a auréola difere da coroa de ouro.

2. Demais. – A luta sucedida da vitória é devida uma coroa de ouro; pois, conforme aquilo do Apóstolo, não será coroado senão quem combateu conforme à lei. Logo, a luta que se reveste de um caráter particular merece uma coroa especial. Logo, devem receber uma coroa diferente da das outras, e a essa chamamos auréola.

3. Demais. – A Igreja militante descende da triunfante, conforme àquilo do Apocalipse: Vi a cidade santa, a nova Jerusalém, descendo do céu, etc. Ora, na Igreja militante aos que praticam obras especiais dão-se prêmios especiais; ao passo que aos vencedores se confere a coroa, prêmio dos que correm. Logo, o mesmo deve dar-se na Igreja triunfante.

SOLUÇÃO. – O prêmio essencial do homem, que é a sua felicidade, consiste na perfeita união da alma com Deus, pelo : gozar perfeitamente contemplando-o e amando-o. E este prêmio se chama, em sentido metafórico coroa ou coroa de ouro. Quer por causa do mérito, que se ganha depois de uma certa luta, conforme aquilo da Escritura – A vida do homem sobre a terra é uma guerra; quer também por causa do prêmio, que nos torna de certo modo participantes da divindade e, por consequência, do poder real, segundo o Apocalipse: Tem-nos feito para o nosso Deus reino etc. Ora, á coroa é o sinal próprio do poder real. E pela mesma razão o prêmio acidental, acrescentado ao essencial, deve ser uma espécie de coroa. Pois, a coroa significa uma perfeição por causa da sua natureza circular; sendo por isso também apropriada à perfeição dos bem-aventurados. Mas, como ao essencial nada se lhe pode acrescentar, que não lhe seja inferior, por isso o prêmio acrescentado se chama auréola. Ora, ao prêmio essencial chamado coroa de ouro pode se fazer duplo acréscimo: um fundado na condição da natureza do premiado, e assim à felicidade da alma se lhe acrescenta a glória do corpo, donde o chamar-se às vezes auréola a glória do corpo. Por isso aquilo da Escritura – Farás sobre esta outra pequena coroa de ouro, diz uma Glosa que ao fim se superpõe a auréola, pois, conforme a Escritura, os eleitos terão uma glória mais sublime quando reassumirem o corpo. Mas não é neste sentido que agora tratamos da auréola. – De outro modo pode a coroa de ouro receber um acréscimo em razão da obra meritória. Esse mérito tem uma dupla raiz donde também lhe procede a sua bondade. Uma é a caridade, porque concerne ao fim último, sendo-lhe por isso devido o prêmio essencial, i. é, a consecução do fim último, chamado coroa de ouro. Outra é o gênero mesmo do ato, digno de um certo louvor pelas circunstâncias que o rodeiam, pelo hábito donde nasce e pelo fim próximo: e por isso lhe é devido o prêmio acidental chamado auréola. E é neste sentido que agora tratamos da auréola. Donde, pois, devemos concluir que a auréola significa algo de acrescentado à coroa de ouro, i. é, certa alegria pelas obras que praticamos, e que se revestem do aspecto de uma vitória excelente; alegria diversa da pela qual nos comprazemos da união com Deus, gáudio esse que se chama coroa de ouro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A felicidade inclui em si todos os bens necessários à perfeita vida do homem, consistente na sua atividade perfeita. Mas é susceptível de certos acréscimos, não quase necessários a essa atividade perfeita, como se sem eles não pudesse ela existir; mas por lhe concorrerem para o maior esplendor. Constituem, assim, a felicidade na sua essência plena e um como ornato dela. Do mesmo modo que a beatitude temporal se adorna com a nobreza do nascimento, a beleza do corpo e dotes semelhantes, sem os quais não pode existir, como diz Aristóteles. E assim está a auréola para a beatitude da pátria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem observa os conselhos e os preceitos sempre merece mais que quem só observa os preceitos, desde que se considere a razão do mérito relativamente no gênero das obras. Mas nem sempre, se se atende à razão do mérito relativamente à caridade em que se ele radica; pois, pode um observar somente os preceitos mas com caridade maior que a de outro que, além deles, observa também os conselhos. No mais das vezes porém se dá o contrário, porque a prova do amor é a obra feita, como diz Gregório. Não é, logo, o prêmio essencial mesmo, mas mais intenso, que se chama auréola, mas o que se acrescenta ao prêmio essencial, sendo indiferente se o prêmio essencial de quem recebe a auréola é maior, menor ou igual ao prêmio essencial de quem não na tem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A caridade é o princípio primeiro do mérito; mas os nossos atos são como os instrumentos pelos quais merecemos. Ora, para conseguirmos um efeito, não só é necessário tenha o motor primeiro a disposição devida, mas também que o instrumento esteja bem disposto. Por isso, todo efeito implica dois elementos – a parte do princípio primeiro, que é a principal; e o que provém do instrumento, que é o elemento secundário. Assim, também no prêmio: uma é a parte da caridade – a coroa de ouro; outra, a do gênero da obra – a auréola.

RESPOSTA À QUARTA. – Todos os anjos mereceram a sua beatitude por atos do mesmo gênero, i. é, por se terem convertido para Deus; por isso não tem nenhum qualquer prêmio particular que de certo modo também não tenham os outros. Ao passo que os homens merecem a felicidade por atos de diversos gêneros; e portanto não há símil. – Contudo, o que um dentre os homens tem de maneira especial, de certo modo também todos o tem em comum, enquanto que, pela caridade perfeita, cada qual considera seu o bem de outrem. Entretanto, esse gáudio pelo qual um se alegra com os outros, não pode chamar-se auréola; porque não lhe é dado como prêmio de vitória sua, mas antes, da vitória alheia. Assim também a coroa é dada aos vitoriosos, e não aos que se comprazem com a vitória.

RESPOSTA À QUINTA. – Maior é a excelência do mérito resultante da caridade, que a procedente do gênero do ato. Assim, o fim, a que se a caridade ordena, prevalece sobre os meios, que são o objeto próprio dos nossos atos. Por onde, o prêmio correspondente ao mérito fundado na caridade, por pequeno que seja, é maior que qualquer prêmio correspondente a um ato em razão do seu gênero. Por isso a auréola se diz como um diminutivo de áurea coroa.

Art. 2 — Se a auréola difere do fruto.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a auréola não difere do fruto.**

1. – Pois, ao mesmo mérito não podem ser devidos prêmios diversos. Ora, ao mesmo mérito corresponde a auréola e o fruto do cêntuplo, i. é, o da virgindade, como o diz a Giosa a um lugar do Evangelho. Logo, a auréola é o mesmo que o fruto.

2. Demais. – Agostinho diz, que o fruto centuplicado é o devido ao mártir. Ora, também esse mesmo fruto é devido à virgem. Logo, o fruto é um prêmio comum às virgens e aos mártires. Mas também a eles lhes é devida a auréola. Logo, a auréola é o mesmo que o fruto.

3. Demais. – Na beatitude só há dois prêmios – o essencial e o acidental, acrescentado ao essencial. Ora, esse prêmio acrescentado ao essencial é o que se chama auréola, como se conclui de um lugar da Escritura onde se fala da auréola acrescentada à coroa de ouro. Ora, o fruto não é um prêmio essencial, porque, se o fosse, seria devido a todos os bem-aventurados. Logo, é o mesmo que a auréola.

Mas, *em contrário*, – Coisas que não tem a mesma divisão também não têem a mesma razão de ser. Ora, o fruto e a auréola não tem a mesma divisão; pois, aquela se divide em auréola das virgens, dos mártires e dos doutores; ao passo que os frutos são os dos casados, das viúvas e das virgens. Logo, o fruto e a auréola não são idênticos.

2. Demais. – Se fruto e auréola fossem o mesmo, a quem fosse devido o fruto sê-lo-ia também a auréola. Ora, isto é evidentemente falso, pois, o fruto é devido à viuvez, mas não a auréola. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Palavras tomadas em sentido metafórico são susceptíveis de várias acepções, conforme as suas aplicações às diversas propriedades do objeto onde essas palavras derivaram. Ora, na ordem natural, fruto propriamente é o que nasce da terra. Donde, segundo as diversas condições em que possam encontrar-se os frutos da terra, assim as diversas acepções dos frutos espirituais. Ora, o fruto da terra tem uma doçura nutritiva, e por isso os homens usam dele. E também a produção última a que chega a obra da natureza. E é enfim o que o agricultor espera pelo semear ou de quaisquer outros modos.

Outras vezes, porém, o fruto é tomado em sentido espiritual, pelo último fim, em que descansamos. Assim, dizemos – fruir de Deus – perfeitamente, na pátria; imperfeitamente, neste mundo. Desse sentido, deriva a fruição, que é um dote. Mas não é neste sentido que agora tratamos dos frutos.

Outras vezes ainda, o fruto é tomado em sentido espiritual, para significar que refazem a alma com a pureza da sua doçura, na expressão de Ambrósio. Tal o sentido dessa palavra no lugar seguinte do Apóstolo: Mas o fruto do espírito é a caridade, o gozo, etc. E neste sentido também tratamos aqui dos frutos.

Mas podemos também tomar a palavra fruto em sentido espiritual, por semelhança com os frutos da terra. E assim como estes são o proveito esperado do trabalho da agricultura, fruto também se chama o prêmio que o homem colhe dos seus trabalhos nesta vida. E então todo o prêmio que recebermos na vida futura, dos nossos trabalhos, chama-se fruto. Tal o sentido desse vocábulo no lugar seguinte do Apóstolo: Tendes o vosso fruto em santificação e por fim a vida eterna. E ainda este não é o sentido em que agora empregamos a palavra fruto.

Mas do fruto tratamos como significando o que nasce da semente; é assim que o Senhor entende o fruto, quando se refere à semente que produz trinta, sessenta e cem por um. Ora, nesta acepção, o fruto pode provir da semente, porque tem ela uma virtude eficaz para converter os humores da terra na sua natureza; e quanto mais eficiente for essa virtude e a terra melhor amanhada, tanto mais rica será a frutificação. Ora, a semente espiritual semeada em nós é a palavra de Deus. Por onde, quanto mais espiritual e afastada da carne for a vida que vivermos, tanto mais frutos produzirá em nós a palavra divina. Neste sentido, pois, o fruto difere da coroa de ouro e da auréola, porque a coroa de ouro consiste na alegria com a posse de Deus; a auréola no gáudio com as obras de perfeição; mas os frutos, o gáudio que tem o agente com o seu próprio ato, conforme o grau de espiritualidade a que ascendeu por virtude da semente da palavra de Deus.

Certos porém distinguem entre a auréola e o fruto, dizendo que a auréola é devida ao lutador, segundo aquilo do Apóstolo: Não será coroado senão quem combater conforme à lei. Ao passo que o fruto é o resultado de quem trabalha, segundo o lugar da Escritura: O fruto dos bons trabalhos é glorioso. Mas outros pretendem que a coroa de ouro respeita a conversão para Deus; ao passo que a auréola e o fruto são meios para a consecução do fim, mas de modo que o fruto respeita mais principalmente a vontade, enquanto que a auréola concerne antes o corpo.

Mas como o trabalho e o combate tem um só e mesmo objeto e são considerados na mesma relação, e o prêmio do corpo depende do da alma, de acordo com a opinião supra-referida não haveria distinção, entre fruto, coroa de ouro e auréola, senão lógica. O que não pode ser, pois, a certos se atribuem frutos, a que não se atribui a auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não há inconveniente em atribuir prêmios diversos a um mesmo mérito, conforme os elementos diversos que ele encerra. Assim, à virgindade corresponde a coroa de ouro, quando conservada por amor de Deus e sob o império da caridade; a auréola porém, enquanto obra de perfeição equiparável a uma vitória excelente; o fruto enfim, porque a virgindade alça o homem a um como estado espiritual, afastando-o da carnalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fruto, na sua acepção própria, em que agora o tomamos, não significa um prêmio comum ao martírio e à virgindade, mas aos três graus de continência. Quanto à Glosa citada, que considera o fruto centuplicado como devido aos mártires, toma o fruto em sentido lato, em que a

toda remuneração se dá esse nome. Assim, o fruto centuplicado designa a remuneração devida a quaisquer obras de perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a auréola seja um prêmio acidental acrescentado ao essencial, contudo nem todo prêmio acidental é auréola; mas só o prêmio devido às obras de perfeição, pelas quais o homem se conforma soberanamente com Cristo, pela vitória perfeita. Não há, pois, nenhum inconveniente em que possa merecer um prêmio acidental quem se absteve da vida carnal, prêmio que se chama fruto.

Art. 3 — Se o fruto é devido à só virtude da continência.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o fruto não é devido à só virtude da continência.**

1. – Pois, aquilo do Apóstolo – Uma é a claridade do sol, etc., diz a Glosa: A claridade do sol é comparável a dignidade dos que receberam sessenta vezes mais; e enfim à das estrelas a dos que receberam trinta vezes mais. Mas, essas diversas claridades, no pensamento do Apóstolo, se referem a todos os graus de beatitude. Logo, os diversos frutos não devem corresponder à só virtude da continência.

2. Demais. – Fruto vem de fruição. Ora; à fruição concerne ao prêmio essencial, correspondente a todas as virtudes. Logo, etc.

3. Demais. – O fruto é devido ao trabalho, segundo aquilo da Escritura: O fruto dos bons trabalhos é glorioso. Ora, maior trabalho custa a fortaleza que a temperança ou a continência. Logo, o fruto não corresponde só à continência.

4. Demais. – É mais difícil não exceder no uso dos alimentos, que são necessários à vida, do que no das relações sexuais, sem o que não pode conservar-se a vida. Portanto, maior esforço exige a parcimônia que a continência. Logo, à parcimônia corresponde, mais que à continência, o fruto.

5. Demais. – Fruto implica a idéia de repouso. Ora, o repouso é no fim que se perfaz. Logo, como as virtudes teologais tem como objeto o fim, que é o próprio Deus, parece que a eles devem sobretudo corresponder os frutos.

Mas, *em contrário*, a Glosa a um lugar do Evangelho, atribui os frutos à virgindade, à viuvez e à continência conjugal, que são partes da continência.

SOLUÇÃO. – O fruto é um prêmio devido ao homem quando deixa a vida carnal pela espiritual. Por isso aquela virtude sobretudo corresponde o fruto, que principalmente livra a alma da sujeição à carne. Ora, tal é o efeito da continência porque é sobretudo pelos prazeres sensuais que a alma se escraviza à carne; a ponto de, conforme Jerônimo, no ato carnal o Espírito de profecia não tocar o coração dos profetas, nem, como o ensina o Filósofo, ser possível, sob o império do prazer venéreo, exercer-se a inteligência. Por onde à continência mais responde o fruto que às outras virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Glosa citada toma a palavra fruto na sua acepção lata, pela qual toda remuneração se chama fruto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Fruição não deriva de fruto, por aquela semelhança fundada no fruto na acepção em que ora o consideramos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fruto, na acepção em que agora o tomamos, não corresponde ao trabalho, em razão da fadiga que ele causa, mas por ser o meio pelo qual as sementes frutificam. Donde o chamar o Evangelho trabalhos às próprias sementeiras, porque são elas o alvo do trabalho ou são conseguidas pelo trabalho. Quanto à semelhança do fruto, enquanto nascido da semente, mais se aplica à continência que à fortaleza, porque as paixões, sobre as quais a fortaleza se exerce, não escravizam o homem à carne, como as sobre que versa a continência.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora os prazeres da mesa sejam mais necessários que os venéreos, não são contudo igualmente veementes. Por isso não escravizam o homem à carne.

RESPOSTA À QUINTA. – Fruto aí não se toma no sentido em que se diz que quem frui repousa no fim, mas noutro sentido referido. Por isso a objeção não colhe.

Art. 4 — Se acertadamente se atribuem três frutos às três partes da continência.

O quarto discute-se assim. – **Parece que não se atribuem acertadamente três frutos às três partes da continência.**

1. – Pois, o Apóstolo enumera doze frutos do espírito: A caridade, a alegria, a paz, etc. Logo, não se devem enumerar só três.

2. Demais. – Fruto designa um prêmio especial. Ora, o prêmio atribuído às virgens, às viúvas e aos casados não é um prêmio especial. Pois, todos os que hão de salvar-se estão incluídos numa dessas três classes; porque ninguém se salva sem ter praticado a continência, e esta se divide suficientemente pelas três classes referidas. Logo, não se atribuem com acerto três frutos a essas três classes.

3. Demais. – Assim como a viuvez excede à continência conjugal, assim a virgindade à viuvez. Ora, quem recebeu o fruto centuplicado não excede quem o recebeu trinta vezes mais, como o que o recebeu centuplicado excede o que recebem sessenta vezes mais. Nem por proporção aritmética, porque sessenta excede a trinta em trinta, e cem excede em quarenta a sessenta. Nem por proporção geométrica, porque sessenta excede a trinta na proporção de dois para quatro, ao passo que cem está para sessenta como cinco para dois, porque contém sessenta mais duas terças partes deste número. Logo, não é acertado fazer corresponder os frutos aos três graus de continência.

4. Demais. – O que está dito na Sagrada Escritura deve durar sempre, conforme aquilo do Evangelho: Passará o céu e a terra, mas as minhas palavras não passarão. Ao contrário, todas as obras feitas pelo homem podem mudar a cada passo. Logo, nas obras humanas não devemos buscar um critério para apreciar os ditos da Sagrada Escritura. E assim parece inadmissível o fundamento dado por Beda aos referidos frutos, dizendo que o fruto de trinta por um é devido aos casados, porque na representação do ábaco, trinta é expresso pelo contato das pontas do polegar e do índex, que por assim dizer se beijam. E assim o número trinta significa os ósculos dos casados. Ao passo que o número sessenta é expresso pelo contato do índex com a articulação média do polegar; e assim o índex, sobre o polegar e apertando-o, significa a opressão que as viúvas sofrem neste mundo. Mas, quando na numeração chegamos ao número cem, passamos do lado direito para o esquerdo; por isso o número cem designa a virgindade, porque participa da dignidade dos anjos, que estão à direita, i. é, na glória; enquanto que nós outros estamos à esquerda, por causa da imperfeição desta vida.

SOLUÇÃO. – Pela continência, a que corresponde um fruto, o homem, desprezando os prazeres da carne, eleva-se a um estado de espiritualidade. Por onde, conforme os diversos graus de espiritualidade produzidos pela continência, assim se distinguem os diversos frutos. Ora, há uma espiritualidade necessária e outra superabundante. – A espiritualidade necessária consiste em a retidão do espírito não ser pervertida pelos prazeres carnais; e isso se dá quando buscamos os prazeres da carne segundo a ordem reta da razão. E esta é a espiritualidade dos casados. – A espiritualidade superabundante é a pela qual o homem se abstém completamente de todos os prazeres carnais, que impedem a liberdade do espírito. O que de dois modos pode ser. – Ou absolutamente, em qualquer tempo – passado, presente ou futuro; e esta é a espiritualidade das virgens. – Ou num tempo determinado e essa é a das viúvas.

Assim, pois, os que observam à continência conjugal é dado o fruto de trinta por um: à da viuvez, o de sessenta por um; e à virginal, o de cem por um, pela razão que dá Beda, supra-referida.

Embora possamos ainda dar a razão seguinte, fundada em a natureza dos números. – Pois, o número trinta resulta da multiplicação de três por dez. Ora, o número três é o número de todas as cousas, diz Aristóteles; e tem em si a perfeição de princípio, de meio e de fim, comum a todos os seres. Por isso o número trinta é acertadamente atribuído aos casados, que, além da observação do Decálogo, significado pelo número dez, não tem nenhuma outra perfeição senão a comum, sem a qual não pode haver salvação. – O número seis, que multiplicado por dez produz cem, tem uma perfeição resultante das suas partes, pois, as tem todas simultaneamente unidas. Por isso corresponde com conveniência à viuvez, que implica a completa abstenção dos prazeres da carne com todas as suas circunstâncias, que são como partes do ato virtuoso. Pois, a viuvez se opõe ao gozo do prazer carnal, seja com que pessoa for e em qualquer lugar que seja; e assim quanto às outras circunstâncias. O que não se dá com a continência conjugal. – Mas o número cem convém convenientemente à virgindade; porque o número dez, de cuja multiplicação resulta o número cem, é o limite da espiritualidade, porque nada mais de espiritual se lhe pode acrescentar. Pois, o número cem, como número quadrado, é, pela sua figura, um número perfeito. Porque a figura do quadrado é perfeita por, sendo igual de todos os lados, ter uma igualdade total. Por isso corresponde à virgindade, que permanece incorrupta igualmente em todo tempo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado a palavra fruto não tem o mesmo sentido no em que agora dele nos ocupamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada obriga a admitir o fruto como um prêmio não comum a todos os que se salvam. Pois, não só o prêmio essencial é comum a todos, mas também certas recompensas acidentais, como a alegria resultante das obras sem as quais não pode haver salvação. – Pode-se porém dizer que os frutos não convém a todos os que devem salvar-se, como o demonstram os que, depois de terem vivido na incontinência; fizeram penitência no fim da vida; pois a esses não é devido o fruto, mas só o prêmio essencial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A distinção dos frutos se funda, antes, nas espécies e nas figuras dos números, que nas quantidades que representam. Contudo, mesmo considerando-lhes essas quantidades é possível descobrir uma razão de excesso entre eles. Assim o casado só se abstém da mulher que não é a sua; a viúva, porém, do seu marido e do que não é seu; e assim há aí um certo excesso em dobro, como sessenta é o dobro de trinta. Quanto ao número cem, excede a sessenta em quarenta, resultando este da multiplicação de quatro por trinta. Ora, o número quatro é o primeiro número sólido e cúbico. E assim, uma tal adição convém à virgindade, que acrescenta à perfeição da viuvez a perpétua incorrupção.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora esse modo referido de representar os números seja de instituição humana, contudo se funda de certo modo em a natureza das cousas, pois os números são designados gradualmente pela ordem dos dedos, das articulações.

Art. 5 — Se a auréola é devida à virgindade.

Parece que a auréola não é devida à virgindade.

1. – Pois, quanto mais difícil é uma obra tanto maior prêmio merece. Ora, maior dificuldade têem as viúvas em se absterem dos prazeres carnais, que as virgens; e Jerônimo diz, que quanto maiores dificuldades sofre um em se abster de prazeres ilícitos, tanto maior é o prêmio, e isso o diz quando faz o elogio da viuvez. E o Filósofo também ensina, que a mulher que já não é virgem tem mais veemente desejo carnal pela imaginação do prazer gozado. Logo, a auréola, que é o máximo dos prêmios, é devido antes às viúvas que às virgens.

2. Demais. – Se à virgindade fosse devida a auréola, à perfeitíssima das virgindades seria devida a máxima das auréolas. Ora, a virgindade da S.S. Virgem é de todas a mais excelente, sendo por isso chamada a Virgem das virgens. E contudo não lhe é devida nenhuma auréola, porque não lhe custou nenhuma luta a continência, pois não foi contaminada pela corrupção da concupiscência. Logo, à virgindade nenhuma auréola é devida.

3. Demais. – O que não é digno, em todo tempo, de louvor não lhe é devido um prêmio excelente. Ora, não seria digno de louvor conservar a virgindade no estado da inocência primitiva, porque então era de preceito o crescei e multiplicai-vos e enchei a terra. Mas também não o seria sob a vigência da Lei, que amaldiçoava as estéreis. Logo, nenhuma auréola é devida à virgindade.

4. Demais. – Não é devido o mesmo prêmio à virgindade conservada e à perdida. Ora, à virgindade perdida é às vezes devida uma auréola; assim, se uma virgem foi, contra a sua vontade, prostituída por um tirano, por ter confessado o nome de Cristo. Logo, nenhuma auréola é devida à virgindade.

5. Demais. – Prêmio excelente não é devido ao que por natureza o temos. Ora, virgem todo indivíduo o é quando nasce, bom ou mau. Logo, a auréola não é devida à virgindade.

6. Demais. – Assim está a viuvez para o fruto de sessenta por um, como a virgindade para o de cem por um e para a auréola. Ora, não a qualquer viúva é devido o fruto de sessenta por um, mas só a que fez voto de viuvez, como certos dizem. Logo, parece que também não é devida a auréola a qualquer virgem, mas só à virgindade observada por voto.

7. Demais. – Um prêmio não pode ser necessariamente conferido porque todo mérito depende da vontade. Ora, alguns são necessariamente virgens, como os impotentes e os eunucos. Logo, nem sempre é devida a auréola à virgindade.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura – Farás sobre esta outra pequena coroa de ouro – diz a Glosa: A essa coroa concerne o cântico novo que as Virgens cantam na presença do Cordeiro, i. é, os que seguem o Cordeiro para onde quer que ele vá. Logo, o prêmio devido à virgindade se chama auréola.

2. Demais. – A Escritura diz: Eis aqui o que diz o Senhor aos eunucos. E acrescenta: Dar-lhe-eis um nome ainda melhor do que o que dão os filhos e as filhas. Ao que diz a Glosa: Significa uma glória própria e excelente. Ora, os eunucos, que a si mesmo se castraram por amor do reino dos céus, designam as virgens. Donde portanto se colhe que à virgindade é devido um prêmio excelente, e chamado auréola.

SOLUÇÃO. – A quem ganhou uma vitória sobreexcelente lhe é devida uma coroa especial. Ora, pela virgindade ganhamos uma vitória excepcional sobre a carne, contra a qual temos luta constante, conforme aquilo do Apóstolo – o espírito deseja contra a carne, etc. Por isso à virgindade é devida uma coroa especial chamada auréola. E isto todos em geral admitem. Mas a que espécie de virgindade seja devida a auréola, nem todos o explicam do mesmo modo.

Assim, uns dizem que a auréola é devida à virgindade atualmente observada. Por onde, aquela que atualmente observa a virgindade terá uma auréola, se for do número dos que hão de salvar-se. – Mas isto não é admissível. Porque então as que tinham vontade de casar, mas morreram antes de o poder fazer, teriam auréola.

Por isso dizem outros que a auréola é devida ao estado e não ao ato; de modo que só merecem a auréola de virgem as que se comprometeram por voto a viver em estado de perpétua virgindade. – Mas também isto não é admissível, porque por um mesmo ato de vontade pode um conservar a virgindade sem fazer voto dela e outra, tendo-o feito.

Por onde podemos, de outro modo, dizer que o mérito a todo ato de virtude é devido quando praticado sob o império da caridade. Ora, a virgindade constitui genericamente um ato de virtude, enquanto resulta de uma eleição a incorrupção perpétua da alma e do corpo, como se colhe do sobre dito. Por onde, só aqueles propriamente é devida a auréola de virgem que tiveram o propósito de conservar perpetuamente a virgindade, quer confirmassem esse propósito por voto, quer não. E isto digo, considerando-se a auréola no seu sentido próprio, como um prêmio retribuído ao mérito; embora esse propósito ter sido quebrado, contanto que a integridade do corpo perdure até o fim da vida, porque se a virgindade da alma pode separar-se, não o pode a do corpo.

Se porém tomarmos a virgindade em sentido lato, por qualquer prêmio que na pátria tenhamos, além do prêmio essencial, então aos de corpo incorrupto será devida a auréola, mesmo se não formaram o propósito de viver em perpétua virgindade. Pois, não há nenhuma dúvida que os virgens se alegrarão por ter conservado um corpo incorrupto, assim como os inocentes por terem sido imunes do pecado, embora pudessem não ter a oportunidade de o cometer, como no caso das crianças batizadas. Esta não é porém a acepção própria, mas a comum da auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Praticando a continência sustentam luta maior, de certo modo, as virgens, e de certo outro, as viúvas, em igualdade de condições. Assim, as virgens a concupiscência as inflama bem como o desejo da experiência, que procede de uma certa curiosidade, que nos leva a ver de melhor grado o que nunca vimos. Além disso, aumenta-lhes a concupiscência o imaginar um prazer maior que o da realidade, sem levar em conta os incômodos que acompanham ao prazer da carne. E por aí as viúvas sustêm luta menor; maior, porém, pela lembrança dos prazeres que já gozaram. Demais, nos diversos indivíduos, essas cousas podem se neutralizar umas às outras, segundo as diversas disposições e condições de cada um. Assim, uns são movidos de preferência por uma causa e outros, por outra. Seja porém o que for da intensidade da luta, uma cousa é certa: mais perfeita é a vitória das virgens que a das viúvas; pois, o perfeitíssimo gênero de vitória e o mais belo é nunca ter cedido ao inimigo. Ora, a coroa não é devida à luta, mas à vitória depois da luta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há, nesta matéria, dupla opinião. – Uns dizem que a S.S. Virgem não tem auréola, como prêmio da virgindade, tomando-se auréola no sentido próprio, no qual supõe a luta. Tem contudo mais que a auréola, pelo seu perfeitíssimo propósito de conservar a virgindade. – Outros porém dizem que tem uma auréola, e excelentíssima, mesmo considerando a auréola no seu sentido próprio. Pois, embora não experimentasse nenhuma luta, teve contudo alguma luta da carne, mas a grandeza da

sua virtude trazia-lhe a carne de tal modo submissa, que era insensível a tais lutas. Mas esta opinião é inadmissível. Porque, crendo que a S.S. Virgem foi totalmente imune da inclinação da concupiscência, pela sua santidade perfeita, encontra a piedade admitir que tivesse qualquer luta com a carne; pois, essa luta não é senão por causa da inclinação da concupiscência de um lado, e, de outro, pode a tentação da carne ser desacompanhada de pecado, como se vê pela Glosa aquilo do Apóstolo – Permitiu Deus que eu sentisse na carne um estímulo, etc. – Por onde, devemos responder que a S.S. Virgem tem propriamente uma auréola, conformando-se assim a todos os outros membros da Igreja, que foram virgens. E embora não tivesse de sustentar nenhuma luta contra as tentações da carne, teve porém de lutar contra as tentações do inimigo, que não respeitou nem ao próprio Cristo, como o refere o Evangelho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A virgindade não é devida a auréola, senão enquanto acrescenta uma excelência aos outros graus de continência. Assim, se não tivesse Adão pecado, a virgindade não acrescentaria nenhuma perfeição à continência conjugal, porque então seria por todos tratados com, honra o matrimônio e o leito sem mácula, por não implicar a mácula da concupiscência. E então não haveria necessidade de conservar a virgindade, nem lhe seria devida nenhuma auréola. Mas, uma vez mudada a condição da natureza humana, a virgindade tem uma honra especial. Por isso recebe um prêmio especial. – Mas no tempo da lei de Moisés, quando o ato carnal tinha por fim procriar filhos, que perpetuassem o culto divino, não era de nenhum modo louvável a abstenção da união sexual. Nem ao propósito da virgindade será conferido um prêmio social, senão o tivesse sugerido uma inspiração divina. Como o cremos de Jeremias e de Elias, dos quais a Escritura não refere que tivessem casado.

RESPOSTA À QUARTA. – A virgem vítima de uma violência nem por isso perde a sua auréola, contanto que conserve inviolável o propósito de permanecer sempre virgem, de nenhum modo consentindo na violência que lhe foi feita. Pois, assim, não perde a sua virgindade. E isto digo, quer tenha sido violentada como castigo à sua constância na fé, ou por qualquer outra causa. Se porém o foi por defender a sua fé, isso lhe redundará em mérito e constituirá um gênero especial de martírio. Assim se explica o dito de Lúcia: Se me fizeres violência à vontade, dupla coroa receberá a minha castidade. Não que viesse a receber duas auréolas de virgindade, mas porque ganharia duplo prêmio – um por ter guardado a virgindade, outro pela violência sofrida. – E dado que uma virgem assim violentada viesse a conceber, nenhum detrimento Isso lhe causaria à virgindade. Mas nem por isso se equipararia à Mãe de Cristo, que teve com a integridade da alma também a do corpo.

RESPOSTA À QUINTA. – Todos nascemos virgens pelo que a virgindade tem de material. Mas o propósito de a conservar perpetuamente, donde lhe nasce o mérito, não é inato em nós, mas é um dom da graça divina.

RESPOSTA À SEXTA. – Não a qualquer viúva é devido o fruto de sessenta por um, mas só à que conserva o propósito de permanecer viúva, embora de viuvez não tenha feito voto, como já o dissemos a respeito da virgindade.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Os impotentes e os eunucos que tiverem a vontade de conservar virgindade perpétua, mesmo se pudessem realizar a conjunção carnal, devem considerar-se como virgens e merecem a auréola; fazem assim da necessidade virtude. Mas se tivessem a vontade de casar, se o pudessem, já não merecem a auréola, Por isso diz Agostinho: Aqueles que, como os eunucos, tem a faculdade genésica debilitada e não podem gerar, desde que se tornem cristãos e guardem os preceitos de Deus, embora tenham o propósito de casar, se o pudessem, devem ser considerados como fiéis casados.

Art. 6 — Se aos mártires é devida a auréola.

O sexto discute-se assim. – **Parece que nenhuma auréola é devida aos mártires.**

1. – Pois, a auréola é um prêmio merecido pelas obras superrogatórias. Por isso aquilo da Escritura – Farás sobre esta outra pequena coroa de ouro – diz Beda: pode-se entender esse lugar, e bem, daqueles que, por eleição espontânea de uma vida mais perfeita, observam além dos mandamentos comuns a todos. Ora, morrer para confessar a fé é às vezes obra de necessidade e não superrogatória, como se conclui daquilo do Apóstolo: Com o coração crê para alcançar a justiça, mas com a boca se faz a confissão para alcançar a salvação. Logo, ao martírio nem sempre é devida a auréola.

2. Demais. – Segundo Gregório, quanto mais livres os serviços tanto mais gratos são ora, o martírio nada tem de livre, por ser um castigo aplicado violentamente por outrem. Logo, ao martírio não é devida a auréola, que corresponde a um mérito excelente.

3. Demais. – O martírio não só consiste no sofrimento exterior da morte, mas também na aceitação interior da vontade. Donde o distinguir Bernardo três gêneros de martírio: o de vontade, não acompanhada de morte, como o de João: o de vontade, acompanhada de morte, com o de Estevam; e o nem de morte nem de vontade, como o dos Inocentes. Se, portanto, ao martírio fosse devida a auréola, mais seria ao martírio de vontade que o de simples sofrimento externo, pois, o mérito procede da vontade. Ora, tal não se dá. Logo, ao martírio não é devida a auréola.

4. Demais. – O sofrimento do corpo é menor que o do espírito, constituído de dores internas e padecimento da alma. Ora, o sofrimento interior é uma espécie de martírio. Donde o dizer Jerônimo: Posso dizer sem engano, que a Mãe de Deus foi Virgem e mártir, embora em paz tivesse acabado a vida. Por isso diz o Evangelho: Uma espada te transpassou a alma, i. é, a da dor pela morte do Filho. Logo, como à dor externa nenhuma auréola é atribuída, também nenhuma deve sê-la à dor externa.

5. Demais. – A penitência é em si mesma um martírio. Por isso diz Gregório: Embora não haja ocasião de sofrermos perseguição, contudo também a nossa paz tem o seu martírio; pois, apesar de não termos que sofrer no pescoço, a crueldade do ferro, entretanto, dentro em nossa alma, traspassamos, com o gládio espiritual, os desejos carnais. Ora, a penitência sofrida exteriormente, não merece nenhuma auréola. Logo, também não é devida auréola a todo martírio exterior.

6. Demais. – A uma obra ilícita não é devida a auréola. Ora, é ilícito atentarmos contra a nossa própria vida, como está claro em Agostinho. E contudo celebra a Igreja certos mártires que se suicidaram para escapar à cólera do tirano, como o refere a História Eclesiástica de certas mulheres em Antióquia. Logo, nem sempre ao martírio é devida a auréola.

7. Demais. – Pode acontecer seja um torturado por causa da sua fé e sobreviver depois de algum tempo. E contudo esse tal é mártir. Todavia, segundo parece, não lhe é devida a auréola, porque a sua luta não durou até a morte. Logo, nem sempre ao martírio é devida a auréola.

8. Demais. – Certos sofrem mais com a perda dos bens temporais que com os sofrimentos no próprio corpo; como o mostra o fato de enfrentarem muitos padecimentos para adquirirem ganhos. Se, portanto, fossem privados dos seus bens temporais, pelo amor que tivessem a Cristo, parece que seriam mártires. E contudo, segundo parece, nenhuma auréola lhes é devida. Logo, a mesma conclusão que antes.

9. Demais. – Mártir parece que só é quem foi imolado por amor à fé. Por isso diz Isidoro: Mártires em grego, significa, em latim, testemunhas; porque, para dar testemunho de Cristo padeceram tormentos e

até à morte pugnaram pela verdade. Ora, certas virtudes são mais excelentes que a fé, como a justiça, a caridade e outras, que não podem existir sem a graça; e contudo não lhes é devido a elas nenhuma auréola. Logo, parece que também ao mártir não é devida a auréola.

10. Demais. – Assim como as verdades da fé vêem de Deus, assim, qualquer outra verdade, como diz Ambrósio; porque toda verdade, seja dita por quem for, vem do Espírito Santo. Logo, se a quem sofre a morte pela fé é devida a auréola, pela mesma razão também o é aos que a sofrem por amor a qualquer outra verdade. O que contudo não é exato.

11: Demais. – O bem comum tem prioridade sobre o particular. Ora, quem pela salvação da república morrer numa guerra justa, não lhe é devida a auréola. Logo, também se morrer para conservar a fé no seu coração. Portanto, aos mártires não é devida a auréola.

12. Demais. – Todo mérito procede do livre arbítrio. Ora, a Igreja celebra o martírio de certos que não tinham livre arbítrio. Logo, não mereceram a auréola. Portanto, nem a todos os mártires é devida a auréola.

Mas, *em contrário*. – Agostinho diz: Ninguém, que eu saiba, ousou jamais preferir a virgindade ao martírio. Ora, à virgindade é devida a auréola. Logo, também ao martírio.

2. Demais. – Coroa é devida ao combatente. Ora, o martírio é uma luta especialmente difícil. Logo, é lhe devida uma auréola especial.

SOLUÇÃO. – Assim como vivemos numa luta interior do espírito contra as concupiscências, assim também, contra os sofrimentos provindos do exterior. Por onde, assim como é devida uma coroa especial, chamada auréola, a perfeitíssima das vitórias – a virgindade, com que triunfamos das paixões da carne, assim também à perfeitíssima das vitórias contra os ataques externos é devida a auréola.

Ora, a perfeitíssima vitória contra os ataques externos podemos considerá-la à dupla luz. – Primeiro, pela magnitude do ataque. Ora, dentre todos os sofrimentos que nos vêm do exterior, o principal é o da morte; assim como das paixões interiores as principais são as concupiscências venéreas. Por onde, vence perfeitissimamente quem ganha a vitória sobre a morte e tudo quanto a ela se ordena. – Em segundo lugar, a perfeição da vitória pode ser considerada em relação à causa da luta, i. é, quando pugnamos por Cristo, a honrosissima das causas.

E esses dois aspectos se devem considerar no martírio, que é a morte sofrida por amor de Cristo; pois, o mártir não são os suplícios que o fazem, mas a causa por que é sofrido. Portanto, ao martírio, como à virgindade, é devida a auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sofrer a morte por Cristo é, em si mesma considerada, uma obra superrogatória; pois, nem todos estão obrigados a confessar a sua fé em face do perseguidor.Mas pode se dar o caso de o ser necessário para conseguir a salvação; assim quando alguém, tendo caído nas mãos do perseguidor, é interrogado sobre a sua fé, está obrigado a confessá-la. Dai porém não se conclui que não mereça a auréola. Pois, a auréola não é devida à obra de superrogação como tal, mas enquanto implica uma certa perfeição. Por onde, merecerá a auréola quem praticar uma obra assim perfeita, embora não superrogatória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao martírio é devido um prêmio, não por ser infligido por um agente externo, mas enquanto voluntariamente sofrido; pois, não o mesmo; como diz o Filósofo. Logo, a Cristo não é devida a auréola.

2. Demais. – O prêmio de Cristo nunca recebeu acréscimo. Ora, Cristo não teve auréola, desde o primeiro instante da sua concepção, porque então ainda não tinha sustentado nenhuma luta. Logo, depois, não teve nunca auréola.

SOLUÇÃO. – Uns dizem que Cristo tem auréola, na significação própria desta; pois, tendo sido vitorioso na luta, merece por consequência a coroa, na acepção própria desta. Mas quem refletir com diligência verá que, embora a Cristo convenha a coroa de ouro ou simplesmente a coroa como tal, não lhe cabe a auréola na sua acepção própria. Pois, a auréola, por isso mesmo que é um diminutivo, implica um prêmio recebido por participação e não na sua plenitude. Por onde, cabe ter auréola aqueles que participaram da vitória perfeita por comparação com aquele que a alcançou na sua plenitude. Ora, Cristo ganhou a vitória na sua acepção principal e plena, por participação de cuja vitória é que todos os mais são vitoriosos, conforme aquilo do Evangelho – Tende confiança, eu venci o mundo; e aquele lugar do Apocalipse: Eis aqui o leão da tribo de Judá, que pela; sua vitória. Por isso não cabe a Cristo ter auréola, mas algo de superior donde derivam todas as auréolas. Donde o dizer a Escritura: Aquele que vencer eu o farei assentar comigo no meu trono, assim como eu mesmo, também depois que venci, me assentei igualmente com meu Pai no seu trono.

Por isso, segundo outros, devemos dizer que embora Cristo não tenha propriamente auréola, tem contudo o que é mais excelente que toda auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristo foi mui verdadeiramente virgem, mártir e doutor. O prêmio acidental porém correspondente a esses três títulos, não é nada, por assim dizer, em comparação com a magnitude do seu prêmio essencial. Por isso não tem auréola, na sua acepção própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a auréola seja devida a uma obra perfeitíssima que pratiquemos, contudo, considerada como um diminutivo, significa uma certa perfeição participada de quem plenariamente a possui. E assim, é um como prêmio menor. Mas nesse sentido não é que a tem Cristo, que possui a plenitude de toda perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a virgindade tenha de certo modo em Deus o seu modelo, não o tem porém de modo a poder reproduzi-lo fielmente. Pois, a incorrupção de Deus, que a virgindade imita, não tem a mesma essência em Deus e em quem é virgem.

Art. 7 — Se aos doutores é devida a auréola.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que os doutores não terão auréola.**

1. – Pois, todo prêmio recebido na vida futura corresponde a algum ato de virtude. Ora, nem pregar nem ensinar são atos de virtude. Logo, nem à doutrina, nem à pregação é devida a auréola.

2. Demais. – Ensinar e pregar supõem estudo e doutrina. Ora, nenhum prêmio da vida futura é adquirido por estudo humano, pois, não podemos merecer pelos nos dons naturais e adquiridos. Logo, por doutrina e pregação ninguém merecerá auréola na vida futura.

3. Demais. – A exaltação na vida futura corresponde à humilhação nesta; pois, quem se humilha será exaltado. Ora, nenhuma humilhação há em ensinar e pregar; ao contrário, são ocasiões de soberba, sendo por isso que uma glosa diz que o diabo engana a muitos, entumescidos pela honra do magistério. Logo, parece que nem à pregação nem à doutrina é vida a auréola.

Mas, *em contrário*. – Àquilo do Apóstolo – Em ordem a que vós conheçais qual é a suprema, etc, diz a Glosa: Os santos doutores terão um acréscimo de glória sobre glória comum dos demais. Logo, etc.

2. Demais. – Àquilo da Escritura: A minha vinha está diante de mim – Diz a Glosa: Mostra o prêmio singular que prepara aos seus doutores. Logo, os doutores terão um prêmio singular. E a esse chamamos auréola.

SOLUÇÃO. – Assim como pelo martírio e pela virgindade alcançamos uma vitória perfeitíssima sobre a carne e sobre o mundo; assim também alcançamos uma vitória perfeitíssima sobre o diabo, quando não somente não lhe cedemos aos ataques, mas ainda o expulsamos, não só de nós, mas também dos outros. Ora, isto se faz pela pregação e pela doutrina. Por onde, à pregação e à doutrina é devida a auréola como o é à virgindade e ao martírio. Nem devemos acompanhar a opinião dos que dizem que é devida só aos prelados, a quem compete por ofício pregar e ensinar; mas a todos os que licitamente praticam esse ato. Quanto aos prelados, não lhes é devida, embora tenham o ofício de pregar, senão se realmente o fizerem; pois, a coroa não é devida ao hábito, mas à luta atual, segundo aquilo do Apóstolo: Não será coroado senão quem combater conforme à lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pregar e ensinar são atos de uma virtude determinada – a misericórdia. Por isso são contados entre as esmolas espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a faculdade de pregar e ensinar possam provir do estudo, contudo a aplicação da doutrina provém da vontade, informada pela caridade infundida por Deus. E assim, o seu exercício pode ser meritório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A exaltação nesta vida não diminui o prêmio da outra, salvo àquele que nessa exaltação busca a glória própria. Mas quem a converte em utilidade dos outros, receberá por ela uma recompensa. E quando se diz que à doutrina é devida a auréola, devemos entendê-lo da doutrina do que concerne à salvação, pela qual, como por umas armas espirituais, o diabo é expulso do coração dos homens, de cujas armas diz o Apóstolo: As armas com que combatemos não são carnais, mas espirituais.

Art. 8 — Se a Cristo é devida a auréola.

O oitavo discute-se assim. – **Parece que a Cristo é devida a auréola.**

1. – Pois, a auréola é devida à virgindade, ao martírio e à doutrina. Ora, essas três coisas as exerceu Cristo de modo eminente. Logo, a ele principalmente cabe a auréola.

2. Demais. – Tudo o perfeitíssimo nas coisas humanas deve ser atribuído sobretudo a Cristo. Ora, o prêmio da auréola é devida aos méritos mais excelentes. Logo, também é devido a Cristo.

3. Demais. – Cipriano diz que a virgnidade é a imagem de Deus. Logo, o exemplar da virgindade está em Deus. Logo, parece que a Cristo, mesmo enquanto Deus, é devida a auréola.

Mas, *em contrário*, a auréola é a alegria por nos conformarmos a Cristo, como se disse. Ora, ninguém se conforma ou assemelha-se a si mesmo, como diz o Filósofo. Logo, a Cristo não é devida a auréola.

2. Demais – O prêmio de Cristo nunca recebeu acréscimo. Ora, Cristo não teve auréola, desde o primeiro instante da sua concepção, porque então ainda não tinha sustentado nenhuma luta. Logo, depois, não teve nunca auréola.

SOLUÇÃO. – Uns dizem que Cristo em auréola, na significação própria desta; pois, tendo sido vitorioso na luta, merece por conseqüência a coroa, na acepção própria desta. – Mas quem refletir com diligência verá que, embora a Cristo convenha a coroa de ouro ou simplesmente a coroa como tal, não lhe cabe a auréola na sua acepção própria. Pois, a auréola, por isso mesmo que é um diminutivo, implica um prêmio na participação e não na sua plenitude. Por onde, cabe ter auréola àqueles que participaram da vitória perfeita por comparação com aquele que a alcançou na sua plenitude. Ora, Cristo ganhou a vitória na sua acepção principal e plena, por participação de cuja vitória e que todos os mais são vitoriosos, conforme àquilo do Evangelho – Tende confiança, eu venci o mundo; e àquele lugar do Apocalipse: Eis aqui o leão da tribo de Judá, que pela sua vitória. Por isso não cabe a Cristo ter auréola, mas algo de superior donde derivam todas as auréolas. Donde o dizer da Escritura: Aquele que vencer eu o farei assentar comigo no meu trono, assim como eu mesmo, também depois que venci, me assentei igualmente com meu Pai no seu trono.

Por isso, segundo outros, devemos dizer que embora Cristo não tenha propriamente auréola, tem contudo o que é mais excelente que toda auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristo foi mui verdadeiramente virgem, mártir e doutor. O prêmio acidental porém correspondente a esses três títulos, não é nada, por assim dizer, em comparação com a magnitude do seu prêmio essencial. Por isso não tem auréola, na sua acepção própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a auréola seja devida a uma obra perfeitíssima que pratiquemos, contudo considerada como um diminutivo, significa uma certa perfeição participada de quem plenariamente a possui. E assim, é um como prêmio menor. Mas nesse sentido não é que a tem Cristo, que possui a plenitude de toda perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a virgindade tenha de certo modo em Deus o seu modelo, não o tem porém de modo a poder reproduzi-lo fielmente. Pois, a incorrupção de Deus, que a virgindade imita, não tem a mesma essência em Deus e em quem é virgem.

Art. 9 — Se os anjos devem ter auréola.

O nono discute-se assim. – **Parece que os anjos devem ter auréola.**

1. – Pois, diz Jerônimo, referindo-se à virgindade: Viver na carne, mas separado dela, é viver uma vida antes angélica que humana. E a um lugar do Apóstolo diz a Glosa que a virgindade é uma como porção angélica. Logo, como à virgindade corresponde a auréola, parece que os anjos a devem ter.

2. Demais. – Mais nobre é a integridade do espírito que a do corpo. Ora, os anjos, não tendo pecado nunca, tem a integridade do espírito. Logo, mais a eles lhes é devida a auréola, que aos íntegros na carne, mas que pecaram.

3. Demais. – À doutrina é devida a auréola. Ora, os anjos nos ensinam, purificando, iluminando e aperfeiçoando, como diz Dionísio. Logo, é-lhes devida pelo menos a auréola dos doutores.

Mas, *em contrário*. – Diz o Apóstolo: Não será coroado senão quem combater conforme à lei. Ora, os anjos não sustentam nenhum combate. Logo, não lhes é devida a auréola.

2. Demais. – A auréola não é devida a um ato exercido sem a cooperação do corpo; por isso os que apenas amam a virgindade, o martírio e a doutrina, se não o praticarem por atos externos, não merecem a auréola. Ora, os anjos são espíritos incorpóreos. Logo, não tem auréola.

SOLUÇÃO. – Aos anjos não é devida auréola. E a razão é que a auréola corresponde propriamente a uma perfeição de mérito excelente. Ora, o que para nós constitui perfeição meritória é conatural aos anjos; ou lhes concerne ao estado comum deles ou lhes está incluído no prêmio essencial. E assim, pela mesma razão por que aos homens é devida a auréola, os anjos não na tem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando se diz que a virgindade é uma vida angélica, significa isso que as virgens imitam por graça o que os homens tem por natureza. Assim, não é uma virtude para os anjos se absterem de todo dos prazeres carnais, de que não são susceptíveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A integridade perpétua de espírito nos anjos merece o prêmio essencial. Pois, é-lhes de necessidade para a salvação, a eles que não podem reparar a queda.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esses atos pelos quais os anjos nos ensinam fazem-lhes parte da glória e do estado com um. Por isso, mediante esses atos não merecem a auréola.

Art. 10 — Se a auréola é devida também ao corpo.

O décimo discute-se assim. – **Parece que a auréola é devida também ao corpo.**

1. - Pois, o prêmio essencial é mais nobre que o acidental. Ora, o dote, que faz parte do prêmio essencial, não só o tem a alma, mas também o corpo. Logo, também ao mérito adquirido com a cooperação do corpo é devido um prêmio, tanto para a alma como para o corpo. Ora, o mérito da auréola foi ganho com a cooperação do corpo. Logo, ao corpo também é devida a auréola.

2. Demais. – Ao pecado praticado com a cooperação do corpo corresponde uma pena tanto da alma, como do corpo. Logo, também ao mérito alcançado com a cooperação do corpo é devido um prêmio tanto à alma como ao corpo. Ora, o mérito da auréola é alcançado com a cooperação do corpo. Portanto, é ela devida também ao corpo.

3. Demais. – Nos corpos dos mártires, as suas cicatrizes brilharão na plenitude de um brilho especial. Por isso diz Agostinho: Não sei que amor nos invade o coração pelos santos mártires, que queiramos, no reino celeste, ver-lhes nos corpos as cicatrizes dos ferimentos que sofreram pelo nome de Cristo. E talvez as vejamos. Pois, não constituirão neles uma deformidade, mas uma dignidade; e lhes há de refulgir a beleza da virtude que, embora no corpo, não será do corpo. Logo, parece que a auréola dos mártires será também do corpo; e isso se diga também dos outros santos.

Mas, *em contrário*. – As almas atualmente no paraíso têem uma auréola e contudo não tem corpo. Logo, o sujeito próprio da auréola não é o corpo, mas a alma.

2. Demais. – Todo mérito vem da alma. Logo, todo o prêmio deve também ser da alma.

SOLUÇÃO. – A auréola, propriamente, será da alma; pois, é a alegria pelas obras que a mereceram. Ora, assim como do gáudio pelo prêmio essencial, que é a coroa de ouro, redunda uma certa beleza para o corpo, que lhe constitui a glória, assim do gáudio pela auréola resulta uma certa beleza para o corpo. De modo que, principalmente, a auréola estará na alma, mas por uma certa redundância refulgirá também na carne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos contudo saber que a refulgência das cicatrizes, que ornamentará os corpos dos mártires, não pode chamar-se auréola. Pois, certos mártires terão auréola, que não terão essas cicatrizes; assim os que morreram submersos ou pereceram consumidos pela fome ou na escuridão dos cárceres.

Art. 11 — Se se distinguem acertadamente três auréolas: a das virgens, a dos mártires e a dos pregadores.

O undécimo discute-se assim. – **Parece que não se distinguem acertadamente três auréolas** – **a das virgens, a dos mártires e a dos pregadores.**

1. – Pois, a auréola dos mártires corresponde à fortaleza de que deram provas; a auréola das virgens, à virtude da temperança; a auréola enfim dos doutores, à virtude da prudência. Parece, portanto, que deve haver uma quarta auréola, correspondente à virtude da justiça.

2. Demais. – Uma Glosa diz: É acrescentada a coroa de ouro quando o Evangelho promete a vida eterna aos que guardarem os mandamentos, naquelas palavras – Se tu queres entrar na vida, guarda os mandamentos. E a essa coroa de ouro superpõe a auréola quando diz: se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres. Logo, à pobreza é devida a auréola.

3. Demais. – Quem faz voto de obediência se submete a Deus totalmente. Logo, no voto de obediência consiste o máximo de perfeição. Portanto, parece que lhe é devida a auréola.

4. Demais. – Há ainda muitas outras obras superrogatórias de que teremos na vida futura uma alegria especial. Logo, há ainda muitas outras auréolas além das três enumeradas.

5. Demais. – Tanto podemos divulgar a fé pregando e ensinando, como escrevendo. Logo, também aos escritores é devida uma quarta auréola.

SOLUÇÃO. – A auréola é um prêmio privilegiado devido a uma vitória privilegiada. Por onde, conforme as vitórias privilegiadas, nos três combates que todo homem deve sustentar, assim se discriminam as três auréolas. – Nos combates contra a carne, ganha a mais excelente das vitórias quem se abstém totalmente dos prazeres venéreos, que são nesse gênero os mais violentos. E assim procedem as virgens. Por isso à virgindade é devida uma auréola. – Em seguida, nas lutas contra o mundo, a vitória principal consiste em sustentar a perseguição do mundo até à morte. Por onde, uma segunda auréola é devida aos mártires, vitoriosos nesses combates. – Enfim, no combate travado contra o diabo, a vitória completa consiste em expulsar cada um, o inimigo não só de si próprio, mas também do coração dos outros; e tal é o efeito da doutrina e da predicação. Donde uma terceira auréola devida aos doutores e aos pregadores.

Outros porém distinguem três auréolas relativas às três faculdades da alma; e assim três auréolas correspondem aos principais atos dessas três faculdades. – Ora, o ato principal da potência racional é difundir entre os homens as verdades da fé. E a esse ato é devida a auréola dos doutores. – Em segundo lugar, o ato principal da potência irascível é enfrentar mesmo a morte por amor de Cristo. E a esse é devida a auréola dos mártires. – Enfim, o ato principal da potência concupiscível é a abstenção total dos mais deleitáveis dos prazeres da carne. E a esse é devida a auréola das virgens.

Outros ainda distinguem três auréolas segundo as mais eminentes relações de conformidade que temos com Cristo. Assim, ele foi o mediador entre seu Pai e o mundo. Foi portanto doutor enquanto manifestou ao mundo a verdade que do Pai recebeu. Foi também mártir pela perseguição que sofreu do

mundo. Foi enfim Virgem pela pureza que em si conservou. Por isso, os doutores, os mártires e as virgens têem com Cristo perfeitíssima relação de conformidade, daí o lhes ser devida a auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ato de justiça não supõe nenhuma luta como os atos das outras virtudes. – Além disso não é verdade que ensinar seja um ato de prudência. Antes, é um ato de caridade ou de misericórdia, pois, é principalmente o hábito dessas virtudes que nos inclina ao ato do ensino. Ou ainda o hábito da sabedoria, como dirigente. – Ou podemos responder, com outros, que a justiça abrange todas as virtudes; por isso não lhe é devida uma auréola especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A pobreza, embora seja um ato de perfeição, não ocupa contudo o lugar supremo em nenhum dos combates espirituais. Porque o amor dos bens temporais nos tenta menos que a concupiscência da carne, ou as perseguições contra o nosso corpo. Por isso à pobreza não é devida a auréola. Mas lhe é devido o poder judiciário em razão da humilhação que a acompanha. Quanto à Glosa citada, considera a auréola em sentido lato, na acepção de qualquer prêmio dado a um mérito excelente.

E o mesmo devemos responder à terceira e quarta objeções.

RESPOSTA À QUINTA. – Também aos que divulgam por escrito a doutrina sagrada é devida a auréola. Mas não é distinta da auréola dos doutores, porque compor escritos é um modo de ensinar.

Art. 12 — Se a auréola das virgens é a mais excelente de todas.

O duodécimo discute-se assim. – **Parece que a auréola das virgens é a mais excelente de todas.**

1. – Pois, o Apocalipse diz, que as virgens seguem o Cordeiro para onde quer que ele vá; e que ninguém mais podia cantar o cântico que as virgens cantavam. Logo, as virgens terão uma auréola mais excelente.

2. Demais. – Cipriano diz que as virgens são a porção mais ilustre da grei de Cristo. Logo, é-lhes devida maior auréola.

3. Ainda. – Parece que a mais excelente é a auréola dos mártires. Assim, diz Haymo: Nem todas as virgens terão procedência sobre as casadas; mais só e em especial aquelas que a um tempo sofreram os suplícios do martírio e guardaram a virgindade, equiparando-se assim aos mártires. Logo, o martírio é que dá à virgindade preeminência sobre os outros estados. Portanto, é devida ao martírio uma auréola mais excelente.

4. Ainda. – Parece que a auréola mais excelente é a devida aos doutores. Porque a Igreja militante tem o seu modelo na triunfante. Ora, na Igreja militante a honra máxima é a devida aos doutores, segundo aquilo do Apóstolo: Os presbíteros que governam bem sejam honrados com estipêndio dobrado, principalmente os que trabalham em pregar e ensinar, Logo, os doutores é que terão na Igreja triunfante a auréola mais excelente.

SOLUÇÃO. – A preeminência de uma sobre outra auréola pode ser considerada à dupla luz. – Primeiro, em relação ao combate; sendo então a auréola mais excelente a devida a um combate mais violento. E, a esta luz, a auréola dos mártires de certo modo é mais excelente que as outras; e de certo modo, a das virgens. Pois, o combate dos mártires, em si mesmo considerado, é mais violento e causa sofrimentos mais veementes. Ao passo que o combate contra a carne é mais perigoso, por ser mais diuturno e mais íntimo o inimigo a combater. – Segundo, quanto ao objeto do combate. – E a esta luz, a auréola dos

doutores é de todas a mais excelente. Porque os combates que travam versam sobre os bens inteligíveis, ao passo que os outros, sobre as paixões sensíveis. – Aquela excelência porém fundada no combate mesmo, é mais essencial a auréola, que, na sua noção própria, respeita a vitória e a luta. – A dificuldade, porém, oriunda da luta como tal, é maior que a que nasce de nós mesmos, de um inimigo mais íntimo. Por isso, absolutamente falando, a auréola dos mártires tem excelência sobre as outras. Por isso diz a Glosa a um lugar do Evangelho, que a oitava bem-aventurança, atinente aos mártires, – bem-aventurados os que sofrem perseguição – conduz outras todas à perfeição. E também por isso a Igreja, na lista dos santos mártires, dá-lhes a preeminência sobre os doutores e as virgens. – Mas, num ponto de vista relativo, nada impede sejam as outras auréolas mais excelentes.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Art. 13 — Se um pode ter a auréola da virgindade, do martírio ou de doutor, de modo mais excelente que outro.

O décimo terceiro discute-se assim. – **Parece que um não pode ter a auréola da virgindade, do martírio ou de doutor, de modo mais excelente que outro.**

1. – Pois, as cousas chegadas ao termo não são susceptíveis de maior intensidade nem de remissão. Ora, a auréola é devida às obras chegadas ao termo da perfeição. Logo, não são susceptíveis de maior intensidade nem de remissão.

2. Demais. – A virgindade não é susceptível de mais nem de menos, pois, importa uma privação e as privações e as negações não são susceptíveis de maior intensidade nem de remissão. Logo, susceptível de aumento e de diminuição também não é a auréola das virgens, prêmio da virgindade.

Mas, *em contrário*. – A auréola superpõe-se à coroa de ouro. Ora, a coroa de ouro é mais excelente em um que em outro. Logo, também a auréola.

SOLUÇÃO. – Sendo o mérito de certo modo a causa do prêmio, hão de diversificar-se eles com a diversidade dos méritos. Pois, todo efeito sofre alteração na sua intensidade e na sua remissão conforme sofre a intensidade e a remissão da sua causa. Ora, o mérito da auréola pode ser maior e menor. Portanto, também maior e menor pode ser a auréola. – Não devemos porém esquecer que o mérito da auréola pode ser considerado à dupla luz: na sua raiz e em relação à obra. Pois, pode se dar que um, mais que outro, sofra, com tormentos maiores no martírio, ou inste mais na predicação, ou se prive mais dos prazeres da carne, mas tudo com menor caridade. Por onde, a intensidade do mérito, fundado na sua raiz, não corresponde a uma intensidade maior na auréola, mas na coroa de ouro. A intensidade do mérito, porém, derivada do gênero do ato, corresponde a intensidade da auréola. E assim pode um, que menos mereceu no martírio, quanto ao prêmio essencial, receba por esse martírio uma auréola maior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os méritos a que são devidas as auréolas, não chegaram ao termo da perfeição, absolutamente falando, mas só especificamente considerados; assim o fogo é, na sua espécie, o subtilíssimo dos corpos. Por onde, nada impede uma auréola ser mais excelente que outra, assim como um fogo mais subtíl que outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma virgindade pode ser mais excelente que outra, por mais coitar o obstáculo à virgindade; dizemos então que tem mais excelente virgindade a virgem que mais se acautelou contra as ocasiões de a perder. Neste sentido, pois, as privações podem ser susceptíveis de

maior intensidade; assim, dizemos que é mais cego o homem que mais profunda privação da vista sofreu.

Questão 97: Da pena dos condenados.

Em seguida devemos tratar do concernente aos condenados, depois do juízo. E, primeiro, da pena dos condenados e do fogo que lhes atormentará o corpo. Segunda, do que lhes concerne ao afeto e ao intelecto. Terceiro, da justiça e da misericórdia de Deus para com eles.

Na primeira questão discutem-se sete artigos:

Art. 1 — Se os condenados no inferno são atormentados só pela pena do fogo.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que os condenados no inferno são atormentados só pela pena do fogo.**

1. – Pois, o Evangelho, quando se refere à condenação deles, faz menção só do fogo: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno.

2. Demais. – Assim como a pena do purgatório é a merecida pelo pecado venial, assim a do inferno é a merecida pelo pecado mortal. Ora, a Escritura não nos diz que haja no purgatório outra pena além da do fogo. Assim, aquilo do Apóstolo: Qual seja a obra de cada um o fogo o provará. Logo, também no inferno não haverá outra pena além da do fogo.

3. Demais. – A variedade das penas causa um certo refrigério ao sofrimento; assim como quando alguém é transferido do calor para o frio. Ora, nenhum refrigério haverá para os condenados. Logo, não haverá no inferno, penas diversas, mas só a do fogo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O fogo, o enxofre e as tempestades são a parte que lhes toca.

2. Demais. – Diz ainda a Escritura: Passará das águas da neve para um excessivo calor.

SOLUÇÃO. – Segundo Basílio, na última purificação do mundo, haverá a separação dos elementos: o que for puro e nobre permanecerá na região superior, para glória dos bem-aventurados; e tudo o que for ignóbil e grosseiro será precipitado no inferno para pena dos condenados. De modo que, assim como toda criatura será para os santos, matéria de alegria, assim todas concorrerão para aumentar o tormento dos condenados, segundo aquilo da Escritura: Todo o universo pelejará da parte dele contra os insensatos. – E também entra no plano da divina justiça que, assim como, abandonando o bem único, pelo pecado, constituíram o seu fim nas causas materiais, que são muitas e varias, assim também sejam atormentados de muitos modos e por muitas causas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fogo, pela sua grande virtude ativa, é capaz de nos causar os maiores suplícios. Por isso serve o seu nome para designar sofrimentos veementes, quaisquer que sejam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fim principal das penas do purgatório não é atormentar, mas purificar. Por isso devem ser causadas só pelo fogo, cuja virtude é essencialmente purificadora. Ora, as penas dos condenados não se ordenam a purificá-las. Não há, pois, símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os condenados passarão de um veementíssimo calor para um frio veementíssimo sem gozarem com isso de nenhum refrigério. Porque o sofrimento dos condenados, provocado por agentes externos, não será como o que causam em nós, alterando a disposição natural, que encontrou em nosso corpo, de modo a reduzi-la a um estado proporcionado de equilíbrio,

procurando-nos assim um refrigério: Mas será por ação espiritual, pela qual os sensíveis atuam sobre os sentidos, fazendo-se sentir pela impressão no órgão das suas formas, no seu ser espiritual, e não no material.

Art. 2 — Se o verme que tortura os condenados é material.

O segundo discute-se assim. – **Parece que o verme que tortura os condenados é um verme material.**

1. – Pois, a carne não pode ser atormentada por um verme espiritual. Ora, a carne dos condenados será atormentada por um verme, conforme a Escritura: Fará vir sobre as suas carnes o fogo e os bichos. E noutro lugar: A vingança da carne do ímpio será o toga e o bicho. Logo, esse verme será material.

2. Demais. – Agostinho diz: Ambos – fogo e verme – serão penas da carne. Donde a mesma conclusão anterior.

Mas, *em contrário*, Agostinho: o fogo inextinguível e o verme imperecível, que serão a pena dos maus, uns os entendem de um modo e outros, de outro. Uns dizem que serão ambos suplícios do corpo; outros, da alma; uns aplicam o fogo no seu sentido próprio ao corpo e, em sentido figurado, à alma, o verme – o que é mais aceitável.

SOLUÇÃO. – Depois do dia do juízo, no mundo renovado, não haverá mais nenhum animal, nem nenhum corpo misto além do homem. Porque de um lado tais seres – animais e corpos mistos – não são destinados à incorrupção de outro, depois do juízo não mais haverá geração nem corrupção. Por onde, o verme, suplício dos condenados, não deve ser entendido como um verme material, mas espiritual, como o remorso da consciência. Chamado verme por nascer da podridão do pecado e ser o suplício da alma, assim como o verme corpóreo nasce da podridão da matéria e faz sofrer com as suas punções.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma dos condenados a Escritura lhes chama carnes, por se terem em vida escravizado à carne. Ou também podemos dizer que o verme espiritual atormentará a carne, pela redundância no corpo dos sofrimentos da alma, tanto nesta vida como na futura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho fala em sentido comparativo. Pois, não pretende afirmar que esse verme seja, absolutamente considerado, material; mas que deveríamos, antes, admitir verme e fogo entendidos em sentido material, do que os entender a ambos em sentido puramente espiritual. Porque, neste último caso, os condenados não sofreriam nenhuma pena corporal. Essa interpretação resulta clara a quem refletir no contexto do santo doutor.

Art. 3 — Se o pranto que chorarão os condenados o será em sentido material.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que o pranto que chorarão os condenados o será em sentido material.**

1. – Pois, a Glosa diz que o pranto, com que o Senhor ameaça os réprobos, pode provar verdadeiramente a ressurreição dos corpos. O que não se daria se esse pranto fosse puramente espiritual.

2. Demais. – A tristeza causada pela pena corresponde ao prazer culposo gozado, conforme aquilo do Apocalípse: Quanto ela se tem glorificado e tem vivido em deleites tanto lhe dai de tormento e prantos.

Ora, os pecadores se deleitaram culposamente interior e exteriormente. Logo, também hão de derramar prantos exteriores.

Mas, *em contrário*. – O pranto corporal consiste numa secreção de lágrimas. Ora, o corpo dos condenados não é susceptível de uma perpétua secreção, pois, não podem restaurar-se pela alimentação; e todo ser finito se consome se perde continuamente da sua natureza. Logo, os condenados não chorarão um pranto material.

SOLUÇÃO. – O pranto material implica duas cousas, – Uma, o derramamento de lágrimas. E, por aí, os condenados não no poderão chorar. Porque depois do dia do juízo, cessado o movimento do primeiro móvel, não mais haverá geração nem corrupção nem alteração corpórea. Ora, para se poderem derramar as lágrimas é necessária a geração do humor que nelas se resolve. Donde o não poderem os condenados chorar um pranto material. – Além disso, o pranto material supõe também uma certa comoção e turbação da cabeça e dos olhos. E, por este lado, os condenados poderão chorar, depois da ressurreição. Pois, os seus corpos serão atormentados, não só por causas externas, mas também internas, pela alteração agradável ou penosa da alma e nele redundante. E a esta luz, o pranto do corpo é uma prova da ressurreição e corresponde ao prazer culposo, gozado pela alma e pelo corpo.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Art. 4 — Se os condenados são rodeados de trevas materiais.

O quarto discute-se assim. – **Parece que os condenados não são rodeados de trevas materiais.**

1. - Pois, aquilo de Job – Mas aí habita um sempiterno horror – diz Gregório: Embora o fogo do inferno não traga com a sua luz nenhuma consolação, contudo luzirá para mais atormentar, fazendo, com a ilustração da sua chama, os réprobos verem os sequazes que consigo arrastaram. Logo, as trevas do inferno não serão materiais.

2. Demais. – Os condenados vêem a sua pena, o que lhes contribuirá para o aumento dela. Ora, nada podemos ver sem luz. Logo, as trevas do inferno não serão materiais.

3. Demais. – Os condenados no inferno terão o sentido da vista, depois de terem reassumido o corpo. Ora, esse sentido lhes seria inútil se nada vissem. Logo, como não é possível ver nada senão mediante a luz, parece que de nenhum modo estarão rodeados de trevas.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Atai-os de pés e mãos e lançai-os nas trevas exteriores. Ao que diz Gregório: Se o fogo do inferno desse luz, nunca o Evangelho diria que foram atirados nas trevas exteriores.

2. Demais. – Aquilo do salmista – Voz do Senhor, que divide a chama do fogo – diz Basílio: O poder de Deus fará com que a luz do fogo se lhe separe da sua virtude adustiva, de modo que a sua claridade redundará em alegria dos santos e a sua virtude adustiva em tormento dos condenados. Logo, os condenados estarão rodeados de trevas materiais.

Quanto ao mais, atinente à pena dos condenados, já tratamos antes.

SOLUÇÃO. – A disposição do inferno será tal como especialmente convém à miséria dos condenados. A luz, pois, e as trevas que nele houver serão as mais aptas para entreter essa miséria. Ora, a visão, em si mesma, nos é uma causa de prazer; pois, como diz Aristóteles, o sentido da vista é o mais amável, porque nos dá muitos conhecimentos. Mas, por acidente, pode a visão ser causa de sofrimento, como

quando vemos o que nos pode ser nocivo ou repugnante à nossa vontade. Por isso o inferno deve ser um lugar disposto de modo aos condenados poderem ver, tanto na luz como nas trevas; de maneira que aí nada enxerguem à plena luz, mas apenas distingam, envolto numa certa umbrosidade, tudo o que lhes puder aumentar a aflição do coração. É, pois, absolutamente falando, a mansão das trevas, mas, por disposição divina, banhada de luz suficiente para fazer-lhe divisar o que lhes pode torturar a alma. E para isso suficientemente contribui a natural situação do lugar que o inferno ocupa, no meio da terra, onde não pode existir senão um fogo sombrio, turbido e como fumoso.

Outros porém explicam a causa dessas trevas pelo acúmulo em massa dos corpos dos condenados, cuja multidão encherá de tal modo o receptáculo do inferno, que expulsará daí todo o ar. Não haverá portanto nele nada de diáfano, susceptível de ser o sujeito da luz e das trevas, senão os olhos dos condenados, obscurecido por elas.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Art. 5 — Se o fogo do inferno, que cruciará os corpos dos condenados, será um fogo corpóreo.

O quinto discute-se assim. – **Parece que o fogo do inferno, que cruciará os corpos dos condenados, não será um fogo corpóreo.**

1. – Pois, diz Damasceno: O diabo, os demônios e o seu homem, o Anticristo, os ímpios e os pecadores serão precipitados no fogo eterno, não material, como o nosso, mas de natureza que Deus sabe. Ora, tudo o corpóreo é material. Logo, o fogo do inferno não será corpóreo.

2. Demais. – As almas dos condenados, separadas dos corpos, serão transportadas ao fogo do inferno. Ora, Agostinho diz: O lugar para onde a alma será transportada depois da morte, penso que é um lugar espiritual e não corpóreo. Logo, o fogo do inferno não será um fogo corpóreo .

3. Demais. – Um fogo corpóreo nada tem de análogo, no modo da sua ação, à culpa daquele que nele arde; mas antes age ao modo do úmido e do seco: pois, vemos que o mesmo fogo corpóreo tortura tanto o justo como o ímpio. Ao contrário, o fogo do inferno acompanha, no seu modo de supliciar ou de atuar o modo da culpa do punido. Por isso diz Gregório: certo, um só é o fogo da geena, mas não crucia do mesmo modo a todos os pecadores; pois, cada um tanto sentirá de pena quanto lh'o exige a culpa.

Mas, *em contrário*, diz ainda Gregório: Não duvido que o toga da geena seja um toga corpóreo, onde é certo que os corpos serão cruciados.

2. Demais. – A Escritura diz: Todo o universo pelejará da parte dele contra os insensatos. Ora, todo o universo não pelejaria contra os insensatos, se fossem punidos por uma pena só espiritual e não corporal. Logo, serão punidos por um fogo corpóreo.

SOLUÇÃO. – Sobre o fogo do inferno há muitas opiniões.

Assim, certos filósofos, como Avicena, não acreditando na ressurreição, crêem que só a alma é a punida, depois da morte. Mas como viam o absurdo de ser a alma, incorpórea, punida por um fogo corpóreo, negaram a natureza corpórea do fogo com que os maus são punidos, ensinando que devemos tomar em sentido metafórico todas as punições de natureza corpórea atribuídas à alma depois da morte. Pois, assim como o prazer e a felicidade das almas boas não consistirá em nada de corpóreo, mas num bem espiritual, que é a consecução do seu fim, assim também o suplício dos maus será somente espiritual e

consistirá na tristeza de se verem separados do fim, de que têm um desejo natural imanente. Por onde, assim como todos os prazeres de natureza material atribuídos à alma depois da morte, como o repouso, o riso e outros devem ser entendidos em sentido metafórico, assim todas as torturas que supõem punição corpórea, como a de arderem ao fogo, de sofrerem odores fétidos e outras, devem ser entendidas no mesmo sentido. Pois, o prazer e o sofrimento espirituais, sendo incompreendidos da multidão é necessário lhe figurarmos mediante prazeres e penas materiais, para mover com eficácia os homens ao desejo ou ao temor. – Mas esse modo de explicar a punição não é suficiente porque a pena dos condenados não será só a do dano, correspondente à aversão que houve na culpa, mas também a do sentido, correspondente à conversão da culpa.

Por isso o próprio Avicena acrescenta outra explicação, dizendo que as almas dos maus depois da morte não serão punidas por meios materiais, mas por semelhanças. Assim, nos sonhos, por tais semelhanças, existentes na imaginação, pode-se nos afigurar que somos torturados por penas diversas. E também Agostinho parece admitir esse modo de punição, como o demonstrar o lugar supra-citado. – Mas isto não é admissível. Porque a imaginação é uma potência que se serve de um órgão corpóreo , por isso não é possível a alma separada do corpo ter, como a de quem sonha, essas visões imaginárias.

Razão por que ainda Avicena, para evitar esse inconveniente, disse que as almas separadas do corpo usam, como de órgão, de uma parte do corpo celeste, a que há de o corpo humano conformar-se para ter perfeição a alma racional, semelhante aos motores do corpo celeste. E nisto seguiu de certo modo a opinião dos antigos filósofos, que ensinavam a volta das almas aos corpos celestes a elas semelhantes. – Mas isto é absolutamente absurdo, segundo a doutrina do Filósofo. Porque a alma se serve de um determinado órgão corpóreo, como a arte de um determinado instrumento. Por isso não pode passar de um corpo para outro, como o ensina Pitágoras. – Quanto ao que diz Agostinho, responderemos mais adiante.

Seja, porém, o que for que se pense do fogo que crucia as almas separadas, quanto ao fogo, que atormentará os corpos dos condenados depois da ressurreição, devemos dizer que é um fogo corpóreo. Porque a um corpo não pode convenientemente adaptar-se senão uma pena corpórea. Donde a prova de Gregório que o fogo do inferno é de natureza corpórea, por isso mesmo que os réprobos, depois da ressurreição, nele serão precipitados. E também Agostinho, conforme o Mestre das Sentenças, declara manifestamente que o fogo atormentador dos corpos é um fogo corpóreo. Ora, é disto que agora se trata. – Quanto a saber como as almas dos condenados são punidas por esse fogo corpóreo, já o dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Damasceno não nega, absolutamente falando, que o fogo do inferno seja material, mas que não o é como o é o nosso, por se distinguir deste por certas propriedades. – Ou devemos responder que o fogo do inferno não alterando materialmente os corpos, mas atuando sobre eles, para os punir por uma ação espiritual, por isso dizemos que não é material. Não quanto à sua substância, mas quanto ao efeito punitivo que exerce sobre os corpos e, muito mais ainda, sobre as almas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras de Agostinho podem ser interpretadas do modo seguinte. Que não é corpóreo o lugar para onde as almas serão transportadas depois da morte no sentido em que elas aí não estarão de modo material, como um corpo está materialmente num lugar, mas do modo espiritual pelo qual os anjos ocupam lugar. – Ou devemos responder que Agostinho dá apenas uma opinião, sem nada decidir, como frequentemente faz nesses livros citados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fogo do inferno será um instrumento de punição da divina justiça. Ora, um instrumento age, não só por virtude própria e de um modo próprio, mas também por obra do agente principal e enquanto dirigido por ele . Por onde, embora o fogo não possa, por virtude própria, cruciar o pecador mais ou menos, conforme a gravidade do seu pecado, pode-o porém se tiver a sua ação modificada por ordem da divina justiça. Assim como também o fogo de uma fornalha pode ser modificado na sua ação por indústria do ferreiro, a fim de produzir o efeito que ele na sua arte se propõe.

Art. 6 — Se o fogo do inferno é da mesma espécie que o nosso fogo material.

O sexto discute-se assim. – **Parece que o fogo do inferno não é da mesma espécie que o nosso fogo material.**

1. – Pois, Agostinho diz, conforme o Mestre: Qual seja a natureza do fogo eterno, penso que ninguém sabe senão talvez aquele a quem o Espírito divino o revelar. Ora, a natureza do nosso fogo todos ou quase todos conhecem. Logo, o fogo do inferno não é da mesma espécie ou natureza que o nosso.

2. Demais. – Expondo aquilo de Job – Devorá-lo-á o fogo que não se acende, diz Gregório: O fogo corpóreo precisa, para manter-se, de alimentos materiais; e nem pode existir senão aceso, apagando-se se não for entretido. Pelo contrário, o fogo da geena, apesar de corpóreo e de queimar corporalmente os réprobos nele lançados, nem precisa ser aceso por cuidado humano nem de ser alimentado com lenha. Mas, uma vez criado, perdura inextinguível; nem necessita de ser acendido, nem o seu ardor se enfraquece. Logo, não tem a mesma natureza que o nosso fogo.

3. Demais. – O eterno e o corruptível não tem a mesma essência, pois, nem comunicam pelo mesmo gênero, segundo o Filósofo. Ora, o nosso fogo é corruptível, ao passo que o do inferno é eterno, conforme aquilo do Evangelho: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno. Logo, não são da mesma natureza.

4. Demais. – E da natureza do nosso fogo luzir. Ora, o fogo do inferno não luz; por isso pergunta Job: Porventura a luz do ímpio não se apagará? Logo, não é da mesma natureza que o nosso.

Mas, *em contrário*. – Segundo o Filósofo, as águas são todas da mesma espécie. Logo e pela mesma razão, os fogos são todos da mesma espécie.

2. Demais. – A Escritura diz: pelas cousas em que alguém peca, por essas é também atormentado. Ora, os homens pecam pelas cousas sensíveis deste mundo. Logo, é justo sejam também por elas punidos.

SOLUÇÃO. – O fogo, por ser de todos os elementos o de maior virtude ativa, tem os outros corpos como a sua matéria, como diz Aristóteles. Daí os dois modos da sua existência: na sua matéria própria, quando está na sua esfera; e na matéria estranha, quer terrestre, como o carvão, quer aérea, como na chama. Ora, de qualquer modo que exista, é sempre especificamente o mesmo, pelo que lhe concerne à natureza; pode porém ser de espécie diferente, quanto aos corpos que lhe constituem a matéria. Por isso, a chama e o carvão diferem especificamente; assim como a madeira em brasa, do ferro em brasa. Nem importa tenha sido o fogo aceso por força de um agente externo, como se dá com o ferro, ou por um princípio intrínseco natural, como no caso do enxofre. – Ora, é manifesto que o fogo do inferno, pela sua natureza de fogo, é da mesma espécie que o nosso fogo. Se porém esse fogo existe em matéria própria sua ou, se estranha, de que natureza seja, isso nos é desconhecido. E assim, pode,

materialmente considerado, diferir em espécie do nosso fogo. Mas tem certas propriedades diferentes das do nosso, pois, nem precisa de ser acendido, nem de ser alimentado com lenha. Essas diferenças porém não o constituem em espécie diferente, considerada a sua natureza de fogo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho se refere ao que o fogo do inferno tem de material, e não à sua natureza ígnea.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nosso fogo alimenta-se de lenha e precisa ser acendido pelo homem, porque é artificial e violentamente introduzido em matéria estranha. Mas o fogo eterno não necessita de ser entretido, porque ou existe na sua matéria própria, ou em matéria estranha, mas não por violência, mas pela natureza e por um princípio intrínseco. Por isso não foi aceso pelo homem, mas por Deus, instituidor dessa natureza. Talo diz a Escritura: O assopro do Senhor, como uma torrente de enxofre é o que acende.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os corpos dos condenados serão da mesma espécie que o são nesta vida, embora presentemente sejam corruptíveis, e então incorruptíveis por disposição da divina justiça e por causa de ter cessado o movimento do céu. Ora, o mesmo se dá com o fogo do inferno, pelo qual esses corpos serão punidos.

RESPOSTA À QUARTA. – Luzir não é propriedade do fogo sob qualquer forma da sua existência. Assim, quando existe na sua matéria própria não luz; por isso não luz quando na sua esfera própria, como ensinam os filósofos. Do mesmo modo, quando existe em matéria estranha também não luz; assim quando na matéria opaca terrestre, como no enxofre. Também e semelhantemente, quando a sua claridade fica ofuscada por um fumo espesso. Por onde, o fato de o fogo do inferno não luzir não é argumento suficiente a provar que não seja da mesma espécie que o nosso.

Art. 7 — Se o fogo do inferno está no interior da terra.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que o fogo do inferno não está no interior da terra.**

1. – Pois, do homem condenado diz a Escritura: Do mundo o transportará Deus. Logo, o fogo que punirá os condenados não está no interior da terra, mas fora dela.

2. Demais. – Nada de violento e acidental pode ser sempiterno. Ora, o fogo do inferno é sempiterno. Logo, não está lá por violência, mas naturalmente. Ora, no interior da terra o fogo não pode estar senão por violência. Logo, o fogo do inferno não está no interior da terra.

3. Demais. – No fogo do inferno serão atormentados todos os corpos dos condenados, depois do dia de juízo. Ora, esses corpos ocuparão lugar. Logo, colho será enorme a multidão dos condenados, porque infinito é o número dos estultos, será necessariamente um espaço máximo o que conterá o fogo eterno. Ora, não é admissível que haja no interior da terra uma tão grande concavidade, porque as suas partes são naturalmente levadas para o centro. Logo, o fogo do inferno não estará no interior da terra.

4. Demais. – A Escritura diz: pelas cousas em que alguém peca, por essas é também atormentado. Ora, os maus pecaram na terra. Logo, o fogo que os pune não deve estar no interior da terra.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O inferno se viu lá em baixo todo turbado para te sair ao encontro. Logo, o fogo do inferno está debaixo dos nossos pés.

2. Demais. – Gregório diz: Não vejo o que obsta acreditarmos estar o inferno debaixo da terra.

3. Demais. – Aquilo da Escritura – Tu me lançaste no profundo até o coração do mar, diz a Glosa: Isto é, no inferno, correspondente à expressão do Evangelho – no coração da terra; porque, como o coração ocupa a parte central no corpo do animal, assim dizemos estar o inferno no centro da terra.

SOLUÇÃO. – Diz Agostinho, citado pelo Mestre: penso que ninguém sabe em que parte do mundo está o inferno, salvo quem obtiver revelação do Espírito divino. Por isso, Gregório, interrogado sobre essa questão, respondeu: Nesta matéria seria temeridade, que não ouso fazer qualquer afirmação categórica. Porque uns pensaram estar o inferno numa parte da superfície da terra; outros, no interior dela. Mas julga esta última opinião a mais provável, por duas razões. – Primeiro, pela etimologia mesma do nome: Assim, escreve: Se dissermos que o inferno é assim chamado por ocupar a parte inferior, o que é a terra para o céu isso mesmo deve ser o inferno para a terra. – Segundo, pelo que diz o Apocalipse: Ninguém podia, nem no céu, nem na terra, nem debaixo da terra, abrir o livro. Onde, a expressão – no céu – refere-se aos anjos; a expressão – na terra, aos que ainda vivem neste mundo; e a outra – debaixo da terra, as almas que estão no inferno.

E Agostinho também parece indicar duas razões que corroboram a opinião de estar o inferno no interior da terra. – A primeira é que, como as almas dos mortos pecaram pelo amor da carne, são tratadas como a carne morta, i. é, enterradas no solo. – A outra é que como está a gravidade para o corpo, assim a tristeza para o espírito, do qual a alegria é como a leveza para o corpo. Por onde, assim como, os corpos, se obedecerem à lei do seu peso, os mais graves ocuparão os lugares inferiores, assim, na ordem dos espíritos, os inferiores são os mais acabrunhados pela tristeza. E assim, como o lugar apropriado à felicidade dos eleitos é o céu empírio, assim, o lugar apropriado à tristeza dos condenados é o lugar ínfimo da terra. – Nem nos deve causar embaraço o que diz Agostinho no mesmo lugar: É crença ou suposição que o inferno está debaixo da terra. Porque o santo Doutor retratou-se desse dito quando escreveu: Eu deveria ter ensinado, antes, que o inferno está debaixo da terra, do que dar a razão por que crêem ou supõem que é esse o seu lugar.

Certos filósofos porém ensinaram que o inferno está localizado sob o globo terrestre, mas sobre a superfície da terra que nos é oposta. E este parece ter sido o sentir de Isidoro, quando disse: O sol e a lua permanecerão nos lugares onde foram criados, a fim de os ímpios, presa dos tormentos, não lhes gozarem da luz. Razão que seria nula se se colocasse o inferno debaixo da terra. Que sentido, porém, podemos dar a estas palavras já o dissemos. – Pitágoras, por seu lado, colocou o lugar das penas na esfera do fogo, que, na sua opinião, está no centro do universo, como o refere o Filósofo.

Mas, concorda melhor com o ensinamento da Escritura colocar o inferno debaixo da terra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essas palavras de Job – Do mundo o transportará Deus, deve entender-se do globo terrestre, i. é, deste mundo. É essa a exposição de Gregório, nestas palavras: É transportado fora do globo, quando, ao aparecer o soberano juiz, for retirado a este mundo, em que desvairadamente se glorificou. Nem se deve entender este globo pelo universo, como se o lugar das penas estivesse totalmente fora do universo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fogo do inferno durará eternamente por disposição da justiça divina; embora, pela sua natureza, não possa nenhum elemento durar fora do seu lugar, sobretudo enquanto os seres estiverem sujeitos à lei da geração e da corrupção. E aí esse fogo desprenderá um calor intensíssimo, porque esse calor será no inferno concentrado de todos os lados, por causa do frio da terra que de todas as partes o rodeia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O inferno nunca será tão pequeno que não baste a conter os corpos dos condenados; pois, ele está colocado entre as três causas insaciáveis. Nem é nenhum inconveniente haver no interior da terra, por obra do poder divino, uma concavidade bastante grande para conter o corpo de todos os condenados.

RESPOSTA À QUARTA. – O lugar da Escritura – Pelas cousas em que alguém peca, por essas é também atormentado, não se verifica necessariamente senão em relação aos principais instrumentos de pecado. Pois, é por pecar pela alma e pelo corpo que o homem será punido em ambos. Mas nenhuma necessidade há de ser o pecador punido no mesmo lugar em que pecou; pois, o lugar que ocupa o homem nesta vida é diferente daquele onde estão os condenados. – Ou devemos responder que esse passo se refere às penas com que somos punidos nesta vida, onde cada culpa tem a sua pena correspondente, pois, cada Clima que vive na desordem é para si mesma o seu castigo, como diz Agostinho.

Questão 98: Da vontade e do intelecto dos condenados.

Em seguida devemos tratar do concernente ao afeto e ao intelecto dos condenados.

E nesta questão discutem-se nove artigos:

Art. 1 - Se toda vontade dos condenados é má.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que nem toda vontade dos condenados é má.**

1. – Pois, como diz Dionísio, os demônios desejam o que há de melhor – existir, viver e inteligir. Logo, como os condenados não estão em condição pior que os demônios, parece que também eles podem ter boa vontade.

2. Demais. – O mal, como diz Dionísio, é absolutamente involuntário. Logo, tudo quanto os condenados querem como bem real ou aparente o querem. Ora, a vontade em si mesma dirigida para o bem é boa. Logo, os condenados podem ter boa vontade.

3. Demais. – Certos condenados haverá que, quando viviam no mundo, conservaram certos hábitos virtuosos. Assim, os gentios, que tinham virtudes políticas. Ora, é dos hábitos virtuosos que procedem os atos meritórios da vontade. Logo, a vontade de certos condenados pode ser meritória.

Mas, *em contrário*. – A vontade obstinada só pode querer o mal. Ora, os condenados, como os demônios, serão obstinados. Logo, a vontade deles nunca poderá ser boa.

2 . Demais. – Assim está a vontade dos condenados para o mal, como a dos santos para o bem. Ora, a vontade dos santos nunca poderá ser má. Logo, nunca também os condenados poderão ter uma vontade boa.

SOLUÇÃO. – Podemos distinguir nos condenados uma dupla vontade: a deliberativa e a natural. – A natural não a têm eles de si mesmos, mas do autor da natureza, que nesta infundiu a inclinação chamada vontade natural. Ora, como nos condenados subsiste a natureza, poderão eles ter a boa vontade natural. – A vontade deliberativa porém eles a têm de si próprios, pela qual poderão inclinar o afeto para um ou outro objeto. E essa vontade deles não pode ser senão má. E isto pela completa aversão que têm do – fim último da vontade reta; nem pode vontade nenhuma ser boa senão em ordem a esse fim último. Por onde, embora queiram algum bem, não o querem contudo bem, de modo que a vontade se lhes pudesse chamar boa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Dionísio se entendem da vontade natural, que é a inclinação da natureza para um bem. Essa inclinação natural porém lhes está corrompida pela malícia; pois, o bem que naturalmente desejam sob certas más circunstâncias o desejam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O mal como tal não move a vontade, senão enquanto considerado bem. Ora, da própria malícia deles procede julgarem bom o mal. Razão pela qual lhes é má a vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O hábito das virtudes civis não subsiste na alma separada; porque estas virtudes só dão perfeição à vida civil, que não mais haverá depois de esta vida. Mas se perdurassem depois dela, os maus nunca os poriam em prática, por lh'o impedir a obstinação da mente.

Art. 2 — Se os condenados podem arrepender-se do mal que fizeram.

O segundo discute-se assim. – **Parece que os condenados nunca poderão arrepender-se do mal que fizeram.**

1. – Pois, como diz Bernardo, o condenado sempre quer a iniquidade que cometeu. Logo, nunca se arrependerá do pecado cometido.

2. Demais. – Querer não ter pecado é ter uma vontade boa. Ora, os condenados não terão nunca boa vontade. Logo, não quererão nunca ter pecado. Donde a mesma conclusão que antes.

3. Demais. – Segundo Damasceno, o que foi para os homens a morte foi para os anjos a queda. Ora, a vontade do anjo depois da queda ficou de tal modo inconvertível, que nunca mais poderá voltar da eleição com que pecou. Logo, nem os condenados poderão arrepender-se dos pecados cometidos.

4. Demais. – Maior será a maldade dos condenados no inferno que a dos pecadores neste mundo. Ora, certos pecadores neste mundo não se arrependem dos pecados cometidos – ou por cegueira da mente, como os heréticos; ou por obstinação, como os que se alegram depois de terem feito o mal e triunfam de prazer nas piores causas, no dizer da Escritura. Logo, também os condenados no inferno não se arrependerão dos pecados cometidos.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz dos condenados: Dentro de si tocados de arrependimento.

2. Demais. – Conforme o Filósofo, os maus é que têm o coração cheio de arrependimento; pois, com o que se deleitam logo depois se contristam. Logo, os condenados, maus em sumo grau, serão os mais arrependidos.

SOLUÇÃO. – Podemos nos arrepender do pecado, considerado este em si mesmo; ou por acidente. Do pecado em si mesmo nos arrependemos quando como tal o abominamos. Acidentalmente porém quando o detestamos em razão de alguma circunstância que o acompanha, como a pena ou cousa semelhante. Ora, os maus não se arrependerão dos pecados em si mesmo considerado, porque têm a vontade fixada na malícia deles. Mas, se arrependerão acidentalmente, por sofrerem a pena que pelos pecados cometidos expiam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os condenados querem a iniquidade, mas tem-lhe aversão à pena, E assim, se arrependem, por acidente, da iniquidade cometida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Querer alguém não ter pecado, por causa da turpitude do pecado, é ter uma vontade boa. Mas essa não na terão os condenados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Sem nenhuma aversão da vontade, podem os condenados se arrepender dos seus pecados; pois, o que lhes causa essa aversão não é o que neles antes desejaram, mas cousa diferente – a pena.

RESPOSTA À QUARTA. – Os homens neste mundo, por mais obstinados que sejam, acidentalmente se arrependem dos seus pecados, quando por eles punidos. Pois, como diz Agostinho, vemos até mesmos os ferocíssimos dos animais se absterem, pelo temor das penas, dos mais intensos prazeres.

Art. 3 — Se os condenados podem, com razão reta e deliberativa, querer não existir.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que os condenados não podem, com razão reta e deliberativa, querer não existir.**

1. – Pois, Agostinho diz: Considera quão grande bem é a existência, que a querem tanto os santos, como os condenados. Ora, ter uma existência miserável é melhor que não a ter de nenhum modo.

2. Demais. – No mesmo lugar Agostinho argumenta da maneira seguinte. A pre-eleição supõe a eleição. Ora, a inexistência, não sendo nada e não tendo nem a aparência do bem, não pode ser objeto de eleição. Logo, os condenados não podem querer de preferência a inexistência à existência.

3. Demais. – O maior mal deve ser o mais evitado. Ora, inexistir é o mal máximo, pois, priva totalmente do bem, de modo que elimina todo ser. Logo, é preferível uma existência miserável à não-existência. Donde a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Naqueles dias os homens buscarão a morte e a morte fugirá a eles.

2. Demais. – A miséria dos condenados sobrepuja todas as misérias deste mundo. Ora, há quem deseje a morte para fugir às misérias desta vida. Donde o dizer a Escritura: Ó morte, que boa é a tua sentença para um homem necessitado e que se acha falto de forças, para o de idade já decrépita e para o que esta cheio de cuidados, e para o desconfiado, que se vê de todo falto de sabedoria. Logo e com muito maior razão, os condenados podem desejar o não ser, com um desejo fundado na razão deliberativa.

SOLUÇÃO. – O não ser podemos considerá-lo à dupla luz – Em si mesmo e, então, não tendo nenhuma razão de bem, do qual é a privação pura, de nenhum modo é desejável. – Ou enquanto liberta de uma vida penosa ou miserável. E então assume o aspecto de bem, pois; é um bem-estar isento do mal, como diz o Filósofo. E neste sentido é melhor aos condenados não existir, que levar uma existência miserável. Donde aquilo do Evangelho: Melhor fosse ao tal homem não haver nascido. E aquele outro lugar da Escritura – Maldito seja o dia em que eu nasci, pondera a Glosa de Jerônimo: É melhor não existir que ter uma existência miserável. E, a esta luz, os condenados podem, pela razão deliberativa, preeleger a não existência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Agostinho significam que a inexistência não pode, em si mesma, ser objeto de eleição; senão só por acidente, quando põe termo à uma vida miserável. Quanto ao dito – todos os seres naturalmente desejam existir e viver – não devemos entendê-lo, ensina o Filósofo, de uma vida má, miserável e cheia de sofrimentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O não-ser não pode constituir em si mesmo o objeto de uma eleição, senão só por acidente, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a inexistência seja o máximo dos males por ser a privação do ser, é contudo um grande bem quando nos livra da miséria, o máximo dos males. E nesse sentido o não-ser pode constituir objeto de eleição.

Art. 4 — Se os condenados no inferno quereriam que houvesse outros condenados, além deles.

O quarto discute-se assim. – **Parece que os condenados no inferno não querem que haja outros condenados além deles.**

1. – Pois, o Evangelho diz que o mau rico orava pelos seus irmãos, não viessem a cair no lugar dos tormentos. Logo e pela mesma razão; os outros condenados não quereriam que ao menos os seus amigos carnais fossem condenados ao inferno.

2. Demais. – Os condenados não ficam purificados dos seus afetos desordenados. Ora, certos condenados amaram com afeto desordenado a outros que não foram condenados. Logo, não haveriam de lhes querer o mal da condenação.

3. Demais. – Os condenados não desejam o aumento das suas penas. Ora, se houvesse maior número deles, maior pena sofreriam, como também, ao contrário, a multiplicação dos bem-aventurados aumenta-lhes a alegria. Logo, os condenados não quereriam que os salvos se condenassem.

Mas, *em contrário*, aquilo de Isaías – Ergueram-se de seus sólios, diz a Glosa: É consolação dos maus ter muitos companheiros de sofrimentos.

2. Demais. – Os condenados têm enorme inveja uns dos outros. Logo, sofrem com a felicidade dos bem-aventurados e lhes desejam a condenação.

SOLUÇÃO. – Assim como os bem-aventurados na pátria terão uma caridade perfeitíssima, assim, perfeitíssimo será o ódio dos condenados. Por onde, assim como os santos se comprazem com todo bem, assim todo bem será para os ímpios uma causa de dor. Daí o fazê-las soberanamente sofrer a consideração da felicidade dos santos. Por isso diz a Escritura: vejam e sejam confundidos os que têm inveja do teu povo e devore o fogo a teus inimigos. Por isso quereriam que todos os bons fossem condenados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tão grande será a inveja dos condenados que, por ser suma a sua miséria, invejarão até a glória dos seus parentes; o que mesmo nesta vida se dá, quando a inveja é muita. Menos invejarão porém aos parentes que aos outros, e maior lhes seria a pena se todos os parentes se condenassem e todos os mais se salvassem, que se algum dos parentes se salvasse. E foi por isso que o mau rico orava para seus irmãos se livrarem da condenação. Pois, sabia que muitos outros se salvariam, e preferiria que os irmãos fossem condenados, mas com todos os outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor não fundado no honesto facilmente desaparece, sobretudo entre maus, como diz o Filósofo. Por onde, os condenados não conservarão amizade para com os que amaram desordenadamente. Mas nisto a vontade lhes permanecerá perversa, que ainda amarão a causa desse amor desordenado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a multidão dos condenados aumente a pena de cada um, contudo lhes crescerá o ódio e a inveja a ponto de preferirem ser mais atormentados com muitos, do que menos sós.

Art. 5 — Se os condenados terão ódio a Deus.

O quinto discute-se assim. – **Parece que os condenados não terão ódio a Deus.**

1 . – Pois, como diz Dionísio, a todos é amável o belo e o bom que é a causa de todo bem e de toda beleza. Ora, tal é Deus. Logo, Deus não pode ser odiado de ninguém.

2. Demais. – Ninguém pode odiar a bondade em si mesma, como não pode querer o que é a malícia mesma; pois, o mal é absolutamente involuntário, como diz Dionísio. Ora, Deus é a própria bondade. Logo, ninguém pode odiá-la.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A soberba de aqueles que te aborrecem sobe continuamente.

SOLUÇÃO. – O nosso afeto se move pelo bem ou pelo mal apreendido. Ora, Deus pode ser apreendido de dois modos – em si mesmo, como o apreendem os bem-aventurados, que o vêem em essência; e pelos seus efeitos, como o apreendemos nós e os condenados. – Ora, Deus, sendo em si mesmo a bondade por essência, não pode desagradar a nenhuma vontade. Portanto, quem o vê em essência não no pode odiar. – Mas dos seus efeitos uns podem repugnar à vontade pela contrariarem. Então Deus pode ser odiado, não em si mesmo, mas em razão desses efeitos contrários à vontade. – Ora, os condenados, que sentem o efeito da justiça de Deus, que é a pena, odeiam-no como odeiam as penas que sofrem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Dionísio devem entender-se do apetite natural, que os condenados têm pervertido pelo que lhe acrescenta a vontade deliberada deles, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colheria, se os condenados contemplassem a Deus em mesmo, como o bem por essência.

Art. 6 — Se os condenados podem desmerecer.

O sexto discute-se assim. – **Parece que os condenados podem desmerecer.**

1. – Pois, os condenados têm a vontade má, como diz o Mestre. Ora, a má vontade que tiveram nesta vida foi-lhes uma causa de demérito. Logo, se no inferno não podem desmerecer, tiram vantagem da sua condenação.

2. Demais. – Os condenados estão nas mesmas condições que os demônios. Ora, os demônios, depois da sua queda, ainda podem desmerecer. Por isso à serpente, que induziu o homem a pecar, foi-lhe infligida uma pena por Deus, como narra a Escritura. Logo, também os condenados podem desmerecer.

3. Demais. – Um ato desordenadamente procedente do livre arbítrio é sempre demeritório, mesmo quando praticado sob o império de uma necessidade, cuja causa é o próprio agente. Assim, merece duplo castigo o ébrio, que, no estado de embriaguez cometeu outro pecado, como diz Aristóteles. Ora, os condenados foram a causa da sua própria obstinação, que os coloca como em necessidade de pecar. Logo, como os seus atos procedem desordenadamente do livre arbítrio, acarretam sempre o demérito.

Mas, *em contrário*. – A pena entra numa mesma divisão com a culpa. Ora, a vontade perversa dos condenados procede da obstinação, que lhes constitui a pena. Logo, a vontade perversa dos condenados não é culpa que lhes acarrete demérito.

2. Demais. – Chegado ao termo derradeiro da vida, não lhe é possível mais ao homem nenhum movimento nem progresso, tanto em relação ao bem como ao mal. Ora, os condenados, sobretudo depois do dia de juízo, chegarão ao termo último da sua condenação, porque então as duas cidades terão o seu fim, como diz Agostinho. Logo, os condenados, depois do dia de juízo, não mais desmerecerão pela sua vontade perversa; do contrário, se lhes agravaria a condenação.

SOLUÇÃO. – Os condenados devemos considerá-los antes e depois do dia de juízo. Ora, todos estão de acordo em que depois do dia de juízo não haverá mais lugar para mérito nem demérito. E isto porque o mérito e o demérito se ordenam à ulterior consecução de um bem ou um mal.

Após o dia do juízo haverá a consumação final dos bons e dos maus, de modo que nada será ulteriormente acrescentado de bem ou de mal. Por isso, a boa vontade, nos santos, não lhes será mérito, mas prêmio; e a má vontade, nos condenados, não lhes será demérito, mas pena somente. As operações da virtude são precípuas na felicidade, e as contrários delas são precípuas na miséria, diz o Filósofo.

Mas depois do dia de juízo, certos são de opinião que os bem-aventurados merecerão e os condenados desmerecerão. – Isto porém não é admissível, em relação ao prêmio essencial ou à pena principal, porque, tanto em relação a um como à outra, tanto bem-aventurados como condenados chegaram ao termo final. Pode ser porém em relação ao prêmio acidental ou à pena secundária, susceptíveis de aumento até ao dia do juízo. E isto sobretudo no concernente aos demônios e os bons anjos; pois, pelo zelo destes muitas almas se salvaram, donde um aumento de alegria para eles; e pela malícia daqueles, muitas se perderam, o que lhes redunda um aumento das penas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A miséria suma é ter caído na suma desgraça; razão por que os condenados não podem mais desmerecer. Por onde é claro, que nenhuma vantagem tiram do seu pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é ofício das almas condenadas arrastar os mais à condenação; mas o é dos demônios, razão por que podem desmerecer, em relação à pena secundária.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os condenados não ficam isentos do demérito pela razão alegada, de serem coagidos a pecar, pela necessidade; mas por terem caído no estado de suma desgraça. – Contudo, a necessidade de pecar, de que nós mesmos somos a causa, excusa da culpa como necessidade que é; pois, todo pecado há de ser voluntário. Mas não excusa enquanto oriunda de uma vontade precedente. Por onde, todo o inquérito da culpa subsequente já está incluído na culpa antecedente.

Art. 7 — Se os condenados podem se servir dos conhecimentos obtidos neste mundo.

O sétimo discute-se assim. – **Parece que os condenados não podem se servir dos conhecimentos obtidos neste mundo.**

1. – Pois, o exercício da ciência é deleitável soberanamente. Ora, os condenados não são susceptíveis de nenhuma deleitação. Logo, não podem de nenhum modo servir-se da ciência antes adquirida, de nenhum modo.

2. Demais. – As penas dos condenados são maiores que qualquer pena deste mundo. Ora, neste mundo, quando sofremos grandes tormentos, não podemos considerar nenhumas conclusões científicas, absorvidos que ficamos pelo suplício dessas penas. Logo, com maior razão, os condenados no inferno.

3. Demais. – Os condenados estão sujeios ao tempo. Ora, a dilatação do tempo é uma causa de esquecimento, como diz Aristóteles. Logo, os condenados hão de esquecer-se do que cá souberam.

Mas, *em contrário*, no Evangelho se diz ao rico condenado: Lembra-te que recebeste os teus bens em tua vida, etc. Logo, hão de lembrar-se do que neste mundo souberam.

2. Demais. – As espécies inteligíveis subsistem na alma separada, como se disse. – Ora, se os condenados não puderem usar delas, inúteis lhes serão.

SOLUÇÃO. – Pela perfeição da sua beatitude, nada terão os santos que não lhes seja matéria de alegria. É igualmente, nada nos condenados haverá que não lhes seja causa de sofrimento, nem lhes faltará nenhuma causa de sofrimentos, para lhes ser consumada a miséria. Ora, pensarmos em certos conhecimentos adquiridos pode, de algum modo, ser causa de alegria – ou por parte dos objetos conhecidos, que amamos; ou por parte do próprio conhecimento, pelo que tem de perfeição e de verdadeiro. Mas pode também ser causa de sofrimento – por parte das cousas conhecidas, quando são de natureza a nos fazerem sofrer; ou parte do conhecimento mesmo, quando lhe refletimos na imperfeição, pensando no conhecimento deficiente que temos de uma cousa, que desejaríamos conhecer perfeitamente. E assim os condenados terão, no pensamento dos conhecimentos que adquiriram antes, matéria de sofrimento e de nenhum modo, de prazer. Assim, considerarão no mal que fizeram e pelo qual se condenaram; e nos bens agradáveis, que perderam. E tudo isso lhes aumentará as torturas. Também serão supliciados pensando quão imperfeito foi o conhecimento que tiveram das verdades especulativas, e como perderam, podendo tê-la alcançado, a suma perfeição dele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a consideração científica possa em si mesma ser causa de prazer, pode contudo por acidente ser causa de sofrimento. E isto se dará com os condenados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Neste mundo, a alma está unida a um corpo corruptível. Por isso, o sofrimento do corpo impede a alma de pensar. Mas na vida futura, a alma não será assim obstruída pelo corpo; pois, por mais atormentado que seja o corpo, contudo a alma sempre com a maior lucidez poderá considerar no que lhe puder ser causa de sofrimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O tempo é uma causa acidental de sofrimento, enquanto o movimento, que ele mede, é causa de mudança. Ora, depois do dia de juízo, cessará o movimento do céu; por isso nenhum esquecimento mais poderá haver, por mais longa que seja a duração. Mas, mesmo antes do dia de juízo, o movimento do céu não causa nenhuma alteração na disposição da alma separada.

Art. 8 — Se os condenados às vezes pensarão em Deus.

O oitavo discute-se assim. – **Parece que os condenados às vezes pensarão em Deus.**

1. – Pois, não podemos ter um ódio atual, senão do em que pensamos. Ora, os condenados terão ódio de Deus, como diz o Mestre. Logo, às vezes pensarão em Deus.

2. Demais. – Os condenados terão o remorso da consciência. Ora, a consciência sofre remorso dos atos cometidos contra Deus. Logo, os condenados às vezes pensarão em Deus.

Mas, *em contrário*. – O mais perfeito dos nossos pensamentos é o que tem Deus por objeto. Ora, os condenados estão num estado imperfeitíssimo. Logo, não pensarão em Deus.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode ser Deus objeto dos nossos pensamentos. – Primeiro, em si mesmo e pelo que propriamente é; i. é, como princípio de toda bondade. E então de nenhum modo podemos pensar em Deus sem experimentarmos prazer. Ora, assim, os condenados não pensarão absolutamente em Deus. – Segundo, pelos seus efeitos, como punir ou outro semelhante, que lhe são como acidentes. E então o pensar em Deus pode ser causa de sofrimento. E assim os condenados pensarão em Deus .

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os condenados não pensam em Deus senão por causa das proibições que faz ou das penas que inflige, e que lhes contraria à vontade má. Por isso não no consideram senão como quem lhes impõe castigos e proibições. Donde se deduz a resposta à segunda objeção. – Porque a consciência do pecado não remorde, senão enquanto contrária ao preceito divino.

Art. 9 — Se os condenados vêem a glória dos bem-aventurados.

O nono discute-se assim. – **Parece que os condenados não vêem a glória dos bem-aventurados.**

1. – Pois, mais dista deles a glória dos bem-aventurados que as cousas que se passam neste mundo. Por isso, aquilo de Job – Ou os seus filhos estejam exaltados, etc., diz Gregório: Assim como os que vivem ainda neste mundo ignoram o lugar onde estão as almas dos mortos, assim os mortos, que viveram neste mundo, não sabem o que passa com os que nele deixaram. Logo e com muito maior razão, não podem ver a glória dos bem-aventurados.

2. Demais. – O que é concedido, como um grande dom aos santos nesta vida, nunca será concedido aos condenados. Mas a Paulo foi concedido como um grande dom ver a vida que os santos vivem eternamente com Deus, como diz a Glosa a um lugar das suas epístolas. Logo, os condenados não verão a glória dos santos.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Quando o rico estava nos tormentos viu a Abraão e Lázaro no seu seio.

SOLUÇÃO. – Os condenados, antes do dia de juízo, verão a glória dos bem-aventurados. Não que a conheçam tal qual é; mas por apenas saberem que gozam de uma glória incomparável. E com isso se perturbarão, quer pela inveja, que os faz sofrer com a felicidade dos santos; quer também por terem, eles, perdido essa glória. Donde o dizer a Escritura, dos ímpios: Vendo-os assim perturbar-se-ão com temor horrível. Mas depois do dia de juízo ficarão totalmente privados da visão dos bem-aventurados . Mas isso, longe de lhes diminuir, há de aumentar-lhes a pena. Porque terão na memória a glória dos bem-aventurados, que viram no juízo, ou antes dele, o que lhes redundará em tormentos. E ainda mais supliciados ficarão vendo-se julgados indignos mesmo de ver a glória que os santos merecem possuir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As cousas que se passam neste mundo se as vissem os condenados não os afligiriam tanto como a visão da glória dos santos. Por isso não lhes são essas cousas reveladas, como o é a glória dos santos. Embora lhes seja dado conhecimento, das cousas desta vida, aquelas que lhes podem, aumentar os suplícios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Paulo teve conhecimento da vida que os santos vivem com Deus, experimentando-a e esperando mais perfeitamente na vida futura. O que não se dá com os condenados. Logo, o símil não colhe.

Questão 99: Da misericórdia e da justiça de Deus para com os condenados.

Em seguida devemos tratar da justiça e da misericórdia de Deus para com os condenados.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se a justiça divina inflige aos pecadores uma pena eterna.

O primeiro discute-se assim. – **Parece que a divina justiça não inflige aos pecadores uma pena eterna.**

1. – Pois, a pena não deve exceder a culpa, segundo aquilo da Escritura: O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, a culpa é temporal. Logo, não deve a pena ser eterna.

2. Demais. – De dois modos mortais um há de ser mais grave que outro. Logo, deve um ser punido com uma pena mais intensa que a do outro. Ora, nenhuma pena é mais intensa, que a eterna, que é infinita. Portanto, a nem todo pecado é devida uma pena eterna. E se não é devida a um, não o é a nenhum, pois não é infinita a distância entre um pecado e outro.

3. Demais. – Um juiz justo não aplica senão penas corretivas, por isso diz Aristóteles, que as penas são uns remédios. Ora, o serem os ímpios punidos com pena eterna não lhes pode servir de correção a eles nem a ninguém mais, porque então já não haverá quem possa ser corrigido. Logo, a divina justiça não aplicará aos pecados uma pena eterna.

4. Demais. – Uma cousa que não queremos por si mesma só por alguma utilidade sua podemos querê-la. Ora, as penas Deus, que não se alegra com os nossos sofrimentos, não as quer por si mesmas. Logo, como nenhuma utilidade pode provir de uma pena eterna, parece que tal pena não deve ser aplicada pelo pecado.

5. Demais. – Nada do que é acidental é perpétuo, como diz Aristóteles. Ora, a pena, sendo contra a natureza, é acidental. Logo, não pode ser perpétua.

6. Demais. – A justiça de Deus parece exigir que os pecados sejam reduzidos ao nada. Porque os ingratos merecem ser privados dos benefícios recebidos. Ora, a existência é um dos benefícios de Deus. Por onde, parece justo que o pecador, um ingrato para com Deus, perca a própria existência. Mas se os pecadores fossem reduzidos ao nada, a sua pena não poderá ser perpétua. Logo, não parece consentâneo com a justiça divina serem os pecados punidos eternamente.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Irão estes, i. é, os pecadores, para o suplício eterno.

2. Demais. – Assim está o prêmio para o mérito, como a pena para a culpa. Ora, pela divina justiça, a um mérito temporal é devido um prêmio eterno, conforme o Evangelho: Todo o que vê o Filho e crê nele tem a vida eterna. Logo, também à culpa temporal é devida, pela divina justiça, uma pena eterna.

3. Demais. – Segundo o Filósofo, a pena é determinada de conformidade com a dignidade de aquele contra quem se pecou; e assim, com maior pena é punido quem deu um tapa no príncipe, que se o fez em qualquer outro. Ora, todo o que peca mortalmente peca contra Deus, cujos mandamentos transgride, e cuja honra atribui aquilo em que constituiu o seu fim. Mas a majestade de Deus é infinita. Logo, todo aquele que peca mortalmente é digno de uma pena infinita. Portanto, parece justo sofrer uma pena eterna quem cometeu um pecado mortal.

SOLUÇÃO. – A pena é susceptível de uma dupla grandeza: a da intensidade da sua crueza e a da sua duração temporal. Ora, a grandeza da pena, quanto à intensidade da sua crueza, corresponde à gravidade da culpa, de modo que a quem mais gravemente pecou maior pena lhe será infligida, segundo aquilo da Escritura: Quanto ela se tem glorificado e vivido em deleites, tanto lhe dai de tormentos e prantos. Não corresponde porém a duração da pena à duração da culpa, como diz Agostinho; assim, um adultério, perpetrado num momento do tempo não é punido com uma pena momentânea, mesmo pelas leis humanas. Mas a duração da pena concerne à disposição do pecador. Assim, umas vezes quem comete um crime, numa cidade, pela própria natureza dele pode tornar-se digno de ser expulso totalmente da sociedade dos seus co-cidadãos, quer pelo exílio perpétuo, quer pela morte. Outras vezes, porém, não se torna digno de ser totalmente excluído da convivência com os seus co-cidadãos: e por isso, para poder ser um membro útil à cidade, prolonga-se-lhe ou se lhe abrevia a pena, conforme o necessário à sua correção, de modo que possa viver na cidade conveniente e pacificamente.

Assim também, pela divina justiça pode um se tornar, em virtude do pecado cometido, digno de ser completamente segregado da convivência com os cidadãos da cidade de Deus; o que se dá por todo pecado contrário à caridade vínculo que dá união aos membros dessa cidade. Portanto, quem comete um pecado mortal, que é contrário à caridade, é-lhe aplicada a pena eterna de ficar para sempre excluído da sociedade dos santos. Pois, como diz Agostinho, do mesmo modo que se é excluído da cidade temporal pelo suplício da primeira morte, assim se é excluído da cidade imortal pelo suplício da segunda morte. E se a pena infligida pela cidade temporal não é considerada perpétua, é por acidente ou porque o homem não vive eternamente; ou ainda porque a cidade pode perder a existência. Mas, se o homem vivesse eternamente, a pena do exílio ou de escravidão, infligida pela lei humana, duraria eternamente. – Os que pecam porém sem contudo merecerem ser completamente segregados do consórcio com os cidadãos da cidade santa, como os que pecam venialmente, tanto mais breve ou diuturna lhes será a pena, quanto mais ou menos precisarem de purificação, na medida em que mais ou menos se afeiçoaram ao pecado. Regra que, pela divina justiça, se observa no aplicar as penas deste mundo ou as do purgatório.

Mas há ainda outras razões dadas pelos Santos Padres, para justificar a pena eterna com que é punido o pecador, por um pecado temporal.

Uma é, que, desprezando a vida eterna, pecaram contra o bem eterno. E é o que também diz Agostinho na obra supra-citada: O pecador é digno de um mal eterno por ter-se privado de um bem, que poderia ser eterno.

Outra é que o homem peca pelo que tem de eterno. Donde o dizer Gregório: Pertence à justiça do soberano Juiz sujeitar a um suplício eterno quem nesta vida não quis nunca separar-se do pecado. – E se se objeta que certos, que pecam mortalmente, tem a intenção de um dia melhorar de vida, e assim não seriam, parece, dignos de um suplício eterno, devemos responder, segundo alguns, que Gregório se refere à vontade que se manifesta por obras. Pois, quem de própria vontade cai em pecado mortal coloca-se num estado donde não pode ser retirado senão com o auxílio divino. Portanto, o fato mesmo de querer pecar revela, por consequência, que quer permanecer perpetuamente no pecado; pois, o homem é um espírito que passa i. é, ao pecado, e não torna, por si mesmo. Como se alguém se atirasse num poço donde não pudesse sair senão ajudado, desse poderíamos dizer que aí quereria ficar eternamente, embora pensasse o contrário. – Ou podemos responder, e melhor, quem peca mortalmente por isso mesmo põe o seu fim na criatura. E como a nossa vida se ordena totalmente para um fim, por isso, o pecador faz do seu pecado o fim da sua vida; e quereria ficar perpetuamente em estado de pecado mortal, se isso lhe ficasse impune. Por isso, aquilo da Escritura – Reputará o abismo

como cheio de cans, etc., diz Gregório: Se os pecados dos iníquos tiveram um fim é porque também fim lhes teve a vida. Pois, quereriam viver sem fim para que sem fim pudessem permanecer nos seus pecados; porque mais desejam pecar que viver.

Mas pode-se também dar outra razão de ser eterna a pena da culpa mortal; é que por ela se peca contra Deus, que é infinito. Por onde, não podendo a pena ter uma intensidade infinita, por não ser a criatura capaz de nenhuma qualidade infinita, é necessário que pelo menos seja infinita na duração.

Enfim, para o explicar, há ainda uma quarta razão. E é que a culpa permanece eternamente, pois, não pode ser perdoada sem a graça, e esta ninguém pode mais adquirir depois da morte. Ora, não deve a pena cessar enquanto permanece a culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não deve a pena equiparar-se à culpa na quantidade da duração, como o vemos mesmo estabelecido pelas leis humanas. – Ou devemos responder, como o faz Gregório, que embora a culpa seja temporal no seu ato, é eterna na vontade que a quis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A gravidade do pecado corresponde a intensidade da pena. Por isso, pecados mortais de gravidade desigual terão penas de intensidade desigual, mas de duração igual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As penas infligidas aos que não foram totalmente segregados da sociedade civil se lhes ordenam à correção. Mas não são para a correção do delinquente as que a eliminam totalmente da comunidade social. Podem porém servir à correção e à tranquilidade dos mais membros da cidade. Assim também, a condenação eterna dos ímpios serve para a correção dos membros remanescentes da Igreja. Pois, as penas não são corretivas só quando infligidas, mas também quando determinadas por lei.

RESPOSTA À QUARTA. – Não é, absolutamente, inútil que as penas dos ímpios durem eternamente. Pois, tem uma dupla utilidade. – Primeiro, porque mantém sobre os culpados o reino da justiça divina, a qual em si mesma faz parte dos planos de Deus. Por isso diz Gregório: Deus onipotente, por ser bondoso, não se compraz com o suplício dos condenados. Como porém é justo, não pode deixar de se vingar eternamente aos maus. – Segundo, são úteis para com elas se alegrarem os eleitos, adorando nelas a justiça divina, e rejubilando por lhes ter escapado. Por isso diz a Escritura: Alegrar-se-á o justo quando vir a vingança. E noutro lugar: Os ímpios servirão de espetáculo até à saciedade, i. é, aos santos, como explica a Glosa. E isto é o que diz Gregório: Todos os maus, condenados ao suplício eterno, são punidos pela sua iniquidade. E contudo arderão para alguma utilidade: para todos os justos verem em Deus a felicidade que alcançaram, e nos condenados os suplícios de que se livraram. De tal sorte que tanto mais se reconheçam eternamente devedores da graça divina, quanto virem para sempre punido o mal que ela os ajudou vencer.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora a pena só acidentalmente se aplique à alma, contudo se aplica essencialmente à alma contaminada pela culpa. E como a culpa nela permanecerá perpetuamente, por isso perpétua também será a pena.

RESPOSTA À SEXTA. – A pena corresponde à culpa, propriamente falando, pela desordem que esta implica, e não pela dignidade daquele contra quem se pecou. Porque, do contrário, a qualquer pecado corresponderia uma pena de intensidade infinita. Embora, pois, se quem peca contra Deus, autor da existência, merece por isso perdê-la, contudo não a deve perder considerada a desordem do seu ato. Porque a existência é um pressuposto para o mérito e o demérito; nem a desordem do pecado priva da existência ou a corrompe. Por onde, não pode ser a pena devida a nenhuma culpa o ficar o seu autor privado da existência.

Art. 2 — Se a divina misericórdia porá um termo a toda pena, tanto dos condenados como dos demônios.

O segundo discute-se assim. – **Parece que a divina misericórdia porá um termo a toda a pena, tanto dos condenados como dos demônios.**

1. – Pois, diz a Escritura: Tu tens compaixão de todos, Senhor, porque tudo podes. Ora, nesses todos estão incluídos também os demônios, que são criaturas de Deus. Logo, a pena dos demônios também acabará.

2. Demais. – Diz o Apóstolo: Deus a todos encerrou no pecado para usar com todos de misericórdia. Ora, Deus encerrou os demônios no pecado, i. é, permitiu que fossem encerrados. Logo, parece que um dia também usará de misericórdia para com os demônios.

3. Demais. – Diz Anselmo: Não é justo permitir Deus pereçam para sempre criaturas, que fez para a felicidade. Logo, parece, desde que toda criatura racional foi criada para a felicidade, não ser justo permita que todas pereçam para sempre.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, que está aparelhado para o diabo e para os seus anjos. Logo, serão punidos eternamente.

2. Demais. – Assim como os bons anjos se tornaram felizes pela sua conversão para Deus, assim os maus se tornaram infelizes pela aversão dele. Se, portanto, a miséria dos maus deve acabar um dia, um dia também deverá acabar a felicidade dos bons. O que é inadmissível.

SOLUÇÃO. – Foi erro de Orígenes, como refere Agostinho, afirmar que um dia os demônios serão liberados das suas penas, pela misericórdia de Deus. Mas este erro foi condenado pela Igreja, por duas razões. – Primeiro, por manifestamente repugnar à autoridade da Sagrada Escritura. Assim, diz o Apocalipse: O diabo que enganava, foi metido no tanque de fogo e de enxofre, onde assim a besta como o falso profeta serão atormentados de dia e de noite por séculos dos séculos; maneira essa por que a Escritura costuma significar a eternidade. – Segundo, porque tal doutrina torna a misericórdia de Deus, de um lado, muito larga; e de outro, muito estreita. Pois, pela mesma razão por que os bons anjos gozam da eterna felicidade devem os maus anjos ser punidos eternamente. Por isso, assim como ensinava que os demônios e as almas condenadas deverão ser um dia liberados das suas penas, assim também que os anjos e as almas dos bem-aventurados deverão voltar um dia, da felicidade do céu, às misérias desta vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus, pelo que é, tem misericórdia de todos. Mas como a sua misericórdia é regulada pela ordem da sua: sabedoria, por isso não se estende a certos, como os demônios e os obstinados na malícia, que dela se tornaram indignos. – Contudo, podemos responder que mesmo para com esses se exerce a sua misericórdia, não pelos absolver totalmente da pena, mas por serem punidos menos que o que mereceriam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado do Apóstolo, deve-se entender distributivamente de todos os gêneros de seres e não de todos os seres de cada gênero. Aplicando-se o texto aos homens enquanto vivem neste mundo; pois, Deus se compadeceu dos judeus e dos gentios, mas nem de todos os gentios ou de todos os judeus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Anselmo não o entende justo, pelas conveniências da divina bondade; e se refere às criaturas genericamente consideradas. Pois, não convém à divina bondade fazer todo um gênero de criaturas ficar impedido de alcançar o fim para que foi criado. Não quer por isso nem que

todos os homens se condenem nem todos os anjos. Mas nada impede alguns homens ou alguns anjos de se condenarem eternamente; porque os planos da divina vontade se cumprem nos que se salvam.

Art. 3 — Se a divina misericórdia sofre que ao menos os homens sejam punidos eternamente.

O terceiro discute-se assim. – **Parece que a divina misericórdia não sofre que ao menos os homens sejam punidos eternamente.**

1. – Pois, diz a Escritura: O meu espírito não permanecerá para sempre no homem porque é carne; e espírito tem aí o sentido de indignação, como o explica a Glosa a esse lugar. Logo, como a indignação de Deus outra coisa não é senão a pena que impõe, os homens não serão eternamente punidos.

2. Demais. – A caridade dos santos nesta vida os leva a orarem pelos inimigos. Ora, no céu terão a caridade perfeita. Logo hão de aí orar pelos inimigos condenados. Mas, as orações deles não poderão ser vãs, pois, são por excelência aceitas de Deus. Portanto, movido pelas preces dos santos, a divina misericórdia um dia livrará os condenados das suas penas.

3. Demais. – Que tivesse Deus ameaçado os condenados de os castigar com uma pena eterna, podemos considerá-lo como uma profecia cominatória. Ora, uma profecia cominatória nem sempre se cumpre; assim se deu com a relativa à subversão de Nínive, que não foi destruída, como o predissera o profeta, por terem os seus habitantes feito penitência. Logo e com muito maior razão, a cominação de castigos eternos feita pela divina misericórdia há de transmutar-se numa sentença mais branda, quando puder redundar em alegria de todos e não causar pena a ninguém.

4. Demais. – O mesmo se conclui do lugar seguinte da Escritura: Porventura a cólera de Deus será eterna? Ora, a cólera de Deus é a sua punição. Logo, Deus não punirá os homens eternamente.

5. Demais. – Aquilo da Escritura: Tu porém foste rejeitado, etc., diz a Glosa: Se todas as almas um dia tiverem descanso, tu nunca, referindo-se ao diabo. Logo, parece que um dia todas as almas humanas terão descanso das suas penas.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho, tanto dos eleitos como dos réprobos: Irão estes para o suplício eterno e os justos para a vida eterna. Ora, é inadmissível dizer-se que a vida dos justos um dia há de acabar. Logo, inadmissível também é dizer que há de terminar o suplício dos réprobos.

2. Demais. – Como diz Damasceno, o que é a morte para os homens foi para os anjos a queda. Ora, a queda dos anjos foi irreparável. Logo, também imutável será a situação dos homens depois da morte. E portanto, o suplício dos réprobos nunca terminará.

SOLUÇÃO. – Como refere Agostinho, certos se separaram do erro de Orígenes, ensinando que os demônios serão punidos eternamente. Mas continuaram-lhe o erro, por admitirem que os homens, mesmo os infiéis serão um dia liberados das suas penas. – Esta opinião porém é absolutamente irracional. Pois, assim como os demônios serão punidos eternamente por estarem obstinados na malícia, assim também as almas humanas mortas sem caridade; pois, o que é a morte para os homens foi para os anjos a queda, como diz Damasceno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado deve entender-se do homem, genericamente considerado; pois, um dia, no advento de Cristo, cessou a indignação de Deus contra o gênero humano. Mas aqueles que não quiseram aproveitar dessa reconciliação feita por Cristo, em si

mesmos perpetuaram a cólera divina; pois, não temos nenhum outro meio de nos reconciliarmos com Deus, senão por Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dizem Agostinho e Gregório, se os santos nesta vida oram pelos inimigos, é para que, enquanto o podem, se convertam para Deus. Mas se soubéssemos que eram prescritos, para a morte, não oraríamos por eles, como não oramos pelos demônios. E como para os que partiram desta vida sem a graça já não haverá mais tempo de conversão, nenhuma oração fará por eles nem a Igreja militante nem a triunfante. Pois, oramos por eles, como diz o Apóstolo, para que Deus lhe dê o dom da penitência e para que saiam dos laços do diabo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A profecia de uma pena cominatória só fica sem cumprimento quando variam os méritos daquele contra quem foi feita. Donde o dizer a Escritura: De repente falarei contra uma gente e contra um reino, para desarraigá-lo e destruí-la e arruiná-lo. Se aquela gente se arrepender do seu mal também eu me arrependerei do mal que tenho pensado fazer contra ela. Logo, como os méritos dos condenados não são susceptíveis de mudança, a pena cominatória sempre neles se cumprirá. – Todavia, a profecia cominatória, entendida de certo modo, não deixa nunca de se cumprir. Pois, como diz Agostinho, Nínive foi realmente destruída, pois, de má que era veio a tornar-se boa; e assim, conservando os mesmos muros e as mesmas casas, desapareceu a cidade nos maus costumes dos seus habitantes.

RESPOSTA À QUARTA. – As palavras do salmo citado se referem aos vasos de misericórdia que não se fizeram indignos dela. Pois, nesta vida, que pelas suas misérias é uma como ira de Deus, os vasos de misericórdia podem mudar-se para melhor. Por isso continua o salmo: Esta mudança vem da dextra do Altíssimo – Ou devemos responder que se entenda da misericórdia que perdoa parte do castigo sem livrar dele totalmente, dado que deva estender-se também aos condenados. Por isso não disse o salmista: Conterá da ira, as suas misericórdias, mas, na ira, porque não livrará totalmente da pena mas obrará, na vigência dela, para a diminuir.

RESPOSTA À QUINTA. – A Glosa citada não afirma em sentido absoluto, mas supondo o impossível, a fim de mostrar a grandeza do pecado do diabo ou de Nabucodonosor.

Art. 4 — Se ao menos à pena dos cristãos porá termo a divina misericórdia.

O quarto discute-se assim. – **Parece que ao menos à pena dos cristãos porá termo a divina misericórdia.**

1. – Pois, diz o Evangelho: O que crer e for batizado será salvo. Ora, isto se aplica a todos os cristãos. Logo, todos os cristãos serão finalmente salvos.

2. Demais. – Diz o Evangelho: O que come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna. Ora, essa é uma comida e uma bebida comum a todos os cristãos. Logo, todos os cristãos serão finalmente salvos.

3. Demais. – Diz o Apóstolo: Se a obra de alguém se queimar, padecerá ele detrimento; mas o tal será salvo, se bem desta maneira por intervenção do fogo. E se refere aqueles que tiveram o fundamento da fé cristã. Logo, todos esses serão finalmente salvos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Os iníquos não hão de possuir o reino de Deus. Ora, certos cristãos são iníquos. Logo, nem todos os cristãos alcançarão o reino celeste. Portanto, serão eternamente castigados.

2. Demais. – Diz a Escritura: Melhor lhes era não ter conhecido o caminho da justiça, do que depois de o ter conhecido, tornar para trás, deixando aquele mandamento santo que te fora dado. Ora, os que não conhecem o caminho da verdade serão punidos eternamente. Logo, também os cristãos que retrocederam do caminho conhecido.

SOLUÇÃO. – Como refere Agostinho, na obra citada, certos foram de opinião que, não todos os homens, mas só os cristãos, serão os perdoados da pena eterna. Mas essa opinião tem modalidades diversas.

Assim, uns ensinaram que todos os que receberam os sacramentos da fé serão imunes da pena eterna. – Mas isto é contrário à verdade, porque certos recebem os sacramentos da fé sem na terem, e sem ela é impossível agradar a Deus. Por isso pretenderam outros, que só aqueles ficarão livres da pena eterna que receberam os sacramentos da fé e conservaram a fé católica. – Mas contra isso vai o fato de certos, que professaram a fé católica, abandonarem-na em seguida. E esses, longe de merecerem uma pena menor, são dignos de um castigo maior, conforme o lugar da Escritura: Melhor lhes era não ter conhecido o caminho da justiça, do que depois de o ter conhecido, tornarem para trás. – Além disso, é claro que os heresíarcas que, abandonando a fé católica, ensinaram novas heresias, que aqueles que desde o princípio seguiram uma heresia determinada.

Por isso opinaram outros que só aqueles são imunes da pena eterna, que perseveraram na fé católica até a morte, por mais pecados que tivessem cometido. – Mas isto contraria manifestamente à Escritura, que diz: A fé sem obras é morta. E noutro lugar: Nem todo o que me diz – Senhor, Senhor, entrará no reino dos céus. – E em muitos outros lugares onde ameaça os pecadores com as penas eternas. Por onde, nem todos os que perseverarem na fé até à morte ficarão isentos da pena eterna, salvo se, na hora de morrerem, forem finalmente absolvidos dos pecados cometidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor, no lugar citado, se refere à fé formada, que obra pelo amor; e quem nessa morrer será salvo. Ora, a essa fé se opõe, não somente o erro da infidelidade, mas também qualquer pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essas palavras do Senhor se entendem, não daqueles que lhe comem sacramentalmente a carne e que, tomando-a indignamente, comem e bebem para si a condenação, como diz o Apóstolo. Mas se referem aos que a comem espiritualmente, unidos a Cristo pela caridade; união essa operada pela manducação sacramental, quando dignamente recebemos o sacramento. Por onde, considerada em si mesma a virtude do sacramento, conduz à vida eterna, embora possa um, mesmo depois de o ter recebido dignamente, ser privado do fruto da eterna vida, pelo pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por fundamento, nas palavras do Apóstolo, se entende a fé formada. E quem eleva um edifício de pecados veniais sobre esse fundamento padecerá detrimento, porque Deus há de puni-lo por eles; mas o tal será salvo finalmente, se bem desta maneira por intervenção do fogo, ou das tribulações temporais, ou das penas do purgatório, depois da morte.

Art. 5 — Se todos os que praticam as obras de misericórdia serão punidos eternamente, ou se só aqueles que descuraram de praticar essas obras.

O quinto discute-se assim. – Parece que todos os que praticam as obras de misericórdia não serão punidos eternamente, mas só aqueles que descuraram de praticar essas obras.

1. – Pois, diz a Escritura: Porque se fará juízo sem misericórdia aquele que não usou misericórdia. E noutro lugar: Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia.

2. Demais. – O Evangelho refere uma discussão do Senhor com os réprobos e os eleitos. Ora, essa discussão não versou senão sobre as obras de misericórdia. Logo, só os que tiverem omitido as obras de misericórdia é que serão punidos eternamente. Donde a mesma conclusão anterior.

3. Demais. – O Evangelho diz: Perdoai-nos as nossas dívidas assim como nós perdoamos aos nossos devedores. E continua: Se vós perdoardes aos homens as ofensas que tendes deles, também vosso Pai celestial vos perdoará os vossos pecados. Logo, parece que os misericordiosos, que perdoam os pecados aos outros, também alcançarão o perdão dos seus pecados. Portanto, não serão punidos eternamente.

4. Demais. – Aquilo do Apóstolo – A piedade para tudo é útil, diz a Glosa de Ambrósio: A súmula de toda a doutrina cristã é a misericórdia e a piedade; quem a praticar, embora venha a cair nos laços da carne, será sem dúvida punido, mas nem por isso perecerá; mas quem tiver vivido só a vida do corpo, sofrerá penas eternas. Logo, os que praticam as obras de misericórdia, mas vivem escravos dos pecados da carne, não serão punidos eternamente. Donde, a mesma conclusão anterior.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Nem os fornicários nem os adúlteros hão de possuir o reino de Deus. Ora, tais são muitos dos que praticam obras de misericórdia. Logo, nem todos os misericordiosos alcançarão o reino dos céus. Portanto, certos deles serão punidos eternamente.

2. Demais. - Diz a Escritura: Qualquer que tiver guardado toda a lei e faltar em um só ponto fez–se réu de ter violado todos. Logo, quem quer que observe a lei, no concernente às obras de misericórdia, e descure as demais obras, incorrerá na transgressão da lei. E assim, será punido eternamente.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, na obra citada, certos ensinaram que nem todos os que professam a fé católica hão de livrar-se da pena eterna, mas só os que praticam as obras de misericórdia, embora andem enredados em outros pecados. – Mas isto é inadmissível. Porque sem a caridade ninguém pode agradar a Deus, nem sem ela nada aproveita à vida eterna. Ora, podem-se praticar as obras de misericórdia sem contudo ter-se caridade. Por onde, os que assim procederem, elas em nada lhes aproveitam para merecerem à vida eterna nem para se livrarem das eternas penas, conforme ao Apóstolo. O absurdo de se admitir o contrário se vê no caso de ladrões que tivessem exercido largamente o roubo e, contudo, feito obras de misericórdia. – Donde devemos concluir que todos os mortos em estado de pecado mortal, nem a fé nem as obras de misericórdia os livrarão da pena eterna, seja depois de que espaço de tempo for.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aqueles conseguirão misericórdia que a praticaram ordenadamente. Ora, não praticam a misericórdia ordenadamente os que, esquecendo-se de a praticar para consigo mesmos, antes, fazem-se a si mesmo mal com as suas obras. Por isso esses tais não conseguirão uma misericórdia que lhes absolverá totalmente os pecados, mas que apenas a que lhes minorará as penas que deveriam sofrer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A discussão referida não versa sobre as obras de misericórdia só porque o descurar delas seja a causa única de certos serem punidos eternamente. Mas porque aqueles serão

liberados da pena eterna, depois do pecado, que, pelas obras de misericórdia, alcançaram o perdão granjeando para si amigos com as riquezas da iniquidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essas palavras o Senhor as dirige aos que pedem o perdão das suas dividas; mas não aos que perseveram no pecado. Por onde, só os penitentes, pelas obras de misericórdia, alcançarão um perdão plenamente liberatório.

RESPOSTA À QUARTA. – A Glosa de Ambrósio se refere ao lapso no pecado venial da carne, do qual o pecador será absolvido, pelas obras de misericórdia, depois das penas purificadoras, a que chama expiação. – Ou, se se refere à queda no pecado mortal, deve se entender o lugar citado como significando que aqueles que, nesta vida, caem por fraqueza nos pecados da carne, as obras de misericórdia os disporão à penitência. E esses tais não perecerão, i. é, essas obras os disporão para que não pereçam.