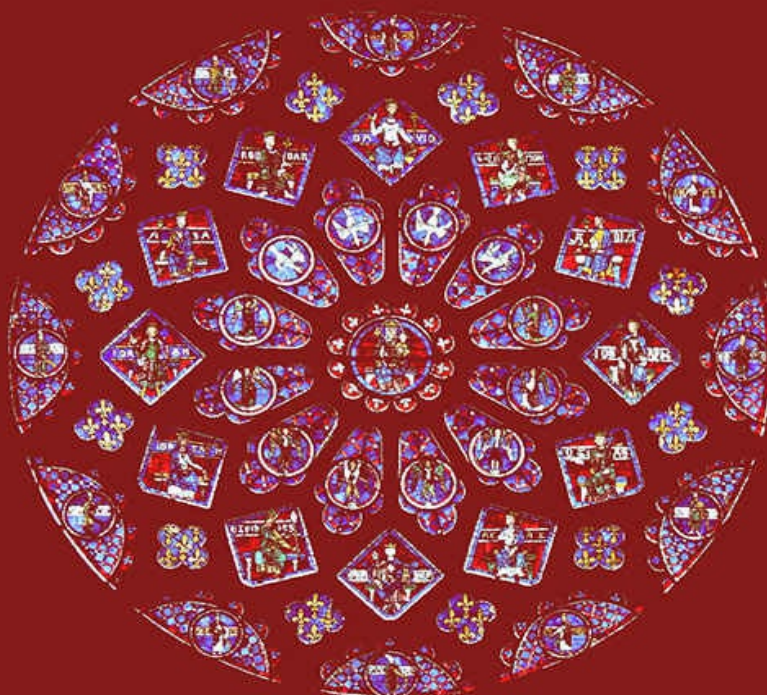


Santo Tomás de Aquino



Compêndio de Teologia

Edição bilíngüe



CONCRETA

COLEÇÃO ESCOLÁSTICA

Santo Tomás de Aquino

*Compêndio
de Teologia
Edição bilíngüe*

Tradução, apresentação e notas:

Carlos Nougué



CONCRETA

COLEÇÃO ESCOLÁSTICA

Compêndio de Teologia
Santo Tomás de Aquino
© Editora Concreta, 2015

Título original: *Compendium Theologiae ad fratrem Raynaldum*

O texto latino utilizado nesta obra é o mesmo publicado no website *Corpus Thomisticum* da Fundación Tomás de Aquino (www.corpusthomisticum.org). Este texto está baseado na edição Marietti de 1954, transcrita por Roberto Busa S.J. e revisada por Enrique Alarcón.

© 2015 FUNDACIÓN TOMÁS DE AQUINO, PAMPLONA (ESPAÑA). REPRODUZIDO COM AUTORIZAÇÃO DO TITULAR.

Os direitos desta edição pertencem à

EDITORA CONCRETA

Rua Barão do Gravataí, 342, portaria – Bairro Menino Deus – CEP: 90050-330
Porto Alegre – RS – Telefone: (51) 9916-1877 – e-mail: contato@editoraconcreta.com.br

EDITOR:

Renan Martins dos Santos

COORDENADOR EDITORIAL:

Sidney Silveira

TRADUÇÃO, APRESENTAÇÃO E NOTAS:

Carlos Nougé

REVISÃO:

Emílio Costaguá

CAPA & EDITORAÇÃO:

Hugo de Santa Cruz

DESENVOLVIMENTO DE EBOOK

Loope – design e publicações digitais

www.loope.com.br

TEXTO LATINO REVISADO POR R. BUSA S.J. (†) E E. ALARCÓN.

FICHA CATALOGRÁFICA

Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274

T655c Compêndio de Teologia / tradução de Carlos Nougé, edição de Renan Santos. – Porto Alegre, RS: Concreta, 2015.

ISBN 978-85-68962-01-5

1. Teologia. 2. Filosofia. 3. Filosofia medieval. 4. Metafísica. 5. Cristianismo. 6. Catolicismo. 7. Espiritualidade. I. Título.

CDD-230.2

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer meio.



CONCRETA

www.editoraconcreta.com.br

COLEÇÃO ESCOLÁSTICA

Ao dar o primeiro passo de sua trajetória no mercado editorial brasileiro com nova e acurada tradução de uma obra de Santo Tomás de Aquino, a editora Concreta apresenta-se desde logo como o vitral por cujo intermédio a luz que civilizou o Ocidente ressurgiu nestes trópicos, tão carentes dela. Trata-se de iniciativa a um só tempo corajosa e alvissareira: a coragem fica por conta de trazer a público, sem ressaibos nem pruridos, obra de teologia num ambiente intelectual secularizado, de todo hostil à religião; e as alvíssaras, por tratar-se de ninguém menos que o Doutor Angélico, cognominado “o mais santo dos sábios, e o mais sábio dos santos”.

A Coleção Escolástica, inaugurada neste volume que o leitor agora manuseia – talvez com certa curiosidade, quiçá indagando-se acerca do propósito de publicar-se um livro que trata de realidades intangíveis, para além deste mundo tangível de doer –, pretende fazer jus à máxima dos mais importantes teólogos e filósofos do século XIII, auge espiritual e político da Idade Média: *Bonum est diffusivum sui* (o bem difunde-se por si mesmo). Numa formulação disjuntiva, poderíamos dizer que o bem ou se difunde, ou não é bem; a semente ou traz em potência o fruto, ou não é semente de verdade, e devido a esta radical inutilidade ontológica pode ser deitada fora pelo agricultor.

A escolha do “Compêndio de Teologia” para inaugurar esta caminhada se deu, entre outros motivos, pela necessidade editorial de retraduzir um tratado que não recebera, em português, o apuro devido. Em palavras simples e diretas: conceitos fundamentais da metafísica e da teologia de Santo Tomás haviam sido traduzidos de maneira livre, o que gerara não poucas distorções. A propósito, o professor Carlos Nougué fez trabalho de ourivesaria ao tentar manter intocado o arcabouço conceptual tomista. Tarefa dificultosa que somente um conhecedor das armadilhas do léxico do Aquinate poderia encarar – não cabendo tradução “literal”, mas técnica.

Prossigamos.

No mundo ocidental contemporâneo, plasmado de maneira decisiva na longínqua dúvida cartesiana, assim como nos ceticismos de todos os tipos e matizes que se lhe seguiram; mundo no qual as certezas são apresentadas como uma espécie de acinte ou ingenuidade epistemológica; mundo que se despoja de suas raízes cristãs para dar um salto civilizacional no escuro; mundo, por fim, desfigurado pelas abissais angústias alimentadas por filosofias caducas de nascença; em tal mundo, não nos custa afirmar com ênfase entusiástica o quanto este projeto foi concebido sem nenhum sentimento ambivalente. Ao contrário, moveu-nos a certeza absoluta de que apresentar o Absoluto é um bálsamo para a desventurada terra dos relativismos.

Além do Boi Mudo da Sicília, aqui contemplado, vários autores do período serão agraciados na Coleção Escolástica com edições bilíngües: São Boaventura, Santo Anselmo de Cantuária, Santo Alberto Magno, Alexandre de Hales, Roberto Grosseteste, Duns Scot, Guilherme de Auvergne e outros da mesma altitude filosófica.

Em síntese, a Escolástica é uma verdadeira coleção de gênios. Procuraremos demonstrar isto apresentando-os em edições cujo principal cuidado será o de não lhes desfigurar o pensamento.

Que os leitores brasileiros tirem o melhor proveito possível deste e dos futuros frutos da editora Concreta, que promete vir para ficar.

SIDNEY SILVEIRA
Coordenador da Coleção Escolástica

AGRADECIMENTOS AOS COLABORADORES

Através de campanha no *website* da Concreta para financiar o “Compêndio de Teologia”, 476 pessoas fizeram sua parte para que este livro se tornasse realidade, um gesto pelo qual lhes seremos eternamente gratos. Mais abaixo listamos aquelas que colaboraram para ter seus nomes divulgados nesta seção:

Allan Marcatti
Allan Victor de Almeida Marandola
Adolfo Alexandre Bruno de Oliveira
Adriano Pereira
Alan Marques da Rosa
Aldir Cabral
Alexandre Galhen
Alink Rios
Aluísio Dantas
Álvaro Pestana
Amantino de Moura
Anderson Cleiton
Anderson Mello de Carvalho
André Arthur Costa
André Caniné de Oliveira Machado
André Cassilha
André Couto
André Esteves
André Nogueira
André Reis Miranda
André Salvador
André Torrieri
Antônio Carlos Rodrigues
Antônio Chacar Hauaji
Antônio Luis Costa Vargas
Antônio Marcos Sauna
Antônio Ortemir Carneiro Medeiros
Arai Daniele

Aroldo Melo Jorge da Cunha
Augusto Carlos Pola Júnior
Austenir Maciel Coelho
Bernardo Albuquerque
Bernardo Augusto Sperandio Filho
Bernardo Cunha de Miranda
Braz Cardoso Filho
Bruce Oliveira Carneiro
Bruno Carneiro Bandeira
Bruno dos Santos Alves
Bruno José Queiroz Ceretta
Bruno Leandri
Bruno Pires
Bruno Vallini
Caio d'Acampora
Caio de Souza Cazarotto
Caio Marcelo Lourenço
Caio Moysés de Lima
Camila Costa
Camila Maria S. Bernardino
Carlos A. Crusius
Carlos Alberto
Carlos Alberto Lopes da Costa Costa
Carlos Alexander de Souza Castro
Carlos Almeida Junior
Carlos Eduardo C. R. Machado
Carlos Wolkartt
Cezar Henrique Barroso Côuto
Charles Viol da Rosa
Chirlei Matos
Cláudia Domingues Baltazar Mendes
Cláudia Makia
Cláudio Márcio Ferreira
Cleber de Oliveira Tavares Neto
Cristiano Sávio
Cynthia Fontes Lopes
Daniel Cerviglieri
Daniel Pinheiro
Davi Lemos
Davide Francesco de C. Lanfranchi
Deyvid Bueno
Diego Guedes Sobrinho

Diego Luvizon
Diogo Duarte
Diogo Ferreira Ribeiro Laurentino
Diogo Fontana
Diogo Linhares
Dionisio Lisbôa
Ederson Lima
Edilia Cristina de Carvalho
Edilson Lins
Eduardo Fernandes
Eduardo Gabriel Ferreira de Andrade
Eduardo Mohallem
Eduardo Neri
Eduardo Silva
Elaine Cristina Moreira Batista
Elaine Rizzato
Elpídio Fonseca
Emerson Henriques Moraes
Érick Luiz Wutke Ribeiro
Érico Lisboa
Érico Raoni Santos da Silva
Estêvão Lúcio Sobrinho
Evandro Maraschin
Everton S. da Silva
Fábio Henrique Lucon Trigo
Fábio Nascimento
Fábio Ney Koch dos Santos
Fábio Rogerio Pires da Silva
Fábio Salgado de Carvalho
Fábio Tomkowski
Fabrício Ferri
Felipe Aguiar
Felipe Corte Lima
Felipe Mazzarollo
Felipe Ramos de Oliveira Oliveira
Felipe Sabino de Araújo Neto
Felipe Santos
Felipe Zarpelon
Fernando Nunes Custódio de Araújo
Fernando Santos Carlomagno
Flávio Dornelles Gomes
Francisco Fischer Ferraz

Francisco Igor de Souza e Silva
Franklin Anagnostopoulos
Gabriel Henrique Knüpfer
Gabriel Pereira Bueno
Genésio Saraiva
Geraldo Duarte Oliveira
Gilberto Luna
Gio Fabiano Voltolini Jr.
Giuseppe Mallmann
Gláucia Mendes
Gláucio Rodrigues Marcolino
Grazielli Pozzi
Guilder Studart
Guile Pisi
Guilherme Acurcio Barbosa
Guilherme Batista Afonso Ferreira
Guilherme Cunha
Guilherme Ferreira Araújo
Guilherme Rodrigues Borges
Gustavo Barnabé
Gustavo Bertoche
Gustavo Costa
Gustavo de Araújo
Gustavo Gattass Ayub
Gustavo Lang
Gustavo Mendonça Rezende
Gustavo Silva Costa
Haberlandt Pereira Duarte
Heloisa Costa
Henrique Cunha de Lima
Henrique Montagner Fernandes
Hermano Zanotta
Hilário Marivaldo da Silva
Hugo Langone
Humberto Campolina França Jr.
Humberto Laudari
Igor Silveira Santos
Ilton Antônio Ferreira
Ivan Jacopetti do Lago
Ivan Pinheiro
Jaider Ferraz
Jairo Bolzan

Jeferson Leandro Milani
Jefferson E. P. dos Santos
João Henriques
João Marcos Viana da Costa
João Pedro da Luz Neto
João Romeiro
Joaquim José Oliveira
Joel Soprani
Johann Alves
Johnny Rottava
Jonas Henrique Pereira Macedo
Jonathan de Alcântara F. Nascimento
Jorge Barbosa
Jorge Ferraz
José Alexandre
José Antonio Donizetti da Silva
José Claudemir Pacheco Júnior
José Márcio Carter
José Ramalho
Júlio Rodrigues
Julius Lima
Junior Ribeiro
Kátia Monteiro
Kilmer Damasceno
Leandro da Silva Clementino
Leandro Marques da Silva
Leandro Osinaga Schrickte
Lenon Sabino
Leo Stenio
Leonardo Carvalho Paranaíba
Letícia Fantin Vescovi
Luan Szady
Luan Vinicius
Lucas Cardoso da Silva
Lucas Henrique Silva Moraes
Lucas Mazzardo Veloso
Lucas Monachesi Rodrigues
Luciano Silva
Lúcio Medeiros
Luis Moraes
Luis Phillippe de Carvalho Teixeira
Luis Sousa

Luiz Afonso Matos
Luiz Alcides Nascimento André
Luiz André Barra Couri
Luiz Carlos Rumbelsperger Viana
Lysandro Sandoval
Marcelo Assiz Ricci
Marcelo Hipólito
Marcelo Lira dos Santos
Marcelo Maciel
Marcelo Moreira dos Santos
Márcio André Martins Teixeira
Márcio Lopes
Marcos Antônio Silva
Marcos Paulo G. Miranda
Marcos Paulo Sousa
Marcos Rangel Caetano
Marcus Matos Michiles
Marcus Pereira
Maria Rita Sulzbach de Aguiar
Mário Jorge Freire
Marlon Rodrigo de Oliveira
Mateus Colombo
Mateus de Paula
Mateus Rauber Du Bois
Matheus Ferrari Hering
Mauro Sérgio Ribeiro
Nazareno Delabeneta Gualandi
Nei Ribeiro
Nikollas Ramos
Nilton Santos
Oacy Campelo
Paulo Alves Soares
Paulo Cruz
Paulo Henrique Brasil Ribeiro
Paulo Leão Alves
Paulo Ramiro Madeira
Paulo Sonogo
Pedro Aquino
Pedro Theil Melcop de Castro
Pietro Aires
Rafael Codonho
Rafael de Almeida Martin

Rafael Martins
Raimundo Lima
Rangel Zignago
Raphael Rocha de Souza Maia
Raul Lemos
Raul Lira
Rayane Sonda Cassel
Reginaldo Magro
Renata Rezende de Freitas
Renato Corrêa Filho
Renato Guimarães
Renato Valentim
Reno Martins
Ricardo Mazioli Jacomeli
Ricardo Rangel
Roberto de Almeida Lopes Jr.
Rodrigo de Abreu Oliveira
Rodrigo Fernandez Peret Diniz
Rodrigo Naimayer dos Santos
Rodrigo Reis
Romilson Aiache
Ronaldo Lucas da Silva
Ronaldo Ribeiro
Roney Silva Lima
Ronildo Monteiro
Roscio Chaves
Rosele Martins dos Santos
Ruy Fabiano Rabello
Samuel da Silva Marcondes
Sandra Alves
Sandra Marchiori
Sandra Salomão
Saul Botelho dos Santos
Sérgio Paulo Roberto
Sérgio Waddington
Silvio Rodrigues de Faria Junior
Tácito Garcia Scorza
Tatiana Ramos Prado
Tharsis Madeira Corrêa
Thiago Amorim Carvalho
Thiago Capusso
Thiago de Souto Lopes

Thiago Honorato Borges
Thiago Junglhaus
Tiago Bana Franco
Tiago Borem Sfredo
Tiago Toledo
Ulysses Pereira de Siqueira
Vanessa Sparagna Marques Malicia
Vicente Tolezano
Victor Elson
Victor Picanço
Vitor Augusto Guimarães Sampaio
Vitor Colivati
Vitor de Almeida Silva
Vitor Fonseca de Melo
Wagner Neves
Wanderson Pereira
Weber Soares
Wellington Hubner
Wendel Ordine
William Bottazzini
William Gomes
Wlamir Amós Saint Martin

SUMÁRIO

Apresentação

- I. O que é a Teologia Sagrada
- II. Se Santo Tomás é teólogo, filósofo, ou ambas as coisas, ou qual é a essência do tomismo
- III. Qual o lugar do Compêndio de Teologia no conjunto da obra tomista
- IV. Se e em que caducou ou errou o Compêndio de Teologia

Apêndice I

Se e em que caducou a física aristotélica

Apêndice II

Se e de que modo negou Santo Tomás a Imaculada Conceição

Notas prévias do tradutor

Livro I - Da Fé

- Capítulo 1 - Ponha-se antes de tudo a intenção da obra
- Capítulo 2 - Ordem da exposição acerca da fé
- Capítulo 3 - Deus é
- Capítulo 4 - Deus é imóvel
- Capítulo 5 - Deus é eterno
- Capítulo 6 - É necessário que Deus seja por si
- Capítulo 7 - Deus é sempre
- Capítulo 8 - Em Deus não há nenhuma sucessão
- Capítulo 9 - Deus é simples
- Capítulo 10 - Deus é sua essência
- Capítulo 11 - A essência de Deus não é algo distinto de seu ser
- Capítulo 12 - Deus não está como espécie em nenhum gênero
- Capítulo 13 - É impossível que Deus seja gênero de algo
- Capítulo 14 - Deus não é uma espécie predicada de muitos indivíduos
- Capítulo 15 - É necessário dizer que Deus é único
- Capítulo 16 - É impossível que Deus seja corpo
- Capítulo 17 - É impossível que Deus seja forma de um corpo ou virtude num corpo
- Capítulo 18 - Deus é infinito segundo a essência
- Capítulo 19 - Deus é de virtude infinita
- Capítulo 20 - O infinito em Deus não implica imperfeição
- Capítulo 21 - Em Deus está toda e qualquer perfeição que há nas coisas, e de modo eminente
- Capítulo 22 - Em Deus todas as perfeições são algo uno secundum rem
- Capítulo 23 - Em Deus não se encontra nenhum acidente
- Capítulo 24 - A multidão de nomes que se dizem de Deus não repugna à sua

simplicidade

Capítulo 25 - Ainda que de Deus se digam diversos nomes, não são porém sinônimos

Capítulo 26 - Pela definição destes nomes não pode definir-se o que há em Deus

Capítulo 27 - Os nomes ditos de Deus e das outras coisas não se dizem de todo univocamente nem de todo equivocadamente

Capítulo 28 - É necessário que Deus seja inteligente

Capítulo 29 - Em Deus não há intelecto em potência nem em hábito, mas em ato

Capítulo 30 - Deus não entende por outra espécie que sua essência

Capítulo 31 - Deus é seu próprio

Capítulo 32 - É necessário que Deus tenha vontade

Capítulo 33 - É necessário que a própria vontade de Deus não seja outra coisa que seu intelecto

Capítulo 34 - A vontade de Deus é seu próprio querer

Capítulo 35 - Todo o dito acima se compreende em um só artigo de fé

Capítulo 36 - Todas essas coisas foram ditas pelos filósofos

Capítulo 37 - De que modo se põe o verbo em Deus

Capítulo 38 - O verbo em Deus diz-se concepção

Capítulo 39 - De que modo o Verbo se compara ao Pai

Capítulo 40 - De que modo se entende a geração em Deus

Capítulo 41 - O Verbo, que é o Filho, tem o mesmo ser e a mesma essência que o Pai

Capítulo 42 - A fé católica ensina isto mesmo

Capítulo 43 - Em Deus não há diferença entre o Verbo e o Pai segundo o tempo, nem segundo a espécie, nem segundo a natureza

Capítulo 44 - Conclusão das premissas

Capítulo 45 - Deus está em si mesmo como o amado no amante

Capítulo 46 - O amor em Deus diz-se Espírito

Capítulo 47 - O espírito que há em Deus é santo

Capítulo 48 - O amor em Deus não implica acidente

Capítulo 49 - O Espírito Santo procede do Pai e do Filho

Capítulo 50 - Em Deus a trindade de Pessoas não repugna à unidade de essência

Capítulo 51 - De que modo parece repugnar pôr a trindade de Pessoas em Deus

Capítulo 52 - Solução dos argumentos: e em Deus não há distinção senão segundo relações

Capítulo 53 - As relações pelas quais o Pai, o Filho e o Espírito Santo se distinguem são reais e não somente de razão

Capítulo 54 - Estas relações não são acidentalmente inerentes

Capítulo 55 - Pelas referidas relações, constitui-se em Deus a distinção pessoal

Capítulo 56 - É impossível haver em Deus mais que três Pessoas

Capítulo 57 - Das propriedades ou noções em Deus, e quantas são no Pai

Capítulo 58 - Das propriedades do Filho e do Espírito Santo, quais e quantas são

Capítulo 59 - Por que tais propriedades se dizem noções
Capítulo 60 - Conquanto em Deus haja quatro relações subsistentes, não há senão três Pessoas
Capítulo 61 - Removidas pelo intelecto as propriedades pessoais, não permanecem as hipóstases
Capítulo 62 - De que modo, removidas pelo intelecto as propriedades pessoais, permanece a essência divina
Capítulo 63 - Da ordem dos atos pessoais às propriedades pessoais
Capítulo 64 - De que modo é necessário tomar a geração com respeito ao Pai e com respeito ao Filho
Capítulo 65 - De que modo os atos nocionais não diferem das Pessoas senão secundum rationem
Capítulo 66 - As propriedades relativas são a mesma essência divina
Capítulo 67 - As relações não são atribuídas exteriormente, como disseram os porretanos
Capítulo 68 - Dos efeitos da divindade, e antes de tudo o ser
Capítulo 69 - Ao criar as coisas, Deus não pressupõe matéria
Capítulo 70 - Criar não convém senão a Deus
Capítulo 71 - A diversidade da matéria não é causa da diversidade nas coisas
Capítulo 72 - De que modo Deus produziu as diversas coisas, e de que modo a pluralidade das coisas é causada
Capítulo 73 - Da diversidade das coisas, de seu grau, de sua ordem
Capítulo 74 - De que modo entre as coisas criadas umas têm mais de potência e menos de ato, enquanto outras ao revés
Capítulo 75 - Há substâncias intelectuais, que se dizem imateriais
Capítulo 76 - De que modo tais substâncias são dotadas de arbítrio livre
Capítulo 77 - Nelas há ordem e grau segundo a perfeição da natureza
Capítulo 78 - De que modo nelas há ordem e grau ao inteligir
Capítulo 79 - A substância pela qual o homem entende é a ínfima no gênero das substâncias intelectuais
Capítulo 80 - Da diferença no intelecto, e do modo de inteligir
Capítulo 81 - O intelecto possível recebe das coisas sensíveis as formas inteligíveis
Capítulo 82 - O homem necessita de potências sensitivas para entender
Capítulo 83 - É necessário afirmar o intelecto agente
Capítulo 84 - A alma humana é incorruptível
Capítulo 85 - Da unidade do intelecto possível
Capítulo 86 - Do intelecto agente, que não é um em todos
Capítulo 87 - O intelecto possível e o agente fundam-se na essência da alma
Capítulo 88 - De que modo estas duas potências convêm na essência única da alma
Capítulo 89 - Todas as potências se radicam na essência da alma
Capítulo 90 - Há uma só alma em um corpo
Capítulo 91 - Argumentos que parecem provar que no homem há muitas almas

Capítulo 92 - Solução dos argumentos precedentes
Capítulo 93 - Da produção da alma racional, a qual não se faz por transmissão
Capítulo 94 - A alma racional não é da substância de Deus
Capítulo 95 - As coisas que se dizem existentes por virtude extrínseca procedem imediatamente de Deus
Capítulo 96 - Deus não age por necessidade natural, mas por vontade
Capítulo 97 - Deus é imutável em sua ação
Capítulo 98 - Argumento a favor da eternidade do movimento, e sua solução
Capítulo 99 - Argumentos que mostram a necessidade de que a matéria tenha precedido desde a eternidade à criação do mundo, e sua solução
Capítulo 100 - Deus obra todas as coisas por um fim
Capítulo 101 - O fim último de todas as coisas é a bondade divina
Capítulo 102 - A assimilação a Deus é causa da diversidade nas coisas
Capítulo 103 - A bondade divina é a causa não só das coisas, mas de todos os movimentos e de todas as operações
Capítulo 104 - Das duas potências nas coisas a que respondem os dois intelectos, e qual é o fim da criatura intelectual
Capítulo 105 - De que modo o fim último da criatura intelectual é ver a Deus por essência, e de que modo isto é possível
Capítulo 106 - De que modo o desejo natural repousa com a visão de Deus por essência, na qual consiste a beatitude
Capítulo 107 - O movimento para Deus, para conseguir a beatitude, assimila-se ao movimento natural, e a beatitude consiste em ato do intelecto
Capítulo 108 - Do erro dos que põem nas criaturas a felicidade
Capítulo 109 - Só Deus é bom por essência; as criaturas não são boas senão por participação
Capítulo 110 - Deus não pode perder sua bondade
Capítulo 111 - A criatura pode ter defeito de bondade
Capítulo 112 - De que modo [as criaturas] podem ter defeito de bondade segundo suas operações
Capítulo 113 - Do duplo princípio de ação, e de que modo ou em que pode haver defeito
Capítulo 114 - O que se entende pelo nome de bem e pelo de mal nas coisas
Capítulo 115 - É impossível que o mal seja alguma natureza
Capítulo 116 - De que modo o bem e o mal são diferenças do ente, e contrários, e gêneros de contrários
Capítulo 117 - Nada pode ser essencialmente nem sumamente mau, senão que o mal é a corrupção de algum bem
Capítulo 118 - O mal funda-se no bem como num sujeito
Capítulo 119 - Do duplo gênero do mal
Capítulo 120 - Do tríptico gênero da ação, e do mal de culpa
Capítulo 121 - Algum mal tem razão de pena e não de culpa

Capítulo 122 - As penas não contrariam do mesmo modo a vontade
Capítulo 123 - Todas as coisas são regidas pela providência divina
Capítulo 124 - Deus rege as criaturas inferiores pelas superiores
Capítulo 125 - As substâncias intelectuais inferiores são regidas pelas superiores
Capítulo 126 - Do grau e da ordem dos anjos
Capítulo 127 - Os corpos inferiores são dispostos pelos superiores, mas não o intelecto humano
Capítulo 128 - De que modo o intelecto humano se perfaz mediante as potências sensitivas, e assim, indiretamente, se submete aos corpos celestes
Capítulo 129 - Só Deus move a vontade do homem, não a coisa criada
Capítulo 130 - Deus governa todas as coisas, e a algumas move-as mediante causas segundas
Capítulo 131 - Que Deus disponha tudo imediatamente não diminui sua sabedoria
Capítulo 132 - Argumentos que parecem demonstrar que Deus não tem providência sobre os particulares
Capítulo 133 - Solução dos argumentos precedentes
Capítulo 134 - Só Deus conhece os futuros contingentes singulares
Capítulo 135 - Deus está em todas as coisas por potência, por essência, por presença, e dispõe imediatamente todas as coisas
Capítulo 136 - Só a Deus convém fazer milagres
Capítulo 137 - Diz-se que há coisas casuais e fortuitas
Capítulo 138 - Se o fado é alguma natureza, e o que é
Capítulo 139 - Nem tudo se dá por necessidade
Capítulo 140 - Permanecendo embora a providência divina, são muitos os contingentes
Capítulo 141 - A certeza da providência divina não exclui o mal das coisas
Capítulo 142 - Não derroga a bondade de Deus que ele permita males
Capítulo 143 - Deus é especialmente providente para com o homem pela graça
Capítulo 144 - Deus remite por dons gratuitos os pecados, incluídos os que suprimem a graça
Capítulo 145 - Os pecados não são irremissíveis
Capítulo 146 - Só Deus pode remir os pecados
Capítulo 147 - De alguns artigos da fé que se tomam dos efeitos do governo divino
Capítulo 148 - Todas as coisas foram feitas para o homem
Capítulo 149 - Qual é o fim último do homem
Capítulo 150 - De que modo o homem chega à eternidade como à sua consumação
Capítulo 151 - De que modo para a perfeita beatitude a alma racional necessita reunir-se a seu corpo
Capítulo 152 - De que modo a separação entre a alma e o corpo é segundo a natureza, e de que modo contra a natureza
Capítulo 153 - A alma reassumirá absolutamente o mesmo corpo, e não um de outra natureza

Capítulo 154 - Reassumirá um corpo numericamente o mesmo tão-só pela virtude de Deus

Capítulo 155 - Não ressurgiremos para o mesmo modo de viver

Capítulo 156 - Após a ressurreição, cessará o uso de alimento e da geração

Capítulo 157 - No entanto, todos os membros ressurgirão

Capítulo 158 - Não ressurgirão com nenhum defeito

Capítulo 159 - Não ressurgirá senão o que é da verdade da natureza

Capítulo 160 - Deus suprirá todas as coisas no corpo reformado, ou tudo o que faltar de matéria

Capítulo 161 - Solução do que alguns podem objetar

Capítulo 162 - A ressurreição dos mortos é expressa em artigos da fé

Capítulo 163 - Qual será a operação dos ressuscitados

Capítulo 164 - Ver-se-á a Deus por essência, não por semelhança

Capítulo 165 - Ver a Deus é a suma perfeição e a suma deleitação

Capítulo 166 - Todos os que vêem a Deus são confirmados no bem

Capítulo 167 - Os corpos serão de todo obedientes à alma

Capítulo 168 - Dos dons dos corpos glorificados

Capítulo 169 - O homem será então renovado, bem como a criatura corpórea

Capítulo 170 - Que criaturas se renovarão, e que criaturas permanecerão

Capítulo 171 - Os corpos celestes deixarão de mover-se

Capítulo 172 - Do prêmio e da miséria do homem segundo suas obras

Capítulo 173 - O prêmio do homem dá-se depois desta vida, e igualmente sua miséria

Capítulo 174 - Em que consiste a miséria do homem quanto à pena de dano

Capítulo 175 - Os pecados mortais não se perdoam depois desta vida, apenas os veniais

Capítulo 176 - O corpo dos danados será passível e todavia íntegro, mas sem os dons

Capítulo 177 - O corpo dos danados, ainda que passível, será incorruptível

Capítulo 178 - A pena dos danados está nos males antes da ressurreição

Capítulo 179 - A pena dos danados está nos males tanto espirituais como corporais

Capítulo 180 - Se a alma pode padecer por fogo corpóreo

Capítulo 181 - Após esta vida há penas purgatórias não eternas, para que se cumpram as penitências pelos pecados mortais não cumpridas em vida

Capítulo 182 - Há penas purgatórias também dos pecados veniais

Capítulo 183 - Se repugna à justiça divina o padecer a pena eterna, sendo a culpa temporal

Capítulo 184 - Como às almas, o que se disse convêm também às outras substâncias espirituais

Capítulo 185 - Da fé na humanidade de Cristo

Capítulo 186 - Dos preceitos dados ao primeiro homem, e de sua perfeição no primeiro estado

Capítulo 187 - Este estado perfeito se chamava justiça original, e do lugar em que o homem foi posto

Capítulo 188 - Da árvore da ciência do bem e do mal, e do primeiro preceito dado ao homem

Capítulo 189 - Da sedução de Eva pelo Diabo

Capítulo 190 - O que induziu a mulher [a pecar]

Capítulo 191 - De que modo chegou ao homem o pecado

Capítulo 192 - Do efeito que se seguiu da culpa quanto à rebelião das virtudes inferiores à razão

Capítulo 193 - De que modo se introduziu a pena quanto à necessidade de morrer

Capítulo 194 - Dos outros defeitos que se seguiram no intelecto e na vontade

Capítulo 195 - De que modo estes defeitos passaram para os pósteros

Capítulo 196 - Se a falta da justiça original tem razão de culpa nos pósteros

Capítulo 197 - Nem todos os pecados se transmitem aos pósteros

Capítulo 198 - O mérito de Adão não aproveitou aos pósteros para reparação

Capítulo 199 - Da reparação da natureza humana por Cristo

Capítulo 200 - A natureza não podia ser reparada senão por Deus encarnado

Capítulo 201 - Das outras causas da encarnação do Filho de Deus

Capítulo 202 - Do erro de Fotino acerca da encarnação do Filho de Deus

Capítulo 203 - Erro de Nestório acerca da encarnação, e sua reprovação

Capítulo 204 - Do erro de Ário acerca da encarnação, e sua refutação

Capítulo 205 - Do erro de Apolinário acerca da encarnação, e sua refutação

Capítulo 206 - Do erro de Eutiques que põe uma união de natureza

Capítulo 207 - Contra o erro de Manes que diz que Cristo não teve um corpo verdadeiro, mas fantástico

Capítulo 208 - Cristo teve um verdadeiro corpo, não do céu, contra Valentim

Capítulo 209 - Qual é a sentença da fé acerca da encarnação

Capítulo 210 - Nele não há dois supósitos

Capítulo 211 - Em Cristo não há senão um supósito e uma pessoa

Capítulo 212 - Do que em Cristo se diz único ou múltiplo

Capítulo 213 - Foi necessário que Cristo fosse perfeito em graça e em sabedoria da verdade

Capítulo 214 - Da plenitude da graça de Cristo

Capítulo 215 - Da infinitude da graça de Cristo

Capítulo 216 - Da plenitude da sabedoria de Cristo

Capítulo 217 - Da matéria do corpo de Cristo

Capítulo 218 - Da formação do corpo de Cristo, a qual não é por semente

Capítulo 219 - Da causa da formação do corpo de Cristo

Capítulo 220 - Exposição do artigo do Símbolo sobre a concepção e o nascimento de Cristo

Capítulo 221 - Foi conveniente que Cristo nascesse de uma virgem

Capítulo 222 - A bem-aventurada Virgem é a mãe de Cristo

Capítulo 223 - O Espírito Santo não é o pai de Cristo
Capítulo 224 - Da santificação da mãe de Cristo
Capítulo 225 - Da perpétua virgindade da mãe de Cristo
Capítulo 226 - Dos defeitos assumidos por Cristo
Capítulo 227 - Por que Cristo quis morrer
Capítulo 228 - Da morte de cruz
Capítulo 229 - Da morte de Cristo
Capítulo 230 - A morte de Cristo foi voluntária
Capítulo 231 - Da paixão de Cristo quanto ao corpo
Capítulo 232 - Da passibilidade da alma de Cristo
Capítulo 233 - A oração de Cristo
Capítulo 234 - A sepultura de Cristo
Capítulo 235 - Da descida de Cristo aos infernos
Capítulo 236 - Da ressurreição e do tempo da ressurreição de Cristo
Capítulo 237 - Da qualidade do Cristo ressurgente
Capítulo 238 - Como se demonstra a ressurreição de Cristo por argumentos convenientes
Capítulo 239 - Da dupla vida reparada no homem por Cristo
Capítulo 240 - Do duplo prêmio da humilhação, ou seja, a ressurreição e a ascensão
Capítulo 241 - Cristo julgará segundo a natureza humana
Capítulo 242 - Aquele que conhece a hora do juízo deu todo o juízo a seu Filho
Capítulo 243 - Se todos serão julgados, ou não
Capítulo 244 - Do modo e do lugar do juízo
Capítulo 245 - Os santos [também] julgarão
Capítulo 246 - Da distinção dos artigos da fé

Livro I - De Fide

Caput 1
Caput 2 - Ordo dicendorum circa fidem
Caput 3 - Quod Deus sit
Caput 4 - Quod Deus est immobilis
Caput 5 - Quod Deus est aeternus
Caput 6 - Quod Deum esse per se est necessarium
Caput 7 - Quod Deus semper est
Caput 8 - Quod in Deo non est aliqua successio
Caput 9 - Quod Deus est simplex
Caput 10 - Quod Deus est sua essentia
Caput 11 - Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse
Caput 12 - Quod Deus non est in aliquo genere sicut species
Caput 13 - Quod impossibile est Deum esse genus alicuius
Caput 14 - Quod Deus non est aliqua species praedicata de multis individuís
Caput 15 - Quod necesse est dicere Deum esse unum
Caput 16 - Quod impossibile est Deum esse corpus

Caput 17 - Quod impossibile est esse formam corporis, aut virtutem in corpore
 Caput 18 - Quod Deus est infinitus secundum essentiam
 Caput 19 - Quod Deus est infinitae virtutis
 Caput 20 - Quod infinitum in Deo non importat imperfectionem
 Caput 21 - Quod in Deo est omnimoda perfectio quae est in rebus, et eminentius
 Caput 22 - Quod in Deo omnes perfectiones sunt unum secundum rem
 Caput 23 - Quod in Deo nullum accidens invenitur
 Caput 24 - Quod multitudo nominum quae dicuntur de Deo, non repugnat simplicitati eius
 Caput 25 - Quod licet diversa nomina dicantur de Deo, non tamen sunt synonyma
 Caput 26 - Quod per definitiones ipsorum nominum non potest definiri id quod est in Deo
 Caput 27 - Quod nomina de Deo et aliis, non omnino univoce, nec aequivoce dicuntur
 Caput 28 - Quod oportet Deum esse intelligentem
 Caput 29 - Quod in Deo non est intellectio nec in potentia nec in habitu, sed in actu
 Caput 30 - Quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam
 Caput 31 - Quod Deus est suum intelligere
 Caput 32 - Quod oportet Deum esse volentem
 Caput 33 - Quod ipsam Dei voluntatem oportet nihil aliud esse quam eius intellectum
 Caput 34 - Quod voluntas Dei est ipsum eius velle
 Caput 35 - Quod omnia supradicta uno fidei articulo comprehenduntur
 Caput 36 - Quod haec omnia a philosophis posita sunt
 Caput 37 - Qualiter ponatur verbum in divinis
 Caput 38 - Quod verbum in divinis conceptio dicitur
 Caput 39 - Quomodo verbum comparatur ad patrem
 Caput 40 - Quomodo intelligitur generatio in divinis
 Caput 41 - Quod verbum, quod est filius, idem esse habet cum Deo patre, et eandem essentiam
 Caput 42 - Quod Catholica fides haec docet
 Caput 43 - Quod in divinis non est differentia verbi a patre secundum tempus, vel speciem, vel naturam
 Caput 44 - Conclusio ex praemissis
 Caput 45 - Quod Deus est in se ipso sicut amatum in amante
 Caput 46 - Quod amor in Deo dicitur spiritus
 Caput 47 - Quod spiritus, qui est in Deo, est sanctus
 Caput 48 - Quod amor in divinis non importat accidens
 Caput 49 - Quod spiritus sanctus a patre filioque procedit
 Caput 50 - Quod in divinis Trinitas personarum non repugnat unitati essentiae
 Caput 51 - Quomodo videtur esse repugnantia Trinitatis personarum in divinis
 Caput 52 - Solutio rationis: et quod in divinis non est distinctio nisi secundum

relationes

Caput 53 - Quod relationes quibus pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur, sunt reales, et non rationis tantum

Caput 54 - Quod huiusmodi relationes non sunt accidentaliter inhaerentes

Caput 55 - Quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituitur

Caput 56 - Quod impossibile est plures personas esse in divinis quam tres

Caput 57 - De proprietatibus seu notionibus in divinis, et quot sunt numero in patre

Caput 58 - De proprietatibus filii et spiritus sancti, quae et quot sunt

Caput 59 - Quare illae proprietates dicantur notiones

Caput 60 - Quod licet relationes in divinis subsistentes sint quatuor, tamen non sunt nisi tres personae

Caput 61 - Quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases

Caput 62 - Quomodo, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneat essentia divina

Caput 63 - De ordine actuum personalium ad proprietates personales

Caput 64 - Quomodo oportet recipere generationem respectu patris, et respectu filii

Caput 65 - Quomodo actus notionales a personis non differunt nisi secundum rationem

Caput 66 - Quod proprietates relativae sunt ipsa divina essentia

Caput 67 - Quod relationes non sunt exterius affixae, ut Porretani dixerunt

Caput 68 - De effectibus divinitatis, et primo de esse

Caput 69 - Quod Deus in creando res non praesupponit materiam

Caput 70 - Quod creare soli Deo convenit

Caput 71 - Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus

Caput 72 - Quomodo Deus diversa produxit, et quomodo pluralitas rerum causata est

Caput 73 - De diversitate rerum, gradu et ordine

Caput 74 - Quomodo res creatae quaedam plus habent de potentia, minus de actu, quaedam e converso

Caput 75 - Quod quaedam sunt substantiae intellectuales, quae immateriales dicuntur

Caput 76 - Quomodo tales substantiae sunt arbitrio liberae

Caput 77 - Quod in eis est ordo et gradus secundum perfectionem naturae

Caput 78 - Qualiter est in eis ordo et gradus in intelligendo

Caput 79 - Quod substantia per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium

Caput 80 - De differentia intellectus, et modo intelligendi

Caput 81 - Quod intellectus possibilis in homine accipit formas intelligibiles a rebus sensibilibus

Caput 82 - Quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum

Caput 83 - Quod necesse est ponere intellectum agentem

Caput 84 - Quod anima humana est incorruptibilis
Caput 85 - De unitate intellectus possibilis
Caput 86 - De intellectu agente, quod non est unus in omnibus
Caput 87 - Quod intellectus possibilis et agens fundantur in essentia animae
Caput 88 - Qualiter istae duae potentiae conveniant in una essentia animae
Caput 89 - Quod omnes potentiae in essentia animae radican-
tur
Caput 90 - Quod unica est anima in uno corpore
Caput 91 - Rationes quae videntur probare quod in homine sunt plures animae
Caput 92 - Solutio rationum praemissarum
Caput 93 - De productione animae rationalis, quod non sit ex traductione
Caput 94 - Quod anima rationalis non est de substantia Dei
Caput 95 - Quod illa quae dicuntur inesse a virtute extrinseca, sunt immediate a Deo
Caput 96 - Quod Deus non agit naturali necessitate, sed a voluntate
Caput 97 - Quod Deus in sua actione est immutabilis
Caput 98 - Ratio probans motum ab aeterno fuisse, et solutio eius
Caput 99 - Rationes ostendentes quod est necessarium materiam ab aeterno
creationem mundi praecessisse, et solutiones earum
Caput 100 - Quod Deus operatur omnia propter finem
Caput 101 - Quod ultimus finis omnium est divina bonitas
Caput 102 - Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus
Caput 103 - Quod non solum divina bonitas est causa rerum, sed etiam omnis
motus et operationis
Caput 104 - De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et quis sit
finis intellectualis creaturae
Caput 105 - Quomodo finis ultimus intellectualis creaturae est Deum per essentiam
videre, et quomodo hoc possit
Caput 106 - Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam,
in qua beatitudo consistit
Caput 107 - Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui
naturali, et quod beatitudo est in actu intellectus
Caput 108 - De errore ponentium felicitatem in creaturis
Caput 109 - Quod solus Deus est bonus per essentiam, creaturae vero per
participationem
Caput 110 - Quod Deus non potest suam bonitatem amittere
Caput 111 - Quod creatura possit deficere a sua bonitate
Caput 112 - Quomodo deficiunt a bonitate secundum suas operationes
Caput 113 - De duplici principio actionis, et quomodo aut in quibus potest defectus
esse
Caput 114 - Quid nomine boni vel mali intelligatur in rebus
Caput 115 - Quod impossibile est esse aliquam naturam malum
Caput 116 - Qualiter bonum et malum sunt differentiae entis, et contraria, et genera
contrariorum

Caput 117 - Quod nihil potest esse essentialiter malum, vel summe, sed est corruptio alicuius boni

Caput 118 - Quod malum fundatur in bono sicut in subiecto

Caput 119 - De duplici genere mali

Caput 120 - De triplici genere actionis, et de malo culpae

Caput 121 - Quod aliquod malum habet rationem poenae, et non culpae

Caput 122 - Quod non eodem modo omnis poena contrariatur voluntati

Caput 123 - Quod omnia reguntur divina providentia

Caput 124 - Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores

Caput 125 - Quod inferiores substantiae intellectuales reguntur per superiores

Caput 126 - De gradu et ordine Angelorum

Caput 127 - Quod per superiora corpora, inferiora, non autem intellectus humanus, disponuntur

Caput 128 - Quomodo intellectus humanus perficitur mediantibus potentiis sensitivis, et sic indirecte subditur corporibus caelestibus

Caput 129 - Quod solus Deus movet voluntatem hominis, non res creata

Caput 130 - Quod Deus omnia gubernat, et quaedam movet mediantibus causis secundis

Caput 131 - Quod Deus omnia disponit immediate, nec diminuit suam sapientiam

Caput 132 - Rationes quae videntur ostendere quod Deus non habet providentiam de particularibus

Caput 133 - Solutio praedictarum rationum

Caput 134 - Quod Deus solus cognoscit singularia futura contingentia

Caput 135 - Quod Deus omnibus adest per potentiam, essentiam et praesentiam, et omnia immediate disponit

Caput 136 - Quod soli Deo convenit miracula facere

Caput 137 - Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita

Caput 138 - Utrum fatum sit aliqua natura, et quid sit

Caput 139 - Quod non omnia sunt ex necessitate

Caput 140 - Quod divina providentia manente, multa sunt contingentia

Caput 141 - Quod divinae providentiae certitudo non excludit mala a rebus

Caput 142 - Quod non derogat bonitati Dei, quod mala permittat

Caput 143 - Quod Deus specialiter homini providet per gratiam

Caput 144 - Quod Deus per dona gratuita remittit peccata, quae etiam gratiam interimunt

Caput 145 - Quod peccata non sunt irremissibilia

Caput 146 - Quod solus Deus potest remittere peccata

Caput 147 - De quibusdam articulis fidei qui sumuntur penes effectus divinae gubernationis

Caput 148 - Quod omnia sunt facta propter hominem

Caput 149 - Quis est ultimus finis hominis

Caput 150 - Quomodo homo ad aeternitatem pervenit ut ad consummationem

Caput 151 - Quomodo ad perfectam beatitudinem animae rationalis oportet eam corpori reuniri

Caput 152 - Quomodo separatio animae a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam

Caput 153 - Quod anima omnino idem corpus resumet, et non alterius naturae

Caput 154 - Quod resumet idem numero corpus sola Dei virtute

Caput 155 - Quod non resurgemus ad eundem modum vivendi

Caput 156 - Quod post resurrectionem usus cibi et generationis cessabunt

Caput 157 - Quod tamen omnia membra resurgent

Caput 158 - Quod non resurgent cum aliquo defectu

Caput 159 - Quod resurgent solum quae sunt de veritate naturae

Caput 160 - Quod Deus omnia supplebit in corpore reformato, aut quidquid deficiet de materia

Caput 161 - Solutio ad quaedam quae obiici possunt

Caput 162 - Quod resurrectio mortuorum in articulis fidei exprimitur

Caput 163 - Qualis erit resurgentium operatio

Caput 164 - Quod Deus per essentiam videbitur, non per similitudinem

Caput 165 - Quod videre Deum est summa perfectio et delectatio

Caput 166 - Quod omnia videntia Deum confirmata sunt in bono

Caput 167 - Quod corpora erunt omnino obedientia animae

Caput 168 - De dotibus corporum glorificatorum

Caput 169 - Quod homo tunc innovabitur, et omnis creatura corporalis

Caput 170 - Quae creaturae innovabuntur, et quae manebunt

Caput 171 - Quod corpora caelestia cessabunt a motu

Caput 172 - De praemio hominis secundum eius opera, vel miseria

Caput 173 - Quod praemium hominis est post hanc vitam, et similiter miseria

Caput 174 - In quo est miseria hominis quantum ad poenam damni

Caput 175 - Quod peccata mortalia non dimittuntur post hanc vitam, sed bene venialia

Caput 176 - Quod corpora damnatorum erunt passibilia et tamen integra, et sine dotibus

Caput 177 - Quod corpora damnatorum, licet passibilia, erunt tamen incorruptibilia

Caput 178 - Quod poena damnatorum est in malis ante resurrectionem

Caput 179 - Quod poena damnatorum est in malis tam spiritualibus, quam corporalibus

Caput 180 - Utrum anima possit pati ab igne corporeo

Caput 181 - Quod post hanc vitam sunt quaedam purgatoriae poenae non aeternae, ad implendas poenitentias de mortalibus non impletas in vita

Caput 182 - Quod sunt aliquae poenae purgatoriae etiam venialium

Caput 183 - Utrum aeternam poenam pati repugnet iustitiae divinae, cum culpa fuerit temporalis

Caput 184 - Quod praedicta conveniunt etiam aliis spiritualibus substantiis, sicut

animabus

Caput 185 - De fide ad humanitatem Christi

Caput 186 - De praeceptis datis primo homini, et eius perfectione in primo statu

Caput 187 - Quod ille perfectus status nominabatur originalis iustitia, et de loco in quo homo positus est

Caput 188 - De ligno scientiae boni et mali, et primo hominis praecepto

Caput 189 - De seductione Diaboli ad Evam

Caput 190 - Quid fuit inductivum mulieris

Caput 191 - Quomodo pervenit peccatum ad virum

Caput 192 - De effectu sequente culpam quantum ad rebellionem virium inferiorum rationi

Caput 193 - Quomodo fuit poena illata quantum ad necessitatem moriendi

Caput 194 - De aliis defectibus qui consequuntur in intellectu et voluntate

Caput 195 - Quomodo isti defectus derivati sunt ad posteros

Caput 196 - Utrum defectus originalis iustitiae habeat rationem culpa in posteris

Caput 197 - Quod non omnia peccata traducuntur in posteros

Caput 198 - Quod meritum Adae non profuit posteris ad reparationem

Caput 199 - De reparatione humanae naturae per Christum

Caput 200 - Quod per solum Deum incarnatum debuit natura reparari

Caput 201 - De aliis causis incarnationis filii Dei

Caput 202 - De errore Photini circa incarnationem filii Dei

Caput 203 - Error Nestorii circa incarnationem et eius improbatio

Caput 204 - De errore Arii circa incarnationem et improbatio eius

Caput 205 - De errore Apollinaris circa incarnationem et improbatio eius

Caput 206 - De errore Eutychetis ponentis unionem in natura

Caput 207 - Contra errorem Manichaei dicentis, Christum non habuisse verum corpus, sed phantasticum

Caput 208 - Quod Christus verum corpus habuit, non de caelo, contra Valentinum

Caput 209 - Quae sit sententia fidei circa incarnationem

Caput 210 - Quod in ipso non sunt duo supposita

Caput 211 - Quod in Christo est unum tantum suppositum et est una tantum persona

Caput 212 - De his quae dicuntur in Christo unum vel multa

Caput 213 - Quod oportuit Christum esse perfectum in gratia et sapientia veritatis

Caput 214 - De plenitudine gratiae Christi

Caput 215 - De infinitate gratiae Christi

Caput 216 - De plenitudine sapientiae Christi

Caput 217 - De materia corporis Christi

Caput 218 - De formatione corporis Christi, quae non est ex semine

Caput 219 - De causa formationis corporis Christi

Caput 220 - Expositio articuli in symbolo positi de conceptione et nativitate Christi

Caput 221 - Quod conveniens fuit Christum nasci ex virgine

Caput 222 - Quod beata virgo sit mater Christi
 Caput 223 - Quod spiritus sanctus non sit pater Christi
 Caput 224 - De sanctificatione matris Christi
 Caput 225 - De perpetua virginitate matris Christi
 Caput 226 - De defectibus assumptis a Christo
 Caput 227 - Quare Christus mori voluit
 Caput 228 - De morte crucis
 Caput 229 - De morte Christi
 Caput 230 - Quod mors Christi fuit voluntaria
 Caput 231 - De passione Christi quantum ad corpus
 Caput 232 - De passibilitate animae Christi
 Caput 233 - De oratione Christi
 Caput 234 - De sepultura Christi
 Caput 235 - De descensu Christi ad Inferos
 Caput 236 - De resurrectione et tempore resurrectionis Christi
 Caput 237 - De qualitate Christi resurgentis
 Caput 238 - Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur
 Caput 239 - De duplici vita reparata in homine per Christum
 Caput 240 - De duplici praemio humiliationis, scilicet resurrectione et ascensione
 Caput 241 - Quod Christus secundum naturam humanam iudicabit
 Caput 242 - Quod ipse omne iudicium dedit filio suo, qui horam scit iudicii
 Caput 243 - Utrum omnes iudicabuntur, an non
 Caput 244 - Quod non erit examinatio in iudicio quia ignoret, et de modo et loco
 Caput 245 - Quod sancti iudicabunt
 Caput 246 - Quomodo distinguuntur articuli de praedictis

Livro II - Da Esperança

Capítulo 1 - No qual se mostra que para a perfeição da vida cristã é necessária a virtude da esperança
 Capítulo 2 - Convenientemente é prescrita ao homem a oração, pela qual ele obtém o que espera de Deus, e da diferença entre a oração a Deus e a oração ao homem
 Capítulo 3 - Para a consumação da esperança foi conveniente que Cristo nos transmitisse a forma de orar
 Capítulo 4 - Por que o que esperamos devemos pedi-lo a Deus em oração
 Capítulo 5 - Deus, a quem pedimos ao orar as coisas esperadas, deve ser chamado pelo orante “Pai nosso” e não “meu”
 Capítulo 6 - Onde se mostra o poder de Deus nosso Pai, a quem oramos para que conceda as coisas esperadas, quando se diz “que estais no céu”
 Capítulo 7 - De que natureza são as coisas que devem esperar-se de Deus, e da razão da esperança
 Capítulo 8 - Da primeira petição, pela qual somos instruídos a desejar que o conhecimento de Deus, incoado em nós, se perfaça, e de que isto é possível
 Capítulo 9 - Segunda petição: que nos faça partícipes da glória

Capítulo 10 - É possível obter o reino

Livro II - De Spe

Caput 1

Caput 2 - Quod hominibus convenienter indicitur oratio, per quam obtineant quae a Deo sperant, et de diversitate orationis ad Deum et ad hominem

Caput 3 - Quod conveniens fuit ad consummationem spei, ut nobis forma orandi traderetur a Christo

Caput 4 - Causa quare quae speramus, debemus ab ipso Deo orando petere

Caput 5 - Quod Deus, a quo orando sperata petimus, debet vocari ab orante pater noster, et non meus

Caput 6 - Ubi ostenditur Dei patris nostri, quem oramus, potestas ad sperata concedendum, per hoc quod dicitur, qui es in caelis

Caput 7 - Qualia sint quae sunt a Deo speranda, et de ratione spei

Caput 8 - De prima petitione, in qua docemur desiderare quod cognitio Dei quae est in nobis inchoata, perficiatur, et quod hoc sit possibile

Caput 9 - Secunda petitio, ut participes gloriae nos faciat

Caput 10 - Quod regnum obtinere est possibile

Bibliografia citada

S. Thomae de Aquino Opera Omnia

Os capítulos deste livro estão linkados para facilitar a consulta dos textos nos dois idiomas. Basta clicar em "CAPÍTULO" para ser direcionado ao respectivo "CAPUT" e vice-versa.

APRESENTAÇÃO

A Teologia Tomista: antecâmara da Visão Beatífica

CARLOS NOUGUÉ

Atualmente, entregar ao público geral sem adequada apresentação qualquer obra de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) é como lançar sementes ao ar: podem cair em solo já adubado, ou não. Se não, é lançamento estéril. Se sim, pode o solo estar bem adubado, ou não. Se não, dever-se-á à ampla massa de inflexões ou desvios que vem sofrendo a doutrina tomista desde há sete séculos,[i] razão por que é como insistir em má germinação. – Se todavia está bem adubado, sempre servirá a apresentação para o enriquecimento do solo e da messe.

Ora, muito mais que insistir em dados biográficos ou crítico-genéticos de qualquer obra de Santo Tomás (o que, afinal, é não sair de sob o historicismo, um dos mesmos desvios que afetam o tomismo), ou que insistir em informações de que devem ocupar-se as notas de rodapé (a fim de facilitar em algum grau para o leitor contemporâneo a compreensão terminológico-conceitual de uma doutrina precisamente esquecida ou deformada), uma adequada apresentação atual de qualquer obra do nosso teólogo há de concentrar-se em mostrar o seguinte:

1. o que é a Teologia Sagrada;
 2. se Santo Tomás é teólogo, filósofo, ou ambas as coisas, ou qual é a essência do tomismo;
 3. qual o lugar da obra apresentada no conjunto da obra tomista;
 4. se e em que caducou ou errou a obra apresentada.
- E não é senão disto que pretendemos ocupar-nos ao longo desta apresentação.

Lê-se em Jeremias 9,24: “Aquele que se gloria glorie-se em conceber-me e conhecer-me”. Ora, não só Deus não nos mandaria fazer algo impossível, mas aquele gloriar-se seria pura vanglória se não o pudéssemos efetivamente conceber e conhecer. Logo, não há dúvida de que o podemos fazer. Mas há que saber se podemos fazê-lo naturalmente, mediante unicamente nosso intelecto, ou necessitamos do auxílio da revelação divina para concebê-lo e conhecê-lo.

As duas coisas são verdadeiras por ângulo diverso.

1. Com efeito, diz o Concílio Vaticano I: “Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana a partir das coisas criadas; porque ‘o invisível dele, depois da criação do mundo, compreendendo-se pelas coisas feitas, tornou-se visível’ (Rm 1, 20)”.[ii] Ou seja, tal conhecimento possível “com certeza” não é, porém, de algo que nos seja evidente, assim como são evidentes, por exemplo, o princípio da contradição (“o ente é e não pode não ser ao mesmo tempo e pelo mesmo aspecto”) ou o de que o todo é maior que a parte. Não que Deus não seja maximamente cognoscível e, pois, evidente; é-o, mas em e por si mesmo (*quoad se*), não para o intelecto humano (*quoad nos*), em razão das limitações deste mesmo intelecto. Por isso é que, para conhecer a Deus, o intelecto humano tem de partir das coisas criadas, em raciocínio *quia*, quer dizer, *a posteriori* ou pelos efeitos. Como escreve Santo Tomás de Aquino, “a proposição Deus é, enquanto tal, é evidente por si, porque nela o predicado é idêntico ao sujeito. Deus é seu próprio ser. Mas, como não conhecemos a essência de Deus, tal proposição não é evidente para nós; precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido por nós [...], isto é, pelos efeitos”.[iii] E completa o nosso Santo: “Todo objeto é cognoscível enquanto se encontra em ato. Deus, que é ato puro sem mistura de potência alguma, é portanto maximamente cognoscível. O que porém é maximamente cognoscível em si mesmo não é cognoscível [evidentemente] para determinado intelecto por exceder em inteligibilidade a esse intelecto, [do mesmo modo que] o sol, conquanto maximamente visível, não pode ser visto pelos morcegos em razão de seu excesso de luz”.[iv]

Pois bem, se assim é com respeito a se Deus é, também o é, *mutatis mutandis*, com respeito à criação. Com efeito, se São Paulo pôde dizer que o invisível de Deus, “depois da criação do mundo, compreendendo-se pelas coisas feitas, tornou-se visível”, e que “são inescusáveis” os homens que, pelas coisas criadas, não reconhecem o criador, é precisamente porque se pode conhecer, a partir do próprio mundo sensível, que ele foi criado por Deus – e *ex nihilo*, do nada, ou, melhor ainda, *de nada*.[v] Não necessitamos estudar profundamente aqui os procedimentos pelos quais conhecemos que o mundo foi criado. Para os fins que aqui buscamos, basta-nos insistir em que, como o conhecimento de que Deus é, também o conhecimento de sua atividade enquanto criador do universo, incluída a matéria prima, *não pertence à fé em sentido estrito*. Há, sim, verdades reveladas por Deus que são absolutamente inacessíveis à razão humana e que

não podem conhecer-se senão por meio das Sagradas Escrituras, como mostra Santo Tomás neste mesmo *Compêndio de Teologia* (l. 1, c. 246), na *Suma contra os Gentios* (l. 4, c. 1) e em outros lugares: todo o relativo à Trindade, todo o relativo à Encarnação, todo o relativo aos decorrentes sacramentos, etc., ou seja, as verdades a que só assentimos em razão da autoridade do autor das Escrituras,[vi] e que, no entanto, como demonstra cabalmente Santo Tomás, absolutamente não são contrárias à razão natural.[vii] Ora, não se contam entre tais verdades a de que Deus é e a da criação do mundo por ele,[viii] as quais, como vimos, conquanto não evidentes para nós, não excedem a capacidade de nossa razão.

2. Não obstante, se isso é assim, se estas verdades são efetivamente proporcionadas à razão humana, o fato – inquestionável – é que historicamente os homens, em sua imensa maioria, só as alcançaram parcialmente ou não as alcançaram, e mesmo os pouquíssimos que as alcançaram mais elevadamente não o fizeram de maneira perfeita ou suficiente. Tal fato histórico é sem dúvida efeito do pecado original: o intelecto humano já não submete cabalmente as potências inferiores da alma e o corpo (longe disso), e correntemente as paixões o enceguelam e obnubilam, impedindo, assim, não só a perfeita captação dos princípios da lei natural mas ainda a apreensão de verdades especulativas acessíveis a ele. Com efeito, a imensa maioria dos homens, entregue a si mesma, ou seja, sem o auxílio da revelação divina, sempre esteve engolfada quer no politeísmo, quer em alguma forma de “religião” naturalista, quer no mais puro materialismo. Excetuam-se especialmente, *de algum modo*, os maiores filósofos pagãos: Anaxágoras, Sócrates, Platão, Aristóteles, Plotino.

- Platão, no entanto, o mesmo Platão que em impressionante passagem do *Fédon*[ix] diz que “acerca destes temas é preciso conseguir uma das seguintes coisas: ou aprender com outro como eles são, ou descobri-los por contra própria, ou, se isto for impossível, tomando dentre as explicações humanas a melhor e mais difícil de refutar, deixar-se levar nela como numa balsa para sulcar a existência, já que não podemos fazer a travessia de maneira mais estável e menos arriscada num veículo mais seguro, ou seja, com uma revelação divina” – esse mesmo Platão, dizemos, não só porá seu Demiurgo um degrau abaixo das Idéias mas, sem notar a profunda contradição de tão insustentável dualismo, *de certo modo* porá num mesmo plano a própria idéia do Uno-Bem e a Díada indefinida, fonte da matéria e do mal.[x]

- Aristóteles, por seu lado, superando as principais aporias de seu mestre, não chegou porém a conceber a criação,[xi] ainda que a *creatio ex nihilo* tampouco esteja em contradição com seus princípios metafísicos: muito pelo contrário, está implícita neles, como uma conclusão que todavia ele próprio, Aristóteles, não tirou por não ter levado até ao fim sua própria doutrina do ato e da potência. Fá-lo-ia por ele, de modo cabal e sobreexcedendo-a, Santo Tomás de Aquino. Mais que isso, todavia, Aristóteles tampouco pôde alcançar, em razão de um como cansaço metafísico, que Deus é por essência o mesmo Ser subsistente, o que será, como veremos, o núcleo da metafísica tomista.

- E semelhantemente com respeito aos demais expoentes da filosofia pagã.

3. Pois bem, se assim é, se, conquanto acessíveis à razão humana, a verdade de que Deus é e a da criação do mundo por ele não foram alcançadas perfeitamente pelo homem entregue a suas próprias luzes naturais, então por isso mesmo é que, para que as pudéssemos conhecer e como quereria Platão, veio em nosso socorro a revelação divina. A esta, com efeito, não se deve atribuir tão-somente o ensinamento gratuito de verdades *per se* inacessíveis à razão humana,[xii] mas também o daquelas que, conquanto não excedam a esta, tampouco foram historicamente alcançadas por ela com suficiência: como diz a supra-referida Constituição do Concílio Vaticano I,[xiii] “aprouve à (...) sabedoria e bondade [de Deus] revelar [estas verdades] ao gênero humano por outro caminho, *e este sobrenatural*” (destaque nosso). Di-lo com mais amplitude o Aquinate na *Suma contra os Gentios*, razão por que o citaremos *in extenso*:

[...] se essas verdades [ou seja, as que não excedem a razão humana] fossem abandonadas à só razão humana, surgiriam três inconvenientes.

O primeiro é que, se tal se desse, poucos homens alcançariam o conhecimento de Deus. Muitos seriam impedidos de descobrir a verdade – que é fruto de investigação assídua – por três razões. Antes de tudo, alguns devido a defeito da própria constituição natural que os dispõe para o conhecimento; estes por esforço algum poderiam alcançar o grau supremo do conhecimento humano, que consiste no conhecimento de Deus. Outros, depois, devido aos trabalhos necessários para o sustento da família. Convém, sem dúvida, que entre os homens uns se entreguem ao cuidado das coisas temporais. Estes, porém, não podem despender o tempo necessário para o ócio exigido pela investigação contemplativa para alcançar o máximo nesta investigação, [máximo] que consiste justamente no conhecimento de Deus. Outros, por fim, são impedidos pela preguiça. Ora, para o conhecimento das verdades divinas investigáveis pela razão, são necessários muitos conhecimentos prévios: como o labor especulativo de toda a filosofia se ordena ao conhecimento de Deus, a metafísica – que versa sobre as verdades divinas – é a última parte no aprendizado da filosofia. Não se pode, pois, chegar à investigação das verdades supramencionadas senão com grande esforço especulativo. Poucos todavia querem dar-se a tal trabalho por amor à ciência, apesar de Deus ter inserido na mente humana o desejo natural de conhecer aquelas verdades.

O segundo inconveniente consiste em que os que chegam à invenção das verdades divinas não o fazem senão após longo tempo de investigação. Isso acontece em razão da profundidade delas, e só um longo trabalho torna o intelecto apto para compreendê-las pela via da razão natural. Isso acontece também porque, como dissemos acima, se exigem muitos conhecimentos prévios. E, finalmente, também porque no período da juventude, quando a alma é agitada por impulso de tantas paixões, o homem não está maduro para tão elevado conhecimento da verdade. Por isso é que se diz no livro VIII da Física: “É na quietude que o homem se torna prudente e sábio”. O gênero humano, portanto, permaneceria nas mais profundas trevas da ignorância se para o conhecimento de Deus só tivesse aberta a via da razão: porque só poucos homens, e só após longo tempo, chegariam a este conhecimento, que os faz maximamente perfeitos e bons.

O terceiro inconveniente consiste em que a falsidade se introduz largamente na investigação da verdade a que procede a razão humana, por causa da debilidade de nosso intelecto para julgar e da mistura dos fantasmas [ou imagens sensíveis]. Muitos, com efeito, por ignorar o valor da demonstração, põem em dúvida as verdades verissimamente demonstradas. Isto aliás se dá sobretudo quando se vêem muitos que se dizem sábios a ensinar coisas diversas. Ademais, entre as verdades que se vão demonstrando, imiscui-se por vezes algo de falso que não pode ser demonstrado, e que, no entanto, é afirmado com argumentação provável ou sofisticada, mas tida por demonstração clara.

Por todos esses motivos foi conveniente que pela via da fé se apresentassem aos homens a firme certeza e a pura verdade das coisas divinas.

Foi por conseguinte vantajoso que a clemência divina determinasse fossem tidas como de fé também as verdades que a razão pode por si mesma investigar. Dessa maneira, todos podem com facilidade, sem dúvida e sem erro ser partícipes do conhecimento das verdades divinas. Daí que esteja escrito: “Já não andais como os povos que andam segundo a vaidade dos sentidos, tendo obscurecido o intelecto” (Ef 4, 17); e: “Todos os teus filhos serão instruídos pelo Senhor” (Is 54, 13).[xiv]

4. Refaçamos, pois, esquematicamente, o caminho percorrido até aqui:

- Verdades relativas a Deus, como a de que ele *é* e a da criação do mundo, não excedem a razão humana, que tem capacidade para atingi-las;
- Não obstante, historicamente o homem nunca as atingiu senão mais ou menos imperfeitamente. O gênio de um Platão ou o de um Aristóteles, é verdade, atingiram-nas em grau bem superior, mas também eles só o fizeram mais ou menos imperfeitamente ou mais ou menos insuficientemente;
- Por esse motivo, Deus, em virtude de ter destinado o homem a um fim sobrenatural, não só lhe revelou verdades divinas de todo inacessíveis à razão humana, mas também lhe revelou verdades naturalmente acessíveis a esta que, todavia, ela de fato nunca alcançara senão com as ressalvas feitas acima;
- Ora, o que é revelado divinamente é-o *de modo sobrenatural* e é *de fé*, como, após tão farta fundamentação da necessidade da revelação de verdades naturalmente acessíveis ao homem, conclui o longo trecho de Santo Tomás acima citado.[xv]
- Logo, a revelação vem melhorar a razão humana, fazendo-a alcançar verdades que ela, pelos motivos apontados, não conseguiu alcançar, conquanto pudesse tê-lo feito.

5. É preciso, no entanto, dar mais um passo. Sim, porque tal revelação de verdades divinas naturalmente acessíveis à razão humana não só se ordena ao fim sobrenatural a que Deus destinou o homem, mas, mais que dá-las por via sobrenatural, dá-as junto a, ou antes, no bojo de verdades inacessíveis naturalmente à razão humana. No Antigo Testamento, contam-se entre estas a do estado de justiça original e a do pecado original, além da promessa de um Messias; no Novo, a da Santíssima Trindade, a da Redenção pela Cruz, a da Eucaristia. Pois bem, tanto no Antigo como no Novo Testamento, aquelas verdades reveladas naturalmente acessíveis ao homem não só não contradizem as verdades propriamente sobrenaturais (nem vice-versa), mas são antes iluminadas e elevadas por estas. Com efeito, saber, como se soube pelo Antigo Testamento, que o homem foi criado por Deus em graça porque em ordem a um fim sobrenatural lança poderosa luz sobre Deus mesmo enquanto Sumo Bem e Causa Final; e saber, como se sabe pelo Novo Testamento, que Deus se encarnou e morreu na cruz em ordem àquele mesmo fim sobrenatural eleva ao máximo nossa capacidade de conhecimento dele enquanto Amor.[xvi] Vê-se, pois, que nosso conhecimento de que Deus é, de atributos seus e da criação depende da luz sobrenatural da revelação não só para escapar às insuficiências, obscuridades e excentricidades que marcaram a história intelectual do homem e, em particular, a própria história da Filosofia: também para elevar-se a patamares superiores.

6. Apenas o dizemos, porém, e já se ergue uma objeção de peso. Com efeito, pelo dito até aqui parecem ser a mesma a distinção entre fé e razão e a distinção entre Filosofia e Teologia Sagrada, ou seja, parecem identificar-se, por um lado, razão e Filosofia e, por outro, fé e Teologia Sagrada – e, de fato, em tal identificação incorrem não poucos importantes tomistas. Se porém se dá tal identificação, a Filosofia e a Teologia Sagrada deixam de ser hábitos intelectuais.[xvii] Mas isto, por absurdo, não se segue, razão por que é necessário estabelecer que a relação entre a Filosofia e a Teologia não é a mesma

que a que se dá entre a fé e a razão, ainda que as duas relações também estejam estreitamente relacionadas entre si. E não são as mesmas, antecipe-se, até porque, quando se dá, a ordenação da razão à fé é *essencial*, ao passo que, quando se dá, a ordenação da Filosofia à Teologia é *acidental*. Antes de mostrá-lo, todavia, demos um quadro esquemático das diversas visões sobre a relação entre a fé e a razão.[xviii]

- OPOSIÇÃO INCONCILIÁVEL ENTRE ELAS. Defendem-na:

- do lado católico, os fideístas (condenados pelo magistério da Igreja), para os quais todo e qualquer saber racional é ou impossível ou pelo menos perigoso para a fé;
- do lado não-católico, os racionalistas sistemáticos, para os quais a fé representa um perigo para o saber racional;
- entre essas duas correntes, a medieval e pré-renascentista de Siger de Brabante (1240-1280) e em especial de João de Janduno († 1328) e de Marsílio de Pádua (1270-1343), que propugnavam a existência de uma *dupla verdade*, princípio segundo o qual pode haver algo demonstrável pela razão mas rejeitável pela fé.

- HARMONIA ENTRE ELAS:

- harmonia fundada na *separação* entre as duas: como a fé e a razão não teriam nada que ver entre si, por isso mesmo tampouco poderiam contradizer-se mutuamente; é a posição que foi amadurecendo desde Guilherme de Ockham até ao modernismo (condenado pelo magistério da Igreja e ele próprio essencialmente racionalista), passando por Kant, pelo protestantismo em geral, etc.;
- harmonia fundada em certa *confusão* entre as duas: como a fé e a razão se harmonizam entre si, aquilo em que se crê e em que se tem de crer também poderia ser demonstrado (ao menos em resposta à questão *an sit* [se é ou existe]); em razão de tal posição, esta corrente tende essencialmente a admitir uma transformação da fé em saber natural; é precisamente a corrente iniciada pelo importante teólogo judeu Filon de Alexandria (10 a.C-50) e continuada, de modo diverso:

- * por alguns Padres da Igreja;

- * pelo neoplatonismo;

- * pelos dois principais filósofos árabes, Avicena (980-1037) e Averróis (1126-1198);

- * por uma impressionante sucessão de teólogos cristãos que atravessa a própria escolástica, dominando-lhe os quatro primeiros séculos: São Pascásio Radberto († c. 860); Escoto Erígena († 877); Berengar de Tours (999-1088); em certa medida o próprio Santo Anselmo (1033-1109, o “pai” da escolástica); Pedro Abelardo (1079-1142); Hugo de São Vítor (1096-1141) e Ricardo de São Vítor († 1173); Gilberto Porretano († 1154); Thierry de Chartres († 1155); João de Salisbury († 1180); Alano de Insulis († c. 1023); Henrique de Gante († 1293); Roger Bacon († 1294); Raimundo Lúlio († 1315);[xix]

- * por teólogos da escolástica tardia, como o Cardeal Nicolau de Cusa (1401-1464).[xx]

- Harmonia fundada na *distinção* entre as duas: é a posição de Santo Tomás de Aquino. Vejamo-la de mais perto.

“Tomás”, escreve Manser, “é e será sempre, digamo-lo resolutamente, o *fundador científico da harmonia com base na distinção clara entre fé e saber* [melhor se diria ‘razão’], da solução que é a única que não leva ao racionalismo, por um lado, nem a um cego fideísmo, por outro”. [xxi] Lutou o Angélico toda a vida tanto contra os defensores da oposição inconciliável entre a fé e a razão como contra os partidários da harmonia entre as duas com base em sua separação ou em sua confusão.

Contra os defensores da oposição inconciliável, afirmava: “Quod veritati fidei Christianae non contrariatur veritas rationis” (A verdade racional não contraria a verdade da fé cristã). [xxii] Tanto a razão como a fé nos foram dadas por seu autor, Deus, motivo por que não podem contradizer-se e são ambas fontes fidedignas da verdade. Sucede apenas que da parte de Deus são uma só e mesma coisa, enquanto de nossa parte são duas, segundo nossa mesma maneira de conhecê-la.

Contra os partidários da harmonia com base na separação, sustentava que o fundamento último do saber racional e da fé é o mesmo: a Verdade subsistente. A fé não é um sentimentalismo. Como escreva ainda Manser, “tudo aquilo em que cremos (...) é verdade; a verdade eterna e primeira é aquilo pelo qual cremos (...): ‘non enim fides [de qua loquimur] assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum’ [a fé de que falamos não dá seu assentimento a algo senão por ser revelado por Deus (*Suma Teológica*, II-II, q. 1, a. 1, c.)]”. [xxiii] E foi em decorrência deste entendimento que o Angélico pôde definir a fé de modo irretocável: “credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam” (crer é um ato do intelecto que assente a uma verdade divina por império da vontade movida por Deus mediante a graça). [xxiv]

E aos propugnadores da harmonia com base na confusão ou na identidade opunha Santo Tomás sua própria solução global: *harmonia com base na distinção entre fé e razão*.

7. Quanto a um ponto, porém, deixamos propositadamente vago até aqui o que se entende por relação entre a fé e a razão. Mas é preciso dizer agora se se trata desta relação tal qual se dá no intelecto de qualquer crente, ou se se trata desta relação tal qual se dá no intelecto dos teólogos. Ora, parece evidente que tal relação na Teologia Sagrada há de estar incoada, mais ou menos perfeitamente, na alma de qualquer crente, pelo simples motivo de que não pode haver “ruptura” entre a sã razão e a verdadeira fé deste e as de um sábio, porque, com efeito, sempre se darão no mesmo intelecto humano. Entre aquela relação e esta não pode não haver, *de algum modo*, continuidade. Mas também parece evidente que é na sabedoria teológica, e não na alma de qualquer crente, que mais *formalmente* a razão e a fé se unem de modo estreito. Como quer que seja, porém, o que importa destacar aqui e agora é que, ao contrário da subordinação da razão à fé na alma de qualquer crente ou na Teologia Sagrada, a subordinação da Filosofia à Teologia Sagrada não é essencial, mas *acidental*, “não constituindo com ela algo *simpliciter uno*”. [xxv]

8. Pois bem, identificar a relação entre a razão e a fé e a relação entre a Filosofia e a Teologia Sagrada implica não só negar a estas o caráter de hábitos intelectuais, mas ainda não ordená-las adequadamente entre si, ou seja, segundo a efetiva ordenação accidental que é a sua. É pois de reter o que diz o Padre M. Teixeira-Leite Penido:[xxvi] “é como se Moisés regentasse a física, e Platão a Escritura”; e o efeito disso é transformar a Filosofia numa “serva à qual não assiste o direito de trabalhar para si; uma escrava que, como a do Salmo, não pode levantar os olhos das mãos de sua senhora: *‘sicut oculi ancillae in manibus dominae suae’*. Para [a consolare], dizem-lhe que é rainha, e julga tudo o que há no homem, mas apressam-se em acrescentar que esta realeza consiste em compreender a fé: *quod credimus intelligere*”. Evitada todavia tal confusão, permanece que “a ciência sagrada”, como diz Santo Tomás,[xxvii] “pode tomar emprestada [sim] alguma coisa às ciências filosóficas. Não [porém porque tal] lhe seja necessário, mas para melhor manifestar o que ela própria ensina. Seus princípios não lhe vêm de nenhuma outra ciência, mas imediatamente de Deus, por revelação. Por conseguinte, ela não toma empréstimos das outras ciências como se estas lhe fossem superiores, senão que se vale delas como de inferiores e servas, assim como as ciências arquitetônicas se valem das que lhe são auxiliares; ou a política, da arte militar. Que a ciência sagrada se valha das outras ciências não se dá por uma falha ou deficiência sua, mas por falha de nosso intelecto: a partir do que se adquire pela razão natural (donde procedem as demais ciências), nosso intelecto é mais facilmente conduzido ao que está acima da razão, e que é tratado nesta ciência [a Sagrada Teologia]”.

9. Mas de quanto se acaba de dizer resulta uma dupla nota. Por um lado, todas as demais ciências se subalternam, de certo modo, à Teologia Sagrada; por outro, porém, não o fazem do mesmo modo que o fazem à Metafísica. Explique-se.

- Antes de tudo, deve considerar-se se a Teologia Sagrada é de fato uma ciência.[xxviii] E o é, com efeito. Mas há duas classes de ciências. As da primeira procedem de princípios conhecidos segundo a luz natural do intelecto, e entre estas estão a Aritmética ou a Geometria. As da segunda, de princípios conhecidos segundo a luz de uma ciência superior, como a Perspectiva com respeito à Geometria, ou a Música com respeito à Matemática e à Acústica, ou ainda a Teologia Sagrada com respeito à Ciência dos bem-aventurados e de Deus mesmo. Em outras palavras, os princípios de que parte a Teologia Sagrada são os dados da fé, porque, com efeito, o que os bem-aventurados conhecem de Deus e que Deus conhece de si mesmo não nos pode chegar por essência, mas só por revelação, e por trás dos véus da fé. Mas os princípios de todas as outras ciências, próprios ou de ciência superior, chegam-nos pela própria razão. Entre elas está a Metafísica, a ciência do ente enquanto ente, e cujos princípios, que são os primeiríssimos do ente, ela e só ela pode defender.

- Ademais, contudo, a Teologia Sagrada é a única ciência tanto especulativa como prática.[xxix] A Metafísica ou a Física são só especulativas, enquanto a Ética ou a Política são só práticas. Mas a Teologia Sagrada, por *simpliciter* una,[xxx] estende-se às coisas tratadas pelas outras ciências enquanto cognoscíveis sob a luz divina e *sub ratione Deitatis*. Por isso, a Teologia Sagrada será tanto especulativa como prática,

assim como Deus se conhece a si mesmo e conhece suas obras enquanto se conhece a si mesmo.[xxxi]

- Por tudo isso, portanto, a Teologia Sagrada é a excelentíssima das ciências.[xxxii] A uma só vez especulativa e prática, sobreleva-se a todas as outras. Com efeito, entre as ciências especulativas é mais excelente a que tanto é mais certa como tem matéria mais digna, assim como a Metafísica, por estes mesmos motivos, é a excelentíssima das ciências cujos princípios nos chegam segundo a luz da razão: sem dúvida, é a mais certa porque tem por próprios os primeiríssimos princípios da razão natural, e a mais nobre porque seu sujeito é o ente enquanto ente, motivo por que se ocupa da Causa mais alta. Mas a Teologia Sagrada, por aquele mesmo duplo aspecto, excede a todas as demais ciências, incluída a Metafísica. Em primeiro lugar, portanto, porque todas as outras recebem sua certeza da luz da razão humana, que pode errar, enquanto a Teologia Sagrada a recebe da ciência de Deus, que não pode errar. Em segundo lugar, porque sua matéria é sem dúvida a mais excelente, pois tem por sujeito a Deus enquanto Deus – a mesma sublimidade –, e trata tudo o mais enquanto efeito dele e ordenado a ele.

- Se não houvesse nada mais que o ente móvel (e pois sensível ou corpóreo), a Física seria a Sabedoria. Mas há algo além do físico, razão por que, entre as ciências sob a luz da razão natural, a Metafísica é a Sabedoria. Sabedoria *simpliciter*, porém, entre nós e nesta vida, não pode ser senão a Teologia Sagrada, cujo sujeito, como dito, é Deus mesmo enquanto Deus, do qual procedem todas as outras coisas – a criatura corpórea e a criatura intelectual – e ao qual se ordenam. Logo, todas as demais ciências se subalternam à Teologia Sagrada, mas, como dito, de modo distinto de como se subalternam à Metafísica. Com efeito, a Metafísica não só pode defender os princípios das ciências subalternas (o que elas mesmas não podem fazer), senão que pode corrigi-las se se desviam deles. Ora, a Teologia Sagrada não pode fazê-lo com respeito às outras ciências, como vimos o Padre Penido dizer mais acima. Mas pode delimitar-lhes a todas seu campo, e, se não as ordena direta ou imediatamente a Deus, o fim último do homem, fá-lo ao menos indireta ou mediatamente. Assim, pode a Física moderna pôr a hipótese do *big bang*; não pode porém pô-lo como o primeiro princípio das coisas, que é Deus. Pôde ademais a Física Geral pôr a eternidade do mundo; não pode a Teologia Sagrada negá-la *rationabiliter*, mas pode antepor-lhe o dado da fé entregue no Gênesis. *Et reliqua*, analogamente.

10. Resta-nos porém uma última dificuldade. Com efeito, a Metafísica se chama também não só Filosofia Primeira, mas ainda Teologia. Diz-se Metafísica enquanto, como dito, se ocupa do que está além do físico e pois da Física; mas Filosofia Primeira enquanto se ocupa dos princípios e das causas mais altas; e Teologia enquanto a causa das causas, a causa mais alta, é Deus, do qual pois a Metafísica também se ocupa. Mas nesta vida não podemos conhecer a Deus por essência, e por isso mesmo é que a Metafísica ou Teologia Filosófica não pode ter por sujeito a Deus enquanto Deus, senão que só pode tratá-lo enquanto é o Ente dos entes e a causa destes. Ora, vimos já que a Teologia Sagrada tem por sujeito justamente a Deus enquanto Deus, e considera a tudo o

mais como efeito dele. Sabê-lo, porém, não elimina a objeção: justo porque Deus enquanto Deus não é o sujeito da Metafísica, é abusivo o título de Teologia, ainda que Filosófica. Mas é possível solver a objeção. Com efeito, falando absolutamente, Teologia é a ciência que Deus tem de si mesmo. Ora, como mostra Santo Tomás no *Compêndio de Teologia* (l. 1, c. 9) e em tantos outros lugares, Deus é *simpliciter* simples. Se o é, então nele o ser não pode ser uma coisa e a essência outra, nem pode haver acidentes, e a ciência entre as criaturas é accidental. Logo, Deus não só é seu mesmo ser e sua mesma essência, senão que é sua mesma ciência. Se assim é, *a Teologia é Deus mesmo*. E, assim como todas as criaturas não têm ser senão pela participação de Deus, que, como dito, é o mesmo Ser, assim também a ciência que as criaturas intelectuais têm de Deus têm-na por participação de Deus, ou seja, por participação da mesma Teologia *simpliciter*. Logo, as demais teologias participam da Teologia como em analogia de atribuição: a Teologia dos bem-aventurados participa dela muitíssimo mais e de modo especialíssimo, por deiformação e aderência; a Teologia Sagrada vem depois, porque participa dela, como dito, por trás dos véus da fé; enquanto a Teologia Filosófica participa dela segundo a só luz da razão – mas a luz da razão é já uma participação do Intellecto divino.

E quanto ao que é a Teologia Sagrada baste o dito.

II

SE SANTO TOMÁS É TEÓLOGO, FILÓSOFO, OU AMBAS AS COISAS, OU QUAL É A ESSÊNCIA DO TOMISMO

Mas de todas as premissas postas aparece com clareza a resposta a isto.

1. Com efeito, Santo Tomás não pode ser senão teólogo sacro. Di-lo ele mesmo reiteradas vezes, e mostra-o o conjunto de sua obra e de sua vida santa. Repete-o neste mesmo *Compêndio de Teologia* (l. 1, c. 1). E não obsta a isto que tenha escrito obras eminentemente filosóficas, nem, muito menos, que em suas mesmas obras eminentemente teológicas tenha chegado aos cumes da Metafísica. Como se disse, não só a razão se ordena essencialmente à fé na Teologia Sagrada, senão que esta se vale da mesma Filosofia como de uma serva, porque, “a partir do que se adquire pela razão natural, nosso intelecto é mais facilmente conduzido ao que está acima da razão, e que é tratado nesta ciência”. [xxxiii] Se assim é, ou seja, segundo a ordenação essencial da razão à fé na Teologia Sagrada, há que dizer que Santo Tomás, como todo e qualquer teólogo sacro, raciocinou filosoficamente em ordem à fé e à sua ciência: e isto é distinto de valer-se da Filosofia como de uma serva, o que não pode dar-se senão acidentalmente. Valeu-se Santo Tomás sobretudo da filosofia de Aristóteles, ou seja, da Filosofia por antonomásia; mas sua mente abarcadora e sintética valeu-se também de quanta verdade encontrou em outros filósofos pagãos: Platão, Cícero, Avicena, o *Liber de causis* e muitos outros. Isto, sem dúvida, não implica ecletismo: a todos e a tudo *assimilou* à sua mesma doutrina. Mas poderia, ademais, ter escrito filosofia sistemática. Não o fez, porém, e cabe a seus discípulos hodiernos tentar fazê-lo por ele, sempre todavia segundo seu mesmo espírito e segundo sua mesma letra.

2. Disse-se contudo que alcançou os cumes da Metafísica, e assim é. Partindo da teoria aristotélica do ato e da potência, fez por Aristóteles o que este não pudera fazer: chegou à cognição de que Deus é o próprio Ser subsistente, e de que todos os demais entes, criados *ex nihilo* por ele, não têm ser senão por participação de Deus – o que implica não só que os sustenta no ser, senão que nenhum age senão graças à premoção divina. Sem dúvida, diferentemente de Aristóteles, Santo Tomás está sob a luz da fé, o que, como dito acima, facilita grandemente o caminho metafísico. Basta uma visita ao Êxodo para constatar que das palavras de Deus “Eu sou aquele que é” mais facilmente se podem alcançar os cumes tomistas. Mas, pelo que se disse, também não é difícil constatar que erra Manser, na obra citada, ao afirmar que a essência do tomismo é a teoria do ato e da potência. Antes de tudo, porque, se o fosse, o tomismo não se distinguiria essencialmente do aristotelismo. Depois, porque, sendo, como dito, obra de teólogo sacro, a doutrina de Santo Tomás não pode ter por essência algo filosófico. E, por fim, porque ainda no campo metafísico o que caracteriza essencialmente o pensamento de Santo Tomás não é a doutrina do ato e da potência, ainda que esta lhe seja o alicerce. Com efeito, grande diferença há entre o alicerce e a casa: e a essência do pensamento metafísico de Santo Tomás é o já antecipado, a saber, a tese de que Deus é o próprio Ser subsistente, e de que todos os demais entes, criados *ex nihilo* por ele, não têm ser senão por participação de Deus. [xxxiv]

3. Com isso, todavia, justo porque Santo Tomás era antes teólogo sacro, não descobrimos ainda a essência da doutrina tomista. Não é difícil porém descobri-la, e em verdade já o fizemos acima: a essência do tomismo é a tese de que o sujeito da Teologia Sagrada é *Deus enquanto Deus*. E, se isto não parece hoje grande novidade, era-o, sim, então.

- Antes de tudo, há que expor mais detidamente o que é o *sujeito* de uma ciência. Pois bem o *sujeito* de uma ciência é sua matéria considerada segundo determinada razão formal. Diz-se “sujeito” porque a ciência tudo referirá a ele ou predicará dele, assim como numa oração gramatical o predicado se atribui a seu sujeito. E, para entender o que é considerar-se segundo determinada razão formal, reponha-se um exemplo: Deus é tratado tanto na Metafísica como na Teologia Sagrada. Mas a primeira tem por sujeito o *ente enquanto ente*, e trata a Deus enquanto causa dos demais entes, ao passo que a segunda tem por sujeito a *Deus enquanto Deus*, e trata os demais entes enquanto efeitos de Deus. Se assim é, é porque toda a matéria tratada na Metafísica o é em ordem a tal razão formal, ou seja, a de ente enquanto ente, enquanto toda a matéria tratada na Teologia Sagrada o é em ordem a tal razão formal, ou seja, a de Deus enquanto Deus – o que é o mesmo que dizer que na primeira tudo (partes, propriedades, causas e efeitos) se compara ou se refere ao ente segundo a formalidade de ente, enquanto na segunda tudo (propriedades e efeitos) se compara ou se refere a Deus segundo a formalidade de Deus. Pode dizer-se o mesmo da Física ou da Matemática: aquela tem por sujeito o *ente enquanto móvel*, e nela tudo (partes, propriedades, causas e efeitos) diz respeito ao ente segundo a formalidade de *móvel*, ao passo que esta tem por sujeito o *ente quanto à quantidade*, e nela tudo (partes, propriedades, causas e efeitos) diz respeito ao ente segundo a formalidade de *quantidade*.

- Pois bem, antes de Santo Tomás não se encontrara com clareza, ou com correção, o sujeito da Teologia Sagrada. Isto não quer dizer que o Angélico não se tenha valido da doutrina de seus predecessores. Valeu-se grandemente, em especial da de Santo Agostinho, mas ao mesmo modo abarcador e sintético com que assimilou a seu pensamento filosófico a doutrina dos mestres pagãos, e, como aí, corrigindo sempre que preciso as imperfeições. Ora, para determinar com precisão o sujeito da Teologia Sagrada e dar-lhe a esta, assim, o estatuto formalmente definitivo de ciência, Santo Tomás teve de haver-se com uma longa tradição para qual o sujeito da Teologia Sagrada era antes Cristo, ou a Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo, ou a salvação humana, etc.[xxxv]

4. Poderia todavia objetar-se: pode um teólogo adotar a tese de que o sujeito da Teologia Sagrada é *Deus enquanto Deus* e, no entanto, não seguir a Santo Tomás nas principais teses metafísicas ou em outras propriamente teológicas. Se tal porém se dá, ainda que sua teologia se identifique essencialmente com a de Santo Tomás, não pode dizer-se tomista: o que implica absurdo. Mas também esta objeção pode solver-se, por uma simples analogia: um ruminante que nasça sem estômago não deixa de ser essencialmente ruminante. Ora, num ente a falta de uma propriedade ou acidente próprio

faz dele uma natureza defeituosa. Por conseguinte, aquele ruminante, sem deixar de ser ruminante, é um ruminante defeituoso: falta algo para a perfeição de sua natureza. E, com efeito, afirmar que o sujeito da Teologia Sagrada é Deus enquanto Deus e negar as principais teses metafísicas ou outras teológicas de Santo Tomás, todas as quais estão implicadas naquele estabelecimento do sujeito da Teologia Sagrada, é como incorrer em natureza imperfeita.

5. Mas dissemos mais acima que a Teologia Sagrada é uma participação na Teologia que é Deus mesmo, participação superior à da Teologia Filosófica, e inferior à dos bem-aventurados. Se assim é, e como a teologia tomista é o ponto mais alto a que a Teologia Sagrada pode chegar, então cremos justificado o título de nossa apresentação: a teologia tomista é a antecâmara da visão beatífica. Não por nada, pois, disse Pio XI: “A *Suma Teológica* é o céu visto da terra”. [xxxvi]

III

QUAL O LUGAR DO *COMPÊNDIO DE TEOLOGIA* NO CONJUNTO DA OBRA TOMISTA

Em cerca de vinte e cinco anos de atividade literária, Santo Tomás escreveu a impressionante quantidade de cento e trinta obras, algumas das quais grandíssimas: antes de tudo, a *Suma Teológica*; mas também o *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (obra de juventude...), numerosas questões disputadas (como a muito longa *De veritate*, ou a *De malo*), os comentários a obras aristotélicas, etc. – o que, há que dizê-lo, beira o miraculoso. A primeira edição completa do conjunto da obra de Santo Tomás, a Piana – assim chamada por tê-la promovido o Papa São Pio V –, constitui-se de 18 volumes *in folio*. [xxxvii] São 53 as obras menos extensas, denominadas *Opuscula*, e surpreendentemente sempre se incluiu entre elas o nosso *Compêndio de Teologia*, apesar de sua razoável extensão dividida em 245 capítulos.

1. O *Compendium Theologiae*, também conhecido por outros títulos segundo as mais antigas coleções das *Opera* de Santo Tomás (por exemplo, *Brevis compilatio Theologiae ad Fratrem Raynoldum de Piperno* ou *De fide, spe et charitate ad fratrem Reginaldum socium suum*), foi escrito a pedido, justamente, de Reginaldo de Piperno (1230-1290), [xxxviii] e nele Santo Tomás teve o fim que se expressa no início do mesmo *Compêndio* (l. 1., c. 1): “Para entregar-te, portanto, caríssimo filho Reginaldo, um compêndio da doutrina da religião cristã que possas ter sempre diante dos olhos, toda a nossa intenção na presente obra é versar sobre estas três [virtudes]: em primeiro lugar a fé, em segundo a esperança, e em terceiro a caridade. Esta, de fato, é a ordem que o Apóstolo seguiu, e que a reta razão requer. Com efeito, o amor não pode ser reto se não se estabelece o devido fim da esperança; nem isto pode ser se falta a agnição da verdade. Em primeiro lugar, portanto, é necessária a fé, pela qual conheças a verdade; em segundo lugar, a esperança, pela qual tua intenção se coloque no devido fim; em terceiro lugar, é necessária a caridade, pela qual se ordene totalmente teu afeto”.

2. O *Compêndio* inclui-se no gênero literário das *sumas*, que apareceram no século XIII como remate de um processo de sistematização que se iniciou com a *lectio* e prosseguiu com as *glossae*, com as *quaestiones* e com as *sententiae*. [xxxix] Como se sabe, Santo Tomás escreveu, além do *Compêndio de Teologia*, duas outras sumas: a *Suma contra os Gentios* e a *Suma Teológica*. A primeira teve fim científico-apologético, e tratou os temas que mais interessavam então ao destinatário da obra, São Raimundo de Penaforte, O.P., em seu trabalho missionário em Aragão entre judeus e muçulmanos, os quais lhe opunham argumentos exegéticos e filosóficos a que ele se sentia incapaz de responder perfeitamente; fê-lo por e para ele a nossa *Suma*. O *Compêndio de Teologia*, porém, ao contrário da *Suma contra os Gentios*, pretendeu-se síntese completa da doutrina cristã, razão por que, por este ângulo, tem afinidade antes com a *Suma Teológica*. Diferem, porém, quanto ao fim, quanto à distribuição do assunto, quando à forma que se lhes dá, e quanto à extensão.

• A *Suma Teológica* foi escrita para facilitar aos iniciantes universitários o aprendizado da doutrina sagrada, razão por que nela Santo Tomás evitou toda e qualquer questão inútil, ou repetida, ou logicamente desordenada, e dedicou-se a tratar seu sujeito com brevidade, ainda que com a profundidade de sempre.[xl] Mas o *Compêndio*, como dito, é muito mais breve que a *Suma*, pela simples razão de que foi pensado como uma sorte de manual para Reginaldo, que por outro lado já desde havia muito não era iniciante.[xli]

• Ademais, diferentemente do que se dá na *Suma Teológica*, a sacra doutrina inteira se disporia no *Compêndio*, como visto, em torno das três virtudes teologais (fé, esperança e caridade). Como todavia ficou incompleto, chegou-nos disposto do seguinte modo:

- LIVRO PRIMEIRO: *Da fé*;

* Introdução: c. 1-2;

* Primeiro tratado: *Da divindade da Trindade*;

Da unidade da essência divina: c. 3-35;

Da Trindade das Pessoas: c. 36-67;

Dos efeitos da divindade: c. 68-184;

* Segundo tratado: *Da humanidade de Cristo*: c. 185-246;

- LIVRO SEGUNDO: *Da esperança*: c. 1-10.[xlii]

É evidente a inspiração: o agostiniano *Enchiridion de fide, spe et caritate* (Enquirídio ou Manual sobre a fé, a esperança e a caridade), escrito pelo Bispo de Hipona em cerca de 421 para seu amigo Lourenço. Mas também é evidente a superioridade, ainda em sua incompletude, do *Compêndio* tomista, especialmente porque a obra de Santo Agostinho padece de certa desigualdade entre as partes.

• Depois, quanto à forma. Com efeito, a *Suma Teológica* é tecida de *questões disputadas*, cada uma das quais, como devido, se divide em artigos em que a uma seqüência de objeções se segue uma resposta magistral geral – o *corpus* – ao problema proposto pelo artigo, para terminar numa seqüência de respostas mais ou menos breves a todas e cada uma das mesmas objeções: trata-se, como se vê, de uma estrutura de certo modo circular. É outra a figura do nosso *Compêndio*: uma só seqüência de capítulos[xliii] que constitui, em verdade, uma sorte de grandíssimo sorites.[xliv] Com efeito, no *Compêndio* os capítulos se dispõem assim:

- apresentação do tema, em seqüência da conclusão do capítulo anterior;

- depois, verificação da tese por argumentos em forma de silogismo;

- por fim, a conclusão geral, que é a conclusão mesma do último argumento, e que serve de premissa para o capítulo seguinte.[xlv]

• Por fim, quanto à extensão, o que é evidente e dispensa explanações. Basta comparar materialmente o volume da *Suma* com o do *Compêndio*.

3. Obviamente, a doutrina do *Compêndio de Teologia* participa da quase absoluta inalterabilidade da doutrina tomista ao longo de vinte e poucos anos de atividade teológica. Mas assalta-nos uma dificuldade: apesar de pretender-se uma *suma* da doutrina

cristã segundo o modo referido, ou seja, tanto segundo o *Enchiridion* agostiniano como segundo os dois símbolos da fé, o *Compêndio de Teologia* não trata à parte a Igreja (nem os sacramentos); só o faz, e muito breve e referencialmente, no interior do capítulo 147, do 214 e do 215, ou seja, no âmbito de dois outros tratados. Gregorio Celada Luengo, em sua introdução à tradução do *Compêndio* publicada pela B.A.C.,[xlvi] assinala exatamente que a obra “não trata a Igreja nem os sacramentos”, e acrescenta: “Com esta opção não fica desarticulado o Credo, senão que ao lado das fórmulas da fé [Santo Tomás] introduz também seus critérios metodológicos”. Mas esta explicação parece insuficiente para dissolver a dificuldade, e deve procurar-se a razão em outra parte.

- Com efeito, muitas são as hipóteses para as datas de redação do *Compêndio*. Não exercemos nós ofício de historiador; mas parece-nos mais provável que se tenha escrito no período do magistério napolitano do nosso Santo, mais precisamente entre 1272 e 1273.

- Pois bem, como diz Dom Odilão Moura, “durante a Quaresma de 1273 Santo Tomás pronunciou, na Capela do Convento Dominicano de Nápoles, a pedido do Arcebispo, uma série de sermões explicando ao povo o Credo, o Pai-Nosso, os Preceitos da Caridade e a Ave-Maria. [...] É manifesta a conformidade das duas primeiras séries destes sermões com as duas partes que existem do *Compêndio de Teologia*. Se esta obra estava sendo elaborada em Nápoles por ocasião daqueles sermões, conforme alguns supõem (aliás, tal conformidade reforça a hipótese), Santo Tomás estaria transmitindo ao povo, em linguagem vulgar, na Capela, aquilo que ditava para o *socius frater* em termos científicos, na sua pobre cela do Convento. Como bom filho de São Domingos, sabia o grande Doutor das Universidades também adaptar-se à mentalidade dos fiéis simples. Decalcados nas idéias do *Compêndio de Teologia*, aqueles sermões eram enriquecidos com exemplos fáceis e desenvolvidos nas aplicações práticas da doutrina, para serem compreendidos pelo povo. Vistas as semelhanças entre eles e a obra teológica, não é fora de propósito afirmar que a Terceira Parte desta também seguiria a linha dos sermões referentes aos Preceitos da Caridade”.[xlvii]

- Se, todavia, tais sermões se deram simultaneamente à redação do *Compêndio*, não há razão para que só aqueles se influíssem por este e não vice-versa. Ora, tais sermões não tratavam a Igreja nem os sacramentos. Pode ser, portanto, que tenha sido por certo influxo deles que Santo Tomás não tratou à parte no *Compêndio* a Igreja (nem os sacramentos).

4. Há que resolver, porém, uma última dificuldade. Com efeito, o fato de Santo Tomás ter deixado por terminar suas últimas obras, entre as quais a *Suma Teológica* e o nosso *Compêndio de Teologia*, parece negar a afirmação de que o tomismo alcançou a perfeição teológica e é pois a antecâmara da visão beatífica. Com efeito, após certa revelação que lhe fora feita, disse Santo Tomás a seu amado filho, ante a insistência deste em que continuasse seu trabalho de escrever: “Reginaldo, não posso, porque todas as coisas que escrevi me parecem palha (*vindentur michi palee*)”.[xlviii] Logo, o

mesmo Santo Tomás parece ter considerado insuficiente ou pequena sua obra, o que não condiz com a excelência que lhe atribuímos. Mas pode solver-se a dificuldade.

- Antes de tudo, as palavras de Santo Tomás acima transcritas foram relatadas por Bartolomeu de Cápuia cinquenta anos após se terem dito. Mas Guillelmus de Tocco, mais próximo dos fatos e provavelmente mais bem informado, relata algo ligeiramente distinto. “A cena”, descreve-o Gregório Celada Luengo,[xlix] “situa-se quando [Santo Tomás] se encontrava doente na casa da irmã, no castelo de S. Severino. Todos estavam surpresos por sua atitude taciturna, até que Reginaldo se atreveu a sacudi-lo. O mestre saiu de sua sonolência e disse-lhe: ‘Reginaldo, meu filho, revelar-te-ei o segredo, mas proibindo-te de que o digas a ninguém durante minha vida. Deixei de escrever porque me foram reveladas coisas tais, que as que escrevi e ensinei me parecem de pouca importância (*modica mihi videntur*), e por isso espero em Deus que, como minha doutrina, também minha vida chegue logo a seu fim”. Ora, algo ser *módico* é menos grave que ser *palha*.

- Tenha dito todavia *modica* ou *palee*, nada disto obsta a que a doutrina de Santo Tomás seja a antecâmara da visão beatífica, senão muito pelo contrário: com efeito, tal antecâmara, tal ápice do homem não pode ser senão palha ou coisa pouca diante da beatitude ou ciência dos bem-aventurados, porque “nem o olho viu, nem o ouvido ouviu, nem jamais passou pelo pensamento do homem o que Deus preparou para os que o amam” (1 Cor 2, 9).

IV

SE E EM QUE CADUCOU OU ERROU O *COMPÊNDIO DE TEOLOGIA*

Não havemos de insistir no já dito: o conjunto da obra de Santo Tomás é surpreendentemente unitária, o que beira ainda o miraculoso se se pensa que começou a escrevê-la na casa dos vinte anos. Se porém é assim, não pode o *Compêndio de Teologia* deixar de participar da excelência do conjunto: é parte da referida antecâmara. Devemos perguntar-nos, contudo, se ao menos algo seu caducou. Estamos convictos de que sim – e não devemos os tomistas temê-lo dizer, porque afinal nenhum santo nem nenhum doutor foi jamais dotado de inerrância, nem sequer o nosso Doutor Comum. Mas por que, como e em que grau caducou é o que nos resta explicar, e fá-lo-emos nos dois apêndices com que encerraremos esta já longa introdução.

[i] Massa de que todos somos em algum grau afetados e que só ao preço de muitos anos de esforço é possível superar, ainda em algum grau.

[ii] CONCÍLIO VATICANO I, *Constituição Dogmática sobre a Fé Católica*, cap. 2 (“Da Revelação”); Denzinger, 1785. – E é de tal ordem esta verdade, que São Paulo pôde afirmar não só o acima referido, mas o que o antecede e o que se lhe segue: “Com efeito, a ira de Deus manifesta-se do céu contra toda a impiedade e injustiça daqueles homens que retêm na injustiça a verdade de Deus, porque o que se pode conhecer de Deus lhes é manifesto porque Deus lho manifestou. Pois o invisível dele, depois da criação do mundo, compreendendo-se pelas coisas feitas, tornou-se visível; e assim seu poder eterno e sua divindade; *de modo que* [tais homens] *são inescusáveis*” (Rm 1, 18-20; destaque nosso).

[iii] S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 2, a. 1, c.

[iv] *Ibidem*, I, q. 12, a. 1, c. – Já o dissera Aristóteles: “Assim como os olhos dos morcegos reagem diante da luz do dia, assim também a inteligência que há em nossa alma se comporta diante das coisas que, por sua natureza, são as mais evidentes” (*Metafísica*, α 1, 993 b 9-10).

[v] Falando propriamente, *criar* é fazer algo *ex nihilo*, sem matéria alguma precedente, o que só não excede à potência de Deus.

[vi] “Probanda enim sunt huiusmodi auctoritate sacrae Scripturae, non autem ratione naturali”, diz o Aquinate no lugar citado.

[vii] *Ibidem*.

[viii] E outras.

[ix] 85 c-d.

[x] Cf. PLATÃO, *Carta VII*, 344 d; ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 6, 987 b 18-21. – De modo que, se Platão cometeu o devido “parricídio” de Parmênides (no *Sofista*, 241 d-242 a), poderia dizer-se que Parmênides deveria ter cometido o “filicídio” de Platão, porque, com efeito, o Eleata tinha descoberto, de certo modo, a identidade inextricável entre o Ente e o Uno e *Único* – o que volta a perder-se com o Atenense.

[xi] Não podemos concordar plenamente, porém, com a afirmação de Giovanni Reale (em *História da Filosofia Antiga*, vol. II, São Paulo, Edições Loyola, 1994, p. 371) de que o monoteísmo aristotélico seja “mais de exigência que efetivo”, especialmente porque o θεός de Aristóteles não se distinguiria suficientemente das outras 55 substâncias espirituais motoras. Em sentido contrário a isso, cf. CARLOS AUGUSTO CASANOVA, *El Ser, Dios y la ciencia*, Santiago, IAP/C.I.P./Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007, p. 71-94. Nestas páginas, que correspondem ao cap. “¿Está superada la teología aristotélica por el colapso de la teoría de las esferas celestes?”, Casanova, recorrendo aos próprios textos aristotélicos, a Santo Tomás e a outros, e reconhecendo embora que “Aristóteles não é muito claro nestes pontos”, conclui, com alto grau de probabilidade, que o Deus aristotélico é não só *a causa final*, mas *a causa eficiente*, e que, portanto, as 55 substâncias separadas “dependem em seu ser da primeira de algum modo” (*ibidem*, p. 86).

[xii] “A esta divina revelação deve-se certamente atribuir que as coisas divinas não inacessíveis de si à razão humana possam ser conhecidas por todos, mesmo na atual condição do gênero humano, de modo fácil, com firme certeza e sem mistura de erro algum.[...] No entanto, nem por isso se deve dizer que a revelação seja absolutamente necessária senão porque Deus mesmo, por sua infinita bondade, ordenou o homem a um fim sobrenatural, ou seja, a participar de bens divinos que sobrepujam totalmente a inteligência da mente humana; pois

em verdade *nem o olho viu nem o ouvido ouviu, nem jamais passou pelo pensamento do homem o que Deus preparou para aqueles que o amam* [1 Cor 2, 9; Can. 2 e 3]” (*Constituição Dogmática sobre a Fé Católica*, *ibidem*, 1786).

[xiii] *Idem, ibidem*, 1785.

[xiv] *Suma contra os Gentios*, I, c. 4 (grifo nosso). – Repete-o Santo Tomás, mas mais sintética e lapidarmente, na *Suma Teológica* (I, q. 1, a. 1, c.): “A verdade sobre Deus investigada pela razão humana seria alcançada apenas por um pequeno número, após muito tempo, e cheia de erros. Mas do conhecimento desta verdade depende a salvação do homem, a qual se encontra em Deus. Por isso, para que a salvação chegasse aos homens com mais facilidade e com mais garantia, era necessário fossem eles instruídos a respeito de Deus por uma revelação divina”.

[xv] Com efeito, tais verdades reveladas, embora não sejam *estritamente* de fé, são-no, todavia, *de certo modo* – como afirma o mesmo Santo Tomás.

[xvi] Bem sabemos quão corrente é a afirmação de que, segundo Santo Tomás, nosso conhecimento de Deus é *puramente* negativo. Não podemos estar de acordo. Se é verdade que, com todo o acerto, o Doutor Angélico não só nega a possibilidade de conhecer nesta vida a essência de Deus mas diz que nosso conhecimento dele é *antes* negativo, também é verdade que se opõe a uma *cognitio tão-somente* negativa dele. Com efeito, nos atributos de Deus (cf., por exemplo, na *Suma Teológica* I, todo o tratado de Deus único) conhecemos, conquanto muito imperfeitamente, algo *quiditativo* seu. Mas não o fazemos senão: a) pela conclusão de que, dados tais efeitos, não só há de haver uma Causa, senão que esta não pode deixar de ter tais e tais atributos; b) mediante, mais genericamente, a *analogia*. Em verdade, o apofático é apenas um dos degraus da escada analógica para conhecer, segundo o possível nesta vida, a Deus. (Cf. *Sent.*, I, d. 8, q. 1, a. 1.; d. 19, q. 5, a. 2; *Pot.*, 7, 5 e 7; *Verit.*, 2, 1 e 11; *Cont. Gent.*, I, 30 e 34; *Summ. Theol.*, I, q. 13, a. 2, 3 e 5; q. 28, a. 2, ad 3; *et alii loci*.)

[xvii] Para *hábito*, cf. nota 31 ao mesmo *Compêndio de Teologia*.

[xviii] Para um quadro histórico mais amplo da questão, cf., com ressalvas, DR. P. G. M. MANSER, O. P., *La esencia del tomismo*, trad. (da 2ª. ed. alemã) de Valentín García Yebra, Madri, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto “Luis Vives” de Filosofía, p. 121-150.

[xix] Não aderiram a esta corrente, por uma espécie de sadia precaução ou por um efetivo pressentimento do perigo que representava, Anselmo de Laon († 1117), Guilherme de Champeaux († 1121), Pedro Lombardo († c. 1164) e Guilherme de Auxerre († 1234), entre outros. Opôs-se firmemente a ela São Bernardo de Claraval (1090-1153), não sem exageros opostos, mas de modo efetivamente benéfico e profícuo (como em sua vitoriosa luta contra as teses de Pedro Abelardo).

[xx] A confusão entre fé e razão pode dar-se com respeito à origem de ambas, e/ou com respeito ao conceito de ambas, e/ou com respeito à esfera de ambas.

[xxi] DR. P. G. M. MANSER, O.P., *ibidem*, p. 134.

[xxii] S. Th., *Cont. Gent.*, I, 7.

[xxiii] DR. P. G. M. MANSER, O.P., *ibidem*, p. 135-136.

[xxiv] S. Th., *Summ. Theol.*, II-II, q. 2, a. 9, c.

[xxv] PADRE ÁLVARO CALDERÓN, *El Reino de Dios en el Concilio Vaticano II*, versão provisória e em PDF, p. 39.

[xxvi] Em *A Função da Analogia em Teologia Dogmática*, Petrópolis, Editora Vozes, 1946, p. 205-207.

[xxvii] *Summ. Theol.*, I, q. 1, a. 6, ad 2.

[xxviii] Cf. *ibidem*, I, q. 1, a. 2, c.

[xxix] Cf. *ibidem*, I, q. 1, a. 4, c.

[xxx] Cf. *ibidem*, I, q. 1, a. 3, c.

[xxxi] Assim porém como Deus conhece suas obras enquanto se conhece a si mesmo, assim também a Teologia Sagrada é antes especulativa que prática, porque, com efeito, não considera os atos humanos senão enquanto por eles o homem se ordena ao conhecimento perfeito e por essência de Deus – até porque é nisto último que consiste o fim de nossa vida, ou seja, a beatitude ou bem-aventurança eterna (cf. *ibidem*, I, q. 1, a. 4, c.).

[xxxii] Cf. *ibidem*, I, q. 1, a. 4, c.

[xxxiii] *Ibidem*, I, q. 1, a. 6, ad 2. – E baste isto para impugnar a tese tão moderna de que é possível ser tomista apenas filosoficamente.

[xxxiv] Para o cerne mesmo da questão, cf. S. Th., *Sent.*, I, d. 2, q. 4; II, d. 17, q. 2, 1; III, d. 1, q. 1., a. 3, ad 4; d. 2, q. 1, a. 1; d. 8, q. 2, a. 3, ad 4; d. 23, q. 2, a. 2; IV, d. 8, q. 2, a. 3, ad 4; *Quodlib.* VIII, q. 14; XII, q. 2; *Verit.*, 8, 12, ad 4; 12, 3, ad 18; 14, 1 e 4; *Pot.* 1, 3, ad 1; 6, 1, ad 18; *Cont. Gent.*, I, 1; 3-9; III, 47; 100; 152; IV, 1; *Summ. Theol.*, I, q. 1, a. 1, ad 2; a. 2-8; q. 2, a. 2, ad 1; q. 12, a. 3 e 12; q. 32, a. 1, ad 1-2; a. 2; q. 79, 2;

q. 84, a. 3-6; II-II, q. 1, a. 1; a. 4-5; a. 7; a. 10; q. 2., a. 1, 4 e 9; q. 4, a. 1 e a. 2; q. 5, a. 4; q. 6, a. 1; III, q. 1., a. 3; q. 11, a. 1.

[xxxv] Cf. a “Introducción general”, de SANTIAGO RAMÍREZ, à primeira edição da *Suma Teológica* pela B.A.C. (Madri, MCMLXIV).

[xxxvi] “La *Somma Teologica* è il cielo veduto dalla terra” (Alocução para o Instituto Internacional Angelicum, de 12 de dezembro de 1924: *Xenia Thomistica*, t. 3., p. 600 [Roma, 1925], *apud* “Introducción general” de SANTIAGO RAMÍREZ, *ibidem*, p. 181).

[xxxvii] Cf. P. MANDONNET, O. P., “Des écrits authentiques de Saint Thomas d’Aquin”, in *Revue Thomiste*, 1909, p. 158, 257, 274, *apud* “Prefácio à Tradução”, de DOM ODILÃO MOURA, O.S.B., do *Compêndio de Teologia*, Rio de Janeiro, Presença, 1977, p. 5.

[xxxviii] Frei Reginaldo de Piperno, O.P., era um amado filho espiritual de Santo Tomás e seu *socius frater*, ou seja, seu secretário, seu copista, etc., e que, como era costume, dividia a cela monástica com seu pai. Era incansável e assiduíssimo na ajuda ao mestre, e esteve com ele até o momento de sua morte. Confessavam-se mutuamente (ambos, é claro, eram sacerdotes). Tudo isso fez do aprendiz a testemunha fundamental da santidade de Santo Tomás, o que aproveitou muitíssimo para o processo de canonização.

[xxxix] Cf. GUILLERMO FRAILE, O.P., *Historia de la Filosofía*, 2ª. ed., Madri, 1956, B.A.C., vol. II, p. 533 ss.

[xl] Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, Prologus. – Diga-se, aliás, que a *Suma Teológica* é dos poucos livros de Santo Tomás escritos por iniciativa própria, ou seja, sem que ninguém lho tivesse solicitado.

[xli] Mas Santo Tomás, com sua brevidade em ambas as obras, legou-nos o ápice da sistematização teológica. Quanto a isto, porém, há que observar duas coisas. Antes de tudo, quem quer que atualmente se inicie em Santo Tomás, não importa a idade, é muito menos preparado para a Filosofia e para a Teologia que qualquer calouro universitário de então. Depois, se tais obras eram sumas, não resta senão que tudo quanto escreveu o nosso Doutor seja apenas a ponta do *iceberg* de sua grandíssima sabedoria.

[xlii] Tudo sempre segundo a ordem dos dois símbolos da fé, o dos Apóstolos e o de Nicéia ou dos Padres, e sempre entremesclado do pensamento metafísico tomista.

[xliii] Aliás, os próprios títulos que encabeçam os capítulos muito provavelmente não são de Santo Tomás.

[xliv] *Sorites*: polissilogismo em que o predicado da primeira proposição passa a sujeito da segunda, o predicado da segunda a sujeito da terceira, e assim sucessivamente, unindo a conclusão o sujeito da primeira proposição e o predicado da última. É, portanto, da forma: A é B, B é C, C é D, logo A é D. Mas também pode ser da forma inversa: C é D, B é C, A é B, logo A é D.

[xlv] Por isso os capítulos sempre têm em sua primeira oração *mas*, ou *además*, ou *dado isso*, ou *disto se segue*, etc., sempre em função continuativa.

[xlvi] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. V, Madri, MMVIII, p. 12.

[xlvii] DOM ODILÃO MOURA, O.S.B., *ibidem*, p. 11.

[xlviii] Cf. *Fontes vitae*, ed. M.-H. Laurent (Toulouse, 1937), 79, 376-377), *apud* GREGORIO CELADA LUENGO, *ibidem*, p. 4-5.

[xlix] *Ibidem*.

APÊNDICE I

SE E EM QUE CADUCOU A FÍSICA ARISTOTÉLICA

A física tomista é em grande parte a mesma física aristotélica. Não o é totalmente, insista-se, contra o que muitos querem fazer crer. Com efeito, três pontos importantes da física aristotélica, intimamente conexos entre si, nega-os Santo Tomás: a eternidade por si da matéria prima, a eternidade do movimento, a eternidade do mundo. Fá-lo todavia diferentemente: a eternidade por si da matéria prima, nega-a absolutamente; às outras duas, conquanto não as diga contrárias à razão, tira-lhes o caráter de necessidade.[1] Mas, para além destes pontos, algo mais da física aristotélica caducou, o que faz que quanto a isto também tenha caducado a física tomista, e também, nisto, o nosso *Compêndio de Teologia*. Para dizer porém com toda a propriedade que algo dela caducou, não basta sequer dizer por que, como e em que grau o fez: é preciso antes saber não só o que é a física aristotélica, mas o que é a Física.[li]

1. Por Física entenda-se a Física Geral, ciência verdadeiramente *una* em razão de que seu mesmo sujeito, ou seja, o *ente móvel*, não é noção análoga, mas *unívoca*. Não nos deixemos enganar por uma ilusão de perspectiva. A noção de *ente* é, sim, análoga, porque se diz segundo a diversidade de seus dez gêneros supremos.[lii] Semelhantemente, também o é a de *movimento*, porque, sendo um dos pós-predicamentos, pode dar-se nos mesmos dez gêneros. Sucede porém que *ente* e *movimento* se dizem antes e propriamente das substâncias sensíveis: não é senão delas que podemos dizer antes e propriamente que são e que são com movimento. A quantidade, a qualidade e os demais acidentes são aspectos da substância, razão por que, se se chama alteração ao movimento segundo a qualidade, o que se altera não é a qualidade: altera-se a substância em função de suas qualidades. Ademais, o *ente* é análogo não por analogia de proporcionalidade, mas por analogia de atribuição intrínseca, e nesta todos os seus modos se dizem com respeito a um primeiro. Pois bem, este primeiro entra na definição dos demais, e por isso mesmo pode constituir-se em sujeito de uma ciência una, que justamente considere a todos os seus modos. Ponha-se um exemplo: a Medicina trata os remédios, os alimentos, os exercícios e o clima enquanto dizem respeito à saúde do animal. Semelhantemente, portanto, se se diz que a Física tem por sujeito o *ente móvel*, entenda-se por tal a substância corpórea com tudo quanto lhe pertença necessariamente (partes, propriedades, causas e efeitos). Se assim é, então o

sujeito da Física é um gênero supremo – ao menos *quoad nos*, porque, com efeito, se há substâncias incorpóreas, não as podemos constatar por simples observação da realidade presente diante de nós. Desse modo, a Física não está imediatamente subordinada a nenhuma ciência de gênero superior, razão por que é ciência geral – a Física Geral – e propriamente una.[liii]

2. Mas a Física parece não ser a única ciência natural. Com efeito, o *ente móvel* é um todo em que se distinguem várias partes. Se todavia assim é, cabe então perguntar se tais partes constituem outros tantos sujeitos de ciência, ou seja, se constituem outras tantas ciências naturais; e, se o fazem, há que saber ainda se as novas ciências, ainda que se subordinem à Física Geral, se distinguem especificamente dela, ou se estas ciências em verdade não o são propriamente, senão que antes constituem meros capítulos ou tratados daquela. Mas para sabê-lo é preciso voltar ao ponto de partida, ou seja, a de que modo a parte se diz do todo.[liv]

3. São três os modos como o todo pode dividir-se em partes: como a casa se divide em alicerces, em paredes e em teto, e então tanto o todo como as partes se dizem *integrais*; como o animal se divide em boi e em leão, e então o todo se diz *universal* e as partes se dizem *subjetivas*; e como a alma se divide em nutritivo e em sensitivo, e então tanto o todo como as partes se dizem *potenciais*.[lv]

- Com efeito, no primeiro modo se dizem *integrais* porque o todo não é *íntegro* enquanto não esteja constituído de suas partes, razão por que o todo não se diz propriamente de nenhuma parte integral. Sem dúvida, só retoricamente, ou seja, a modo de sinédoque, é possível dizer que “o teto é a casa”, como quando dizemos que alguém “quer comprar um teto para morar”, assim como se pode dizer que “a alma é o homem”: o que só é possível fazer – apenas ao modo de sinédoque, insista-se – porque tanto o teto é a parte mais importante da casa como a alma é a mais importante do homem.[lvi]

- O segundo modo, ademais, é o do gênero e sua divisão em espécies: por exemplo, o vegetal nesta, naquela e naqueloutra espécie, e o animal nesta, naquela e naqueloutra espécie. E aqui o todo se chama *universal* e as partes *subjetivas* porque, diferentemente do todo integral, este se dá *universalmente* em todas e cada uma das partes, razão por que as partes são *sujeito* de que o todo se predica *propriamente* e *univocamente*: assim, o cão é tão animal como o é o boi, e a mangueira é tão vegetal como o é a relva – e assim se dizem: o cão é animal, o cisne é animal, e o limoeiro é vegetal, a roseira é vegetal.

- No terceiro modo, por fim, o nutritivo e o sensitivo são partes da alma humana, que porém tem por parte principal o intelectivo. Pois bem, aqui tanto o todo como as partes se dizem *potenciais* porque aquele se divide segundo a maior ou menor virtude ativa de cada parte. É um modo intermediário entre os dois outros, e nele o todo se predica das partes *propriamente* mas *analogamente*[lvii] (e não univocamente): assim, pode dizer-se que a alma humana é o nutritivo, e que a alma humana é o sensitivo, mas tal não se faz senão de maneira diminuída, porque, com efeito, mais propriamente se há de dizer que a alma humana é o intelectivo.

4. Pois bem, pode aplicar-se tal distinção entre os modos de ser todo e os de ser parte não só às ciências, mas às artes e ainda à prudência. Como porém o que nos interessa aqui são as ciências, façamo-lo com respeito às três ciências principais: a Metafísica, a Física e a Matemática.

- A ciência por antonomásia é a Metafísica, ou seja, a ciência do *ente enquanto ente*, a qual se divide nas seguintes ciências: a do ente primeiro, Deus; a das propriedades transcendentais; e a do ente enquanto inteligido. Todas estas ciências são partes *integrais* da Metafísica, razão por que só impropriamente se dizem ciências. Com efeito, para que se tenha íntegra a ciência do ente é necessário conjugar todas estas ciências como *capítulos* ou *tratados* da Metafísica.
- Mas a ciência do ente enquanto ente também se divide na ciência do *ente quantum* ou Matemática, e na ciência do *ente móvel* ou Física – e ambas estas ciências estão para a Metafísica assim como as partes da alma estão para ela, ou seja, como *potenciais*. Propriamente podem chamar-se ciência, mas apenas analogicamente, porque nelas a virtude da ciência se dá de maneira diminuída com respeito à Metafísica, assim como o nutritivo ou o sensitivo com respeito ao intelectivo.
- E, por sua vez, tanto a Matemática como a Física se dividem em multidão de ciências: a primeira, por exemplo, em Aritmética e Geometria; a segundo, ainda por exemplo, em Cosmologia e Biologia. E destas ciências há que dizer que são partes *subjativas* daquelas, razão por que a Matemática e a Física se predicam propriamente e univocamente das demais: “a Geometria é Matemática (ou ciência matemática)”, ou “a Química é Física (ou ciência física)”. [lviii]

5. Como se vê, *tudo e partes* são noções relativas. Por isso, à ciência que se ocupa do todo também compete ocupar-se das partes enquanto tais. Quem melhor o explica é o Padre Álvaro Calderón, a quem damos a palavra *in extenso*: [lix]

Se à Física corresponde considerar o ente móvel, também lhe pertence dividir e considerar:

- suas partes integrais ou materiais, como o sujeito que se move e aquilo segundo o qual se move, o termo *a quo* e o termo *ad quem* do movimento, a divisão do mesmo movimento segundo as partes do móvel ou segundo as partes do movimento; [lx]
- suas partes subjativas ou formais, como a geração e a corrupção, o crescimento e o decrescimento, a alteração e o movimento local, que são todas espécies diversas do movimento.” [lxi]

Não obstante, conquanto, como visto, as espécies de movimento fiquem sob consideração da Física Geral, na medida mesma em que em tais espécies sucedem as paixões comuns do movimento em geral, se porém se consideram em si mesmas, ou em especial, “podem dar lugar a uma ciência distinta, porquanto o específico não se segue *per se* mas *per accidens* do genérico. É assim que a Cosmologia se distingue formalmente da Física Geral, enquanto toma como sujeito não o ente móvel *simpliciter*, mas o ente móvel *secundum locum*”, [lxii] ou seja, segundo o lugar.

6. Em outras palavras, a ciência geral ou genérica trata o sujeito das ciências específicas enquanto se dá nele a quiddidade genérica, mas não quanto ao que nele há de específico, porque, com efeito, o específico não se segue *per se* do genérico, mas tão-só *per accidens*. Desse modo, a Física geral ocupa-se das causas gerais do ente móvel, e tudo quanto de válido diz especialmente a Física moderna é incapaz de mudar ou

invalidar o que seja da física geral aristotélica. Já não se dá o mesmo se se trata das causas mais particulares do movimento local, ou seja, do sujeito da Cosmologia, razão por que pode perfeitamente questionar-se a incorruptibilidade dos astros, os movimentos inalteráveis das esferas, o mesmo número destas, ou ainda, segundo a lei da gravidade, o movimento para o alto e para o baixo da teoria dos lugares naturais. E semelhantemente se se trata dos elementos, ou seja, do sujeito da Química, razão por que pode perfeitamente questionar-se de algum modo a teoria dos quatro elementos (que aliás não era aristotélica, mas geral até pouco séculos atrás) e encontrar, como se vem fazendo há séculos mediante instrumentária cada vez mais precisa, elementos cada vez menores. E semelhantemente, ainda, se se trata da alma végeto-animal (e ainda da intelectual), ou seja, do sujeito da Biologia (e ainda da Psicologia), razão por que pode perfeitamente impugnar-se a tese aristotélica-tomista da dilação da formação da alma animal e da dilação da infusão da alma intelectual.[lxiii] E nada disto impugna nem minimamente as teses da *Física Geral* (aristotélica), que por isso mesmo deve voltar a entronizar-se como a rainha das ciências do ente corpóreo.

7. Concluamos pois acerca da distinção e da ordenação das ciências naturais, ainda que só de modo muito aproximativo: sem dúvida, não se encontra precisamente o sujeito de cada ciência senão no âmbito, introdutório, da mesma ciência, justo porque toda e qualquer ciência se especifica por seu sujeito.

- GÊNERO: Física Geral (livro aristotélico: *Physica* [*Naturalis auscultationes* < Φυσικῆς Ἀκροασεως]); sujeito: *o ente móvel genericamente considerado*.

- ESPÉCIES:

- Cosmologia (livros aristotélicos: *De coelo et mundo*, etc.); sujeito: *o ente móvel segundo o lugar*;

- Química (livro aristotélico: *De generatione et corruptione*); sujeito: *o ente móvel segundo a geração e a corrupção*;

- Biologia (livros aristotélicos: *De anima*, etc.); sujeito: *o ente móvel segundo o aumento e a diminuição*;

- Psicologia (livro aristotélico: *De anima*); sujeito: *o ente móvel segundo a alteração*.

8. Sucede porém que contra todo o dito até aqui se erguem dois poderosos muros: por um lado, as chamadas ciências modernas; por outro, séculos de inflexões do tomismo, em particular, neste caso, pela tradição iniciada por João de Santo Tomás.[lxiv]

- As ciências modernas não são tão modernas assim: começam no bojo do Medievo, com, por exemplo, Robert Grosseteste e Roger Bacon, crescem no outono nominalista do Medievo e fixam-se após o Renascimento com as descobertas de Galileu e de outros. Têm traços comuns: antes de tudo, justamente o desprezo da física aristotélica, em especial das quatro causas, que em suas mãos quanto muito se reduzem à agente e à material, mas não raramente tão-só a esta última.[lxv] Mais que isso, porém: excetuada a Física atual, que tende, como dito, a ser ciência média, todas as demais

“ciências modernas”, a depender do caso e do ângulo, ou são incoações de ciência ou são abortivos de ciência – por defeito ou falta de método científico, a começar pela ausência de precisão de seu sujeito –, ainda que não raro valham como *base indutiva de dados*.

- Mas a tradição tomista iniciada a este respeito por João de Santo Tomás, e culminada por Jacques Maritain,[lxvi] começa como que por desprezar os dados fornecidos por tais “ciências”, sob a afirmação de que a filosofia e a ciência atuam em planos diversos e não comunicantes, para ao cabo aderir de algum modo a suas absurdidades. Porque, com efeito, se o homem veio do macaco, então rui o aristotelismo e o tomismo (e a mesma Revelação); se o tempo se há de contar segundo as partículas subatômicas, então se derroga a Física Geral; se a partícula de energia que explodindo teria dado origem ao universo estava ali por si e explodiu por si, e não pelo Primeiro Agente e Causa Final, então já nem sequer resta ciência em toda a extensão do termo; *et reliqua*. Nem podemos condescender com as absurdidades sensistas e relativistas de um Einstein, por exemplo. Não é verdade que um homem sentado num barco se dirá imóvel se não houver ninguém na costa que observe a passagem do barco, e se dirá em movimento se houver tal observador: segundo a verdade, ele está absolutamente parado de si mesmo e em relação ao lugar (o barco), e está em movimento como massa agregada do barco, assim como todos, incluídos os cadáveres, estamos em movimento como massa agregada da Terra, e isto independentemente de qualquer observador.[lxvii] E não é verdade que, se um corpo atingir determinada velocidade, neste momento cessará o tempo: porque nenhum corpo pode atingir o não-tempo, ou seja, o infinito. Com efeito, “uma potência infinita ultrapassa sem proporção qualquer potência finita. Ora, quanto maior é a potência de um motor, maior será também a velocidade do movimento. Por isso, dado que uma potência finita move segundo um tempo determinado, segue-se que uma potência infinita não move no tempo, porque entre um tempo qualquer e outro tempo há alguma proporção. [Mas] *não pode ser conveniente a um corpo ser movido num não-tempo...*”.[lxviii]

9. No entanto, tampouco se pode negar hoje que os astros são corruptíveis, ou que não há 55 esferas celestes de movimento inalterável, ou que a Terra não é imóvel (se o fosse, a balística e seus mísseis não teriam tido [seu triste] êxito), ou que o átomo é uma ficção (se o fosse, a bomba atômica, resultante de sua fissão, não teria tido [seu tão triste] êxito), ou que o embrião de um tigre está informado desde o início por uma alma de tigre, e o do homem por uma de homem, etc. Nem nos deve impressionar a sugestão de que a Física aristotélica começou a cair em descrédito pela descoberta do “ímpeto” por Jean Buridan (1295-1360), um como esboço do princípio de inércia: em verdade, já Santo Tomás dava explicação muito semelhante à de Buridan.[lxix]

10. Por outro lado, todavia, – e este vaivém se faz necessário para a correta solução do problema –, definitivamente não está provado:

- que a Terra não é o centro do universo, porque para prová-lo é necessária a escala de alguém que esteja acima do universo;

- que a expansão do universo se deu a partir da explosão de uma ínfima partícula de energia altamente concentrada, e isto há incontáveis anos-luz, porque, com efeito, tal hipótese se funda na chamada “lei de Hubble”, fundada por sua vez na relação “decalagem espectral → velocidade de fuga → distância”, tudo o que pode com probabilidade negar-se pelo chamado *efeito Compton*, descoberto na década de 1920 por Arthur Holly Compton:[lxx] tal efeito corresponde à perda de energia de um fóton quando entra em colisão com um elétron, razão por que a luz pode ter seu comprimento de onda aumentado sem que a fonte luminosa esteja em movimento;[lxxi]
- que as camadas geológicas da terra e seus fósseis indicam a evolução animal, porque, com efeito, não só há saltos abruptos e reaparecimentos inexplicáveis entre os fósseis,[lxxii] senão que a mesma biologia micromolecular moderna parece provar a impossibilidade de tal evolução;[lxxiii]
- *et reliqua*.

11. A solução para este problema é-nos dada, antes de tudo, uma vez mais, pelo mesmo Doutor Comum, ao menos para os que nos queremos seguidores do *teólogo* de Aquino: “No que concerne às opiniões que os filósofos [ou os cientistas modernos] professaram comumente e que não são contrárias à nossa fé, parece-me mais seguro não afirmá-las como dogmas, ainda que algumas vezes se introduzam sob o nome de filósofos, nem rejeitá-las como contrárias à fé, para não dar aos sábios deste mundo ocasião de desprezar nossa doutrina”,[lxxiv] porque, como diz o Papa Leão XIII, “conquanto o intérprete deva demonstrar que as verdades que os estudiosos das ciências físicas dão como certas e apoiadas em firmes argumentos não contradizem a Escritura bem explicada, não deve esquecer, no entanto, que algumas destas verdades, dadas também como certas, foram depois postas em dúvida e rejeitadas”.[lxxv] Pondera porém o mesmo Papa: “Mas de que seja preciso defender vigorosamente a Santa Escritura não se segue que seja necessário manter igualmente todas as opiniões que cada um dos Padres ou dos intérpretes posteriores sustentaram ao explicar estas mesmas Escrituras, os quais, ao expor as passagens que tratam de coisas físicas, talvez não tenham julgado sempre segundo a verdade, a ponto de emitir certos princípios que hoje não podem ser aprovados. Por isso é preciso descobrir com cuidado em suas explicações aquilo que dão como concernente à fé ou como ligado a ela ou o que afirmam com consentimento unânime”.[lxxvi]

12. Mas a solução também a encontramos na ordem mesma de nosso modo natural de conhecer. Com efeito, o intelecto do homem é discursivo, razão por que não chega à ciência ou apodicticidade com respeito a algo senão pouco a pouco ou por passos. Isto implica que ordinariamente antes da certeza tenhamos de formar opiniões cada vez mais verossímeis. Ora, as regras e os processos mediante os quais chegamos a uma opinião e a podemos tornar mais e mais verossímil não são os mesmos que as regras e os processos pelos quais chegamos à ciência. Estes requerem a ciência-arte da Lógica, enquanto aqueles requerem uma arte que está para a Lógica como parte potencial sua: a Tópica ou Dialética. Ora, as “ciências” modernas encerram-se na perversidade de crer

apodíctico o que não é mais que provável; mas o mau tomismo (e similares), simulando alçar-se acima dos “reles” dados da ciência e encerrar-se nas alturas de sua bela torre de marfim filosófica, acaba por submeter-se a eles como se o fizesse ao efetivamente científico ou apodíctico – que, afinal, não é mais que o mesmo filosófico.

13. Pois bem, como dito, a física tomista é grandemente a aristotélica; e os reparos que se possam fazer no *Compêndio de Teologia* quanto à Física são alguns dos mesmos que já se fizeram acima a Aristóteles. Não obstante, assim como o que caducou na Cosmologia, na Química ou na Biologia de Aristóteles não afeta essencialmente nem faz caducar a Física Geral (aristotélica), assim tampouco com respeito a Santo Tomás. Mais que isso, porém: se não afeta essencialmente a Física Geral, muito menos o faz com respeito à teologia tomista. Como se verá nos capítulos do *Compêndio* em que isto se assinala em nota de rodapé, as analogias que se fazem com fatos físicos não afetam *em princípio* a conclusão teológica, que sobrevive sem aqueles. Se por absurdo se tratasse de analogia de atribuição como a que leva do ente ao Ente, então, sim, estaríamos diante de problema grave. Mas não é assim, como dito, e sobretudo porque o fato de que “a ciência sagrada se valha das outras ciências não se dá por uma falha ou deficiência sua, mas por falha de nosso intelecto: a partir do que se adquire pela razão natural (donde procedem as demais ciências), nosso intelecto é mais facilmente conduzido ao que está acima da razão, e que é tratado nesta ciência [a Sagrada Teologia]”. [lxxvii] No máximo, pois – *em princípio*, e ao final deste apêndice se verá por que o dizemos –, por tais impropriedades quanto à Física nosso intelecto será menos facilmente conduzido ao que está acima da razão. Mas atente-se a que, se Santo Tomás recorre à suposta incorruptibilidade dos astros, poderia deixar de fazê-lo sem afetar a conclusão geral do capítulo; ou ainda poderia considerar tal incorruptibilidade ao modo de suposição, porque, com efeito, supô-la não implica absurdo: perfeitamente poderia haver matéria que esgotasse toda a sua potencialidade em ordem a uma só forma, donde decorreria sua incorruptibilidade. Não se trata, pois, de absurdo lógico, nem de absurdo físico sequer.

14. Mas já é o momento de indicar ordenadamente em que, de que modo e em que grau caducou o *Compêndio* quanto à Física.

- Antes de tudo, na já suficientemente referida *incorruptibilidade dos astros*. Como é óbvio, é inaceitável já desde Galileu. Mas não se deixe de considerar que a crença em tal incorruptibilidade não era de Aristóteles nem de Santo Tomás, mas verdadeiramente *universal*. Não houve voz destoante até Galileu. Mais, porém: a “perda” da incorruptibilidade não retira aos astros sua grandeza nem pois o refletir a perfeição e a potência de Deus, porque é preciso estar imerso no materialismo mais niilista para não ver que a perfeição da dança dos vastos astros não poderia dar-se por si, e para não aceitar que tem de ser uma *imago* privilegiada daquele que em sua perfeita simplicidade inclui sublimadamente toda a consonante complexidade do universo.
- Depois, no *movimento inalterável das 55 esferas celestes*. Isso porém não implica que o movimento dos astros, dos sistemas solares e das galáxias não tenha certa regularidade, porque onde não há regra não é possível permanência. Qual seja precisamente tal regularidade é assunto que não cremos se revolve no âmbito de nossa

ciência – o que não há senão de acender-nos ainda mais a admiração por seu autor. Por outro lado, nem a mesma descoberta do heliocentrismo é capaz de eliminar a possibilidade, como dito acima e pela razão aí exposta, de que a Terra seja o centro do universo.[lxxviii] Ademais, todavia, assim como provavelmente seria impossível a vida na Terra sem o conjunto do universo em toda a sua complexidade (*vide* livro 1 do *Compêndio*, capítulo 4, nota 7), assim tampouco se há de duvidar que os astros, em toda a complexidade do cosmos, influem de algum modo sobre o corpóreo sublunar. De que modo exercem precisamente tal influência é outro ponto que não cremos se revolva no âmbito de nossa ciência – o que, uma vez mais, não há senão de acender-nos ainda mais a admiração por seu autor. Mas há que registrar que tal influência ou influxo será meramente corpóreo, conquanto, pela união da alma humana a seu corpo, possa influir *predisponentemente* sobre ela, ao modo dito no capítulo 128 do livro 1 do *Compêndio* (*vide*, ademais, a nota 144). A impossibilidade de que os astros influam de outro modo sobre o humano se vê claramente por um simples exemplo. Suponha-se que determinado homem, influído de algum modo pelos astros, e sem ter alcançado a sabedoria durante toda a vida, se tenha viciado em jogos de azar. Sucede porém que, velho já, decide por livre-arbítrio – de que é dotado todo e qualquer ser humano – que deixará de jogar para não desagradar à esposa gravemente enferma, mas no momento mesmo de sua decisão sofre um ataque cardíaco fulminante e morre. Terá morrido, assim, contrariando uma tendência predisponente adquirida por influxo dos astros. E, se tal decisão foi movida por alguma graça divina, então ainda mais se patenteia a impossibilidade de influxo direto dos astros sobre a alma humana: porque, se a alma humana por si não pode sofrer influxo imediato dos astros, muito menos o poderá aquele que é o criador dos astros.

• Ademais, *na teoria dos quatro elementos (terra, água, fogo e ar)*. Mas não só esta teoria – que era universal no Medievo – absolutamente não afeta as conclusões teológicas de Santo Tomás (*vide* livro 1 do *Compêndio*, capítulo 170, nota 188), como o mesmo assunto *elemento* ainda não está de todo solucionado atualmente (nem talvez nunca esteja no âmbito de nossa ciência). Com efeito, ao longo dos séculos se foi passando dos quatro elementos à molécula, e desta ao átomo, e deste às partículas subatômicas... e não se pode afirmar com certeza que estas não contenham suas mesmas subpartículas. Obviamente, há algo prévio que as “ciências” modernas são incapazes de tratar adequadamente: o que é *elemento*. Mas a resposta está em Aristóteles e Santo Tomás, e, se a temos, então podemos aperfeiçoá-la segundo as novas descobertas e não perder-nos na sucessão de subdivisões elementares – o que porém é assunto para espaço próprio.[lxxix] Há que dizer ainda aqui, porém, que de *algum modo* os corpos são de fato compostos dos antigos elementos, o que não há de surpreender, porque, com efeito, a descoberta do átomo não nega a molécula, nem a das partículas subatômicas nega o átomo. É indiscutível que um corpo se compõe *de algum modo* de água, de ar, e *de certo modo* de terra, e ainda, conquanto *muito de certo modo*, de fogo: com efeito, ao se decomporem, o corpo animal ou o corpo vegetal liberam fosfina (PH₃), um gás incolor altamente inflamável à temperatura

ambiente. É o fogo-fátuo, que se ergue em verdadeira labareda em cemitérios e em pântanos.[lxxx]

• Por fim, *na teoria da dilação da alma animal e da humana*, ou seja, *da animação mediata* – e este é o ponto mais árduo. Dê-se, antes de tudo, a posição de Santo Tomás, grandemente aristotélica: “Deve dizer-se então que, como a geração de um é a corrupção de outro, é necessário dizer que tanto no homem como nos animais, quando advém uma forma mais perfeita, se produz a corrupção da anterior: de modo que a nova forma tem tudo o que continha a anterior e ainda algo mais. E, assim, por muitas gerações e corrupções se chega à última forma substancial, tanto no homem como nos outros animais. E para o sentido isto aparece nos animais gerados da putrefação. Por conseguinte, deve dizer-se que a alma intelectiva é criada por Deus no fim da geração humana, [alma] que é simultaneamente sensitiva e nutritiva, corrompidas as formas preexistentes”. [lxxxi] Ou seja, ao formar-se, o embrião animal é nutritivo apenas; passa-se um tempo, e, pela corrupção da forma sensitiva, gera-se a alma sensitiva; no homem, porém, também esta se corrompe, e então Deus infunde a alma intelectiva, que é ao mesmo tempo nutritiva e sensitiva. Vamos por partes.

- Antes de tudo, o irretorquível: a alma humana é infundida por Deus, porque a matéria não tem potência para o intelectivo. Ademais, não só a alma animal ou sensitiva é também nutritiva, senão que a intelectiva é também nutritiva e sensitiva, porque a natureza não procede por saltos, mas por graus, e nela a forma superior contém a perfeição das formas inferiores.

- Depois, de modo algum Santo Tomás aprovaria o aborto, porque, como todo e qualquer cristão, sabia que aquilo que há de ser homem, homem já é ao menos de certo: a saber, em termos de entelêquia, quanto ao fim.[lxxxii] Mas a posição de Santo Tomás não deixa de apresentar dificuldade – e dificuldade teológica. Com efeito, lê-se no Suplemento da *Suma Teológica* (q. 80, a. 4, ad 5): “[...] os embriões não pertencem à ressurreição antes da animação pela alma racional”. Poder-se-ia contrapor que o Suplemento foi escrito não por ele, mas por Reginaldo de Piperno. Sucede todavia que este o copiou literalmente de outra obra do nosso Doutor, o *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*. [lxxxiii]

- Detenhamo-nos porém agora nas escusas. Em primeiro lugar, o magistério da Igreja nunca definiu a questão, e para todo e qualquer católico o magistério é a regra próxima da fé e de quanto lhe seja conexo (enquanto as Escrituras e a tradição são sua regra remota).[lxxxiv] Em segundo lugar, não só o magistério não estabeleceu a animação imediata do embrião, senão que no Medievo ainda se estava longe de descobrir o respeitante aos gametas e ao genoma, tudo o que *pressupõe* já a presença da alma (sensitiva nos animais, intelectiva no homem). Em terceiro lugar, como se vê pela citação mais acima, não só Santo Tomás, mas todo o mundo, cria – porque tal se oferecia ao sentido – na geração espontânea a partir da putrefação, o que não será derogado senão no longínquo século XIX pela agudeza de Louis de Pasteur. Mas é inegável que a crença na geração espontânea derivada da putrefação obnubilava as mentes para esta conclusão hoje fácil: a forma

substancial “última” há de informar o corpo desde o início, justo porque encerra já em si a perfeição de todas as inferiores. Em quarto lugar, por fim, a defesa por Santo Tomás da tese aristotélica da animação diferida ou mediata visava justamente a estabelecer o hilemorfismo e a combater o evolucionismo, em especial o de seu mestre Santo Alberto Magno:[lxxxv] porque, com efeito, para Santo Tomás não há evolução entre as almas, mas verdadeira *sucessão* de corrupções e de gerações.

Não obstante, o caminho tomado para tal combate estava errado, e, aqui, o erro filosófico tem, sim, alguma implicação teológica. Já o vimos com respeito à ressurreição; mas há que vê-lo ainda quanto à concepção da Virgem Maria, o que constitui o assunto do próximo e derradeiro apêndice.

[l] Cf. S. TH., *In VIII Phys.*, lect. 4 e 13; *Comp. Theol.*, l. 1, c. 98-99; *et alii loci*, como *In X Metaphys.*, lect. 5, 2497-2499: “[...] Conquanto porém as razões que provam a sempiternidade do movimento não sejam demonstrativas nem conclusivas por necessidade...”.

[li] Naturalmente, o que se seguirá não pode ser mais que um resumo.

[lii] Isto é, segundo as dez categorias ou predicamentos descobertos por Aristóteles.

[liii] Cf. PE. ÁLVARO CALDERÓN, *Umbrables de la Filosofía*, Argentina, edição do autor, 2011, p. 315.

[liv] Para um estudo completo do assunto, e em particular enquanto o todo e a parte se tratam no âmbito da divisão, cf. SANTIAGO RAMÍREZ, *De analogia*, tomo II, Madri, CSIC, n. 525-539, p. 989-1039.

[lv] Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, II-II, q. 48, a. 1: “Triplex est pars, scilicet integralis, ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus; subjective, sicut bos et leo sunt partes animalis; et potentialis, sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae”.

[lvi] Por aí se vê, como se dirá no mesmo *Compêndio* (c. 151-152), que a ressurreição prometida por Cristo é a restauração da integridade humana, o que impugna a qualquer hiperespiritualismo de corte platônico, cartesiano ou malebranchiano. – Ademais, como diz ainda Santo Tomás, “a alma, pela razão mesma de que é parte da natureza humana, não é naturalmente perfeita senão quando está unida ao corpo” (*Summ. Theol.*, I, q. 91, a. 2; cf. também I, q. 90, a. 4).

[lvii] Ou seja, por *analogia própria*.

[lviii] Deixamos de lado, aqui, a Física moderna, que tende a participar tanto da Física Geral como da Matemática: é a Física de Newton ou de Einstein. Mas já antecipara Santo Tomás a possibilidade desta *ciência média* (cf. PADRE ÁLVARO CALDERÓN, *Umbrables...*, p. 346). – Diz-se que apenas “tende” porque os físicos modernos facilmente ultrapassam a fronteira do médio e caem na matematização absoluta, com tudo quanto de absurdidade decorre disto. Com efeito, “já no começo deste século [XX] E. Le Roy definia o eclipse como ‘um sistema de equações’” (J. DE TONQUÉDEC, *Prolégomènes a une philosophie de la Nature*, Paris, P. Lethielleux, 1956, p. 76). Como diz Gaston Bachelard fundado em Louis de Broglie, a realidade mesma do Cosmos é um “ser construído”, e a física atual cria “noúmenos”, ou seja, objetos não sensíveis, mas alcançáveis apenas pela “pura intelecção”, no que não faz senão dar estatuto “filosófico” ao que já dissera Wilbois: para ele, um planeta não é mais que “a última equação de uma longa análise”... (cf. PADRE ÁLVARO CALDERÓN, *ibidem*).

[lix] *Op. cit.*, p. 316.

[lx] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, l. 6.

[lxi] *Ibidem*, l. 5.

[lxii] P. ÁLVARO CALDERÓN, *Umbrables...*, p. 317.

[lxiii] Já dizia Aristóteles quanto à origem da alma humana: o intelecto humano é “separado [da matéria], só ele, justamente, é o que é, e só ele é imortal e eterno” (*De anima*, Γ 5, 430 a 10-23); por isso é preciso considerar que “o intelecto vem de fora e só ele é divino” (*ibidem*, Γ 5, 430 a 13).

[lxiv] Para suas teses a este respeito, cf. *Naturalis Philosophiae*, especialmente I pars, q. 1., a. 2: “Utrum Philosophia sit unius speciei atomae in ratione scientiae”.

[lxv] Para um quadro mais abrangente do nascimento e da “consolidação” das ciências anti-aristotélicas, cf. PADRE ÁLVARO CALDERÓN, *Umbrables...*, p. 331-349. O Padre, aliás, é físico atômico. Cf. também, ainda que nem sempre com nossa adesão, M. ARTIGAS & J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la Naturaleza*, EUNSA, Pamplona, 1993, p. 29-34.

[lxvi] Cf. seu *La philosophie de la nature, essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris, P. Téqui, 1935.

[lxvii] Cf. S. Th., *In VI Phys.*, lect. 12: “Ser movido com o movimento de outro sucede de dois modos. De um, quando o que se move com o movimento de outro não é parte alguma sua, assim como o que está na nave se move com o movimento da nave...”.

[lxviii] *Summ. Theol.*, I, q. 105, a. 3, ad 3 (destaque nosso).

[lxix] Cf. *In VIII Phys.*, lect. 8.

[lxx] Que ganhou o Prêmio Nobel em 1927 justamente por esta descoberta. – Cf. D. J., GRIFFITHS, *Introduction to Electrodynamics*, 3ª ed., New Jersey, Prentice Hall, 1999, cap. 12. Cf., ademais, SCHILLING & GOVERT, “Quasars Pairs: A Redshift Puzzle?”, *Science*, vol. 274 (Nov. 22), 1996, p. 1.305: “Halton Arp, do Instituto de Astrologia de Garching, Alemanha, afirmou durante mais de 25 anos que os quasares, objetos que a maior parte dos astrônomos crêem existir nas extremidades do universo, são de fato companheiros de galáxias muito próximas. Se ele tiver razão, as implicações disto serão tão revolucionárias como as teorias de Galileu [...]. A regra astronômica que se chama ‘decalagem para o vermelho’ [*redshift*] e que coloca os quasares e as galáxias a distâncias muito diferentes será posta em questão, bem como as crenças de base dos cosmologistas no que diz respeito ao universo. A maioria dos astrônomos rejeitou as teorias de Arp, mas ele apresenta agora seu estudo mais sistemático no que concerne ao reagrupamento de quasares e de galáxias”. – Halton Arp faleceu em 28 de dezembro de 2013, em Munique.

[lxxi] O que tampouco quer dizer que necessariamente a tese do *big bang* e da “lei de Hubble” deixe o campo da probabilidade. Adota-os ninguém menos que o Papa Pio XII, ainda que falando como doutor privado (cf. Alocução *Un ora*: “Sobre as Provas da Existência de Deus à Luz da Ciência Natural Moderna”, de 1952). De nossa parte, preferimos certa cautela e a suspensão do juízo, por razões que dá o mesmo Santo Tomás, como já se verá.

[lxxii] Cf. RAÚL LEGUIZAMÓN, *Fóssiles polémicos*, Madri, Nueva Hispanidad, 2002. – O Dr. Leguizamón é patologista.

[lxxiii] Cf. MICHAEL BEHE, *A Caixa-Preta de Darwin*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1977. – Além do fato de que, ao contrário de provar a evolução, a fertilidade do cruzamento *dirigido* entre espécies animais muitos próximas (leão e tigre, por exemplo, ou cavalo e zebra) termina *no máximo* na terceira geração, e quase sempre resulta em monstros ou aleijões.

[lxxiv] *Opusc.* 10, *apud* LEÃO XIII, encíclica *Providentissimus Deus*, 43.

[lxxv] LEÃO XIII, *ibidem*.

[lxxvi] *Idem*.

[lxxvii] S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 1, a. 6, ad 2.

[lxxviii] Além disso, como escreve o Padre Álvaro Calderón, “o conflito de Galileu com a Igreja, mesmo sem minimizá-lo, foi muito exagerado e às vezes explorado ideologicamente. A tese heliocêntrica já fora proposta pelo sacerdote polonês Copérnico, em sua obra *De revolutionibus orbium coelestium* (1543), dedicada ao Papa Paulo III, que a recebeu bem (esta obra, em contrapartida, foi duramente criticada por Lutero). A Galileu não se pediu senão que ensinasse essa tese como uma hipótese. Sua suposta desobediência a essa prescrição motivou sua condenação em 1633”.

[lxxix] Cf. ARISTÓTELES, *De gen. et cor.*, l. 1, c. 10; *De coel. et mund.*, l. 3, c. 2; S. Th., *De ent. et ess.*, c. 2; *et alii loci*.

[lxxx] Em 1560, consignou em carta o Padre José de Anchieta: “Há também outros, máxime nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios, e são chamados *baetata*, que quer dizer *cousa de fogo*, o que é o mesmo como se se dissesse *o que é todo de fogo*. Não se vê outra coisa senão um facho cintilante correndo para ali; acomete rapidamente os índios e mata-os, como os curupiras; o que seja isto, ainda não se sabe com certeza” (in *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933).

[lxxxi] S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 118, a. 2, ad 2.

[lxxxii] Razão por que desde o início do cristianismo nunca se hesitou na condenação do aborto desde a concepção. Consigne-se a dureza das penas estabelecidas pelo Concílio de Elvira (313) para a mulher que abortasse; entre tais penas, estavam a penitência perpétua e a recusa de comunhão até no leito de morte, as quais depois se foram mitigando à medida que se consideravam as circunstâncias atenuantes. (Cf. JORGE MARTÍNEZ BARRERA, *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*, Rio de Janeiro, Sétimo Selo, 2007, p. 148-149.)

[lxxxiii] IV, d. 44, q. 1, a. 2, ad 5.

[lxxxiv] Se assim é, a discussão antes de uma decretação magisterial é, em princípio e dentro de certos e óbvios limites, livre. – Curiosamente, porém, segundo nos dizem, alguns Padres já defendiam a animação imediata: Clemente de Alexandria (c. 150-215), Lactâncio (c. 260-330), São Gregório de Nissa (335-394), e especialmente

São Máximo, o Confessor (580-662) (cf. *Ambigua*, 42, PG 1341 B-C). Mas, ao que parece, o Doutor Comum não conheceu tais textos.

[lxxxv] Cf. JORGE MARTÍNEZ BARRERA, *op. cit.*, p. 152-153.

APÊNDICE II

SE E DE QUE MODO NEGOU SANTO TOMÁS A IMACULADA CONCEIÇÃO

1. Ao que parece, podem distinguir-se acerca disto três momentos em Santo Tomás.[lxxxvi]

- No primeiro, no início da carreira teológica (1253-1254), ele afirma o privilégio da Imaculada Conceição, talvez por influxo da tradição e em especial da Festa da Conceição celebrada em muitas igrejas, além de seu próprio fervor pela santidade perfeita da Mãe de Deus. Com efeito, escreve no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (I, d. 44, q. 1, a. 3, ad 3): “Tal foi a pureza da Bem-aventurada Virgem, *que foi isenta do pecado original e de pecado atual*” (destaque nosso).

- No segundo momento, ao observar as dificuldades da questão, Santo Tomás hesita e não se decide nem se pronuncia, porque os teólogos de seu tempo sustentam que Maria é imaculada independentemente dos méritos de Cristo – o que, com efeito, é de todo equivocado, porque fere o caráter de universalidade da redenção promovida por Cristo, caráter que é dito e redito expressamente nas Escrituras (Rom 3, 23; 5, 12 e 19; Gal 3, 33; 2 Cor, 5, 14; 1 Tim, 2, 6). Por isso apresentou o seguinte problema na *Suma Teológica* (III, q. 27, a. 2): se a Virgem foi santificada *antes da animação* – e já vimos que se trata de *animação mediata* –, ou seja, na concepção de seu corpo. Santo Tomás dá, no início deste artigo, quatro argumentos a favor da concepção imaculada, ainda, pois, antes da mesma animação. E depois responde: “Não se concebe a santificação da bem-aventurada Virgem antes da animação: em primeiro lugar, porque esta santificação deve purificá-la do pecado original, o qual não pode ser apagado senão pela graça, que tem por sujeito a alma mesma; em segundo lugar, se a Virgem Maria tivesse sido santificada antes da animação, não teria incorrido jamais na mancha do pecado original e não teria tido necessidade de ser resgatada por Cristo [...]. E isto não convém, porque Cristo é o salvador de todos os homens”. [lxxxvii] Mas acrescenta ao fim do *corpus*: “Por isso, resta que a santificação da Bem-aventurada Virgem se tenha dado após sua animação”. E reafirma em ad 2: “Contraiu o pecado original”.

- Quanto todavia ao momento preciso em que a Virgem Maria foi santificada, Santo Tomás não se pronuncia: declara que se seguiu à animação (“cito post”, diz no *Quodlibet* 6, a. 7), mas em momento ignorado (“quo tempore sanctificata fuerit, ignoratur”, diz na *Suma Teológica*, III, q. 27, a. 2, ad 3). Na mesma *Suma* não

aprofunda a questão, ainda considerando que São Boaventura tinha negado que a santificação se tivesse dado no momento mesmo da animação. *Talvez* sua reserva se devesse à atitude da Igreja Romana, que não celebrava a mesma Festa da Conceição celebrada em outras igrejas.

- Pois bem, os princípios aduzidos por Santo Tomás não concluem de todo contra o privilégio, e permanecem se se admite a redenção preservadora. Mas, como com acerto diz Garrigou-Lagrange, em todo este momento se sente falta “da distinção explícita entre o *debitum incurrendi* [débito de incorrer] e o *fato de incorrer* na mancha original” (p. 56).

- No terceiro momento (1272 ou 1273), por fim, diz Santo Tomás: a bem-aventurada Virgem “não incorre em pecado original, nem em mortal, nem em venial”. [lxxxviii] Parece pois que ao fim da vida Santo Tomás, após certo tempo de reflexão, voltou a afirmar o privilégio sustentado no *Comentário às Sentenças* I, o que se pode notar – de certo modo, dizemos nós – no mesmo *Compêndio de Teologia*, em cujo capítulo 224 do livro 1 se lê: “Não só de pecado atual foi isenta, mas também do original, purificada por especial privilégio. [...] Deve ter-se portanto que foi concebida com pecado original, mas foi purgada dele de dado modo especial”. Com efeito, não haveria privilégio *especial* se só tivesse sido purificada como o foram Jeremias e São João Batista, ou seja, no seio da mãe pouco depois da animação.

2. Podemos já concluir também este apêndice, por partes.

- Antes de tudo, insista-se, na época de Santo Tomás os cristãos estavam divididos quanto ao assunto da Imaculada Conceição, a ponto de a mesma Igreja Romana não celebrar sua festa. Ora, o dogma da Imaculada Conceição não foi estabelecido senão no século XIX, obviamente pela regra próxima da fé, ou seja, o magistério da Igreja sob as chamadas quatro condições vaticanas (próprias ou análogas). [lxxxix] Logo, ainda que o que dizem Garrigou-Lagrange e outros tomistas quanto a este terceiro momento não se tenha dado de fato, como o querem alguns adversários do tomismo, em nenhum momento o nosso Doutor cometeu nenhum pecado contra a fé.

- Não obstante, devem dizer-se algumas coisas.

- Que Maria tenha sido *concebida* sem a mancha do pecado original não derroga a dignidade de Cristo enquanto redentor universal, porque foi em previsão e provisão e pois como efeito especialíssimo da mesma redenção que assim foi concebida. Tinha de ser carne apta *simpliciter* para ser mãe de Deus, e Cristo é não só a consumação mas o *eixo* dos tempos. – Isto todavia não foi entendido não só por Santo Tomás, mas por muitos e muitos outros importantes Doutores.

- Ademais, porém, tanto em Santo Tomás como em outros Doutores um fundo filosófico contribui para tal incompreensão: a manutenção da tese aristotélica da dilação da alma última, tese que já tratamos.

- E sobretudo: se Santo Tomás não foi nem poderia ser dotado de inerrância, suas poucas imprecisões ou erros filosóficos e/ou teológicos não derogam nem minimamente seu posto de maior dos Doutores: não só porque o mesmo magistério o

declarou ao menos ordinariamente o Doutor Comum da Igreja, mas porque a multidão incalculável de seus acertos filosóficos e sobretudo teológicos – grande parte dos quais inauditamente adotados pelo mesmo magistério – o fazem o ápice do pensamento humano e a referida antecâmara da visão beatífica. Como disse Pio XI, “o tomismo é o céu visto da terra”; mas ousamos dizer nós: e a terra como o céu quer que a vejamos, ou seja, em ordem a ele mesmo.

[lxxxvi] Até à conclusão, que será de todo nossa, seguiremos aqui algo livremente a REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador y nuestra vida interior*, 3ª. ed., trad. José López Navío, Buenos Aires, Ediciones Desclee, de Brower, 1954, p. 53-58. – Agradecemos a Sidney Silveira a indicação deste texto.

[lxxxvii] Diz Garrigou-Lagrange (p. 54): “Mesmo depois da definição dogmática de 1854 [da Imaculada Conceição], é verdade afirmar que Maria não foi santificada antes da animação”. Mas isto é manter a tese da animação mediata. De nossa parte, preferimos formulá-lo assim: ainda depois da definição dogmática, não é de fé a tese da animação imediata; mas hoje, pelos mesmos dados permitidos pela instrumentária científica, é de longe a mais provável.

[lxxxviii] *Expositio super salutationem angelicam*, in *S. Thomae Aq. opuscula omnia*, t. I, Paris, ed. Mandonnet, 1927, introd., p. xix. – Contra, aliás, a impugnação desta passagem por inautêntica, note-se que, como mostra Garrigou-Lagrange a partir de J. F. Rossi, ela está em 16 dos 19 manuscritos consultados por este. Mas alguns a impugnam porque se lê umas linhas abaixo: “Todavia, a bem-aventurada Virgem foi concebida com o [pecado] original, mas não nasceu [com ele]”. A isto responde Garrigou-Lagrange: “É inverossímil que a poucas linhas de distância se encontrem o sim e o não. A dificuldade desaparece se se leva em consideração que para Santo Tomás a concepção do corpo, no princípio da evolução do embrião, precede, pelo menos em um mês, à animação, que é a [chamada] concepção passiva consumada, antes da qual não existe a pessoa, pois ainda não existe a alma racional” (p. 57, n. 41).

[lxxxix] Estabelecidas pelo Vaticano I com respeito ao dogma da infalibilidade papal. Ei-las: “O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, / (1ª.) quando cumprindo seu cargo de pastor e doutor de todos os cristãos, define por sua suprema autoridade apostólica que / (2ª.) uma doutrina sobre a fé e sobre os costumes / (4ª.) deve ser sustentada / (3ª.) pela Igreja universal –, pela assistência divina que lhe foi prometida na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade de que o Redentor divino quis que fosse provida sua Igreja na definição da doutrina sobre a fé e sobre os costumes”.

NOTAS PRÉVIAS DO TRADUTOR

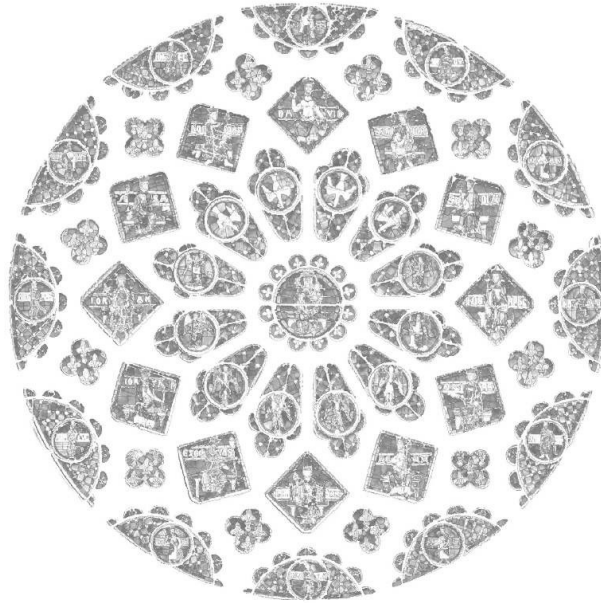
- Nossa intenção ao traduzir não só esta obra mas qualquer outra de Santo Tomás é ser estritamente fiel ao seu espírito e à sua letra. Longe de nós, portanto, o recurso de “vulgarizar” ou “facilitar” o texto; ao contrário, buscamos quanto possível certa “interlinearidade”. Com efeito, quem adquire um livro de Santo Tomás há de querer ou deveria querer penetrar sua doutrina. Mas sua doutrina plasma-se na escrita sobre dois alicerces: uma precisão quase matemática no uso dos conceitos e das palavras; e o *cursus* literário, ou seja, uma forma ritmada de prosa, tangente ao poético, fundada no *cursus* retórico de Marciano Capella e de Quintiliano (embora, em última instância, Santo Tomás nunca sacrifique o sentido à figura).[xc] Pois bem, não segui-lo nestes dois alicerces é deformar de algum modo a mesma doutrina do nosso Doutor, e frustrar assim a querida penetração dela, porque, com efeito, quem de qualquer modo penetra deformadamente uma doutrina não a penetra *simpliciter*. Ademais, nosso alcance intelectual é sempre inferior ao de Santo Tomás, razão por que a história do tomismo está repleta de inflexões quanto a seu espírito que, no entanto, começaram como desvios de sua letra.
- Traduzimos o *Compêndio de Teologia* da versão informática que se encontra no Corpus Thomisticum (<http://www.corpusthomisticum.org/>), o que foi possível graças à generosa autorização de seu responsável, o Dr. Enrique Alarcón, a quem publicamente agradecemos.
- Mas tivemos permanentemente diante dos olhos a versão da edição Leonina, e, como se verá, certa quantidade de vezes escolhemos segui-la e não à edição do Corpus Thomisticum.
- As notas de rodapé ou são do tradutor, ou, nos casos de simples remissão a obras não de Santo Tomás, são extraídas da edição Leonina.
- Contra certa tendência moderna, não iniciamos por maiúscula os pronomes (retos ou oblíquos) referentes a Deus. Seguimos nisto não só a todos os doutores patrísticos ou medievais, mas ainda às mesmas traduções da Bíblia, em especial a do Padre Matos Soares, que adotamos sempre que não contradiz a letra de Santo Tomás.
- Agradecemos as sugestões do coordenador da coleção, do editor e do jovem Tiago Gadotti, certamente a maior promessa entre nós de tradutor do latim filosófico-teológico, e que, ademais, traduziu a décima parte final do livro, sem o que não teríamos entregado a tempo o trabalho. Como é natural, demos à sua escrita a mesma feição que damos à nossa, de modo que o leitor não encontrará duplicidade de estilo.
- A paragrafação que se encontra no interior dos capítulos quer da tradução quer do mesmo texto latino não é original (Santo Tomás, como todos então, não abria parágrafo senão na mudança de capítulo). É nossa, portanto, mas segue grandemente a de outras edições; e fez-se a pedido do editor.

- Por fim, a tradução está vazada na ortografia anterior à do último acordo ortográfico, ainda a pedido do editor.

[xc] E isto bastaria para mostrar que a difamação padecida pela escrita de Santo Tomás na Renascença não passa disto, difamação. Mas há que dizer mais: porque a nosso ver o Doutor Angélico é o maior escritor que a Teologia e a Filosofia jamais conheceram, o que todavia é assunto para outro espaço.

LIVRO I

Da Fé



(De Fide)

CAPÍTULO 1

Ponha-se antes de tudo a intenção da obra[1]

O Verbo do Pai eterno, compreendendo em sua imensidade todas as coisas, a fim de reconduzir o homem diminuído pelo pecado à excelsitude da glória divina, quis fazer-se pequeno assumindo nossa pequenez, sem depor sua majestade. E, para que ninguém achasse escusável o adquirir a doutrina do Verbo celeste, a qual ele transmitira difusa e dilucidamente aos estudiosos pelos diversos volumes da Santa Escritura, para os ocupados [com as coisas terrenas] encerrou a doutrina da salvação humana numa breve suma.

A salvação do homem consiste no conhecimento da verdade, para que o intelecto humano não seja obscurecido pelos diversos erros; na intenção do devido fim, para que perseguindo fins indevidos não se perca a verdadeira felicidade; na observância da justiça, para que [o homem] não se manche dos diversos vícios. Mas o necessário conhecimento da verdade para a salvação humana, encerrou-o [o Verbo] em poucos e breves artigos de fé. É o que diz o Apóstolo na Epístola aos Romanos (9, 28): “Fará o Senhor uma palavra abreviada sobre a terra”. Esta é a palavra da fé, que pregamos. [O Verbo do Pai eterno] também retificou a intenção humana mediante uma oração breve, na qual, ao mesmo tempo que nos ensinou a orar, mostrou de que modo devem tender nossa intenção e nossa esperança. A justiça humana, que consiste na observância da lei, consumou-a em um só preceito da caridade: “A plenitude da lei é o amor” [Rom 13, 10]. Por isso o Apóstolo ensinou que na fé, na esperança e na caridade, como em breves artigos de nossa salvação, consiste toda a perfeição da vida presente, ao dizer: “Agora permanecem a fé, a esperança, a caridade” (I Cor 13, 13). Daí que seja por estas três, como diz Santo Agostinho, que se presta culto a Deus.

Para entregar-te, portanto, caríssimo filho Reginaldo, um compêndio da doutrina da religião cristã que possas ter sempre diante dos olhos, toda a nossa intenção na presente obra é versar sobre estas três [virtudes]: em primeiro lugar a fé, em segundo a esperança, e em terceiro a caridade. Esta, de fato, é a ordem que o Apóstolo seguiu, e que a reta razão requer. Com efeito, o amor não pode ser reto se não se estabelece o devido fim da esperança; nem isto pode ser se falta a agnição[2] da verdade. Em primeiro lugar, portanto, é necessária a fé, pela qual conheças a verdade; em segundo lugar, a esperança, pela qual tua intenção se coloque no devido fim; em terceiro lugar, é necessária a caridade, pela qual se ordene totalmente teu afeto.

CAPÍTULO 2

Ordem da exposição acerca da fé

Mas a fé é uma prelibação daquele conhecimento que nos há de fazer bem-aventurados no futuro. Por isso diz o Apóstolo que ela é a “substância das coisas que se esperam” [Heb 11, 1]: faz subsistir já em nós por modo de certa incoação as coisas esperadas, isto é, a beatitude futura. Ora, este conhecimento beatificante, ensinou o Senhor, consiste no conhecimento de duas coisas, a saber, a divindade da Trindade e a humanidade de Cristo, razão por que, falando ao Pai, disse: “A vida eterna é esta: que te conheçam a ti por único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste” [Jo 17, 3], Por conseguinte, todo o conhecimento da fé versa sobre estas duas coisas: ou seja, a divindade da Trindade e a humanidade de Cristo. Não é de admirar: porque a humanidade de Cristo é o caminho pelo qual se chega à divindade. É necessário, portanto, conhecer em via[3] o caminho pelo qual se pode alcançar o fim; e na pátria[4] [os bem-aventurados] não dariam suficientes graças a Deus se não tivessem conhecimento do caminho pelo qual se salvaram. Por isso é que o Senhor disse aos discípulos: “Sabeis para onde eu vou, e sabeis o caminho” [Jo 14, 4].

Mas acerca da divindade é necessário conhecer três coisas: primeira, a unidade da essência; segunda, a trindade das Pessoas; terceira, os efeitos da divindade.

CAPÍTULO 3

Deus é [5]

Acerca da unidade da essência divina, com efeito, o que primeiro deve crer-se é que *Deus é*, o que é conspícuo pela razão. Vemos, sem dúvida, que todas as coisas que se movem são movidas por outras: as inferiores pelas superiores, como os elementos pelos corpos celestes; entre os elementos,[6] ademais, o que é mais forte move o que é mais débil; e também entre os corpos celestes os superiores agem sobre os inferiores. Mas é impossível que isto proceda ao infinito. Como, com efeito, tudo o que é movido por outro é como um instrumento do primeiro motor, todos os que movem, se não houver primeiro motor, serão instrumentos. Se porém se procede ao infinito nos motores e nos movidos, é necessário que não haja primeiro motor. Logo, todos os infinitos motores e todos os infinitos movidos serão instrumentos. Mas é ridículo até entre os indoutos pôr os instrumentos a mover-se sem um agente principal: isto é semelhante, com efeito, a alguém pôr para a fabricação de uma arca ou de um leito uma serra e um machado sem carpinteiro que os opere. É necessário, portanto, haver um primeiro motor, que seja o supremo de todos; e a este dizemo-lo Deus.[7]

CAPÍTULO 4

Deus é imóvel

Disto aparece que necessariamente Deus, que move todas as coisas, é imóvel. Com efeito, sendo o primeiro motor, se fosse movido, necessariamente seria movido ou por si mesmo, ou por outro. Por outro não é possível ser movido: com efeito, seria necessário haver um motor anterior a ele, o que é contra a razão de primeiro motor. Ser movido por si mesmo, todavia, pode dar-se duplamente. Ou que segundo o mesmo seja motor e movido; ou ainda que segundo algo seu seja motor, e segundo algo [seu] seja movido.

O primeiro sem dúvida não é possível. Porque, com efeito, tudo o que se move está, enquanto tal, em potência; ora, o que move está em ato; se segundo o mesmo fosse motor e movido, seria necessário que segundo o mesmo estivesse em potência e em ato: o que é impossível.

O segundo tampouco é possível. Com efeito, se algo [seu] fosse motor e outro [algo seu] fosse movido, não seria de si o primeiro motor, mas só em razão da parte que move. Mas o que é por si é anterior ao que não é por si. Não pode pois ser primeiro motor se tal lhe convém em razão de uma parte sua. É necessário, por conseguinte, que o primeiro motor seja de todo imóvel.

Pode considerar-se o mesmo, ademais, de todas as coisas que são movidas e que movem. Sem dúvida parece que todo e qualquer movimento procede de algo imóvel, ou seja, que não é movido segundo a mesma espécie de movimento; assim, vemos que as alterações e as gerações e as corrupções, que se dão nos [corpos] inferiores, se reduzem como a um primeiro motor a um corpo celeste, que segundo esta espécie de movimento não é movido, porque é ingerável, incorruptível e inalterável.[8] É necessário, portanto, que o que é o primeiro princípio de todo e qualquer movimento seja de todo imóvel.

CAPÍTULO 5
Deus é eterno[9]

Daí todavia aparece que, ademais, Deus é eterno. Com efeito, tudo o que começa a ser ou deixa de ser não o faz senão por movimento ou por mutação. Mas mostrou-se que Deus é de todo imóvel. Logo, é eterno.

CAPÍTULO 6

É necessário que Deus seja por si

Mas por isso se mostra que é necessário que Deus seja. Com efeito, tudo o que pode ser e não ser é mutável. Deus porém é de todo imutável, como se mostrou [c. 4]. Logo, não é possível que Deus seja e não seja. Mas tudo o que é e não pode não ser é necessário que seja: porque ser necessário que seja e não ser possível que não seja significam o mesmo. Logo, é necessário que Deus seja.

Ademais, tudo o que pode ser e não ser necessita de outro que o faça ser: porque de si está para ambas as coisas. O que porém faz algo ser é-lhe anterior. Logo, há algo anterior a tudo o que pode ser ou não ser. Mas não há nada anterior a Deus. Logo, não lhe é possível ser e não ser, senão que é necessário que seja.

E, porque há coisas necessárias que têm causa de sua necessidade, a qual necessariamente lhes é anterior, Deus, que é o primeiro de tudo, não tem causa de sua necessidade: por isso é necessário que seja por si mesmo.

CAPÍTULO 7

Deus é sempre

Disto é manifesto, porém, que Deus é sempre. Com efeito, tudo o que é necessário que seja é sempre: porque o que não pode não ser é impossível que não seja, e assim nunca deixa de ser. Mas é necessário que Deus seja, como se mostrou [c. 6]. Logo, Deus é sempre.

Ademais, nada começa a ser ou deixa de ser senão por movimento ou por mutação. Mas Deus é de todo imutável, como se provou [c. 4]. É impossível, portanto, que tenha começado a ser ou que deixe de ser.

Além disso, tudo o que nem sempre foi, se começa a ser, necessita de algo que lhe seja causa de ser: nada se eduz[10] a si mesmo de potência para ato, ou de não ser para ser. Deus porém não pode ter nenhuma causa de ser, porque é o primeiro ente; com efeito, a causa é anterior ao causado. É necessário, portanto, que Deus tenha sido sempre.

Depois, o que convém a algo não por causa extrínseca convém-lhe por ele mesmo. O ser, todavia, não convém a Deus por nenhuma causa extrínseca, porque essa causa lhe seria anterior. Deus, portanto, tem o ser por si mesmo. Mas as coisas que são por si são sempre e de necessidade. Logo, Deus é sempre.

CAPÍTULO 8

Em Deus não há nenhuma sucessão

Mas por isso é manifesto que em Deus não há nenhuma sucessão, senão que seu ser é todo simultaneamente. Com efeito, não se dá sucessão senão nas coisas que de algum modo estão sujeitas a movimento; sem dúvida, o antes e o depois no movimento causam a sucessão do tempo. Deus, porém, de modo algum está sujeito a movimento, como se mostrou [c. 4]. Logo, não há nele nenhuma sucessão, senão que seu ser é todo simultaneamente.

Ademais, se o ser de algo não é todo simultaneamente, é-lhe necessário que algo lhe possa desaparecer ou que algo lhe possa advir. Desaparece-lhe, com efeito, o que passa, e advém-lhe o que se espera no futuro. Mas em Deus nada desaparece nem se acresce, porque [ele] é imóvel. Logo, seu ser é todo simultaneamente.

De ambas [as razões] aparece que ele é propriamente eterno. Propriamente eterno é o que é sempre e cujo ser é todo simultaneamente, segundo o que diz Boécio: “A eternidade é a posse simultaneamente total e perfeita de uma vida interminável”. [11]

CAPÍTULO 9

Deus é simples

Disso aparece, ademais, que o primeiro motor é simples. Porque em toda e qualquer composição é necessário que haja duas coisas que se tenham entre si como potência a ato. Mas no primeiro motor, se é de todo imóvel, é impossível haver potência com ato porque o que quer que esteja em potência é móvel. É impossível, portanto, que o primeiro motor seja composto.

Além disso, é necessário que haja algo anterior a qualquer composto: porque os componentes são naturalmente anteriores ao composto. É impossível, portanto, que aquele que é o primeiro de todos os entes seja composto.

Depois, vemos na ordem dos que são compostos que os simples são anteriores: porque os elementos são naturalmente anteriores aos corpos mistos. Igualmente, com efeito, entre os elementos o primeiro é o fogo, que é o mais simples. Anterior todavia a todos os elementos é o corpo celeste, constituído que é com maior simplicidade, por ser puro de qualquer contrariedade. Resta pois que necessariamente o primeiro ente seja de todo simples.[12]

CAPÍTULO 10

Deus é sua essência

Segue-se, porém, além disso, que Deus é sua essência. Com efeito, a essência de cada coisa é o que sua definição significa. Mas isso é o mesmo que a coisa de que é definição, a não ser *per accidens*, [13] ou seja, enquanto cai na definição algo que está além da própria definição; assim, a um homem sobrevém a brancura para além de que seja animal racional e mortal: por isso animal racional e mortal é o mesmo que homem, mas não é o mesmo homem branco enquanto é branco. Por conseguinte, em qualquer em que não se encontre dualidade em que um seja *per se* e outro *per accidens*, é necessário que sua essência seja de todo idêntica a ele. Mas em Deus, que, como se mostrou [c. 9], é simples, não há dualidade em que um seja *per se* e outro *per accidens*. É necessário, portanto, que sua essência se identifique de todo com ele mesmo.

Ademais, onde quer que a essência não se identifique de todo com aquilo de que é essência, encontra-se algo ao modo de potência, e algo ao modo de ato, porque a essência formalmente se refere à coisa de que é essência, como a humanidade com respeito ao homem: em Deus, todavia, não há potência e ato, senão que ele é ato puro; ele é, pois, sua própria essência.

CAPÍTULO 11

A essência de Deus não é algo distinto de seu ser

Mas é necessário, ademais, que a essência de Deus não seja algo distinto de seu ser mesmo. Em tudo aquilo em que a essência e o ser se distinguem, é necessário que isto seja *que é*, e aquilo *pelo que é algo*: porque de qualquer coisa é por seu ser que se diz *que é*, enquanto por sua essência se diz *o que é*: daí que a definição que significa a essência demonstre o que a coisa é. Em Deus, porém, não há por um lado *que é*, e por outro *pelo que é*, pois nele não há composição, como se mostrou [c. 9]. Logo, nele sua essência não é isto, e seu ser aquilo.

Além disso, mostrou-se [c. 4 e 9] que Deus é ato puro sem mescla alguma de potencialidade. É necessário, portanto, que sua essência seja o ato último: porque todo e qualquer ato que esteja próximo do último está em potência para o último. Mas o ato último é o próprio ser.[14] Como, com efeito, todo e qualquer movimento é passagem de potência a ato, é necessário que o ser seja o ato último a que tende todo e qualquer movimento; e, como o movimento natural tende ao que se deseja naturalmente, é necessário que isto seja o ato último que todas as coisas desejam. Mas isto é o ser. É necessário, portanto, que a essência divina, que é ato puro e último, seja o próprio ser.

CAPÍTULO 12

Deus não está como espécie em nenhum gênero

Daí aparece, todavia, que Deus não está como espécie em nenhum gênero. Porque a diferença que se acrescenta ao gênero é o que constitui a espécie, razão por que a essência de qualquer espécie tem algo acrescentado ao gênero.[15] Mas o próprio ser, que é a essência de Deus, não contém nada que seja acrescentado a outro. Deus, portanto, não é espécie de gênero algum.

Ademais, como o gênero contém em potência diferenças, em tudo o que é constituído de gênero e de diferença há ato mesclado de potência. Mostrou-se [c. 4 e 9], porém, que Deus é ato puro, sem mescla de potência. Sua essência, portanto, não é constituída de gênero e de diferença; e assim ele não está num gênero.

CAPÍTULO 13

É impossível que Deus seja gênero de algo

Ademais, porém, deve mostrar-se que tampouco é possível que Deus seja gênero. Do gênero, com efeito, têm-se o que é a coisa, mas não que a coisa seja: porque é por diferenças específicas que a coisa se constitui em seu ser próprio; mas aquilo que Deus é, é o próprio ser. É impossível, portanto, que seja gênero.

Depois, todo e qualquer gênero se divide por determinadas diferenças. Mas não é próprio do ser receber diferenças: com efeito, as diferenças não participam do gênero senão *per accidens*, na medida em que as espécies, que são constituídas pela [respectiva] diferença, participam do gênero. Não pode haver diferença alguma, todavia, que não participe do ser, porque o não ente não é diferença de nada. É impossível, portanto, que Deus seja gênero que se predique de muitas espécies.

CAPÍTULO 14

Deus não é uma espécie predicada de muitos indivíduos

Tampouco é possível que seja uma espécie predicada de muitos indivíduos. Os diversos indivíduos que convêm na essência única da espécie distinguem-se por coisas que estão além da essência da espécie, assim como os homens convêm na humanidade, mas se distinguem entre si por algo que está além da razão de humanidade. Isso todavia não pode dar-se em Deus: porque, como se mostrou [c. 10], ele é sua própria essência. É impossível, portanto, que Deus seja espécie que se predique de muitos indivíduos.

Ademais, os vários indivíduos contidos sob uma espécie diferem segundo o ser, mas convêm na essência única. Por conseguinte, onde quer que haja vários indivíduos sob uma espécie, é necessário que uma coisa seja o ser, e outra coisa a essência da espécie. Ora, em Deus, como se mostrou [c. 11], são o mesmo o ser e a essência. É impossível, portanto, que Deus seja alguma espécie predicada de muitos.

CAPÍTULO 15

É necessário dizer que Deus é único

Daí aparece, ademais, a necessidade de que Deus seja único. Porque, se há muitos deuses, dir-se-ão deuses ou equivocadamente ou univocamente. Se equivocadamente, não vem a propósito: com efeito, nada proíbe que aquilo a que chamamos pedra outros lhe chamem Deus. Se todavia univocamente, é necessário que convenham ou em gênero ou em espécie. Ora, mostrou-se [c. 13-14] que Deus não pode ser gênero, nem espécie sob a qual muitos se contenham. É impossível, portanto, que haja muitos deuses.

Além disso, é impossível que aquilo pelo qual a essência comum se individua convenha a muitos: daí que, conquanto possa haver muitos homens, é impossível porém que este homem não seja único. Se pois uma essência se individua por si mesma e não por algo outro, é impossível que convenha a muitos. Ora, a essência divina individua-se por si mesma, porque em Deus não se distinguem a essência e *que é*, pois que, como se mostrou [c. 10], Deus é sua essência: é impossível, portanto, que Deus não seja único.

Depois, é duplo o modo como uma forma pode multiplicar-se: um, por diferenças, como a forma genérica, e assim a cor nas diversas espécies de cor; outro, por sujeitos, como a brancura. Por conseguinte, toda e qualquer forma que não possa multiplicar-se por diferenças, se não é forma existente num sujeito, é impossível que se multiplique: assim, a brancura, se subsistisse sem sujeito, seria única. A essência divina, porém, é o ser mesmo, de que não é próprio, como se mostrou [c. 13], receber diferenças. Logo, sendo o ser divino uma forma subsistente por si, porque Deus é seu ser, é impossível que a essência divina não seja única. É impossível, portanto, que haja muitos deuses.

CAPÍTULO 16

É impossível que Deus seja corpo

Mas patenteia-se, além disso, a impossibilidade de que Deus seja corpo. Porque em todo e qualquer corpo se encontra alguma composição: com efeito, todo e qualquer corpo tem partes. O que portanto é de todo simples não pode ser corpo.

Depois, nenhum corpo move senão porque ele mesmo é movido, como se induz de todos os casos. Se, portanto, o primeiro motor é de todo imóvel, é impossível que seja corpo.

CAPÍTULO 17

É impossível que Deus seja forma de um corpo ou virtude num corpo

Tampouco, com efeito, é possível que seja forma[16] de um corpo ou alguma virtude[17] num corpo. Como todo e qualquer corpo é móvel, é necessário que, movido o corpo, as coisas que estão nele também se movam, ao menos *per accidens*. Ora, o primeiro motor não pode mover-se *per se* nem *per accidens*, pois é necessário que seja de todo imóvel, como se mostrou [c. 4]. Logo, é impossível que seja forma [de um corpo] ou virtude num corpo.

Ademais, é necessário que o que move, para mover, tenha domínio sobre a coisa movida: vemos, com efeito, que o movimento é tão mais veloz quanto mais a virtude do motor excede a do móvel. É necessário, portanto, que o primeiro de todos os motores domine maximamente as coisas movidas. Isto porém não seria possível se estivesse ligado de qualquer modo ao móvel, o que seria necessário se fosse forma sua ou virtude sua. É necessário, portanto, que o primeiro motor não seja corpo, nem virtude num corpo, nem forma num corpo. Por isso é que Anaxágoras[18] afirmou o intelecto sem mistura, para que impere e mova todas as coisas.

CAPÍTULO 18

Deus é infinito segundo a essência

Daí que se possa considerar também que [Deus] é infinito, não, com efeito, privativamente, ou seja, enquanto o infinito é paixão[19] da quantidade, justamente enquanto se diz infinito o que por natureza tem fim em razão de seu gênero, mas de fato não o tem; e sim negativamente, enquanto se diz infinito o que de modo algum tem fim. Com efeito, nenhum ato se encontra limitado senão pela potência, que é virtude receptiva: vemos, com efeito, as formas limitar-se segundo a potência da matéria. Se, portanto, o primeiro motor é ato sem mescla de potência, porque não é forma de um corpo nem virtude num corpo, então é necessário que seja infinito.

Demonstra-o também a ordem mesma que se encontra nas coisas: porque, quanto mais elevados são os entes, tanto maiores se encontram em seu modo. Encontra-se entre os elementos, com efeito, que os superiores o são quantitativamente, e ainda em simplicidade: demonstra-o seu modo de geração, pois em proporção multiplicada o fogo se gera do ar; o ar, da água; a água, da terra. Ora, o corpo celeste manifestamente aparece excedendo toda a quantidade dos elementos.[20] É necessário, portanto, que o que é o primeiro de todos os entes, anterior ao qual não pode haver outro, seja de quantidade infinita em seu modo de existir.

Não é de admirar se o que é simples e carece de quantidade corpórea se ponha infinito, e sua imensidade exceda toda a quantidade dos corpos, porque nosso intelecto, que é incorpóreo e simples, excede a quantidade de todos os corpos pela virtude de sua cognição, e abraça todas as coisas. Muito mais, portanto, o que é o primeiro de todos [os entes] excede com sua imensidade o universo, abarcando todas as coisas.

CAPÍTULO 19

Deus é de virtude infinita

Disso aparece ainda que Deus é de virtude infinita. A virtude segue-se da essência da coisa: porque cada uma pode agir segundo o modo como é. Se pois Deus é infinito segundo a essência, é necessário que sua virtude também seja infinita.

Isso também aparece se se examina diligentemente a ordem das coisas. Porque toda e qualquer coisa que está em potência tem, segundo isto, virtude receptiva e passiva; enquanto porém está em ato, tem virtude ativa. O que portanto não está senão em potência, ou seja, a matéria prima,[21] tem virtude infinita para receber, e não participa de nenhuma virtude ativa; e, acima da matéria prima, quanto mais formal é algo, tanto mais abunda em virtude para agir: por isso, entre todos os elementos, o fogo é maximamente ativo. Logo, Deus, que é ato puro sem mescla alguma de potencialidade, abunda ao infinito em virtude ativa sobre todas as coisas.

CAPÍTULO 20

O infinito em Deus não implica imperfeição

Conquanto, porém, o infinito que se encontra nas quantidades seja imperfeito, quando porém a Deus se lhe chama infinito, assinala-se-lhe a perfeição suma. Com efeito, o infinito que há nas quantidades pertence à matéria, porquanto é privada de fim. A imperfeição dá-se na coisa enquanto a matéria se encontra sob privação; toda e qualquer perfeição, todavia, vem da forma. Dado pois que Deus é infinito enquanto é só forma ou ato, sem ter mescla alguma de matéria ou de potencialidade, sua infinidade pertence à própria perfeição suma.

Isto também pode considerar-se a partir das outras coisas. Pois, ainda que em uma e mesma coisa que é conduzida do imperfeito ao perfeito o imperfeito seja [temporalmente] anterior ao perfeito, assim como a criança é anterior ao adulto, é necessário, todavia, que todo o imperfeito tenha origem no perfeito: de fato, não há criança que não proceda de adulto, nem semente que não proceda de animal ou de planta. É necessário, portanto, que o que é naturalmente anterior a todas as coisas e move todas as coisas seja mais perfeito que todas as coisas.

CAPÍTULO 21

*Em Deus está toda e qualquer perfeição
que há nas coisas, e de modo eminente*

Daí aparece, ademais, a necessidade de que todas as perfeições que se encontram em todas as coisas existam em Deus originalmente e superabundantemente. Porque tudo o que move algo à perfeição tem em si, previamente, a perfeição a que move: assim, um doutor tem em si, previamente, a doutrina que transmite aos outros. Se pois Deus, sendo o primeiro motor, move todas as outras coisas à sua perfeição, é necessário que todas as perfeições das coisas preexistam superabundantemente nele mesmo.

Ademais, tudo o que tem alguma perfeição, se lhe falta outra perfeição, é limitado sob um gênero ou sob uma espécie: porque cada coisa é colocada num gênero ou numa espécie pela forma, que é a perfeição da coisa. Ora, o que está constituído sob uma espécie e sob um gênero não pode ser de essência infinita: porque é necessário que a última diferença, pela qual se põe na espécie, limite sua essência; daí que a razão[22] que dá a conhecer a espécie se diga definição ou fim. Se pois a essência divina é infinita, é impossível que tenha tão-só a perfeição de um gênero ou de uma espécie, e seja privada das demais, senão que é necessário que existam nela a perfeição de todos os gêneros e a de todas as espécies.

CAPÍTULO 22

Em Deus todas as perfeições são algo uno secundum rem[23]

Se porém coligimos do que se disse acima, manifesta-se que todas as perfeições são em Deus algo uno *secundum rem*. Mostrou-se acima [c. 9], com efeito, que Deus é simples. Ora, onde há simplicidade não pode haver diversidade no que lhe é ínsito. Se pois em Deus estão as perfeições de todas as coisas, é impossível que nele sejam diversas; resta, portanto, que todas sejam nele algo uno.

Isto todavia se faz manifesto se o consideramos nas virtudes cognoscitivas. Porque a virtude superior, segundo um e o mesmo, é cognoscitiva de todas as coisas que são conhecidas enquanto diversas pelas virtudes inferiores; todas as coisas que a visão, a audição e os demais sentidos percebem, discerne-as o intelecto por uma só e simples virtude. Algo semelhante aparece também nas ciências: porque, como as ciências inferiores se multiplicam segundo o diverso gênero de coisas sobre as quais versa sua intenção, uma ciência, todavia, é a superior entre elas e se ocupa de todas: a que se diz Filosofia Primeira.[24] O mesmo aparece também na potestade: porque na potestade régia, que é uma, se incluem todas as potestades que se distribuem por diversos ofícios sob domínio do rei. Se pois as perfeições que há nas coisas inferiores se multiplicam segundo a diversidade destas, é necessário que se unam no mesmo vértice das coisas, ou seja, Deus.[25]

CAPÍTULO 23

Em Deus não se encontra nenhum acidente

Daí aparece, ademais, que em Deus não pode haver nenhum acidente. Com efeito, se nele todas as perfeições são algo uno, mas à perfeição pertencem o ser, o poder, o agir e outros que tais, é necessário que nele todos sejam o mesmo que sua essência. Portanto, nele nenhum deles é acidente.

Ademais, é impossível ser infinito em perfeição aquele a cuja perfeição se pode acrescentar algo. Se pois algo tem alguma perfeição accidental, como todo e qualquer acidente se sobre-acrescenta à essência, é necessário que alguma perfeição possa acrescentar-se à sua essência. Portanto, não se encontra em sua essência perfeição infinita. Mostrou-se [c. 18-19], todavia, que Deus é de perfeição infinita segundo sua essência. Logo, não pode haver nele nenhuma perfeição accidental, senão que tudo o que há nele é sua própria substância.[26]

Isto também se conclui facilmente de sua mesma suma simplicidade, e de que é ato puro, e de que é o primeiro entre os entes. Com efeito, há certo modo de composição do acidente com o sujeito; além disso, o que é sujeito não pode ser ato puro, porque o acidente é uma forma ou ato do sujeito. Depois, o que é *per se* é sempre anterior ao que é *per accidens*. De tudo isso, segundo o dito acima, pode ter-se que em Deus não há nada que se diga segundo acidente.

CAPÍTULO 24

A multidão de nomes que se dizem de Deus não repugna à sua simplicidade

Mas por isso aparece a razão da multidão de nomes que se dizem de Deus, ainda que em si ele seja de todo simples. Dado que nosso intelecto não é suficiente para conter-lhe a essência, partimos, em sua cognição, das coisas que nos estão ao redor, nas quais se encontram diversas perfeições, cuja raiz e origem é em Deus algo uno, como se mostrou [c. 22]. E, como não podemos nomear as coisas senão na medida em que as entendemos, pois que os nomes são signos do entendido, não podemos nomear a Deus senão a partir das perfeições que se descobrem nas coisas, cuja origem está nele mesmo; e, como tais perfeições nas coisas são múltiplas, é necessário impor muitos nomes a Deus. Se todavia víssemos sua essência em si mesma, não se requereria multidão de nomes, senão que o conhecimento dele seria simples, tão simples como é sua essência; e isto é o que esperamos para o dia de nossa glória, segundo aquilo de *Zacarias* (14, 9): “Naquele dia ele será o único Senhor, e seu nome será o único”.

CAPÍTULO 25

Ainda que de Deus se digam diversos nomes, não são porém sinônimos

Disso, no entanto, podemos considerar três coisas. A primeira é que estes diversos nomes, conquanto em Deus signifiquem o mesmo *secundum rem*, não são todavia sinônimos. Para que os nomes sejam sinônimos, é necessário que signifiquem a mesma coisa, e representem uma mesma concepção do intelecto. Quando porém os nomes significam a mesma coisa segundo diversas razões, isto é, segundo [diversas] apreensões que nosso intelecto tem de tal coisa, os nomes não são sinônimos, porque a significação não é de todo a mesma, já que os nomes significam imediatamente as concepções do intelecto, as quais são semelhanças das coisas. E, assim, porque os diversos nomes ditos de Deus significam diversas concepções que nosso intelecto tem dele, não são sinônimos, ainda que signifiquem exatamente a mesma coisa.

CAPÍTULO 26

Pela definição destes nomes não pode definir-se o que há em Deus

A segunda é que, como nosso intelecto não pode captar perfeitamente a essência divina por nenhuma das concepções que os nomes ditos de Deus significam, é impossível que pela [respectiva] definição destes nomes se defina o que há em Deus: ou seja, que a definição de potência[27] seja a definição da potência divina, e semelhantemente nos demais casos – o que é manifesto ainda de outro modo. Toda e qualquer definição consta de gênero e de diferença: ademais, o que propriamente se define é a espécie. Mostrou-se [c. 13-14], todavia, que a essência divina não se encerra sob nenhum gênero nem sob nenhuma espécie. Por isso não pode haver nenhuma definição dela.

CAPÍTULO 27

*Os nomes ditos de Deus e das outras coisas não se dizem
de todo univocamente nem de todo equivocadamente[28]*

A terceira é que os nomes ditos de Deus e das outras coisas não se dizem de todo univocamente nem de todo equivocadamente. Univocamente, com efeito, não podem dizer-se, porquanto a definição dos nomes ditos da criatura não é a definição dos nomes ditos de Deus: mas é necessário que seja a mesma a definição dos ditos univocamente. De modo semelhante, porém, tampouco de todo equivocadamente. Com efeito, nos que são casualmente equívocos, impõe-se um mesmo nome a uma coisa sem nenhuma relação com outra coisa: daí que por uma não possamos raciocinar sobre a outra. Ora, os nomes que se dizem de Deus e de outras coisas atribuem-se a Deus segundo alguma ordem que este tem a estas coisas, nas quais o intelecto considera seu significado; por isso podemos raciocinar sobre Deus por outras coisas. Por conseguinte, tais nomes não se dizem de todo equivocadamente de Deus e das outras coisas, como os casualmente equívocos. Dizem-se pois segundo analogia, isto é, segundo proporção a um.[29] Com efeito, por compararmos as outras coisas a Deus como à sua origem primeira, atribuímos a Deus nomes que significam as perfeições das outras coisas significadas. Disso se patenteia que, embora, quanto à imposição do nome, digamos tais nomes prioritariamente das criaturas, porque o intelecto que impõe nomes ascende das criaturas a Deus, segundo a coisa significada, todavia, dizemo-los prioritariamente de Deus, de quem as perfeições descem às outras coisas.

CAPÍTULO 28

É necessário que Deus seja inteligente [30]

Deve mostrar-se, ademais, que Deus é inteligente. Já se mostrou [c. 21] que nele preexistem superabundantemente todas as perfeições dos demais entes. Ora, entre todas as perfeições dos entes, parece que tem preexcelência o inteligir, porque as coisas intelectuais são superiores a todas as outras. É necessário, portanto, que Deus seja inteligente.

Além disso, mostrou-se acima que Deus é ato puro sem mistura alguma de potencialidade. Ora, a matéria é ente em potência. É necessário, portanto, que Deus seja de todo isento de matéria. Mas a ausência de matéria é a causa da intelectualidade, e indica-o o fato de que as formas materiais se tornam inteligíveis em ato quando se abstraem da matéria e das condições materiais. Logo, Deus é inteligente.

Depois, mostrou-se que Deus é o primeiro motor. Isto parece ser próprio do intelecto, porque parece que o intelecto se utiliza de todas as outras coisas como de instrumentos para o movimento: daí que o homem com seu intelecto se utilize dos animais, das plantas e das coisas inanimadas como de instrumentos. É necessário portanto que Deus, que é o primeiro motor, seja inteligente.

CAPÍTULO 29

Em Deus não há intelecto em potência nem em hábito,[31] mas em ato

Como todavia se mostrou [c. 4 e 9] que em Deus não há nada em potência, mas só em ato, é necessário que Deus não seja inteligente em potência nem em hábito, mas só em ato: disto se patenteia que ao inteligir não padece nenhuma sucessão. Porque, quando algum intelecto entende muitas coisas sucessivamente, é necessário que, quando entende em ato uma, entenda em potência as outras. Com efeito, entre as coisas que são simultaneamente, não há nenhuma sucessão. Se pois Deus nada entende em potência, sua inteligência é sem nenhuma sucessão: daí se segue que todas as coisas que entende, entende-as simultaneamente; e, outra vez, que não entende nada novo. Com efeito, o intelecto que entende algo novo foi antes inteligente em potência. Daí, ademais, que seu intelecto não entenda discursivamente, de modo que de uma coisa chegue ao conhecimento de outra, como padece nosso intelecto ao raciocinar. Há tal discurso, com efeito, em nosso intelecto, quando do conhecido chegamos à cognição do desconhecido, ou do que antes não considerávamos em ato: nada do que pode dar-se no intelecto divino.

CAPÍTULO 30

Deus não entende por outra espécie [32] que sua essência

Patenteia-se do dito, ademais, que Deus não entende por outra espécie que sua essência. Com efeito, todo e qualquer intelecto que entende por espécie outra que ele se compara a tal espécie inteligível como a potência ao ato, porque a espécie inteligível é sua perfeição: fá-lo inteligente em ato. Se em Deus, portanto, não há nada em potência, senão que ele é ato puro, é necessário que não entenda por outra espécie, mas por sua essência; daí se segue que diretamente e principalmente ele se entende a si mesmo. A essência de uma coisa, com efeito, não conduz propriamente e diretamente a nenhuma cognição senão daquilo de que é essência: porque pela definição de homem propriamente se conhece o homem, e pela definição de cavalo o cavalo. Se pois Deus é inteligente por sua essência mesma, é necessário que o que é entendido diretamente e principalmente seja o Deus mesmo. E, porque ele é sua mesma essência, segue-se que nele o intelecto,[33] aquilo pelo qual entende e o entendido sejam absolutamente o mesmo.

CAPÍTULO 31

Deus é seu entender

Também é necessário que Deus seja seu próprio entender. Dado que o entender é um ato segundo, como o considerar – com efeito, os primeiros são o intelecto ou a ciência –, todo e qualquer intelecto que não é seu próprio entender se compara a seu entender como a potência ao ato. Porque na ordem das potências e dos atos sempre o que é anterior é potencial com respeito ao seqüente, e o último é completo, se se fala de uma e mesma coisa, ainda que, se de diversas coisas, suceda o inverso: porque o motor e agente se compara ao movido e atuado como o agente à potência. Ora, em Deus, por ser ato puro, não há nada que se compare a outro como a potência ao ato. É necessário, portanto, que Deus seja seu entender.

Ademais, o intelecto compara-se ao entender do mesmo modo que a essência ao ser. Ora, Deus é inteligente por essência; sua essência, porém, é seu ser. Logo, seu intelecto é seu entender; e, assim, que seja inteligente não põe nele nenhuma composição, porque nele não se distinguem intelecto, entender e espécie inteligível. E estes não são outra coisa que sua essência.

CAPÍTULO 32

É necessário que Deus tenha vontade

Também é manifesto, porém, que necessariamente Deus tem vontade. Com efeito, ele se entende a si mesmo, que é o bem perfeito, como se patenteia do dito [c. 20-21 e 30]. Ora, o bem entendido é necessariamente amado. Isto se faz, todavia, pela vontade. É necessário, portanto, que Deus tenha vontade.

Ademais, mostrou-se acima que Deus é o primeiro motor. Ora, o intelecto certamente não move senão mediante o apetite; o apetite que se segue ao intelecto, porém, é a vontade. É necessário, portanto, que Deus tenha vontade.

CAPÍTULO 33

*É necessário que a própria vontade de Deus
não seja outra coisa que seu intellecto*

Mas patenteia-se a necessidade de que a própria vontade de Deus não seja outra coisa que seu intellecto. Ora, o bem inteligido, por ser objeto da vontade, move a vontade, e é seu ato e perfeição. Em Deus, todavia, não diferem motor e movido, ato e potência, perfeição e perfectível, como se patenteia do dito acima [c 9-10]. É necessário, portanto, que a vontade divina seja o próprio bem inteligido. Ora, são o mesmo o intellecto divino e a essência divina. A vontade de Deus, portanto, não é outra coisa que o intellecto divino e a essência divina.

Ademais, entre as perfeições das coisas, as precípuas são o intellecto e a vontade, e sinal disso é que se encontrem nas coisas mais nobres. Ora, as perfeições de todas as coisas estão em Deus como algo uno, que é sua essência, como se mostrou acima [c. 22]. Logo, o intellecto e a vontade são em Deus o mesmo que a essência.

CAPÍTULO 34

A vontade de Deus é seu próprio querer

Do dito aparece, ademais, que a vontade divina é o próprio querer de Deus. Mostrou-se [c. 33] que em Deus a vontade é o mesmo que o bem querido por ele. Ora, isso não seria possível se o querer não fosse o mesmo que a vontade, porque o querer introduz-se na vontade pelo querido. A vontade de Deus, portanto, é seu querer.

Depois, a vontade de Deus é o mesmo que seu intelecto e que sua essência. Ora, o intelecto de Deus é seu entender, e a essência é seu ser. Logo, é necessário que a vontade seja seu querer. E patenteia-se assim que a vontade de Deus não repugna à sua simplicidade.

CAPÍTULO 35

Todo o dito acima se compreende em um só artigo de fé

Mas de tudo o que se disse acima podemos coligir que Deus é uno [ou único], simples, perfeito, infinito, inteligente e dotado de vontade. E tudo isto está compreendido num breve artigo do Símbolo da Fé, quando professamos crer “em um só Deus onipotente”. Como parece que o nome “Deus” deriva do nome grego theos, que alguns[34] fazem derivar de *theaste*, que significa “ver” ou “considerar”, no próprio nome “Deus” se patenteia que ele é inteligente, e por conseguinte dotado de vontade.

Quando porém dizemos que é uno, exclui-se a pluralidade de deuses e toda e qualquer composição: com efeito, não é *simpliciter*[35] uno senão aquilo que é simples. Todavia, quando dizemos onipotente, mostra-se que é de virtude infinita, da qual nada pode subtrair-se, no que se inclui, com efeito, que seja infinito e perfeito: porque a virtude das coisas se segue da perfeição da essência.

CAPÍTULO 36

Todas essas coisas foram ditas pelos filósofos

Tudo porém o que acima se disse de Deus foi considerado sutilmente por muitos filósofos gentios, conquanto alguns tenham errado acerca disto: e os que entre eles disseram verdade não puderam chegar a ela senão com dificuldade e após longa e laboriosa investigação.[36] Deus porém nos comunicou na doutrina da religião cristã coisas que eles não puderam alcançar, acerca das quais a fé cristã nos instrui para além do senso humano. Ei-las: conquanto, como se mostrou [c. 9 e 15], Deus seja uno e simples, é todavia Deus Pai e Deus Filho e Deus Espírito Santo, e estes três não são três deuses, mas um só Deus: o que, com efeito, quanto nos seja possível, temos a intenção de considerar.

CAPÍTULO 37

De que modo se põe o verbo em Deus

Ora, pelo dito acima deve aceitar-se que Deus se entende a si mesmo e se ama a si mesmo, além de que nele o entender e o querer não são outra coisa que seu próprio ser. Como porém Deus se entende a si mesmo, e como o entendido está no entendente, é necessário que Deus esteja em si mesmo como o entendido no entendente. Ora, o entendido que está no entendente é certo verbo[37] do intelecto: sem dúvida, é pelo verbo exterior que significamos o que compreendemos interiormente pelo intelecto. Segundo o Filósofo,[38] com efeito, as vozes são signos do entendido. É necessário, portanto, pôr em Deus seu próprio verbo.

CAPÍTULO 38

O verbo em Deus diz-se concepção

Mas o que se contém no intelecto como verbo interior diz-se, até na maneira comum de falar, concepção do intelecto. Porque dizemos que é concebido corporalmente o que é formado no útero do animal vivente pela virtude vivífica, sendo agente o macho e paciente a fêmea, na qual se dá a concepção, de modo que o concebido pertence à natureza de ambos, sendo conforme a eles segundo a espécie. Mas o que o intelecto compreende forma-se no intelecto, estando o inteligível como agente e o intelecto como paciente. E o mesmo que é compreendido pelo intelecto, e que existe no interior do intelecto, é conforme ao inteligível movente, de que é certa semelhança, e ao intelecto como paciente, enquanto contém o ser inteligível. Daí que o que é compreendido pelo intelecto se chame, não sem motivo, concepção do intelecto.

CAPÍTULO 39

De que modo o Verbo se compara ao Pai

Nisto, porém, deve considerar-se uma diferença. Porque, como o que se concebe no intelecto é uma semelhança da coisa inteligida, e representante de sua espécie, parece ser um filho seu. Quando, portanto, o intelecto entende outra coisa que ele, a coisa inteligida é como o pai do verbo concebido no intelecto; mas o mesmo intelecto tem-se antes como uma semelhança da mãe, em quem é próprio que se faça a concepção. Quando todavia o intelecto se entende a si mesmo, o verbo concebido se compara ao inteligente como o filho ao pai. Assim, quando falamos do verbo enquanto Deus se entende a si mesmo, é necessário que o mesmo verbo se compare a Deus, de quem é verbo, como o filho ao pai.

CAPÍTULO 40

De que modo se entende a geração em Deus

Daí que na regra da fé católica ensinemos a confessar em Deus o Pai e o Filho, quando se diz: “Creio em Deus Pai e em seu Filho”. E, para que ninguém, ao ouvir o nome de Pai e o de Filho, suspeitasse de geração carnal, segundo a qual dizemos entre nós pai e filho, o evangelista João, a quem foram revelados os segredos celestiais, pôs Verbo em lugar de Filho, para que conhecêssemos que se trata de geração inteligível.

CAPÍTULO 41

O Verbo, que é o Filho, tem o mesmo ser e a mesma essência que o Pai

Deve considerar-se porém que, como em nós uma coisa é o ser natural e outra o entender, é necessário que o verbo concebido em nosso intellecto, o qual tem tão-somente ser inteligível, seja de natureza outra que a de nosso intellecto, que tem ser natural. Em Deus, porém, são o mesmo o ser e o entender. Logo, o Verbo de Deus, que está em Deus, de quem é verbo segundo o ser inteligível, tem o mesmo ser que Deus, de quem é verbo. E por isso é necessário que seja da mesma essência e natureza que ele, e que tudo o que se diz de Deus convenha ao Verbo de Deus.

CAPÍTULO 42

A fé católica ensina isto mesmo

E decorre daí que na regra da fé católica ensinemos a confessar que o Filho é “consustancial ao Pai”, com o que se excluem duas coisas. Primeira, que se entendam Pai e Filho segundo a geração carnal, que se faz por certa cisão da substância do filho da do pai, de modo que necessariamente o Filho não seja consustancial ao Pai. Segunda, que entendamos Pai e Filho segundo geração inteligível tal como o verbo se concebe em nossa mente, como que acidentalmente superveniente ao intelecto, e não como existente de sua essência.

CAPÍTULO 43

Em Deus não há diferença entre o Verbo e o Pai segundo o tempo, nem segundo a espécie, nem segundo a natureza

Mas é impossível haver diferença segundo o tempo, segundo a espécie ou segundo a natureza nos que não diferem na essência. Logo, porque o Verbo é consubstancial ao Pai, é necessário que não difira do Pai por nada do acima dito.

E segundo o tempo sem dúvida não pode diferir. Pois, com efeito, como o Verbo se põe em Deus porque Deus se entende a si mesmo, concebendo seu verbo inteligível, é necessário que, se alguma vez o Verbo de Deus não foi, nesse mesmo momento Deus não se tenha entendido a si mesmo. No entanto, sempre que foi, Deus se entendeu, porque seu entender é seu ser. Sempre, portanto, seu Verbo foi: e por isso na regra da fé católica dizemos: “nascido do Pai antes de todos os séculos”.

Mas tampouco segundo a espécie é possível que o Verbo de Deus difira de Deus como menor, porque Deus se entende a si mesmo não menor do que é. O Verbo porém tem espécie perfeita: porque o de que é verbo é entendido perfeitamente. É necessário, portanto, que o Verbo de Deus seja de todo perfeito segundo a espécie da divindade. Mas encontram-se coisas que procedem de outras e que não alcançam a espécie perfeita das de que procedem. De um modo, como nas gerações equívocas: com efeito, do sol não se gera um sol, mas um animal.[39] Portanto, para que se exclua tal imperfeição da geração divina, confessa-se que nasceu “Deus de Deus”.

De outro modo, o que se gera ou procede de algo pode diferir dele por defeito de pureza, ou seja, quando de algo que em si é simples e puro se produz, por aplicação a uma matéria estranha, algo deficiente com respeito à espécie primeira: assim, da casa que está na mente do artífice faz-se a casa que está na matéria; e da luz recebida num corpo delimitado faz-se a cor; e do fogo junto aos outros elementos faz-se um corpo misto; e do raio por oposição de um corpo opaco faz-se sombra. Portanto, para que se exclua isso da geração divina, acrescenta-se “luz de luz”.

De um terceiro modo, o que procede de algo pode não alcançar a espécie deste por defeito de verdade, porque, com efeito, não recebe verdadeiramente sua natureza, mas tão-só alguma semelhança sua, como a imagem [do homem] no espelho ou na escultura, ou ainda a semelhança da coisa no intelecto ou no sentido. Com efeito, a imagem do homem não se diz homem verdadeiro, mas semelhança [de homem], nem, como diz o Filósofo,[40] a pedra está na alma, mas a espécie da pedra. Portanto, para que se exclua isso da geração divina, acrescenta-se: “Deus verdadeiro de Deus verdadeiro”.

Mas tampouco segundo a natureza é possível que o Verbo difira de Deus, porque é natural a Deus entender-se a si mesmo. Com efeito, todo e qualquer intelecto entende naturalmente algumas coisas, assim como o nosso tem os primeiros princípios.[41] Logo, muito mais Deus, cujo entender é seu ser, naturalmente se entende a si mesmo. Seu Verbo, portanto, procede naturalmente dele, não como as coisas que não procedem de origem natural, como de nós procedem as coisas artificiais, que dizemos que fazemos. O que porém procede naturalmente de nós, como os filhos, dizemos que o geramos.

Portanto, para que não se entenda que o Verbo de Deus não procede naturalmente dele, mas segundo o poder de sua vontade, acrescenta-se: “gerado, não feito [ou criado]”.

CAPÍTULO 44

Conclusão das premissas

Porque, pois, como se patenteia das premissas, todas as referidas condições da geração divina implicam que o Filho é consubstancial ao Pai, por isso mesmo se acrescenta, como suma de tudo: “consubstancial ao Pai”.

CAPÍTULO 45

Deus está em si mesmo como o amado no amante

Assim porém como o inteligido está no inteligente enquanto inteligido, assim também é necessário que o amado esteja no amante enquanto amado. O amante, com efeito, é de algum modo movido pelo amado por certa moção intrínseca. Daí que, como o que move tem contato com o que é movido, é necessário que o amado esteja intrinsecamente no amante. Ora, é necessário que Deus, assim como se entende a si mesmo, assim também se ame a si mesmo: com efeito, o bem é inteligido enquanto é de si amável. Deus, portanto, está em si mesmo como o amado no amante.

CAPÍTULO 46

O amor em Deus diz-se Espírito

Como porém o inteligido está no inteligente, e o amado no amante, há que considerar que é por razão diversa que, nos dois casos, um está no outro. Dado que sem dúvida o inteligir se faz por assimilação[42] de um inteligente ao que se entende, é necessário que o que se entende esteja no inteligente, enquanto sua semelhança consiste nisto. O amar, todavia, faz-se segundo alguma moção do amante pelo amado: o amado, com efeito, atrai para si o amante. Portanto, ao contrário do inteligir, que se perfaz por semelhança com o inteligido, o amar não se perfaz por semelhança com o amado, senão que se perfaz por atração do amante para o mesmo amado. A transmissão da semelhança principal, porém, faz-se principalmente por geração unívoca, segundo a qual, entre as coisas viventes, se chama generante ao pai, e gerado ao filho. Entre eles, ademais, a primeira moção faz-se segundo a espécie. Assim, pois, como o modo pelo qual Deus está em Deus como o inteligido no inteligente se expressa ao dizermos Filho, que é o Verbo de Deus, assim também o modo pelo qual Deus está em Deus como o amado no amante expressamo-lo ao afirmar o Espírito, que é o amor de Deus: e por isso, segundo a regra da fé católica, devemos crer no Espírito.

CAPÍTULO 47

O espírito que há em Deus é santo

Mas deve considerar-se que, como o bem amado tem razão de fim, e que é pelo fim que o movimento voluntário vem a ser bom ou mau, é necessário que o amor pelo qual se ama o mesmo sumo bem, que é Deus, alcance bondade eminente, a qual se expressa pelo nome “santidade”, quer, segundo os gregos, se diga “santo” por “puro”, porque em Deus há puríssima bondade isenta de todo e qualquer defeito, quer, segundo os latinos, se diga “santo” por “firme”, porque em Deus a bondade é imutável: por isso se dizem santas todas as coisas que se ordenam a Deus, como os templos, e os vasos dos templos, e tudo quanto é dedicado ao culto divino. Convenientemente, portanto, o espírito pelo qual se nos insinua o amor com que Deus se ama chama-se Espírito Santo. E por isso a regra da fé católica chama santo ao referido espírito, quando se diz “Creio no Espírito Santo”.

CAPÍTULO 48

O amor em Deus não implica acidente

Assim porém como o inteligir de Deus é seu próprio ser, assim também seu amar [é seu ser]. Por conseguinte, Deus não se ama a si mesmo segundo algo superveniente à sua essência, mas segundo a sua mesma essência. Portanto, porque se ama a si mesmo por estar em si mesmo como o amado no amante, Deus amado não está em Deus amante de modo accidental, assim como as coisas amadas estão em nós amantes accidentalmente, senão que Deus está em si mesmo como o amado no amante substancialmente. Logo, o mesmo Espírito Santo, pelo qual se nos insinua o amor divino, não é algo accidental em Deus, senão que é coisa[43] subsistente na essência divina assim como o Pai e o Filho. E por isso na regra da fé católica é apresentado como devendo ser co-adorado e simultaneamente glorificado com o Pai e com o Filho.

CAPÍTULO 49

O Espírito Santo procede do Pai e do Filho

Deve considerar-se, ademais, que o próprio inteligir procede da virtude do intelecto. Ora, enquanto o intelecto entende em ato, está nele mesmo o que é entendido. Logo, que o entendido esteja no inteligente procede da virtude intelectual do intelecto, e pois é verbo seu, como se disse acima [c. 37]. Semelhantemente, também o que é amado está no amante enquanto é amado em ato. Ora, que algo seja amado em ato procede tanto da virtude amativa do amante como do bem amável entendido em ato. Por conseguinte, que o amado esteja no amante procede de duas coisas: a saber, o princípio amativo e o inteligível apreendido, que é o verbo concebido do amável. Como pois em Deus inteligente e amante de si mesmo o Verbo é o Filho, mas como o de que é verbo é o Pai do Verbo, como se patenteia do dito [c. 39], é necessário que o Espírito Santo, que pertence ao amor segundo o qual Deus está em si mesmo como o amado no amante, proceda do Pai e do Filho: daí que no Símbolo se diga: “que procede do Pai e do Filho”.

CAPÍTULO 50

Em Deus a trindade de Pessoas não repugna à unidade de essência

Mas de tudo o que se disse é necessário coligir que pomos na divindade um ternário, que todavia não repugna à unidade e à simplicidade da essência divina. Com efeito, há que conceder que Deus tanto é existente em sua natureza como é inteligido e amado por si mesmo. Mas isso sucede diferentemente em Deus e em nós. Porque sem dúvida o homem é em sua natureza substância mas seu inteligir e seu amar não são sua substância, o homem, com efeito, é coisa subsistente enquanto considerado em sua natureza; enquanto porém está em seu intelecto, não é coisa subsistente, mas certa intenção[44] de coisa subsistente, e semelhantemente enquanto está em si mesmo como o amado no amante.

Logo, no homem podem considerar-se três coisas, isto é, o homem existente em sua natureza, o homem existente no intelecto, e o homem existente no amor; mas estes três não constituem algo uno, porque seu inteligir não é seu ser, e semelhantemente o amar; e somente uma destas três é coisa subsistente, ou seja, o homem existente em sua natureza. Em Deus, todavia, são o mesmo o ser, o inteligir e o amar. Portanto, Deus existente em seu ser natural e Deus existente em seu intelecto e Deus existente em seu amor são algo uno; no entanto, cada um deles é subsistente. E, porque às coisas subsistentes na natureza intelectual os latinos costumaram chamá-las pessoas, mas os gregos hipóstases, dizem os latinos que em Deus há três pessoas, mas os gregos três hipóstases, a saber, o Pai, e o Filho, e o Espírito Santo.

CAPÍTULO 51

De que modo parece repugnar pôr a trindade de Pessoas em Deus

Parece, porém, que do dito surge outra repugnância.[45] Se, com efeito, se põe algo ternário em Deus, e como todo e qualquer número se segue de alguma divisão, será necessário pôr em Deus alguma diferença pela qual se distingam entre si os três; e assim não haverá em Deus suma simplicidade. Porque, se em algo os três convêm, e em algo diferem, é necessário que haja aí composição, o que repugna ao dito mais acima [c. 9].

Ademais, se, como já se mostrou [c. 15], é necessário que haja um só Deus, e no entanto nenhuma coisa se origina ou procede de si mesma, parece impossível que Deus seja gerado ou que Deus seja procedente. É falso, portanto, pôr em Deus o nome de Pai, e o de Filho, e o de Espírito procedente.

CAPÍTULO 52

Solução dos argumentos: e em Deus não há distinção senão segundo relações

Para dissolver essa dúvida, há que tomar a princípio que segundo a diversidade de naturezas há nas diversas coisas diversos modos de algo originar-se ou proceder de outro. Com efeito, nos [entes] carentes de vida, porque não são moventes de si mesmos e só podem ser movidos extrinsecamente, originam-se uns dos outros como alterados ou imutados exteriormente, e assim do fogo se gera fogo, e do ar, ar. Nas coisas viventes, todavia, cuja propriedade é que se movam a si mesmas, gera-se algo no próprio generante, e assim o feto dos animais e o fruto das plantas. Há que considerar [nos viventes], porém, o diverso modo de processão segundo as diversas virtudes e suas mesmas operações.[46] Com efeito, há neles algumas virtudes cujas operações não se estendem senão aos corpos enquanto são materiais, como se patenteia das virtudes da alma vegetável,[47] ou seja, a nutritiva, a aumentativa e a gerativa: e, segundo este gênero de virtudes da alma, não procede senão algo corpóreo corporalmente distinto, e no entanto de algum modo conjunto com o vivente de que procede. Mas há virtudes cujas operações, conquanto não transcendam os corpos, se estendem porém às espécies dos corpos, recebendo-as sem matéria, como em todas as virtudes da alma sensitiva. Sem dúvida o sentido é receptivo de espécies sem matéria, como disse o Filósofo.[48] Tais virtudes, porém, conquanto recebam de algum modo imaterialmente a forma das coisas, não as recebem todavia sem órgão corporal. Se pois se encontra em tais virtudes da alma alguma processão, o que procede não será algo corporal, ou corporalmente distinto daquele de que procede ou conjunto com ele, mas de algum modo [distinto] incorporeal e imaterialmente, ainda que não sem apoio de órgão corporal. Assim, com efeito, procedem nos animais as formações imaginadas das coisas, as quais, sem dúvida, não estão na imaginação como um corpo num corpo, mas de certo modo espiritual: razão por que Agostinho[49] chama espiritual à visão imaginária.

Se todavia segundo a operação da imaginação procede algo não por modo corporal, com mais forte razão tal sucederá pela operação da parte intelectiva, que, ademais, nem sequer necessita de órgão corporal em sua operação, senão que sua operação é de todo imaterial. O verbo certamente procede segundo a operação do intelecto como existente no intelecto daquele que o diz, não como contido nele localmente nem como corporalmente separado dele, mas como de fato existente nele segundo [o poder de uma operação natural, ainda que sem dúvida distinto dele segundo][50] a ordem de origem: e dá-se a mesma razão com respeito à processão a que se atende[51] segundo a operação da vontade, enquanto a coisa amada existe no amante, como se disse acima [c. 45].

Embora, porém, as virtudes intelectivas e as sensitivas sejam, segundo sua própria razão, mais nobres que as virtudes da alma vegetável, no homem e nos outros animais, no entanto, segundo a processão da parte imaginativa ou da sensitiva não procede nada subsistente em sua natureza específica, senão que tal só sucede pela processão que se faz segundo a operação da alma vegetável: e isso é assim porque em todos os compostos de

matéria e de forma a multiplicação dos indivíduos na mesma espécie se faz segundo divisão da matéria. Por isso nos homens e nos outros animais, porque se compõe de forma e de matéria segundo divisão corporal, que se dá segundo processão conforme à operação da alma vegetável, e não nas demais operações da alma, os indivíduos se multiplicam segundo a mesma espécie. Nas coisas porém que não são compostas de matéria e de forma, não pode haver senão distinção formal. Se todavia a forma, segundo a qual se atende à distinção, é a substância da coisa, é necessário que tal distinção seja de certas coisas subsistentes; não no entanto se tal forma não é o sujeito da coisa.

É pois comum a todo e qualquer intelecto, como se patenteia do dito [c. 45], que necessariamente o que nele se concebe proceda de algum modo do inteligente enquanto é inteligente, e por sua processão de algum modo se distinga dele, e assim a concepção do intelecto, que é intenção inteligida, se distingue do intelecto inteligente; e similarmente é necessário que a afecção do amante, pela qual o amado está no amante, proceda da vontade do amante enquanto amante. Como no entanto o intelecto divino tem por próprio[52] que seu inteligir seja seu ser, é necessário que a concepção do intelecto, que é intenção inteligida, seja sua substância, e semelhantemente quanto à afecção no mesmo Deus amante. Resta, portanto, que a intenção do intelecto divino, a qual é o próprio Verbo, não se distinga daquele que a produz no que é ser segundo a substância, mas tão-só segundo a razão de processão de um do outro: e semelhantemente quanto à afecção do amor em Deus amante, a qual pertence ao Espírito Santo.

Patenteia-se, assim, que nada proíbe que o Verbo de Deus, o qual é o Filho, seja uno com o Pai segundo a substância, e no entanto se distinga dele segundo a relação de processão, como se disse [c. 41-44 e 49]. E por isso é manifesto que uma mesma coisa não se origina nem procede de si mesma: porque o Filho, enquanto procede do Pai, dele se distingue; e tem-se a mesma razão quanto ao Espírito Santo por comparação ao Pai e ao Filho.

CAPÍTULO 53

As relações pelas quais o Pai, o Filho e o Espírito Santo se distinguem são reais e não somente de razão

Mas as relações pelas quais o Pai, o Filho e o Espírito Santo se distinguem entre si são relações reais e não somente de razão. Com efeito, são relações somente de razão as que não se seguem de nada que esteja na natureza das coisas, mas de algo que está somente na apreensão: assim, a direita e a esquerda de uma pedra não são relações reais, mas somente de razão, porque não se seguem de nenhuma virtude real existente na pedra, mas só na acepção do que apreende a pedra como à esquerda porque está à esquerda de algum animal; mas no animal esquerda e direita são relações reais, porque se seguem de certas virtudes que se encontram em determinadas partes do animal. Como portanto as relações supramencionadas, pelas quais se distinguem o Pai e o Filho e o Espírito Santo, são realmente existentes em Deus, é necessário que tais relações sejam relações reais, não só de razão.

CAPÍTULO 54

Estas relações não são acidentalmente inerentes

Não é possível, porém, que sejam acidentalmente inerentes: não só porque as operações de que se seguem diretamente as relações são a substância mesma de Deus, mas também porque, como se mostrou acima [c. 23], não pode haver em Deus nenhum acidente. Daí que, se as referidas relações estão realmente em Deus, é necessário que não sejam acidentalmente inerentes, mas subsistentes. De que modo é possível que o que é acidente nas outras coisas esteja em Deus substancialmente, tal é manifesto pelo dito mais acima [c. 22-23].

CAPÍTULO 55

Pelas referidas relações, constitui-se em Deus a distinção pessoal

Não só, portanto, porque em Deus a distinção é por relações que não são acidentais, mas subsistentes, senão porque a [distinção] das coisas subsistentes em qualquer natureza intelectual é distinção pessoal, é necessário que pelas referidas relações em Deus se constitua a distinção pessoal. O Pai, portanto, o Filho e o Espírito Santo são três pessoas, e semelhantemente três hipóstases, porque hipóstase significa algo subsistente completo.[53]

É impossível haver em Deus mais que três Pessoas

É impossível porém haver em Deus mais que três Pessoas, porque é impossível que as Pessoas divinas se multipliquem por divisão da substância; mas só por alguma relação de processão, e não qualquer processão, mas de uma tal que não termine em algo extrínseco. Porque, se terminasse em algo extrínseco, não teria natureza divina, e assim tampouco poderia ser pessoa ou hipóstase divina. Mas a processão em Deus não terminada no exterior não pode dar-se senão segundo uma operação do intelecto, tal como procede o verbo, ou segundo uma operação da vontade, tal como procede o amor, como se patenteia do dito [c. 52]. Não pode haver, portanto, pessoa divina procedente senão ou como Verbo, que dizemos Filho, ou como amor, que dizemos Espírito Santo.

Ademais, dado que Deus compreende todas as coisas por uma só visada de seu intelecto, e que, semelhantemente, ele ama todas as coisas por um só ato da vontade, é impossível haver em Deus vários verbos ou vários amores. Se portanto o Filho procede como verbo, e o Espírito Santo procede como amor, é impossível haver em Deus vários Filhos ou vários Espíritos Santos.

Demais, perfeito é aquilo fora do qual não há nada.[54] O que pois fora de si admite outro de seu gênero não é *simpliciter* perfeito, porque os que são *simpliciter* perfeitos em sua natureza não se multiplicam em número, como Deus, o sol e a lua e outros assim.[55] Mas é necessário que o Filho e o Espírito Santo sejam *simpliciter* perfeitos porque um e outro são Deus, como se mostrou [c. 41 e 48]. É impossível, portanto, haver vários Filhos ou vários Espíritos Santos.

Além disso, aquilo pelo qual algo subsistente é *hoc aliquid*,[56] e distinto dos demais, é impossível que se multiplique em número, porque o indivíduo não pode dizer-se de muitos. Ora, pela filiação o Filho é esta Pessoa divina subsistente em si e distinta das demais, assim como pelos princípios individuantes Sócrates é esta pessoa humana. Assim, pois, como os princípios individuantes pelos quais Sócrates é este homem não podem convir senão a um, assim também em Deus a filiação não pode convir senão a um. E semelhantemente quanto à relação do Pai e do Espírito Santo. É portanto impossível haver em Deus vários Pais ou vários Filhos ou vários Espíritos Santos.

Depois, as coisas que são unas segundo a forma não se multiplicam em número senão pela matéria, assim como a brancura se multiplica por estar em muitos sujeitos. Em Deus, porém, não há matéria. Por isso mesmo é impossível que em Deus se multiplique numericamente tudo o que é uno pela espécie e pela forma. Assim, porém, são a paternidade e a filiação e a processão do Espírito Santo. É impossível, portanto, haver em Deus vários Pais ou vários Filhos ou vários Espíritos Santos.

CAPÍTULO 57

Das propriedades ou noções em Deus, e quantas são no Pai

Existente em Deus, todavia, tal número de Pessoas, é necessário que haja também certo número de propriedades pelas quais as Pessoas se distingam entre si. Três aparecem como convenientes ao Pai. Uma pela qual se distingue só do Filho, e esta é a paternidade; outra pela qual se distingue dos dois, ou seja, o Filho e o Espírito Santo, e esta é a inascibilidade, porque o Pai não é Deus procedente de outro, ao passo que o Filho e o Espírito Santo procedem de outro; a terceira pela qual o mesmo Pai com o Filho se distinguem do Espírito Santo, e esta se diz espiração comum. Mas não se há de assinalar nenhuma propriedade pela qual o Pai difira do Espírito Santo só, porque o Pai e o Filho são um único princípio do Espírito Santo, como se mostrou [c. 49].

CAPÍTULO 58

Das propriedades do Filho e do Espírito Santo, quais e quantas são

Mas ao Filho é necessário que convenham duas. Uma pela qual se distingue do Pai, e esta é a filiação; a outra pela qual com o Pai se distingue do Espírito Santo, e esta é a espiração comum. Não é necessário, porém, atribuir outra propriedade pela qual se distinga sozinho do Espírito Santo, porque, como se disse [c. 57], o Filho e o Pai são um único princípio do Espírito Santo. Semelhantemente, tampouco é necessário atribuir uma propriedade pela qual o Espírito Santo e o Filho juntos se distingam do Pai. O Pai, com efeito, distingue-se deles por uma propriedade, ou seja, a inascibilidade, enquanto é não procedente. Como todavia o Filho e o Espírito Santo não procedem de uma só processão, mas de várias, distinguem-se do Pai por duas propriedades. Mas o Espírito tem uma só propriedade, pela qual se distingue do Pai e do Filho, e diz-se processão. Que não possa haver propriedade pela qual o Espírito Santo se distinga só do Pai ou só do Filho patenteia-se pelo dito [c. 57-58]. São pois cinco as que se atribuem às Pessoas, a saber: a inascibilidade, a paternidade, a filiação, a espiração e a processão.

CAPÍTULO 59

Por que tais propriedades se dizem noções

Estas cinco, no entanto, podem dizer-se noções das Pessoas porque por elas se nos dá a conhecer[57] em Deus a distinção das Pessoas; no entanto, nem todas cinco podem dizer-se propriedades se se observam segundo a razão de propriedade, enquanto “próprio” se diz o que convém a um só: porque a espiração comum convém ao Pai e ao Filho. Segundo todavia o modo como algo se diz próprio de alguns com respeito a outro, como bípede do homem e da ave com respeito aos quadrúpedes, nada impede que também se chame propriedade à espiração comum.

Como porém em Deus as Pessoas não se distinguem senão por relações, mas como as noções são o que dá a conhecer a distinção das Pessoas divinas, é necessário que todas as noções pertençam de algum modo à relação. Mas há quatro verdadeiras relações, pelas quais as Pessoas se referem entre si. Já a quinta noção, ou seja, a inascibilidade, pertence certamente à relação, mas como negação da relação; porque as negações se reduzem ao gênero das afirmações, e as privações ao gênero dos hábitos, e assim não homem ao gênero do homem, e não branco ao gênero da brancura.

Há que saber todavia que das relações pelas quais as Pessoas divinas se referem entre si umas são nominadas, como paternidade e filiação, que propriamente significam relação, mas outras são inominadas, a saber, aquela pela qual o Pai e o Filho se referem ao Espírito Santo e aquela pela qual o Espírito Santo se refere a eles; em lugar de nomes de relações, usamos nomes de origens. É manifesto, com efeito, que a espiração comum e a processão significam origem, mas não relações que se seguem à origem: o que se pode apreciar nas relações do Pai e do Filho. Geração, com efeito, significa origem ativa, e dela se segue a relação de paternidade; nascimento, porém, significa a [origem] passiva do Filho, e dela se segue a relação de filiação. Semelhantemente, à espiração comum segue-se alguma relação, e também à processão. Como porém são relações inominadas, usamos nomes de atos em lugar de nomes de relações.

CAPÍTULO 60

Conquanto em Deus haja quatro relações subsistentes, não há senão três Pessoas

Mas deve considerar-se que, conquanto as relações subsistentes em Deus sejam, como se disse acima [c. 55], as próprias Pessoas divinas, não é necessário porém que haja cinco ou quatro pessoas segundo o número das relações. O número, com efeito, segue-se de uma distinção. Assim, porém, como o um é o indivisível ou o indiviso, assim também a pluralidade é o divisível ou o dividido. Para a pluralidade de pessoas, com efeito, requer-se que as relações tenham uma virtude distintiva com razão de oposição, porque não há distinção formal senão por oposição. Se pois se observam atentamente as referidas relações, vê-se que a paternidade e a filiação têm entre si oposição relativa, donde não serem compatíveis no mesmo supósito:[58] por isso é necessário que a paternidade e a filiação sejam duas Pessoas subsistentes. Mas, se a inascibilidade se opõe à filiação, não porém a paternidade: daí que a paternidade e a inascibilidade possam convir em uma e mesma pessoa. Semelhantemente, a espiração comum não se opõe à paternidade nem à filiação, e tampouco à inascibilidade. Daí que nada proíba que a espiração comum inira tanto à pessoa do Pai como à pessoa do Filho. Por isso a espiração comum não é pessoa subsistente outra que a pessoa do Pai e que a do Filho. Mas a processão tem oposição relativa à espiração comum. Por isso, como a espiração comum convém ao Pai e ao Filho, é necessário que a processão subsistente seja outra pessoa que a pessoa do Pai e que a do Filho. Mas com isto se patenteia por que Deus não se diz quínario, pelo número quínario de noções, senão que se diz que é trino, pelo número trino de Pessoas. As cinco noções, com efeito, não são cinco coisas subsistentes, mas as três Pessoas são três coisas subsistentes.

Ainda que a uma pessoa convenham várias noções ou propriedades, tão-somente uma a constitui em pessoa. A pessoa, com efeito, não se constitui como constituída de muitas propriedades, mas porque a mesma propriedade relativa subsistente é pessoa. Se pois se inteligissem várias propriedades como por si subsistentes separadamente, haveria então várias pessoas e não uma. É pois necessário inteligir que, das várias propriedades ou noções que convêm a uma só pessoa, a que precede segundo a ordem de natureza constitui a pessoa; mas integem-se as outras como inerentes à pessoa já constituída. É manifesto, porém, que a inascibilidade não pode ser a primeira noção do Pai, a que constitui sua pessoa, tanto porque nada se constitui de negação como porque naturalmente a afirmação precede à negação. A espiração comum, todavia, pressupõe por ordem de natureza a paternidade e a filiação, e assim a processão do amor [pressupõe] a processão do verbo. Daí que a espiração comum não possa ser a primeira noção do Pai, mas tampouco do Filho. Resta, pois, que a primeira noção do Pai seja a paternidade, e a do Filho a filiação, mas a do Espírito Santo é tão-somente a processão. Resta, portanto, que sejam três as noções constituintes das Pessoas, ou seja, a paternidade, a filiação e a processão. E é necessário, de fato, que estas noções sejam propriedades. Sem dúvida, o que constitui a pessoa é necessário que não convenha senão

a esta pessoa: com efeito, os princípios de individuação não podem convir a muitos. As três noções supramencionadas, portanto, dizem-se propriedades pessoais, como constituintes das três Pessoas do modo referido. As outras, todavia, dizem-se propriedades ou noções das Pessoas, não porém pessoais, porque não constituem pessoa.

CAPÍTULO 61

Removidas pelo intelecto as propriedades pessoais, não permanecem as hipóstases

Do dito aparece porém que, removidas pelo intelecto as propriedades pessoais, não permanecem as hipóstases. Com efeito, na resolução[59] que se faz pelo intelecto, removida a forma, permanece o sujeito da forma, e assim, removida a brancura, permanece a superfície; removida a superfície, permanece a substância; removida a forma desta, permanece a matéria prima; removido porém o sujeito, nada permanece. Mas as propriedades pessoais são as mesmas Pessoas subsistentes; não constituem as Pessoas como advenientes a supósitos preexistentes: porque em Deus não pode ser distinto o que se diz absolutamente, mas só o que é relativo. Resta que, removidas pelo intelecto as propriedades pessoais, não permaneçam as distintas hipóstases; removidas porém as noções não pessoais, permanecem as distintas hipóstases.

CAPÍTULO 62

De que modo, removidas pelo intellecto as propriedades pessoais, permanece a essência divina

Se no entanto alguém se pergunta se, removidas pelo intellecto as propriedades pessoais, permanece a essência divina, há que dizer que de um modo permanece, mas de outro não. Com efeito, é dupla a resolução feita pelo intellecto. Uma, com efeito, segundo a abstração que separa da matéria a forma, e nela se procede do que é mais formal ao que é mais material: porque o que é o primeiro sujeito permanece por último; mas a última forma é o que primeiro se remove. A outra resolução, todavia, é segundo a abstração que separa o universal do particular, e nela se tem ordem de certo modo contrária: porque primeiro se removem as condições materiais individuanes, para que se fique com o que é comum. Não obstante, conquanto em Deus não haja matéria e forma, nem universal e particular, há porém o comum, o próprio e o supósito da natureza comum. Com efeito, as Pessoas comparam-se à essência, segundo o [nosso] modo de entender, como o supósito próprio [se compara] à natureza comum. Segundo pois o primeiro modo de resolução a que procede o intellecto, removidas as propriedades pessoais, que são as mesmas Pessoas subsistentes, não permanece a natureza comum; mas segundo o outro modo permanece.

CAPÍTULO 63

Da ordem dos atos pessoais às propriedades pessoais

Mas do dito pode fazer-se manifesto qual seja segundo o intelecto a ordem dos atos pessoais às propriedades pessoais. Com efeito, as propriedades pessoais são Pessoas subsistentes: mas a pessoa subsistente em qualquer natureza age comunicando sua natureza em virtude de sua natureza; porque a forma da espécie é princípio de gerar o semelhante segundo a espécie. Como portanto os atos pessoais pertencem à comunicação da natureza divina, é necessário que a pessoa subsistente comunique a natureza comum por virtude da mesma natureza.

E podem concluir-se duas coisas. Uma é que a potência gerativa no pai é a própria natureza divina, porque toda e qualquer potência de agir é o princípio por cuja virtude algo padece a ação. A outra é que, segundo o modo de entender, o ato pessoal, ou seja, a geração, pressupõe tanto a natureza divina como a propriedade pessoal do Pai, a qual é a mesma hipóstase do Pai, ainda que tal propriedade, enquanto relação, se siga do ato. Por isso, se se atende no Pai a que é pessoa subsistente, pode dizer-se que gera porque é pai; se porém se atende a que é relação, deve dizer-se o inverso: que é pai porque gera.

CAPÍTULO 64

De que modo é necessário tomar a geração com respeito ao Pai e com respeito ao Filho

Há que saber, no entanto, que é necessário tomar de um modo a ordem da geração ativa à paternidade, e de outro modo a da geração passiva ou nascimento à filiação. Com efeito, na ordem de natureza a geração ativa pressupõe a pessoa do generante; mas, na mesma ordem de natureza, a geração passiva ou natividade[60] precede à pessoa do gerado, porque é de sua natividade que a pessoa gerada tem que ela seja. Se, pois, segundo o modo de inteligir, a geração ativa pressupõe a paternidade enquanto constitutiva da pessoa do Pai, a natividade, porém, não pressupõe a filiação enquanto constitutiva da pessoa do Filho, senão que, segundo o modo de inteligir, a precede de duplo modo, ou seja, enquanto é constitutiva da pessoa e enquanto é relação. E semelhantemente devem inteligir-se as coisas pertinentes à processão do Espírito Santo.

CAPÍTULO 65

De que modo os atos nocionais não diferem das Pessoas senão secundum rationem

Mas da ordem assinalada entre os atos nocionais e as propriedades nocionais não afirmamos que os atos nocionais diferem *secundum rem* das propriedades pessoais, mas tão-só segundo o modo de entender. Assim, com efeito, o entender de Deus é o próprio Deus inteligente, e a geração do Pai é o próprio Pai gerante, ainda que se signifiquem de outro modo. Semelhantemente, ademais, ainda que uma pessoa tenha muitas noções, não há nela, porém, nenhuma composição. A inascibilidade, de fato, por ser propriedade negativa, não pode constituir nenhuma composição. Mas as duas relações que há na pessoa do Pai, ou seja, a paternidade e a espiração comum, são efetivamente o mesmo *secundum rem* enquanto se comparam à pessoa do Pai: assim, com efeito, a paternidade é o Pai, e também a espiração comum é no Pai o Pai, e é no Filho o Filho. Diferem todavia segundo aquele a que se referem: porque pela paternidade o Pai se refere ao Filho, e pela espiração comum ao Espírito Santo; e, semelhantemente, pela filiação o Filho refere-se ao Pai, mas pela espiração comum ao Espírito Santo.

CAPÍTULO 66

As propriedades relativas são a mesma essência divina

É necessário, porém, que as mesmas propriedades relativas sejam a mesma essência divina. Com efeito, as propriedades relativas são as próprias Pessoas subsistentes. Ora, em Deus a pessoa subsistente não pode ser algo diverso da essência divina: e a essência divina é Deus mesmo, como se mostrou acima [c. 10]. Resta, portanto, que as propriedades relativas sejam *secundum rem* o mesmo que a essência divina.

Ademais, o que quer que haja em algo para além de sua essência está presente nele acidentalmente. Em Deus, todavia, não pode haver nenhum acidente, como se mostrou acima [c. 23]. *Secundum rem*, portanto, as propriedades relativas não são senão a mesma essência divina.

CAPÍTULO 67

*As relações não são atribuídas exteriormente,
como disseram os porretanos [61]*

Mas não pode dizer-se que as referidas propriedades não estejam nas Pessoas, senão que lhes advenham exteriormente, como disseram os porretanos. É necessário, com efeito, que as relações reais estejam nas coisas relacionadas, o que sem dúvida é manifesto nas criaturas: as relações reais estão nelas assim como os acidentes no sujeito. Todavia, as relações pelas quais se distinguem em Deus as Pessoas são relações reais, como se mostrou acima [c. 53]. É necessário, portanto, que estejam nas Pessoas divinas, ainda que certamente não como acidentes: porque tudo o que nas criaturas são acidentes, como a sabedoria, a justiça, etc., quando trasladado a Deus, perde a razão de acidente, como se mostrou acima [c. 23].

Ademais, em Deus não pode haver distinção senão por relações: porque tudo quanto se diz absolutamente [de Deus] é comum. Se pois as relações advierem exteriormente às Pessoas, não permanecerá nenhuma distinção nas mesmas Pessoas. Logo, as propriedades relativas estão nas Pessoas, de modo, porém, que são as mesmas Pessoas e ainda a mesma essência divina, assim como se diz que a sabedoria e a bondade estão em Deus e são o mesmo Deus e a mesma essência divina, como se mostrou acima [c. 23].

CAPÍTULO 68

Dos efeitos da divindade, e antes de tudo o ser

Após ter-se considerado, portanto, o pertencente à unidade da essência divina e à trindade de Pessoas, resta considerar os efeitos da divindade.[62] Mas o primeiro efeito de Deus nas coisas é o próprio ser, que todos os outros efeitos pressupõem, e sobre o qual se fundam.[63] É necessário todavia que tudo quanto de qualquer modo seja proceda de Deus. Em todas as coisas ordenadas, porém, encontra-se comumente que o que é primeiro e perfeitíssimo em alguma ordem é a causa do que é posterior nesta ordem, assim como o fogo, que é maximamente quente, é causa da quentura em todos os demais corpos quentes. Sempre, sem dúvida, os imperfeitos têm origem nos perfeitos, como as sementes nos animais e nas plantas. Ora, mostrou-se acima [c. 3 ss., 18, 20-21] que Deus é o primeiro e o mais perfeito ente: é necessário, portanto, que seja a causa do ser de todas as coisas que têm ser.

Ademais, tudo o que tem algo por participação[64] se reduz ao que o tem por essência como a seu princípio e causa, e assim o ferro ignescente participa da igneidade do que é ígneo por sua essência. Ora, mostrou-se acima [c. 11] que Deus é seu próprio ser; por isso o ser lhe convêm por sua essência, enquanto a todos os outros lhes convêm por participação: sem dúvida, a essência de nenhum outro é seu ser, porque o ser absoluto e por si subsistente não pode ser senão um, como acima se mostrou [c. 15]. É necessário, portanto, que Deus seja a causa de existir de todos os que são.

CAPÍTULO 69

Ao criar as coisas, Deus não pressupõe matéria

Mas isso mesmo mostra que Deus, ao criar as coisas, não preexige matéria a partir da qual opere. Com efeito, nenhum agente preexige para sua ação aquilo que por sua ação produz, senão que só preexige o que sua ação não pode produzir: o edificador, sem dúvida, preexige pedras e madeira para sua ação porque por sua ação não pode produzi-las; produz a casa agindo, mas não a pressupõe. É necessário, porém, que a matéria seja produzida pela ação de Deus, pois se mostrou [c. 68] que tudo o que de algum modo é tem a Deus por causa de existir. Resta, portanto, que ao agir Deus não pressuponha matéria.

Ademais, o ato é naturalmente anterior à potência, motivo por que por prioridade lhe compete a razão de princípio; mas todo e qualquer princípio que ao causar[65] pressuponha outro princípio não tem senão por posterioridade razão de princípio. Como, pois, Deus é princípio das coisas como ato primeiro, e a matéria como ente em potência, é inconveniente que Deus ao agir pressuponha matéria.

Depois, quanto mais universal é uma causa, tão mais universal é seu efeito. Porque as causas particulares apropriam para algo determinado os efeitos das causas universais, pois tal determinação se compara ao efeito universal como o ato à potência. Assim, toda e qualquer causa que faça algo ser em ato, pressuposto o que está em potência para este ato, é causa particular com respeito a alguma causa mais universal. Ora, isto não compete a Deus, porque é a própria causa primeira, como se mostrou [c. 3 e 68]. Por conseguinte, não preexige matéria para sua ação. Pertence-lhe, pois, produzir de nada as coisas no ser, o que é criar: daí que a fé católica o confesse *criador*.

CAPÍTULO 70

Criar não convém senão a Deus

Disso aparece, ademais, que só a Deus convém ser criador. Porque criar convém à causa que não pressupõe outra mais universal, como se patenteia do dito [c. 69]. Ora, isto não compete senão a Deus. Só ele, portanto, é criador.

Depois, quanto mais distante do ato está uma potência, tanto maior há de ser a virtude para que se reduza a ato. Por maior, porém, que seja a distância da potência ao ato, sempre há maior distância se se subtrai a mesma potência. Logo, criar algo de nada requer virtude infinita. Ora, só Deus é de virtude infinita, porque só ele é de essência infinita. Por conseguinte, só Deus pode criar.

CAPÍTULO 71

A diversidade da matéria não é causa da diversidade nas coisas

Mas pelo que se mostrou [c. 70] é manifesto que a causa da diversidade nas coisas não é a diversidade da matéria. Mostrou-se, com efeito, que a matéria não é pressuposta para a ação divina que produz as coisas no ser. A causa porém da diversidade das coisas não vem da matéria senão na medida em que se preexige matéria para a produção das coisas, ou seja, porque as formas se induzem segundo a diversidade da matéria. Logo, a matéria não é a causa da diversidade nas coisas produzidas por Deus.

Ademais, na medida em que as coisas têm ser, têm também unidade e pluralidade, porque cada coisa é una enquanto é ente. Ora, as formas não têm o ser pela matéria, senão que antes [o têm] as matérias pelas formas: porque o ato é melhor que a potência, e aquilo pelo qual algo é, é necessário que seja melhor. Tampouco portanto as formas são diversas porque compitam a matérias diversas, senão que as matérias são diversas porque competem a diversas formas.

CAPÍTULO 72

De que modo Deus produziu as diversas coisas, e de que modo a pluralidade das coisas é causada

Se todavia as coisas se têm com respeito à unidade e à multiplicidade do mesmo modo como se têm com respeito ao ser, e se, como se mostrou [c. 68-69], todo o ser das coisas depende de Deus, é necessário que a causa da pluralidade das coisas venha de Deus. Deve considerar-se, sem dúvida, de que maneira.

É necessário, com efeito, que todo e qualquer agente faça, na medida do possível, algo semelhante a ele. Mas não era possível que a semelhança da bondade divina se seguisse nas coisas produzidas por Deus com a mesma simplicidade com que se encontra em Deus: por isso foi conveniente que o que em Deus é uno e simples se representasse nas coisas criadas diversamente e dissimilmente. Foi pois necessário haver diversidade nas coisas produzidas por Deus, para que a diversidade das coisas imitasse segundo seu modo a perfeição divina.

Ademais, todo o causado é finito, porque só Deus é essência infinita, como se mostrou acima [c. 18]. Todo o finito, no entanto, se torna maior por adição de outro. Por isso foi melhor que houvesse diversidade nas coisas criadas, para que houvesse muitos bens, do que se tivesse sido produzido por Deus um só gênero de coisas. Ora, é próprio do ótimo produzir coisas ótimas; para Deus foi conveniente, portanto, produzir a diversidade nas coisas.

CAPÍTULO 73

Da diversidade das coisas, de seu grau, de sua ordem

Foi necessário, todavia, que a diversidade nas coisas se instituísse com certa ordem, de modo que umas fossem melhores que outras. Com efeito, isto pertence à abundância da bondade divina, para que a semelhança da sua bondade se comunique quanto possível às coisas criadas. Ora, Deus não só é bom em si, senão que excede em bondade a tudo e a tudo conduz à bondade. Portanto, para que a semelhança a Deus nas coisas criadas fosse mais perfeita, foi necessário não só que algumas se constituíssem melhores que as outras, senão que umas agissem nas outras para levá-las à perfeição.

Mas a diversidade das coisas consiste principalmente na diversidade da forma. A diversidade formal, porém, é segundo a contrariedade. Com efeito, o gênero divide-se em diversas espécies por diferenças contrárias. É necessário, porém, haver ordem na contrariedade, porque sempre um dos contrários é mais perfeito que o outro. É necessária, portanto, a instituição por Deus da diversidade das coisas com certa ordem, de modo que umas sejam melhores que as outras.

CAPÍTULO 74

De que modo entre as coisas criadas umas têm mais de potência e menos de ato, enquanto outras ao revés

Porque porém uma coisa é tanto mais nobre e perfeita quanto mais alcança a semelhança divina, e porque Deus é ato puro sem mescla de potência, é necessário que os supremos entre os entes tenham mais ser em ato e menos de potência, e que os inferiores estejam mais em potência. Deve considerar-se, porém, de que maneira é assim.

Com efeito, dado que Deus é sempiterno e imutável em seu ser, são ínfimas entre as coisas, justamente por ter menos de semelhança divina, as que são sujeitas à geração e à corrupção, ou seja, as que por um tempo são e depois já não são. E, porque o ser se segue da forma da coisa, as coisas são quando têm forma, e deixam de ser quando são privadas dela. É necessário, portanto, que nas [coisas ínfimas] haja algo que possa em algum momento ter forma e em algum momento privar-se dela, e é o que chamamos matéria. Desse modo, é necessário que as coisas ínfimas sejam compostas de matéria e de forma.

Mas os que são supremos entre os entes criados alcançam maximamente a semelhança do ser divino, porque neles não há potência para ser e para não ser, senão que seu ser sempiterno é recebido de Deus por criação. Como porém a matéria, por isto mesmo que é, é potência para o ser, que é pela forma, por isso mesmo os entes em que não há potência para ser e para não ser não são compostos de matéria e de forma, senão que são somente formas subsistentes em seu ser, que receberam de Deus. É necessário, todavia, que tais substâncias incorpóreas sejam incorruptíveis. Em todas as corruptíveis, com efeito, há potência para não ser. Ora, não naquelas, como se disse. São pois incorruptíveis.

Ademais, nada se corrompe senão porque dele se separa a forma, pois o ser sempre se segue da forma. Desse modo, tais substâncias, por serem formas subsistentes, não podem separar-se de sua forma nem, pois, perder o ser. Logo, são incorruptíveis.

Mas entre os dois casos referidos há entes intermediários, nos quais, conquanto não haja potência para ser e para não ser, há porém potência para o lugar. Estes todavia são os corpos celestes, que não estão sujeitos a geração e a corrupção porque neles não se encontra contrariedade, e no entanto são mutáveis segundo o lugar: em alguns, portanto, há tanto matéria como movimento, e, com efeito, o movimento é ato de existente em potência. Logo, tais corpos têm matéria não sujeita a geração e a corrupção, mas só a mudança local.[66]

Há substâncias intelectuais, que se dizem imateriais

Mas é necessário que as referidas substâncias, que dizemos imateriais, também sejam intelectuais. Com efeito, algo é intelectual justamente por ser isento de matéria, o que se pode perceber no próprio modo de inteligir. Sem dúvida, inteligível em ato e intelecto em ato são algo uno. É manifesto que algo é inteligível em ato porque está separado da matéria, pois não podemos ter cognição intelectual das coisas materiais senão por abstração da matéria. Por isso, deve ter-se o mesmo juízo do intelecto, ou seja, se se trata de entes imateriais, são intelectuais.

Ademais, as substâncias imateriais são as primeiras e supremas entre os entes, porque o ato é naturalmente anterior à potência. Ora, aparece que o intelecto é de todas as coisas a superior: com efeito, o intelecto utiliza-se das corpóreas como de instrumentos. É necessário, portanto, que as substâncias imateriais sejam intelectuais.

Depois, quanto mais um ente é superior aos demais, tanto mais alcança a semelhança divina. Com efeito, vemos coisas de grau ínfimo participar da semelhança divina só quanto ao ser, como as inanimadas; outras, quanto ao ser e ao viver, como as plantas; outras, porém, quanto ao sentir, como os animais; o modo supremo de conhecimento é pelo intelecto, e convém maximamente a Deus. Portanto, as criaturas supremas são intelectuais: e, porque entre as criaturas são as que mais alcançam a semelhança de Deus, por isso mesmo se dizem constituídas à imagem de Deus.[67]

CAPÍTULO 76

De que modo tais substâncias são dotadas de arbítrio livre

Ora, mostra-se por isso que elas são dotadas de arbítrio livre. O intelecto, com efeito, não age ou apetece sem juízo, como os inanimados; nem o juízo do intelecto se segue de um ímpeto natural, como nos brutos, senão que se segue da própria apreensão: porque o intelecto tanto conhece o fim como o que é para o fim e a relação de um ao outro; e por isso o intelecto pode ser causa de seu juízo pelo qual apetece e faz algo em ordem ao fim. Ora, chamamos livre ao que é causa de si. O intelecto, portanto, apetece e age por juízo livre, o que é ser dotado de arbítrio livre. Logo, as substâncias supremas são dotadas de arbítrio livre.

Ademais, é livre o que não é obrigado a uma só e determinada coisa. Ora, o apetite das substâncias intelectivas não é obrigado a um só e determinado bem: segue-se, com efeito, da apreensão do intelecto, a qual é do bem em universal. Por conseguinte, o apetite da substância inteligente é livre, dado que comumente se tem para todo e qualquer bem.

CAPÍTULO 77

Nelas há ordem e grau segundo a perfeição da natureza

Assim porém como tais substâncias inteligentes se sobrepõem em grau às outras substâncias, assim também é necessário que distem entre si por alguns graus. Não podem diferir entre si por diferença material, porque carecem de matéria: por isso, se nelas há pluralidade, é necessário que lhes seja causada por distinção formal, a que constitui a diversidade de espécie. Mas tudo aquilo em que se dá diversidade de espécie é necessário considerar algum grau e alguma ordem: a razão disso é que, assim como nos números a adição ou a subtração da unidade faz variar a espécie, assim também por adição ou por subtração de diferenças as coisas naturais se acham diferentes em espécie; assim, o que é somente animado difere do que é animado e sensível, e o que é somente animado e sensível do que é animado, sensível e racional. É necessário, portanto, que as referidas substâncias imateriais sejam distintas segundo certos graus e segundo certas ordens.

CAPÍTULO 78

De que modo nelas há ordem e grau ao inteligir

E, porque segundo o modo da substância da coisa será seu modo de operação, é necessário que as superiores inteliçam mais nobremente, dado que têm formas inteligíveis e virtudes mais universais e mais unidas; as inferiores, com efeito, são mais débeis no inteligir e contam com formas mais multiplicadas e menos universais.

CAPÍTULO 79

A substância pela qual o homem entende é a ínfima no gênero das substâncias intelectuais

Porque porém não se pode proceder ao infinito nas coisas, assim como se encontra entre as referidas substâncias uma suprema que maximamente se aproxima de Deus, assim também é necessário encontrar uma ínfima que maximamente se aproxime da matéria corpórea. E isto certamente pode fazer-se manifesto do seguinte modo. O entender, com efeito, convém ao homem sobre todos os outros animais. É sem dúvida manifesto que só o homem considera os universais, as relações entre as coisas, e as coisas imateriais, tudo o que não se percebe senão entendendo. Mas é impossível que o entender seja ato exercido por órgão corporal, assim como a visão é exercida pelos olhos. É necessário, com efeito, que todo e qualquer instrumento de virtude cognoscitiva careça do gênero de coisas que por ela são conhecidas, assim como a pupila carece de cor por sua natureza: com efeito, assim se conhecem as cores, enquanto a espécie das cores se recebe na pupila; é necessário, porém, que o recipiente seja despido do que ele recebe. Mas o intelecto é cognoscitivo de todas as naturezas sensíveis. Se pois conhecesse por órgão corporal, seria necessário que este órgão fosse despido de toda e qualquer natureza sensível, o que é impossível.

Ademais, toda e qualquer razão cognoscitiva conhece segundo o modo pelo qual a espécie conhecida está nela, porque esta espécie é seu princípio de conhecer. Ora, o intelecto conhece as coisas imaterialmente, ainda as que em sua natureza são materiais, abstraindo a forma universal das condições materiais individuantes. É impossível, por conseguinte, que a espécie da coisa conhecida esteja materialmente no intelecto: logo, não é recebida em órgão corporal, porque todo e qualquer órgão corporal é material.

E o mesmo aparece de que os sentidos se debilitam e se corrompem pelos sensíveis mais intensos, e assim a audição por sons muito fortes, e a visão por coisas muito luminosas, o que se dá porque se dissolve a harmonia do órgão. Mas o intelecto mais se robustece pela elevação do inteligível; porque o que entende o inteligível mais alto não pode entender menos os outros, e sim mais. Se pois o homem se encontra inteligente e o entender do homem não se dá por órgão corporal, é necessário que haja alguma substância incorpórea pela qual o homem entenda. Porque, se há algo que por si pode ter operação sem corpo, tampouco sua subsistência [68] depende do corpo. Com efeito, todas as virtudes e todas as formas que por si não podem subsistir sem corpo, tampouco podem ter operações sem corpo: com efeito, o calor não esquenta por si, mas sim um corpo pelo calor. Logo, a substância incorpórea pela qual o homem entende é a ínfima no gênero das substâncias intelectuais, e a maximamente próxima da matéria.

CAPÍTULO 80

Da diferença no intelecto, e do modo de inteligir

Dado que, todavia, o ser inteligível está acima do ser sensível assim como o intelecto está acima do sentido, e dado que os que são inferiores entre os entes imitam como podem os superiores, assim como os corpos geráveis e corruptíveis imitam de algum modo a circulação dos corpos celestes,[69] é necessário que as coisas sensíveis se assimilem a seu modo às inteligíveis; e, assim, da similitude que há nas coisas sensíveis podemos chegar ao conhecimento das inteligíveis. Há porém nas coisas sensíveis algo supremo que é ato, ou seja, a forma, e algo ínfimo, que está tão-só em potência, ou seja, a matéria prima, além de algo intermédio, ou seja, o composto de matéria e de forma. Mas também devemos considerá-lo no ser inteligível: porque o supremo inteligível, que é Deus, é ato puro; as outras substâncias intelectuais, todavia, têm algo de ato e algo de potência segundo o ser inteligível; mas a ínfima das substâncias intelectuais, pela qual o homem intelige, está como só em potência no ser inteligível. Isto se atesta, com efeito, em que a princípio o homem só é inteligente em potência, e depois paulatinamente se reduz a ato; e é por isso que aquilo pelo qual o homem intelige se chama intelecto possível.

CAPÍTULO 81

O intellecto possível recebe das coisas sensíveis as formas inteligíveis

Porque, porém, como se disse [c. 78], quanto mais elevada é uma substância intelectual, tanto mais tem formas inteligíveis mais universais, segue-se que o intellecto humano que dissemos possível é, entre as substâncias intelectuais, a que tem formas menos universais; e por isso é que recebe das coisas sensíveis as formas inteligíveis.

Isto pode fazer-se manifesto também se o consideramos de outro modo. É necessário, com efeito, que a forma seja proporcionada ao que a recebe. Assim, portanto, como o intellecto possível humano é entre todas as substâncias intelectuais a que se encontra mais próxima da matéria corporal, assim é necessário que suas formas inteligíveis estejam maximamente próximas das coisas materiais.

CAPÍTULO 82

O homem necessita de potências sensitivas para inteligir

Mas deve considerar-se que as formas nas coisas corpóreas são particulares e têm ser material; no intelecto, todavia, são universais e imateriais: e mostra-o, com efeito, o modo de inteligir. Sem dúvida, inteligimos as coisas universal e imaterialmente. Ora, é necessário que o modo de inteligir corresponda às espécies inteligíveis pelas quais inteligimos. Como portanto não se pode ir de um extremo ao outro senão passando por um meio, é preciso que das coisas corpóreas as formas cheguem ao intelecto passando por um meio. Mas tal meio são as potências sensitivas, que recebem sem matéria a forma das coisas materiais: com efeito, no olho se faz a espécie da pedra, mas não a matéria; no entanto, a forma das coisas é recebida nas potências sensitivas particularmente, porque pelas potências sensitivas não conhecemos senão os particulares. Por conseguinte, para que inteligisse, foi necessário que o homem tivesse sentidos. Sinal disto é que o que carece de um sentido carece também da ciência dos sensíveis que são compreendidos por este sentido, assim como o cego de nascença não pode ter ciência das cores.

Daí se faz manifesto que a ciência das coisas em nosso intelecto não é causada por participação ou influxo de algumas formas inteligíveis em ato por si subsistentes, como afirmaram os platônicos e outros que os seguiram, senão que o intelecto a adquire das coisas sensíveis mediante os sentidos. Como porém nas potências sensitivas a forma das coisas é particular, como se disse [c. 82], não é inteligível em ato, mas só em potência: com efeito, o intelecto não entende senão os universais. Todavia, o que está em potência não se reduz a ato senão por algum agente. É necessário, portanto, que seja algum agente o que faz inteligíveis em ato as espécies existentes nas potências sensitivas. Ora, não o pode fazer o intelecto possível, porque está mais em potência que ativo com respeito aos inteligíveis. É necessário, portanto, pôr outro intelecto que faça inteligíveis em ato as espécies inteligíveis em potência, assim como a luz faz que as cores visíveis em potência sejam visíveis em ato: e a este [intelecto] chamamo-lo intelecto agente, que não seria necessário pôr se a forma das coisas fosse inteligível em ato, como afirmaram os platônicos.

Por conseguinte, para que se entenda, é necessário em primeiro lugar nosso intelecto possível, que é receptivo das espécies inteligíveis; em segundo, o intelecto agente, que as faz inteligíveis em ato. Quando porém o intelecto possível já foi aperfeiçoado pelas espécies inteligíveis, chama-se intelecto em hábito, porque, como já tem espécies inteligíveis, pode utilizá-las quando quiser, estando de certo modo, portanto, entre a potência pura e o ato completo. Quando porém tem as referidas espécies em ato completo, chama-se intelecto em ato. Com efeito, entende em ato uma coisa quando a espécie da coisa se faz a forma do intelecto possível: por isso se diz que o intelecto em ato é o entendido em ato.

CAPÍTULO 84

A alma humana é incorruptível

Mas é necessário, segundo todo o dito [79-83], que o intelecto pelo qual o homem entende seja incorruptível. Cada coisa, com efeito, opera segundo o ser que tem. Ora, o intelecto tem uma operação em que não comunica com o corpo, como se mostrou [c. 79], do que se patenteia que é operante por si mesmo. Logo, é substância subsistente em seu ser. Ora, mostrou-se acima [c. 74] que as substâncias intelectuais são incorruptíveis. Logo, o intelecto pelo qual o homem entende é incorruptível.

Ademais, o sujeito próprio da geração e da corrupção é a matéria. Por conseguinte, quanto mais afastada da matéria está uma coisa, tanto mais afastada está da corrupção: com efeito, as coisas que são compostas de matéria e de forma são *per se* corruptíveis; mas as formas materiais são corruptíveis *per accidens* e não *per se*; já as formas imateriais, que excedem a proporção da matéria, são de todo incorruptíveis. Ora, o intelecto, segundo sua natureza, eleva-se acima da matéria, o que sua operação mostra: com efeito, não entendemos algo senão enquanto o separamos da matéria. Segundo sua natureza, portanto, o intelecto é incorruptível.

Depois, não pode haver corrupção sem contrariedade, e sem dúvida nada é corrompido senão por seu contrário: daí que os corpos celestes, nos quais não há contrariedade, sejam incorruptíveis.[70] Mas a natureza do intelecto está longe da contrariedade, porquanto as coisas que de si são contrárias não são contrárias, todavia, no intelecto: há, com efeito, uma só razão inteligível para os contrários, porque por um se entende o outro. É impossível, portanto, que o intelecto seja corruptível.

Talvez todavia alguém venha a dizer que de fato o intelecto é incorruptível, mas é um só em todos os homens, e assim, após a corrupção de todos os homens, o que permanece não é senão um. Mas que haja um só intelecto em todos pode [tentar] provar-se multiplamente.

Antes de tudo, da parte do inteligível. Porque, se há um intelecto em mim e outro em ti, é necessário que haja umas espécies inteligíveis em mim e outras em ti, e por conseguinte um será o inteligido que eu entendo e outro o que tu. Logo, a intenção[72] inteligida será multiplicada pelo número de indivíduos, e não será universal, mas individual. Disso parece seguir-se que não seja inteligida em ato, mas só em potência: porque as intenções individuais são inteligíveis em potência, não em ato.

Depois, porque, como se mostrou [c. 79 e 84], o intelecto é substância subsistente em seu ser, mas em uma espécie não há várias substâncias intelectuais em número, como acima também se mostrou [c. 77], segue-se que, se segundo o número há um intelecto em ti e outro em mim, também serão distintos em espécie, e assim tu e eu não seremos da mesma espécie.

Ademais, como na natureza da espécie todos os indivíduos comunicam entre si, é necessário pôr algo além da natureza da espécie segundo o qual os indivíduos se distingam entre si. Se pois em todos os homens há um intelecto segundo a espécie, e muitos segundo o número, é necessário pôr algo que faça diferir em número um intelecto de outro. Isso, porém, não pode ser algo que seja da substância do intelecto, porque o intelecto não é composto de matéria e de forma. Daí se segue que toda a diferença que se pode aceitar segundo o que é da substância do intelecto é diferença formal e diversificante da espécie. Resta, portanto, que o intelecto de um homem não possa ser em número outro que o intelecto de outro senão pela diversidade dos corpos. Por conseguinte, corrompidos os diversos corpos, parece que não remanescem muitos intelectos, mas só um.

Mas aparece evidentemente que isto é impossível. Para o demonstrarmos, devemos proceder como se procede contra os que negam os princípios, pondo algo que não se pode negar de modo algum. Digamos, pois, que este homem, Sócrates ou Platão por exemplo, entende: o que não pode negar o respondente senão entendendo que está negando. Negando, portanto, põe: porque o afirmar e o negar são do inteligente. Se porém este homem entende, é necessário que aquilo pelo qual formalmente entende seja sua forma, porque nada age senão enquanto está em ato. Por isso aquilo pelo qual o agente age é ato seu, assim como o calor pelo qual o quente esquenta é seu ato. Logo, o intelecto pelo qual o homem entende é a forma deste homem, e pela mesma razão também a daquele. Ora, é impossível que uma única forma em número seja de diversos segundo o número, porque diversos segundo o número não têm o mesmo ser. Cada um, todavia, tem o ser por sua forma. É impossível, portanto, que o intelecto pelo qual o homem entende seja um em todos.

Alguns, todavia, conhecendo a dificuldade deste argumento, tentam encontrar uma via por onde evadi-la.[73] Dizem, com efeito, que o intelecto possível, de que acima se tratou [c. 80-81], recebe as espécies inteligíveis pelas quais passa a ato. Ora, as espécies inteligíveis estão de algum modo nos fantasmas.[74] Enquanto, pois, a espécie inteligível está no intelecto possível e nos fantasmas que há em nós, o intelecto possível vem e se une a nós, para que por meio dele possamos entender.

Mas esta resposta é de todo nula. Antes de tudo, com efeito, porque a espécie inteligível, na medida em que está nos fantasmas, não é entendida senão em potência, mas, na medida em que está no intelecto possível, é entendida em ato. Na medida, pois, em que está no intelecto possível, não está nos fantasmas, senão que antes está abstraída dos fantasmas. Por conseguinte, não permanece nenhuma união do intelecto possível conosco. Depois, ainda que houvesse alguma união, não seria porém suficiente para fazer-nos inteligentes. De que, com efeito, a espécie de algo esteja no intelecto não se segue que ele se entenda a si mesmo, senão que é entendido: a pedra não entende, ainda que sua espécie esteja no intelecto. Logo, tampouco de que as espécies dos fantasmas que há em nós estejam no intelecto possível se segue que nós sejamos inteligentes, mas antes que somos entendidos, ou melhor, os fantasmas que há em nós.

Isto aparece mais evidente se se considera a comparação que Aristóteles faz no livro III *De anima*[75] ao dizer que o intelecto está para os fantasmas assim como a visão está para as cores. Ora, é manifesto que de as espécies das cores que há na parede estarem na visão não se segue que haja parede que veja, e sim que é vista. Portanto, tampouco se segue de as espécies dos fantasmas que há em nós estarem no intelecto que sejamos inteligentes, senão que somos entendidos.

Ademais, se pelo intelecto nós entendemos formalmente, é necessário que o mesmo entender do intelecto seja o entender do homem, assim como são o mesmo o esquentamento do fogo e o calor. Se pois em número é o mesmo o intelecto em ti e em mim, segue-se com necessidade que com respeito a um mesmo inteligível seja o mesmo em número teu entender e o meu quando entendemos algo simultaneamente, o que é impossível: com efeito, a operação de diversos não pode ser em número uma e a mesma operação. É impossível, portanto, que haja um só intelecto em todos. Se, pois, como se mostrou [c. 84], o intelecto é incorruptível, segue-se que, destruídos os corpos, permanecem muitos intelectos segundo o número de homens.

Mas é facilmente solúvel o que se nos objeta em contrário. O primeiro argumento, com efeito, falha multiplamente. Em primeiro lugar, porque concedemos que seja o mesmo o entendido por todos os homens: mas chamo entendido ao que é objeto do intelecto; o objeto do intelecto, porém, não é a espécie inteligível, mas a quiddidade[76] da coisa. Com efeito, as ciências intelectuais não são das espécies inteligíveis, mas da natureza das coisas, assim como o objeto da visão é a cor, não a espécie da cor que está no olho. Por mais, portanto, que haja muitos intelectos segundo são diversos os homens, não há porém senão um entendido em todos, assim como é apenas uma coisa colorida o que é visto pelos diversos que a olham. Em segundo lugar, porque não é necessário, se algo é indivíduo, que seja entendido em potência e não em ato, senão que tal é verdadeiro

somente nos que se individualizam pela matéria: com efeito, é necessário que o que é inteligido em ato seja imaterial. Daí que as substâncias imateriais, conquanto sejam certos indivíduos existentes por si, sejam porém inteligidas em ato: por isso as espécies inteligíveis, que são imateriais, conquanto sejam distintas em número em ti e em mim, nem por isso perdem o ser inteligíveis em ato; mas o intelecto que por elas entende seu objeto reflete sobre si mesmo inteligindo seu inteligível e a espécie pela qual entende.

Depois, deve considerar-se que, ainda que se ponha um intelecto para todos os homens, permanece porém a dificuldade, porque ainda permanece multidão de intelectos, já que há muitas substâncias separadas inteligentes; e assim se seguiria, segundo seu argumento, que os inteligidos fossem diversos segundo o número, e por conseguinte individuais e não inteligidos em ato primeiro. Patenteia-se, portanto, que a razão aduzida, se tivesse qualquer necessidade, eliminaria a pluralidade de intelectos *simpliciter*, e não só nos homens. Porque pois é falsa tal conclusão, é manifesto que o argumento não conclui com necessidade.

O segundo argumento resolve-se facilmente, se se considera a diferença entre a alma intelectual e as substâncias separadas. Com efeito, pela natureza de sua espécie, é próprio da alma intelectual unir-se como forma a um corpo, razão por que na definição de alma entra o corpo;[77] e por isso, segundo sua relação aos diversos corpos, as almas se diversificam segundo o número, o que não se dá nas substâncias separadas.

Por isso se patenteia de que modo se revolve o terceiro argumento. Com efeito, a alma intelectual, pela natureza de sua espécie, não tem o corpo como parte sua, mas tem o unir-se a ele: daí que, por ser unível a diversos corpos, se diversifique segundo o número, o que permanece nas almas depois de destruídos os corpos: são sem dúvida uníveis a diversos corpos, ainda quando não unidas em ato.[78]

CAPÍTULO 86

Do intelecto agente, que não é um em todos

Alguns[79] houve todavia que, conquanto concedessem que o intelecto possível se diversifica nos homens, afirmaram porém que há um só intelecto agente com respeito a todos. Mas esta opinião, ainda que seja mais tolerável que a precedente, pode porém ser refutada com argumentos similares. Com efeito, a ação do intelecto possível é receber os inteligidos [ou espécies inteligíveis] e inteli-los, enquanto a ação do intelecto agente é fazer inteligidos [ou espécies inteligíveis] em ato abstraindo-as. Ambas convêm a cada homem, porque cada homem, seja Sócrates ou Platão, tanto recebe e abstrai os inteligidos [ou espécies inteligíveis] como inteli-ge o abstraído. É necessário, portanto, que tanto o intelecto possível como o intelecto agente se unam a cada homem como forma, e assim é necessário que ambos se multipliquem segundo o número de homens.

Ademais, é necessário que o agente e o paciente sejam proporcionados entre si como a matéria e a forma, porque a matéria é posta em ato pelo agente; e é por isso que a cada potência passiva responde uma potência ativa de seu gênero. O ato e a potência, com efeito, são de um mesmo gênero. Ora, o intelecto agente se compara ao possível como a potência ativa à passiva, como se patenteia do dito [c. 83]. É necessário, portanto, que os dois sejam de um mesmo gênero. Como pois o intelecto possível não é segundo o ser separado de nós, mas unido a nós como forma, e se multiplica segundo a multidão dos homens, como se mostrou [c. 85], é necessário que o intelecto agente seja algo unido a nós formalmente, e se multiplique segundo o número dos homens.

CAPÍTULO 87

O intelecto possível e o agente fundam-se na essência da alma

Como porém tanto o intelecto possível como o agente se unem formalmente a nós, é necessário dizer que convêm na mesma essência da alma. Com efeito, tudo o que se une formalmente a algo o faz ou por modo de forma substancial, ou por modo de forma accidental.[80] Se pois o intelecto possível e o agente se unem ao homem por modo de forma substancial, como cada coisa não se une senão a uma forma substancial, é necessário dizer que o intelecto possível e o agente convêm na essência única da forma, que é a alma. Se porém se unem ao homem por modo de forma accidental, é manifesto que nenhum deles pode ser acidente do corpo; e de que suas operações se dão sem órgão corporal, como se mostrou acima [c. 81-83], segue-se que um e outro são acidentes da alma.[81] Mas não há em um homem senão uma alma. É necessário, portanto, que o intelecto agente e o possível convenham na essência única da alma.

Ademais, toda e qualquer ação que é própria de alguma espécie provém dos princípios consecutivos da forma que dá a espécie. Ora, o inteligir é operação própria da espécie humana. É necessário, portanto, que o intelecto agente e o possível, que, como se mostrou [c. 79-83], são princípios desta operação, se sigam da alma humana, da qual o homem tem a espécie. Mas não se seguem dela como se dela procedessem para o corpo, porque, como se mostrou [c. 79], a referida operação se dá sem órgão corporal. Ora, aquilo de que é a potência é o mesmo de que é o ato. Resta, pois, que o intelecto possível e o agente convenham na essência única da alma.

De que modo estas duas potências convêm na essência única da alma

Resta considerar, porém, de que modo isto é possível. Parece, com efeito, que acerca disto surge alguma dificuldade. Sem dúvida, o intelecto possível está em potência para todos os inteligíveis. Ora, o intelecto agente faz os inteligíveis em potência ser inteligíveis em ato, e assim é necessário que se compare a eles como o ato à potência. Não parece possível, todavia, que o mesmo esteja em potência e em ato com respeito ao mesmo. Parece impossível, portanto, que o intelecto possível e o agente convenham na substância única da alma.

Esta dúvida, porém, é de fácil solução, se se considera de que modo o intelecto possível está em potência com respeito ao inteligível, e de que modo o intelecto agente o faz ser em ato. Com efeito, o intelecto possível está em potência para os inteligíveis na medida em que não tem em sua natureza nenhuma forma determinada das coisas sensíveis, assim como a pupila está em potência para todas as cores. Logo, enquanto os fantasmas, abstraídos que são das coisas sensíveis, são semelhanças determinadas de naturezas sensíveis, comparam-se ao intelecto possível como o ato à potência: mas os fantasmas estão em potência para algo que a alma intelectiva tem em ato, ou seja, o ser abstraído das condições materiais. E quanto a isto a alma intelectiva se compara a eles como o ato à potência. Mas não é inconveniente que algo com respeito ao mesmo esteja em ato e em potência segundo aspectos diversos: por isso, com efeito, os corpos naturais agem e padecem entre si, porque um está em potência com respeito ao outro. Assim, não é inconveniente que cada alma intelectiva tanto esteja em potência para todos os inteligíveis, enquanto se põe nela um intelecto possível, como se compare a eles como ato, enquanto se põe nela um intelecto agente.

E isso aparecerá ainda mais manifesto pelo modo como o intelecto faz os inteligíveis em ato. Com efeito, não faz os inteligíveis em ato como se fluíssem dele para o intelecto possível. Se assim fosse, com efeito, não necessitaríamos de fantasmas nem de sentidos para entender; senão que [o intelecto] faz os inteligíveis em ato abstraindo-os dos fantasmas, assim como a luz faz de algum modo as cores em ato, não como tendo-as em si, mas enquanto lhes dá de algum modo a visibilidade. Portanto, há que considerar que é uma só a alma intelectiva, que carece da natureza das coisas sensíveis e pode recebê-las de modo inteligível, e que faz os fantasmas inteligíveis em ato abstraindo deles as espécies inteligíveis. Daí que se chame intelecto possível à potência segundo a qual a alma é receptiva das espécies inteligíveis; mas a potência sua segundo a qual abstrai dos fantasmas as espécies inteligíveis chama-se intelecto agente, que é como uma luz inteligível de que a alma intelectiva participa em imitação das substâncias intelectuais superiores.

CAPÍTULO 89

Todas as potências se radicam na essência da alma

Ora, não só o intelecto agente e o possível convêm na essência única da alma humana, mas também todas as outras potências que são princípios das operações da alma. Todas estas potências, com efeito, se radicam de algum modo na alma: algumas, como as potências da parte vegetativa e da parte sensitiva, estão na alma como em seu princípio, mas no conjunto [de corpo e alma] como em seu sujeito, porque suas operações são do conjunto e não só da alma: aquilo de que é o ato é o mesmo de que é a potência; mas outras potências estão na alma como em seu princípio e como em seu sujeito, porque suas operações são da alma sem órgão corporal, e tais são as potências da parte intelectiva. Não é possível, porém, que haja várias almas no homem. É necessário, portanto, que todas as potências pertençam a uma só alma.[82]

CAPÍTULO 90

Há uma só alma em um corpo

Que porém é impossível haver várias almas em um corpo prova-se assim. É manifesto, com efeito, que a alma é a forma substancial do que tem alma, do que decorre que é pela alma que os animados compartilham gênero e espécie. Mas é impossível haver muitas formas substanciais numa mesma coisa. A forma substancial difere da accidental em que a forma substancial faz ser *hoc aliquid simpliciter*;[83] a forma accidental, porém, advém ao que já é *hoc aliquid* e fã-lo ser qual ou quanto, ou ter-se de algum modo. Se pois há muitas formas substanciais em uma e mesma coisa, ou a primeira a faz *hoc aliquid*, ou não. Se não a faz *hoc aliquid*, não é forma substancial. Se todavia a faz *hoc aliquid*, por isso mesmo todas as formas conseqüentes lhe advêm a ela, que porém já é *hoc aliquid*. Nenhuma das conseqüentes, portanto, será forma substancial, mas accidental. Assim, patenteia-se que é impossível haver muitas formas substanciais em uma única e mesma coisa. Tampouco é possível, portanto, haver muitas almas em um e mesmo.

Ademais: é patente que o homem se diz vivente enquanto tem alma vegetável, mas animal enquanto tem alma sensitiva, e homem enquanto tem alma intelectiva. Se pois há três almas no homem, ou seja, a vegetável, a sensível e a racional, segue-se que o homem segundo uma alma se poria num gênero, e segundo outra teria a espécie. Ora, isto é impossível: assim, com efeito, do gênero e da diferença não se faria algo uno *simpliciter*, mas algo uno *per accidens*, ou um como agregado, como músico e branco, o qual não é uno *simpliciter*. É necessário, portanto, que haja no homem uma só alma.

CAPÍTULO 91

Argumentos que parecem provar que no homem há muitas almas

Mas parece haver razões para opor-se a esta sentença. Antes de tudo, com efeito, porque a diferença se compara ao gênero como a forma à matéria. Mas animal é o gênero do homem, enquanto racional é sua diferença constitutiva. Como, portanto, o animal é um corpo animado por uma alma sensitiva, parece que o corpo animado por alma sensitiva ainda está em potência com respeito à alma racional, e assim a alma racional seria alma outra que a sensitiva.

Ademais, o intelecto não tem órgão corporal; mas as potências sensitivas e as nutritivas têm órgão corporal. Parece pois impossível que a mesma alma seja tanto intelectiva como sensitiva, porque o mesmo não pode estar a uma só vez separado e não separado.

Depois, a alma racional é incorruptível, como acima se mostrou [c. 84], mas a alma vegetal e a sensível são corruptíveis, porque, com efeito, são atos de órgãos corruptíveis. Logo, uma mesma alma não é vegetal, sensível e racional, porque é impossível que o mesmo seja corruptível e incorruptível.

Além disso, na geração do homem aparece a vida, que é pela alma vegetal, antes que o concebido apareça como animal pelo sentido e pelo movimento, e mostra-se animal pelo sentido e pelo movimento antes que tenha intelecto.[84] Se pois é a mesma a alma pela qual o concebido em primeiro lugar vive vida de planta, em segundo vida de animal e em terceiro vida de homem, segue-se ou que a vegetal, a sensível e a racional provêm de um princípio exterior, ou ainda que a intelectiva provém de uma virtude[85] que há no sêmen. As duas possibilidades, porém, parecem inconvenientes: porque, como as operações da alma vegetal e da sensível não podem dar-se sem corpo, tampouco seus princípios podem dar-se sem corpo; mas a operação da alma intelectiva dá-se sem corpo, e assim parece impossível que alguma virtude no corpo seja causa sua. Parece impossível, portanto, que a mesma alma seja vegetal, sensível e racional.

Para eliminar, portanto, tais dúvidas, deve considerar-se que, assim como nos números as espécies se diversificam porque uma adiciona algo à outra, assim também nas coisas naturais uma espécie excede em perfeição a outra. Com efeito, toda a perfeição que há nos corpos inanimados, tem-na as plantas e ainda mais; e a que têm as plantas, têm-na os animais e algo mais; e assim até chegar ao homem, que é a mais perfeita entre as criaturas corpóreas.[86] Mas tudo o que é imperfeito se tem como matéria com respeito ao mais perfeito. E isto, com efeito, é manifesto em diversos casos. Pois os elementos são a matéria dos corpos de partes semelhantes,[87] e, ademais, os corpos de partes semelhantes são materiais com respeito aos animais. E deve considerar-se semelhantemente em cada um. Com efeito, nas coisas naturais o que atinge um grau de perfeição mais alto tem por forma sua toda a perfeição que convém à natureza inferior, e por essa mesma forma tem também uma perfeição que se adiciona àquela: assim, a planta por sua alma tem o ser substância, e o ser substância corpórea, e depois o ser corpo animado. O animal, todavia, tem por sua alma tudo isso, e ademais o ser sentinte;[88] mas, sobre tudo isso, o homem tem por sua alma o ser inteligente. Se pois se considera em alguma coisa o que pertence a um grau inferior de perfeição, será material com respeito ao que pertence à perfeição de grau superior: por exemplo, se se considera no animal que tem vida de planta, isto é de algum modo material com respeito ao que pertence à vida sensitiva, que é própria do animal.

Se todavia o gênero não é matéria, e, com efeito, não se predica do todo, é porém algo tomado da matéria: com efeito, a denominação de uma coisa pelo que há nela de material é seu gênero; e, do mesmo modo, a diferença toma-se da forma. E por isso corpo vivo ou animado é o gênero do animal, enquanto sensível é sua diferença constitutiva; e, semelhantemente, animal é o gênero do homem, enquanto racional é sua diferença constitutiva. Por conseguinte, porque uma forma de grau superior tem em si todas as perfeições do grau inferior, *secundum rem* não há uma forma de que se tome o gênero e outra a diferença, senão que da mesma forma, enquanto tem uma perfeição de grau inferior, se toma o gênero; enquanto todavia tem uma perfeição de grau superior, toma-se dela a diferença. E patenteia-se assim que, conquanto animal seja o gênero do homem, e racional sua diferença constitutiva, não é necessário porém que haja no homem uma alma sensitiva e uma alma intelectiva, como objetava o primeiro argumento.

Mas pelo mesmo aparece a solução do segundo argumento. Disse-se, com efeito, que a forma da espécie superior compreende em si todas as perfeições dos graus inferiores. Deve considerar-se, porém, que uma espécie material é tanto mais alta quanto menos esteja sujeita à matéria, e assim é necessário que, quanto mais nobre é alguma forma, tanto mais se eleve acima da matéria: daí que a alma humana, que é a mais nobre das formas naturais, atinge o grau sumo de elevação: o ter uma operação sem comunicação com a matéria corporal; como porém a mesma alma compreende as perfeições dos graus inferiores, também tem operações em que comunica com a matéria corporal. Ora, é

manifesto que a operação procede da coisa segundo sua virtude. É necessário portanto que a alma humana tenha algumas virtudes ou potências que sejam princípios das operações que se exercem pelo corpo, e estas é necessário ainda que sejam ato de algumas partes do corpo, e tais são as potências da parte vegetativa e da parte sensitiva. Tem também algumas potências que são princípios das operações que se exercem sem o corpo, e estas são as potências da parte intelectiva, as quais não são ato de nenhum órgão. E, assim, tanto o intelecto possível como o agente se dizem separados, porque não têm órgão de que sejam ato, como [o têm] a visão e a audição, mas não estão senão na alma, que é a forma do corpo. Por isso, porque o intelecto se diga separado e careça de órgão corporal, mas não o sentido, não é necessário haver uma alma sensitiva e uma alma intelectiva no homem.

Disso se patenteia que nada nos obriga a pôr no homem, como procedia o outro argumento, uma alma intelectiva e uma sensitiva porque a alma sensitiva é corruptível e a intelectiva incorruptível. Ser incorruptível, com efeito, compete à parte intelectiva enquanto é separada. Desse modo, assim como na mesma essência da alma se radicam tanto as potências que são separadas como as que não são separadas, assim também, como se disse [c. 88-89], nada proíbe que algumas potências desapareçam junto com o corpo, e que outras sejam incorruptíveis.

E, segundo o dito, patenteia-se também a solução para a quarta objeção. Porque todo e qualquer movimento natural procede paulatinamente do imperfeito para o perfeito, o que porém se dá diferentemente na alteração e na geração. Pois uma mesma qualidade recebe mais e menos: e por isso a alteração, que é movimento na qualidade, mantendo-se una e contínua da potência ao ato, procede do imperfeito para o perfeito. A forma substancial, todavia, não recebe mais e menos, porque todo e qualquer ser substancial se tem indivisivelmente. Daí que uma geração não proceda continuamente por muitos meios do imperfeito para o perfeito, senão que é necessário haver uma nova geração e uma nova corrupção para cada grau de perfeição. Na geração do homem, portanto, [89] o concebido vive primeiramente vida de planta pela alma vegetável; depois, removida por corrupção esta forma, adquire por outra geração uma alma sensível, e vive vida de animal; depois, removida por corrupção esta alma, introduz-se a forma última e completa, que é a alma racional, compreendendo quanta perfeição havia nas formas precedentes.

Da produção da alma racional, a qual não se faz por transmissão [90]

Mas esta última e completa forma, ou seja, a alma racional, não se eduz ao ser por virtude existente no sêmen, mas por um agente superior. Com efeito, a virtude que há no sêmen é virtude de um corpo. A alma racional, todavia, excede toda a natureza e toda a virtude de qualquer corpo, pois que nenhum corpo pode alcançar sua operação intelectual. Como, portanto, nada age para além de sua espécie, e como o agente é mais nobre que o paciente, e o fazedor que o feito, é impossível que a virtude de um corpo produza a alma racional: nem, portanto, a virtude que há no sêmen.

Ademais, enquanto cada coisa tem um novo ser, assim lhe compete um novo fazer-se: porque, com efeito, o fazer-se é da coisa de que é o ser, nada é feito senão para ser. Às coisas, portanto, que de si têm ser, compete por si ser feitas, como as subsistentes; às coisas que por si não têm ser, não compete por si ser feitas, como os acidentes e as formas materiais. A alma racional, no entanto, de si tem ser, porque de si tem operação, como se patenteia do dito acima [c. 84]. Por conseguinte, à alma racional compete de si ser feita. Porque, pois, não é composta de matéria e de forma, como acima se mostrou [c. 70], segue-se que não pode ser eduzida para o ser senão por criação. Ora, só Deus pode criar, como se mostrou acima [70]. Logo, a alma racional não pode ser produzida senão por Deus.

Isso se dá também racionalmente. Com efeito, vemos nas artes ordenadas entre si que a arte suprema induz a última forma; as artes inferiores, todavia, dispõem a matéria para a última forma. Ora, é manifesto que a alma racional é a última e a mais perfeita forma que a matéria dos geráveis e corruptíveis pode conseguir. Convenientemente, portanto, os agentes naturais inferiores causam as disposições e as formas precedentes; mas o agente supremo, ou seja, Deus, causa a última forma, que é a alma racional.

CAPÍTULO 94

A alma racional não é da substância de Deus

Não deve crer-se, todavia, que a alma racional seja da substância de Deus, segundo o erro de alguns.[91] Com efeito, mostrou-se acima [c. 9] que Deus é simples e indivisível. Logo, não une a alma racional ao corpo como que separando-a de sua substância.

Ademais, mostrou-se acima [c. 17] que é impossível que Deus seja forma de um corpo. Ora, a alma racional une-se como forma ao corpo. Logo, não é da substância de Deus.

Além disso, mostrou-se acima [c. 4] que Deus não se move *per se* nem *per accidens*, ao passo que na alma racional aparece o contrário: com efeito, ela muda de ignorância para ciência, e de vício para virtudes. Não é, portanto, da substância de Deus.

CAPÍTULO 95

As coisas que se dizem existentes por virtude extrínseca procedem imediatamente de Deus

Mas do que se acaba de mostrar conclui-se necessariamente que as coisas que não podem produzir-se no ser senão por criação procedem imediatamente de Deus. É manifesto, porém, que os corpos celestes não podem produzir-se no ser senão por criação. Não pode dizer-se, com efeito, que sejam feitos de alguma matéria preexistente, porque, se o fossem, estariam sujeitos a gerar-se e a corromper-se e a contrariedade, mas tal não lhes compete, como o mostra seu movimento: com efeito, movem-se circularmente, e o movimento circular não tem contrário. Resta, portanto, que os corpos celestes sejam produzidos no ser imediatamente por Deus.[92]

Semelhantemente, de si todos os elementos não são [feitos] de matéria preexistente, porque o que preexistisse teria alguma forma; e seria necessário, assim, que algum outro corpo que os elementos existisse antes destes na ordem da causa material. Se todavia a matéria preexistente aos elementos tivesse outra forma, seria necessário que um deles fosse anterior aos outros na mesma ordem, se a matéria precedente tivesse outra forma que a forma de elemento. É necessário, portanto, que também sejam imediatamente produzidos por Deus.[93]

Muito mais impossível, todavia, é que as substâncias incorpóreas e invisíveis possam ser criadas por algum outro: com efeito, todas estas substâncias são imateriais. Sem dúvida não pode haver matéria não sujeita a dimensão, enquanto a matéria se distingue para que de uma matéria possam fazer-se [muitas coisas]. Por isso é impossível que [as substâncias incorpóreas] sejam causadas por matéria preexistente. Resta, portanto, que não é senão por criação de Deus que são produzidas no ser: e por isso a fé católica confessa que Deus é o “Criador do céu e da terra e de todas as coisas visíveis” e também das “invisíveis”.

Deus não age por necessidade natural, mas por vontade

Do dito, porém, mostra-se que Deus produz as coisas no ser não por necessidade natural, mas por vontade. De um agente natural, com efeito, não provém imediatamente senão uma só coisa; no entanto, o agente voluntário pode produzir diversas, o que se dá porque todo e qualquer agente age por sua forma. Mas a forma natural pela qual algo age naturalmente é uma, enquanto as formas intelectivas pelas quais se age por vontade são muitas. Como pois muitas coisas são produzidas no ser imediatamente por Deus, como já se mostrou [c. 95], é manifesto que Deus produziu por vontade as coisas no ser, e não por necessidade natural.

Ademais, o que age pelo intelecto e pela vontade é anterior na ordem dos agentes ao que age por necessidade da natureza: porque o que age por vontade preestabelece para si o fim pelo qual age; mas o agente natural age por um fim preestabelecido por outro. É manifesto pelo dito [c. 3], porém, que Deus é o primeiro agente. Age pois por vontade e não por necessidade da natureza.

Além disso, mostrou-se mais acima [c. 19] que Deus é de virtude infinita. Não está determinado, portanto, para este ou para aquele efeito, mas tem-se indeterminado para todos. O que porém se tem indeterminado para efeitos diversos determina-se a produzir um por desejo ou por determinação da vontade, assim como o homem, que pode andar e não andar, anda quando quer. É necessário, pois, que os efeitos procedam de Deus segundo determinação da vontade. Portanto, ele não age por necessidade da natureza, mas por vontade. Daí que a fé católica chame a Deus onipotente não só criador mas também “fazedor”: porque fazer é próprio do artífice que opera por vontade. E, porque todo e qualquer agente voluntário age por concepção de seu intelecto, a qual se diz “verbo” como acima se mostrou [c. 37-38], o Verbo de Deus é o Filho: por isso a fé católica confessa com respeito ao Filho que por ele “foram feitas todas as coisas”.

CAPÍTULO 97

Deus é imutável em sua ação

Mas de que produza por vontade as coisas no ser é manifesto que sem mutação sua [Deus] pode produzir novas coisas no ser. Esta é, com efeito, a diferença entre o agente natural e o agente voluntário: o agente natural age sempre do mesmo modo por quanto tempo se tenha do mesmo modo, e o [ele] que faz é tal qual [ele]; mas o agente voluntário faz o que quer. No entanto, pode suceder sem mutação sua que queira agir agora e antes não [quisesse] agir. Com efeito, nada proíbe que alguém tenha vontade de operar depois, ainda quando não opere [agora], sem mutação sua. Assim também, sem mutação de Deus pode dar-se que Deus, conquanto seja eterno, tenha produzido as coisas não desde a eternidade.

Parece porém que, se Deus pode produzir um novo efeito por vontade eterna e imutável, é necessário, todavia, que o novo efeito se preceda de algum movimento. Não vemos, com efeito, que a vontade retarde o que quer fazer senão por algo que ou há agora e depois cessa, ou que não há [agora] e se espera no futuro; assim, um homem pode ter vontade no verão de vestir alguma roupa, mas não querê-lo no presente e só no futuro porque agora faz calor, que porém cessará com o frio adveniente. Se pois Deus desde a eternidade quis produzir algum efeito e não o produziu desde a eternidade, parece ou que esperava algo no futuro que então não havia, ou que desaparecesse algo que então havia. Ora, nenhuma das duas coisas pode dar-se sem movimento. Parece, portanto, que por vontade precedente não pode produzir-se posteriormente nenhum efeito sem algum movimento precedente: e, assim, se foi eterna a vontade de Deus de produção das coisas, e as coisas não foram produzidas desde a eternidade, é necessário que sua produção se preceda de movimento, e por conseguinte de móveis; e, se estes foram produzidos por Deus e não desde a eternidade, é necessário, uma vez mais, que preexistissem outros movimentos e outros móveis ao infinito.

Mas esta objeção pode solucionar-se facilmente, se se considera a diferença entre o agente universal e o agente particular. Pois o agente particular tem ação proporcionada à regra e à medida que o agente universal preestabeleceu, o que, com efeito, aparece na ordem civil. Porque o legislador propõe a lei como regra e como medida segundo a qual um juiz particular há de julgar. Mas o tempo é a medida das ações que se fazem no tempo. Com efeito, o agente particular tem ação proporcionada ao tempo, de modo que age agora e não antes por alguma razão determinada. Todavia, o agente universal, que é Deus, estabeleceu tal medida, o tempo, e segundo sua vontade. Por conseguinte, entre as coisas produzidas por Deus está o tempo. Assim pois como cada coisa tem a quantidade e a medida que Deus lhe quis atribuir, assim também tem a quantidade de tempo que Deus lhe quis dar, de modo que o tempo e quanto há no tempo começaram quando Deus quis que fossem.

A objeção anterior procede de um agente que pressupõe o tempo e age no tempo, mas não institui o tempo. Logo, a pergunta que indaga por que a vontade eterna produz o efeito agora e não antes pressupõe um tempo preexistente, porque agora e antes são partes do tempo. Acerca pois da produção universal das coisas, entre as quais está o tempo, não se deve inquirir por que agora e não antes, mas por que quis que fosse tal a medida do tempo – o que depende da vontade divina, para a qual é indiferente atribuir ao tempo uma quantidade ou outra.

Pode considerar-se o mesmo acerca da quantidade dimensiva do mundo. Com efeito, não se deve perguntar por que Deus constituiu o mundo corpóreo em tal sítio e não acima ou abaixo ou segundo qualquer outra diferença de posição, porque não há lugar fora do mundo;[95] senão que provém da vontade divina o atribuir ao mundo corpóreo tal quantidade, para que nada seu estivesse fora deste sítio segundo nenhuma diferença

de posição. Ainda porém que não tenha havido tempo antes do mundo, nem haja lugar fora do mundo, empregamos tal modo de falar para dizer que antes que houvesse mundo não havia senão Deus, e que fora do mundo não há nenhum corpo, não entendendo por antes e por fora o tempo ou o lugar senão segundo a imaginação.

Argumentos que mostram a necessidade de que a matéria tenha precedido desde a eternidade à criação do mundo, e sua solução

Mas parece que, ainda que as coisas perfeitas não tenham sido produzidas desde a eternidade, é necessário ter havido matéria desde a eternidade. Com efeito, tudo o que tem ser após não ser muda de não ser para ser. Se pois as coisas criadas, como o céu e a terra e as demais, não tivessem sido desde a eternidade, senão que começaram a ser depois de não ter sido, é necessário dizer que mudaram de não ser para ser. Ora, toda e qualquer mutação e todo e qualquer movimento têm algum sujeito: pois, com efeito, o movimento é ato de um existente em potência; no entanto, o sujeito da mutação pela qual alguma coisa se produz no ser não é a mesma coisa produzida, pois que sem dúvida esta é o termo do movimento; não são o mesmo, porém, o termo do movimento e o sujeito, senão que o sujeito de tal mutação é aquilo de que se produz a coisa, e que se diz matéria. Portanto, parece necessário, se as coisas produzidas no ser são depois de não ter sido, que preexistisse sua matéria: e, se, uma vez mais, esta foi produzida depois de não ter sido, é necessário que houvesse alguma matéria precedente. Mas não se deve proceder ao infinito. Resta, portanto, que seja necessário chegar a alguma matéria eterna, que não seja produzida depois de não ter sido.

Ademais, se o mundo começou a ser depois de não ter sido, antes que o mundo fosse, ou era possível que houvesse mundo ou fosse feito, ou não era possível. Se porém não era possível que houvesse ou fosse feito, então equivalentemente era impossível que houvesse mundo ou fosse feito. Ora, o que é impossível que seja feito é necessário que não se faça. É necessário, portanto, que o mundo não tenha sido feito. Como todavia isto é manifestamente falso, é necessário dizer que, se o mundo começou a ser depois de não ter sido, então antes que fosse era possível que houvesse ou fosse feito. Por conseguinte, havia algo em potência para fazer-se e ser mundo. O que todavia está em potência para fazer-se e ser algo é a matéria sua, assim como a madeira para o escabelo. Parece necessário, portanto, que a matéria tenha sido sempre, ainda que o mundo nem sempre tenha sido.

Como todavia se mostrou acima [c. 69] que a matéria não é criada senão por Deus, por isso mesmo a fé católica não confessa que a matéria seja eterna, nem que o mundo seja eterno. Com efeito, é necessário este modo de expressar a causalidade divina nas coisas, ou seja, que as coisas produzidas por ele tenham começado a ser depois de não ter sido. Isto mostra evidente e manifestamente que elas não são por si, mas pelo autor eterno. Os argumentos precedentes, porém, não nos obrigam a pôr a eternidade da matéria: com efeito, a produção universal das coisas não pode dizer-se propriamente mutação. Sem dúvida, em nenhuma mutação se produz por mutação o sujeito da mesma mutação, porque não são o mesmo o sujeito da mutação e seu termo, como se disse. Como pois a produção universal das coisas por Deus, a qual se diz criação, se estende a tudo o que há na realidade, esta produção não pode ter propriamente razão de mutação, ainda que as coisas criadas se produzam no ser depois de não ter sido. Com efeito, ser após não ser

não é suficiente para a verdadeira razão de mutação, a não ser que se suponha um sujeito que ora está sob privação, ora sob forma: daí que em alguns casos se encontre isto após aquilo sem que haja aí propriamente razão de movimento ou de mutação, assim como se diz que do dia se faz a noite. Portanto, ainda que o mundo tenha começado depois de não ter sido, não é necessário que se tenha feito por nenhuma mutação, mas por criação, que não é verdadeiramente mutação, mas certa relação da coisa criada ao criador enquanto é dependente dele no ser, com respeito ao não ser precedente.[96] Em toda e qualquer mutação, com efeito, há que haver algo idêntico que se comporte ora de um modo ora de outro modo, enquanto agora está sob um extremo e depois sob outro – o que em verdade não se encontra *secundum rei* na criação, mas tão-só *secundum imaginationem*, enquanto imaginamos que uma e mesma coisa antes não era e depois foi: e, assim, segundo alguma similitude a criação pode dizer-se mutação.

Semelhantemente, tampouco o segundo argumento é cogente. Conquanto, sem dúvida, seja verdadeiro dizer que antes que o mundo fosse era possível que o mundo fosse ou se fizesse, não é necessário, porém, que isto se diga segundo alguma potência. Com efeito, diz-se possível nos enunciados o que significa algum modo da verdade, ou seja, o que não é necessário nem impossível: por isso tal possível se diz não segundo alguma potência, como ensina o Filósofo no livro V da *Metafísica*. [97] Se porém se diz segundo alguma potência que o mundo era possível, não é necessário que se diga segundo a potência passiva, mas segundo a potência ativa: de modo que, se se diz que foi possível que o mundo fosse antes de ter sido, há de entender-se que Deus pôde produzir o mundo no ser antes de produzi-lo: donde não sermos obrigados a pôr que a matéria tenha preexistido ao mundo. Assim, a fé católica não põe nada coeterno a Deus, e por isso o confessa “criador” e “fazedor de todas as coisas visíveis e de todas as invisíveis”. [98]

CAPÍTULO 100

Deus obra todas as coisas por um fim

Dado no entanto que, como mostrado acima [c. 96], Deus produziu as coisas no ser não por necessidade da natureza, mas pelo intelecto e pela vontade, e que todo e qualquer agente tal age por um fim, pois o princípio do intelecto operativo é o fim, é necessário que todas as coisas que foram feitas por Deus o tenham sido por um fim.

Ademais, a produção das coisas por Deus fez-se otimamente: com efeito, é do ótimo fazer otimamente cada coisa.[99] Mas é melhor fazer algo por um fim que sem intenção de fim: do fim, com efeito, provém a razão de bem nas coisas que se fazem. As coisas, portanto, foram feitas por Deus por um fim. Sinal disto aparece nas coisas que agem por natureza, nas quais nada é vão, senão que cada uma [age] por um fim. Ora, é inconveniente dizer que são mais ordenadas as que são feitas pela natureza do que a instituição mesma da natureza pelo primeiro agente, quando toda a ordem da natureza deriva daí. É manifesto, portanto, que as coisas foram produzidas por Deus por um fim.

CAPÍTULO 101

O fim último de todas as coisas é a bondade divina

Mas é necessário que o fim último das coisas seja a bondade divina. Com efeito, o fim último das coisas feitas por um agente voluntário é o que primeiramente e por si é querido pelo agente, e é por isto que o agente faz tudo quanto faz. Ora, o primeiro querido pela volição da divina vontade é sua bondade, como se patenteia do dito mais acima [c. 32]. É necessário, portanto, que o fim último de todas as coisas feitas por Deus seja a bondade divina.

Ademais, o fim da geração de cada coisa gerada é sua forma: de fato, adquirida esta, a geração descansa. Cada coisa gerada, com efeito, quer pela arte quer pela natureza, segundo sua forma se assemelha de algum modo ao agente, porque todo e qualquer agente faz algo de algum modo semelhante a ele mesmo. Com efeito, a casa que está na matéria procede da casa que está na mente do artífice. Nas coisas naturais, um homem gera um homem; e, se algo gerado ou feito segundo a natureza não é semelhante ao generante segundo a espécie, assemelha-se porém a seu agente como o imperfeito ao perfeito. Sem dúvida, se acontece que o gerado não se assemelhe ao generante segundo a espécie por não poder alcançar a semelhança perfeita deste, participa dela, porém, imperfeitamente, como os animais e as plantas, que são gerados pela virtude do sol.[100] Por conseguinte, o fim da geração ou da feitura[101] de todas as coisas é a forma do generante ou do fazedor, de modo que alcancem a semelhança deste. Ora, a forma do primeiro agente, ou seja, Deus, não é senão sua bondade. Por isso, todas as coisas foram feitas para que se assimilassem à bondade divina.

Deve ver-se neste fim, portanto, a razão da diversidade e da distinção nas coisas. Como, com efeito, era impossível representar perfeitamente a divina bondade por uma[102] [criatura] pela distância de toda e qualquer criatura com respeito a Deus, foi necessário que fosse representada por muitas, de modo que o que faltasse a uma fosse suprido por outra: assim como nas conclusões silogísticas, quando a conclusão não é suficientemente demonstrada por um só termo médio, é necessário multiplicá-lo para a manifestação da conclusão – o que se dá nos silogismos dialéticos.[103] Não obstante, nem toda a universidade das criaturas representa perfeitamente a bondade divina por equiparação, mas tão segundo a perfeição possível à criatura.

Ademais, o que está na causa universal de modo simples e uno encontra-se nos efeitos de modo múltiplo e distinto: com efeito, algo é mais nobre na causa que nos efeitos. A bondade divina, todavia, una e simples, é o princípio e a raiz de toda a bondade que se encontra nas criaturas. É necessário, portanto, que as criaturas se assimilem à divina bondade assim como as coisas múltiplas e distintas se assimilam ao uno e simples. Portanto, a multidão e a distinção dão-se nas coisas não casual ou fortuitamente, como tampouco a produção das coisas é por acaso ou fortuna, mas por um fim. Do mesmo princípio, com efeito, vêm o ser e a unidade e a multidão nas coisas. Tampouco é causada pela matéria a distinção das coisas: porque a primeira instituição das coisas é por criação, que não requer matéria. Semelhantemente, parecem casuais as coisas que provêm só da necessidade da matéria.

Semelhantemente, todavia, tampouco a multidão nas coisas é causada pela ordem dos agentes intermediários, como se, por exemplo, não pudesse proceder imediatamente de um primeiro simples mais que uma só coisa, mas do [agente] que se distancia do primeiro em simplicidade já pudesse proceder uma multidão; e assim sucessivamente: quando mais se afastasse do primeiro simples, tanto mais numerosa se encontra a multidão, como alguns afirmaram.[104] Já se mostrou acima [c. 69 e 72], com efeito, que há muitas coisas que não puderam aparecer no ser senão por criação, o que pertence apenas a Deus, como acima se mostrou [c. 70]. Resta, pois, que muitas coisas foram criadas imediatamente por Deus mesmo. É manifesto, com efeito, que segundo aquela posição a multidão e a distinção das coisas seriam casuais, como não intentadas pelo primeiro agente. Com efeito, a multidão e a distinção das coisas foram concebidas pelo intelecto divino e instituídas nas coisas para que a bondade divina fosse representada de diverso modo pelas coisas criadas, e para que as diversas coisas participassem dela em graus diversos, para que da mesma ordem das diversas coisas resultasse nelas alguma beleza que realçasse a sabedoria divina.

CAPÍTULO 103

A bondade divina é a causa não só das coisas, mas de todos os movimentos e de todas as operações

Não só, porém, a bondade divina é o fim da instituição das coisas, mas é necessário que a bondade divina seja o fim também de toda e qualquer operação e de todo e qualquer movimento de todas as criaturas. Cada coisa, com efeito, age tal qual é, e assim o quente esquentar. Ora, toda e qualquer coisa criada participa de alguma semelhança da bondade divina segundo sua forma, como se mostrou [c. 101-102]. Logo, todas as ações e todos os movimentos de toda e qualquer criatura se ordenam à bondade divina como a seu fim.

Ademais, todos os movimentos e todas as operações de toda e qualquer coisa parecem tender a algo perfeito. Ora, o perfeito tem razão de bem, porque, com efeito, a perfeição de cada coisa é sua bondade. Logo, todos os movimentos e todas as ações de toda e qualquer coisa tendem ao bem. Todo e qualquer bem, todavia, é alguma semelhança do sumo bem, assim como todo e qualquer ente é semelhança do primeiro ente. Por conseguinte, o movimento e a ação de todas as coisas tendem à assimilação da bondade divina.

Depois, se há muitos agentes ordenados, é necessário que as ações e os movimentos de todos os agentes se ordenem ao bem do primeiro agente como ao fim último. Com efeito, como os agentes inferiores são movidos pelo agente superior, e todo e qualquer motor move a seu fim próprio, é necessário que as ações e os movimentos dos agentes inferiores tendam ao fim do primeiro agente: assim, no exército as ações de todos os escalões se ordenam ultimamente à vitória, que é o fim do chefe. Mostrou-se acima [c. 3], porém, que o primeiro motor e agente é Deus; mas seu fim não é outro que sua bondade, como também se mostrou acima [c. 100-101]. É necessário, portanto, que todas as ações e todos os movimentos de qualquer das criaturas sejam para a bondade divina, não certamente para causá-la nem para aumentá-la, mas para adquiri-la a seu modo, participando pois de alguma semelhança sua.

As coisas criadas, porém, alcançam de diverso modo a semelhança da bondade divina por suas operações, assim como de diverso modo a representam segundo seu ser: todo e qualquer ente, com efeito, opera enquanto é. Como pois todas as criaturas têm em comum o representar a bondade divina enquanto são, todas têm em comum o alcançar por suas operações a semelhança divina tanto na conservação de seu ser como na comunicação de seu ser a outra. Em primeiro lugar, de fato toda e qualquer criatura se empenha em sua operação para conservar-se, segundo o que lhe é possível, no ser perfeito, e tende assim, a seu modo, à semelhança da perpetuidade divina.[105] Em segundo, por sua operação toda e qualquer criatura procura comunicar seu ser perfeito a outra segundo seu modo, e por isso tende à semelhança da causalidade divina.

Mas a criatura racional tende por sua operação à semelhança divina de modo singular sobre todas as demais criaturas, assim como tem ser mais nobre que o de todas as demais: o ser das outras criaturas, com efeito, por ser limitado pela matéria, é finito,

razão por que não tem infinitude em ato nem em potência. Ora, toda e qualquer criatura racional tem infinitude ou em ato ou em potência, enquanto o intelecto contém em si os inteligíveis. Em nós, portanto, a natureza intelectual, considerada em seu primeiro ser, está em potência para seus inteligíveis e, como estes são infinitos, tem[106] infinitude em potência. Daí que o intelecto seja a espécie das espécies, porque não tem só uma espécie determinada para uma só coisa, como a pedra, mas uma espécie capaz de todas as espécies. Mas em Deus a natureza intelectual é infinita em ato, dado que precontém a perfeição de todos os entes, como se mostrou acima [c. 21]. As outras criaturas intelectuais encontram-se, de modo intermédio, entre a potência e o ato. A criatura intelectual, portanto, tende por sua operação à semelhança divina não só por conservar-se no ser ou por multiplicar-se comunicando seu ser de algum modo, mas para ter em si em ato o que por natureza tem em potência. Por conseguinte, o fim da criatura intelectual, o qual é conseguido por sua operação, é que seu intelecto se faça totalmente em ato segundo todos os inteligíveis que tem em potência: segundo isto, portanto, será maximamente semelhante a Deus.

CAPÍTULO 104

Das duas potências nas coisas a que respondem os dois intelectos, e qual é o fim da criatura intelectual

Mas algo está em potência duplamente: de um modo naturalmente, com respeito ao que pode ser reduzido a ato por um agente natural; de outro modo com respeito ao que não pode ser reduzido a ato por um agente natural, mas só por algum outro agente – o que, com efeito, aparece nas coisas corpóreas. De fato, está em potência natural que um menino se faça adulto, ou que do sêmen se faça um animal. Mas não está em potência natural que da madeira se faça um escabelo, ou que de um cego se faça um vidente.[107] Tal, todavia, também sucede com respeito a nosso intelecto. Nosso intelecto, com efeito, está em potência natural com respeito a alguns inteligíveis, que, com efeito, podem reduzir-se a ato pelo intelecto agente, que por sua vez é um princípio inato nosso pelo qual nos fazemos inteligentes em ato. Mas é impossível alcançarmos o fim último por tal redução de nosso intelecto a ato: porque a virtude do intelecto agente é fazer que os fantasmas, que são inteligíveis em potência, se tornem inteligíveis em ato, como se patenteia do dito mais acima [c. 83]. Os fantasmas, porém, são recebidos mediante o sentido. Pelo intelecto agente, portanto, nosso intelecto é reduzido a ato com respeito somente aos inteligíveis de que podemos ter notícia[108] pelos sensíveis. Ora, é impossível que consista em tal conhecimento o fim último do homem. Porque, alcançado o fim último, o desejo natural repousa. Por mais que se avance entendendo segundo o modo de conhecer pelo qual obtemos ciência mediante o sentido, ainda permanece o desejo natural de conhecer outras coisas. Há muitas coisas, com efeito, que o sentido não pode alcançar, das quais não podemos obter senão parca notícia pelos sensíveis, para acaso saber *que são*, mas não *o que são*, porque a respectiva quiddidade das diversas substâncias imateriais é de gênero distinto do da quiddidade das coisas sensíveis e lhes é desproporcionadamente transcendente. Até com respeito, todavia, às coisas que caem sob o sentido, há muitas cuja razão não podemos conhecer com certeza, a de umas, com efeito, de modo nenhum, a de outras, todavia, debilmente. Daí que permaneça o desejo natural de conhecimento mais perfeito.[109]

É impossível, no entanto, que o desejo natural seja vão. Alcançamos pois o fim último quando nosso intelecto se faz em ato por um [intelecto] agente mais sublime que o nosso conatural, e que faça repousar o desejo de saber que naturalmente se encontra em nós. É tal nosso desejo de saber, que, se conhecemos o efeito, desejamos conhecer a causa; e, se conhecemos todas as circunstâncias de qualquer coisa, nosso desejo não repousa enquanto não conhecemos sua essência. Por conseguinte, o desejo natural de saber não pode repousar em nós enquanto não conheçamos a causa primeira, não de qualquer modo, mas por sua essência. Ora, a causa primeira é Deus, como se patenteia do dito mais acima [c. 3 e 68]. Logo, o fim último da criatura intelectual é ver a Deus por essência.

CAPÍTULO 105

De que modo o fim último da criatura intelectual é ver a Deus por essência, e de que modo isto é possível

Deve considerar-se, porém, de que modo isto é possível. Mas é manifesto que, como nosso intelecto não conhece nada senão por alguma espécie[110] sua, é impossível que pela espécie de uma coisa conheça a essência de outra; e, quanto mais a espécie pela qual o intelecto conhece dista da coisa conhecida, tanto mais imperfeito é o conhecimento que nosso intelecto tem da essência de tal coisa: por exemplo, se conhecesse o boi pela espécie do asno, conhecer-lhe-ia imperfeitamente a essência, ou seja, só quanto ao gênero; mas mais imperfeitamente se o conhecesse pela pedra, porque o conheceria pelo gênero mais remoto. Se todavia o conhecesse pela espécie de alguma coisa que não comunica com o boi em gênero, de modo algum conheceria a essência do boi. É manifesto do dito mais acima [c. 12-13], portanto, que nada criado comunica com Deus em gênero. Por conseguinte, Deus não pode ser conhecido por essência mediante nenhuma espécie criada, não só sensível, mas inteligível. Assim, para que se conheça a Deus por essência, é necessário que Deus mesmo se faça forma do intelecto que o conhece, e se conjunja a ele, não para constituir com ele uma só natureza, mas como o faz uma espécie inteligível com o inteligente. Assim, com efeito, como ele é seu próprio ser, assim também é sua verdade, que é a forma do intelecto.

É necessário, todavia, que tudo o que alcança alguma forma consiga também uma disposição para tal forma. Ora, nosso intelecto, por sua mesma natureza, não está na última disposição com respeito à forma que é a verdade, porque [se assim estivesse] já de início a teria alcançado. Para alcançá-la, portanto, é necessário que seja elevada por uma nova disposição uma vez mais acrescentada, que dizemos luz da glória: mediante ela nosso intelecto é aperfeiçoado por Deus, que é o único que segundo sua natureza tem como própria tal forma, assim como a disposição do calor para a forma do fogo não pode vir senão do fogo: e de tal luz diz-se no Salmo (35, 10): “Em tua luz veremos a luz”.

CAPÍTULO 106

De que modo o desejo natural repousa com a visão de Deus por essência, na qual consiste a beatitude

Alcançado todavia o fim, é necessário que o desejo natural repouse, porque a essência divina, que do modo referido se conjunge ao intelecto do que vê a Deus, é princípio suficiente para conhecer todas as coisas e fonte de toda a bondade, de modo que não pode restar nada por desejar. E este, com efeito, é o modo mais perfeito de alcançar a semelhança divina, que, com efeito, o conheçamos a ele do mesmo modo como ele se conhece a si mesmo, ou seja, por sua essência, ainda que não o compreendamos como ele se compreende a si mesmo: não que ignoremos alguma parte sua, pois não tem partes, mas por não o conhecermos tão perfeitamente quão cognoscível é, porque a virtude de nosso intelecto ao inteligir não pode adequar-se à sua mesma verdade segundo o que é cognoscível, pois sua claridade ou verdade é infinita, mas nosso intelecto finito. Seu intelecto todavia é infinito, e assim também sua verdade, razão por que só ele mesmo se conhece quão cognoscível é. Assim, compreende uma conclusão demonstrável o que a conhece por demonstração, e não o que a conhece de modo imperfeito, ou seja, por um argumento provável. E, porque o fim último do homem dizemo-lo beatitude, a felicidade ou beatitude do homem consiste em que veja a Deus por essência, ainda que na perfeição da beatitude [o homem] diste muito de Deus, porque Deus tem esta beatitude por sua natureza, mas o homem a consegue por participação da luz divina, como se disse acima [c. 105].

CAPÍTULO 107

*O movimento para Deus, para conseguir
a beatitude, assimila-se ao movimento natural,
e a beatitude consiste em ato do intelecto*

Mas deve considerar-se que, como proceder da potência ao ato é movimento ou é algo semelhante ao movimento, o processo para conseguir a beatitude dá-se semelhantemente ao que se tem no movimento natural ou na mutação natural. No movimento natural, com efeito, considera-se em primeiro lugar alguma propriedade pela qual se proporciona ou se inclina o móvel a tal fim, e assim a gravidade na terra a leva para baixo: sem dúvida, nada se moveria naturalmente a certo fim se não tivesse proporção a ele. Em segundo lugar, considera-se o próprio movimento para o fim. Em terceiro, porém, a forma ou o lugar. E em quarto o repouso na forma ou no lugar. Portanto, no movimento intelectual para o fim, em primeiro sem dúvida está o amor, que inclina ao fim; em segundo, o desejo, que é como movimento para o fim, e as operações provenientes de tal desejo; em terceiro, porém, a mesma forma que o intelecto alcança; em quarto, a deleitação consequente, que não é senão o repouso da vontade no fim alcançado. Assim, pois, como o fim da geração natural é a forma, e o do movimento local o lugar, e não o repouso na forma ou no lugar, o qual é consequência do fim, nem, muito menos, o movimento é o fim ou proporção ao fim, assim também o fim último da criatura intelectual é ver a Deus, mas não deleitar-se nele, senão que isto é concomitante ao fim e de algum modo o perfaz.[111] Nem, muito menos, o desejo ou o amor podem ser o fim último, porque, com efeito, se têm antes do fim.

CAPÍTULO 108

Do erro dos que põem nas criaturas a felicidade

É manifesto, portanto, que é falsamente que alguns procuram a felicidade em quaisquer outras coisas que Deus, sejam as volúpias do corpo, que são comuns aos homens e aos brutos; sejam as riquezas, que propriamente se ordenam à conservação de seus possuidores, o que é comum a todo e qualquer ente criado; seja o poder, que se ordena a comunicar aos demais a perfeição própria, o que, como dissemos [c. 103], também é comum a todas as coisas; sejam as honras ou a fama, as quais se devem a alguém enquanto já alcançou o fim ou está bem disposto para ele; seja até o conhecimento de quaisquer coisas existentes acima do homem, já que o desejo do homem não repousa senão no conhecimento de Deus.

CAPÍTULO 109

Só Deus é bom por essência; as criaturas não são boas senão por participação

De todo o dito aparece, portanto, que Deus e as criaturas se têm de modo diverso com respeito à bondade, segundo o duplo modo de bondade que podem considerar-se nas criaturas. Como, com efeito, o bem tem razão de perfeição e de fim, segundo a dupla perfeição e segundo o duplo fim das criaturas atende-se duplamente à sua bondade. Atende-se porém a uma perfeição da criatura enquanto ela persiste em sua natureza, e esta é o fim de sua geração ou de sua feitura. E atende-se à outra perfeição, a que ela adquire por seu movimento ou por sua operação, e esta é o fim de seu movimento ou de sua operação. Segundo nenhuma das duas, no entanto, a criatura alcança a bondade divina: porque, como a forma e o ser de uma coisa são seu próprio bem e sua própria perfeição enquanto se consideram em sua natureza, a substância composta não é sua forma nem é seu ser; a substância simples criada,[112] conquanto seja sua forma, não é todavia seu ser. Mas Deus é sua essência e seu ser, como se mostrou acima [c. 10-11]. Semelhantemente, ademais, todas as criaturas conseguem de um fim extrínseco a bondade perfeita. Com efeito, a perfeição da bondade consiste na consecução do fim último. Mas o fim último de toda e qualquer criatura é-lhe exterior, e é a bondade divina, que certamente não se ordena a nenhum fim ulterior. Resta, portanto, que Deus seja de todos os modos sua bondade, e seja essencialmente bom; não todavia as criaturas simples, tanto porque não são seu ser como porque se ordenam a algo extrínseco como ao último fim. Ora, é manifesto que as substâncias compostas não são de nenhum modo sua bondade. Logo, só Deus é sua bondade e essencialmente bom, enquanto às demais coisas chamamo-las boas segundo sua participação em algo dele.

CAPÍTULO 110

Deus não pode perder sua bondade

Mas por isto aparece que Deus de modo algum pode ter defeito[113] de bondade. Com efeito, o que essencialmente há em algo não lhe pode faltar, e assim o animal não pode remover-se do homem. Portanto, tampouco é possível a Deus não ser bom. E, para usarmos de exemplo mais próprio, assim como não é possível que o homem não seja homem, assim tampouco é possível que Deus não seja perfeitamente bom.

CAPÍTULO 111

A criatura pode ter defeito de bondade

Deve considerar-se, porém, de que modo pode dar-se defeito de bondade nas criaturas. É manifesto, com efeito, que de dois modos alguma bondade se encontra inseparavelmente nas criaturas: um modo vem de que a bondade é de sua essência; o outro, de que é determinada para uma só coisa. Do primeiro modo, nas substâncias simples sua bondade, que é a forma, é inseparável delas, porque são essencialmente forma. Mas do segundo modo não podem perder o bem que é o ser. Com efeito, a forma não é como a matéria, que está para o ser e para o não ser, senão que a forma se deriva do ser, conquanto tampouco seja o próprio ser.[114] Daí se patenteia que as substâncias simples não podem perder o bem natural em que subsistem, senão que imutavelmente são com ele. Mas as substâncias compostas, porque não são sua forma nem seu ser, têm o bem da natureza de modo que o podem perder, salvo aquelas em que a potência da matéria não está para diversas formas, nem para ser e para não ser, como se patenteia nos corpos celestes.[115]

CAPÍTULO 112

De que modo [as criaturas] podem ter defeito de bondade segundo suas operações

Mas, porque a bondade das criaturas não se considera somente enquanto subsistem em sua natureza, senão que a perfeição de sua mesma bondade está em que se ordenem ao fim, e a este se ordenam segundo suas operações, resta-nos considerar de que modo nelas se dá defeito de bondade segundo suas operações, pelas quais se ordenam ao fim. Aqui deve considerar-se, em primeiro lugar, que das operações naturais há de ter-se o mesmo juízo que da natureza que é seu princípio: daí que, se a natureza da criatura não pode padecer defeito, tampouco em suas operações naturais pode dar-se defeito; se porém sua natureza pode padecer defeito, então também suas operações podem ser deficientes. Por isso, nas substâncias incorruptíveis, tanto as corpóreas[116] como as incorpóreas, não pode dar-se nenhum defeito da ação natural: nos anjos, com efeito, a virtude natural mantém-se sempre potente para exercer suas operações; semelhantemente, nunca sucede que o movimento dos corpos celestes exorbite.[117] Nos corpos inferiores, todavia, dão-se muitos defeitos nas ações naturais por corrupções e por defeitos ocorrentes em sua natureza. Sem dúvida, é por defeito de algum princípio natural que se dão esterilidade nas plantas, monstruosidade na geração dos animais e outras desordens semelhantes.

Do duplo princípio de ação, e de que modo ou em que pode haver defeito

Há ações porém cujo princípio não é a natureza, mas a vontade, cujo objeto é o bem, ou seja, principalmente o fim, mas secundariamente o que se ordena ao fim. Por conseguinte, a operação voluntária está para o bem assim como a operação natural está para a forma pela qual a coisa age. Assim pois como não pode dar-se defeito das ações naturais nas coisas que não podem padecer defeito segundo sua [respectiva] forma, senão que só pode dar-se nas coisas corruptíveis, cuja forma pode ter defeito, assim também as ações voluntárias podem ter defeito naquelas em que a vontade pode falhar quanto ao fim. Se porém em alguma parte a vontade não pode falhar quanto ao fim, é manifesto que aí não pode haver defeito da ação voluntária. Ora, a vontade não pode falhar com respeito ao bem que é a natureza mesma do que tem vontade: com efeito, toda e qualquer coisa apetece a seu modo seu ser perfeito, que é o bem de cada uma; com respeito ao bem exterior, todavia, pode falhar, se se contenta com o que lhe é conatural. Por conseguinte, não pode dar-se defeito da ação voluntária naquele cuja vontade tem por fim último sua própria natureza. Mas só Deus é assim: porque sua bondade, que é o fim último das coisas, é sua natureza. A natureza dos outros dotados de vontade, todavia, não é o fim último de sua vontade; daí que neles se dê defeito da ação voluntária, porque a vontade permanece fixa em seu próprio bem, sem tender, além, para o sumo bem, que é o fim último. Logo, em todas as substâncias intelectuais criadas pode dar-se defeito da ação voluntária.

CAPÍTULO 114

O que se entende pelo nome de bem e pelo de mal nas coisas

Deve pois considerar-se aqui que, assim como pelo nome de bem se entende o ser perfeito, assim pelo nome de mal não se entende senão a privação do ser perfeito. Como, porém, privação diz respeito em sentido próprio ao que por natureza se deve ter no tempo e no modo devidos, é manifesto que se diz mau o que carece da perfeição que deve ter. Por isso, se para o homem é um mal carecer da visão, não o é porém para a pedra, que por natureza não tem visão.

É impossível que o mal seja alguma natureza

É impossível, todavia, que o mal seja alguma natureza. Pois toda e qualquer natureza ou é ato, ou é potência, ou um composto dos dois. Mas o que é ato é perfeição e tem razão de bem, porque o que está em potência apetece naturalmente ser ato; o bem, todavia, é o que todas as coisas apeteçam. Por isso o composto de ato e de potência, enquanto participa do ato, participa da bondade. A potência, porém, enquanto se ordena ao ato, tem bondade, e disso é sinal que a potência, quanto mais capaz é de ato e perfeição, tanto mais se louva. Resta, pois, que nenhuma coisa seja de si má.

Ademais, cada coisa se completa segundo se torna em ato, porque o ato é a perfeição da coisa. Mas nenhum dos opostos se completa por adição do outro, senão que antes se destrói ou diminui, e, assim, tampouco o mal se completa por participação do bem. Toda e qualquer natureza, porém, se completa enquanto tem ser em ato: e, assim, porque o ser é o bem apetecível por todos, toda e qualquer natureza se completa pela participação do bem. Logo, nenhuma natureza é má.

Depois, toda e qualquer natureza apetece a conservação de seu ser e foge à destruição quanto pode. Como, portanto, o bem é aquilo que todas apeteçam, e o mal, ao contrário, aquilo a que todas fogem, é necessário dizer que ser alguma natureza é de si um bem, mas não sê-lo é um mal. Ora, ser um mal não é um bem, senão que antes não ser um mal é que se compreende sob a razão de bem. Logo, nenhuma natureza é um mal.

CAPÍTULO 116

De que modo o bem e o mal são diferenças do ente, e contrários, e gêneros de contrários

Resta considerar, portanto, de que modo o bem e o mal se dizem contrários e gêneros de contrários, e constituem diferenças de algumas espécies, a saber, os hábitos morais. Cada um dos contrários é uma natureza. Sem dúvida, o não ente não pode ser gênero nem diferença, porque o gênero se predica de uma coisa quanto ao *quid*, mas a diferença quanto ao *quale quid*. [118] Há que saber portanto que, assim como as coisas naturais conseguem da forma a espécie, assim as morais [a conseguem] do fim, que é o objeto da vontade, e do qual dependem todas as coisas morais. Mas, assim como nas coisas naturais a uma forma se adjunta a privação de outra – por exemplo, à forma do fogo a privação da forma do ar [ou da madeira][119] –, assim nas morais a um fim se adjunta a privação de outro. Como pois a privação da perfeição devida é um mal nas coisas naturais, receber uma forma a que se adjunta a privação da forma devida é um mal, não porém pela forma, mas pela privação adjunta: assim, queimar é um mal para a madeira. E nas morais, com efeito, é um mal que inira um fim a que se adjunta a privação do devido fim, não pelo fim, mas pela privação adjunta: e, assim, duas ações morais que se ordenem a fins contrários diferem segundo o bem e o mal, e por conseguinte também [diferem] os hábitos contrários enquanto neles se encontram diferenças de bem e de mal e se dá entre eles contrariedade, não pela privação pela qual se diz o mal, mas pelo fim a que se adjunta a privação.

Com efeito, é deste modo que alguns [120] entendem o que disse Aristóteles, [121] a saber, que o bem e o mal são gêneros de contrários, ou seja, os morais. Ora,, se retamente se atende a isto, o bem e o mal são antes diferenças que espécies no gênero das coisas morais. Daí que pareça melhor dizer [122] que o bem e o mal se dizem gêneros segundo a posição de Pitágoras, que reduziu tudo ao bem e ao mal como a gêneros primeiros: posição que, com efeito, tem alguma verdade enquanto em todos os contrários um é perfeito e o outro diminuído, como se patenteia no branco e no negro, no doce e no amargo, e assim por diante. Mas sempre o que é perfeito pertence à razão de bem, e o que é diminuído à razão de mal.

*Nada pode ser essencialmente nem sumamente mau,
senão que o mal é a corrupção de algum bem*

Admitido, pois, que o mal é a privação da perfeição devida, já se faz manifesto de que modo o mal corrompe o bem, ou seja, enquanto é sua privação, e assim se diz que a cegueira corrompe a visão, porque é privação da mesma visão. Todavia, não corrompe todo o bem: porque, como dito acima [c. 115], não só a forma é um bem, senão que também o é a potência para a forma, a qual, com efeito, é sujeito da privação tanto como o é da forma. Por isso é necessário que o sujeito do mal seja o bem, não certamente enquanto é o oposto do mal, mas enquanto é potência para ele.

Disto sem dúvida se patenteia que nem todo e qualquer bem pode ser sujeito do mal, mas só o bem que está em potência com respeito a alguma perfeição de que pode privar-se: daí que nas coisas que são apenas ato, ou naquelas em que o ato não pode separar-se da potência, a este respeito não pode haver mal.

Patenteia-se disto, com efeito, que não pode haver algo que seja essencialmente mal, porque é necessário que o mal se funde sempre num sujeito bom: e por isso nada pode ser sumamente mau, ao passo que é sumamente bom o que é essencialmente bom.

Mas segundo o mesmo se patenteia que o mal não pode ser desejado nem fazer algo senão em virtude do bem adjunto. O desejável, com efeito, é perfeição e fim, mas o princípio da ação é a forma. Se todavia a uma perfeição ou forma se adjunta a privação de outra perfeição ou forma, dá-se *per accidens* que uma privação ou mal seja desejado e seja princípio de alguma ação, não enquanto é um mal, mas pelo bem adjunto, assim como um músico edifica não enquanto músico, mas enquanto edificador.

Daí se patenteia, com efeito, que é impossível que o mal seja primeiro princípio, porque o princípio *per accidens* é posterior ao que é *per se*.

CAPÍTULO 118

O mal funda-se no bem como num sujeito

Se todavia alguém quisesse objetar contra o dito que o bem não pode ser sujeito do mal, porque um dos opostos não é sujeito do outro, e porque nunca se vê nos outros opostos que sejam simultaneamente, deve considerar-se que os outros opostos são de algum gênero determinado, enquanto o bem e o mal são comuns. Porque todo e qualquer ente enquanto tal é bom, mas toda e qualquer privação enquanto tal é má. Por isso, assim como é necessário que o sujeito da privação seja um ente, assim também [é necessário que seja] um bem; mas não é necessário que o sujeito da privação seja o branco ou o doce ou o vidente, porque estes não se dizem do ente enquanto tal; e por isso o negro não está no branco, nem o cego no vidente; mas o mal está no bem assim como a cegueira está no sujeito da visão; que porém o sujeito da visão não se diga vidente, tal se deve a que vidente não é comum a todo e qualquer ente.

CAPÍTULO 119

Do duplo gênero do mal

Porque pois o mal é privação e defeito, e o defeito, como se patenteia do dito [c. 111-112], pode dar-se em alguma coisa não só enquanto considerada em sua natureza, mas ainda enquanto se ordena pela ação ao fim, segue-se que o mal se diz de dois modos, ou seja, enquanto defeito na própria coisa, assim como a cegueira é algum mal do animal, e enquanto defeito na ação, assim como claudicação significa uma ação com defeito. Por conseguinte, o mal de uma ação ordenada a um fim e que porém não se ordena do devido modo a ele diz-se pecado, e isso tanto nas ações voluntárias como nas naturais.[123] Com efeito, peca o médico em sua ação se não obra convenientemente para a saúde; e peca a natureza em sua operação quando não conduz a coisa gerada à devida disposição e à devida forma, como quando se dão monstros na natureza.

CAPÍTULO 120

Do tríplice gênero da ação, e do mal de culpa

E há que saber que a ação às vezes está em poder do agente, como estão todas as ações voluntárias. Chamo ação voluntária àquela cujo princípio está no agente ciente daquilo em que seu ato consiste. Às vezes, todavia, as ações não são voluntárias, como não o são as ações violentas,[124] cujo princípio é exterior, e as ações naturais ou que se fazem por ignorância, porque não procedem de princípio cognitivo. Se pois nas ações não voluntárias ordenadas a um fim sucede defeito, diz-se apenas pecado; se porém tal sucede nas ações voluntárias, diz-se não só pecado mas culpa, porque o agente voluntário, sendo senhor de suas ações, é digno de vitupério e de pena [ou castigo, punição]. Se no entanto as ações são mistas, ou seja, têm algo de voluntário e algo de involuntário, a culpa diminui tanto quanto mais de involuntário aí se misture. Porque porém a ação natural se segue da natureza da coisa, é manifesto que nas coisas incorruptíveis, cuja natureza não pode transmutar-se, não pode dar-se pecado de ação natural. Mas a vontade da criatura intelectual pode padecer defeito na ação voluntária, como se mostrou acima [c. 113]. Daí resulta que, conquanto o carecer de mal de natureza seja comum a todas as coisas incorruptíveis, o carecer por necessidade de sua natureza de mal de culpa, de que só a natureza racional é capaz, não se encontra senão em Deus mesmo.

CAPÍTULO 121

Algum mal tem razão de pena e não de culpa

Assim porém como o defeito da ação voluntária constitui razão de pecado e de culpa, assim também o defeito [ou falta] de qualquer bem imposto por causa de uma culpa e contra a vontade de quem o sofre tem razão de pena. A pena, com efeito, impõe-se como medicina da culpa e como ordenativa dela. Como medicina, sem dúvida, enquanto pela pena o homem se retrai da culpa, na medida em que, para não padecer o que é contra sua vontade, deixa de fazer uma ação desordenada que seria do agrado de sua vontade. É também ordenativa dela porque pela culpa o homem transgride os limites da ordem natural, atribuindo à sua vontade mais que o necessário. Por isso, mediante a pena, pela qual se subtrai algo à vontade, faz-se redução à ordem da justiça. Daí se patenteia que não é conveniente a pena imposta por uma culpa se não contraria a vontade mais do que lhe apraz a culpa.

Mas as penas não contrariam do mesmo modo a vontade. Há penas que são contra o que o homem quer em ato, e estas penas são as que se sentem maximamente. Outras há, porém, que contrariam a vontade não em ato, mas em hábito, como quando alguém é privado de alguma coisa, de um filho, por exemplo, ou de uma posse, mas o ignore. Daí que não se faça em ato algo contra sua vontade, conquanto fosse contrário à vontade se ele o soubesse. Às vezes, porém, a pena contraria a vontade segundo a mesma natureza da potência. Com efeito, a vontade ordena-se naturalmente ao bem. Daí que, se alguém é privado de uma virtude, às vezes isto não é contra sua vontade atual, porque acaso despreza a virtude, nem contra a [vontade] habitual, porque acaso está disposto por hábito a desejar o contrário da virtude; mas é contra a natural retidão da vontade, pela qual o homem naturalmente apetece a virtude.

Patenteia-se disso também que o grau das penas pode medir-se duplamente: de um modo, segundo a quantidade de bem de que se priva pela pena; do outro modo, segundo seja mais ou menos contrária à vontade. Com efeito, é mais contrário à vontade ver-se privado de um bem maior que ver-se privado de outro menor.

CAPÍTULO 123

Todas as coisas são regidas pela providência divina

Do dito, todavia, pode tornar-se manifesto que todas as coisas são governadas pela providência divina. Com efeito, tudo o que se ordena ao fim de um agente é dirigido a este fim pelo agente, e assim todos os que estão num exército se ordenam ao fim do chefe, ou seja, a vitória, e são dirigidos por ele a este fim. Mostrou-se acima [c. 101] que todas as coisas tendem por suas ações ao fim que é a bondade divina. Por isso mesmo, todas são dirigidas ao fim por Deus, de quem é próprio este fim. Isto, porém, é ser regido e governado pela providência de alguém. Todas as coisas, portanto, são regidas pela providência divina.

Ademais, as coisas que podem ter defeito e nem sempre se comportam do mesmo modo são ordenadas pelas que sempre se comportam do mesmo modo, e assim todos os movimentos dos corpos inferiores, que são defectíveis, têm ordem segundo o invariável movimento do corpo celeste.[125] Mas todas as criaturas são mutáveis ou defectíveis. Pois podem encontrar-se nas criaturas intelectuais, quanto ao que é de sua natureza, defeitos da ação voluntária; as outras criaturas, porém, participam do movimento segundo a geração e a corrupção, ou segundo apenas o lugar: mas só em Deus não pode dar-se nenhum defeito. Resta, portanto, que todas as coisas sejam ordenadas por ele.

Depois, as que são por participação reduzem-se ao que é por essência como à sua causa: todas as ignescentes têm de algum modo o fogo por causa de sua ignição. Como, portanto, só Deus é bom por essência, enquanto todas as demais coisas obtêm por alguma participação o complemento da bondade, é necessário que todas sejam conduzidas por Deus ao complemento da bondade. Ora, isto é ser regido e governado; com efeito, enquanto regida e governada é que uma coisa se estabelece em ordem ao bem. Todas as coisas, portanto, são governadas e regidas por Deus.

CAPÍTULO 124

Deus rege as criaturas inferiores pelas superiores

Mas segundo isto é necessário que as criaturas inferiores sejam regidas por Deus mediante as superiores. Segundo isto, com efeito, de algumas criaturas superiores se diz que existem em bondade mais perfeita: mas as criaturas conseguem de Deus a ordem do bem enquanto regidas por ele. Assim, as criaturas superiores participam mais da ordem do governo divino que as inferiores. Ora, o que participa mais de qualquer perfeição compara-se ao que menos participa dela como o ato à potência e como o agente ao paciente. As criaturas superiores, portanto, comparam-se às inferiores na ordem divina da providência como o agente ao paciente. Logo, as criaturas inferiores são governadas pelas superiores.

Ademais, pertence à bondade divina comunicar sua semelhança às criaturas; por isso, com efeito, diz-se que Deus fez todas as coisas por sua bondade, como se patenteia do dito acima [c. 101]. Ora, pertencem à perfeição da bondade divina tanto que ele seja bom em si como que conduza os outros à bondade. Logo, ele comunica às criaturas ambas as coisas: que em si sejam boas e que umas conduzam as outras ao bem. Assim, por algumas criaturas [Deus] leva as outras ao bem: mas é necessário que sejam criaturas superiores. Porque o que participa da semelhança da forma e da ação de algum agente é mais perfeito que o que participa da semelhança da forma e não da ação, assim como a lua recebe do sol a luz de modo mais perfeito, porque não só se faz lúcida mas também ilumina, do que os corpos opacos, que apenas são iluminados e não iluminam. Deus, portanto, governa pelas criaturas superiores as inferiores.

Depois, o bem de muitos é melhor que o bem de um só, e por conseguinte é mais representativo da bondade divina, que é o bem de todo o universo. Se porém a criatura superior, que participa de mais abundante bondade de Deus, não cooperasse para o bem das criaturas inferiores, tal abundância de bondade seria tão-só de uma: mas faz-se comum a muitas enquanto aquela coopera para o bem de muitas. Pertence pois à bondade divina que Deus reja pelas superiores as criaturas inferiores.

CAPÍTULO 125

As substâncias intelectuais inferiores são regidas pelas superiores

Dado, portanto, que as criaturas intelectuais são superiores às demais criaturas, o que se patenteia do dito [c. 75], é manifesto que é mediante as criaturas intelectuais que as outras criaturas são governadas por Deus. Ademais, como entre as mesmas criaturas intelectuais umas são superiores às outras, as inferiores são regidas por Deus mediante as superiores. Isto faz que os homens, que segundo a ordem de natureza ocupam o ínfimo lugar entre as [criaturas] intelectuais, sejam governados pelos espíritos superiores, que se chamam anjos, isto é, mensageiros,[126] porque anunciam aos homens as coisas divinas. Mas os mesmos anjos inferiores são regidos pelos superiores, enquanto entre eles se distinguem diversas hierarquias, isto é, os principados sagrados, e em cada hierarquia diversas ordens.[127]

E, porque a operação de toda e qualquer substância intelectual procede, enquanto tal, do intelecto, é necessário que se encontre diversidade de operação, de precedência e de ordem nas substâncias intelectuais segundo o diverso modo de inteligência. Quanto porém mais sublime e mais digno é o intelecto, tanto mais pode considerar a razão dos efeitos numa causa mais alta e mais universal. Disse-se mais acima [c. 78] que o intelecto superior tem espécies inteligíveis mais universais. Logo, o primeiro modo de entender que convém às substâncias intelectuais é perceber na própria causa primeira, ou seja, Deus, a razão dos efeitos, e por conseguinte a [razão] de suas obras, pois por elas Deus dispensa os efeitos inferiores. E isso é o próprio da primeira hierarquia, que se divide em três ordens segundo as três coisas que se consideram em qualquer arte operativa: a primeira é o fim, de que se toma a razão das obras; a segunda é a razão das obras, existente na mente do artista; a terceira é a aplicação das obras aos efeitos. À primeira ordem, portanto, pertence instruir-se sobre os efeitos das coisas no próprio sumo bem, enquanto é o fim último das coisas: daí que por seu amor ardoroso se chamem Serafins, por ardentes ou incandescentes: com efeito, o objeto do amor é o bem.[128] Mas à segunda ordem pertence contemplar os efeitos de Deus nas próprias razões inteligíveis, como estão em Deus, razão por que se dizem Querubins, pela plenitude de sua ciência.[129] Da terceira ordem, todavia, o próprio é considerar em Deus mesmo de que modo participam dele as criaturas pelas razões inteligíveis aplicadas aos efeitos: daí que, tendo em si a Deus assentado, se digam Tronos.

O segundo modo de entender, porém, é considerar a razão dos efeitos como está nas causas universais, e isto é o próprio da segunda hierarquia, que também se divide em três ordens segundo as três coisas que pertencem às causas universais, e maximamente as que agem segundo o intelecto. A primeira coisa é preordenar o que se há de fazer, razão por que nas coisas artificiais as artes supremas são as preceptivas, que se dizem arquitetônicas: e por isso a primeira ordem desta hierarquia se chama Dominações, e, com efeito, é próprio do senhor[130] comandar e preordenar. A segunda coisa porém que se encontra nas causas universais é o que primeiramente move à obra, enquanto tem o principado da execução, e por isso a segunda ordem desta hierarquia se chama Principados, segundo Gregório,[131] ou Virtudes, segundo Dionísio,[132] para que se entenda por isso que operar primeiramente é maximamente virtuoso.

A terceira coisa que se encontra nas causas universais é algo que remove algum impedimento da execução, razão por que a terceira ordem desta hierarquia é a das Potestades, cujo ofício é coagir tudo o que possa voltar-se contra a execução do império divino; por isso se diz que afastam os demônios.

O terceiro modo de entender, todavia, é considerar a razão dos efeitos nos mesmos efeitos, e isto é o próprio da terceira hierarquia, a que se encarrega diretamente de nós, que recebemos dos efeitos a cognição dos mesmos efeitos. Esta também tem três ordens: a ínfima diz-se Anjos, porque anunciam aos homens o pertinente a seu governo, e esta é

a razão de se chamarem custódios.[133] Acima desta [ordem], porém, está a dos Arcanjos, que anunciam aos homens coisas que estão acima da razão, como os mistérios da fé.[134] Mas a ordem suprema desta hierarquia diz-se, segundo Gregório,[135] Virtudes, porque operam coisas que estão acima da natureza para confirmar o que de acima da razão é anunciado: por isso se diz que às Virtudes é que pertence fazer milagres. Segundo Dionísio,[136] no entanto, a ordem suprema desta hierarquia diz-se Principados, para que entendamos que são os Príncipes os que presidem a cada gente,[137] enquanto os Anjos presidem a cada homem, e os Arcanjos anunciam a cada homem o pertinente à salvação comum.

E, porque a potência inferior age em virtude da superior, a ordem inferior exerce as coisas da ordem superior enquanto age por sua virtude; as superiores, todavia, têm mais excelentemente as coisas que são próprias das inferiores. Por isso, entre elas tudo é de certo modo comum, ainda que recebam nome próprio segundo o que convém a cada uma. A ordem ínfima, contudo, retém o nome comum,[138] enquanto age em virtude de todas. E, porque é próprio do superior agir sobre o inferior, a ação intelectual consiste em instruir ou ensinar, razão por que se diz que, enquanto instruem os inferiores, os anjos superiores os purgam, iluminam e perfazem. Purgam-nos, com efeito, enquanto lhes removem a ignorância; mas iluminam-nos enquanto reforçam com sua luz o intelecto dos inferiores para que captem algo mais elevado; e perfazem-nos enquanto os conduzem à perfeição de uma ciência superior. Porque estas três coisas pertencem à aquisição de ciência, como diz Dionísio.[139] Não se nega com isso, todavia, que todos os anjos, incluídos os ínfimos, vejam a essência divina.[140] Ainda que todo e qualquer espírito bem-aventurado veja a Deus por essência, uns o vêem de modo mais perfeito que outros, como pode patentear-se do dito mais acima [c. 106]. Quanto porém de modo mais perfeito se conhece uma causa, tanto mais efeitos seus se conhecem nela. Logo, os anjos superiores instruem os inferiores sobre os efeitos divinos que eles conhecem em Deus para além dos outros, mas não sobre a essência divina, que todos vêem imediatamente.

CAPÍTULO 127

*Os corpos inferiores são dispostos pelos superiores,
mas não o intelecto humano [141]*

Assim, pois, como umas substâncias intelectuais são governadas por Deus mediante outras, ou seja, as inferiores mediante as superiores, assim também os corpos inferiores são dispostos por Deus mediante os superiores. Por isso, todos os movimentos dos corpos inferiores são causados pelos movimentos dos corpos celestes, e da virtude dos corpos celestes os inferiores conseguem a forma e a espécie, assim como a razão inteligível das coisas advém aos espíritos inferiores pelos superiores. Como porém na ordem das coisas a substância intelectual se antepõe a todos os corpos, não convém segundo a referida ordem da providência que Deus reja nenhuma substância intelectual mediante nenhuma substância corpórea. Como pois a alma humana é uma substância intelectual, é impossível que enquanto pensa e quer se disponha segundo o movimento dos corpos celestes. Portanto, nem sobre o intelecto humano nem sobre a vontade humana os corpos celestes podem agir nem influir diretamente.

Ademais, nenhum corpo age senão por movimento; portanto, todo o que padece a ação de algum corpo é movido por ele. Ora, é impossível que a alma humana, segundo a parte intelectiva, onde está a vontade, seja movida com movimento corporal, porque o intelecto não é ato de nenhum órgão corporal. É impossível, portanto, que segundo o intelecto ou segundo a vontade a alma humana padeça algo dos corpos celestes.

Depois, tudo o que nos [corpos] inferiores se dá por influxo dos corpos celestes é natural. Se pois as operações do intelecto e as da vontade proviessem do influxo dos corpos celestes, procederiam de instinto natural, e assim o homem não diferiria em seus atos dos outros animais, que são movidos por instinto natural a suas ações; e pereceriam o livre-arbítrio, o conselho, a eleição, e tudo o mais que faz o homem superior aos outros animais.

CAPÍTULO 128

*De que modo o intelecto humano se perfaz
mediante as potências sensitivas, e assim, indiretamente,
se submete aos corpos celestes*

Mas deve considerar-se que a cognição do intelecto humano tem origem nas potências sensitivas: por isso, se se perturba a parte fantástica ou imaginativa[142] ou a memorativa da alma, perturba-se a cognição do intelecto, e, se tais potências se encontram bem, então convenientemente se faz a recepção do intelecto. Semelhantemente, com efeito, a imutação[143] do apetite sensitivo provoca alguma imutação na vontade, que é o apetite da razão, porquanto o bem apreendido é objeto da vontade. Sem dúvida, enquanto somos diversamente dispostos segundo a concupiscência, segundo a ira, segundo o temor ou segundo outras paixões, diversamente algo nos parece bom ou mal. Mas todas as potências da parte sensitiva, sejam apreensivas ou apetitivas, são atos de partes do corpo, e, se se imutam estas, é necessário que se imutem *per accidens* aquelas mesmas potências. Como, portanto, a imutação dos corpos inferiores está sujeita ao movimento do céu, as operações das potências sensitivas, ainda que *per accidens*, submetem-se ao mesmo movimento, e assim, indiretamente, o movimento celeste algo opera sobre o ato do intelecto e sobre o da vontade do homem, enquanto, com efeito, pelas paixões a vontade se inclina a algo. Como porém a vontade não se submete às paixões de modo que deva seguir necessariamente seu ímpeto, senão que antes tem em seu poder reprimir as paixões segundo o juízo da razão, conseqüentemente a vontade humana tampouco se submete aos influxos dos corpos celestes, senão que tem livre juízo para segui-lo ou para resistir-lhe quando bem lhe pareça, o que porém não é [próprio] senão dos sábios. Mas seguir as paixões e as inclinações corporais é de muitos, ou seja, os que carecem de sabedoria e de virtude.[144]

Como porém todo o mutável e multiforme se reduz a algo primeiro imóvel e uno como à sua causa, e como a inteligência e a vontade do homem aparecem mutáveis e multiformes, é necessário que se reduzam a alguma causa superior imóvel e uniforme. E, porque não se reduzem aos corpos celestes como à sua causa, como se mostrou [c. 127], é necessário reduzi-las a causas mais altas. Mas isso se tem de modo distinto quanto ao intelecto e quanto à vontade: porque o ato do intelecto se dá segundo as coisas inteligidas estejam no intelecto, ao passo que ao ato da vontade se atende segundo a inclinação da vontade às coisas queridas. O intelecto, portanto, por natureza se perfaz por algo exterior, que se compara a ele como à potência: daí que o homem possa ser ajudado do exterior por qualquer [ente] que seja mais perfeito segundo o ser inteligível, e não só por Deus, mas também por um anjo e por um homem mais instruído, ainda que de distinto modo. Um homem ajuda outro homem a entender enquanto lhe propõe algo inteligível que este não considerava, não porém porque a luz do intelecto de um homem seja aperfeiçoada por outro homem, uma vez que a luz natural de ambos é da mesma espécie. Mas, como a luz natural do anjo é segundo a natureza mais sublime que a luz natural do homem, o homem pode ser ajudado pelo anjo a entender não só da parte do objeto que o anjo lhe proponha, mas também da parte da luz, se pela luz do anjo é fortalecido. Todavia, a luz natural do homem não vem do anjo, porque a natureza racional da alma, que recebe o ser por criação, não foi instituída senão por Deus. Deus, portanto, ajuda o homem a entender não só da parte do objeto que Deus propõe ao homem, ou por adição de luz, mas também porque vem de Deus a própria luz natural pela qual o homem é intelectual; e por isso, com efeito, como ele é a verdade primeira de que todas as demais verdades têm a certeza, assim como as proposições segundas [a têm] das primeiras nos silogismos demonstrativos,[145] nada além da virtude divina pode tornar certo o intelecto, assim como tampouco se fazem certas as conclusões nas ciências senão segundo a virtude dos primeiros princípios.

Mas o ato da vontade é uma inclinação do interior para o exterior e compara-se às inclinações naturais, razão por que, assim como as inclinações naturais das coisas naturais não têm por causa senão sua natureza, assim também o ato da vontade não vem senão de Deus, que é a causa única da natureza racional dotada de vontade. Por isso se patenteia que não vai contra o livre-arbítrio se Deus move a vontade do homem, assim como não é contra a natureza que Deus opere nas coisas naturais, senão que tanto a inclinação natural como a voluntária vêm de Deus, provindo ambas segundo a condição da coisa de que são: assim, com efeito, Deus move as coisas segundo o que corresponde à sua natureza.

Do dito se patenteia, portanto, que sobre o corpo humano e sobre suas virtudes corpóreas, tal como sobre os demais corpos, podem influir os corpos celestes; não porém sobre o intelecto, senão que só o pode uma criatura intelectual. Mas sobre a vontade só Deus pode influir.

CAPÍTULO 130

Deus governa todas as coisas, e a algumas move-as mediante causas segundas

Porque, no entanto, as causas segundas não agem senão por virtude da causa primeira, assim como os instrumentos agem por direção da arte, é necessário que todos os demais agentes pelos quais Deus cumpre a ordem de seu governo ajam por virtude de Deus mesmo. Por conseguinte, o agir de cada um deles é causado por Deus, assim como o movimento de um móvel o é pela moção de um motor. Ora, é necessário que se dêem simultaneamente o motor e o movido. É necessário, portanto, que Deus esteja presente no interior de todo e qualquer agente, a agir nele, quando o move a agir.

Ademais, Deus não causa somente o agir dos agentes segundos, mas também seu ser, como se mostrou mais acima [c. 68]. Não se deve entender, todavia, que o ser das coisas é causado por Deus como uma casa é causada pelo edificador, porque, afastado embora este, permanece o ser da casa. Com efeito, o edificador não causa o ser da casa senão enquanto move ao ser da casa, e este movimento é a feitura mesma da casa; daí que seja diretamente a causa do fazer-se da casa, e isto cessa se se afasta o edificador. Deus, porém, é por si diretamente a causa do próprio ser, enquanto comunica o ser a todas as coisas, assim como o sol comunica a luz ao ar e às demais coisas que são iluminadas por ele. E, assim como para a conservação da luz no ar se requer que se mantenha a iluminação do sol, assim também para que as coisas se conservem no ser se requer que Deus incessantemente conceda o ser às coisas, e assim todas as coisas, não só enquanto começam a ser, mas enquanto se conservam no ser, se comparam a Deus como o feito ao fazedor. Ora, é necessário que o fazedor e o feito sejam simultaneamente, como o motor e o movido. É necessário, portanto, que Deus esteja presente em todas as coisas enquanto têm ser. Mas o ser é o que há de mais íntimo às coisas. É necessário, portanto, que Deus esteja em todas as coisas.

Depois, é necessário que quem quer que execute a ordem de sua providência mediante causas intermédias conheça e ordene os efeitos destas causas intermédias, porque de outro modo ficariam fora da ordem de sua providência: e tanto mais perfeita é a providência do governante quanto mais descem aos singulares seu conhecimento e sua ordenação, porque, se algo singular se subtrai ao conhecimento do governante, a determinação do mesmo singular escapará à sua providência. Ora, mostrou-se acima [c. 123] que é necessário que todas as coisas estejam submetidas à providência divina; e é manifesto que a providência divina é perfeitíssima, porque tudo o que se diz de Deus lhe convém maximamente. É necessário, portanto, que a ordenação da mesma providência se estenda até aos mínimos efeitos.

CAPÍTULO 131

Que Deus disponha tudo imediatamente não diminui sua sabedoria

Segundo isto, portanto, patenteia-se que, embora as coisas sejam governadas por Deus mediante causas segundas quanto ao que pertence à execução da providência, a disposição ou ordenação da providência divina, porém, se estende imediatamente a todas as coisas. Mas ele não ordena as coisas primeiras e últimas e encomenda a outras a disposição das últimas e singulares; isto se dá entre os homens pela debilidade de sua cognição, que não pode aplicar-se simultaneamente a muitas coisas: daí que os governantes superiores disponham as coisas mais importantes e encomendem a outros a disposição das mínimas; mas Deus pode conhecer simultaneamente muitas coisas, como se mostrou acima [c. 29]: daí que não se retraia da ordenação das coisas máximas porque regula as mínimas.

CAPÍTULO 132

Argumentos que parecem demonstrar que Deus não tem providência sobre os particulares

Poderia contudo parecer a alguém que os singulares[146] não são dispostos por Deus. Com efeito, ninguém dispõe por sua providência senão o que conhece. Mas pode parecer que Deus carece de conhecimento dos singulares, porque estes não se conhecem pelo intelecto, mas pelo sentido. Em Deus, todavia, que é de todo incorpóreo, não pode haver conhecimento sensitivo, mas tão-só intellectivo. Pode pois parecer a alguém que por isso os singulares não são ordenados pela providência divina.

Ademais, como os singulares são infinitos, e do infinito não pode haver conhecimento porque enquanto tal o infinito é desconhecido, parece que os singulares escapam ao conhecimento divino e pois à providência divina.

Além disso, dos singulares muitos são contingentes. Destes, porém, não se pode ter ciência certa. Como pois é necessário que a ciência de Deus seja certíssima, parece que os singulares não são conhecidos nem dispostos por Deus.

Depois, os singulares não se dão todos simultaneamente, porque enquanto uns surgem outros se corrompem. Mas das coisas que não são não se pode ter ciência. Se pois Deus tem ciência dos singulares, segue-se que começa a conhecer coisas e deixa de fazê-lo, do que se segue que seria mutável. Não parece, pois, que conheça nem disponha os singulares.

Mas estes se dissolvem facilmente, se se considera a verdade da coisa. Com efeito, porque Deus se conhece perfeitamente a si mesmo, é necessário que conheça tudo o que de algum modo está nele. Como porém toda e qualquer essência e toda e qualquer virtude do ente criado procedem dele, e o que procede de algo está em virtude nele, é necessário que ao conhecer-se a si mesmo [Deus] conheça a essência do ente criado e o que quer que em virtude esteja nele; e assim conhece todos os singulares que estão em virtude nele e em suas outras causas. Mas não se há de dizer o mesmo da cognição do intelecto divino e da do nosso, como procedia o primeiro argumento. Porque nosso intelecto recebe o conhecimento das coisas por espécies abstraídas, que são semelhanças de formas e não da matéria nem das disposições materiais, as quais são os princípios de individuação:[147] por isso nosso intelecto não pode conhecer os singulares,[148] mas só os universais. O intelecto divino, todavia, conhece as coisas por sua própria essência, na qual se contêm em virtude, como no primeiro princípio, não só a forma, mas também a matéria; e por isso é conhecedor não só dos universais, mas também dos singulares.

Semelhantermente, sem dúvida, não há inconveniente em que Deus conheça coisas infinitas, ainda que nosso intelecto não possa conhecer coisas infinitas. Nosso intelecto, com efeito, não pode considerar em ato simultaneamente muitas coisas, pois, se conhecesse coisas infinitas considerando-as, seria necessário que as enumerasse uma após outra, o que vai contra a razão de infinito; mas nosso intelecto pode conhecer coisas infinitas em virtude e em potência, isto é, todas as espécies de números e de proporções, enquanto possui princípio suficiente de conhecer todas as coisas. Deus, todavia, pode conhecer muitas coisas simultaneamente, como se mostrou acima [c. 29 e 96]; e aquilo pelo qual conhece todas as coisas, ou seja, sua essência, é princípio suficiente para conhecer todas as coisas, não só as que são, mas as que podem ser. Por conseguinte, assim como nosso intelecto conhece em virtude e em potência coisas infinitas, porque tem o princípio deste conhecimento, assim também Deus considera em ato as coisas infinitas. É pois manifesto que, conquanto as coisas singulares corpóreas e temporais não se dêem simultaneamente, Deus porém tem simultaneamente conhecimento delas: conhece-as, sem dúvida, segundo seu próprio modo de ser, o qual é eterno e sem sucessão. Assim, pois, como conhece imaterialmente as coisas materiais por uma só,[149] assim também vê todas as coisas de uma só visada: e, assim, não é necessário que seu conhecimento se acresça ou se subtraia por conhecer os singulares.

Disso, com efeito, também se faz manifesto que [Deus] tem conhecimento certo dos contingentes,[150] porque, sem dúvida, de uma só visada os vê como são em ato em seu ser antes que sejam, e não só enquanto são futuros e estão em virtude em suas causas, assim como nós podemos conhecer algumas coisas futuras. E, conquanto não se possa ter conhecimento certo dos contingentes futuros porque, enquanto existentes virtualmente em suas causas, não estão determinados para uma coisa, pode ter-se conhecimento certo deles, porém, quando estão em ato em seu ser e pois já

determinados para uma coisa. Porque podemos conhecer, pela certeza da visão, que Sócrates está sentado quando o está. E semelhantemente Deus, em sua eternidade, conhece com certeza todas as coisas que se farão por todo o decurso do tempo: porque sua eternidade atinge presencialmente todo o decurso do tempo e o transcende; consideremos, assim, que Deus em sua eternidade conhece o fluxo do tempo, como o que, instalado no alto de uma atalaia, de uma só visada vê simultaneamente todo o trânsito dos viandantes.

CAPÍTULO 134

Só Deus conhece os futuros contingentes singulares

É manifesto, no entanto, que este modo de conhecer as coisas futuras contingentes como estão em ato em seu ser, o que é ter certeza acerca delas, não é próprio senão de Deus, a quem compete própria e verdadeiramente a eternidade; por isso se diz que é sinal da divindade o prenúncio certo do futuro, segundo aquilo de Isaías (41, 23): “Anunciai [ó ídolos] o que há de acontecer no futuro, e saberemos que sois deuses”. Mas conhecer as coisas futuras em suas causas pode competir ainda a outros; este conhecimento, porém, não é certo, mas antes conjectural, a não ser que se trate de efeitos que se seguem com necessidade de suas causas: e por este modo o médico prognostica enfermidades, e o marinheiro tempestades.[151]

CAPÍTULO 135

*Deus está em todas as coisas por potência, por essência,
por presença, e dispõe imediatamente todas as coisas*

Assim, nada impede que Deus tenha conhecimento dos efeitos singulares e os ordene imediatamente por si mesmo, ainda que o execute por causas intermédias. Mas na própria execução de algum modo ele está imediatamente para todos os efeitos, porquanto todas as causas intermédias agem em virtude da causa primeira, e vê-se que de algum modo age em todas as coisas; e podem atribuir-se-lhe todas as obras das causas segundas, assim como se atribui ao artífice a obra do instrumento: com efeito, é mais conveniente dizer que o obreiro faz a faca que dizer que a faz o martelo. Tem-se também imediatamente para todos os efeitos enquanto ele mesmo é por si causa do ser e conservador de todas as coisas no ser. E segundo estes três modos de imediação diz-se que Deus está em todas as coisas por essência, por potência e por presença. Por essência, com efeito, enquanto o ser de cada coisa é alguma participação do ser divino, e assim a essência divina está em cada existente enquanto tem ser, como a causa em seu próprio efeito; por potência, porém, enquanto todas as coisas agem em virtude dele; e por presença enquanto ele mesmo ordena e dispõe imediatamente todas as coisas.[152]

Como, portanto, toda a ordem das causas segundas e sua virtude provêm de Deus, e ele não produz seus efeitos por necessidade, mas por livre vontade, como acima se mostrou [c. 96], é manifesto que ele pode agir prescindindo da ordem das causas segundas, e, assim, que pode curar os que não podem curar-se segundo operação da natureza, ou fazer qualquer outra coisa que não siga a ordem das causas naturais: e isto, com efeito, é segundo a ordem da providência divina, porque o fato mesmo de que Deus faça alguma vez algo fora da ordem das coisas naturais foi disposto por Deus por algum fim. Quando porém Deus faz algo assim, fora da ordem das causas segundas, tal feito se diz milagre, porque é de admirar que se vejam efeitos mas se ignore a causa.[153] Como, portanto, Deus é causa *simpliciter* oculta de nós, quando faz algo fora das causas segundas conhecidas por nós, tal feito se diz *simpliciter* milagre. Se todavia algo é feito por alguma causa oculta deste ou daquele, tal não é *simpliciter* milagre, mas apenas para o que ignora a causa: por isso, dá-se às vezes algo que parece admirável a alguém, mas não o é para o que conhece a causa.

Mas operar fora da ordem das causas segundas não pertence senão a Deus, que é quem institui esta mesma ordem, e não é obrigado por ela. Todas as outras coisas, porém, estão submetidas a esta ordem; daí que fazer milagres não pertença senão a Deus, segundo aquilo do Salmista (71, 18): “O único que faz maravilhas”. Portanto, quando parece que uma criatura faz milagres, ou não são verdadeiros milagres, porque se fazem por certas virtudes de coisas naturais, ainda que ocultas de nós, como se dá com os milagres dos demônios que se fazem pelas artes mágicas; ou, se são verdadeiros milagres, foram impetrados por alguém a Deus, que os opera. Logo, porque tais milagres não são feitos senão por Deus, convenientemente se empregam como prova da fé, que não se esteia senão em Deus. Com efeito, se se diz que o proferido por um homem o é por autoridade divina, tal nunca se demonstra mais convenientemente que por obras que só Deus pode fazer.

Tais milagres, porém, conquanto se façam fora da ordem das causas segundas, não se dizem *simpliciter* contra a natureza, porque o próprio da ordem natural é que as coisas inferiores se submetam às ações das superiores. Por isso não se diz *simpliciter* que seja contra a natureza que nos corpos inferiores se dê influxo dos corpos celestes, ainda que alguma vez seja talvez contra a natureza particular desta ou daquela coisa, como se patenteia do movimento da água no fluxo e refluxo do mar, o que sucede por ação da lua. Assim, as coisas que sucedem nas criaturas por Deus agente, ainda quando pareçam contra a ordem particular das causas segundas, são porém segundo a ordem universal da natureza. Os milagres, portanto, não são contra a natureza.

CAPÍTULO 137

Diz-se que há coisas casuais e fortuitas

Ainda todavia que todas as coisas, mesmo as mínimas, sejam dispostas por Deus, como se mostrou [c. 130-131], nada proíbe que algumas sucedam por acaso e fortuna. Dá-se que algo seja casual ou fortuito com respeito a uma causa inferior quando fora de sua intenção se faz algo que, no entanto, não é fortuito ou casual com respeito a uma causa superior, fora de cuja intenção não se faz, como se patenteia do senhor que envia dois servos ao mesmo lugar sem que um saiba do outro: portanto, tal concurso é casual quanto aos dois [servos], mas não quanto ao senhor. Assim, quando sucedem coisas fora da intenção das causas segundas, são fortuitas ou casuais com respeito a estas causas; e podem dizer-se *simpliciter* casuais, porque os efeitos se denominam *simpliciter* tais segundo a condição das causas próximas. Se porém se têm com respeito a Deus, não são fortuitas, mas premeditadas.

Disso se patenteia, no entanto, qual seja a razão de fado. Com efeito, como se encontra que muitos efeitos ocorrem causalmente segundo a consideração das causas segundas, alguns[154] não os querem reduzir a nenhuma causa superior ordenadora, razão por que necessariamente negaram de todo o fado. Outros,[155] no entanto, quiseram reduzir os efeitos que se vêem como casuais e fortuitos a alguma causa ordenadora superior, mas, como não transcenderam a ordem corporal, atribuíram tal ordenação aos corpos primeiros, isto é, os celestes: disseram que o fado é a virtude da posição das estrelas, e diziam que dela é que derivam tais efeitos. Porque, porém, como se mostrou [c. 127-129], o intelecto e a vontade, que são os princípios próprios dos atos humanos, não são influídos pelos corpos celestes, não se pode dizer que o que parece suceder causal ou fortuitamente nas coisas humanas se reduza aos corpos celestes como à sua causa ordenadora. Parece, porém, que o fado não se dá senão nas coisas humanas, nas quais também há fortuna. Disso, com efeito, soem indagar os que querem conhecer o futuro, e acerca disso costumam responder os adivinhos, daí que fado provenha de fando[156] – e, por conseguinte, pôr assim o fado é alheio à fé.

Como porém não só as coisas naturais mas ainda as humanas estão submetidas à providência divina, é necessário reduzir à ordenação da providência divina aquelas que nas coisas humanas parecem suceder causalmente. E, assim, para os que afirmam que tudo subjaz à providência divina é necessário afirmar o fado. Tomado assim, com efeito, o fado está para a providência divina como para seu efeito próprio. É pois uma explicação da providência divina aplicada às coisas, segundo o que diz Boécio:[157] o fado é “a disposição, isto é, a ordenação imóvel inerente às coisas móveis”. Como todavia não devemos, quanto possamos, ter nomes comuns com os infiéis, para que não possam tomar ocasião de erro os que não o entendem, é mais cauto para os fiéis não empregar o nome fado [ou destino], porque fado se toma de modo mais conveniente e mais comum segundo a primeira acepção. E por isso Agostinho diz no livro V *Da Cidade de Deus*[158] que, se alguém crê que há fado do segundo modo, “mantenha a sentença e corrija a língua”.

CAPÍTULO 139

Nem tudo se dá por necessidade

Conquanto, porém, a ordem da providência divina aplicada às coisas seja certa, razão por que diz Boécio que o fado é “a disposição imóvel inerente às coisas móveis”, disso não se segue que tudo se dê por necessidade. Porque falamos de efeitos necessários ou contingentes segundo a condição das causas próximas. É sem dúvida manifesto que, se a causa primeira for necessária e a causa segunda contingente, se seguirá um efeito contingente, assim como a causa primeira da geração nas coisas corpóreas inferiores é o movimento do corpo celeste; mas, ainda que tal suceda por necessidade, a geração e a corrupção nas coisas inferiores sucedem contingentemente, justo porque as causas inferiores são contingentes e podem falhar. Mostrou-se [c. 124-130], porém, que Deus executa a ordem de sua providência por causas inferiores. Logo, haverá alguns efeitos da providência divina contingentes segundo a condição das causas inferiores.

Tampouco, no entanto, a contingência dos efeitos ou das causas pode perturbar a certeza da providência. Há três coisas que aparecem prestando certeza à providência divina: a saber, a infalibilidade da presença divina, a eficácia da vontade divina, e a sabedoria da disposição divina, a qual encontra vias suficientes para conseguir que advenha o efeito – nada do que repugna à contingência das coisas. Porque a ciência infalível de Deus se estende ainda aos futuros contingentes, enquanto em sua eternidade Deus vê de [só] uma visada as coisas futuras enquanto estão em ato em seu ser [de Deus], como acima se expôs [c. 133]. A vontade de Deus, ademais, porque é causa universal das coisas, é causa não só de que algo se faça, mas do modo como se faz. Por conseguinte, pertence à eficácia da vontade divina não só que se faça o que Deus quer, senão que se faça do modo como ele quer. Ora, ele quer que umas coisas se façam de modo necessário e outras de modo contingente, porque umas e outras se requerem para o ser completo do universo. Logo, para que as coisas sucedam dos dois modos, a umas adapta causas necessárias, enquanto às outras [adapta causas] contingentes, para que assim, enquanto umas coisas se fazem de modo necessário e outras contingente, se cumpra eficazmente a vontade divina. Também é manifesto que pela sabedoria da disposição divina se observa a certeza da providência divina, mantendo-se a contingência das coisas. Porque, se pela providência do homem pode dar-se que as causas que podem falhar quanto ao efeito recebam auxílio para que alguma vez se siga indeficientemente o efeito, como se patenteia no médico que cura e no viticultor que aplica remédio contra a esterilidade da vide, muito mais da sabedoria da disposição divina se dá que, conquanto as causas contingentes possam falhar de si quanto ao efeito, se siga indeficientemente um efeito por corretivos que se ministrem, o que porém não suprime sua contingência. É patente, portanto, que a contingência das coisas não exclui a certeza da providência divina.

CAPÍTULO 141

A certeza da providência divina não exclui o mal das coisas

Do mesmo modo, ademais, pode perceber-se que, permanecendo a divina providência, podem dar-se males no mundo por defeito das causas segundas. Com efeito, vemos nas causas ordenadas acontecer o mal no efeito por defeito da causa segunda, defeito porém de modo algum causado pela causa primeira, assim como o mal da claudicação é causado pela curvatura da perna, e não pela virtude motiva da alma. Por isso, se o que há de movimento na claudicação se refere à virtude motiva como à sua causa, o que porém há nela de obliquidade não é causado pela virtude motiva, mas pela curvatura da perna. Portanto, tudo o que acontece de mal nas coisas, quanto ao que tem de ser ou de espécie ou de natureza, se reduz a Deus como à sua causa: com efeito, não pode haver mal senão no bem, como se disse acima [c. 118]. Quanto porém ao que tem de defeito, reduz-se à causa inferior defectível. E, assim, embora Deus seja a causa universal de tudo, não é todavia causa dos males enquanto são males; mas todo o bem que lhes é adjunto é causado por Deus.

Não derroga a bondade de Deus que ele permita males

Mas tampouco repugna à bondade divina o permitir que haja males nas coisas governadas por Deus. Em primeiro lugar, porque não é próprio da providência perder a natureza do governado, mas salvá-la. Mas a perfeição do universo requer que haja coisas em que não possa dar-se nenhum mal, e que porém haja outras que possam padecer o mal segundo sua natureza. Se pois o mal fosse totalmente excluído das coisas, a providência divina não regeria as coisas segundo sua natureza [delas], o que seria defeito maior que suprimir os defeitos singulares. Em segundo lugar, porque não pode dar-se o bem de um sem o mal de outro, como vemos que a geração de um não se dá sem a corrupção de outro, e que o nutrimento do leão não se dá sem a morte de algum animal, e que a paciência do justo não se dá sem a perseguição de um injusto. Se pois o mal fosse totalmente excluído das coisas, seguir-se-ia, com efeito, que se suprimiriam muitos bens. Logo, não pertence à providência divina excluir totalmente o mal das coisas, mas ordenar a algum bem os males que sucedem. Em terceiro lugar, porque, se se comparam aos mesmos males particulares, os bens se tornam mais recomendáveis, assim como pela obscuridade do negro mais se mostra a claridade do branco. E, assim, porque permite que haja males no mundo, mais se mostra a bondade divina nos bens, e a sabedoria [divina] na ordenação dos males aos bens.

Deus é especialmente providente para com o homem pela graça

Como pois a providência divina é providente para com cada uma das coisas segundo seu modo [dela], e como a criatura racional se distingue das demais em que por seu livre-arbítrio é senhora de seus atos, é necessário que esta também seja provida de modo singular quanto a duas coisas. Em primeiro lugar, com efeito, quanto aos auxílios que Deus lhe dá às obras; em segundo lugar, quanto à recompensa que lhe dá por essas obras. Às criaturas irracionais, sem dúvida, Deus não dá auxílios para agir além daqueles pelos quais se movem naturalmente a agir; às criaturas racionais, todavia, dá ensinamentos e preceitos para viver. Não tem cabimento dar preceitos senão ao que é senhor de seus atos, embora por certa similitude se diga que Deus dá preceitos às criaturas irracionais, segundo aquilo do Salmo 148, 6: “Fixou-lhes uma lei que não passará”: preceito que, sem dúvida, não é outra coisa que a disposição da providência divina que move as coisas naturais a suas próprias ações.

Semelhantemente, ademais, as ações das criaturas racionais imputam-se como culpáveis ou como louváveis enquanto estas têm domínio sobre seus atos, o que se dá enquanto os homens estão não só sob a presidência de homens, mas ainda sob a de Deus, porque os homens não são regidos só por homens, mas também por Deus. Mas a quem quer que esteja submetido ao regime de alguém, por este lhe é imputado o agir louvavelmente ou culpavelmente. E, porque pelo bem agir se deve um prêmio, enquanto pela culpa se deve uma pena, como acima se disse [c. 121], segundo a justiça da divina providência as criaturas racionais são punidas pelos males e premiadas pelos bens. Nas criaturas irracionais, porém, não há lugar para pena nem para prêmio, nem para serem louvadas ou culpadas.

Como porém o fim último da criatura racional excede a faculdade de sua natureza, e como as coisas que são por um fim devem ser proporcionadas a este fim segundo a reta ordem da providência, é conseqüente que se confirmem à criatura racional não só os auxílios divinos que são proporcionados à natureza, mas [auxílios divinos] que excedem a faculdade da natureza. Por isso, sobre a faculdade natural da razão Deus impõe ao homem a luz da graça, pela qual este se aperfeiçoa interiormente para as virtudes: e tanto para o conhecimento, enquanto a mente do homem é elevada por esta luz a conhecer coisas que excedem a razão, como para a ação e para o afeto, enquanto por esta luz o afeto do homem é elevado acima de todo o criado para amar a Deus e esperar nele, e para levar a efeito o que tal amor requer.

Mas estes dons ou auxílios dados sobrenaturalmente ao homem são chamados gratuitos por dupla razão. Em primeiro lugar, porque são dados gratuitamente por Deus: no homem, com efeito, não pode haver nada a que tais auxílios se devam condignamente, já que excedem a faculdade da natureza humana. Em segundo lugar, porém, porque de modo especial por tais dons o homem se faz grato a Deus. Como sem dúvida o amor de Deus é a causa da bondade nas coisas, e não é provocado por nenhuma bondade preexistente, como se dá com nosso amor, é necessário que com respeito àqueles a que

se estendem efeitos especiais da bondade se considere uma razão especial de dileção divina. Por isso se diz que Deus ama maximamente e *simpliciter* aqueles a que estendeu tais efeitos da bondade para que cheguem ao fim último, que é a fonte da bondade.[159]

CAPÍTULO 144

Deus remite por dons gratuitos os pecados, incluídos os que suprimem a graça

E, porque os pecados decorrem de que as ações falham quanto à reta ordem ao fim, e porque ao fim o homem se ordena por auxílios não só naturais mas gratuitos, é necessário que os pecados dos homens sejam contrariados não só por auxílios naturais mas também por gratuitos. Mas os contrários repelem-se entre si. Por isso, assim como pelos pecados se tolfem do homem tais auxílios gratuitos, assim também por dons gratuitos se remitem os pecados do homem; se assim não fosse, a malícia do homem ao pecar mais poderia remover a graça do que a divina bondade pode remover os pecados pelos dons da graça.

Ademais, Deus provê às coisas segundo seu modo [delas]. Mas o modo de ser das coisas mutáveis é tal, que nelas podem alternar-se os contrários, como a geração e a corrupção na matéria corpórea, e o branco e o negro no corpo colorido. O homem, todavia, é mutável por sua vontade enquanto vive nesta vida. Logo, assim como Deus dá ao homem dons gratuitos que ele pode perder pelo pecado, assim também lhe imputa[160] pecados que podem ser remidos por dons gratuitos.

Depois, nas coisas que se fazem acima da natureza, o possível e o impossível têm-se segundo a potência divina, não segundo a potência natural: que, com efeito, um cego possa voltar a ver ou um morto ressurgir não é da potência natural, mas da divina. Ora, os dons gratuitos são sobrenaturais. Logo, que alguém possa consegui-los pertence à potência divina. Dizer pois que alguém não pode conseguir dons gratuitos depois do pecado é derrogar a potência divina. Mas os dons gratuitos não podem dar-se simultaneamente com o pecado, porque os dons gratuitos ordenam o homem ao fim de que desvia o pecado. Dizer pois que os pecados são irremissíveis é contrariar a onipotência divina.

CAPÍTULO 145

Os pecados não são irremissíveis

Se alguém diz, todavia, que os pecados são irremissíveis não por impotência divina, mas porque a justiça divina exige que quem cai da graça não possa voltar a ela, diz algo patentemente falso. Com efeito, a ordem da justiça não admite que enquanto alguém está em via se lhe aplique o que pertence [a quem já chegou] ao termo da via. Ora, manter-se imovelmente no bem ou no mal pertence ao termo da via, pois que a imobilidade e a quiescência são o termo do movimento; mas toda a vida presente é *estado de via*,[161] o que a mutabilidade do homem tanto quanto ao corpo como quanto à alma demonstra. Logo, não é próprio da justiça divina que o homem após o pecado permaneça imutavelmente nele.

Ademais, dos benefícios divinos não advém nenhum perigo para o homem, nem precipuamente dos [benefícios] máximos. Receber a graça seria perigoso para o homem que vive a vida mutável se pudesse pecar após a graça e não pudesse voltar a ela, sobretudo quando são remitidos pela graça os pecados anteriores à graça, os quais por vezes são maiores que os que o homem comete depois da graça. Não se deve dizer, portanto, que os pecados do homem são irremissíveis, tenham-se cometido antes [de receber a graça] ou depois.

CAPÍTULO 146

Só Deus pode remir os pecados

Mas só Deus pode remir os pecados. Sem dúvida, a falta cometida contra alguém não pode ser perdoada senão por aquele contra o qual se cometeu. Os pecados, com efeito, são imputados ao homem não só pelo homem, mas por Deus, como acima se disse [c. 143]; mas agora tratamos dos pecados imputados ao homem por Deus. Só Deus, portanto, pode remir os pecados.

Ademais, como pelos pecados o homem se desordena do fim último, aqueles não podem ser remidos se o homem não se reordena ao fim. Isto, porém, se faz pelos dons gratuitos, que não provêm senão de Deus, porque excedem a faculdade da natureza. Só Deus, portanto, pode remir os pecados.

Depois, o pecado não se imputa ao homem como culpa senão enquanto é voluntário. Ora, só Deus pode imutar a vontade. Só Deus mesmo, portanto, pode remir os pecados.

CAPÍTULO 147

De alguns artigos da fé que se tomam dos efeitos do governo divino

Este porém é o segundo efeito de Deus, o governo das coisas,[162] e especialmente das criaturas racionais, às quais concede a graça e remite os pecados: de fato, tal efeito é indicado no Símbolo da Fé tanto quanto a que todas as coisas se ordenam ao fim da bondade divina – razão por que professamos que o Espírito Santo é Deus, pois é próprio de Deus ordenar seus súditos ao fim – como quanto a que ele move todas as coisas – razão por que diz “e vivificante”. Com efeito, assim como o movimento que vai da alma para o corpo é a vida do corpo, assim também o movimento com que o universo é movido por Deus é como certa vida do universo.[163] E, porque toda a razão do governo de Deus se toma da bondade divina, bondade que é assimilada ao Espírito Santo, que procede como amor, convenientemente se referem os efeitos da providência divina à pessoa do Espírito Santo. Quanto porém ao efeito do conhecimento sobrenatural que pela fé Deus opera nos homens, diz [o Símbolo] “na Santa Igreja Católica”: porque a Igreja é a congregação dos fiéis. Já quanto à graça que ele comunica aos homens, diz “na comunhão dos santos”. E, quanto à remissão das culpas, diz “na remissão dos pecados”.

Porque todavia todas as coisas, como se mostrou [c. 101], se ordenam à bondade divina como ao fim, e porque algumas delas estão mais próximas deste fim que as outras e portanto participam mais plenamente da bondade divina, segue-se que as que são as inferiores entre as coisas criadas e que são menos partícipes da bondade divina de certo modo também se ordenam aos entes superiores como a um fim. Em toda e qualquer ordem de fins, as coisas mais próximas do último são, por sua vez, fim das que estão mais afastadas: assim, a poção é para a purgação, a purgação para a delgadeza, a delgadeza para a saúde, e assim a delgadeza é de algum modo fim da purgação, e a purgação da poção. E isto se dá razoavelmente. Com efeito, assim como na ordem das causas agentes a virtude do primeiro agente chega até aos últimos efeitos pelas causas intermédias, assim na ordem dos fins as coisas que estão mais afastadas atingem o fim último mediante as que estão mais próximas do fim: assim, a poção não se ordena à saúde senão pela purgação. Por isso, na ordem do universo os inferiores conseguem precipuamente o fim último enquanto se ordenam aos superiores.

Isto também aparece manifestamente a quem considera a ordem das coisas. Com efeito, como as coisas feitas naturalmente agem por natureza tal qual se fizeram, razão por que vemos que as mais imperfeitas se destinam ao uso das mais nobres – e assim as plantas se nutrem da terra, os animais das plantas, e aqueles se destinam ao uso os homens –, é conseqüente que os inanimados sejam para os animados, e as plantas para os animais, e estes para o homem. Como porém se mostrou [c. 74-75] que a natureza intelectual é superior à natureza corpórea, é conseqüente que toda e qualquer natureza corpórea se ordene à intelectual. Ora, entre as naturezas intelectuais a maximamente vizinha do corpo é a alma racional, que é a forma do homem. Por conseguinte, parece que toda a natureza corpórea é para o homem enquanto é animal racional. E, portanto, da consumação[164] do homem depende de algum modo a consumação de toda a natureza corpórea.[165]

CAPÍTULO 149

Qual é o fim último do homem

Mas a consumação do homem está na obtenção do fim último, ou seja, a perfeita beatitude ou felicidade, que consiste na visão de Deus, como acima se mostrou [c. 105-107]. Da visão de Deus se segue, todavia, a imutabilidade do intelecto e da vontade. Do intelecto, com efeito, porque, por ter chegado à causa primeira, na qual pode conhecer-se tudo, cessa a inquisição do intelecto. Mas a mobilidade da vontade cessa porque, alcançado o fim último, no qual está a plenitude de toda a bondade, nada resta que desejar. A vontade não muda, porém, senão porque deseja algo que ainda não tem. É manifesto, portanto, que a última consumação do homem consiste na perfeita quietação ou imobilidade, tanto quanto ao intelecto como quanto à vontade.[166]

CAPÍTULO 150

De que modo o homem chega à eternidade como à sua consumação

Mostrou-se porém no dito mais acima [c. 5 e 8] que a razão de eternidade se segue da imobilidade. Com efeito, assim como do movimento se causa o tempo, no qual se encontram um antes e um depois, assim também é necessário que, removido o movimento, cessem o antes e o depois: e daí resulta a razão de eternidade, que é toda simultaneamente. Em sua última consumação, portanto, o homem consegue a eternidade de vida, não só quanto a que segundo a alma viva imortalmente, o que a alma racional tem de sua natureza, como acima se mostrou [c. 84], mas também quanto a que seja conduzido à imobilidade perfeita.

CAPÍTULO 151

De que modo para a perfeita beatitude a alma racional necessita reunir-se a seu corpo

Mas deve considerar-se que não pode haver imobilidade onímota da vontade se não se cumpre totalmente o desejo natural. Quaisquer coisas que tenham sido feitas para estar unidas segundo a natureza apeteem naturalmente unir-se entre si: com efeito, tudo apetece o que lhe é conveniente segundo sua natureza. Como, portanto, a alma humana naturalmente se une ao corpo, como se mostrou acima [c. 85], há nela o desejo natural de união ao corpo. Por conseguinte, não poderá haver perfeita quietação da vontade sem que a alma se conjunja outra vez ao corpo: o que para o homem é ressurgir da morte.

Ademais, a perfeição final requer a perfeição primeira. Ora, a primeira perfeição de toda e qualquer coisa é ser perfeita em sua natureza, enquanto a perfeição final consiste na consecução do fim último. Logo, para que a alma humana se perfaça onimodamente no fim, é necessário que seja perfeita em sua natureza: o que não é possível se não estiver unida ao corpo. Com efeito, a natureza da alma é ser parte do homem como forma. Ora, nenhuma parte é perfeita em sua natureza se não está em seu todo. Por conseguinte, requer-se para a beatitude última do homem que a alma volte a unir-se ao corpo.

Depois, o que é *per accidens* e contra a natureza não pode ser sempiterno. Ora, é necessário que a alma estar separada do corpo seja *per accidens* e contra a natureza, dado que *per se* e naturalmente está na alma o unir-se ao corpo. Por conseguinte, não estará separada do corpo perpetuamente. Como, portanto, sua substância é incorruptível, como acima se mostrou [c. 84], resta que haja de unir-se outra vez ao corpo.

CAPÍTULO 152

De que modo a separação entre a alma e o corpo é segundo a natureza, e de que modo contra a natureza

Parece, todavia, que a alma separar-se do corpo não se dá *per accidens*, mas segundo a natureza. Com efeito, o corpo do homem é composto de contrários. Ora, tudo o que é assim é corruptível por natureza. Logo, o corpo humano é naturalmente corruptível. Corrompido porém o corpo, é necessário que a alma remanesça separada, se a alma é imortal, como acima se mostrou [c. 84]; parece, portanto, que a alma separar-se do corpo é segundo a natureza. Deve considerar-se, pois, de que modo é segundo a natureza, e de que modo contra a natureza. Mostrou-se acima [c. 93], com efeito, que ao contrário das outras formas a alma racional excede toda a faculdade da matéria corpórea: demonstra-o sua operação intelectual, que se dá sem o corpo. Por conseguinte, para que a matéria corpórea lhe fosse convenientemente adaptada, foi necessário que se sobre-acrescentasse ao corpo humano uma disposição pela qual se fizesse conveniente matéria para tal forma. E, assim como esta forma não vem de Deus para o ser senão por criação, assim também não foi atribuída ao corpo humano senão por Deus tal disposição que excede a natureza corpórea, disposição que conservaria incorrupto o mesmo corpo, para que assim conviesse à perpetuidade da alma. E tal disposição, com efeito, permaneceu no corpo enquanto a alma do homem aderiu a Deus. Afastada porém de Deus a alma do homem pelo pecado, convenientemente o corpo humano perdeu esta disposição sobrenatural pela qual se submetia imovelmente à alma, e assim incorre o homem na necessidade de morrer. Se pois se considera a natureza do corpo, a morte é natural; se porém [se considera] a natureza da alma, e a disposição que a princípio foi impressa sobrenaturalmente no corpo em ordem à alma, é *per accidens* e contra a natureza, porque é natural que a alma esteja unida ao corpo.

CAPÍTULO 153

A alma reassumirá absolutamente o mesmo corpo, e não um de outra natureza

Como porém a alma se une ao corpo como forma, e a cada forma, com efeito, corresponde uma matéria própria, é necessário que o corpo a que a alma se reúna seja da mesma razão e espécie que o corpo que ela deixa pela morte. Com efeito, na ressurreição a alma não reassumirá um corpo celeste ou aéreo, ou o corpo de nenhum outro animal, como alguns[167] fabulam, mas um corpo humano composto de carne e ossos, organizado com os mesmos órgãos em que agora consiste. Ademais, assim como a uma mesma forma segundo a espécie lhe é devida uma mesma matéria segundo a espécie, assim também a uma mesma forma segundo o número lhe é devida uma mesma matéria segundo o número: com efeito, assim como a alma do boi não pode ser alma de um corpo de cavalo, assim tampouco a alma deste boi pode ser alma do corpo de outro boi. Como, portanto, a alma racional permanece numericamente a mesma, é necessário que na ressurreição se reúna a um corpo numericamente o mesmo.[168]

CAPÍTULO 154

Reassumirá um corpo numericamente o mesmo tão-só pela virtude de Deus

Ora, as coisas que se corrompem segundo a substância não se repetem segundo operação da natureza como as mesmas em número, mas tão-só segundo a espécie: com efeito, não são as mesmas em número as nuvens das quais se gera a chuva e as que se geram da água chovida e de novo evaporada. Como pois o corpo humano se corrompe substancialmente pela morte, nenhuma operação da natureza pode repará-lo como o mesmo em número. Como pois isto exige a razão de ressurreição, como se mostrou [c. 153], segue-se que a ressurreição dos homens não se fará por ação da natureza, como afirmaram alguns,[169] segundo os quais após muitos espaços de anos os corpos retornam ao mesmo lugar e assim os homens voltam os mesmos em número; senão que a reparação dos [corpos] ressuscitados não será feita senão pela virtude divina.

Ademais, é manifesto que não podem ser restituídos por operação da natureza os sentidos perdidos, nem nada do que só se recebe por geração, porque não é possível que algo se gere muitas vezes como o mesmo em número. Se porém se restitui a alguém algo assim como um olho arrancado ou uma mão cortada, sê-lo-á pela virtude divina, que opera acima da ordem da natureza,[170] como se mostrou [c. 130-131 e 136]. Como pois pela morte todos os sentidos e todos os membros desaparecem, é impossível que o homem morto seja reparado para a vida senão por operação divina.

Todavia, de que digamos que a ressurreição se fará pela virtude divina é fácil ver de que modo o corpo se repara como o mesmo em número. Com efeito, como se mostrou acima [123 e 130-131] que todas as coisas, incluídas as mínimas, estão sob a providência divina, é manifesto que a matéria deste corpo humano, seja qual for a forma que receba após a morte do homem,[171] não escapa à virtude nem ao conhecimento de Deus: com efeito, esta matéria permanece a mesma em número enquanto se entende sob as dimensões existentes segundo as quais pode dizer-se esta matéria e é o princípio de individuação. Se pois permanece a mesma matéria, se dela é restaurado pela virtude divina o corpo humano, e se se reúne ao corpo a alma racional, que por incorruptível permanece a mesma, em consequência o homem é reparado como numericamente o mesmo.

Tampouco a identidade segundo o número pode ser impedida, como alguns objetam, por não haver a mesma humanidade em número. Porque a humanidade, que se diz forma do todo, segundo alguns[172] não é mais que a forma da parte que é a alma, que, com efeito, se diz forma do corpo enquanto dá a espécie ao todo. Se tal é verdade, é manifesto que permanece a mesma humanidade em número, porque a alma racional permanece a mesma em número. Porque porém a humanidade é o que a definição de homem significa, assim como a essência de cada coisa é o que sua definição significa, e porque a definição de homem significa não só a forma mas também a matéria,[173] uma vez que na definição das coisas naturais é preciso pôr também a matéria, por isso mesmo é mais conveniente, segundo outros,[174] dizer que na razão de humanidade se

incluem tanto a alma como o corpo, ainda que de modo distinto que na definição de homem. Porque na razão de humanidade não se incluem senão os princípios essenciais do homem, com exclusão dos outros. Como, sem dúvida, a humanidade se diz daquilo pelo qual o homem é homem, é manifesto que se exclui da humanidade tudo aquilo de que não é verdade dizer que por isso o homem é homem. Como porém se diz que o homem tem a humanidade, por isso ter humanidade não exclui que tenha outras coisas, como a brancura ou algo assim, enquanto o nome “homem” significa os princípios essenciais não, todavia, com exclusão dos outros, ainda que estes não se incluam em ato em sua razão, mas só em potência: daí que homem signifique ao modo de todo, enquanto humanidade [significa] ao modo de parte, razão por que não se predica de homem. Em Sócrates, todavia, ou em Platão, incluem-se esta matéria e esta forma, e, assim como a razão de homem é que se componha de corpo e de alma, assim também, se se definisse Sócrates, sua razão seria ser composto desta carne e destes ossos e desta alma. Como pois a humanidade não é outra forma para além da alma e do corpo, senão que é algo composto de ambos, é manifesto que, reparando-se o mesmo corpo e permanecendo a mesma alma, haverá a mesma humanidade em número.

E a referida identidade segundo o número tampouco é impedida porque não retorne a mesma corporeidade em número, já que esta se corrompe com a corrupção do corpo. Pois, se por corporeidade se entende a forma substancial, pela qual algo se ordena ao gênero da substância corpórea, e como de uma só coisa não há senão uma forma substancial, tal corporeidade não é nada mais que a alma. Porque este animal por esta alma é não só animal, mas corpo animado, e corpo, e ainda *hoc aliquid* [175] existente no gênero da substância: se assim não fosse, a alma sobreviria a um corpo existente em ato, e, assim, seria forma accidental. Com efeito, o sujeito da forma substancial não é *hoc aliquid* em ato, mas só em potência: por isso, quando recebe a forma substancial, não se diz que apenas se gerou isto ou aquilo, como se diz quanto às formas accidentais, senão que se diz que se gerou *simpliciter*, enquanto *simpliciter* recebe o ser; e a corporeidade assim recebida permanece a mesma em número, subsistindo a mesma alma racional. Se porém pelo nome “corporeidade” entendemos a forma por que se designa o corpo e que se põe no gênero da quantidade, assim é uma forma accidental, porque não significa senão a tripla dimensão. Por isso, ainda que não retorne a mesma em número, não se impede a identidade do sujeito, para a qual é suficiente a unidade dos princípios essenciais. Tem-se a mesma razão para todos os acidentes, cuja diversidade não suprime a identidade segundo o número. Daí que, como a união é uma relação e por isso é acidente, sua diversidade segundo o número não suprima a identidade do sujeito. Semelhantemente, tampouco [suprime a identidade do sujeito] a diversidade das potências da alma sensitiva e da vegetativa segundo o número, se se considera que se corrompem: com efeito, estão no gênero do acidente as potências naturais existentes conjuntas; tampouco “sensível” se toma do sentido enquanto é diferença constitutiva de animal, mas da própria substância da alma sensitiva, que no homem é segundo a substância a mesma que a racional.

Conquanto, porém, os homens ressurjam idênticos em número, não terão, todavia, o mesmo modo de viver: agora, com efeito, têm vida corruptível, mas então [terão vida] incorruptível. Se, certamente, a natureza na geração do homem tende ao ser perpétuo, muito mais Deus na reparação do homem. Com efeito, que a natureza tenda ao ser perpétuo, tem-no de que seja movida por Deus. Ora, na reparação do homem ressuscitado não se atende ao ser perpétuo da espécie, porque isto poderia obter-se por geração contínua. Resta, portanto, que se atenda ao ser perpétuo do indivíduo. Logo, os homens ressuscitados viverão perpetuamente.

Ademais, se os homens ressuscitados morrerem, as almas separadas do [respectivo] corpo não permanecerão perpetuamente sem corpo: com efeito, isto vai contra a natureza da alma, como acima se disse [c. 151-152]. Será necessário, portanto, que ressurjam de novo, e sucederá o mesmo se após a segunda ressurreição morrerem de novo. Por conseguinte, a morte e a vida repetir-se-ão circularmente ao infinito no mesmo homem, o que parece ser vão. É mais conveniente, portanto, deter-se na primeira vez, ou seja, que na primeira ressurreição os homens ressurjam imortais.

Tampouco, no entanto, a ablação da mortalidade implicará diversidade segundo espécie nem segundo número. Mortal, com efeito, segundo sua razão própria, não pode ser diferença específica de homem, porque significa certa paixão, senão que se põe em lugar da diferença de homem, para que por dizer-se mortal se designe a natureza do homem, que, com efeito, é composto de contrários, assim como por racional se designa propriamente sua própria forma: sem dúvida, as coisas materiais não podem definir-se sem matéria. Mas não se suprime a mortalidade pela ablação da matéria própria: com efeito, a alma não reassumirá um corpo celeste ou aéreo, como acima se determinou [c. 153], e sim um corpo humano composto de contrários. Todavia, a incorruptibilidade advirá da virtude divina, pela qual a alma terá domínio sobre o corpo a ponto de que este não possa corromper-se. Com efeito, uma coisa se conserva no ser tanto tempo quanto a forma tem domínio sobre a matéria.

Como, contudo, subtraído o fim, é necessário que se removam as coisas que são para o fim, é necessário que, subtraída a mortalidade aos ressuscitados, se suprimam também todas as coisas que se ordenam ao estado da vida mortal. Mas tais são a comida e a bebida, que são necessárias para que a vida mortal se sustente, porque pelos alimentos se restaura o que se resolve [ou se dissolve] pelo calor natural. Após a ressurreição, portanto, não haverá uso de comida nem de bebida. Semelhantemente, ademais, tampouco de roupas, porque as roupas são necessárias para o homem para que o corpo não se corrompa por [agentes] exteriores [propiciados] pelo calor ou pelo frio. Semelhantemente ainda, é necessário que cesse o uso das coisas venéreas,[176] porque se ordenam à geração dos animais: mas a geração serve à vida mortal, para que, se segundo o indivíduo não pode conservar-se, se conserve ao menos na espécie. Como, portanto, os homens se conservarão idênticos em número, neles não haverá lugar para geração nem, por isso mesmo, para uso das coisas venéreas.

Além disso, como o sêmen é um supérfluo do alimento,[177] é necessário que, cessado o uso dos alimentos, também cesse o uso das coisas venéreas. Mas não se pode convenientemente dizer que permaneça o uso da comida e da bebida e das coisas venéreas tão-só para deleitação. Com efeito, não haverá nada desordenado no estado final, porque então todas as coisas alcançarão segundo seu modo a consumação perfeita. Mas a desordenação opõe-se à perfeição. E, como a reparação do homem pela ressurreição provém imediatamente de Deus, não poderá haver em tal estado nenhuma desordenação, pois “o que é instituído por Deus é ordenado”, como se diz na Epístola aos Romanos (13, 1). Ora, é desordenado querer o uso de comida e das coisas venéreas tão-só para deleitação, razão por que já agora os homens o reputam vicioso. Por conseguinte, nos ressuscitados não poderá haver uso de comida e de bebida e das coisas venéreas tão-só para deleitação.

CAPÍTULO 157

No entanto, todos os membros ressurgirão

Conquanto todavia falte aos ressuscitados o uso de tais coisas, eles porém não deixarão de ter os membros ordenados a seu uso, porque sem eles o corpo do ressuscitado não seria íntegro. Ora, é conveniente que na reparação do homem ressuscitado, que procederá imediatamente de Deus, cujas obras são perfeitas, a natureza se repare integralmente. Por conseguinte, tais membros estarão nos ressuscitados para que se conserve a integridade da natureza, e não para os usos a que agora se destinam.

Ademais, se naquele estado os homens receberão pena ou prêmio pelos atos que agora praticam, como depois se mostrará [c. 172 ss.], é conveniente que os homens tenham os membros com que nesta vida serviram ao pecado ou à justiça, para que sejam punidos ou premiados naquilo em que pecaram ou mereceram.

CAPÍTULO 158

Não ressurgirão com nenhum defeito

Semelhanamente, porém, é conveniente que desapareçam dos corpos ressuscitados todos os defeitos naturais. Com efeito, por todos estes defeitos derroga-se a integridade da natureza. Se pois é conveniente que na ressurreição a natureza humana seja integralmente reparada por Deus, é conseqüente que também se suprimam tais defeitos. Ademais, tais defeitos provieram de defeito da virtude natural que foi princípio da geração humana. Na ressurreição, todavia, não haverá virtude agente além da divina, na qual não se dá defeito. Logo, os defeitos que há nos homens gerados não os haverá nos homens reparados pela ressurreição.

Mas o que se disse da integridade dos ressuscitados é necessário que se refira ao que é da verdade da natureza humana. Com efeito, o que não é da verdade da natureza humana não se reassumirá nos ressuscitados; caso contrário, seria necessário que os ressuscitados tivessem um tamanho imoderado, se nos ressuscitados se reassumissem tudo o que dos alimentos se converteu em carne e sangue. À verdade porém de cada natureza atende-se segundo sua espécie e segundo sua forma. Por conseguinte, nos ressuscitados estarão integralmente todas as partes do homem segundo a espécie e a forma, não só as partes orgânicas, mas ainda as partes semelhantes, como a carne, os nervos e outras que tais de que se compõem os membros orgânicos. Mas não se reassumirá tudo o que naturalmente houve sob tais partes, apenas quanto for suficiente para reconstituir a disposição das partes.[178] Tampouco todavia este homem deixará de ser idêntico em número ou íntegro se não ressurgir tudo o que materialmente houve nele. É manifesto, com efeito, que no estado desta vida, do início ao fim, o homem permanece o mesmo em número. No entanto, o que materialmente há nele sob a espécie de partes não permanece o mesmo, senão que paulatinamente flui e reflui, assim como o fogo se conserva o mesmo ainda que se consuma e se reponha a lenha, e é homem íntegro quando se conservam a espécie e a devida quantidade da espécie.

CAPÍTULO 160

*Deus suprirá todas as coisas no corpo reformado,
ou tudo o que faltar de matéria*

Assim, porém, como Deus não reassumirá para a reparação do corpo ressuscitado tudo o que materialmente houve no corpo do homem, assim também Deus suprirá se algo tiver faltado materialmente. Se, com efeito, por obra da natureza pode fazer-se que a uma criança, que não tem a devida quantidade,[179] se lhe adicione de matéria exterior, por assunção de comida e de bebida, tão-só o que lhe seja suficiente para ter a quantidade perfeita, sem que por isso deixe de ser em número a mesma que era, muito mais pela virtude divina pode fazer-se que se supram de matéria extrínseca os que a tiveram de menos, ou seja, a que lhes faltou nesta vida para a integridade dos membros naturais ou para a devida quantidade. Portanto, ainda que alguns nesta vida tenham carecido de membros, ou nela não tenham atingido a quantidade perfeita, morrendo com qualquer quantidade [inferior à perfeita], pela virtude divina conseguirão na ressurreição a devida perfeição de membros e de quantidade.

E daí pode resolver-se o que alguns[180] objetam à ressurreição. Dizem, com efeito, que é possível que um homem tenha comido carne humana, e depois tenha gerado um filho que usasse de semelhante alimento. Se pois o nutrimento se converte em substância da carne, parece que é impossível ressurgirem integralmente os dois, porquanto as carnes de um se converteram na carne do outro: e, o que parece ainda mais difícil, se o sêmen provém do supérfluo do nutrimento, como ensinam os filósofos,[181] segue-se que o sêmen de que nasceu o filho foi assumido da carne de outro, e assim parece impossível que a criança gerada de tal sêmen ressuscite, se ressuscitam integralmente os homens cuja carne o pai e o filho comeram.

Mas isto não repugna à ressurreição comum. Disse-se acima [c. 159], com efeito, que não é necessário que tudo quanto houve materialmente num homem se reassuma no mesmo homem ressuscitado, mas só quanto seja suficiente para conservar o modo da devida quantidade. Disse-se também [c. 160] que, se a alguém lhe faltou algo de matéria para a quantidade perfeita, o suprirá a virtude divina. Deve considerar-se, ademais, que o existente materialmente no corpo do homem pertence segundo graus diversos à verdade da natureza humana. Porque, primeira e principalmente, o que sob a verdade da espécie humana se toma dos pais como puríssimo perfaz-se pela virtude formativa; secundariamente, porém, o que se gera pelos alimentos é necessário à devida quantidade dos membros, porque sempre o acréscimo de algo estranho debilita a virtude da coisa, razão por que é finalmente necessário que termine o aumento e o corpo envelheça e se dissolva, assim como o vinho pela mistura de água se torna ao fim aguado. Além disso, porém, geram-se dos alimentos umas superfluidades no corpo do homem, algumas das quais são necessárias para algum uso, como o sêmen para a geração, e os cabelos para proteção e para ornato; outras, no entanto, em absoluto para nada, como o que se expele pelo suor e por várias evacuações, ou o que se retém no interior em incômodo da natureza. Na ressurreição comum, portanto, e segundo a providência divina, atender-se-á a que, se houve em diversos homens algo materialmente idêntico em número, ressurgja naquele em que teve grau principal. Se contudo existiu em dois segundo um e mesmo grau, ressurgirá naquele em que existiu primeiro, enquanto no outro será suprido pela virtude divina. E patenteia-se assim que as carnes humanas comidas por alguém não ressurgem no que comeu, mas naquele em que existiram primeiro; ressurgirão porém naquele que tiver sido gerado de tal sêmen quanto ao que houve nelas de alimento úmido;[182] mas o mais ressurgirá no primeiro, e Deus suprirá a cada um o que falte.

CAPÍTULO 162

A ressurreição dos mortos é expressa em artigos da fé

Portanto, para que se confessasse a fé na ressurreição, no Símbolo dos Apóstolos pôs-se: “na ressurreição da carne”. E não sem razão se acrescentou “da carne”, porque já no tempo dos apóstolos houve alguns que negavam a ressurreição da carne, confessando apenas a ressurreição espiritual pela qual o homem ressurge do pecado: por isso na Segunda Epístola a Timóteo (2, 18) o Apóstolo fala de alguns “que se extraviaram da verdade, dizendo que já se deu a ressurreição, e perverteram a fé de alguns”; e para afastar tal erro, a fim de que se crese na ressurreição futura, é que se diz no Símbolo dos Padres:[183] “espero a ressurreição dos mortos”.

CAPÍTULO 163

Qual será a operação dos ressuscitados

Mas é necessário considerar, ademais, qual é a operação dos ressuscitados. É necessário, com efeito, que todo e qualquer vivente tenha uma operação a que tenda principalmente, e diz-se que nela consiste sua vida: assim, os que se consagram principalmente às volúpias diz-se que levam uma vida voluptuosa; os que à contemplação, contemplativa; os que ao governo das cidades, civil. Ora, mostrou-se [c. 156] que os ressuscitados não farão uso de alimentos nem das coisas venéreas, ao que vemos ordenar-se todas as atividades corporais. Supressas porém as atividades corporais, permanecem as operações espirituais, em que dissemos [c. 104] consiste o fim último do homem: fim cujo conseguimento compete aos ressuscitados, livres já do estado de corrupção e de mutabilidade, como se mostrou [c. 155]. No entanto, o fim último do homem não consiste em quaisquer atos espirituais, mas naquele em que se vê a Deus por essência, como mostrado acima [c. 104-105]. Mas Deus é eterno: por isso é necessário que o intelecto [conjungido a Deus] se conjunja à eternidade. Assim pois como se diz que levam uma vida voluptuosa os que se consagram à volúpia, assim também os que gozam da visão de Deus alcançam a vida eterna, segundo aquilo de João (17, 3): “A vida eterna é esta, que conheçam o Deus verdadeiro”.

CAPÍTULO 164

Ver-se-á a Deus por essência, não por semelhança

O intelecto criado, todavia, vê a Deus por essência não por alguma semelhança sua, pela qual, posta no intelecto, a coisa inteligida possa estar distante, assim como a pedra por sua semelhança está presente no olho mas ausente pela substância, senão que, como se mostrou acima [c. 155], a essência mesma de Deus se conjunge ao intelecto criado de modo que Deus possa ser visto por essência. Assim pois como no fim último se verá o que antes se cria de Deus, assim também o que se esperava como distante ter-se-á como presente, e a isto se chama compreensão, segundo aquilo do Apóstolo aos Filipenses (3, 12): “Mas prossigo, para ver se de algum modo o poderei compreender”: o que não se deve entender enquanto compreensão implica inclusão, mas enquanto implica presencialidade e certa tenção[184] do que se diz compreendido.

Ver a Deus é a suma perfeição e a suma deleitação

Ademais, deve considerar-se que da apreensão do que é harmônico se gera a deleitação, assim como a vista se deleita nas belas cores e o gosto nos sabores suaves. Mas esta deleitação no sentido certamente pode ser impedida por uma indisposição do órgão: porque para olhos enfermos é odiosa a luz, que para os sãos é amável.[185] Porque porém o intelecto não entende por órgão corporal, como acima se mostrou [c. 79], nenhuma tristeza pode contrariar a deleitação que há na consideração da verdade. Todavia, *per accidens* pode seguir-se tristeza da consideração do intelecto enquanto aquilo que se entende é apreendido como nocivo, de modo que de fato a deleitação se dá no intelecto pela cognição da verdade, mas na vontade uma tristeza se segue da coisa que se conhece, não enquanto se conhece, mas enquanto seu ato prejudica. Deus porém é isso mesmo que é a verdade. O intelecto que vê a Deus, portanto, não pode não deleitar-se em sua visão.

Além disso, Deus é a própria bondade, que é a razão da dileção [ou amor], razão por que é necessário que seja amado por todos os que o apreendem. Ainda que algo bom possa não ser amado, ou até ser odiado, tal sucederá não enquanto se apreende como um bem, mas enquanto se apreende como nocivo. Por conseguinte, na visão de Deus, que é a própria bondade e é a própria verdade, é necessário que estejam presentes tanto sua compreensão como sua deleitação ou fruição deleitável, segundo aquilo do último capítulo, 14, de Isaías: “Vós o vereis, e alegrar-se-á vosso coração”.

CAPÍTULO 166

Todos os que vêem a Deus são confirmados no bem

Disso, porém, aparece que a alma que vê a Deus, como qualquer outra criatura espiritual que o faça, tem a vontade confirmada nele, de modo que doravante não pode voltar-se para o contrário. Como, com efeito, o objeto da vontade é o bem, é impossível que a vontade se incline a algo senão sob alguma razão de bem. Mas em todo e qualquer bem particular é possível haver defeito, que leve o que o conhece a buscar outro. Por isso não é necessário que a vontade do vidente de um bem particular se cinja a ele, de modo que não se afaste de sua ordem para nada externo. Ora, em Deus, que é o bem universal e a própria bondade, não falta nenhum bem que se possa buscar alhures, como acima se mostrou [c. 106]. Portanto, quem quer que veja sua essência não pode afastar dele a vontade, de modo que em tudo tende segundo essa mesma razão.

E isto também se pode ver por semelhança nos inteligíveis. Com efeito, nosso intelecto pode, quando duvida, voltar-se para um lado ou para outro, até que chega ao primeiro princípio, no qual é necessário firmar o intelecto. Portanto, porque o fim nos apetecíveis é o que o princípio é nos inteligíveis, pode sem dúvida a vontade voltar-se para contrários até que chegue à fruição do fim último, no qual é necessário firmá-la. Ademais, seria contra a razão da perfeita felicidade se o homem pudesse desviar-se para o contrário: com efeito, não se excluiria totalmente o temor de perdê-la, e tampouco o desejo se aquietaria totalmente. Por isso o Apocalipse (3, 12) diz que o bem-aventurado “nunca mais sairá fora”.

CAPÍTULO 167

Os corpos serão de todo obedientes à alma

Porque todavia o corpo é para a alma, assim como a matéria é para a forma e o instrumento para o artífice, à alma que tiver conseguido a mencionada vida ser-lhe-á unido por ação divina, na ressurreição, um corpo tal qual compita à beatitude da alma: com efeito, é necessário que as coisas que são pelo fim se disponham segundo a exigência do fim. Mas não convém à alma que chegou ao sumo da operação intelectual ter um corpo que em alguma medida a estorve e retarde. Em razão todavia de sua corruptibilidade, o corpo humano estorva e retarda a alma, de modo que ela não tem força para permanecer em contemplação contínua nem para chegar ao sumo da contemplação: por isso é por abstração dos sentidos do corpo que os homens se tornam mais aptos para captar algo divino. Pois as revelações proféticas se manifestam aos que dormem ou aos que se encontram em algum excesso da mente,[186] segundo aquilo de Números (12, 6): “Se entre vós algum é profeta do Senhor, eu lhe falarei por sonho ou em visão”. Por conseguinte, o corpo dos bem-aventurados ressurgidos não será corruptível e retardador da alma como agora, senão que antes será incorruptível e de todo obediente à alma, sem resistir-lhe em nada.

Mas disso pode perceber-se qual seja a disposição do corpo dos bem-aventurados. A alma, com efeito, é a forma e o motor do corpo. Enquanto é forma, é princípio do corpo não só quanto ao ser substancial, mas ainda quanto aos acidentes próprios, que se causam no sujeito pela união da forma à matéria. Quanto mais forte porém seja a forma, tanto menos a impressão da forma na matéria pode ser impedida por qualquer agente exterior, como se patenteia no fogo, cuja forma, que é a mais nobre entre as formas dos elementos, confere ao fogo que não se transmute com facilidade de sua disposição natural ao padecer sob algum agente. Porque, portanto, a alma bem-aventurada estará no sumo da nobreza e da virtude por conjugida ao primeiro princípio das coisas, conferirá ao corpo unido a ela por ação divina, antes de tudo, com efeito, o ser substancial de modo nobilíssimo, contendo-o totalmente sob si, razão por que [o corpo] será sutil ou espiritual; dar-lhe-á, ademais, uma qualidade nobilíssima, a saber, a glória da claridade; e pela virtude da alma nenhum agente poderá transmutá-lo de sua disposição, que é ser ele mesmo impassível; e, por obedecer totalmente à alma como o instrumento ao motor, ele tornar-se-á ágil. Serão pois quatro as condições do corpo dos bem-aventurados: sutilidade, claridade, impassibilidade e agilidade. Por isso diz o Apóstolo na Primeira Epístola aos Coríntios (15, 42-44): o corpo que pela morte “é semeado na corrupção surgirá na incorrupção”, quanto à impassibilidade; “semeado na ignobilidade, surgirá na glória”, quanto à claridade; “semeado na fraqueza, surgirá na força”, quanto à agilidade; “semeado animal, surgirá espiritual”, quanto à sutilidade.

CAPÍTULO 169

O homem será então renovado, bem como a criatura corpórea

É manifesto, no entanto, que as coisas que são para o fim se dispõem segundo a existência do fim, razão por que, se aquilo para o que são as outras coisas varia segundo o perfeito e o imperfeito, é necessário que as que se ordenam a ele se disponham de modo diverso, de sorte que o sirvam segundo um ou outro estado: com efeito, a comida e a roupa preparam-se de uma maneira para a criança e de outra maneira para o adulto. Ora, mostrou-se acima [c. 148] que a criatura corpórea se ordena à natureza racional como a seu fim. É necessário portanto que, ao receber o homem a última perfeição pela ressurreição, a criatura corpórea receba um estado diverso, e diz-se segundo isto que o mundo se renovará com o homem ressurgente, segundo aquilo do Apocalipse (21, 1): “Vi um céu novo e uma terra nova”, e segundo aquilo de Isaías (65, 17): “Eis que crio novos céus e novas terras”.

Que criaturas se renovarão, e que criaturas permanecerão

Deve porém considerar-se que os diversos gêneros de criaturas corpóreas se ordenam ao homem segundo razão diversa. É manifesto, com efeito, que as plantas e os animais servem ao homem em auxílio de sua fraqueza, enquanto este tem deles alimento, roupa e transporte e outras coisas que tais, com as quais se sustenta a fraqueza humana. No estado último, no entanto, tirar-se-á do homem pela ressurreição toda essa fraqueza: com efeito, os homens então já não necessitarão de alimentos para nutrir-se, por serem incorruptos, como se mostrou acima [c. 155]; nem de roupas para cobrir-se, dado que se vestirão da glória da claridade; nem de animais para transporte, porque terão agilidade; nem de nenhum remédio para conservar a saúde, dado que serão impassíveis. Logo, é conveniente que nesse estado de consumação última não permaneçam tais criaturas corpóreas, ou seja, as plantas, os animais e os outros corpos mistos.[187]

Mas os quatro elementos, ou seja, o fogo, o ar, a água e a terra, ordenam-se ao homem não só quanto ao uso da vida corruptível, mas também quanto à constituição de seu corpo: porque o corpo humano é constituído dos elementos. Os elementos, portanto, têm ordem essencial ao corpo humano. Por isso, consumado o homem em corpo e em alma, é conveniente que também os elementos permaneçam, mas mudados em melhor disposição.[188]

E, se os corpos celestes, quanto à sua substância, nem são assumidos pelo homem para a vida corruptível nem entram na substância do corpo humano, servem porém ao homem enquanto por sua beleza e por sua grandeza demonstram a excelência de seu criador: daí que freqüentemente nas Escrituras se mova o homem a considerar os corpos celestes para que deles seja conduzido à reverência divina, como se vê em Isaías (40, 26): “Levantai os olhos para o alto e vede quem criou estas coisas”. E, conquanto no estado de tal perfeição o homem não seja levado ao conhecimento de Deus a partir das criaturas sensíveis, porque vê a Deus nele mesmo, é porém deleitável e também jucundo para o que conhece a causa considerar de que modo sua semelhança resplandece no efeito: por isso, aos santos entrega-os ao gáudio considerar a refulgência da bondade divina nos corpos, e precipuamente os celestes, que vemos ter preeminência sobre os demais. Ademais, os corpos celestes têm de algum modo ordem essencial[189] ao corpo humano segundo a razão de causa agente, assim como os elementos segundo a razão de causa material. Com efeito, o homem, juntamente com o sol, gera o homem:[190] e também por esta razão convém que os corpos celestes permaneçam.

Isto todavia aparece não só da comparação das referidas criaturas corpóreas ao homem, mas ainda de sua natureza. Com efeito, o que segundo nada seu é incorruptível não deve permanecer em tal estado de incorrupção. Mas os corpos celestes são incorruptíveis segundo o todo e a parte; os elementos segundo o todo, mas não segundo a parte; os homens, por sua vez, segundo a parte, ou seja, segundo a alma racional, mas não segundo o todo, porque o composto se dissolve pela morte; já os outros animais e as plantas e todos os corpos mistos não são incorruptíveis segundo o todo nem segundo a

parte. Convenientemente, portanto, em tal estado último de incorrupção permanecerão os homens e os elementos e os corpos celestes, mas não os animais, nem as plantas, nem os [demais] corpos mistos.

Razoavelmente, ademais, aparece o mesmo da razão do universo. Como, com efeito, o homem é parte do universo corpóreo, na última consumação do homem é necessário que permaneça o universo corpóreo: certamente não parece que a parte seja perfeita se for sem o todo. Mas o universo corpóreo não pode permanecer sem que permaneçam suas partes essenciais. São todavia partes essenciais suas os corpos celestes e os elementos, já que neles consiste toda a máquina do mundo; os demais, porém, não parece pertencerem à integridade do universo corpóreo, mas antes a certo ornato e *decor*[191] seu que compete ao estado de mutabilidade, enquanto do corpo celeste como agente e dos elementos como materiais se geram os animais e as plantas e os corpos minerais. Ora, no estado da última consumação se conferirá aos elementos outro ornato, que convenha ao estado de incorrupção. Neste estado, portanto, permanecerão os homens e os elementos e os corpos celestes, mas não os animais, nem as plantas, nem os corpos minerais.

Como todavia vemos os corpos celestes mover-se continuamente, pode alguém pensar que, se permanece sua substância, então em tal estado de consumação também se hão de mover. E, com efeito, se valesse para os corpos celestes a razão que vale para os elementos, tal parecer seria razoável. Sem dúvida, o movimento nos elementos graves[192] ou leves existe para que se consiga sua perfeição. Certamente, tendem por seu movimento natural a seu lugar próprio, onde é melhor que estejam: daí que em tal estado último de consumação cada elemento e cada parte sua estarão em seu lugar próprio. Ora, não se pode dizer o mesmo do movimento dos corpos celestes, porque o corpo celeste não repousa em nenhum lugar alcançado, senão que, assim como naturalmente se movem a algum lugar, assim também naturalmente saem dele. Logo, os corpos celestes não perdem nada se se suprime seu movimento, já que seu movimento não existe para que se perfaçam. Mas é ridículo dizer que, assim como o corpo leve por sua natureza se move para cima, assim também o corpo celeste por sua natureza se move circularmente como por um princípio ativo. É manifesto, com efeito, que a natureza sempre tende ao uno: daí que o que de sua razão repugna à unidade não possa ser o fim último da natureza. Mas o movimento repugna à unidade, na medida em que o que se move se tem de um e de outro modo enquanto se move. A natureza, portanto, não produz o movimento por ele mesmo, senão que o causa tendendo ao termo do movimento, assim como a natureza leve tende ao lugar alto ascendendo, e o mesmo dos demais. Como pois o movimento circular dos corpos celestes não se faz para nenhum lugar determinado, não se pode dizer que a natureza seja o princípio ativo do movimento circular dos corpos celestes, como é princípio do movimento dos graves e dos leves. Por isso, permanecendo embora a mesma a natureza do corpo celeste, nada proíbe que ele repouse, ainda que ao fogo seja impossível repousar fora de seu próprio lugar enquanto permaneça a mesma sua natureza. Diz-se contudo natural o movimento do corpo celeste não pelo princípio ativo do movimento, mas pelo próprio móvel que tem aptidão para mover-se assim. Resta portanto que o movimento do corpo celeste proceda de algum intelecto.

Como todavia o intelecto não move senão com intenção do fim, é necessário considerar qual seja o fim do movimento dos corpos celestes. Não pode dizer-se, porém, que o movimento mesmo seja o fim: o movimento, com efeito, por ser via para a perfeição, não tem razão de fim, mas antes do que é para o fim. Semelhantemente, ademais, não pode dizer-se que a mudança de lugar seja o fim do movimento do corpo celeste, de modo que por este movimento o corpo celeste adquira em ato todo e qualquer lugar para o qual está em potência, porque isto é infinito, mas o infinito repugna à razão de fim. É necessário, portanto, considerar a partir disso o fim do movimento do céu. É manifesto, com efeito, que todo e qualquer corpo movido pelo intelecto é instrumento seu. Mas o fim do movimento do instrumento é a forma concebida pelo agente principal, que eduz a ato pelo movimento do instrumento. No entanto, a forma do intelecto divino que pelo movimento do céu se completa é a perfeição das coisas por via de geração e de

corrupção. Ora, o fim último da geração e da corrupção é a nobilíssima forma que é a alma humana, cujo fim último é a vida eterna, como acima se mostrou [c. 104 ss.]. Por conseguinte, o fim último do movimento do céu é a multiplicação dos homens em direção à vida eterna. Esta multidão, porém, não pode ser infinita, porque a intenção de qualquer intelecto se detém em algo finito. Completado pois o número de homens em direção à vida eterna, e constituídos eles na vida eterna, cessará o movimento do céu, assim como o movimento de qualquer instrumento cessa depois de perfeita a obra. Cessando contudo o movimento do céu, cessará por conseguinte todo e qualquer movimento nos corpos inferiores, à exceção do movimento que haverá nos homens a partir da alma: e assim todo o universo corpóreo terá outra disposição e outra forma, segundo aquilo do Apóstolo na Primeira Carta aos Coríntios (7, 31): “A figura deste mundo passa”. [193]

Do prêmio e da miséria do homem segundo suas obras

Mas deve considerar-se que, se há uma via determinada para chegar a algum fim, não podem alcançar o fim os que caminham pela via contrária, ou se afastam da reta via. Com efeito, não é senão *per accidens* que pode curar-se o doente que usa de coisas contrárias, que o médico proíbe. Há porém uma via determinada para chegar à felicidade, ou seja, pela virtude. Sem dúvida, nada consegue seu fim senão operando bem o que lhe é próprio: certamente, nem uma planta daria fruto se não se observasse nela o modo de operação natural; nem o corredor alcançaria o *bravium*[194] ou o soldado a palma, se um e outro não operassem retamente segundo seu ofício próprio. Mas operar retamente o homem sua operação própria é operá-la segundo a virtude, porque a virtude de qualquer coisa é o que faz bom ao que a tem, “e torna boa sua obra”, como se diz no livro 2 da *Ética* [6, 2]. Como portanto o fim último do homem é a vida eterna de que já se falou [c. 104-106 e 109], nem todos a alcançarão, mas só os que operem segundo a virtude.

Ademais, mostrou-se acima [c. 123 e 129] que sob a providência divina estão não só as coisas naturais, mas também as coisas humanas, e não só em universal, mas em singular. Pertence todavia a quem tem o cuidado dos homens singulares dar prêmios à virtude e penas ao pecado, porque a pena é a medicina da culpa e ordenativa dela, como acima se referiu [c. 121]. O prêmio da virtude é a felicidade, que é dada ao homem pela liberdade divina. Pertence pois a Deus não dar a felicidade aos que agem contra a virtude, mas dar-lhes em pena o contrário, ou seja, a miséria extrema.

O prêmio do homem dá-se depois desta vida, e igualmente sua miséria

É necessário considerar, no entanto, que os efeitos dos contrários são contrários. Ora, à operação segundo a virtude é contrária a operação segundo a malícia. É necessário, portanto, que a miséria a que se chega pela operação da malícia seja contrária à felicidade que a operação da virtude merece. Os contrários, porém, são do mesmo gênero. Logo, como a felicidade última, a que se chega pela operação da virtude, não é nenhum bem desta vida, mas da posterior a esta vida, como se patenteia do dito acima [c. 104-106 e 109], é conseqüente que também a última miséria, à qual conduz a malícia, seja um mal depois desta vida.

Ademais, encontra-se que todos os bens e todos os males desta vida se ordenam a outra coisa. Os bens exteriores, com efeito, e ainda os bens corporais servem à virtude, que é a via direta conducente à beatitude entre os que usam bem das referidas coisas, assim como entre os que usam mal delas são instrumentos da malícia, pela qual se chega à miséria; e semelhantemente os males opostos a estes, como a fraqueza, a pobreza e coisas que tais, a alguns servem para o progresso da virtude, mas a outros para o aumento da malícia, segundo o diverso modo de usá-los. Ora, o que se ordena a outra coisa não é o fim último, nem o último prêmio nem a última pena. Logo, nem a felicidade última nem a miséria última consistem nos bens ou nos males desta vida.

Em que consiste a miséria do homem quanto à pena de dano

Porque pois a miséria a que conduz a malícia contraria a felicidade a que conduz a virtude, é necessário que as coisas que pertencem à miséria se tomem por opostas às que se dizem da felicidade. Ora, disse-se mais acima [c. 105-106 e 165-166] que a felicidade última do homem consiste certamente, quanto ao intelecto, na visão plena de Deus, mas, quanto ao afeto, em que a vontade do homem esteja imovelmente firmada na primeira bondade. Logo, a miséria extrema do homem consistirá em que o intelecto se prive totalmente da luz divina, e o afeto se afaste obstinadamente da bondade de Deus: e essa é a miséria precípua dos danados, a qual se chama pena de dano.

Há que considerar todavia que, como se patenteia do dito acima [c. 118], o mal não pode excluir totalmente o bem, porque todo e qualquer mal se funda em algum bem. É necessário portanto que a miséria, conquanto se oponha à felicidade que será isenta de todo e qualquer mal, se funde todavia no bem da natureza.

Mas o bem da natureza intelectual consiste em que o intelecto considere a verdade e a vontade tenda ao bem. Ora, toda e qualquer verdade e todo e qualquer bem derivam do primeiro e sumo bem, que é Deus. Por isso é necessário que o intelecto do homem constituído naquela extrema miséria tenha alguma cognição de Deus, e algum amor de Deus, ou seja, enquanto este é o princípio das perfeições naturais, e que é o amor natural, não porém segundo o que ele é em si mesmo, nem enquanto é o princípio das virtudes, ou ainda das graças, e de todos e quaisquer bens pelos quais a natureza intelectual se perfaz, e que é a perfeição da virtude e da glória.

Tampouco porém os homens constituídos em tal miséria carecem de livre-arbítrio, conquanto tenham a vontade firmada imovelmente no mal, assim como tampouco [carecem dele] os bem-aventurados, ainda que tenham a vontade firmada no bem. Com efeito, a liberdade de arbítrio estende-se propriamente à eleição, mas a eleição é das coisas que são para o fim, e o fim último é o que naturalmente é apetecido por todos: daí que todos os homens, por serem intelectuais, apeteçam naturalmente a felicidade enquanto fim último, e tão imovelmente, que ninguém pode querer fazer-se miserável. Mas isto tampouco repugna à liberdade de arbítrio, a qual não se estende senão às coisas que são para o fim. Que todavia este homem ponha sua felicidade última numa coisa particular e aquele em outra não convém a um nem ao outro enquanto são homens, porque em tal estimação e em tal apetite os homens diferem, senão que compete a cada um enquanto é em si *aliqualis*. [195] Mas digo *aliqualis* segundo alguma paixão ou segundo algum hábito: por isso, se estes mudam, outra coisa lhe parecerá ótima. E isto se patenteia maximamente nos que por paixão apeteçam algo como ótimo mas, cessada tal paixão, como a ira ou a concupiscência, já não julgam aquele bem como antes. Os hábitos, todavia, são mais permanentes, razão por que [os homens] perseveram mais firmes no que se persegue por hábito; quanto porém o hábito possa mudar, também podem mudar o apetite e a estimação do homem com respeito ao fim último.

Mas isto não convém aos homens senão nesta vida, enquanto se encontram em estado de mutabilidade: após esta vida, com efeito, a alma é intransmutável segundo a alteração, porque tal transmutação não lhe compete senão *per accidens* segundo alguma transmutação feita quanto ao corpo. Reassumido porém o corpo, não se seguirá mutação do corpo, senão que antes o contrário. Agora, com efeito, a alma se infunde a um corpo em germe, e por isso convenientemente se seguem transmutações do corpo; então porém o corpo se unirá a uma alma preexistente, razão por que seguirá totalmente suas condições. A alma, portanto, seja qual for o fim que tenha prefixado na hora da morte, permanecerá neste fim para sempre, apeteendo-o como ótimo, seja bom seja mau, segundo aquilo do Eclesiastes (11, 3): “Se a árvore cair para a parte do meio-dia, ou para a do norte, em qualquer lugar onde cair, aí ficará”. Após esta vida, portanto, os que na morte se encontrarem bons terão a vontade para sempre firmada no bem, ao passo que os que se encontrarem maus estarão para sempre obstinados no mal.

Os pecados mortais não se perdoam depois desta vida, apenas os veniais

Disto porém pode considerar-se que depois desta vida os pecados mortais não se perdoam, mas os veniais se perdoam. Porque os pecados mortais são-no por aversão ao fim último, com respeito ao qual o homem se firma imovelmente após a morte, como se disse [c. 174], enquanto os pecados veniais não concernem ao fim último, mas à via para o fim último. Se todavia após a morte a vontade dos maus se firma obstinadamente no mal, apetecerão sempre como ótimo o que antes apeteceram. Portanto, não se doerão de ter pecado: com efeito, ninguém se dói de ter perseguido o que estima ser ótimo.

Mas há que saber que os danados à última miséria não poderão após a morte ter o que tinham apetecido como ótimo: com efeito, ali não se dará aos luxuriosos a faculdade de luxuriar, nem aos invejosos a faculdade de ofender e de impedir os outros, e o mesmo dos demais vícios. Conhecerão, no entanto, que os que viveram segundo a virtude obtêm o que tinham apetecido como ótimo. Doem-se os maus, portanto, de ter cometido pecados não porque os pecados lhe desagradem, porque ainda então prefeririam cometer pecados, se se lhes desse tal faculdade, a ter a Deus; mas porque não podem ter aquilo que elegeram e poderiam ter aquilo que rejeitaram. Por conseguinte, tanto sua vontade permanecerá para sempre obstinada no mal como, todavia, eles se doerão da culpa cometida e da glória perdida: e esta dor se chama remorso da consciência, e metaforicamente se chama verme nas Escrituras, segundo aquilo do último capítulo (24) de Isaías: “seu verme não morrerá”.

CAPÍTULO 176

O corpo dos danados será passível e todavia íntegro, mas sem os dons

Assim contudo como nos santos a beatitude da alma de algum modo deriva para o corpo, como acima se disse [c. 168], assim também a miséria da alma deriva para o corpo dos danados: ressalvado, porém, que assim como a miséria não exclui da alma o bem natural, assim tampouco do corpo. O corpo dos danados, portanto, será íntegro em sua natureza, mas não terá as condições que pertencem à glória dos bem-aventurados: com efeito, não será sutil e impassível, senão que antes permanecerá em sua espessura e em sua passibilidade, as quais aumentarão neles; não será ágil, mas apenas portátil pela alma; não será claro, mas escuro, para que se mostre no corpo a escuridão da alma, segundo aquilo de Isaías (13, 8): “Seus rostos, vultos inflamados”.

O corpo dos danados, ainda que passível, será incorruptível

Mas deve saber-se que, conquanto o corpo dos danados seja passível, não se corromperá porém, ainda que isto pareça ir contra a razão do que agora experimentamos, porque a paixão, fazendo-se maior, mais abate da substância. Então, todavia, será dupla a razão por que uma paixão continuada perpetuamente não corromperá o corpo passível. A primeira, com efeito, porque, cessado o movimento do céu, como acima se disse [c. 171], é necessário que cesse toda e qualquer mutação da natureza. Portanto, nada poderá alterar-se por alteração da natureza, mas só por alteração da alma. Digo porém alteração da natureza como quando algo de quente se faz frio, ou varia de qualquer modo segundo o ser natural das qualidades. Mas digo alteração da alma como quando algo recebe uma qualidade não segundo [o ser natural da qualidade, mas segundo][196] o mesmo ser espiritual, assim como a pupila não recebe a forma da cor para ser colorida, mas para que sinta a cor. Por conseguinte, não só o corpo dos danados padecerá pelo fogo, ou por qualquer outra coisa corpórea, não para alterar-se para a espécie ou para a qualidade do fogo, mas para sentir as excelências de sua qualidade, senão que isto será aflitivo, enquanto tais excelências contrariam a harmonia em que consiste e se deleita o sentido; não será, contudo, corruptivo, porque a recepção espiritual das formas não transmuta a natureza do corpo, a não ser talvez *per accidens*.

A segunda razão será da parte da alma, para cuja perpetuidade a virtude divina trará o corpo: por isso a alma dos danados, enquanto é forma e natureza de tal corpo, lhe dará o ser perpétuo; não lhe dará, todavia, que não possa padecer, por sua imperfeição. Logo, tal corpo padecerá sempre, sem contudo corromper-se.

CAPÍTULO 178

A pena dos danados está nos males antes da ressurreição

Por conseguinte, segundo o dito se patenteia que tanto a felicidade como a miséria residem principalmente na alma, mas secundariamente, e por alguma derivação, no corpo. Portanto, a felicidade ou a miséria da alma não dependem da felicidade ou da miséria do corpo, mas antes ao revés. Como pois após a morte as almas permanecem antes da reassunção do corpo, umas sem dúvida merecedoras da beatitude, outras porém merecedoras da miséria, é manifesto também que antes da reassunção a alma de alguns gozará da referida felicidade, segundo aquilo do Apóstolo na Segunda Epístola aos Coríntios (5, 1): “Sabemos que, se a casa terrestre desta nossa morada for desfeita, temos de Deus uma edificação, uma casa não feita por mãos humanas, mas eterna nos céus”; e abaixo (5, 8): “Cheios porém de confiança, temos firme vontade de abandonar o corpo e estar presentes ao Senhor”. Mas a alma de outros vive na miséria, segundo aquilo de Lucas (16, 22): “Morreu o rico, e foi sepultado no inferno”.

A pena dos danados está nos males tanto espirituais como corporais

Deve considerar-se, não obstante, que a felicidade das almas santas consistirá apenas em bens espirituais, mas a pena das almas danadas antes da ressurreição consistirá não só em males espirituais, como alguns[197] consideraram, senão que elas também suportarão penas corpóreas. A razão de tal diversidade é que a alma dos santos, enquanto neste mundo esteve unida ao corpo, manteve sua ordem, sem submeter-se às coisas corpóreas, mas só a Deus, em cuja fruição consiste toda a sua felicidade, não em nenhum bem corpóreo; a alma dos maus, todavia, sem observar a ordem da natureza, submeteu-se pelo afeto a coisas corpóreas, desprezando as coisas divinas e espirituais. Por isso é consequente que seja punida não só com a privação dos bens espirituais, mas também com o submeter-se a coisas corpóreas. E por isso, se se encontram [palavras] nas Sagradas Escrituras que prometem às almas santas recompensa de bens corpóreos, há que expô-las misticamente, enquanto nas referidas Escrituras as coisas espirituais soem designar-se sob semelhança das corpóreas. Não obstante, as que prenunciam penas corpóreas para a alma dos danados, como ser atormentada pelo fogo do inferno, devem entender-se ao pé da letra.

CAPÍTULO 180

Se a alma pode padecer por fogo corpóreo

Para que todavia a ninguém pareça absurdo que a alma separada do corpo padeça por fogo corpóreo, deve considerar-se que não é contra a natureza da substância espiritual ligar-se a um corpo. Com efeito, isto tanto se faz por natureza, como se patenteia na união da alma ao corpo, como pelas artes mágicas [ou magia], mediante as quais[198] um espírito se liga a estátuas, a anéis e a outras coisas que tais. Portanto, a virtude divina pode fazer que substâncias espirituais, conquanto segundo sua natureza estejam acima de todas as coisas corpóreas, se liguem a algum corpo, como o fogo do inferno, não para vivificá-lo, mas para estar-lhe de algum modo adstrito: e para uma substância espiritual considerar isto mesmo, ou seja, que está de algum modo submetida a uma criatura ínfima, é aflitivo.

Enquanto pois tal consideração é aflitiva para uma substância espiritual, verifica-se o que se disse, ou seja, que a alma queima pelo fato mesmo de ver-se queimar;[199] e, ademais, pelo fato de que tal fogo é espiritual, porque o que aflige de imediato é o fogo apreendido como ligante.[200] Enquanto contudo o fogo a que está ligada é corpóreo, verifica-se assim o dito por Gregório,[201] ou seja, que a alma padece não só vendo mas experimentando o fogo. E, porque tal fogo, não por sua natureza, mas pela virtude divina, tem que possa ligar a uma substância espiritual, alguns[202] dizem convenientemente que tal fogo age na alma como instrumento da justiça divina vindicativa: não, sem dúvida, que aja na substância espiritual como age nos corpos, esquentando-os, secando-os, dissolvendo-os, mas ligando-os, como se disse. E, porque o que mais proximamente é aflitivo para substância espiritual é a apreensão do fogo ligante como pena, manifestamente pode perceber-se que a aflição não cessa ainda que por algum momento suceda à substância espiritual ser poupada de ligar-se pelo fogo, assim como alguém que estivesse condenado a prisão perpétua não sentisse menos dessa aflição contínua ainda que por algum momento se visse livre da prisão.

CAPÍTULO 181

Após esta vida há penas purgatórias não eternas, para que se cumpram as penitências pelos pecados mortais não cumpridas em vida

Não obstante, ainda que algumas almas consigam a vida eterna assim que se desligam do corpo, como se disse [c. 178], algumas porém se retardam um tempo em tal consecução. Com efeito, sucede às vezes que alguns por pecados cometidos de que afinal se arrependeram não cumpriram todavia nesta vida a [devida] penitência. E, porque a ordem da divina justiça exige que se dêem penas pelas culpas, é necessário dizer que após esta vida as almas pagarão a pena que não pagaram neste mundo: não porém que cheguem à última miséria dos danados, porque pela penitência foram reduzidas ao estado de caridade, pela qual aderiram a Deus como a seu fim último, razão por que mereceram a vida eterna: por isso resta que após esta vida haja penas purgatórias, pelas quais se cumprem as penitências não cumpridas.

CAPÍTULO 182

Há penas purgatórias também dos pecados veniais

Semelhantemente, ademais, sucede que alguns deixem esta vida sem pecado mortal, mas sim com pecado venial, pelo qual não se afastam do fim último, ainda que tenham pecado aderindo indevidamente a coisas que são para o fim: os pecados [veniais], sem dúvida, purgam-se em homens perfeitos pelo fervor da caridade. Em outros, todavia, é necessário que tais pecados se purguem por alguma pena, porque não conseguem alcançar a vida eterna senão os que estiverem isentos de todo e qualquer pecado e defeito. É necessário, portanto, pôr penas purgatórias após esta vida. Mas estas penas têm o serem purgatórias da condição dos que as padecem, nos quais há caridade pela qual conformam sua vontade à vontade divina; e em virtude de sua caridade as penas que padecem lhes aproveitam para purgação: por isso nos que são sem caridade, como entre os danados, as penas não purgam, senão que permanece sempre a imperfeição do pecado, razão por que a pena dura para sempre.

CAPÍTULO 183

Se repugna à justiça divina o padecer a pena eterna, sendo a culpa temporal

Não é porém contra a razão da justiça divina que alguns padeçam a pena eterna, porque nem segundo as leis humanas se exige que a pena seja comensurada à culpa no tempo. Porque pelo pecado de adultério ou pelo de homicídio, que se cometem em breve tempo, a lei humana inflige às vezes o exílio perpétuo ou ainda a morte, pelos quais alguém é excluído perpetuamente da sociedade civil: e que o exílio não dure perpetuamente, isso se dá *per accidens*, porque a vida do homem não é perpétua; mas a intenção do juiz quanto a isto parece ser puni-lo quanto possa perpetuamente. Por isso tampouco é injusto se pelo pecado momentâneo e temporal Deus inflige a pena eterna.

Semelhantemente, também deve considerar-se que a pena eterna do pecador se inflige a quem não se arrepende do pecado, e nele perdura até à morte. E, porque peca em seu eterno, razoavelmente é punido eternamente por Deus. Ademais, todo e qualquer pecado cometido contra Deus tem alguma infinidade da parte de Deus, contra quem se comete. É manifesto, com efeito, que quanto maior é a pessoa contra a qual se peca tanto mais grave é o pecado, e, assim, dar uma bofetada num soldado reputa-se mais grave que dá-la num camponês, e ainda muito mais grave se num príncipe ou num rei. E, assim, porque Deus é infinitamente grande, a ofensa cometida contra ele é de algum modo infinita, razão por que de algum modo se lhe deve uma pena infinita. Ora, não pode haver pena intensivamente infinita, porque nada criado pode ser infinito assim. Por isso, resta que se deva ao pecado mortal uma pena de duração infinita.[203]

Depois, ao que pode corrigir-se, inflige-se uma pena temporal para sua correção ou purgação. Se todavia alguém não pode corrigir-se do pecado, senão que sua vontade está firmada obstinadamente no pecado, como acima se disse dos danados [c. 174-175], sua pena não deve terminar.

CAPÍTULO 184

Como às almas, o que se disse convêm também às outras substâncias espirituais

Porque todavia o homem convém na natureza intelectual com os anjos, nos quais, como nos homens, como se disse [c. 113], também pode haver pecado, tudo quanto se disse da pena ou da glória das almas deve inteligir-se também da glória dos anjos bons e da pena dos anjos maus. Entre os homens e os anjos há, porém, uma diferença, a saber, que a confirmação da vontade no bem e a obstinação no mal da alma humana, sem dúvida, se dão quando ela se separa do corpo, como acima se disse [c. 174], enquanto os anjos, desde quando com vontade deliberada se propuseram por fim a Deus ou alguma coisa criada, já se fizeram bem-aventurados ou miseráveis. Nas almas humanas, com efeito, pode haver mutabilidade não só pela liberdade da vontade, mas ainda pela mutabilidade do corpo; mas nos anjos só pela liberdade do arbítrio. E por isso os anjos conseguem a imutabilidade pela primeira eleição, enquanto as almas [não a conseguem] senão ao separar-se do corpo.

Para mostrar, portanto, a remuneração dos bons, no Símbolo da Fé se diz *na vida eterna*: que sem dúvida não deve entender-se eterna só pela duração, mas antes pela eternidade da fruição. Como porém a este respeito deve crer-se também em muitas outras coisas que se dizem das penas dos danados e do estado final do mundo, para que tudo isso fosse compreendido pôs-se no Símbolo dos Padres: *na vida do século futuro*: com efeito, o século futuro compreende todas estas coisas.

CAPÍTULO 185

Da fé na humanidade de Cristo

Como, no entanto, como se disse no início, a fé cristã versa precipuamente sobre duas coisas, ou seja, a divindade da Trindade e a humanidade de Cristo, e como já tratamos o que pertence à divindade e seus efeitos, resta-nos considerar o que pertence à humanidade de Cristo. E, porque, como diz o Apóstolo na Primeira Epístola a Timóteo (1, 15): “Jesus Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores”, parece que deve considerar-se antes de tudo de que modo o gênero humano incorreu no pecado, para que assim se conheça com mais evidência de que modo pela humanidade de Cristo os homens são livrados do pecado.

CAPÍTULO 186

Dos preceitos dados ao primeiro homem, e de sua perfeição no primeiro estado

Como se disse acima [c. 152], o homem foi instituído por Deus em sua condição de modo que o corpo fosse de todo sujeito à alma: e que, ademais, entre as partes da alma, as virtudes inferiores se submetessem sem repugnância à razão, e a mesma razão do homem fosse sujeita a Deus. Porque porém o corpo era sujeito à alma, sucedia que não podia dar-se nenhuma paixão no corpo que repugnasse ao domínio da alma sobre o corpo, razão por que não havia lugar para a morte nem para a enfermidade no homem. Mas pela sujeição das virtudes inferiores à razão havia no homem uma onímoda tranquilidade da mente, porque a razão humana não era turbada por nenhuma paixão desordenada. E, porque a vontade do homem era sujeita a Deus, o homem referia tudo a Deus como ao último fim, e nisto consistia sua justiça e sua inocência. Mas destas três coisas a última era a causa das outras. Com efeito, se se consideram seus componentes, não decorria da natureza do corpo que não houvesse lugar nele para dissolução nem para nenhuma paixão que repugna à vida, porque era composto de elementos contrários. Semelhantemente, tampouco decorria da natureza da alma que também as virtudes sensíveis se submetessem sem repugnância à razão, porque as virtudes sensíveis naturalmente se movem às coisas que são deleitáveis segundo o sentido, as quais muitas vezes repugnam à reta razão. Era pois por uma virtude superior, ou seja, a de Deus, que, assim como uniu ao corpo uma alma racional, que transcende toda a proporção do corpo e das virtudes corporais, como as virtudes sensíveis, assim também deu à alma racional a virtude de sobre a condição do corpo poder contê-lo e às virtudes sensíveis, segundo o que competia à alma racional. A fim pois de que a razão contivesse firmemente sob si as coisas inferiores, era necessário que ela mesma se contivesse firmemente sob Deus, do qual tinha a referida virtude sobre a condição da natureza.

Portanto, o homem foi instituído de modo que, se sua razão se submetesse a Deus, nem seu corpo podia furtar-se ao império da alma, nem as virtudes sensíveis à retidão da alma: daí que sua vida fosse de certo modo imortal e impassível, porque, com efeito, não podia morrer nem padecer, se não pecasse. Mas podia pecar por sua vontade, ainda não confirmada pela aquisição do fim último, e sob este evento podia morrer e padecer. E nisto difere a impassibilidade e a imortalidade que o primeiro homem teve e a que na ressurreição terão os santos, que nunca poderão padecer nem morrer porquanto sua vontade estará de todo confirmada em Deus, como acima se disse [c. 166]. Diferia também da outra porque após a ressurreição os homens não usarão de alimentos nem das coisas venéreas, enquanto o primeiro homem foi formado de modo que necessariamente tivesse de sustentar a vida por alimentos, e se encarregasse de dar a obra da geração, para que o gênero humano se multiplicasse a partir de um.

Por isso recebeu dois preceitos em sua condição. Ao primeiro pertence o que lhe foi dito [Gn 2, 16]: “Come de todas as árvores que há no Paraíso”; ao segundo, o que [também] lhe foi dito [Gn 1, 28]: “Crescei e multiplicai-vos, e enchei a terra”.

CAPÍTULO 187

*Este estado perfeito se chamava justiça original,
e do lugar em que o homem foi posto*

Mas este tão ordenado estado do homem se chama justiça original, pela qual ele estava submetido a seu superior, e a ele mesmo se sujeitavam todas as coisas inferiores, segundo o que dele se disse [Gn 1, 16]: “e presida aos peixes do mar, e às aves do céu”: e, entre suas partes, também a inferior se submetia à superior sem repugnância. Em verdade, este estado foi concedido ao primeiro homem não como a determinada pessoa singular, mas como ao primeiro princípio da natureza humana, de modo que por ele fosse transmitido junto com a natureza humana aos pósteros. E, porque a cada um se deve um lugar segundo a conveniência de suas condições, o homem assim ordenadamente instituído foi posto num lugar temperadíssimo e delicioso, para que se lhe suprimisse toda e qualquer vexação não só das moléstias interiores, mas ainda das exteriores.

CAPÍTULO 188

Da árvore da ciência do bem e do mal, e do primeiro preceito dado ao homem

Porque porém o referido estado do homem dependia de que a vontade humana se sujeitasse a Deus, para que desde o princípio se acostumasse a seguir a vontade de Deus, Deus propôs ao homem alguns preceitos, a saber, que comesse de todas as árvores do Paraíso, proibindo-lhe todavia com ameaça de morte que comesse da árvore da ciência do bem e do mal; e sem dúvida se proibiu que comesse desta árvore não porque fosse de si má, mas para que o homem ao menos nesta pequena coisa observasse algo pela simples razão de que era preceituado por Deus: daí que comer desta árvore se tenha tornado mau, porque proibido.

Mas tal árvore se dizia da ciência do bem e do mal não porque tivesse virtude causativa da ciência, mas pelo evento seqüente, ou seja, porque o homem por ter comido dela aprendeu por experiência a distância que medeia entre o bem da obediência e o mal da desobediência.

CAPÍTULO 189

Da sedução de Eva pelo Diabo

Por conseguinte, o Diabo, que já pecara, vendo o homem de tal modo instituído para a felicidade perpétua de que ele caíra, e que [aquele] igualmente poderia pecar, empreendeu desviá-lo da retidão da justiça atacando o homem pela parte mais fraca, ou seja, tentando à mulher, na qual menos vigia o dom ou a luz da sabedoria:[204] e, a fim de incliná-la de modo mais fácil à transgressão do preceito, excluiu mendazmente o medo da morte, e prometeu-lhe o que o homem naturalmente apetece, isto é, a evitação da ignorância, dizendo [Gn 3, 5]: “se abrirão vossos olhos”; e a excelência da dignidade: [“sereis como deuses”]; e a perfeição da ciência:[205] “conhecendo o bem e o mal”. O homem, com efeito, da parte do intelecto naturalmente foge à ignorância, e apetece a ciência; mas da parte da vontade, que é naturalmente livre, apetece a excelsitude e a perfeição para não estar submetido a ninguém, ou ao menor número possível.

CAPÍTULO 190

O que induziu a mulher [a pecar]

A mulher, portanto, cobiçou a excelsitude prometida e ao mesmo tempo a perfeição da ciência. Para isso concorreram também a beleza e a suavidade do fruto, o que incitava a comê-lo, e assim, desprezando o medo da morte, transgrediu o preceito de Deus de não comer da árvore proibida: e assim seu pecado se encontra multiplicado. Em primeiro lugar, sem dúvida, [é] de soberba, porque apeteceu desordenadamente a excelência. Em segundo, de curiosidade, porque cobiçou uma ciência para além dos limites prefixados. Em terceiro, de gula, porque a suavidade do alimento a excitou a comê-lo. Em quarto, de infidelidade, pela falsa estimação de Deus, enquanto creu nas palavras do Diabo contra o que dissera Deus. Em quinto, de desobediência, por transgredir o preceito de Deus.

CAPÍTULO 191

De que modo chegou ao homem o pecado

Mas por persuasão da mulher o pecado logo chegou ao homem, que, todavia, como diz o Apóstolo [1 Tim 2, 14], não foi seduzido como a mulher, quer dizer, não creu nas palavras do Diabo contra o que dissera Deus. Com efeito, não podia entrar em sua mente que Deus tivesse podido cominar algo mendazmente, nem proibir inutilmente uma coisa útil. Foi induzido, contudo, pela promessa do Diabo, apетecendo indevidamente a excelência e a ciência. Com isso sua vontade se desviava da retidão da justiça, e, querendo atender ao capricho da mulher, secundou-a na transgressão do divino preceito, comendo do fruto da árvore proibida.

CAPÍTULO 192

Do efeito que se seguiu da culpa quanto à rebelião das virtudes inferiores à razão

Dado, portanto, que a tão ordenada integridade do dito estado era de todo causada pela sujeição da vontade humana a Deus, foi consequente que, subtraída a vontade humana à sujeição divina, decaísse a perfeita sujeição das virtudes inferiores à razão, e a do corpo à alma: por isso se seguiu que o homem sentisse no apetite sensível inferior movimentos desordenados da concupiscência e da ira e das outras paixões não segundo a ordem da razão, mas antes repugnantes, ordinariamente obnubilantes e de certo modo perturbantes dela: e esta é a repugnância da carne ao espírito de que fala a Escritura [Rm 5, 14-25; Gl 5, 16-26]. Pois, como o apetite sensitivo, tal como as demais virtudes sensitivas, opera por instrumento corpóreo, mas a razão sem nenhum órgão corporal, convenientemente o que pertence ao apetite sensitivo se imputa à carne; o que porém [pertence] à razão [imputa-se] ao espírito, enquanto sói dizer-se que as substâncias espirituais são separadas dos corpos.

CAPÍTULO 193

De que modo se introduziu a pena quanto à necessidade de morrer

Seguiu-se também que no corpo se sentissem os defeitos da corrupção, razão por que o homem incorreria na necessidade de morrer, sendo [a alma] como incapaz de conter para sempre o corpo fornecendo-lhe vida: por isso o homem se fez passível e mortal, não só como podendo padecer e morrer como antes, mas como tendo necessidade de padecer e de morrer.

CAPÍTULO 194

Dos outros defeitos que se seguiram no intelecto e na vontade

Seguiram-se no homem, por conseguinte, muitos outros defeitos. Com efeito, por serem abundantes no apetite inferior os movimentos desordenados das paixões, ao mesmo tempo que faltava na razão a luz da sabedoria, mediante a qual era ilustrada por Deus quando a vontade era sujeita a ele, conseqüentemente seu afeto se submeteu às coisas sensíveis, nas quais afastando-se de Deus pecou muitas vezes, e além disso se submeteu aos espíritos imundos crendo que eles lhe prestariam auxílio em sua ação por adquirir tais coisas: e assim apareceram no gênero humano a idolatria e os diversos gêneros de pecados; e, quanto mais se corrompeu nestes o homem, mais retrocedeu do conhecimento e do desejo dos bens espirituais e divinos.

CAPÍTULO 195

De que modo estes defeitos passaram para os pósteros

E, como o bem da referida justiça original foi atribuído por Deus ao gênero humano no primeiro pai, para que por ele, porém, se passasse aos pósteros, e como, removida a causa, se remove o efeito, foi conseqüente que, assim como o primeiro homem se viu privado de tal bem pelo pecado próprio, assim também todos os pósteros se viram privados dele, e assim sucessivamente, ou seja, após o pecado do primeiro pai todos nasceram sem a justiça original e com os conseqüentes defeitos. Tampouco é contra a ordem da justiça que Deus puna nos filhos a falta que o primeiro pai cometeu, porque esta pena não é senão o subtrair deles os [bens] que sobrenaturalmente Deus concedeu ao primeiro homem, e que por ele passariam aos demais: daí que aos demais não se lhe devessem senão enquanto lhes eram transmitidos pelo primeiro pai. Assim, se um rei dá a um soldado um feudo transmissível por ele aos herdeiros, mas o soldado peca contra o rei de modo que mereça perder o feudo, não pode passá-lo depois aos herdeiros: daí que os pósteros se vejam justamente privados por culpa do pai.

Se a falta da justiça original tem razão de culpa nos pósteros

Mas permanece a questão mais urgente: se a falta da justiça original nos que descendem do primeiro pai pode ter razão de culpa. Com efeito, como se disse acima [c. 120], parece pertencer à razão de culpa que o mal que se diz culpável esteja em poder daquele a quem se imputa a culpa. Certamente, ninguém é culpado do que não está nele fazer ou não fazer. Mas não está em poder de quem nasce que nasça com a justiça original ou sem ela: por isso parece que tal falta não pode ter razão de culpa.

Mas esta questão se resolve facilmente, se se distingue entre pessoa e natureza. Assim, com efeito, como em uma pessoa muitos são os membros, assim também em uma natureza humana muitas são as pessoas, de modo que pela participação na espécie muitos homens são inteligidos como um homem, como diz Porfírio.[206] Mas deve advertir-se que no pecado de um homem, que pelos diversos membros comete diversos pecados, não se requer para a razão de culpa que cada um dos pecados seja voluntário pela vontade dos membros que os cometem, mas pela vontade do que no homem é principal, ou seja, a parte intelectiva. Com efeito, a mão não pode não percutir ou os pés [não podem] não andar sem que o ordene a vontade. Desse modo, portanto, a falta da justiça original é pecado da natureza, enquanto deriva da vontade desordenada do primeiro princípio da natureza humana, ou seja, o primeiro pai, e assim é voluntário com respeito à natureza, ou seja, pela vontade do primeiro princípio da natureza; e assim se transmite a todos os que recebem dele a natureza humana, como se fossem membros seus: e por isso se diz pecado original, porque pela origem passa do primeiro pai para os pósteros. Daí que, conquanto os outros pecados, ou seja, os atuais, se reportem imediatamente à pessoa pecante, aquele se reporta diretamente à natureza. Porque por seu pecado o primeiro pai infectou a natureza, e, infectada, a natureza infecta a pessoa dos filhos, que a recebem do primeiro pai.

CAPÍTULO 197

Nem todos os pecados se transmitem aos pósteros

Não é necessário, todavia, que todos os outros pecados do primeiro pai ou dos demais se transmitam aos pósteros, porque o primeiro pecado do primeiro pai suspendeu todo o dom que sobrenaturalmente se infundira na natureza humana da pessoa do primeiro pai, e assim se diz que corrompeu ou infectou a natureza: daí que os pecados conseguintes não encontrem nada tal que possam subtrair a toda a natureza humana, senão que tiram ou diminuem do homem algum bem particular, ou seja, pessoal, nem corrompam a natureza senão enquanto pertence a esta ou àquela pessoa. O homem todavia não gera um semelhante a ele em pessoa, mas em natureza: e por isso não se transmite do pai para os pósteros o pecado que vicia a pessoa, mas só o primeiro pecado que viciou a natureza.

O mérito de Adão não aproveitou aos pósteros para reparação

Conquanto, porém, o pecado do primeiro pai tenha infectado toda a natureza humana, não pôde todavia reparar-se toda a natureza por sua penitência nem por nenhum outro mérito seu. Com efeito, é manifesto que a penitência de Adão ou quaisquer outros méritos seus foram atos da pessoa singular; mas um ato de um indivíduo não pode influir em toda a natureza da espécie. As causas que podem influir em toda a espécie são causas equívocas, e não unívocas. O sol, com efeito, é causa da geração em toda a espécie humana, mas o homem é causa da geração deste homem. Por conseguinte, o mérito singular de Adão, ou o de qualquer simples homem, não pôde bastar para reintegrar toda a natureza. Que no entanto um ato singular do primeiro homem tenha viciado toda a natureza seguiu-se *per accidens*, enquanto por privado do estado de inocência ele não pôde passá-lo para os demais. E, conquanto pela penitência tenha retornado à graça, não pôde porém retornar à prístina inocência, à qual Deus concedera o referido dom da justiça original. Semelhantemente é manifesto, ademais, que o referido estado de justiça original foi um especial dom da graça; mas a graça não se adquire por mérito, senão que Deus a dá grátis. Assim pois como o primeiro homem não teve desde o princípio a justiça original por mérito, mas por dom divino, assim tampouco, e muito menos, pôde merecê-la após o pecado fazendo penitência ou empreendendo qualquer outra obra.

CAPÍTULO 199

Da reparação da natureza humana por Cristo

Era necessário todavia que a natureza humana, infectada do modo referido, fosse reparada pela providência divina. Com efeito, não poderia chegar à perfeita beatitude se não se removesse tal infecção: porque a beatitude, por ser o bem perfeito, não padece nenhum defeito, e maximamente defeito de pecado, que de algum modo se opõe à virtude, que é a via para aquela, como se disse [c. 172]. E, assim, como o homem foi feito para a beatitude, porque ela é seu fim último, seguir-se-ia que a obra de Deus em tão nobre criatura se frustraria, o que o Salmista reputa inconveniente, quando diz (88, 48): “Por acaso criaste os filhos dos homens em vão?” Logo, era necessário que a natureza humana fosse reparada.

Ademais, a bondade divina excede a potência da criatura para o bem. Ora, patenteia-se do dito acima [c. 144-145 e 174] que é tal a condição do homem enquanto vive nesta vida mortal, que, assim como não está confirmado imovelmente no bem, assim tampouco está imovelmente obstinado no mal. Pertence portanto à condição da natureza humana que possa purgar-se da infecção do pecado. Logo, não foi conveniente que a bondade divina deixasse totalmente vácuo tal potência, o que sucederia se não lhe tivesse procurado o remédio da reparação.

CAPÍTULO 200

A natureza não podia ser reparada senão por Deus encarnado

Mas mostrou-se [c. 198] que nem por Adão nem por nenhum outro simples homem podia ser reparada: quer porque nenhum homem singular tinha preeminência sobre toda a natureza, quer porque nenhum simples homem pode ser causa da graça. Pela mesma razão, portanto, tampouco podia ser reparada por um anjo, porque o anjo não pode ser causa da graça nem o prêmio do homem quanto à última e perfeita beatitude, à qual era necessário revocar o homem, porque nela são pares. Resta, portanto, que tal reparação não podia ser feita senão por Deus. Mas, se Deus o tivesse reparado por sua simples vontade e virtude, não se teria observado a ordem da justiça divina, segundo a qual se exige satisfação pelo pecado.

Em Deus, todavia, não há lugar para satisfação, nem para mérito, porque isso é próprio de quem existe sob outro. Por conseguinte, nem competia a Deus satisfazer pelo pecado de toda a natureza humana, nem o podia fazer um simples homem, como se mostrou [c. 198]. Foi conveniente, portanto, que Deus se fizesse homem, para que assim fosse um e o mesmo o que pudesse reparar e satisfazer. E esta é a causa da encarnação divina assinalada pelo Apóstolo na Primeira Epístola a Timóteo (1, 15): “Jesus Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores”.

CAPÍTULO 201

Das outras causas da encarnação do Filho de Deus

Há, no entanto, outras razões da encarnação divina. Com efeito, porque o homem se afastara das coisas espirituais, e se entregara por inteiro às coisas corpóreas, das quais não podia voltar por si a Deus, a sabedoria divina, que fizera o homem, assumiu a natureza corpórea e visitou o homem jacente nas coisas corpóreas, para revocá-lo às coisas espirituais mediante os mistérios de seu corpo. Também foi necessário para o gênero humano que Deus se fizesse homem para demonstrar a dignidade da natureza humana, para que assim o homem não se submetesse aos demônios nem às coisas corpóreas. Ao mesmo tempo, ademais, porque Deus quis fazer-se homem, mostrou manifestamente a imensidade de seu amor, para que por isso os homens já não se submetessem a Deus por medo da morte, medo que o primeiro homem desprezara, mas por afeto da caridade. E também por isto se dá ao homem um exemplo da bem-aventurada união pela qual o intelecto criado se unirá ao espírito incriado inteligindo. Com efeito, porque Deus se uniu ao homem assumindo-lhe a natureza, já não é incrível que o intelecto da criatura possa unir-se a Deus vendo-lhe a essência. E por isso também se perfaz de algum modo a universalidade da obra divina quando o homem, que foi criado por último, como por um círculo retorna a seu princípio, unido ao princípio mesmo das coisas por obra da encarnação.

CAPÍTULO 202

Do erro de Fotino[207] acerca da encarnação do Filho de Deus

Mas o mistério da encarnação divina, Fotino tentou quanto pôde destruí-lo. Porque, seguindo a Ebião, a Cerinto e a Paulo de Samósata, asseverou que o Senhor Jesus Cristo foi um simples homem, que não existiu antes da Virgem Maria e que mereceu a glória da divindade pelo mérito de uma vida beata e pela paciência diante da morte, de modo que se dizia Deus não por natureza, mas por graça de adoção. Por conseguinte, não teria havido união de Deus e do homem, senão que o homem teria sido deificado pela graça, o que não é singular a Cristo, mas comum a todos os santos, conquanto nesta graça alguns sejam tidos por mais excelentes que os outros.

Mas este erro contradiz as autoridades da divina Escritura. Com efeito, diz-se em João (1, 1): “No princípio era o Verbo”; e depois se acrescenta (1, 14): “O Verbo se fez carne”. Logo, o Verbo que estava no princípio com Deus assumiu a carne, e não a um homem que antes [não][208] fora deificado pela graça da adoção. Ademais, diz o Senhor em João (6, 38): “Desci do céu não para fazer minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou”. Segundo porém o erro de Fotino, não conviria a Cristo descer, mas só ascender, ainda que o Apóstolo diga na Epístola aos Efésios (4, 9): “Que porém subiu: que significa isso senão que antes descera às partes inferiores da terra?” Disso manifestamente se dá a entender que em Cristo não teria tido lugar a ascensão se não a tivesse precedido a descida.

Erro de Nestório[209] acerca da encarnação, e sua reprovação

Querendo evitá-lo, Nestório afastou-se em parte do erro de Fotino, porque pôs que Cristo é Filho de Deus não só por graça de adoção, mas por natureza divina, na qual existe coeterno ao Pai; em parte, porém, concorda com Fotino, ao dizer que o Filho de Deus não está unido ao homem a ponto de fazer uma só pessoa de Deus e do homem, mas tão-só por inabitação[210] nele; e assim este homem, como segundo Fotino não se diz Deus senão pela graça, assim segundo Nestório se diz Filho de Deus não porque seja verdadeiramente Deus, mas pela inabitação nele do Filho de Deus, a qual se faz pela graça.

Mas este erro repugna à autoridade da Sagrada Escritura. Com efeito, a tal união de Deus e do homem o Apóstolo chama exinanição,[211] ao dizer do Filho de Deus na Epístola aos Filipenses (2, 6): “existindo na forma de Deus, não considerou que fosse uma rapina seu ser igual a Deus, senão que se exinaniou a si mesmo, tomando a forma de servo”. Mas não é exinanição de Deus que ele inabite a criatura racional pela graça; do contrário, o Pai e o Espírito Santo se exinaniriam, porque também os dois inabitam a criatura racional pela graça, dado que em João (14, 23) o Senhor diz de si mesmo e do Pai: “nós viremos a ele, e faremos nele morada”; e o Apóstolo, do Espírito Santo, na Primeira Epístola aos Coríntios (3, 16): “o Espírito de Deus habita em vós”.

Além disso, não conviria que este homem emitisse palavras de divindade se não fosse pessoalmente Deus. Logo, presunçosissimamente teria dito [Jo 10, 30]: “Eu e o Pai somos um; e [8, 58]: “Antes que Abraão fosse, eu sou”. “Eu”, com efeito, designa a pessoa que fala: mas era um homem o que falava. A mesma pessoa é pois Deus e homem.

Para portanto excluir tais erros, tanto no Símbolo dos Apóstolos como no dos Padres, após menção à pessoa do Filho, acrescenta-se: “que foi concebido do Espírito Santo, nasceu, padeceu, morreu e ressuscitou”. Com efeito, não se predicariam do Filho de Deus coisas que são do homem se não fosse a mesma pessoa a do Filho de Deus e a do homem, porque as coisas que convêm a uma pessoa não se predicam de outra: assim como as que convêm a Paulo por isso mesmo não se predicam de Pedro.

Por confessar-se, portanto, a unidade de Deus e do homem, alguns heréticos passaram para o lado contrário, dizendo de Deus e do homem que eles são não só uma pessoa, mas também uma natureza. O princípio deste erro, sem dúvida, foi de Ário, que, a fim de que as coisas que se dizem de Cristo nas Escrituras, pelas quais é mostrado menor que o Pai, não pudessem ser referidas ao mesmo Filho de Deus senão quanto à natureza assumida, afirmou que em Cristo não há outra alma que o Verbo de Deus, o qual ele disse que era como a alma do corpo de Cristo: de modo que, quando diz (Jo 14, 28): “o Pai é maior que eu”, ou quando se lê que orou, ou que se entristeceu, há que referi-lo à natureza do Filho de Deus. Posto isso, todavia, segue-se que a união do Filho de Deus ao homem se fez não só na pessoa, mas também na natureza. É manifesto, com efeito, que da união da alma e do corpo se constitui a unidade da natureza humana.

E, sem dúvida, a falsidade desta posição quanto a sustentar que o Filho é menor que o Pai foi declarada acima [c. 41-43], quando mostramos que o Filho é igual ao Pai. Quanto contudo a isto que diz, ou seja, que o Verbo de Deus estava em Cristo como alma, pode mostrar-se a falsidade de tal erro pelo dito anteriormente. Mostrou-se acima [c. 85 e 90], com efeito, que a alma se une ao corpo como forma; mas é impossível que Deus seja forma de um corpo, como acima se mostrou [c. 17]. E, para que Ário não dissesse acaso que se há de entender isto do sumo Deus Pai, pode mostrar-se o mesmo com respeito aos anjos, que segundo a natureza não podem unir-se a um corpo por modo de forma, porque segundo sua natureza são separados dos corpos. Muito menos, portanto, o Filho de Deus, por quem foram feitos os anjos, o que Ário admite, pode ser a forma do corpo.

Ademais, ainda que o Filho de Deus fosse criatura, como inventa Ário, segundo este mesmo, no entanto, ele precede na beatitude a todos os espíritos criados. Mas é tamanha a beatitude dos anjos, que não podem ter tristeza. Com efeito, não haveria verdadeira e plena felicidade se algo faltasse a seus desejos: certamente, é da razão da beatitude que seja o bem final e perfeito, que aquietar totalmente o apetite. Muito menos, portanto, o Filho de Deus pode entristecer-se ou temer segundo sua natureza. Mas lê-se que se entristeceu, quando se diz: “Jesus começou a apavorar-se e a desgostar-se, e a ficar abatido”; e ele também confessou sua tristeza, ao dizer: “Minha alma está triste até à morte”. É manifesto, porém, que esta tristeza não é do corpo, mas de uma substância apreensiva. É necessário, portanto, que em Cristo, além do Verbo e do corpo, houvesse uma substância que pudesse sentir tristeza, e a esta dizemo-la alma.

Depois, se Cristo assumiu o que é nosso para limpar-nos dos pecados, e contudo era mais necessário limpar-nos segundo a alma, de que proviera a origem do pecado e que é o sujeito do pecado: por conseguinte, ele não assumiu um corpo sem alma, mas antes de tudo uma alma e um corpo com alma.

Disso também se exclui o erro de Apolinário, que antes de tudo, com efeito, seguiu a Ário e afirmou que em Cristo não há outra alma que o Verbo de Deus. Porque todavia não seguia a Ário em fazer do Filho de Deus uma criatura, e porque se dizem muitas coisas de Cristo que não podem atribuir-se a um corpo nem podem convir ao criador, como tristeza, temor e outras que tais, foi por fim forçado a pôr em Cristo, sem dúvida, uma alma, que sensibilizasse[214] o corpo, e que pudesse ser o sujeito de tais paixões, mas que carecia de razão e de intelecto, motivo por que o Verbo mesmo faria as vezes do intelecto e da razão do homem Cristo.

Mas mostra-se que tal é falso multiplamente. Em primeiro lugar, sem dúvida, porque é contra a razão de natureza que uma alma não racional seja forma do homem, ainda que tenha a forma de um corpo.[215] Mas não havemos de pensar que houvesse nada monstruoso e inatural na encarnação de Cristo. Em segundo lugar, porque seria contra o fim da encarnação, ou seja, a reparação da natureza humana, que sem dúvida requer seja reparada principalmente quanto à parte intelectual, a parte que pode ser partícipe do pecado. Por isso, foi precipuamente conveniente que assumisse a parte intelectual do homem. Diz-se também (Mt 8, 10; Lc 7, 9) que Cristo ficou admirado; mas o admirar-se não é senão da alma racional, e absolutamente não pode convir a Deus. Assim pois como a tristeza obriga a pôr em Cristo uma alma sensitiva, assim também a admiração obriga a pôr em Cristo a parte intelectual da alma.

Do erro de Eutiques[216] que põe uma união de natureza

A estes seguiu-os Eutiques quanto a algo. Com efeito, ele afirmou que haveria uma [só] natureza de Deus e do homem após a encarnação, mas não afirmou que faltasse em Cristo ou a alma ou o intelecto, ou alguma das coisas que concernem à integridade da natureza.

Mas a falsidade desta opinião aparece manifestamente. Com efeito, a natureza divina é em si perfeita e incomutável. Certamente, a natureza que em si é perfeita não pode convir com outra em uma natureza, a não ser que se converta na outra, como o alimento no alimentado, ou que a outra se converta nela, como a lenha em fogo; ou que ambas se transmutem numa terceira, como os elementos no corpo misto. Mas a imutabilidade divina rejeita tudo isso. Com efeito, não é imutável aquilo que se converte em outro, nem aquilo em que pode converter-se outro. Como, portanto, a natureza divina é em si perfeita, de modo algum é possível que convenha simultaneamente com outra natureza em uma natureza.

Com efeito, se se considera a ordem das coisas, a adição de uma perfeição maior varia a natureza da espécie: certamente, a espécie do que somente é e vive, tal a planta, é outra que a do que somente é. Mas a do que é e vive e sente, tal o animal, é outra espécie que a do que somente é e vive, tal a planta. Ademais, o que é, vive, sente e entende, tal o homem, é de outra espécie que o que somente é, vive e sente, tal o animal bruto. Se pois a natureza que se põe como a única de Cristo teve, além de todas essas coisas, o ser divina, é conseqüente que tal natureza tenha sido de outra espécie que a da natureza humana, assim como a da natureza humana [é outra] que a da natureza do animal bruto. Logo, tampouco Cristo foi homem da mesma espécie [humana]: o que se mostra que é falso porque foi procriado de homens segundo a carne, como mostra Mateus no início de seu Evangelho (1, 1) ao dizer: “Livro da genealogia de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão”.

CAPÍTULO 207

*Contra o erro de Manes [217] que diz que Cristo não
teve um corpo verdadeiro, mas fantástico [218]*

Assim todavia como Fotino destruiu o mistério da encarnação suprimindo a natureza divina de Cristo, assim também Manes [destruiu-o] suprimindo a humana. Como, com efeito, afirmava que toda e qualquer criatura corpórea foi criada pelo Diabo, [e como não era conveniente que o Filho de Deus bom assumisse uma criatura do Diabo,][219] afirmou também que Cristo não teve verdadeira carne, mas só fantástica, e sustentava que todas as coisas pertencentes à natureza humana que se narram de Cristo no Evangelho se deram na fantasia, não de verdade. Ora, esta posição contradiz manifestamente as Sagradas Escrituras, que sustentam que Cristo nasceu de uma virgem, foi circuncidado, passou fome, comeu e suportou outras coisas pertencentes à natureza da carne humana. Logo, seriam falsos os escritos dos Evangelhos que narram estas coisas de Cristo.

Ademais, o mesmo Cristo diz de si mesmo em João (18, 37): “Para isto nasci e para isto vim ao mundo, para dar testemunho da verdade”. Não teria sido testemunha da verdade, mas da falsidade, se tivesse mostrado em si o que não era: sobretudo ao predizer que haveria de padecer coisas que não se podem padecer sem verdadeira carne, como que seria entregue nas mãos dos homens, que seria cuspidor, flagelado e crucificado. Dizer pois que Cristo não teve verdadeira carne e que não padeceu de verdade, mas só na fantasia, é atribuir falsidade a Cristo.

Depois, remover a opinião verdadeira do coração dos homens é próprio dos homens falazes. Mas Cristo removeu esta opinião[220] do coração dos discípulos. Quando, com efeito, após a ressurreição ele apareceu aos discípulos e estes estimaram que fosse um espírito ou um fantasma, para tirar tal suspeita de seu coração disse [Lc 24, 39]: “Apalpai, e vede, porque um espírito não tem carne nem ossos, como vedes que tenho”; e em outro lugar [Jo 6, 20],[221] porque andava sobre o mar e os discípulos estimaram que fosse um fantasma, razão por que entraram em temor, disse o Senhor: “Sou eu, não temais”. Se pois esta opinião [de Manes] é verdadeira, é necessário dizer que Cristo foi falaz. Ora, Cristo é a verdade, como ele mesmo disse de si [Jo 14, 6]. Logo, esta opinião é falsa.

Mas Valentim, conquanto confessasse que Cristo teve um verdadeiro corpo, dizia porém que não assumiu sua carne da Virgem, senão que trouxe do céu um corpo já formado que passou pela Virgem sem nada tomar dela, assim como a água passa por um canal.

Isto todavia contradiz a verdade da Escritura. Com efeito, diz o Apóstolo na Epístola aos Romanos (1, 3): “que foi feito da semente de Davi segundo a carne”, e na Epístola aos Gálatas (4, 4): “Deus enviou seu Filho unigênito, feito de mulher”. Mas Mateus (1, 16) diz: “Jacó gerou José, esposo de Maria, da qual nasceu Jesus, que se chama o Cristo”, e pouco depois (1, 18) a chama sua mãe: “Estando Maria, sua mãe, desposada com José”. Tudo isso, no entanto, não seria verdade se Cristo não tivesse tomado carne da Virgem. É falso, portanto, que tenha trazido um corpo celeste. Mas o que diz o Apóstolo na Primeira Epístola aos Coríntios (15, 47): “O segundo homem é celeste, vindo do céu”, deve entender-se como que desceu do céu segundo a divindade, não todavia segundo a substância do corpo.

Ademais, não haveria razão alguma para que o corpo que o Filho de Deus trazia do céu entrasse no seio da Virgem, se dela não tomaria nada, senão que antes pareceria alguma ficção, na medida em que, saindo do seio da mãe, teria demonstrado que tomara dela a carne que não tomara. Como pois toda e qualquer falsidade é alheia a Cristo, deve confessar-se *simpliciter* que Cristo procedeu do seio da Virgem e que dela recebeu a carne.

Qual é a sentença da fé acerca da encarnação

De todo o dito, portanto, podemos coligir que em Cristo, segundo a verdade da fé católica, houve um verdadeiro corpo de nossa natureza, uma verdadeira alma racional e, simultaneamente a isso, perfeita deidade. Mas estas três substâncias convêm em uma pessoa, não todavia em uma natureza.

Para explicar esta verdade, contudo, alguns tomaram vias errôneas. Uns,[223] considerando que tudo o que advém a algo que já possui ser completo se lhe adjunta acidentalmente, como a roupa ao homem, afirmaram que a humanidade se uniu por união acidental à divindade da pessoa do Filho, de modo que a natureza assumida se teria com respeito à pessoa do Filho de Deus assim como a roupa com respeito ao homem. Para o confirmarem, induziam o que o Apóstolo diz de Cristo na Epístola aos Filipenses (2, 7), ou seja, que “foi tomado pelo hábito como homem”. Ademais, consideravam que pela união da alma e do corpo se forma um indivíduo de natureza racional, que se chama pessoa. Se pois em Cristo a alma tivesse sido unida ao corpo, não podiam ver como se seguia que de tal união se constituísse uma pessoa. Seguir-se-ia, portanto, que em Cristo havia duas pessoas, ou seja, a pessoa que assume e a que é assumida: no homem vestido, com efeito, não há duas pessoas porque a roupa não tem razão de pessoa. Se porém a roupa fosse pessoa, seguir-se-ia que no homem vestido haveria duas pessoas. Para excluir isto, portanto, afirmaram que a alma de Cristo nunca se uniu ao corpo, senão que a pessoa do Filho de Deus assumiu a alma e o corpo separadamente.

Mas esta opinião, esforçando-se por evitar um inconveniente, incorreu em um maior. Com efeito, seguir-se-ia com necessidade que Cristo não foi verdadeiro homem. A verdade da natureza humana requer, sem dúvida, a união da alma e do corpo, porque homem é o que se compõe dos dois. Seguir-se-ia também que a carne de Cristo não foi verdadeira, nem nenhum membro seu teve verdade. Removida, com efeito, a alma, não há olho, nem mão, nem carne, nem osso senão equivocadamente, como num quadro ou numa escultura. Seguir-se-ia também que Cristo não foi morto verdadeiramente. Com efeito, a morte é a privação da vida. É manifesto, sem dúvida, que a vida da divindade não pode perder-se pela morte; mas o corpo não pode ser vivo se a alma não lhe foi unida. Seguir-se-ia também, depois, que o Corpo de Cristo não pôde sentir: com efeito, o corpo não sente senão pela alma unida a ele.

Ademais, porém, esta opinião recai no erro de Nestório que ela tentava evitar. Sem dúvida, nisto errou Nestório, ou seja, em afirmar que o Verbo de Deus foi unido a Cristo homem segundo a inabitação da graça, de modo que o Verbo de Deus esteve neste homem como em seu templo. Mas nada importa dizer, a este respeito, que o Verbo está no homem como num templo, e que a natureza humana advém ao Verbo como a roupa ao que está vestido, senão que esta opinião é ainda pior, porque não pode confessar que Cristo é verdadeiro homem. Por conseguinte, esta opinião foi merecidamente condenada. [224]

Além disso, contudo, o homem vestido não pode ser pessoa da roupa ou indumentária, nem de modo algum se pode dizer que esteja na espécie da indumentária. Se pois o Filho de Deus assumiu a natureza humana como a uma vestimenta, de modo algum poderá dizer-se pessoa de natureza humana, nem poderá dizer-se que o Filho de Deus seja da mesma espécie que os outros homens, e no entanto disse dele o Apóstolo (Flp 2, 7) que “foi feito semelhante aos homens”. Por isso se patenteia que esta opinião deve ser totalmente evitada.

Mas outros,[226] querendo evitar tais inconvenientes, afirmaram que em Cristo a alma foi unida ao corpo, e que de tal união se constituiu um homem que, diziam eles, foi assumido pelo Filho de Deus na unidade da pessoa; e em razão desta assunção dizem que tal homem é o Filho de Deus e que o Filho de Deus é tal homem. E, porque dizem que a referida assunção terminou na unidade da pessoa, confessam em Cristo, com efeito, uma única pessoa de Deus e do homem; mas, porque este homem, que dizem constituído de alma e de corpo, é certo supósito ou hipóstase de natureza humana, põem em Cristo dois supósitos ou duas hipóstases: uma de natureza humana, criada e temporal; a outra de natureza divina, incriada e eterna.

Esta posição, porém, ainda que segundo a letra pareça evitar o erro de Nestório, se porém se perscruta a fundo do interior, erra no mesmo que Nestório. É manifesto, com efeito, que pessoa não é outra coisa que substância indivídua de natureza racional;[227] mas a natureza humana é racional: por isso, pelo fato mesmo de pôr-se em Cristo uma hipóstase ou supósito de natureza humana, temporal e criado, também se põe em Cristo alguma pessoa temporal e criada: com efeito, é isto o que significa o nome “supósito” ou “hipóstase”, ou seja, substância indivídua. Por conseguinte, os que põem em Cristo dois supósitos ou duas hipóstases, se entendem o que dizem, necessariamente hão de pôr duas pessoas.

Ademais, os que diferem pelo supósito têm-se entre si de modo que as coisas que são próprias de um não podem convir ao outro. Se pois não é o mesmo o supósito do Filho de Deus e o do filho do homem, segue-se que as coisas que são do filho do homem não podem atribuir-se ao Filho de Deus, nem ao revés. Logo, não se poderá dizer que Deus foi crucificado nem que nasceu da Virgem: o que é da impiedade de Nestório.

Se porém alguém quiser dizer quanto a isto que as coisas que são deste homem podem atribuir-se ao Filho de Deus, e ao revés, pela unidade da pessoa, ainda que sejam diversos os supósitos, tal não pode sustentar-se de modo algum. É manifesto, com efeito, que o supósito eterno do Filho de Deus não é outro que sua mesma pessoa. Portanto, o que quer que se diga do Filho de Deus em razão de sua pessoa diz-se dele em razão de seu supósito. Ora, as coisas que são do homem não se dizem do Filho de Deus em razão do supósito, porque se põe que o Filho de Deus difere do filho do homem pelo supósito. Logo, tampouco poderão dizer do Filho de Deus em razão da pessoa as coisas que são próprias do filho do homem, como nascer de uma virgem, morrer e semelhantes.

Ademais, se se predica o nome de Deus de algum supósito temporal, este será recente e novo. Mas tudo o que é recente e novo e que se diz Deus não é Deus senão porque foi feito Deus. O que porém foi feito Deus não é naturalmente Deus, mas só por adoção. Segue-se, portanto, que aquele homem não terá sido verdadeira e naturalmente Deus, mas somente por adoção: o que também pertence ao erro de Nestório.

Em Cristo não há senão um supósito e uma pessoa

É necessário dizer, portanto, que em Cristo há não só uma única pessoa de Deus e do homem, mas também um único supósito e uma única hipóstase: não porém uma única natureza, mas duas.

Para evidenciá-lo, é necessário considerar que estes nomes, “pessoa”, “hipóstase” e “supósito”, designam algo íntegro. Com efeito, não pode dizer-se que a mão ou a carne ou qualquer outra parte sejam pessoa ou hipóstase ou supósito, senão [que só pode dizer-se tal] este todo que é este homem. Mas os nomes que são comuns aos indivíduos das substâncias e dos acidentes, como “indivíduo” ou “singular”, podem ser aptos tanto para o todo como para as partes. Porque as partes têm algo comum com os acidentes: ou seja, não existem por si, senão que são em outros, ainda que segundo diverso modo. Pode dizer-se, portanto, que a mão de Sócrates e a de Platão são certos indivíduos, ou certos singulares, ainda que não sejam hipóstases ou supósitos ou pessoas.

Há que considerar também, ademais, que a conjunção de coisas distintas consideradas por si às vezes, sem dúvida, constitui algo íntegro, mas outras vezes pela adição de outras não constitui algo íntegro, e assim na pedra a mistura dos quatro elementos produz algo íntegro: por isso, o que é constituído pelos elementos pode dizer-se na pedra supósito ou hipóstase, que é esta pedra, mas não pessoa, porque não é hipóstase de natureza racional. Mas a composição dos elementos no animal não constitui algo íntegro, senão que constitui uma parte, ou seja, o corpo: porque é necessário que advenha algo outro para a completude do animal, ou seja, a alma; por isso a composição dos elementos no animal não constitui supósito ou hipóstase, senão que todo o animal é hipóstase ou supósito. Não por isso, porém, a composição dos elementos é menos eficaz no animal que na pedra, mas muito mais, porque é ordenada a uma coisa mais nobre. Por conseguinte, nos outros homens a união da alma e do corpo constitui hipóstase ou supósito, porque [neles] não há nada além desses dois.[228] No Senhor Jesus Cristo, no entanto, além da alma e do corpo advém uma terceira substância, ou seja, a divindade. Logo, o constituído pelo corpo e pela alma não é separadamente um supósito ou hipóstase, nem uma pessoa, senão que o supósito, a hipóstase ou a pessoa são o que consta de três substâncias, ou seja, o corpo, a alma e a divindade, e assim em Cristo há não apenas uma só pessoa, mas um [único] supósito e uma [única] hipóstase.

De modo distinto, todavia, a alma advém ao corpo, e a divindade a ambos. Porque a alma advém ao corpo como sua forma existente, razão por que dos dois se constitui uma natureza, que se diz natureza humana. A divindade, todavia, não advém à alma e ao corpo por modo de forma nem por modo de parte: isto, com efeito, é contra a razão de perfeição divina. Por isso, da divindade, da alma e do corpo não se constitui uma natureza, senão que a mesma natureza divina existente íntegra e pura em si mesma assumiu para si de modo incompreensível e inefável a natureza humana constituída de alma e de corpo, o que provém de sua virtude infinita. Vemos, com efeito, que, quanto de maior virtude é um agente, tanto mais se adjunta algum instrumento para perfazer

alguma obra. Assim pois como a virtude divina por sua infinitude é infinita e incompreensível, assim também o modo pelo qual uniu a si a natureza humana de Cristo, como um instrumento para efeito da salvação humana, nos é inefável, e excede toda e qualquer outra união de Deus à criatura. E, porque, como já dissemos, “pessoa”, “hipóstase” e “supósito” designam algo íntegro, se a natureza divina em Cristo está como parte e não como algo íntegro, assim como a alma na composição do homem, a pessoa única de Cristo não se teria só da parte da natureza divina, senão que seria algo constituído de três coisas, assim como no homem a pessoa, a hipóstase e o supósito são o que se constitui da alma e do corpo. Como porém a natureza divina é algo íntegro, que assumiu para si por uma inefável união a natureza humana, a pessoa tem-se da parte da natureza divina, e semelhantemente a hipóstase e o supósito; mas a alma e o corpo são trazidos para a personalidade da pessoa divina, de modo que a pessoa do Filho de Deus também é, assim, a pessoa e a hipóstase e o supósito do filho do homem.

Pode encontrar-se exemplo parecido nas criaturas. Com efeito, o sujeito e o acidente não se unem de modo que deles se constitua uma terceira coisa, razão por que em tal união o sujeito não se tem como parte, senão que é algo íntegro, que é pessoa, hipóstase e supósito. Ora, o acidente é trazido para a personalidade do sujeito, para que sejam a mesma pessoa a do homem e a do branco, e semelhantemente a mesma hipóstase e o mesmo supósito. Por conseguinte, segundo certa semelhança a pessoa, a hipóstase e o supósito do Filho de Deus são a pessoa, a hipóstase e o supósito da natureza humana em Cristo. Por isso alguns,[229] por tal semelhança, mas sem discernir entre verdade e semelhança, chegaram a dizer que a natureza humana em Cristo degenera em acidente, e que se une acidentalmente ao Filho de Deus.

Patenteia-se de todo o dito, portanto, que em Cristo não há outra pessoa que a eterna, que é a pessoa do Filho de Deus, nem outra hipóstase nem outro supósito; por isso, quando se diz *este homem* assinalando a Cristo, implica-se o supósito eterno. Não por isso, todavia, o nome “homem” se diz equivocadamente de Cristo e dos outros homens. Com efeito, não se atende à equivocidade segundo a diversidade de suposição,[230] mas segundo a diversidade de significação. No entanto, o nome “homem” atribuído a Pedro e a Cristo significa o mesmo, ou seja, a natureza humana, mas não supõe o mesmo: porque aqui se supõe o supósito eterno do Filho de Deus, mas ali o supósito criado. Como porém de cada um dos supósitos de uma natureza podem dizer-se as coisas que competem à natureza de que é supósito, mas são o mesmo em Cristo o supósito da natureza humana e o da divina, é manifesto que deste supósito das duas naturezas, suponha-se ou pelo nome significante da natureza divina ou da pessoa divina, ou [pelo] da humana, podem dizer-se indiferentemente tanto as coisas que são da natureza divina como as que são da natureza humana: por exemplo, se dizemos que o Filho de Deus é eterno, e que o Filho de Deus nasceu da Virgem; e semelhantemente podemos dizer que este homem é Deus, e criou as estrelas, e nasceu, morreu e foi sepultado. Mas o que se predica de algum supósito predica-se dele segundo alguma forma ou segundo alguma matéria, assim como Sócrates é branco segundo a brancura, e é racional segundo a alma. Disse-se acima, porém, que em Cristo há duas naturezas e um

supósito. Se pois se tem por referência o propósito, indiferentemente são predicadas de Cristo as coisas humanas e as divinas. Deve todavia discernir-se segundo o que aquelas e estas se dizem, porque as divinas se dizem de Cristo segundo a natureza divina, mas as humanas segundo a [natureza] humana.

Do que em Cristo se diz único ou múltiplo

Como, portanto, em Cristo há uma pessoa e duas naturezas, deve considerar-se por conveniência com isso o que em Cristo deve dizer-se único e o que deve dizer-se múltiplo. Com efeito, todas as coisas que se multiplicam segundo diversidade de natureza, é necessário que as confessemos múltiplas em Cristo. Entre elas, dado que a natureza se recebe por geração ou por natividade, deve considerar-se em primeiro lugar que é necessário que, assim como em Cristo há duas naturezas, assim também há duas gerações ou natividades: uma eterna, segundo a qual recebe do Pai a natureza divina; a outra temporal, segundo a qual recebe da Mãe a natureza humana. Semelhantemente, ademais, o que quer que convenientemente se atribua a Deus e ao homem e pertença à natureza, é necessário dizê-lo múltiplo em Cristo. Mas atribuem-se a Deus intelecto e vontade e as perfeições de ambos, como a ciência ou a sabedoria, e a caridade, ou a justiça, que também se atribuem ao homem como pertencentes à natureza humana. Pois a vontade e o intelecto são partes da alma, mas suas perfeições são a sabedoria e a justiça e outras que tais. É necessário, portanto, pôr em Cristo dois intelectos, ou seja, o humano e o divino, e semelhantemente duas vontades, e também dupla ciência ou dupla caridade, ou seja, criadas e incriadas. Mas as que pertencem ao supósito ou à hipóstase, é necessário confessá-las únicas em Cristo: por isso, se se toma *ser* enquanto é um o ser de um supósito, parece que deve dizer-se que em Cristo há um só ser. É manifesto, com efeito, que as partes separadas têm cada uma ser próprio; mas, enquanto se consideram no todo, não têm ser próprio, senão que todas são pelo ser do todo. Se pois considerarmos a Cristo como um supósito íntegro de duas naturezas, seu ser será um só, e assim um só o supósito.

Porque todavia as operações são do supósito, alguns[231] pensaram que, assim como em Cristo não há senão um supósito, assim também não haveria senão uma operação. Mas não o consideraram retamente: porque em cada indivíduo se acham muitas operações, se há diversos princípios de operação, e, assim, no homem uma é a operação de entender, outra a de sentir, pela diferença entre o sentido e o intelecto: assim, no fogo uma é a operação de esquentamento, outra a de ascensão, pela diferença entre o calor e a leveza. Ora, a natureza compara-se à operação como a seu princípio. Logo, em Cristo não há uma só operação por causa de um só supósito, mas duas [operações] por causa das duas naturezas, assim como, inversamente, na Santa Trindade há uma só operação das três pessoas por causa de uma só natureza. Não obstante, a operação da humanidade em Cristo participa algo da virtude da operação divina. Com efeito, todas as coisas que convêm em um supósito servem de instrumento à que entre elas é a principal, assim como as outras partes do homem são instrumentos do intelecto. Por conseguinte, em Cristo a humanidade é considerada como certo instrumento da divindade. Mas é patente que o instrumento age em virtude do agente principal. Por isso, na ação do instrumento se encontra não só a virtude do instrumento, senão que também se encontra a do agente principal, assim como pela ação do machado se faz a arca, enquanto o machado é

dirigido pelo artífice. Portanto, também a operação da natureza humana em Cristo tinha da deidade uma virtude acima da virtude humana. Com efeito, tocar um leproso foi uma ação da humanidade, mas que o tocá-lo lhe curasse a lepra procedia da virtude divina. E desse modo todas as suas ações humanas e todas as suas paixões humanas foram salutareis pela virtude da divindade: e por isso à operação humana de Jesus, Dionísio chama-a teândrica, isto é, divino-humana, porque, sem dúvida, procedia da humanidade, mas nela vigia a virtude da divindade.

Alguns,[232] no entanto, puseram uma dúvida acerca da filiação, ou seja, se em Cristo há uma só filiação pela unidade do supósito, ou duas pela dualidade de natividades. Parece porém que há duas, porque, multiplicada a causa, se multiplicam os efeitos: mas a causa da filiação é a natividade. Como pois há duas natividades em Cristo, parece conseqüente que também haja duas filiações. Não obsta a isso que a filiação seja uma relação pessoal, isto é, que constitua a pessoa: com efeito, isto é verdade da filiação divina, mas a filiação humana não constitui a pessoa, senão que sobrevém à pessoa já constituída. Semelhantemente, tampouco obsta que no homem uma filiação se refira ao pai e à mãe, porque da mesma natividade se nasce de ambos os pais. Onde porém é a mesma a causa da relação, a relação é uma realmente, conquanto se multipliquem os respetos.[233] De fato, nada proíbe que algo tenha respeito a outro sem que realmente haja relação no primeiro, e, assim, o *scibile*[234] refere-se à ciência sem que exista relação nele: tampouco pois nada proíbe que uma relação real tenha muitos respetos. Porque, assim como uma relação recebe de sua causa o ser uma coisa, assim também o ser uma ou múltipla; e, assim, porque Cristo não nasce pela mesma natividade do Pai e da Mãe, parece que nele há duas filiações reais pelas duas natividades.

Mas outra coisa se opõe a que possa haver duas filiações reais em Cristo. Com efeito, nem tudo o que nasce de algo pode dizer-se filho seu, senão que só pode dizer-se tal o supósito completo. A mão, sem dúvida, não se diz filha de um homem, nem o pé filho, mas sim o todo singular que é Pedro ou João. Logo, o sujeito próprio da filiação é o mesmo supósito. Ora, mostrou-se acima [c. 211] que em Cristo não há outro supósito que o incriado, a que não pode advir do tempo nenhuma relação real; mas, como também dissemos acima [c. 99], toda e qualquer relação de Deus à criatura é só *secundum rationem*. É pois necessário que a filiação, pela qual o supósito eterno do Filho se refere à Virgem mãe, não seja uma relação real, mas só um respeito de razão. Por isso não se impede que Cristo seja verdadeira e realmente filho da Virgem mãe, porque realmente nasceu dela, assim como Deus verdadeira e realmente é senhor das criaturas, porque tem potência real para obrigar a criatura, e no entanto só *secundum rationem* se atribui a Deus a relação de domínio. Se contudo houvesse em Cristo muitos supósitos, como alguns afirmaram,[235] nada proibiria que se pusessem em Cristo duas filiações, porque a filiação temporal subjazeria ao supósito criado.

Foi necessário que Cristo fosse perfeito em graça e em sabedoria da verdade

Porque, porém, como já se disse [c. 212], a humanidade de Cristo se tem com respeito à sua divindade como um instrumento seu, mas a disposição e a qualidade dos instrumentos se pensam precipuamente com respeito ao fim, e ainda com respeito à conveniência do usuário do instrumento, é conseqüente que consideremos segundo tais modos a qualidade da natureza humana assumida pelo Verbo de Deus. Ora, o fim da assunção da natureza humana pelo Verbo de Deus é a salvação e a reparação da natureza humana. Logo, foi necessário que Cristo segundo a natureza humana fosse tal, que convenientemente pudesse ser o autor da salvação humana. Mas a salvação humana consiste na fruição de Deus, pela qual o homem se faz bem-aventurado: e por isso foi necessário que segundo a natureza humana Cristo fruisse perfeitamente de Deus. Com efeito, é necessário que o princípio seja perfeito em qualquer gênero. Ora, a fruição de Deus existe segundo duas coisas, ou seja, segundo a vontade e segundo o intelecto: segundo a vontade, sem dúvida, aderindo perfeitamente a Deus pelo amor; segundo o intelecto, todavia, conhecendo perfeitamente a Deus. Mas a perfeita adesão da vontade a Deus pelo amor dá-se pela graça, pela qual o homem se justifica, segundo aquilo da Epístola aos Romanos (3, 24): “justificados grátis por sua graça”. Com efeito, disto o homem se faz justo, ou seja, de que adira a Deus por amor. A perfeita cognição de Deus, todavia, dá-se pela luz da sabedoria, que é a cognição da verdade divina. Era necessário, portanto, que o Verbo de Deus encarnado existisse perfeito em graça e em sabedoria da verdade, razão por que se diz em João (1, 14): “O Verbo se fez carne e habitou entre nós: e vimos sua glória, glória como de unigênito do Pai, pleno de graça e de verdade”.

Mas em primeiro lugar deve tratar-se da plenitude de sua graça. Deve considerar-se acerca disto que o nome “graça” pode tomar-se de dois modos. De um modo, pelo que é ser grato: com efeito, dizemos que alguém tem a graça de outro porque lhe é grato. Do outro modo, pelo que é dado grátis: com efeito, diz-se que alguém faz uma graça a outro quando lhe confere um benefício grátis. Mas estas duas acepções não são de todo separadas. Sem dúvida, se alguém dá a outro algo grátis, é porque aquele a que se dá é grato ao dador *simpliciter* ou *secundum quid*. *Simpliciter*, certamente, quando o recebedor é tão grato ao dador, que este o conjunge a si segundo algum modo. Com efeito, aos que temos por gratos, atraímos-los para nós quanto podemos segundo a quantidade e o modo em que nos são gratos. *Secundum quid*, todavia, quando o recebedor é grato ao dador de maneira que algo recebe dele, mas não tanto para que seja assumido por ele. Daí se patenteia que todo o que tem uma graça tem algo dado grátis; mas nem todo o que tem algo dado grátis é grato ao dador. E por isso sói distinguir-se dupla graça: ou seja, uma que só é dada grátis, e outra que ademais faz grato.

Diz-se porém dado grátis o que não é devido de nenhum modo. Algo porém é devido duplamente: de um modo, sem dúvida, segundo a natureza; do outro modo segundo a operação. Segundo a natureza, certamente, é devido a uma coisa o que a ordem natural desta coisa exige, e, assim, é devido ao homem que tenha razão e mãos e pés. Segundo a operação, no entanto, tal como se deve ao operário sua remuneração. Por conseguinte, são dons dados grátis por Deus aos homens os que excedem a ordem da natureza, e não se adquirem por méritos, ainda que os que Deus dá por méritos às vezes não percam o nome ou a razão de graça: quer porque o princípio do merecer veio da graça, quer ainda porque se dá com mais abundância dos que os méritos humanos requerem, como se diz na Epístola aos Romanos (6, 23): “a graça de Deus é a vida eterna”. Alguns de tais dons, sem dúvida, excedem a faculdade da natureza humana, e não se dão por méritos, nem o fato de que o homem os tenha o torna grato a Deus, como é o caso do dom da profecia, do de operar milagres, do da ciência e da doutrina, ou dos outros que tais conferidos por Deus. Por estes dons e por outros que tais, com efeito, o homem não se conjunge a Deus, a não ser talvez por alguma semelhança, porquanto participa algo de sua bondade, modo pelo qual todas as coisas se assimilam a Deus. Mas alguns tornam o homem grato a Deus e o conjungem a ele, e a tais dons se dizem graças não só porque se dão grátis, mas também porque fazem grato o homem a Deus.

Mas a conjunção do homem a Deus é dupla. Uma, sem dúvida, pela afeição, e esta se dá pela caridade, que de algum modo faz o homem uno com Deus pela afeição, segundo aquilo da Primeira Epístola aos Coríntios (6, 17): “O que adere a Deus é um só espírito [com ele]”. Também por isto Deus inhabita o homem, segundo aquilo de João (14, 23): “Se alguém me ama, guardará minha palavra, e meu Pai o amará, e nós viremos a ele, e faremos nele morada”. Também faz que o homem esteja em Deus, segundo aquilo da Primeira Epístola de João (4, 16): “Quem permanece na caridade permanece em Deus, e

Deus nele”. Aquele pois que pelo dom gratuito recebido se faz grato a Deus é levado pelo amor de caridade a fazer-se um espírito com Deus, e a estar em Deus, e Deus nele: daí que o Apóstolo diga na Primeira Epístola aos Coríntios (13, 1-3) que sem a caridade os demais dons não aproveitam aos homens: porque não podem fazê-los gratos a Deus se neles não se encontra a caridade. Ora, esta graça é comum a todos os santos. Por isso, quando orando Cristo homem impetra esta graça para os discípulos, diz [Jo 17, 21]: “que sejam um [em nós]”, ou seja, pela conexão do amor, “como nós somos um”.

A outra conjunção do homem com Deus, porém, dá-se não só pelo afeto ou pela inabituação, mas pela unidade de hipóstase ou pessoa, ou seja, de que uma e mesma hipóstase ou pessoa seja Deus e homem. E, sem dúvida, esta conjunção do homem a Deus é própria de Jesus Cristo, e dela já se disseram muitas coisas [c. 202-212]. É também uma graça singular de Cristo homem estar unido a Deus em unidade de pessoa: e por isso é [dom] dado grátis, tanto porque excede a faculdade da natureza como porque nenhuns méritos o precederam. Mas o faz gratíssimo a Deus, de modo que dele se diz singularmente em Mateus [3, 17; 17, 15]: “Este é o meu filho amado, no qual me comprove”. Parece, no entanto, que se distinguem entre si uma e outra graça, ou seja, em que de fato a graça pela qual o homem se une pelo afeto existe como algo habitual na alma: porque, como esta conjunção é por ato de amor, mas os atos perfeitos procedem do hábito, é conseqüente que para este perfeitíssimo hábito, pelo qual a alma se conjunge a Deus pelo amor, se infunda na alma uma graça habitual. Ora, o ser pessoal ou hipostático não se dá por nenhum hábito, e sim pelas naturezas de que [respectivamente] são as hipóstases ou pessoas. Logo, a união da natureza humana a Deus em unidade de pessoa não se faz por nenhuma graça habitual, mas pela conjunção das mesmas naturezas em uma [única] pessoa.

No entanto, quanto mais uma criatura se aproxima de Deus, tanto mais participa de sua bondade, e mais se repleta de abundantes dons por sua influência, assim como participa mais do calor do fogo o que mais se aproxima dele. Ora, não pode haver nem pode excogitar-se nenhum modo de uma criatura aderir mais proximamente a Deus que o conjungir-se a ele em unidade de pessoa. Logo, da mesma união da natureza humana a Deus em unidade de pessoa é conseqüente que a alma de Cristo tenha sido mais plena de dons de graças habituais que a dos outros, e, assim, a graça habitual em Cristo não é disposição para a união, mas antes efeito da união, o que aparece manifestamente do mesmo modo de falar de que usa o Evangelista nas palavras já mencionadas, quando diz (Jo 1, 14): “Vimo-lo como de unigênito do Pai, pleno de graça e de verdade”. Ora, Cristo homem é unigênito do Pai na medida em que o Verbo se fez carne. Por conseguinte, de que o Verbo se fez carne é efeito que fosse pleno de graça e de verdade. Entre as coisas porém que são repletas de alguma bondade ou perfeição, encontra-se que é mais plena a de que também [tal perfeição] transborda para outras, assim como luz mais plenamente o que pode iluminar os outros. Porque, portanto, Cristo homem obteve como unigênito do Pai suma plenitude da graça, foi conseqüente que dele ela transbordasse para os outros, de modo que o Filho de Deus feito homem aos homens fizesse deuses e filhos de Deus, segundo aquilo do Apóstolo na Epístola aos Gálatas (4, 4): “Enviou Deus seu filho feito

de mulher, feito sob a lei, a fim de remir aqueles que estavam sob a lei, para que recebêssemos a adoção de filhos”.

De que todavia de Cristo derivem para os demais a graça e a verdade, convém-lhe ser a cabeça da Igreja. Porque da cabeça derivam de algum modo o sentido e o movimento para os outros membros, que são conformes a ela em natureza. Assim, de Cristo derivam tanto a graça como a verdade para os outros homens: daí [que se diga] na Epístola aos Efésios (1, 22): “E o deus como cabeça de toda a Igreja, que é seu corpo”. Também pode dizer-se cabeça não só dos homens, mas também dos anjos, quanto à excelência e à influência, ainda que não quanto à conformidade de natureza segundo a mesma espécie. Por isso, antes das referidas palavras o Apóstolo adiantara [1, 20-21] que Deus o constituiu, ou seja, a Cristo, “à sua direita nos céus acima de todo e qualquer principado, [de toda e qualquer] potestade, e [de toda e qualquer] virtude e [de toda e qualquer] dominação”.

Segundo portanto todo o dito, costuma assinalar-se uma tríplice graça em Cristo. Em primeiro lugar, a graça de união, segundo a qual a natureza humana sem nenhum mérito precedente recebeu este dom para unir-se ao Filho de Deus na pessoa. Em segundo, a graça singular, pela qual a alma de Cristo se tornou mais repleta de graça e de verdade que as outras. Em terceiro, a graça de cabeça [ou capital], segundo a qual a graça transborda dele para os outros. A estas três coisas o Evangelista fá-las suceder na ordem conveniente. Porque quanto à graça de união diz [Jo 1, 14]: “O verbo se fez carne”. Quanto à graça singular diz [Jo 1, 14]: “Vimo-lo como de unigênito do Pai, pleno de graça e de verdade”. Quanto à graça de cabeça, acrescenta [Jo 1, 16]: “E de sua plenitude todos nós recebemos”.

É próprio porém de Cristo que sua graça seja infinita, porque segundo o testemunho de João Batista Deus não dá com medida o espírito a Cristo homem, como se diz em João (3, 34); mas aos outros dá-se o espírito com medida, segundo aquilo da Epístola aos Efésios (4, 7): “A cada um de nós foi dada a graça segundo a medida do dom de Cristo”. E, sem dúvida, se isto se refere à graça de união, o que se diz não implica nenhuma dúvida. Porque aos demais santos, com efeito, se deu o serem deuses ou filhos de Deus por participação ou por influência de algum dom, que, por ser criado, necessariamente é finito ele mesmo, como as demais criaturas. Mas segundo a natureza humana a Cristo se deu que fosse filho de Deus não por participação, mas por natureza. A natureza da divindade, porém, é infinita. Por esta mesma união, portanto, ele recebe um dom infinito: daí que a graça da união seja, sem dúvida alguma, infinita.

Mas pode haver dúvida quanto a se a graça habitual é infinita. Com efeito, como tal graça também é um dom criado, é necessário confessar que tem essência finita. No entanto, pode dizer-se infinita por tríplice razão. Em primeiro lugar, certamente, da parte do que a recebe. É manifesto, com efeito, que a capacidade de qualquer natureza criada é finita, porque, conquanto possa receber o bem infinito conhecendo e fruindo, não o recebe porém infinitamente. Logo, há para toda e qualquer criatura, segundo sua espécie ou sua natureza, uma medida de capacidade determinada, o que todavia não impede que a providência divina possa fazer outra criatura de maior capacidade. Mas já não seria a mesma natureza segundo a espécie, assim como, se ao três se acrescenta a unidade, já será outra espécie de número. Quando pois a alguém não se dá tanto de bondade divina quanta é a capacidade natural de sua espécie, parece que se lhe deu segundo alguma medida. Quando todavia se repleta toda a capacidade natural, não parece que se lhe tenha dado com medida, porque, conquanto haja medida da parte do recebedor, não a há da parte do dador que está disposto para dar tudo: assim, se alguém leva um vaso a um rio, encontra água sem medida à sua disposição, ainda que a receba com medida pela quantidade [ou dimensão] determinada do vaso. Por conseguinte, certamente a graça habitual de Cristo é finita segundo a essência, mas diz-se que se dá infinitamente e não segundo medida, porque se dá tanta quanta é capaz [de receber] a natureza criada.

Em segundo lugar, porém, da parte do mesmo dom recebido. Deve considerar-se, com efeito, que nada proíbe seja finito segundo a essência algo que, no entanto, seja infinito em razão de alguma forma. Com efeito, infinito segundo a essência é o que tem toda a plenitude de ser, o que sem dúvida não convém senão a Deus, que é o próprio ser. Se contudo se põe que há uma forma especial não existente num sujeito, como a brancura ou o calor, certamente não teria essência infinita, porque sua essência seria limitada ao gênero ou à espécie, mas possuiria a plenitude dessa espécie: daí que segundo a razão da espécie seria sem termo ou medida, tendo tudo quanto pode pertencer a essa espécie. Se porém a brancura ou o calor se recebem num sujeito, não têm sempre tudo o que pertence à razão desta forma com necessidade e sempre, mas só quando se têm tão

perfeitamente quanto perfeitamente podem ter-se, ou seja, quando o modo de ter iguala o poder da coisa tida. Por conseguinte, a graça habitual de Cristo foi sem dúvida finita quanto à essência: mas diz-se que foi sem termo nem medida porque Cristo recebeu tudo o que podia pertencer à razão de graça. Os outros porém não recebem tudo, mas um um tanto, outro outro tanto: “Há, pois, diversidade de graças”, como se diz na Primeira Epístola aos Coríntios (12, 4).

Em terceiro lugar, todavia, da parte da causa. Com efeito, na causa se tem de algum modo o efeito. Logo, tudo aquilo que tem o ser influído por uma causa de virtude infinita tem que seja influído sem medida, e de algum modo infinitamente: por exemplo, se alguém tivesse uma fonte que pudesse manar água ao infinito, dir-se-ia que teria água sem medida e infinitamente de algum modo. Por conseguinte, a alma de Cristo tem graça infinita e sem medida pelo fato mesmo de que tem unido a ela o Verbo, que é o princípio indeficiente e infinito de toda a emanção das criaturas.

De que porém a graça singular da alma de Cristo seja infinita dos referidos modos, colige-se evidentemente que a mesma graça segundo a qual é a cabeça da Igreja também é infinita. Com efeito, do que tem efunde: por isso, como recebeu sem medida os dons do Espírito, tem sem medida a virtude de efundir, o que pertence à graça de cabeça, ou seja, para que sua graça seja suficiente para a salvação não só de alguns homens, mas de todo o mundo, segundo aquilo da Primeira Epístola de João (2, 2): “Ele mesmo é a propiciação por nossos pecados, e não só pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo”. E pode acrescentar-se: de muitos mundos, se os houvesse.

Mas é necessário, conseqüentemente, falar da plenitude da sabedoria de Cristo. Aqui ocorre que deve considerar-se primeiro que, como em Cristo há duas naturezas, ou seja, a divina e a humana, é necessário que nele se reúna tudo o que pertence a ambas as naturezas, como acima se disse [c. 212]. Mas a sabedoria convém tanto à natureza divina como à humana. Com efeito, diz-se de Deus em Jó (9, 4): “Ele é sábio de coração, e forte em poder”. Ora, também aos homens a Escritura os chama às vezes sábios, ou segundo a sabedoria mundana, segundo aquilo de Jeremias (9, 23): “Não se glorie o sábio em sua sabedoria”, ou segundo a sabedoria divina, segundo aquilo de Mateus (23, 34): “eis que eu vos envio profetas e sábios e escribas”. Logo, é necessário confessar que em Cristo há duas sabedorias segundo as duas naturezas, ou seja, a sabedoria incriada, que lhe compete enquanto é Deus, e a sabedoria criada, que lhe compete enquanto é homem. E, certamente, enquanto é Deus e o Verbo de Deus, é a sabedoria gerada do Pai, segundo aquilo da Primeira Epístola aos Coríntios (1, 24): “é Cristo a virtude de Deus e a sabedoria de Deus”. Com efeito, o verbo interior de qualquer inteligente não é outra coisa que uma concepção de sua sabedoria. E, porque, como dissemos acima n[c. 41-44], o Verbo de Deus é perfeito e unido, é necessário que o Verbo de Deus seja a concepção perfeita da sabedoria de Deus Pai, de modo que tudo o que se contém na sabedoria de Deus Pai por modo ingênito se contém todo no Verbo por modo gerado e concebido. E daí é que se diz que nele, ou seja, em Cristo, “estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência” (Col 2, 3).

A cognição de Cristo homem é dupla. Uma certamente deiforme, enquanto vê a Deus por essência, e enquanto vê as outras coisas em Deus, assim como Deus entendendo-se a si mesmo entende todas as outras coisas, visão pela qual Deus mesmo é bem-aventurado, e toda e qualquer criatura racional frui perfeitamente de Deus. Porque, portanto, dizemos que Cristo é o autor da salvação humana, é necessário dizer que tal cognição convém à alma de Cristo enquanto é tal autor. Ora, é necessário que o princípio seja imóvel, e a virtude excelentíssima. Foi conveniente, portanto, que a visão de Deus em que consistem a beatitude do homem e sua salvação eterna estivesse em Cristo de modo mais excelente que nos demais, e tal qual no princípio imóvel. Mas esta é a diferença que há entre as coisas móveis e as imóveis, a saber, as coisas móveis não têm sua perfeição própria desde o princípio, enquanto são móveis, senão que a alcançam pela sucessão do tempo; as imóveis, todavia, enquanto tais, obtêm sua perfeição desde que começam a ser. Foi conveniente portanto que Cristo, autor da salvação humana, possuísse desde o princípio de sua encarnação visão plena de Deus, e que não chegasse a ela por sucessão temporal, como chegam os demais santos. Foi conveniente também que para além das outras criaturas se beatificasse pela visão de Deus esta alma que mais proximamente a Deus se conjungia, visão em que, sem dúvida, se atende a graus enquanto uns vêm mais claro que outros a Deus, que é a causa de todas as coisas. Quanto mais plenamente, porém, se conhece uma causa, tanto mais efeitos podem perceber-se nela. Com efeito, não se

conhece mais uma causa se não se conhece mais plenamente sua virtude, e o conhecimento da virtude não pode dar-se sem o conhecimento dos efeitos: porque sói medir-se segundo os efeitos a quantidade da virtude. E por isso, entre os que vêm a essência de Deus, uns descobrem nele mais efeitos ou razões das obras divinas que outros, que vêm menos claramente: e, segundo isto, os anjos inferiores são instruídos pelos anjos superiores, como acima dissemos [c. 126]. Por conseguinte, a alma de Cristo, a qual obteve a suma perfeição da visão divina entre as outras criaturas, vê plenamente e de uma só visada em Deus mesmo todas as obras divinas e suas razões, quaisquer que sejam, que venham a ser ou que tenham sido, de modo que ilumine não só os homens, mas ainda os anjos supremos, razão por que diz o Apóstolo na Epístola aos Colossenses (2, 3) que “nele estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência”, e aos hebreus (4, 13) que “todas as coisas estão nuas e descobertas para seus olhos”.

A alma de Cristo, no entanto, não pode alcançar a compreensão[236] da divindade. Porque, como acima se disse [c. 106], compreende-se uma coisa conhecendo quando dela se conhece quanto cognoscível é. Qualquer coisa, com efeito, é cognoscível enquanto é ente e verdadeira; ora, o ser divino é infinito, e igualmente sua verdade. Logo, Deus é infinitamente cognoscível. Ora, nenhuma criatura pode conhecer infinitamente, ainda que seja infinito aquilo que ela conhece. Logo, nenhuma criatura pode compreender a Deus vendo-o. Mas a alma de Cristo é criatura, e tudo quanto em Cristo pertence tão-somente à natureza humana é criado; do contrário, em Cristo a natureza da humanidade não seria outra que a natureza da divindade, a única que é incriada. No entanto, a hipóstase do Verbo de Deus ou a pessoa é incriada, e é uma em duas naturezas: razão por que a Cristo não o dizemos criatura, falando *simpliciter*, porque pelo nome Cristo se introduz a hipóstase; ora, dizemos que a alma de Cristo ou o corpo de Cristo são criaturas. Por conseguinte, a alma de Cristo não compreende a Deus, mas Cristo compreende a Deus por sua sabedoria incriada, modo segundo o qual diz o Senhor em Mateus (11, 27): “ninguém conhece o Filho senão o Pai, nem ninguém conhece o Pai senão o Filho”, falando de conhecimento de compreensão.

Deve considerar-se, todavia, que são da mesma razão o compreender a essência de alguma coisa e [o compreender] sua virtude: toda e qualquer coisa pode agir enquanto é ente em ato. Se pois a alma de Cristo não é capaz de compreender a essência da divindade, como se mostrou, é impossível que compreenda a virtude divina. Mas compreendê-la-ia se conhecesse tudo o que Deus pode fazer, e por que razões pode produzir os efeitos. Isto todavia é impossível. Portanto, a alma de Cristo não conhece tudo quanto Deus pode fazer, nem por que razões pode operar. Porque porém Cristo também enquanto homem foi anteposto por Deus a toda e qualquer criatura, é conveniente que de todas as coisas que de algum modo foram feitas por Deus alcance plena cognição na mesma visão da essência divina: e, segundo isto, a alma de Cristo diz-se onisciente, porque tem plena notícia de todas as coisas que são, serão ou foram. Todavia, das demais criaturas que vêm a Deus, umas alcançam mais plenamente e outras menos plenamente, na mesma visão de Deus, a cognição dos referidos efeitos.

Além contudo desta cognição das coisas, mediante a qual as coisas são conhecidas pelo intelecto criado na mesma visão da essência divina, há outros modos de conhecimento pelos quais as criaturas têm cognição das coisas. Porque os anjos, além do conhecimento matutino, pelo qual as coisas se conhecem no Verbo, têm o conhecimento vespertino, pelo qual conhecem as coisas nas próprias naturezas.[237] Mas tal conhecimento compete de um modo aos homens segundo sua natureza, e de outro modo aos anjos. Porque segundo a ordem da natureza os homens recolhem a verdade inteligível das coisas a partir dos sentidos, como diz Dionísio,[238] ou seja, as espécies inteligíveis em seu intelecto são abstraídas dos fantasmas pela ação do intelecto agente. Os anjos, porém, adquirem a ciência das coisas por influxo da luz divina, ou seja, assim como as coisas aparecem no ser por Deus, assim também no intelecto angélico é impressa por Deus a razão ou semelhança das coisas. Mas em ambos, isto é, tantos nos homens como nos anjos, acima do conhecimento das coisas que lhes compete segundo a natureza, encontra-se certo conhecimento sobrenatural dos mistérios divinos, acerca dos quais uns anjos são iluminados por outros, enquanto os homens são instruídos acerca deles por revelação profética.

E, como não se pode denegar à alma de Cristo, que é excelentíssima entre as criaturas, nenhuma perfeição exibida nas criaturas, convenientemente, além do conhecimento pelo qual vê a essência de Deus e todas as coisas nela, deve atribuir-se-lhe outro triplo conhecimento. Um, sem dúvida, experimental, como nos outros homens, enquanto conheceu coisas pelos sentidos, como compete à natureza humana. Outro, porém, infundido por Deus, para conhecer tudo aquilo a que o conhecimento natural do homem se estende ou pode estender-se. Convenientemente, com efeito, a natureza humana assumida pelo Verbo de Deus não foi deficiente de nenhuma perfeição, dado que por ela toda a natureza humana seria restaurada. Mas é imperfeito tudo o que existe em potência antes de reduzir-se a ato. O intelecto humano, todavia, está em potência para os inteligíveis que o homem naturalmente pode entender. Por conseguinte, a alma de Cristo recebeu a ciência de todas estas coisas por espécies infusas por Deus, de modo que toda a potência do intelecto humano foi reduzida a ato. Porque, contudo, Cristo segundo a natureza humana foi não só reparador da natureza humana mas também propagador da graça, adjuntou-se-lhe ainda um terceiro conhecimento, pelo qual conheceu plenissimamente todo o pertinente aos mistérios da graça, os quais excedem o conhecimento natural do homem mas são conhecidos pelos homens pelo dom de sabedoria ou pelo espírito de profecia. Porque para conhecer tais coisas o intelecto humano está em potência, ainda que seja reduzido a ato por um agente mais alto. Pois para conhecer as coisas naturais é reduzido a ato pela luz do intelecto agente; mas aquele conhecimento é conseguido mediante a luz divina.

De todo o dito, portanto, patenteia-se que a alma de Cristo obteve entre as outras criaturas o grau sumo de conhecimento quanto à visão de Deus, pela qual se vê a essência de Deus, e as outras coisas nela; semelhantemente também quanto ao conhecimento dos mistérios da graça, não menos que quanto ao conhecimento dos *scibilium* [239] naturais: por isso, em nenhum destes conhecimentos Cristo pôde

progredir. Mas é manifesto que conheceu as coisas sensíveis pela sucessão do tempo experimentando cada vez mais pelos sentidos do corpo, e por isso só quanto ao conhecimento experimental Cristo pôde progredir, segundo aquilo de Lucas (2, 52): “O menino crescia em sabedoria e em idade”: conquanto isto também se possa entender de outra maneira, de modo que se fale do incremento da sabedoria de Cristo não porque ele se tornasse mais sábio, mas porque a sabedoria progredia nos outros, ou seja, porque por sua sabedoria eram cada vez mais instruídos. E tal se fez providentemente, para que se mostrasse conforme aos outros homens, e porque, se demonstrasse perfeita sabedoria na idade pueril, o mistério da encarnação pareceria fantástico.

Segundo todo o dito, portanto, aparece evidentemente como deve ter sido a formação do corpo de Cristo. É certo que Deus teria podido formar o corpo de Cristo do limo da terra, ou de qualquer outra matéria, assim como formou o corpo do primeiro pai, mas isto não teria sido congruente com a restauração humana, para a qual o filho de Deus, como dissemos [c. 200], assumiu carne. Com efeito, a natureza do gênero humano, derivada do primeiro pai, e que devia ser sanada, não teria sido convenientemente restaurada em sua pristina honra se tivesse tomado de outro lugar o corpo o que seria vencedor do Diabo e triunfador da morte, sob os quais o gênero humano se mantinha cativo pelo pecado do primeiro pai. Ora, as obras de Deus são perfeitas, e ele eleva a perfeito o que intenta reparar, para o que acresce mais que o que fora subtraído, segundo aquilo do Apóstolo na Epístola aos Romanos (5, 20): “A graça de Deus por Cristo abundou mais que o delito de Adão”. Logo, foi conveniente que o Filho de Deus assumisse um corpo da natureza propagada por Adão.

Ademais, o mistério da encarnação torna-se pela fé profícuo para os homens. Com efeito, se os homens não tivessem crido que o Filho de Deus era aquele homem que se via, não o teriam seguido como ao autor da salvação, o que ocorreu aos judeus, que, por sua incredulidade, do mistério da encarnação conseguiram antes a condenação que a salvação. Logo, para que fosse mais fácil crer neste mistério inefável, o Filho de Deus dispôs todas as coisas a fim de mostrar que era verdadeiro homem, o que tampouco teria sido evidente se ele tivesse tomado a matéria de seu corpo de algo distinto da natureza humana. Foi conveniente, portanto, que assumisse um corpo propagado do primeiro pai.

Depois, o Filho de Deus feito homem trouxe a salvação para o gênero humano não só conferindo o remédio da graça, mas também oferecendo um exemplo que não pudesse repudiar-se. Com efeito, podem pôr-se em dúvida a doutrina e a vida de outro homem pelo imperfeito do conhecimento e da virtude[240] humanos. Assim porém como se crê indubitavelmente verdadeiro o que o Filho de Deus ensina, assim também se crê indubitavelmente bom o que opera. Foi necessário, todavia, que recebêssemos nele o exemplo tanto da glória que esperamos como da virtude pela qual a merecemos: ambos os exemplos, com efeito, teriam sido menos eficazes se ele tivesse tomado a matéria[241] do corpo de um lugar diferente do lugar [de que a tomam] os demais homens. Se, com efeito, a qualquer se persuadisse a tolerar as paixões como as suportou Cristo, ou a esperar ressuscitar como ressuscitou Cristo, ele poderia alegar como escusa a diversa condição do corpo. Portanto, para que o exemplo de Cristo fosse mais eficaz, foi conveniente que não assumisse a matéria[242] do corpo de outro lugar que a natureza que se propaga do primeiro pai.

Da formação do corpo de Cristo, a qual não é por semente [243]

Não obstante, não foi conveniente que o corpo de Cristo se formasse na natureza humana do mesmo modo como se forma o dos outros homens. Como, com efeito, o Filho de Deus assumiu a natureza humana para limpá-la do pecado, era necessário que a assumisse de modo tal, que não incorresse em nenhum contágio de pecado. Mas os homens incorrem no pecado original porque são gerados mediante a virtude ativa que há na semente do varão, o que implica ter preexistido segundo a razão seminal no Adão pecador. Com efeito, assim como o primeiro homem teria transmitido a justiça original aos pósteros simultaneamente com a transmissão da natureza, assim também transmitiu a culpa original junto com a transmissão da natureza, o que se dá pela virtude ativa da semente viril. Logo, foi conveniente que o corpo de Cristo se formasse sem semente viril.

Ademais, a virtude ativa da semente viril age naturalmente, e por isso o homem que se gera de semente viril não atinge de imediato a perfeição, mas por determinados processos. Com efeito, todas as coisas naturais procedem por determinados meios a determinados fins. Ora, era necessário que o corpo de Cristo fosse perfeito e estivesse informado pela alma racional na mesma assunção, porque o corpo é assumível pelo Verbo de Deus enquanto está unido à alma racional, ainda que não seja perfeito segundo a devida quantidade.[244] Logo, o corpo de Cristo não devia ser formado pela virtude da semente viril.

CAPÍTULO 219

Da causa da formação do corpo de Cristo

Como no entanto a formação do corpo humano naturalmente provém de semente viril, qualquer que tenha sido o outro modo pelo qual se formou o corpo de Cristo, tal formação foi acima da natureza. Deus porém é o único instituidor da natureza, e opera sobrenaturalmente nas coisas naturais, como acima se disse [c. 136]. Resta portanto que só Deus tenha formado miraculosamente este corpo da matéria da natureza humana. Como todavia toda e qualquer operação de Deus na criatura é comum às três pessoas, por certa conveniência, contudo, atribui-se a formação do corpo de Cristo ao Espírito Santo: com efeito, o Espírito Santo é o amor do Pai e do Filho, pelo qual se amam entre si e nos amam a nós. Ora, Deus, como diz o Apóstolo aos efésios (2, 4), “por sua nímia caridade, pela qual nos amou”, determinou que seu Filho se encarnasse. Convenientemente, portanto, a formação da carne [de Cristo] se atribui ao Espírito Santo.

Ademais, o Espírito Santo é o autor de todas as graças, porque é o primeiro em que se dão grátis todos os dons. Ora, foi uma graça superabundante que a natureza humana fosse assumida na unidade de uma pessoa divina, como se patenteia do dito mais acima [c. 214]. Por conseguinte, para demonstrar tal graça, atribui-se ao Espírito Santo a formação do corpo de Cristo. Isto também se diz convenientemente segundo a semelhança entre o verbo humano e o espírito. Com efeito, o verbo humano existente no coração[245] guarda certa semelhança com o Verbo eterno enquanto existe no Pai. Assim porém como a palavra humana assume voz, para dar-se a conhecer sensivelmente aos homens, assim também o Verbo de Deus assumiu carne, para aparecer visivelmente aos homens. Mas a voz humana é formada pelo espírito do homem. Por isso a carne do Verbo de Deus devia ser formada pelo Espírito do Verbo de Deus.

CAPÍTULO 220

Exposição do artigo do Símbolo sobre a concepção e o nascimento de Cristo

Para excluir, portanto, o erro de Ebião e de Cerinto, que disseram que o corpo de Cristo se tinha formado de semente viril, diz-se no Símbolo dos Apóstolos: “que foi concebido do Espírito Santo”. No mesmo lugar, no Símbolo dos Padres se diz: “encarnou-se do Espírito Santo”, para que não se creia que assumiu um corpo fantástico segundo os maniqueus, mas sim verdadeira carne. Mas acrescentou-se no Símbolo dos Padres: “para nós, os homens”, para excluir o erro de Orígenes,[246] que pôs que pela virtude da paixão de Cristo também os demônios serão libertos. Acrescentou-se também nele “para nossa salvação”, para mostrar que o mistério da encarnação de Cristo é suficiente para a salvação humana, contra a heresia dos nazareus,[247] que julgavam que a fê em Cristo sem as obras da lei não é suficiente para a salvação humana. Acrescentou-se ainda *desceu dos céus*, para excluir o erro de Fotino, que asseverava que Cristo era um simples homem, dizendo que Cristo tomara início de Maria, e que, por ter princípio na terra, pelo mérito de uma boa vida ascenderia aos céus, em vez de ter descido à terra assumindo carne por ter origem celestial. Acrescentou-se, ademais, *e se fez homem*, para excluir o erro de Nestório, segundo cuja posição o Filho de Deus, do qual fala o Símbolo, antes se diria inabitante de um homem do que homem.

Foi conveniente que cristo nascesse de uma virgem

Como todavia se mostrou [c. 217] que convinha que o Filho de Deus assumisse carne da matéria da natureza humana, mas é a mulher a que ministra a matéria na geração humana, foi conveniente que Cristo assumisse carne de uma mulher, segundo aquilo do Apóstolo aos gálatas (4, 4): “Enviou seu Filho feito de mulher”. Mas a mulher necessita da mistura do varão para que a matéria que ela ministra se transforme em corpo humano. A formação do corpo de Cristo, todavia, não devia fazer-se pela virtude de semente viril, como acima já se disse [c. 218]. Por isso, sem mistura de semente viril concebeu a mulher de que o Filho de Deus tomou carne. No entanto, alguém tanto mais se repleta de dons espirituais quanto mais se separa das coisas carnis. Porque pelas coisas espirituais o homem é levado para o alto, mas pelas carnis para baixo. Como porém a formação do corpo de Cristo devia fazer-se pelo Espírito Santo, foi necessário que a mulher de que Cristo assumiu corpo se repletasse maximamente de dons espirituais, para que pela ação do Espírito Santo não só sua alma se fecundasse de virtudes, mas também seu ventre [se fecundasse] da prole divina. Daí que tenha sido necessário não só que sua mente fosse imune de pecado, mas também que seu corpo estivesse afastado de toda e qualquer corruptela de concupiscência carnal. Logo, não experimentou mistura de [semente] viril não só para conceber a Cristo, mas nem antes nem depois.

Isto convinha também a quem nasceu dela. O filho de Deus vinha ao mundo feito carne para promover-nos ao estado de ressurreição, no qual [os varões] não se casam nem [as mulheres] se dão em matrimônio, mas [todos] serão como os anjos no céu.[248] Daí que tenha introduzido a doutrina da continência e da integridade, para que na vida dos fiéis resplandeça de algum modo uma imagem da glória futura. Foi conveniente, portanto, que também em sua origem[249] recomendasse a integridade de vida nascendo da Virgem; e por isso no Símbolo dos Apóstolos se diz: “nascido da Virgem Maria”. Mas no Símbolo dos Padres diz-se “que se encarnou da Virgem Maria”, para que se exclua o erro de Valentim e dos outros que disseram que o corpo de Cristo ou era fantástico, ou era de outra natureza, e não tomado e formado do corpo da Virgem.

Mas daí se exclui o erro de Nestório, que não queria confessar que a bem-aventurada Maria é a mãe de Deus. Em ambos os símbolos, todavia, o Filho de Deus nasceu ou se encarnou da Virgem Maria. Mas a mulher de que nasce um homem diz-se mãe dele porque ministra a matéria da concepção humana. Por isso a bem-aventurada Virgem Maria, que ministrou a matéria da concepção do Filho de Deus, deve dizer-se a verdadeira mãe do Filho de Deus. Com efeito, não importa para a razão de mãe por que virtude se forma a matéria ministrada por ela. Por conseguinte, não é menos mãe a que ministrou a matéria que se formaria pelo Espírito Santo do que a que ministra a matéria que se formará pela virtude da semente viril.

Se alguém todavia quisesse dizer que a bem-aventurada Virgem não deve dizer-se mãe de Deus porque dela não foi assumida a divindade, mas só a carne, tal como dizia Nestório, manifestamente ignora o que diz. Com efeito, nenhuma se diz mãe de alguém porque se tenha tomado dela tudo o que há nele. O homem sem dúvida consta de alma e de corpo, e o homem é mais o que é segundo a alma que o que é segundo o corpo. No entanto, a alma de nenhum homem se toma da mãe, senão que ou é criada imediatamente por Deus, como sustenta a verdade, ou, se fosse por transmissão, como afirmaram alguns,[251] não se tomaria da mãe, mas antes do pai, porque na geração dos outros animais, segundo a doutrina dos filósofos, o macho dá a alma, mas a fêmea o corpo.[252] Assim pois como se chama mãe de qualquer homem à mulher de que ele tomou seu corpo, assim também à bem-aventurada Virgem Maria deve chamar-se mãe de Deus, se dela foi tomado o corpo de Deus. Ora, é necessário dizer que é o corpo de Deus, se foi assumido na unidade da pessoa do Filho de Deus, que é verdadeiro Deus. Logo, para os confessores de que a natureza humana foi assumida pelo Filho de Deus na unidade da pessoa, é necessário dizer que a bem-aventurada Virgem Maria é mãe de Deus. Porque porém Nestório negava que seja uma a pessoa de Deus e do homem Jesus Cristo, por isso conseqüentemente negava que a Virgem Maria seja mãe de Deus.

Ainda todavia que o Filho de Deus se diga encarnado e concebido do Espírito Santo e da Virgem Maria, não deve dizer-se porém que o Espírito Santo é o pai de Cristo homem, mesmo que a bem-aventurada Virgem se diga sua mãe. Em primeiro lugar, sem dúvida, porque na bem-aventurada Virgem Maria se encontra tudo o que pertence à razão de mãe. Com efeito, ministrou a matéria da concepção de Cristo que seria formada pelo Espírito Santo, como requer a razão de mãe. Mas da parte do Espírito Santo não se encontra tudo o que se exige para a razão de pai. Com efeito, é da razão de pai que produza de sua natureza um filho que lhe seja conatural. Por isso, se houvesse um agente que fizesse algo não de sua substância nem o produzisse em semelhança de sua natureza, não poderia dizer-se seu pai. Com efeito, não dizemos que o homem seja pai das coisas que faz por arte,[253] a não ser talvez segundo metáfora. Certamente, todavia, o Espírito Santo é conatural a Cristo segundo a natureza divina, segundo a qual não é pai de Cristo, senão que antes procede dele; segundo porém a natureza humana, não é conatural a Cristo: com efeito, em Cristo uma é a natureza humana e outra a natureza divina, como acima se disse [c. 206, 209, 211]. Tampouco na natureza humana se verteu nada da natureza divina, como acima se disse [c. 206]. Resta, portanto, que o Espírito Santo não possa dizer-se pai de Cristo homem.

Em todo e qualquer filho, ademais, o que nele é principal vem do pai; o que é secundário, da mãe. Com efeito, nos outros animais a alma vem do pai, e o corpo da mãe. No homem, todavia, ainda que alma racional não proceda do pai, senão que é criada por Deus, a virtude porém da semente paterna opera dispositivamente para a forma.[254] Mas o que é principal em Cristo é a pessoa do Verbo, a qual de nenhum modo procede do Espírito Santo. Resta, portanto, que o Espírito Santo não possa dizer-se pai de Cristo.

Porque, portanto, como aparece de todo o dito [c. 2-222], a bem-aventurada Virgem Maria fez-se mãe de Deus ao conceber do Espírito Santo, foi conveniente que fosse purificada de excelentíssima pureza, pela qual fosse congruente com tal filho: e por isso deve crer-se que foi isenta de toda e qualquer mancha de pecado não só mortal, mas também venial, o que não pode convir a nenhum santo depois de Cristo, como se diz na Primeira Epístola de João (1, 8): “Se dissermos que não temos pecados quaisquer, nós mesmos nos enganamos, e não há verdade em nós”. Mas podemos entender da bem-aventurada Virgem mãe de Deus o que se diz no Cântico dos Cânticos (4, 7): “Toda és formosa, amiga minha, e em ti não há mácula”. Não só de pecado atual foi isenta, mas também do original, purificada por especial privilégio. Foi contudo necessário que fosse concebida com pecado original, dado que foi concebida pela mistura dos dois sexos. Com efeito, só para ela estava reservado o privilégio de conceber virgem o Filho de Deus. Mas a mistura dos sexos, a qual depois do pecado do primeiro pai não pode dar-se sem libido, [256] transmite o pecado original à prole. Semelhantemente, ademais, porque, se não tivesse sido concebida com pecado original, não teria necessitado de ser redimida por Cristo, e assim Cristo não teria sido redentor universal do homem, o que derroga a dignidade de Cristo.[257] Deve ter-se portanto que foi concebida com pecado original, mas foi purgada dele de dado modo especial. Com efeito, uns são purgados do pecado original após ter saído do ventre, como os que se santificam no batismo. Mas outros lê-se que foram santificados no ventre materno, como de Jeremias se diz em Jeremias (1, 5): “Antes que eu te formassem no ventre de tua mãe, te conheci; e, antes que tu saíesses de seu seio, te santifiquei”; e de João Batista diz o anjo (Lc 1, 15): “e será cheio do Espírito Santo desde o ventre de sua mãe”. Não deve crer-se, porém, que o que se prestou ao precursor e ao profeta de Cristo tenha sido negado à sua mesma mãe: e por isso se crê que foi santificada no ventre, ou seja, antes de nascer. Tal santificação, porém, não precedeu à infusão da alma.[258] Assim, com efeito, nunca teria estado sujeita ao pecado original, e não teria tido necessidade da redenção. Com efeito, não pode ser sujeito de pecado senão a criatura racional. Semelhantemente, ademais, a graça da santificação radica-se antes de tudo na alma, e não pode chegar ao corpo senão pela alma: por isso, deve crer-se que foi santificada após a infusão da alma.

Mas sua santificação foi mais ampla que a dos outros santificados no ventre. Pois os outros santificados no ventre foram sem dúvida purificados do pecado original, mas não se lhes prestou o não poder pecar depois, ao menos venialmente. A bem-aventurada Virgem Maria foi santificada por tal abundância de graça, que desde então se conservou imune de todo e qualquer pecado não só mortal, mas também venial. E, porque o pecado venial ocorre às vezes inopinadamente, ou seja, porque surge algum movimento desordenado da concupiscência ou de outra paixão que se antecipa à razão, motivo por que se diz que os primeiros movimentos se dizem pecados, é conseqüente que a bem-aventurada Virgem Maria nunca tenha pecado venialmente, por não ter sentido

movimentos desordenados das paixões. Ora, tais movimentos desordenados decorrem de que o apetite sensitivo, que é o sujeito de tais paixões, não está sujeito à razão a ponto de que nunca se mova a algo para além da ordenação da razão, e por vezes contra a razão, coisa em que consiste o movimento de pecado. Por conseguinte, na bem-aventurada Virgem o apetite sensitivo esteve a tal ponto sujeito à razão por virtude da mesma graça santificante, que nunca se movia contra a razão, mas segundo a ordem da razão; podia, no entanto, ter alguns movimentos súbitos não ordenados pela razão.

No Senhor Jesus Cristo, todavia, houve algo mais amplo. Assim, com efeito, nele o apetite inferior se submetia à razão a tal ponto, que a nada se movia senão segundo a ordem da razão, ou seja, segundo o que a razão ordenava, ou enquanto [esta] permitia ao apetite inferior mover-se de moto próprio. Mas parece ter pertencido à integridade do primeiro estado que as virtudes inferiores se sujeitassem totalmente à razão: sujeição, sem dúvida, que pelo pecado do primeiro pai foi suspensa não só nele, mas também nos outros que dele contraem o pecado original, nos quais ainda depois de ser purificados do pecado pelo sacramento da graça permanece a rebelião ou desobediência das virtudes inferiores à razão, a qual se diz fomes do pecado,[259] o que em Cristo de nenhum modo se deu, segundo o dito.

Como porém na bem-aventurada Virgem Maria as virtudes inferiores não estavam totalmente sujeitas à razão, ou seja, a ponto de que não tivessem nenhum movimento não preordenado pela razão, e no entanto eram a tal ponto coibidas por virtude da graça, que de modo algum se moviam contra a razão, razão por que sói dizer-se que na bem-aventurada Virgem permaneceu, depois de sua santificação, o fomes do pecado segundo a substância, mas ligado.[260]

Da perpétua virgindade da mãe de Cristo

Se todavia pela primeira santificação foi munida contra todo e qualquer movimento de pecado, muito mais cresceu nela a graça, e o fomes do pecado nela se debilitou, ou ainda se suprimiu totalmente, quando lhe sobreveio o Espírito Santo segundo a palavra do Anjo, para que dela se formasse o corpo de Cristo. Por isso, após ter sido feita sacrário do Espírito Santo e morada do Filho de Deus, é ilícito crer somente que não havia nela nenhum movimento de pecado, e não [crer] que tampouco experimentasse deleitação de concupiscência carnal. E por isso há que abominar o erro de Helvídio,[261] que, conquanto afirmasse que Cristo foi concebido e nasceu da Virgem, disse contudo que depois ela gerou de José outros filhos.

Não apóia seu erro o que se diz em Mateus (1, 25), ou seja, que “José não a conheceu”, ou seja, a Maria, “até que ela deu à luz seu filho primogênito”, como se depois de ela ter dado à luz Cristo [José] a tivesse conhecido, porque neste lugar “até que” significa não um tempo findo, mas um indeterminado. Com efeito, é corrente na Sagrada Escritura asseverar que algo foi feito ou não feito até ao momento em que poderia surgir a dúvida, e assim se diz no Salmo 109, 1: “Senta-te à minha direita *até* que eu ponha teus inimigos por escabelo de teus pés”. Poderia haver dúvida, com efeito, quanto a se Cristo estaria sentado à direita de Deus enquanto não se visse que seus inimigos lhe estavam submetidos, mas, depois de que tal fosse manifesto, não permanecia lugar para dúvida. Semelhantemente, ademais, podia haver dúvida quanto a se antes do parto do Filho de Deus José não conheceria Maria. Por isso o Evangelista curou de removê-la, deixando como indubitável que[262] após o parto [de Cristo] não foi conhecida.

Tampouco o apóia que Cristo seja dito seu primogênito, como se depois ele tivesse gerado outros filhos. Com efeito, na Escritura sói chamar-se primogênito ao gerado antes de nenhum outro, ainda que após ele nenhum se siga, assim como se patenteia dos primogênitos que segundo a lei eram consagrados ao Senhor e oferecidos aos sacerdotes.

Tampouco o apóia que no Evangelho alguns sejam ditos irmãos de Cristo, como se sua mãe tivesse tido outros filhos. Com efeito, na Escritura sói chamar-se irmãos a todos os que são da mesma cognação, assim como Abraão chamou a Lot irmão seu [Gn 13, 8], ainda que fosse sobrinho seu. E segundo isto os sobrinhos de Maria e outros consangüíneos são chamados irmãos de Cristo, e também os consangüíneos de José, que era considerado pai de Cristo.

E por isso no Símbolo se diz: “nasceu da Virgem Maria”: a qual, com efeito, é dita virgem absolutamente, porque permaneceu virgem antes do parto, e no parto, e depois do parto. E sem dúvida nem antes do parto nem depois do parto sua virgindade foi derogada, como suficientemente já se disse. Mas tampouco no parto sua virgindade foi violada. Com efeito, o corpo de Cristo, que entrou onde estavam os discípulos de portas fechadas, pôde com o mesmo poder sair do ventre fechado da mãe. Certamente não

convinha que ao nascer destruísse a integridade aquele que nascia para fazer retornar a íntegro o corrompido.

Assim contudo como foi conveniente que o Filho de Deus, ao assumir a natureza humana para a salvação dos homens, mostrasse na natureza assumida o fim da salvação humana pela perfeição da graça e da sabedoria, assim também foi conveniente que na natureza humana assumida pelo Verbo de Deus existissem algumas condições que fossem congruentes com o modo mais adequado de libertar o gênero humano. Mas foi o modo mais congruente que o homem, que por uma injustiça perecera, fosse reparado pela justiça. A ordem da justiça, porém, exige que quem pecando se fez devedor de pena seja livrado pela solução da pena. Como porém o que pelos amigos fazemos ou padecemos vemos que de certo modo o fazemos ou suportamos por nós mesmos, porque o amor é virtude mútua que de dois que se amam de algum modo faz um, não discorda da ordem da justiça se alguém é livrado por um amigo que satisfaça por ele. Pelo pecado do primeiro pai, todavia, a perdição chegou a todo o gênero humano, razão por que a pena de nenhum homem podia ser suficiente para livrar todo o gênero humano. Com efeito, não havia satisfação condigna equivalente para que todos os homens fossem livrados pela satisfação de um simples homem. Semelhantemente, tampouco era suficiente segundo a justiça que um anjo por amor ao gênero humano satisfizesse por ele: o anjo não tem dignidade infinita para que por pecados infinitos de infinitos [pecadores] sua satisfação pudesse bastar.[264] Só Deus porém é de dignidade infinita para que, assumindo carne, pudesse satisfazer suficientemente pelo homem, como acima já dissemos [c. 200]. Por conseguinte, para satisfazer pelo homem, foi necessário que ele assumisse tal natureza, na qual pudesse padecer pelo homem o que pecando o homem mereceu padecer.

Mas nem toda e qualquer pena em que incorreu o homem ao pecar é idônea para satisfazer. Com efeito, o pecado proveio ao homem de ter-se afastado de Deus e ter-se voltado para os bens mutáveis. O homem porém é punido pelo pecado em duas coisas. Porque tanto é privado da graça e dos demais bens pelos quais estava conjungido a Deus como merece padecer dificuldade e defeito naquilo pelo qual se afastou de Deus. Logo, tal ordem de satisfação requer que seja reconduzido a Deus mediante as penas que padece nos bens mutáveis. Ora, são contrárias a tal recondução as penas pelas quais o homem se separa de Deus. Por conseguinte, ninguém satisfaz a Deus por estar privado da graça, ou por ignorar a Deus, ou por ter a alma desordenada, ainda que tudo isto seja pena do pecado, e sim por sentir alguma dor em si mesmo, ou algum dano nas coisas exteriores. Logo, ainda que sejam pena do pecado, Cristo não devia assumir os defeitos pelos quais o homem se separa de Deus, como a privação da graça, a ignorância e outros que tais. Com isto, com efeito, tornar-se-ia menos idôneo para satisfazer; mais ainda, para que fosse o autor da salvação humana, requeria-se que possuísse a plenitude da graça e da sabedoria, como já se disse [c. 4-6].

Como no entanto o homem pelo pecado fora posto na necessidade de morrer e de ser passível segundo o corpo e segundo a alma, Cristo quis tomar tais defeitos para padecendo a morte pelos homens redimir o gênero humano.

Há que atender, no entanto, a que tais defeitos são comuns a nós e a Cristo. Mas encontram-se em Cristo e em nós por distinta razão: sem dúvida, tais defeitos, como se disse [c. 193-195], são pena do primeiro pecado. Como, portanto, nós contraímos uma culpa original pela origem viciada, consequentemente dizemos que contraímos tais defeitos. Mas Cristo não contraiu nenhuma mancha de pecado por sua origem, senão que recebeu estes defeitos por sua vontade, razão por que não deve dizer-se que contraiu estes defeitos, mas antes que os assumiu. Sem dúvida, contrai-se o que necessariamente se traz com outro.[265] Cristo porém pôde assumir a natureza humana sem tais defeitos, assim como a assumiu sem a infâmia da culpa: e a ordem da razão parecia exigir que quem esteve isento de culpa fosse isento de pena. E assim patenteia-se que tais defeitos não estiveram nele por nenhuma necessidade, nem de origem viciada, nem de justiça: por isso resta que nele não tenham sido contraídos, mas voluntariamente assumidos.

Como todavia nosso corpo está submetido aos referidos defeitos em pena do pecado, porque antes do pecado éramos isentos deles, diz-se que convenientemente Cristo, enquanto assumiu tais defeitos em sua carne, se revestiu da aparência do pecado, como diz o Apóstolo na Epístola aos Romanos (8, 3): “Deus enviou seu filho em semelhança de carne de pecado”. Daí que tanto à passibilidade de Cristo como à sua paixão o Apóstolo as chame pecado, quando acrescenta: “e do pecado condenou o pecado na carne”, e na Epístola aos Romanos (6, 10): “morreu para o pecado, morreu uma só vez”. E o que é mais admirável: também por esta razão diz o Apóstolo na Epístola aos Gálatas (3, 13) que “se fez maldito por nós”. Também por esta razão se diz que assumiu uma simples necessidade nossa, ou seja, a da pena, para consumir nossas duas, ou seja, a da culpa e a da pena.[266]

Deve considerar-se, ademais, que se encontra dupla sorte de defeitos penais no corpo. Uns comuns a todos, como a fome, a sede, a fadiga depois do trabalho, a dor, a morte e outros que tais. Outros, porém, não são comuns a todos, mas próprios de alguns homens, como a cegueira, a lepra, a febre, a mutilação de membros e outros que tais. Mas há diferença entre esses defeitos: porque os defeitos comuns nos são transmitidos por outro, ou seja, pelo primeiro pai, que incorreu neles pelo pecado; no entanto, os defeitos próprios produzem-se em cada homem por causas particulares. Mas Cristo não tinha em si nenhuma causa de defeito, nem da parte da alma, que era plena de graça e de sabedoria, e unida ao Verbo de Deus, nem da parte do corpo, que era otimamente organizado e disposto, composto que fora pela virtude todo-poderosa do Espírito Santo; contudo, sua vontade, a fim de procurar-nos nossa salvação, recebeu como concessivamente alguns defeitos. Devia receber, portanto, os que passam de um para os outros, ou seja, os comuns, mas não os próprios, que nascem em cada um das causas próprias. Semelhantemente, ademais, porque viera principalmente para restaurar a natureza humana, devia receber os defeitos que se encontravam em toda [esta] natureza.

Patenteia-se também segundo o dito que, como diz o Damasceno,[267] Cristo assumiu nossos defeitos indenigríveis, isto é, os que não podem denigrir-se. Sem dúvida, se tivesse adotado defeito de ciência ou de graça, ou ainda lepra, ou cegueira, ou

qualquer outro que tais, tal pareceria pertencer à derrogação da dignidade de Cristo, e dar-se-ia ocasião aos homens de denigri-lo, o que não dão os defeitos de toda a natureza.

Segundo o dito, portanto, é manifesto que Cristo recebeu alguns de nossos defeitos não por necessidade, mas por um fim, ou seja, nossa salvação. Toda e qualquer potência e todo e qualquer hábito ou habilidade se ordenam ao ato como ao fim: por isso, a passibilidade não é suficiente para satisfazer ou merecer sem paixão em ato. Com efeito, ninguém se diz bom ou mau porque possa fazer tais coisas,[268] mas porque as faz, nem se devem louvor ou vitupério à potência, mas ao ato. Por isso Cristo não só tomou nossa passibilidade para salvar-nos, senão que para satisfazer por nossos pecados também quis padecer. Mas padeceu por nós as coisas que merecemos padecer pelo pecado do primeiro pai, a primeira das quais é a morte, à qual se ordenam todas as nossas paixões como ao último. “O estipêndio do pecado sem dúvida é a morte”, como diz o Apóstolo na Epístola aos Romanos (6, 23). Por isso Cristo quis por nossos pecados padecer a morte, a fim de, recebendo ainda que sem culpa sua a pena devida por nós, libertar-nos do reato da morte, como aquele que se livrasse do débito de uma pena porque outro a cumprisse por ele.

Também quis morrer para que sua morte fosse não só remédio da satisfação, mas ainda sacramento da salvação, para que à semelhança de sua morte morramos para a vida carnal, e nos traslademos à vida espiritual, segundo aquilo da Primeira Epístola de Pedro (3, 18): “Cristo morreu uma vez por nossos pecados, o justo pelos injustos, para oferecer-nos a Deus, mortificados efetivamente na carne, mas vivificados no espírito”.[269]

Também quis morrer para que sua morte fosse para nós exemplo de virtudes perfeitas. Quanto à caridade, certamente, porque “ninguém tem maior caridade que a daquele que dá a alma[270] pelos amigos”, como se diz em João (15, 13). Com efeito, cada um tanto mais mostra que ama quanto menos se furta a padecer muitas e as mais graves coisas pelo amigo. Ora, o mais grave dos males humanos é a morte, pela qual se põe termo à vida humana, razão por que não pode haver maior sinal de amor humano que expor-se a morrer por um amigo. Mas também quanto à fortaleza, que por nenhuma coisa adversa retrocede da justiça, porque parece pertencer maximamente à fortaleza que tampouco por temor da morte alguém retroceda da virtude, razão por que o Apóstolo na Epístola aos Hebreus (2, 14-15) diz da paixão de Cristo: “para destruir por sua morte o que tinha o império da morte, isto é, o Diabo, e livrar os que pelo temor da morte estavam toda a vida sujeitos à escravidão”. Com efeito, ao não recusar-se a morrer pela verdade, excluiu o medo de morrer, pelo qual amiúde os homens se submetem à servidão do pecado. Mas ainda quanto à paciência, que nas coisas adversas não deixa a tristeza absorver o homem, senão que, quanto maiores são as coisas adversas, tanto mais reluz nestas a virtude da paciência: por isso no maior dos males, que é a morte, se dá exemplo de paciência perfeita, se se suporta sem turbção de mente, o que o Profeta predisse de Cristo ao dizer em Isaías (53, 7): “como um cordeiro diante do tosquiador, emudecerá, e não abrirá a boca”. E quanto à obediência, porque tanto mais louvável é a obediência

quanto mais difíceis são as coisas em que se obedece: de todas, a mais difícil é a morte. Por isso, para recomendar a obediência perfeita de Cristo, diz o Apóstolo na Epístola aos Filipenses (2, 8) que ele “se fez obediente ao Pai até à morte”.

CAPÍTULO 228
Da morte de cruz

Mas das mesmas causas aparece por que quis padecer a morte de cruz. Em primeiro lugar, sem dúvida, porque isso foi conveniente quanto ao remédio da satisfação: com efeito, convenientemente o homem é punido por aquilo em que pecou: “por aquilo por que alguém peca, por isso é atormentado”, como se diz em Sabedoria (11, 17). Mas o pecado do primeiro homem consistiu em comer o fruto da árvore da ciência do bem e do mal contra o preceito de Deus; em lugar disto, Cristo permitiu que fosse pregado na cruz para restituir o que não tinha roubado, como diz o Salmista no Salmo (68, 5). Também foi conveniente enquanto sacramento. Com efeito, Cristo quis mostrar por sua morte que havíamos de morrer para a vida carnal para que nosso espírito se elevasse às coisas do alto, razão por que ele mesmo diz em João (12, 32): “E eu, quando for elevado da terra, atrairei tudo a mim”. Também foi conveniente enquanto exemplo de virtude perfeita. Com efeito, às vezes os homens refogem mais do gênero vituperável da morte que da acerbidade da morte, razão por que parece pertencer à perfeição da virtude que pelo bem da virtude ninguém refuja de padecer também uma morte vituperável. Por isso o Apóstolo [Flp 2, 8], para recomendar a perfeita obediência de Cristo, ao dizer que “se fez obediente até à morte”, acrescentou: “e morte de cruz”: a qual sem dúvida parecia a morte mais infame, segundo aquilo de Sabedoria (2, 20): “Condenemo-lo à morte mais humilhante”.

CAPÍTULO 229
Da morte de Cristo

Como todavia em Cristo convinham em uma pessoa três substâncias, ou seja, o corpo, a alma e a divindade do Verbo, duas das quais, ou seja, a alma e o corpo, estão unidas em uma só natureza, na morte de Cristo, sem dúvida, desfez-se a união do corpo e da alma. De outro modo, com efeito, o corpo não teria morrido verdadeiramente, pois que a morte do corpo não é senão sua separação da alma. Mas nenhum dos dois se separou do Verbo de Deus quanto à união da pessoa. Da união porém da alma e do corpo resulta a humanidade: por isso, uma vez separada pela morte a alma do corpo de Cristo, [este] não pôde dizer-se homem no tríduo da morte. Ora, disse-se acima [c. 203] que pela união, na pessoa, da natureza humana com o Verbo de Deus tudo o que se diz de Cristo homem pode predicar-se convenientemente do Filho de Deus. Por isso, como na morte permaneceu a união pessoal do Filho de Deus tanto com a alma como com o corpo de Cristo, tudo o que se diz de um e de outro podia predicar-se do Filho de Deus. Por isso no Símbolo se diz do Filho de Deus tanto que “foi sepultado”, porque o corpo que lhe estava unido jazeu no sepulcro, como que “desceu aos infernos”, porque a alma aí desceu.

Deve considerar-se também que [em latim] o gênero masculino designa a pessoa, mas o [gênero] neutro a natureza:[271] por isso dizemos que na Trindade o Filho é *alius* [outro] que o Pai, não *aliud* [outro, outra coisa].[272] Logo, segundo isto, no tríduo da morte de Cristo ele esteve *totus* [todo] no sepulcro, *totus* no inferno, *totus* nos céu, pela pessoa, que era unida à carne jacente no sepulcro e à alma que despojava o inferno, e que subsistia na natureza divina reinante no céu; mas não pode dizer-se que estivesse *totum* [inteiro] no sepulcro ou no inferno, porque não toda a natureza humana, mas parte, esteve no sepulcro ou no inferno.

A morte de Cristo foi voluntária

Portanto, a morte de Cristo foi conforme à nossa morte quanto ao que é da razão de morte, ou seja, quanto à alma separar-se do corpo; mas quanto a algo a morte de Cristo foi diferente da nossa. Com efeito, nós morremos como sujeitos à morte por necessidade ou da natureza ou de alguma violência que se nos faça. Cristo porém não morreu por necessidade, mas por seu próprio poder e por sua própria vontade. Por isso ele mesmo dizia em João (10, 18): “Tenho o poder de entregar minha alma e de tomá-la de novo”. Ora, a razão de tal diferença é que as coisas naturais não estão sujeitas à nossa vontade: a conjunção da alma com o corpo é natural, razão por que não está sujeito à nossa vontade que a alma permaneça unida ao corpo, ou que se separe do corpo, senão que é necessário que tal provenha da virtude de algum agente. Em Cristo, todavia, tudo o que era natural segundo a natureza humana se sujeitava de todo à sua vontade pela virtude da divindade, à qual se sujeita toda a natureza. Logo, estava em poder de Cristo que sua alma permanecesse unida ao corpo enquanto ele quisesse, e que se separasse dele assim que o quisesse.

Um indício porém desta virtude divina percebeu-o o centurião que estava junto à cruz de Cristo, quando o viu expirar clamando, pelo que se mostrava manifestamente que não morria, como os outros homens, por defeito da natureza. Com efeito, os homens não podem entregar o espírito com clamor, porque em artigo de morte mal podem mover a língua com agitação: daí que, ao expirar Cristo clamando, se tenha manifestado nele a virtude divina, e por isso disse o centurião [Mt 27, 54]: “Verdadeiramente este era Filho de Deus”.

Mas não se deve dizer que os judeus não mataram a Cristo, ou que Cristo se matou a si mesmo. Com efeito, diz-se que alguém mata quando induz a causa da morte; mas a morte não se segue sem que a causa da morte vença a natureza, que conserva a vida. Em poder de Cristo, portanto, estava que a natureza cedesse à causa corrompedora, ou resistisse quanto ele quisesse: por isso, Cristo morreu voluntariamente, e todavia os judeus o mataram.

Da paixão de Cristo quanto ao corpo

Cristo porém quis padecer não só a morte, mas também outras coisas que provieram do pecado do primeiro pai para os pósteros, a fim de livrar-nos perfeitamente do pecado por satisfazer recebendo integralmente a pena do pecado. Mas de tais coisas umas precedem à morte, outras se seguem a ela. Precedem sem dúvida à morte do corpo tanto as paixões naturais, como a fome, a sede, o cansaço e outras que tais, quanto as violentas, como a vulneração, a flagelação e outras semelhantes: todas as quais Cristo quis padecer enquanto provenientes do pecado. Se, com efeito, o homem não tivesse pecado, não teria sentido a aflição da fome, ou da sede, ou do cansaço, ou do frio, nem teria suportado paixões violentas do exterior.

Mas Cristo suportou estas paixões por uma razão distinta da [razão] por que os outros homens as padecem. Nos outros homens, com efeito, não há nada que possa fazer frente a estas paixões. Em Cristo, no entanto, havia com que resistir a estas paixões, não só a virtude divina incriada, mas ainda a beatitude da alma, cuja virtude é tanta, que diz Agostinho[273] que sua beatitude a seu modo transborda para o corpo: por isso, depois da ressurreição, precisamente porque a alma será glorificada pela visão de Deus e pela aberta e plena fruição dele, o corpo unido à alma gloriosa tornar-se-á glorioso, impassível e imortal. Por conseguinte, como a alma de Cristo fruía da visão perfeita de Deus, por quanto provém da virtude desta visão era conseqüente que o corpo se fizesse impassível e imortal por transbordamento da glória da alma para o corpo; mas concessivamente se fez que, ao mesmo tempo que a alma fruía da visão de Deus, o corpo padecesse, sem que se desse nenhum transbordamento da glória da alma para o corpo. Como se disse [c. 230], com efeito, o que era natural em Cristo segundo a natureza humana estava sujeito à sua vontade: por isso ele podia impedir a seu talante o transbordamento natural das partes superiores para as inferiores, de modo que permitisse a cada uma das partes padecer ou fazer o que lhe era próprio sem impedimento para as outras partes, o que nos demais homens não pode suceder. Daí provém igualmente que, na paixão, Cristo tenha suportado o máximo de dor do corpo, porque a dor corporal não era mitigada de modo algum pelo gáudio superior da razão, assim como, inversamente, a dor do corpo não impedia o gáudio da razão.

Daí também aparece que só Cristo foi viador e compreensor.[274] Com efeito, fruía da visão de Deus, o que pertence ao compreensor, ainda que o corpo permanecesse sujeito a paixões, o que pertence ao viador. E, porque é próprio do viador merecer para si e para os outros pelas obras boas da caridade, por isso mesmo Cristo, conquanto fosse compreensor, mereceu todavia tanto para si como para nós pelo que fez e padeceu. Para si, certamente, não a glória da alma, que ele já tinha desde o princípio de sua concepção, mas a glória do corpo, à qual chegou padecendo. Para nós também, cada uma de suas paixões e cada uma de suas obras foram profícuas para a salvação, não só ao modo de exemplo, mas também ao modo de mérito, enquanto pela abundância da caridade e da graça nos pôde merecer a graça, para que assim da plenitude da cabeça os membros

recebessem. É verdade que cada uma de suas paixões, incluída a mínima, era suficiente para redimir o gênero humano, se se considera a dignidade do padecente. Com efeito, quando mais digna é a pessoa a que se inflige alguma paixão, tanto maior parece a injúria: por exemplo, [é maior] se alguém agride um príncipe do que a uma pessoa do povo. Logo, porque Cristo é de dignidade infinita, toda e qualquer paixão sua tem estimação infinita, e seria suficiente para o perdão de infinitos pecados. Mas a redenção do gênero humano não foi consumada por uma [paixão] qualquer, mas pela morte, que ele quis padecer, pelas razões postas acima [c. 227], para redimir dos pecados o gênero humano. Em toda e qualquer compra, com efeito, não se requer somente o montante do valor, mas também a estipulação do preço por que comprar.[275]

Como todavia a alma é a forma do corpo, segue-se que, se o corpo padece, também padece de algum modo a alma: por isso, pelo estado em que Cristo teve um corpo passível, também sua alma foi passível. Deve considerar-se, porém, que é dupla a paixão da alma. Uma, sem dúvida, da parte do corpo, mas a outra da parte do objeto, o que pode considerar-se em qualquer das potências. Assim, com efeito, a alma tem-se com respeito ao corpo assim como a parte da alma com respeito à parte do corpo. Ora, a potência visiva pode padecer certamente da parte do objeto, como quando a visão se ofusca pela excelência do luminoso; e certamente da parte do órgão, como quando a visão diminui porque a pupila está lesada. Logo, se se considera a paixão da alma de Cristo da parte do corpo, assim toda a alma padecia quando padecia o corpo. Com efeito, a alma é a forma do corpo segundo sua essência, mas na essência da alma se radicam todas as potências: resta daí que, se padece o corpo, cada uma das potências da alma padeça de algum modo.

Se todavia se considera a paixão da alma da parte do objeto, nem toda e qualquer potência da alma padecia, enquanto a paixão, tomada propriamente, supõe um dano: com efeito, da parte do objeto nada lhe podia ser nocivo a nenhuma potência. De fato, já se disse acima [c. 6] que a alma de Cristo fruía da visão perfeita de Deus. Por conseguinte, a razão superior da alma de Cristo, que adere às coisas eternas que contempla e considera, não tinha nada adverso nem oposto pelo qual pudesse ter lugar nela a paixão de algum dano. Mas as potências sensitivas, cujo objeto são as coisas corpóreas, podiam ter algum dano por paixão do corpo: por isso houve dor sensível em Cristo pelo corpo padecente. E, porque a lesão do corpo é sentida pelo sentido como nociva, assim também a imaginação interior a apreende como nociva, e daí se segue uma tristeza interior até quando não se sente dor no corpo: e dizemos que esta paixão de tristeza se deu em Cristo. Não só porém a imaginação apreende as coisas nocivas ao corpo, senão que também o faz a razão inferior: [276] e por isso também da apreensão da razão inferior, que versa sobre as coisas temporais, podia ter lugar em Cristo uma paixão de tristeza, ou seja, enquanto a razão inferior apreendia a morte ou outra lesão do corpo como nociva, e como contrária ao apetite natural.

Mas decorre do amor, que faz de dois homens como um [só], que alguém padeça tristeza não só pelo que apreende pela imaginação ou pela razão inferior como nocivo para ele, mas também pelo que apreende como nocivo para os que ama: por isso, Cristo padecia tristeza na medida em que conhecia o perigo que pendia da culpa ou da pena para os outros, a quem amava pela caridade, razão por que se doía não só por si, mas ainda pelos outros. E, conquanto o amor ao próximo pertença de algum modo à razão superior, enquanto se ama ao próximo pela caridade por Deus, em Cristo porém a razão superior não pôde ter tristeza pelos defeitos dos próximos, assim como em nós pode ter. Com efeito, porque a razão superior de Cristo fruía da visão plena de Deus, deste modo apreendia tudo o que pertence aos defeitos dos outros enquanto se contém na sabedoria

divina, segundo a qual existe devidamente ordenado tanto o permitir que alguém peque como que pelo pecado seja punido. E por isso nem a alma de Cristo nem a de nenhum beato que vê a Deus podem padecer tristeza pelos defeitos do próximo. Ora, outra coisa se dá nos viadores, que não alcançam ver a razão da sabedoria: estes, com efeito, se entristecem segundo a razão superior pelos defeitos dos outros, enquanto estimam que pertence à honra de Deus e à exaltação da fé que se salvem alguns que todavia se condenam. Por conseguinte, das mesmas coisas por que Cristo sofria segundo o sentido, segundo a imaginação e segundo a razão inferior, alegrava-se segundo a razão superior, enquanto as referia à ordem da sabedoria divina. E, como referir uma coisa a outra é obra própria da razão, por isso mesmo sói dizer-se[277] que a razão de Cristo refugia certamente da morte, se a considerava enquanto natureza, ou seja, porque a morte é naturalmente odiosa: mas queria padecê-la, se a considerava enquanto razão.

Assim todavia como em Cristo houve tristeza, assim também outras paixões que se originam da tristeza, como o temor, a ira e outras que tais. Com efeito, das coisas que geram tristeza por sua presença, causa-se temor em nós quando estimamos os males futuros, e, quando alguém nos contrista ferindo-nos, iramo-nos contra ele. Mas em Cristo estas paixões foram de outro modo que em nós. Em nós, com efeito, amiúde se adiantam ao juízo da razão, e às vezes extrapolam o modo da razão. Em Cristo nunca se adiantavam ao juízo da razão, nem extrapolavam o modo fixado pela razão, senão que o apetite inferior, que é o sujeito da paixão, se movia tanto quanto a razão lhe ordenava que devia mover-se. Podia pois suceder que segundo a parte inferior a alma de Cristo refugisse de algo que pela razão superior elegia; mas nele não havia contrariedade de apetites, ou rebelião da carne contra o espírito, o que ocorre em nós porque o apetite inferior extrapola o juízo e o modo da razão. Mas em Cristo se movia segundo o juízo da razão, enquanto permitia que cada uma das virtudes inferiores se movesse de moto próprio, segundo o que lhe convinha.

Consideradas pois estas coisas, faz-se manifesto que toda a razão superior de Cristo sem dúvida fruía e se alegrava com relação a seu objeto (com efeito, da parte deste não podia decorrer nada que fosse causa de tristeza); mas toda ela padecia da parte do sujeito, como se disse acima. Nem aquela fruição diminuía a paixão, nem a paixão impedia a fruição, porque não havia transbordamento de uma potência para outra, senão que cada uma das potências podia fazer o que lhe era próprio, como já se disse acima [c. 231].

CAPÍTULO 233
A oração de Cristo

Como no entanto a oração é expositiva de um desejo, da diversidade dos apetites pode conhecer-se a razão da oração que Cristo fez quando se aproximava a paixão, ao dizer [Mt 26, 39]: “Pai, se é possível, passe de mim este cálice, mas não se faça como eu quero, e sim como tu queres”. Com efeito, nisto que diz, “passe de mim este cálice”, designa um movimento do apetite inferior e natural, pelo qual naturalmente todos refogem da morte e desejam a vida. Mas nisto que diz, “mas não se faça como eu quero, e sim como tu queres”, exprime um movimento da razão superior enquanto considera todas as coisas como se contêm sob a ordenação da sabedoria divina. E a isto pertencem também as palavras “se é possível”, [278] que mostram que não pode fazer-se senão o que procede segundo a ordem da vontade divina. E, conquanto o cálice da paixão não tenha passado dele sem que ele o bebesse, não deve porém dizer-se que sua oração não foi escutada. Pois segundo o Apóstolo na Epístola aos Hebreus (5, 7) em tudo “foi escutado por sua reverência”. Como sem dúvida a oração, como se disse, é expositiva de um desejo, *simpliciter* oramos o que *simpliciter* desejamos: por isso o desejo dos justos tem virtude de oração diante de Deus, como diz o Salmo (9, 17): “O Senhor escutou o desejo dos pobres”. Ora, *simpliciter* queremos o que apetecemos segundo a razão superior, à qual, e só a ela, pertence consentir nas obras. Mas Cristo *simpliciter* orou para que se fizesse a vontade do Pai, porque *simpliciter* o queria, mas não que passasse dele o cálice, porque isto não quis *simpliciter*, mas segundo a razão inferior, como se disse.

CAPÍTULO 234

A sepultura de Cristo

Mas do pecado seguem-se para o homem após a morte outros defeitos tanto da parte do corpo como da parte da alma. Da parte do corpo, sem dúvida, que o corpo seja devolvido à terra, de onde foi tomado. A este defeito, no entanto, atende-se em nós, certamente, segundo duas coisas, ou seja, segundo a posição e segundo a resolução.[279] Segundo a posição, certamente, enquanto o corpo morto é sepultado debaixo da terra. Na resolução, com efeito, enquanto o corpo se solve nos elementos, de que é composto. Um destes defeitos, todavia, quis padecê-lo Cristo, ou seja, que seu corpo fosse posto debaixo da terra. Mas não padeceu o outro defeito, ou seja, que seu corpo se resolvesse em terra: por isso diz dele o Salmo (15, 10): “Não darás a teu santo o conhecer corrupção”, isto é, a putrefação do corpo. A razão disto, contudo, é que o corpo de Cristo tomou a matéria da natureza humana, mas sua formação não foi por virtude humana, e sim pela virtude do Espírito Santo. E por isso, ou seja, pela substância da matéria, ele quis padecer um lugar subterrâneo, o que se costuma dar aos corpos mortos: lugar, com efeito, que se deve aos corpos segundo a natureza do elemento predominante. [280] Mas não quis padecer a dissolução do corpo fabricado pelo Espírito Santo, porque quanto a isto diferia dos demais homens.

CAPÍTULO 235

Da descida de Cristo aos infernos

Da parte da alma, porém, segue-se do pecado nos homens que após a morte desçam aos infernos não só quanto ao lugar, mas ainda quanto à pena. Assim todavia como o corpo de Cristo esteve certamente debaixo da terra segundo o lugar, não porém segundo o defeito comum de resolução, assim também a alma de Cristo desceu sem dúvida aos infernos quanto ao lugar, não porém para sofrer pena ali, mas antes para absolver da pena os outros, que estavam detidos ali pelo pecado do primeiro pai, pelo qual ele já satisfizera plenamente padecendo a morte: por isso, após a morte não lhe restava padecer nada, senão que sem nenhuma paixão de pena desceu localmente aos infernos, para mostrar-se como libertador de vivos e de mortos. Disso também se diz[281] que foi o único livre entre os mortos, porque sua alma não esteve sujeita à pena no inferno, nem seu corpo foi submetido à corrupção no sepulcro. Conquanto, porém, quando Cristo desceu aos infernos, tenha libertado os que eram mantidos ali pelo pecado do primeiro pai, deixou ali, todavia, os que estavam condenados por seus próprios pecados: e por isso se diz[282] que mordeu o inferno, mas não o absorveu, ou seja, porque libertou uma parte e deixou outra parte. A estes defeitos de Cristo alude o Símbolo quando diz: “Padeceu sob Pôncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado, desceu aos infernos”.

Da ressurreição e do tempo da ressurreição de Cristo

Porque, portanto, por Cristo o gênero humano foi livrado dos males derivados do pecado do primeiro pai, foi necessário que, assim como suportou nossos males para livrar-nos deles, assim também aparecessem nele as primícias da reparação humana que ele mesmo fizera, de modo que Cristo se nos propõe dos dois modos como signo de salvação, enquanto por sua paixão consideramos em que incorremos pelo pecado, e o que temos de padecer para livrar-nos do pecado, e [enquanto] por sua exaltação consideramos o que se nos propõe que esperemos. Superada pois a morte, que provinha do pecado do primeiro pai, foi o primeiro a ressuscitar para a vida imortal: a fim de que, assim como em Adão, que pecou, pela primeira vez apareceu a vida mortal, assim também em Cristo, que satisfez pelo pecado, pela primeira vez apareceria a vida imortal. Tinham voltado sem dúvida à vida alguns antes de Cristo, ressuscitados ou por ele mesmo ou por profetas, mas teriam de morrer outra vez; no entanto,[283] Cristo, ressurgente dos mortos, já não morre: daí que, por ser o primeiro a evadir-se da necessidade de morrer, seja chamado o primeiro dos mortos e as primícias dos dormentes,[284] ou seja, porque foi o primeiro a levantar-se do sono da morte, tendo rompido o jugo da morte.

Mas sua ressurreição não devia tardar nem produzir-se de imediato após a morte. Com efeito, se ele tivesse voltado à vida imediatamente após a morte, não se teria comprovado que sua morte era verdadeira. Se porém a ressurreição tardasse, não teria aparecido o sinal de que a morte fora vencida nele, nem se teria dado aos homens a esperança de que por ele seriam livrados da morte. Por isso ele dilatou a ressurreição até ao terceiro dia, porque este tempo parecia suficiente para comprovar a verdade da morte, e não era demasiado amplo para suprimir a esperança de libertação. Porque, se se tivesse dilatado mais, já a esperança dos fiéis teria padecido dúvida, daí que alguns, como já deficientes de esperança, dissessem no terceiro dia, [como se lê] em Lucas (24, 21): “Esperávamos que ele fosse o que havia de redimir Israel”.

Cristo porém não permaneceu morto três dias inteiros. Diz-se que esteve no seio da terra três dias e três noites segundo o modo de falar pelo qual se toma a parte pelo todo. Com efeito, como cada dia natural se constitui de um dia e de uma noite, diz-se que em cada uma das partes do dia ou da noite em que Cristo esteve na morte esteve nela um dia inteiro. Mas segundo o costume da Escritura computa-se a noite com o dia seguinte, porque os hebreus observam o tempo segundo o curso da lua, que começa a aparecer de tarde. Cristo todavia esteve no sepulcro a última parte da sexta-feira, que, se se computa com a noite precedente, será como um dia natural. Mas esteve no sepulcro a noite seguinte à sexta-feira e o sábado inteiro, e assim se têm dois dias. Também jazeu morto a noite seguinte, a que precede ao domingo, no qual ressuscitou, fosse à meia-noite segundo Gregório,[285] ou à aurora segundo outros:[286] por isso, se se computa ou toda a noite ou uma parte dela com o dia seguinte, o domingo, ter-se-á um terceiro dia natural.

E não carece de mistério que ele tenha querido ressuscitar no terceiro dia, porque o fez para manifestar que ressuscitou pela virtude da Trindade: por isso, umas vezes se diz que o Pai o ressuscitou, mas outras que ressuscitou por sua própria virtude, o que não é contrário, porque são a mesma a virtude do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo; e também para mostrar que a reparação da vida não se fez no primeiro dia do século, isto é, sob a lei natural, nem no segundo dia, ou seja, sob a lei mosaica, mas no terceiro dia, ou seja, no tempo da graça. Também houve uma razão para que Cristo jazesse no sepulcro um dia inteiro e duas noites inteiras: porque Cristo assumiu uma só de nossas vetustezes, a pena, e consumiu nossas duas vetustezes, ou seja, a culpa e a pena, que são significadas pelas duas noites.[287]

Mas Cristo recuperou para o gênero humano não só o que Adão perdera ao pecar, mas também aquilo a que Adão teria podido chegar por mérito. Com efeito, a eficácia de Cristo para merecer foi muito maior que a do homem antes do pecado. Sem dúvida Adão, ao pecar, incorreu na necessidade de morrer, tendo perdido a faculdade pela qual não poderia morrer se não pecasse. Cristo, porém, não só excluiu a necessidade de morrer, mas ainda adquiriu a necessidade de não morrer: por isso o corpo de Cristo após a ressurreição se tornou impassível e imortal, mas não certamente como o [corpo] do primeiro homem, que podia não morrer, e sim como não podendo morrer de modo algum, o que esperamos no futuro para nós mesmos. E, porque a alma de Cristo antes da morte era passível segundo a paixão do corpo, é conseqüente que, como o corpo se tornou impassível, também a alma se tornasse impassível. E, porque já estava consumado o mistério da redenção humana, razão por que concessivamente se continha a glória da fruição na parte superior da alma, para que não transbordasse para as partes inferiores e para o mesmo corpo, a fim de permitir a cada uma [das partes] agir ou padecer o que lhe era próprio, foi conseqüente que já fossem totalmente glorificados o corpo e as virtudes inferiores pelo transbordamento da glória da parte superior da alma: e por isso, como antes da paixão Cristo fosse compreensor pela fruição da alma e viador pela passibilidade do corpo, após a ressurreição já não era viador, mas tão-só compreensor.

Como se demonstra a ressurreição de Cristo por argumentos convenientes

E, porque, como se disse, Cristo antecipou a ressurreição, para que sua ressurreição fosse prova de esperança para nós, a fim de que nós também esperássemos ressurgir, foi necessário para a persuasão da esperança na ressurreição que sua ressurreição e também a qualidade do ressurgente se manifestassem por indícios congruentes. Não manifestou porém a todos indiferentemente sua ressurreição, como havia mostrado sua humanidade e sua paixão, mas somente a testemunhas preordenadas por Deus, ou seja, os discípulos, que elegera para procurar a salvação humana. Porque o estado da ressurreição, como se disse, pertence à glória do compreensor, cuja cognição não se deve a todos, mas somente aos que se fazem dignos. Mas Cristo manifestou-lhes a verdade da ressurreição e a glória do ressurgente.

Sem dúvida [manifestou] a verdade da ressurreição mostrando que o mesmo que fora morto ressuscitou, quanto à natureza e quanto ao supósito. Quanto à natureza, com efeito, porque demonstrou ter verdadeiro corpo humano, quando se apresentou para ser tocado e visto pelos discípulos, aos quais disse (Lc 24, 39): “Apalpai, e vede, porque um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho”. Manifestou-a também ao exercer atos que convêm à natureza humana, comendo e bebendo com os discípulos, e com eles freqüentemente falando e andando, tudo o que são atos do homem vivente, conquanto aquela alimentação não procedesse de necessidade. Com efeito, o corpo incorruptível dos ressurgentes já não precisará de comida, porque neles não há nenhum desperdício, que é necessário reparar pela comida. Por isso a comida assumida por Cristo não terminou em nutrimento de seu corpo, senão que se resolveu na matéria precedente. Não obstante, ao comer e beber, demonstrou-se verdadeiro homem.

Quanto porém ao supósito, mostrou-se como sendo o mesmo que fora morto, ao mostrar-lhes os sinais de sua morte em seu corpo, ou seja, as cicatrizes das chagas. Por isso disse a Tomé: “Mete aqui teu dedo, e vê minhas mãos, e aproxima também tua mão, e mete-a em meu lado” (Jo 20, 27). E disse (Lc 24, 39): “Olhai minhas mãos e meus pés, porque sou o mesmo”. Mas a preservação das cicatrizes das chagas em seu corpo também pertencia à concessão, para que por elas se provasse a verdade da ressurreição: com efeito, ao corpo ressurgente se deve a integridade total – embora também se possa dizer que nos mártires alguns sinais das chagas anteriores aparecerão com alguma conveniência em testemunho de sua virtude. E ele também se mostra como o mesmo supósito tanto pelo modo de falar como por outras obras correntes pelas quais os homens são reconhecidos. Por isso os discípulos o reconheceram na fração do pão (Lc 24), e ele demonstrou-se-lhes abertamente na Galiléia, onde costumava freqüentá-los.

Mas manifestou a glória de ressurgente quando entrou até eles com as portas fechadas (Jo 20), e quando se evanesceu de seus olhos (Lc 24). Pertence à glória do ressurgente, com efeito, que tenha em seu poder aparecer glorioso à vista quando quer, ou não aparecer quando não quer. Porque porém a fé na ressurreição tinha dificuldade, por isso mesmo demonstrou por muitos sinais tanto a verdade da ressurreição como a glória do

corpo ressurgente. Porque, se demonstrasse totalmente a inusitada condição do corpo glorificado, traria prejuízo para a fé na ressurreição, pois a imensidão da glória excederia a opinião da mesma natureza. Também o demonstrou não só por sinais visíveis, mas ainda por ensinamentos inteligíveis, quando lhes abriu o sentido para entender as Escrituras, e pelas Escrituras dos profetas mostrou que haveria de ressuscitar.

Da dupla vida reparada no homem por Cristo

Assim todavia como Cristo destruiu nossa morte por sua morte, assim por sua ressurreição reparou nossa vida. Há porém no homem dupla morte e dupla vida. Uma morte, sem dúvida, é do corpo pela separação da alma; a outra é pela separação de Deus. Mas Cristo, em quem a segunda morte não teve lugar, ao suportar a primeira morte, ou seja, a corporal, destruiu as duas mortes em nós, ou seja, a corporal e a espiritual. Semelhantemente, também por oposição se entende dupla vida: uma, sem dúvida, corporal pela alma, que se diz vida da natureza, a outra por Deus, que se diz vida da justiça ou vida da graça: e esta é pela fé, pela qual Deus inhabita em nós, segundo aquilo de Habacuque (2, 4): “Mas o justo viverá em sua fé”, e segundo isto há dupla ressurreição: uma corporal, pela qual a alma novamente se conjunge ao corpo; a outra espiritual, pela qual se conjunge novamente a Deus. E, com efeito, esta segunda ressurreição não teve lugar em Cristo, porque sua alma nunca foi separada de Deus pelo pecado. Por sua ressurreição corporal, portanto, é-nos causa das duas ressurreições, ou seja, a corporal e a espiritual.

Deve considerar-se porém que, como diz Agostinho [no comentário] a João,[288] o Verbo de Deus ressuscita as almas, mas o Verbo feito carne ressuscita os corpos. Com efeito, não pertence senão a Deus o vivificar as almas. Como porém a carne é instrumento de sua divindade, e o instrumento age em virtude da causa principal, nossas duas ressurreições, tanto a corporal como a espiritual, referem-se à ressurreição corporal de Cristo como à sua causa. Com efeito, tudo o que se fez na carne de Cristo nos foi salutar pela virtude da divindade unida. Por isso o Apóstolo, ao mostrar que a ressurreição de Cristo é causa de nossa ressurreição espiritual, diz na Epístola aos Romanos (4, 25): “o qual foi entregue por causa de nossos delitos, e ressuscitou para nossa justificação”. Que todavia a ressurreição de Cristo seja causa de nossa ressurreição corporal, mostra-o na Primeira Epístola aos Coríntios (15, 12): “Se se prega que Cristo ressuscitou dos mortos, como dizem alguns entre vós que não há ressurreição dos mortos?” No entanto, o Apóstolo atribui belamente a remissão dos pecados à morte de Cristo, mas a justificação à ressurreição, para designar a conformidade e semelhança do efeito à causa. Porque, assim como o pecado é deposto quando perdoado, assim também Cristo ao morrer depôs a vida passível, na qual havia semelhança do pecado. Ora, quando alguém é justificado, alcança vida nova: assim, ressuscitando, Cristo conseguiu uma novidade de glória. Por conseguinte, a morte de Cristo é causa tanto instrumentalmente efetiva como sacramentalmente exemplar e meritória da remissão de nosso pecado. Todavia, a ressurreição de Cristo foi causa instrumentalmente efetiva e sacramentalmente exemplar de nossa ressurreição, mas não meritória: tanto porque Cristo já não era viador para que tal lhe competisse como porque a claridade da ressurreição foi prêmio da paixão, como evidencia o Apóstolo na Epístola aos Filipenses (cap. 2).

É manifesto, portanto, que Cristo pode dizer-se primogênito dos que ressurgem dos mortos não só pela ordem do tempo, porque foi o primeiro que ressuscitou segundo o dito, mas também pela ordem de causa, porque sua ressurreição é causa da ressurreição dos outros, e pela ordem de dignidade, porque ressuscitou com mais glória que os outros. Logo, a fé na ressurreição de Cristo contém-na o Símbolo da Fé ao dizer: “ao terceiro dia ressuscitou dos mortos”.

Do duplo prêmio da humilhação, ou seja, a ressurreição e a ascensão

Porque porém segundo o Apóstolo a exaltação de Cristo foi prêmio de sua humilhação, foi conseqüente que à sua dupla humilhação correspondesse dupla exaltação. Pois se humilhara primeiro segundo a paixão da morte na carne passível que assumira; segundo, quanto ao lugar, tendo o corpo sido posto no sepulcro e tendo a alma descido aos infernos. Portanto, à primeira humilhação corresponde a exaltação da ressurreição, pela qual da morte retorna à vida imortal; à segunda humilhação corresponde a exaltação da ascensão: por isso diz o Apóstolo na Epístola aos Efésios (4, 10): “Aquele que desceu é aquele mesmo que subiu acima de todos os céus”. Assim contudo como se diz do Filho de Deus que nasceu, padeceu e foi sepultado, e ressuscitou, não porém segundo a natureza divina, mas segundo a humana, assim também se diz do Filho de Deus que ascendeu ao céu, não porém segundo a natureza divina, mas segundo a humana. Porque segundo a natureza divina nunca se apartou do céu, existindo sempre ubiquamente. Daí que ele mesmo diga em João (3, 13): “Ninguém subiu ao céu senão aquele que desceu do céu, o Filho do homem, que está no céu”. Isto dá a entender que, se se diz que desceu do céu, fê-lo assumindo a natureza terrena de tal modo, que permaneceu sempre no céu. E disto também deve considerar-se que só Cristo ascendeu aos céus por virtude própria. Esse lugar, com efeito, se devia ao que descera do céu em razão de sua origem. Os outros todavia não podem ascender por si mesmos, mas pela virtude de Cristo, tendo sido feitos membros dele.

E, como ascender ao céu convém ao Filho de Deus segundo a natureza humana, acrescenta-se ainda outra coisa que lhe convém segundo a natureza divina, ou seja, que se sente à direita do Pai. Não se deve cogitar ali direita ou assentamento corporais; porque todavia a direita é a parte mais excelente do animal, permite-se entender por isso que o Filho se sinta com o Pai sem ser em nada inferior a ele segundo a natureza divina, mas existindo em total igualdade com ele. Pode porém atribuir-se isto mesmo ao Filho de Deus segundo a natureza humana. Com efeito, segundo a natureza divina entendemos que pela unidade da essência o Filho está no mesmo Pai, com o qual tem um só trono do reino, isto é, a mesma potestade. Porque contudo ao lado dos reis costumam sentar-se alguns, aos quais aqueles certamente comunicam algo da potestade régia, mas o superior no reino parece ser o que o rei põe à sua direita, com razão se diz que o Filho de Deus segundo a natureza humana se sinta à direita do Pai, como exaltado sobre toda criatura na dignidade do reino celeste. Logo, é próprio de Cristo sentar-se à direita destes dois modos: e por isso diz o Apóstolo na Epístola aos Hebreus (1, 13): “A qual dos anjos disse alguma vez: Senta-te à minha direita?” A ascensão de Cristo, portanto, confessamo-la no Símbolo, dizendo: “ascendeu ao céu, sentou-se à direita de Deus Pai”.

Cristo julgará segundo a natureza humana

Do que foi dito se colige manifestamente que pela paixão e pela morte de Cristo, e pela glória da ressurreição e da ascensão, fomos livrados do pecado e da morte, e obtivemos a justiça e a glória da imortalidade, aquela *in re* e esta em esperança. Ora, o que pregamos, ou seja, a paixão, a morte e a ressurreição, e ainda a ascensão, completou-se em Cristo segundo a natureza humana. Conseqüentemente, portanto, é necessário dizer que Cristo nos livrou tanto dos males espirituais como dos corporais e nos promoveu aos bens espirituais e eternos segundo o que padeceu ou fez na natureza humana. Mas é conseqüente que quem adquire certos bens para os outros seja o mesmo que lhos concede. Ora, a concessão de bens a muitos requer juízo, para que cada um receba segundo seu grau. Convenientemente, portanto, Cristo foi constituído por Deus juiz sobre os homens, que ele salvou segundo a natureza humana, segundo a qual cumpriu os mistérios da salvação humana: por isso se diz em João (5, 27): “Deu-lhe poder de julgar”, ou seja, o Pai ao Filho, “porque é Filho do homem” – conquanto isso também tenha outra razão. É conveniente, com efeito, que os julgados vejam o juiz. Mas ver a Deus – com quem reside a autoridade de juiz – em sua natureza é prêmio que é dado por juízo. Era necessário portanto que Deus juiz fosse visto pelos homens que hão de ser julgados, tanto os bons como os maus, não em sua natureza própria, mas na natureza assumida. Muitos, com efeito, se vissem a Deus em sua natureza de divindade, já teriam alcançado o prêmio de que se fizeram indignos. Mas é também conveniente que o prêmio de exaltação responda à humilhação de Cristo, que quis humilhar-se a ponto de ser julgado injustamente por um juiz humano: por isso, para exprimirmos esta humilhação claramente, reconhecemos no Símbolo que ele padeceu sob Pôncio Pilatos. Portanto, devia-se-lhe este prêmio de exaltação para que ele fosse, segundo a natureza humana, constituído por Deus juiz de todos os homens vivos e mortos, segundo aquilo de Jó (36, 17): “Tua causa foi julgada como a de um ímpio, hás de receber a causa e a sentença”.

E, porque a potestade judiciária pertence à exaltação de Cristo, bem como a glória da ressurreição, no juízo Cristo aparecerá não em humildade, que pertencia ao mérito, mas em forma gloriosa, que pertence ao prêmio: daí que se diga no Evangelho[289] que “verão o Filho do homem vir sobre as nuvens com grande poder e majestade”. Mas a visão de sua claridade será para gáudio dos eleitos, que o amaram, e aos quais se promete em Isaías (33, 17): “Verão o rei em seu esplendor”; para os ímpios, todavia, será para confusão e luto, porque a glória e o poder do juiz induzem os que temem a danação à tristeza e ao medo; por isso se diz em Isaías (26, 11): “Vejam e sejam confundidos os que têm inveja de teu povo, e devore o fogo teus inimigos”. E, conquanto se mostre em forma gloriosa, ainda assim aparecerão nele os sinais da paixão, não por defeito mas por conveniência e glória, para que ao vê-los recebam gáudio os eleitos, os quais se reconhecem libertos pela paixão de Cristo, e para que recebam tristeza os pecadores, os quais desprezaram tamanho benefício. Por isso se diz no

Apocalipse (1, 7): “Verão ao que traspassaram, e por ele baterão no peito todas as tribos da terra”.

Aquele que conhece a hora do juízo deu todo o juízo a seu Filho

E, porque o Pai “deu ao Filho todo o poder de julgar”, como se diz em João (5, 22), mas agora a vida humana é disposta pelo justo juízo de Deus, pois é ele o que julga toda a carne, como disse Abraão no Gênesis (18, 25), tampouco deve duvidar-se de que este juízo, que rege os homens no mundo, pertence à potestade judiciária de Cristo: por isso, também a ele se aplicam estas palavras, ditas do Pai no Salmo (109, 1): “Senta-te à minha direita, até que ponha teus inimigos por escabelo de teus pés”. Senta-se à direita de Deus segundo a natureza humana, enquanto dele recebe a potestade judiciária, a qual, com efeito, ele exerce desde já, antes que apareça manifestamente que todos os seus inimigos estão sujeitos a seus pés. Por isso, logo após a ressurreição ele disse [o que se lê] em Mateus (28, 18): “Foi-me dado todo o poder no céu e na terra”.

É outro porém o juízo de Deus pelo qual imediatamente após a morte a cada um se retribui segundo o que mereceu quanto à alma. Ora, os justos dissolvidos permanecem com Cristo, como Paulo desejava, mas os pecadores mortos são sepultados no inferno. Não se deve, com efeito, dizer que tal diferenciação se faça sem o juízo de Deus, ou que este juízo não pertença à potestade judiciária de Cristo, especialmente porque ele disse a seus discípulos [o que se lê] em João (14, 3): “E, depois que eu tiver ido e vos tiver preparado o lugar, virei novamente, e tomar-vos-ei comigo, para que, onde eu estou, estejais vós também”. Com efeito, ser tomado não é outra coisa que ser dissolvido, para que possamos estar com Cristo: “Enquanto estamos no corpo, estamos longe do Senhor”, como se diz na Segunda Epístola aos Coríntios (5, 6).

Porque todavia a retribuição do homem não consiste somente nos bens da alma, mas ainda nos bens do corpo, e como este será retomado pela alma na ressurreição e toda e qualquer retribuição requer juízo, é necessário que haja outro juízo, pelo qual se retribua aos homens segundo o que fizeram não só na alma, mas também no corpo. E este juízo também se deve a Cristo, para que, assim como ele morreu por nós, ressuscitou na glória e ascendeu aos céus, assim também pela sua virtude faça ressurgir os corpos de nossa humilhação configurados ao corpo de sua glória, para que os transfira para o céu, onde pela ascensão nos precedeu, abrindo caminho adiante de nós, como foi predito por Miquéias (2, 13).[290] Ora, a ressurreição de todos se fará simultaneamente no fim deste século,[291] como já dissemos acima [c. 148 e 161]: daí que este juízo seja um juízo comum e final, e para fazê-lo cremos que Cristo há de vir em glória pela segunda vez.[292]

Como contudo se diz no Salmo (35, 7): “Teus juízos são como um mar profundo”, e o Apóstolo diz na Epístola aos Romanos (11, 33) que “incompreensíveis são seus juízos”, em cada um dos supraditos juízos há algo profundo e incompreensível para a cognição humana. Com efeito, no primeiro juízo de Deus, segundo o qual se dispõe a vida presente dos homens, o tempo do juízo é manifesto aos homens, mas a razão das retribuições está oculta, principalmente porque neste mundo acontecem muitos males aos bons, e muitos bens aos maus. Nos outros dois juízos de Deus, porém, a razão das

retribuições será evidente, mas o tempo permanece oculto, porque tanto o homem ignora o tempo de sua morte, segundo aquilo de Eclesiastes (9, 12): “O homem desconhece seu fim”, como ninguém pode saber o fim deste século. Com efeito, não prevemos coisas futuras além daquelas cuja causa compreendemos. Mas a causa do fim do mundo é a vontade de Deus, que nos é desconhecida. Por isso tampouco o fim do mundo pode ser previsto por nenhuma criatura, mas apenas por Deus, segundo aquilo de Mateus (24, 36): “Quanto porém àquele dia e àquela hora, ninguém sabe, nem os anjos do céu, mas só o Pai”.

Porque todavia em Marcos[293] se lê “nem o Filho”, alguns[294] fizeram disso matéria de erro, dizendo que o Filho é menor que o Pai, porque ignora o que o Pai sabe. Mas pode evitar-se isto dizendo que o Filho ignora tais coisas segundo a natureza humana assumida, não porém segundo a divina, segundo a qual tem uma única sabedoria com o Pai, ou, para dizê-lo mais claramente, é a mesma sabedoria concebida no coração. [295] Mas também pareceria inconveniente que o Filho ignorasse o juízo divino segundo a natureza humana, uma vez que sua alma, pelo testemunho do Evangelista,[296] é cheia da graça e da verdade de Deus, como se disse acima [c. 214-216]. Tampouco pareceria ter razão que Cristo, como aceitasse o poder de julgar porque é Filho do homem, ignorasse o tempo de seu juízo segundo a natureza humana. Com efeito, o Pai não lhe teria dado todo o juízo se lhe fosse subtraído o juízo que determina o tempo de seu advento. Por conseguinte, deve entender-se isto segundo um modo de falar costumeiro nas Escrituras, segundo o qual se diz que Deus então conheceu uma coisa quando deu notícia dela, tal como disse a Abraão [o que se lê] no Gênesis (22, 12): “Agora conheci que temes ao Senhor”: não que o que conhece todas as coisas desde a eternidade começasse [então] a saber, mas porque mostrou a devoção [de Abraão] por aquele fato. Assim também se diz, portanto, que o Filho ignora o dia do juízo, porque não deu notícia aos discípulos, senão que lhes respondeu: “Não vos pertence saber os tempos nem os momentos que o Pai reservou para seu poder”. Mas o Pai não ignora deste modo, porque ao menos pela geração eterna deu notícia disto ao Filho. Alguns[297] porém se desembaraçam mais brevemente [quanto a isto] dizendo que isso deve entender-se do filho adotivo.

Por isso, porém, quis o Senhor que o tempo do juízo futuro fosse oculto, para que os homens vigilassem sollicitamente e não se achassem acaso despreparados no tempo do juízo, porque também quis que o tempo da morte de cada um fosse desconhecido. Com efeito, cada um aparecerá no juízo tal qual partiu daqui pela morte: por isso o Senhor disse [o que se lê] em Mateus (24, 42): “Vigiai, porque não sabeis a que hora virá o vosso Senhor”.

Segundo o dito, portanto, patenteia-se que Cristo tem potestade judiciária sobre os vivos e os mortos. Com efeito, exerce o juízo tanto naqueles que vivem no presente século como naqueles que partem deste século ao morrer. Mas no juízo final julgará simultaneamente os vivos e os mortos: quer entendamos por vivos os justos que vivem pela graça e por mortos os pecadores que se apartam da graça; quer entendamos por vivos os que no advento do Senhor se encontrarão vivos e por mortos os que tiverem morrido antes. Mas não se deve entender aqui que alguns vivos serão julgados de modo que nunca sentirão a morte do corpo, como afirmaram alguns. Manifestamente, com efeito, diz o Apóstolo na Primeira Epístola aos Coríntios (15, 51): “Todos certamente ressuscitaremos”, e segundo outra versão:[298] “Todos certamente dormiremos”, isto é, morreremos. Ora, porque em alguns livros se tem “nem todos certamente dormiremos”, tal, porém, como diz Jerônimo na epístola a Minério[299] sobre a ressurreição da carne, não tira a firmeza da referida sentença. Porque um pouco antes[300] o Apóstolo tinha dito: “Assim como todos morreram em Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo”, e assim aquilo que diz: “nem todos dormiremos”, não pode referir-se à morte do corpo, que passou para todos pelo pecado do primeiro pai, como se diz na Epístola aos Romanos (5, 12). Mas deve expor-se como a dormição do pecado, da qual se diz na Epístola aos Efésios (5, 14): “Desperta, tu, que dormes, e levanta-te dentre os mortos, e Cristo te alumiará”. Distinguem-se portanto os que se encontrarão [vivos] no advento do Senhor dos que tiverem morrido antes, mas não porque aqueles nunca morram, e sim porque morrerão no mesmo rapto em que serão arrebatados sobre as nuvens ao encontro de Cristo nos ares,[301] e ressuscitarão imediatamente, como diz Agostinho.[302]

Deve considerar-se, contudo, que três coisas parecem concorrer para o juízo. Primeira, certamente, que alguém se apresente; segunda, que se discutam seus méritos; terceira, que receba sentença. Quanto à primeira, portanto, todos os bons e todos os maus, desde o primeiro homem até ao último, serão submetidos ao juízo de Cristo, porque como se diz na Segunda Epístola aos Coríntios (5, 10): “é necessário que todos nós compareçamos diante do tribunal de Cristo”, e dessa generalidade tampouco são excluídos os pequeninos que morreram ou sem batismo ou com batismo, como diz a Glosa[303] no mesmo lugar.

Quanto todavia à segunda, ou seja, a discussão dos méritos, nem todos serão julgados, bons ou maus. Com efeito, não é necessária a discussão dos méritos a não ser que bens se mesquem a males; onde contudo há bem sem mistura de mal, ou mal sem mistura de bem, ali não há lugar para discussão. Há alguns bons, portanto, que desprezam totalmente os bens temporais, e se dedicam só a Deus e às coisas de Deus. Logo, porque se comete pecado por aderir a bens mutáveis desdenhando o bem imutável, não parece haver neles nenhuma mistura de bem e de mal, mas não porque vivam sem pecados, pois se diz deles na Primeira Epístola de João (1, 8): “Se dissermos que não temos

pecado, nós mesmos nos enganamos”; e sim porque neles há alguns pecados leves que são consumidos pelo fervor da caridade, de modo que parecem não ser nada: daí que não sejam julgados no juízo por discussão dos méritos. Os que todavia levam uma vida terrena, tendendo às coisas seculares mas sem servir-se delas contra Deus, ainda que aderindo a elas mais do que o devido, têm algo de mal misturado ao bem da fé e da caridade segundo alguma quantidade notável, de modo que não pode aparecer facilmente o que prevalece neles: por isso estes serão julgados também quanto à discussão dos méritos. Semelhantemente, também com respeito aos maus deve notar-se que o princípio do acesso a Deus é a fé, segundo aquilo da Epístola aos Hebreus (11, 6): “É necessário que o que se aproxima de Deus creia”. Por conseguinte, no que não tem fé não se encontra nada de bom, cuja mistura com o mal tornaria dúbia a danação, razão por que será danado sem discussão dos méritos. Mas o que tem fé e não tem caridade, nem boas obras, tem certamente algo por onde se conjunge a Deus. Daí que seja necessária a discussão dos méritos, para que apareça evidentemente o que prepondera nele, se o bem ou o mal. Por isso este será danado com discussão dos méritos: assim como o rei terreno dana o cidadão pecador em audiência, mas ao inimigo pune sem nenhuma audiência.

Quanto contudo à terceira, ou seja, a pronúncia da sentença, todos serão julgados, porque todos receberão ou a glória ou a pena de sua sentença. Por isso se diz na Segunda Epístola aos Coríntios (5, 10): “Para que cada um receba o que é devido ao corpo, segundo fez o bem ou o mal”.

Não se deve considerar, porém, que a discussão do juízo será necessária para que o juiz se informe, como acontece nos juízos humanos, porque todas as coisas estão nuas e descobertas para seus olhos, como se diz na Epístola aos Hebreus (4, 13). Mas a referida discussão é necessária para que a cada um se dê a conhecer [a sentença] dele mesmo e a dos outros e de que modo são dignos de pena ou de glória, para que assim os bons se gaudiam em tudo da justiça de Deus, e os maus se írem contra si mesmos. Não deve considerar-se que tal discussão dos méritos se faça em palavras. Requerer-se-ia, com efeito, imenso tempo para narrar todas as cogitações, todos os ditos e todos os feitos de cada um dos bons ou dos maus. Por isso Lactâncio[305] se enganou ao afirmar que o dia do juízo deveria durar mil anos, conquanto nem este tempo pareça ser suficiente, porque para completar o juízo de um único homem do modo referido se requereriam muitos dias. Portanto, pela virtude divina se fará que ocorram imediatamente a cada um todos os bens ou todos os males que fez, pelos quais deve ser premiado ou punido, e não só a cada um os seus, mas ainda a cada um os dos demais: como quando os bens abundam tanto que os males parecem não ter nenhuma importância, ou, ao contrário, como quanto parece que não haverá nenhuma disputa dos bens contra os males segundo a estimação humana, e por isso [ou nestes casos] se diz que serão premiados ou punidos sem discussão.

Mas neste juízo, conquanto todos assistam a Cristo, diferem porém os bons dos maus não só quanto à causa meritória, mas ainda porque quanto ao lugar serão separados destes. Porque os maus, que se apartaram de Cristo por amar as coisas terrenas, permanecerão na terra; mas os bons, que aderiram a Cristo, correrão ao encontro de Cristo elevados nos ares, para conformar-se a Cristo, não só configurados à glória de sua claridade, mas associados no lugar, segundo aquilo de Mateus (24, 28): “Em qualquer lugar em que estiver o corpo, aí se juntarão também as águias”, que significam os santos. Segundo Jerônimo,[306] todavia, em hebraico significativamente em lugar de “corpo” se diz *joathon*, que significa “cadáver”, para comemorar a paixão de Cristo, pela qual tanto Cristo mereceu a potestade judiciária como os homens conformados à sua paixão são assumidos na sociedade de sua glória, segundo aquilo do Apóstolo (2 Tm 2, 12): “Se sofrermos, reinaremos também com ele”. E por isso se crê que Cristo há de descer para o juízo no lugar da paixão dominical, segundo aquilo de Joel (3, 2): “Juntarei todas as gentes, e conduzi-las-ei ao vale de Josafá, e ali entrarei com elas em juízo”: lugar que fica ao pé do monte das oliveiras, de onde Cristo ascendeu. Por isso, vindo o Senhor para o juízo, também se mostrarão o signo da cruz e outros sinais da paixão, segundo aquilo de Mateus (24, 30): “E então aparecerá o sinal do Filho do homem no céu”, para que os ímpios, ao verem aquele a quem traspassaram,[307] se doam e se atormentem, e os que foram redimidos se gaudiam da glória do redentor. E, assim como se diz que Cristo se senta à direita de Deus segundo a natureza humana, enquanto foi elevado pelo Pai a

bens superiores, assim também se diz que os justos se mantêm à sua direita no juízo, como tendo junto a ele lugar honorabilíssimo.

Neste juízo não só Cristo julgará, mas também outros. Alguns deles, sem dúvida, julgarão apenas por comparação, ou seja, os bons aos menos bons e os maus aos piores, segundo aquilo de Mateus (12, 41): “Os habitantes de Nínive se levantarão no juízo contra esta geração e a condenarão”. Mas alguns julgarão por aprovação da sentença, e assim todos os justos julgarão, segundo aquilo de Sabedoria (3, 8): “Os santos julgarão as nações”. Mas outros julgarão como aceitando uma potestade judiciária de Cristo, segundo aquilo do Salmo (149, 6): “Espadas de dois fios em suas mãos”. Ora, esta última potestade judiciária prometeu-a o Senhor aos apóstolos, dizendo (Mt 19, 28): “No dia da regeneração, quando o Filho do homem estiver sentado no trono da sua majestade, vós, que me seguistes, também estareis sentados sobre doze tronos, e julgareis as doze tribos de Israel”.

Todavia, não se deve julgar que apenas os judeus, que pertencem às doze tribos de Israel, serão julgados pelos apóstolos, senão que por doze tribos de Israel se entendem todos os fiéis, que foram assumidos na fé dos patriarcas. Porque os infiéis não serão julgados, senão que já estão julgados. Semelhantemente também, não só os doze apóstolos, que estavam naquele tempo, julgarão com Cristo. Porque Judas não julgará; e Paulo, que trabalhou mais que os outros, não carecerá de potestade judiciária, sobretudo quando ele mesmo o diz: “Não sabeis que havemos de julgar os anjos?” Mas esta dignidade pertence propriamente aos que deixando todas as coisas seguiram a Cristo: tal, com efeito, foi prometido a Pedro, que perguntava e dizia: “Eis que abandonamos tudo e te seguimos; que haverá então para nós?”[308] Onde Jó (36, 6): “E deste o juízo aos pobres”, e isto razoavelmente: com efeito, como se disse, a discussão será sobre os atos dos homens que usaram bem ou mal das coisas terrenas. Ora, requer-se para a retidão do juízo que o ânimo do juiz esteja livre das coisas de que tem de julgar: e por isso alguns, por terem o ânimo totalmente abstraído das coisas terrenas, merecem a dignidade judiciária. Pertence também ao mérito desta dignidade a anunciação dos preceitos divinos: por isso em Mateus (25) se diz que Cristo há de vir julgar com os anjos, pelos quais se entendem os pregadores, como diz Agostinho no *Livro da Penitência*. [309] É conveniente, com efeito, que eles discutam os atos dos homens com respeito à observância dos preceitos divinos, preceitos de vida que eles anunciaram. Mas eles julgarão enquanto cooperarão para que apareça para cada um a causa da salvação e da danação, tanto da sua como da dos outros, do mesmo modo que se diz que os anjos superiores iluminam os anjos inferiores, ou também aos homens. Esta potestade judiciária, portanto, confessamo-la em Cristo no Símbolo dos Apóstolos, dizendo: “Ainda há de vir julgar os vivos e os mortos”.

Consideradas, portanto, estas coisas que pertencem à verdade da fé cristã, deve saber-se que todas as coisas referidas se reduzem a certos artigos. Certamente, segundo alguns em doze, mas segundo outros em quatorze. Como a fé, com efeito, é das coisas que são incompreensíveis para a razão, onde se apresenta algo novo incompreensível para razão, ali é necessário um novo artigo. Há pois um artigo pertencente à unidade divina: conquanto, com efeito, se prove pela razão que Deus seja uno, ainda assim subjaz à fé que ele presida imediatamente a todas as coisas ou que deva ser cultuado singularmente.

Acerca das Três Pessoas põem-se três artigos. Acerca dos três efeitos de Deus, ou seja, a criação, que pertence à natureza, a justificação, que pertence à graça, a remuneração, que pertence à glória, põem-se três outros artigos: e, assim, põem-se ao todo sete artigos sobre a divindade. Mas acerca da humanidade de Cristo põem-se outros sete artigos: o primeiro acerca da encarnação e da concepção; o segundo acerca da natividade, que tem uma dificuldade especial por causa da saída do ventre fechado da Virgem; o terceiro acerca da morte, da paixão e da sepultura; o quarto acerca da descida aos infernos; o quinto acerca da ressurreição; o sexto acerca da ascensão; o sétimo acerca do advento para o juízo: e, assim, ao todo há quatorze artigos.

Outros, porém, muito razoavelmente encerram a fé nas Três Pessoas sob um único artigo, porque não se pode crer no Pai sem crer no Filho e no Amor que liga os dois e que é o Espírito Santo. Mas distinguem o artigo da ressurreição do artigo da remuneração; e, assim, há dois artigos acerca de Deus, um quanto à unidade e outro quanto à Trindade; e quatro acerca dos efeitos, um quanto à criação, outro quanto à justificação, o terceiro quanto à ressurreição comum e o quarto quanto à remuneração. Semelhantemente, acerca da fé na humanidade de Cristo encerram sob um único artigo a concepção e a natividade, bem como a paixão e morte. Por conseguinte, ao todo há doze artigos segundo esta computação.

E com respeito à fé baste o dito.

-
- [1] Este título não está no Corpus Thomisticum; traduziu-se da Leonina.
- [2] *Agnição* vem de *agnitio*, *ōnis* e significa praticamente o mesmo que *cognição* (*cognitio*, *ōnis* [*< *co-agnitio*]), com a diferença de que, plenamente expresso, o antepositivo *ag-* (do verbo latino *ago*, *is*, *ēgi*, *actum*, *agere*) encerra aqui a idéia de ‘dirigir-se, avançar para’ o conhecimento.
- [3] Ou seja, enquanto é *viador*, enquanto peregrina na terra para a vida definitiva.
- [4] Ou seja, a pátria celeste, ou a pátria por antonomásia.
- [5] Santo Tomás usa o verbo *esse* (ser) também para *existir*. Mas existir é ser em ato, e não se é em ato senão pelo ato de ser. *Vide* nota 63 *infra*.
- [6] Segundo a Química de então, grandemente aristotélica, a água, o ar, o fogo e a terra. *Vide* o apêndice 1 da apresentação (“Se e em que caducou a física aristotélica”).
- [7] O que se deu neste capítulo e no anterior é a primeira das cinco vias de Santo Tomás para provar a existência de Deus (cf. *Summ. Theol.*, I, q., a. 3, c.). – Atente-se porém a que a impossibilidade de remontar ao infinito na série de motores diz respeito aos motores essenciais, não aos acidentais, porque nestes pode ter-se infinitude. Assim, é impossível remontar ao infinito na série das causas essenciais da vida sensível (a alma do vivente, os elementos físico-químicos, o sol e a inclinação do eixo da terra, o conjunto dos astros e seus movimentos...), mas não assim na série de causas acidentais pelas quais, por exemplo, alguém encontra um tesouro ao abrir uma cova para enterrar seu cão.
- [8] Acerca da incorruptibilidade dos corpos celestes, *vide* o apêndice 1 da apresentação.
- [9] Alguns consideram inautêntico este capítulo, que porém aparece em muitas versões latinas. Cf. A. MOTTE O. P., “Un chapitre inauthentique dans le Compendium Theologiae de S. Thomas”, in *Revue Thomiste*, T. XLV, 4, 1939, p. 749 ss.
- [10] Enquanto *induzir* é etimologicamente o mesmo que ‘introduzir’, *eduzir* é como “extroduzir”: ‘retirar, extrair (de)’.
- [11] Em *De consolat.*, V, prosa 6.
- [12] *Vide* o apêndice 1 da apresentação. – É com necessidade, porém, que o raciocínio conclui que o primeiro ente é de todo imóvel, ainda que as premissas tenham de emendar-se.
- [13] *Per accidens*: por algum acidente ou por algo accidental. É o contrário de *per se*: por essência ou por algo essencial.
- [14] *Vide* nota 63 *infra*.
- [15] O que a essência acrescenta ao gênero é precisamente a diferença específica. Mas não se reduz a esta, razão por que a essência de homem inclui a carne e os ossos (ainda que não *esta* carne e *estes* ossos). Cf. S. TH., *De ent. et ess.*, c. 2, 6; *et alii loci*.
- [16] *Forma* é aqui *forma substancial* ou *específica*, e não deve confundir-se com *forma* como configuração externa (nas coisas naturais) ou como figura (nas coisas artificiais). Assim, no sentido aqui empregado, a forma de um corpo humano é o princípio que lhe dá justamente o ser humano. É sua causa formal. Cf. S. TH., *De princ. natur.*, c. 1; *et alii loci*.
- [17] Em Santo Tomás, *virtude* diz-se analogicamente: antes de tudo, é certa faculdade ativa ou passiva; depois, é hábito (ver nota 31 *infra*) operativo, e implica certa perfeição; por fim, é hábito (natural ou sobrenatural) do bem. Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I-II, q. 55-67; *et alii loci*.
- [18] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.*, I, 8, 5 (Bk 256 b 24); S. TH., lect. 9; ARISTÓTELES, *De anim.*, I, 3, c. 4 (Bk 429 a 19); S. TH., lect. 7; *De unit. intell.*, c. 1, n. 21.
- [19] *Paixão* diz-se duplamente: ou, como uma das dez categorias ou predicamentos, é o contrário de *ação*; ou é uma das quatro espécies da categoria qualidade (hábitos, potências, paixões e figuras). Cf. ARISTÓTELES, *Predic.*, 9 b 20-25; S. TH., *Summ. Theol.*, I-II, q. 49, a. 2; *et alii loci*.
- [20] *Vide*, ainda, o apêndice 1 da apresentação.
- [21] *Matéria prima*: a matéria primeira, ou seja, a que é pura potencialidade para todas as formas. Nada tem que ver, portanto, com “matéria-prima” (a usada na fabricação humana de algo).
- [22] *Razão*: aqui, e tão-somente aqui em todo o livro, *oração linguística*, a composta de sujeito e predicado.
- [23] *Secundum rem*: segundo a coisa, segundo o que a coisa é em si. Opõe-se a *secundum rationem*: segundo a razão, segundo as distinções que a razão, de acordo com sua mesma natureza, faz em dada coisa. – É assunto para outro espaço, porém, como esta distinção se aplica, diversamente, na *via resolutionis* e na *via compositionis* da ciência.
- [24] Também dita, por ângulos diversos, ou Metafísica ou Teologia [filosófica]. Cf. S. TH., *In Metaph.*, proemium; *et alii loci*.

[25] Não se confunda o que acaba de dizer Santo Tomás com a *coincidentia oppositorum* de Heráclito ou com a identidade dos contraditórios de Hegel, aos quais, junto com Aristóteles, o nosso Doutor não hesitaria em opor-se. Trata-se da união de todas as perfeições na perfeição simplicíssima da essência de Deus.

[26] Quanto ao que nos interessa aqui, *substância* diz-se ou do que subsiste por si, ou do que é sujeito de acidentes. (Lembre-se porém que Deus, conquanto subsista por si, não está no gênero das substâncias, porque, com efeito, nem está em nenhum gênero, nem é sujeito de acidentes, senão que sua essência é ser, razão por que é ato puro.). Tenha-se o étimo: *substância*, “suporte (de acidentes)”; *sujeito*, “o que está lançado sob”. Cf. ARISTÓTELES, *Predic.*, c. 4; *et alii loci*.

[27] No Corpus Thomisticum, *sapientiae*; na Leonina, *potentiae*.

[28] “Deve saber-se que algo se predica de diversos multiplamente: ora segundo uma mesma e só razão, e então se diz que se predica deles univocamente, assim animal do cavalo e do boi; ora, em contrapartida, segundo razões de todo diversas, e então se diz então que se predica deles equivocadamente, assim cão da constelação e do animal; ora, ainda, segundo razões que são em parte diversas, em parte não diversas: diversas enquanto implicam relações diversas; [não diversas] enquanto tais relações diversas se referem a um e o mesmo; e isto se diz *predicar analogicamente*, isto é, proporcionalmente, enquanto cada um se refere segundo sua relação àquele um” (S. TH., *In Metaph.*, l. 4, lect. 1).

[29] *Vide* nota anterior.

[30] Ao longo de todo este livro, *inteligente* estará ou como adjetivo (= dotado de inteligência), ou como participio (por exemplo: “O inteligido está no inteligente”, ou seja, no que entende).

[31] Em Santo Tomás, *hábito* (lat. *habitus*, *us*) é uma das quatro espécies da qualidade (cf. nota 19 *supra*). O hábito é “[como diz Aristóteles no livro V da *Metafísica*] ‘uma disposição segundo a qual se está bem ou mal disposto ou de si mesmo’, isto é, segundo a natureza própria, ‘ou para outro’, isto é, em ordem ao fim” (S. TH., *Summ. Theol.*, I-II, q. 49, a. 3. c.) Assim, se se considera que o hábito consiste, antes de tudo, em ordem ao ato, pode dizer-se que está entre a potência e o ato: por exemplo, ter o hábito da música encontra-se entre a potência para ser músico e o ser músico em ato. Para os hábitos em geral, e os intelectuais (ciências e artes) em particular, cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I-II, q. 49-54.

[32] Neste sentido, *espécie* é o que reduz a ato qualquer potência cognoscitiva. A *espécie sensível* da cor, por exemplo, informa o sentido da visão e redu-lo a ato, assim como qualquer *espécie inteligível*, abstraída, como se verá (c. 83 *infra*), da imagem sensível pelo intelecto agente, informa o intelecto possível e redu-lo a ato. Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 85, a. 2, ad 3; q. 17, a. 3; *De pot. Dei*, q. 8, a. 1; *Comp. Theol.*, l. 1, c. 38; *et alii loci*.

[33] No Corpus Thomisticum, *intelligens*; na Leonina, *intellectus*.

[34] Cf. S. JOÃO DAMASCENO, *De fid. orth.*, l. 1, c. 9 (MG 94, 8347 A).

[35] *Simpliciter*: em termos absolutos. Opõe-se a *secundum quid*: segundo algo, por algum ângulo ou aspecto.

[36] Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 1, a. 1, c.; *Cont. Gent.*, I, c. 4.

[37] Para *verbo*, *vide* nota seguinte.

[38] ARISTÓTELES, *Periherm.*, l. 2 c. 14 (Bk 24 b 1-2). – *Vozes*: palavras. – Assim como em qualquer artifice hão de considerar-se o fim do artifício, seu exemplar na mente do artifice e o próprio artifício, assim também no que fala hão de considerar-se três *verbos*: a concepção do intelecto ou *verbum cordis* (verbo ou palavra cordial [do coração]), para significar o qual se pronuncia o *verbo vocis* (verbo ou palavra vocal ou exterior); e o exemplar mental do verbo exterior, ou seja, o *verbum mentis*. O verbo ou palavra escrita, por seu lado, é signo imediato do *verbum vocis* e mediato do *verbum cordis*.

[39] Cf. *Summ. Theol.*, I, q. 91, a. 2 ad 2; ARISTÓTELES, *Phys.*, l. 2, c. 2, n. 11 (Bk 194 b 1): “O homem, juntamente com o sol, gera o homem”.

[40] ARISTÓTELES, *De anim.*, l. 3, c. 7 [13] (Bk 431 b 29).

[41] Os primeiros princípios, captados imediatamente por hábito inato apenas se lhes conheçam os termos, são os princípios da razão, e por evidentes são indemonstráveis. Cf. S. TH., *In Metaph.*, l. 4, lect. 6-17; *In Post. Anal.*, lect. 5, n. 49; lect. 18; lect. 20, n. 170-172; *et alii loci*.

[42] Atente-se ao étimo de *assimilação*: o substantivo latino *assimilatio*, *ōnis* (‘semelhança ou conformidade’); e igualmente ao de *assimilar(-se)*: o verbo latino *assimilo* ou *adsimilo*, *as*, *āvi*, *ātum*, *āre* (‘fazer semelhante ou conforme’).

[43] *Coisa* é um dos transcendentais. – “O que primeiro”, diz Santo Tomás em *De veritate* (q. 1., a. 1, c.), “o intelecto concebe como evidentíssimo, e em que se resolvem todas as concepções, é o [transcendental] *ente* [...]; por isso é necessário que todas as outras concepções do intelecto se tomem como adição ao ente”. Refere-se aqui Santo Tomás aos outros transcendentais: *coisa*, *uno*, *algo*, *verdadeiro* e *bem*. Disputa-se quanto a se o *belo* é transcendental à parte ou apenas como a outra face do bem. Mas parece possível solucionar a questão. “E assim se patenteia”, escreve Santo Tomás, “que o belo adiciona ao bem certa ordem à virtude cognoscitiva: se o bem se

diz aquilo que *simpliciter* compraz o apetite, o belo porém se diz aquilo cuja mesma apreensão apraz” (*Summ. Theol.*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3). Porque todavia ao ente todos os outros transcendentais adicionam algo, e porque todos se convertem entre si (cf. *De ver.*, loc. cit.), então o belo, se adiciona algo ao bem, adiciona também de algum modo ao ente. Mas ser adição do ente é a mesma razão dos demais transcendentais. Logo, o belo é um transcendental.

[44] *Intenções primeiras* ou *diretas* são NOÇÕES DA RAZÃO com fundamento imediato *in re*: substância, animal, homem, cão, etc. *Intenções segundas* são NOÇÕES DE RAZÃO com fundamento remoto *in re*: gênero, espécie, etc. Em outras palavras, *intenções primeiras* são conceitos de quididades reais, enquanto *intenções segundas* são entes de razão sem conceito quiditativo. Cf. S. TH., *De ver.*, q. 21, a. 1; *et alii loci*; PE. ÁLVARO CALDERÓN, *Umbrales de la Filosofía*, Argentina, edição do autor, 2011, p. 136-142.

[45] Repugnância à razão.

[46] No Corpus Thomisticum, *processiones*; na Leonina, *operationes*.

[47] Usamos *vegetável* no sentido latino: *vegetabilis*, e, der. de *vegetāre*, ‘animar, vivificar; fazer crescer’.

[48] ARISTÓTELES, *De anim.*, I, 2, 24 (Bk 424 a 18).

[49] *De Gen. ad litt.*, I, 12, c. 6 (ML 34, 458).

[50] O que se lê entre colchetes não está no Corpus Thomisticum; traduziu-se da Leonina, e parece indispensável.

[51] *Atender-se a* sempre terá nesta tradução o sentido de *levar em consideração*, como assinala o dicionário Priberam na segunda acepção do verbo *atender*.

[52] Próprio ou *propriedade*, um dos cinco predicáveis. *Vide* nota 81 *infra*.

[53] A doutrina das *relações subsistentes* na Trindade esboçou-se na obra dos Padres gregos e desenvolveu-se grandemente na de Santo Agostinho; mas não recebeu tratamento cabal senão na de São Tomás. “Quando falamos da Trindade, devemos agir com cautela e com modéstia: porque, como diz Agostinho no livro 1 *De Trin.*, ‘em parte alguma o erro é mais perigoso, a perquirição mais laboriosa, e a descoberta mais frutuosa’” (S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 31, a. 2, c.). Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 27-43.

[54] Ou seja, perfeito é aquilo a que não falta nada.

[55] *Vide* ainda o apêndice 1 da apresentação.

[56] *Hoc aliquid* (= grego aristotélico *tóde tí*): este algo, esta substância primeira (ou seja, a deste subsistente, enquanto a substância segunda se diz no âmbito do universal). Cf. *Summ. Theol.*, I, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1; *De pot.*, q. 3, a. 9-11; *Cont. Gent.*, II, c. 56-59; *et alii loci*.

[57] Aqui, “se dá a conhecer” traduz *innotescit*, que, como se pode ver, é da mesma família que *notiō* (‘noção’).

[58] *Supósito* (< lat. *suppositum*) é de certo modo outro nome de substância. Enquanto todavia *substância* é nome de noção de primeira intenção, *supósito* é-o de noção de segunda intenção. Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 29, a. 2, c.

[59] Pela *resolução* (ou *via resolutionis* ou de “análise”) divide-se o composto em seus elementos mais simples, enquanto pela *composição* (ou *via compositionis* ou de “síntese”) se compõem ou unem os elementos no composto.

[60] *Natividade*: nascimento.

[61] Porretanos são os discípulos de Gilberto Porretano (1076-1154), bispo de Poitiers, cujos erros foram combatidos por São Bernardo e condenados pelo Concílio de Reims (1148). Gilberto acabou por reconhecê-los e retratou-se deles por escrito.

[62] No Corpus Thomisticum, *Trinitatis*; na Leonina, *divinitatis*.

[63] O *ser* ou *ato de ser* (lat. *esse* ou *actus essendi*) é a atualidade de todos os atos e o que há de mais íntimo nas coisas. Cf. *De pot.*, q. 7, a. 2; *Cont. Gent.* I, 22, 52; *In I Sent.*, dist. 8, q. 4, a. 1, 2; q. 5, a. 2; dist. 34, q. 1, a. 1; II dist. 1, q. 1, a. 1; *De spirit. creat.*, a. 1; Opusc. XXXVII, *de Quattuor oppos.*, c. 4; *De ent. et ess.*, c. 5; *et alii loci*.

[64] A doutrina tomista da participação, assimilada em parte (e com as devidas correções) do platonismo, tem nisto seu ápice: Deus é o ser *por essência*, enquanto as criaturas *têm* o ser por *participação* de Deus. Cf. S. TH., *De pot.*, q. 3, a. 5, ad 3; a. 1, ad 17; *De ver.*, q. 27, a. 1, ad 3; *Summ. Theol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2; q. 7, a. 1, ad 3; a. 2 e ad 1; q. 45, a. 5, ad 1; q. 104, a. 1; *et alii loci*.

[65] No Corpus Thomisticum, *in creando*; na Leonina, *in causando*.

[66] *Vide* ainda o apêndice 1 da apresentação.

[67] Trata-se da escala das diversas perfeições transcendentais: *ser*, *viver*, *inteligir* (*esse*, *vivere*, *intelligere*). Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 4, a. 2, ad 3; I-II, q. 2, a. 5, ad 2; *In De caus.*, lect. 12; lect. 18; *In II Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2; *et alii loci*.

- [68] No Corpus Thomisticum, *substantia*; na Leonina, *subsistentia*.
- [69] Cf. S. TH., *De mot. cord.*; e o apêndice 1 da apresentação.
- [70] *Vide* ainda o apêndice 1 da apresentação.
- [71] Em defesa da unidade ou unicidade do intelecto em cada homem, e pois dos artigos de fé que a pressupõem (juízo particular e juízo final, céu e inferno, etc.), bateu-se detida, diligente e longamente Santo Tomás sobretudo com Averróis e os averroístas latinos, mas também com Alexandre de Afrodísias, Avicena e outros – e venceu-os definitivamente. Cf. S. TH., *De unit. intell.*; *Summ. Theol.*, I, q. 79, a. 3-5; *et alii loci*.
- [72] *Vide* nota 44 *supra*.
- [73] Averróis, *In De anim.*, l. 3, comm. 5. Cf. S. TH., *De unit. intell.*, c. 3.
- [74] *Fantasmas*: as imagens sensíveis laboradas pela imaginação. É delas que o intelecto agente abstrai as espécies inteligíveis com que reduzirá a ato o intelecto possível. Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 84-85; q. 85, a. 2, ad 3; *et alii loci*.
- [75] 1 [7] (Bk 429 a 16-18) e 4 [10] (Bk 430 a 15-16).
- [76] *Quiddidade*: o mesmo que essência, mas dita assim (lat. *quidditas*) enquanto responde à pergunta *quid sit* (o que é).
- [77] *Vide* nota 15 *supra*.
- [78] Daí a sobrevivência da alma individual à morte do corpo, e a mesma ressurreição do corpo individual. Semelhantemente, as potências sensitivas da alma permanecem na alma separada como em sua raiz, ainda que sem possibilidade de reduzir-se a ato antes da ressurreição do corpo. Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, 77, 7; 89, 5; *Suppl.*, 70, 1-2; *et alii loci*.
- [79] Alexandre de Afrodísias e Avicena. Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, l. 2, c. 76.
- [80] Enquanto a alma é a forma substancial do homem, a negrura, por exemplo, é-lhe uma forma accidental.
- [81] Há duas espécies de acidentes: os ditos pura e simplesmente tais e que podem faltar (no homem, por exemplo, 1,80 metros de altura, o branco da pele, etc.), e os ditos *acidentes próprios* ou *propriedades*, ou seja, os que decorrem da essência, e que não podem faltar sem grave dano da natureza (no homem, as potências intelectivas, o sorrir, a sociabilidade, etc.).
- [82] Também em defesa da unicidade da alma ou da forma substancial se bateu Santo Tomás ao longo da vida, e ainda vitoriosamente. Eram muitos os adversários: os platônicos, Avicena, Alexandre de Hales, Escoto Eriúgena, Domingos Gundissalvo, Gilberto Porretano, Gilles de Lessines (O.P.), John Peckham, Robert Kilwardby (O.P.), Roger Bacon, São Boaventura e outros. Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 76; *De anim.*, q. 11; *Cont. Gent.*, c. 56-57; *Comp. Theol.*, c. 90-92; *et alii loci*.
- [83] *Vide* nota 56 *supra*.
- [84] Para a formação da alma no animal, e especialmente no homem, *vide* apêndice 1 da apresentação.
- [85] *Vide* nota 17 *supra*.
- [86] *Vide* apêndice 1 da apresentação. (Insista-se, porém, em que esta parte do capítulo é irretorquível até quase o final.)
- [87] *Idem*.
- [88] Sentinte ou *senciente* (< *sentiens*, *entis*, participio presente de *sentio*, *is*, *sensi*, *sensum*, *sentire* [‘sentir, perceber pelos sentidos’]).
- [89] A partir daqui, *vide* o apêndice 1 da apresentação.
- [90] A partir deste capítulo, a doutrina tomista acerca da alma não só é irretorquível, mas é a do mesmo magistério da Igreja.
- [91] Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 90, a. 1, c.; ARISTÓTELES, *De anim.*, l. 1, c. 2, 405 b 10-30; SANTO AGOSTINHO, *De civit. Dei*, l. 4, c. 31. (ML 41, 138); l. 7, c. 6 (ML 41, 199).
- [92] *Vide* apêndice 1 da apresentação.
- [93] *Idem*.
- [94] Cf. ainda S. TH., *In VIII Phys.*
- [95] Ou seja, fora do universo (criado).
- [96] Por isso mesmo é que não há relação de Deus à criatura, mas tão-só relação de dependência no ser da criatura a Deus – e este é o último passo análogo no conhecimento de Deus (1. *há* uma causa [afirmação]; 2. *incausada* [negação]; 3. *supercausa* [sublimação]; e *causante* [relação ao criador]). “É pois”, diz o Padre Penido, “a uma série complexa de operações que se deve entregar penosamente a inteligência humana, para pensar – grosseiramente ainda, mas com certa verdade – cada perfeição divina. É mister primeiro afirmá-la, depois negá-la, depois ainda sobrelevá-la, e por fim unir-lhe a noção participada (cf. Ia. P. q. 12 a. 12)” (*A Função da Analogia em Teologia Dogmática*, Petrópolis, Vozes, 1946, p. 95).

[97] C. 14 (Bk 1019 b 21-23).

[98] Ainda que não repugne à razão que o mundo tivesse sido criado desde toda a eternidade. Com efeito, “uma dependência ontológica nada tem que ver com o tempo, pois consiste apenas numa relação; que esta relação tenha começado a existir em dado momento, ou não, pouco importa, contanto que haja uma Fonte e um ente que da Fonte receba (cf. *De pot.*, q. 3, a. 14, c. e ad 8)” (PADRE PENIDO, *op. cit.*, p. 99). Cf. também S. TH., *De aetern. mund.*; *De pot.*, q. 3, a. 13, ad 5; *et alii loci*.

[99] Não se confunda o axioma de que tudo quanto Deus faz, fá-lo otimamente, com a afirmação equivocada de Leibniz segundo a qual “Deus fez o melhor dos mundos possíveis”. “A bondade divina”, diz Santo Tomás na *Suma Teológica*, “é um fim desproporcionadamente excedente às coisas criadas. Por isso a sabedoria divina não está determinada para certa ordem de coisas, de modo que não possa efluir dela outro curso de coisas. Donde se deva dizer *simpliciter* que Deus pode fazer outra coisa que a que faz” (*Summ. Theol.*, I, q. 25, a 5, c., *in finem*). Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 25, a 5 *in totum*.

[100] “O homem e o sol”, diz Aristóteles, “geram o homem” (*Phys.*, I, 2, c. 2, n. 11 [Bk 194 b 12]). Cf. S. TH., *lect.* 4, n. 9.

[101] No Corpus Thomisticum, *perfectionis*; na Leonina, *factionis*.

[102] No Corpus Thomisticum, não está *ab uno*; mas sim na Leonina.

[103] O termo médio do silogismo é o que dá a causa, o que pode suceder de duplo modo. De um modo, o sujeito é com a propriedade *porque* o sujeito é com a causa e a causa é com a propriedade: tem-se então a função *iudicativa* do raciocínio, pela qual se demonstra uma verdade conhecida. De outro modo, o sujeito é com a causa e a causa é com a propriedade, razão por que o sujeito é com a propriedade: tem-se então a função *inventiva* do raciocínio, pela qual se descobre uma verdade desconhecida. Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 79, a. 8; *et alii loci*; PE. ÁLVARO CALDERÓN, *op. cit.*, p. 73-76. – Diferentemente dos silogismos demonstrativos ou apodícticos, cuja conclusão se segue necessariamente das premissas, a conclusão dos silogismos dialéticos não se segue das premissas senão com alguma probabilidade. E pode dizer-se que, de certo modo, os silogismos dialéticos estão entre os demonstrativos e os sofísticos, que são falsos.

[104] Cf. AVICENA, *Metaphys.*, tr. 9, c. 4 (104 va); tr. 1, c. 7 (73 rb).

[105] Já dizia Platão que “as coisas que entram [na natureza que recebe todos os corpos] e saem [dela] são imitações das coisas que são sempre” (*Timeu*, 50 b-c).

[106] No Corpus Thomisticum, *habent*; na Leonina, *habet*.

[107] Ou seja, um animal (ou homem) que vê.

[108] *Notícia* sempre terá aqui uma das acepções de seu étimo (*notitia*, *ae*): conhecimento, idéia, noção. – Entre os tomistas, emprega-se a expressão *notitia veritatis* quando querem referir-se ao inteligível já reduzido de potência a ato.

[109] Esta é uma mostra do perfeito realismo de Santo Tomás. – Diga-se de passagem, ademais, que com respeito a nada o realismo tomista pode dizer-se “moderado”. É *simpliciter* realismo, enquanto o conhecido por “hiper-realismo”, como o platônico, não é mais que realismo na partida e idealismo na chegada.

[110] *Espécie*: aqui, forma inteligível.

[111] “Falamos do fim de duplo modo, a saber: *cuius e quo*; isto é, a coisa mesma em que se encontra o bem, e seu uso ou consecução. Por exemplo: o fim do corpo grave é o lugar inferior, como coisa, e estar no lugar inferior, como uso; e o fim do avaro é o dinheiro, como coisa, e sua posse, como uso” (S. TH., *Summ. Theol.*, I-II, q. 1, a. 8, c.).

[112] Ou seja, a substância separada ou anjo.

[113] *Defeito* (lat. *defectus*, *us*): carência, deficiência, falta; ou diminuição, perda; ou falha; ou ainda, mais estritamente, defeito.

[114] Cifra-se grandemente nesta passagem o núcleo da metafísica tomista, e a distância a que esta se encontra do aristotelismo. Para este, pura e simplesmente *forma dat esse* (a forma dá o ser). Para o tomismo, como dito na nota 51 *supra*, o ser é a atualidade de todos os atos, incluída a mesma forma, e esta não dá o ser senão ao modo de causa segunda.

[115] *Vide* o apêndice 1 da apresentação.

[116] *Idem*.

[117] *Idem*.

[118] Em outras palavras: o gênero diz respeito ao que a coisa é, e a diferença a como o é. Assim, ser racional (diferença) é ser animal (gênero) de certo modo.

[119] Da Leonina: *vel ligni*.

[120] SÃO BOAVENTURA, *Super Sent.*, I, 2, d. 41, a. 1, q. 1, fund. 1.

[121] *Predic.*, c. 11 (Bk 14 a 23-25).

[122] Cf. *Cont. Gent.*, l. 3, c. 9.

[123] Naturalmente, é por analogia que se diz que há pecado nas ações naturais. Em sentido primeiro e mais próprio, *pecado* diz-se com respeito às ações voluntárias e pois morais. Note-se, todavia, que o étimo de *pecar* (o verbo latino *pēcco*, *as*, *āvi*, *ātum*, *āre* [‘incorrer em falha ou falta’]) permite com facilidade a analogia.

[124] Ou seja, movidas por violência.

[125] *Vide* ainda o apêndice 1 da apresentação.

[126] *Anjo*, com efeito, vem do latino tardio *angēlus*, *i* (‘mensageiro de Deus’), derivado, por sua vez, do grego *ánggelos*, *ou* (‘mensageiro’), que no grego tardio veio a significar justamente ‘mensageiro de Deus’.

[127] A doutrina tomista sobre as hierarquias e as ordens angélicas (que se exporá no cap. 126) é como a cúpula que remata a doutrina de vários Doutores e especialmente a de Dionísio Areopagita. Cf. também *Summ. Theol.*, I, q. 50-64; *De spirit. creat.*; *De subst. separ.*; *et alii loci*.

[128] Com efeito, *serafins* vem do hebreu *serāphīm* (‘excelsos, nobres’, e ainda ‘os ardentes’), de *sāraph* (‘arder’), pelo latino *seraphim*, plural indeclinável.

[129] *Querubim* vem, de fato, do latino *cherūbim* ou *cherūbin*, plural de *chěrub*, do hebreu *kerūbim*, plural de *kerūb*. Seu sentido, indicam-no as mesmas palavras de Santo Tomás.

[130] *Senhor* diz-se em latim *dominus*.

[131] *In Evang.*, l. 2, hom. 34 (ML 76, 1249 D).

[132] *De cael. Hier.*, c. 8, § 1 (MG 3, 237 D).

[133] Ou (anjos) da guarda.

[134] *Arcanjo* vem do grego tardio *arkhánggelos*, pelo latino *archangēlus*, *i*.

[135] *In Evang.*, l. 2, hom. 34 (ML 76, 1249 D).

[136] *De cael. Hier.*, c. 9, § 1 (MG 3, 257 B).

[137] *Gente* = nação, povo. Disse Cristo aos discípulos: “Ide e ensinai todas as *gentes*, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a observar todas as coisas que vos mandei” (Mat 28, 19-20).

[138] Isto é, *Anjo*.

[139] *De cael. Hier.*, c. 7, § 3 (MG 3, 209 C).

[140] Depois de glorificados, naturalmente, porque sem a luz da glória nenhum homem nem nenhum anjo pode ver a essência divina.

[141] Como se verá, cifra-se nos próximos três capítulos a posição de Santo Tomás com respeito à relação entre os corpos celestes, os corpos terrestres e a alma humana. Cf. S. TH., *De iud. astr.*; o cap. 138 *infra*; *et alii loci*; SANTO AGOSTINHO, *De doct. Christ.*, l. 2, 23; *De Gen. ad litt.*, l. 2, 17; *De civ. Dei*, l. 5, 6; e o apêndice 1 da apresentação.

[142] A parte imaginativa, ou imaginação, é a que produz os fantasmas ou imagens sensíveis de que o intelecto agente abstrai as espécies inteligíveis. *Vide* nota 62 *supra*.

[143] *Imutação*: transmutação, mutação. É termo técnico.

[144] O que, obviamente, segundo as mesmas premissas de Santo Tomás, não quer dizer que os que carecem de sabedoria e de virtude sigam sempre o influxo indireto dos astros: poucos são os casos extremos em que já nunca se contraria, por juízo da razão e por vontade, a inclinação viciosa. Assim, pode um jogador deixar de jogar alguma vez para, por exemplo, agradar à esposa. *Vide* o apêndice 1 da apresentação.

[145] No Corpus Thomisticum, *in scientiis*; na Leonina, *in syllogismis demonstrativis*.

[146] Ou seja, as coisas ou entes singulares.

[147] Cf. THOMAS DE SUTTON (?), *De principio individuationis*; S. TH., *In II De anim.*, lect. 12, 6; *Summ. Theol.*, I, q. 85, a. 1, c.; *et alii loci*.

[148] Ou seja, não conhece as coisas materiais singulares primária nem imediatamente, mas só reflexa e indiretamente, pela *convertio ad phantasmata* (volta aos fantasmas). Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, q. 84, a. 7; q. 86, a. 1; *et alii loci*.

[149] Ou seja, por sua mesma essência.

[150] Ou seja, das coisas contingentes.

[151] “Dos entes que não são, nem serão, nem foram”, diz ainda Santo Tomás, “Deus tem ciência como possíveis à sua virtude. Daí que não os conheça como de algum modo existentes em si mesmos, mas tão-só como existentes na potência divina – e alguns, com efeito, dizem que Deus os conhece segundo *notícia de simples inteligência*. Aqueles, em contrapartida, que para nós são presentes, passados ou futuros, Deus os conhece enquanto estão em sua potência, nas próprias causas e em si mesmos. E este conhecimento se diz *notícia de visão*” (*Cont. Gent.*, l. 1, c. 66). – O jesuíta Luiz Molina introduziu em Deus uma terceira notícia, a chamada *ciência média dos futuríveis* (ou *coisas futuras condicionadas*), o que vai frontalmente contra a tese tomista e, pois, é inconciliável com ela. Chama-se *molinismo* à sua doutrina.

- [152] Além destas três maneiras naturais de Deus estar presente nas criaturas, há a *presença de inabitação* na alma por efeito da graça santificante. Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 43, a. 3.
- [153] Com efeito, *miraculum*, *i* é da mesma família que o depoente *admīror*, *āris*, *ātus sum*, *āri*, o que se vê pelo antepositivo *mir-*.
- [154] Cf. CÍCERO, *De divinat.*, l. 2, c. 5, ao (DD 4, 8.221); S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 116, a. 1.
- [155] Cf. SANTO AGOSTINHO, *De civit. Dei*, l. 5, c. 9 (ML 41, 142).
- [156] Do latino *fāndus*, *a*, *um*, do particípio futuro passivo do verbo *for*, *fāris*, *ātus sum*, *āri* ('falar').
- [157] *De consol. Phil.*, l. 4, prosa 6 (ML 63, 815 A).
- [158] C. 1 (ML 41, 141).
- [159] Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 23, a. 5; *et alii loci*.
- [160] No Corpus Thomisticum, *perpetrat*; na Leonina, *imputat*.
- [161] *Vide* nota 3 *supra*.
- [162] O primeiro efeito é o ser.
- [163] E com isto se resolve a aporética *anima mundi* platônica. Cf. *Timeu* (34 b 3-37 c 5), e *Leis*, l. 10 (896 d 10-898 c 8).
- [164] *Consumação*: consecução da plenitude, da perfeição.
- [165] Para provar a existência da divindade, Sócrates partia justo de que tudo foi feito para o homem. Mas as coisas que têm o homem por fim são destituídas de inteligência. Logo, é preciso um intelecto que as use como instrumentos em ordem ao fim, e este intelecto é Deus (cf. XENOFONTE, *Memorab.*, l. 1, c. 4; l. 4, c. 3, 1-14). Muito provavelmente Santo Tomás não conheceu a obra de Xenofonte. Mas não pode deixar de admirar que, na esteira de Anaxágoras, Sócrates tenha formulado uma prova da existência de Deus que é uma como antecipação da quinta via de Santo Tomás (cf. *Summ. Theol.*, I, q. 2, a. 3, c.). – Não derroga as palavras de Sócrates, nem as de Santo Tomás neste capítulo 148, a vastidão do universo. Com efeito, o vasto universo ordena-se ao homem para que este se ordene a Deus; mas, para que possa dar-se adequadamente esta última ordenação, é preciso que o homem entenda sua pequenez e o poder imenso de Deus. Logo, foi conveniente que o universo se fizesse vasto. Mas também pode encontrar-se a conveniência natural de sua vastidão: *vide* o apêndice 1 da apresentação.
- [166] E isto contraria frontalmente a tese scotista de que os bem-aventurados, assim como o mesmo Cristo, poderiam pecar se o quisessem (cf. *Report. Paris.*, III, 12, I, n: 2). Se porém os bem-aventurados podem pecar, não só não alcançaram o repouso do intelecto e da vontade, senão que se alguma vez pecam necessitam deixar a pátria celeste, porque, com efeito, esta não comporta pecado. Mas, se se pode deixar a derradeira pátria, é porque na verdade ainda não se está nela – e assim ao infinito. Para a tese de que até Cristo poderia pecar, ver o estabelecido em contrário por diversos concílios (de Éfeso, de Calcedônia, de Florença, de Constantinopla [II], etc.). – Para a quietação absoluta do intelecto dos bem-aventurados, cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 12, a. 5-10.
- [167] Eutíquio. Cf. SÃO GREGÓRIO MAGNO, *Moral.*, l. 14, c. 56 (ML 75, 1007 D).
- [168] Ou seja, o seu único de sempre.
- [169] Diversos filósofos antigos. Cf. S. TH. *Cont. Gent.*, l. 4, c. 82; SANTO AGOSTINHO, *De civit. Dei*, l. 12, c. 13 (ML 41, 360-361).
- [170] Que hoje se possa pela arte médica repor, por exemplo, uma mão amputada não anula o fato de que Deus pode fazê-lo sobrenaturalmente.
- [171] Isto é, seja qual for a forma gerada da corrupção do corpo humano: por exemplo, os vermes pela nutrição, os nutrientes da terra, as plantas, etc.
- [172] Cf. S. TH., *In Metaphys.*, l. 7, 9 (Bk 1134 b 33); AVERRÓIS, *Metaphys.*, l. 7, comm. 34.
- [173] *Vide* nota 15 *supra*.
- [174] Cf. S. TH., *In Sent.*, iv, d. 4, q. 1, a. 1, q. 2, ad 2; *In Metaphys.*, l. 7, 9 (Bk 1134 b 33).
- [175] *Vide* nota 56 *supra*.
- [176] Ou seja, do sexo.
- [177] Cf. ARISTÓTELES, *De gener. animal.*, l. 1, c. 18 (Bk 725 a 11).
- [178] No Corpus Thomisticum, *ad speciem partium integrandam*; na Leonina, *ad dispositionem partium reintegrandam*.
- [179] Trata-se da categoria *quantum*: e, sem dúvida, enquanto crescem, a criança ou o jovem ainda não têm as dimensões correspondentes ao homem perfeito.
- [180] Cf. SANTO AGOSTINHO, *De civit. Dei*, l. 22, c. 20 (ML 41, 782).
- [181] Cf. ARISTÓTELES, *De gener. animal.*, I, c. 18 (Bk 725 a 11).
- [182] A biologia de então dizia que o corpo é quente, frio, úmido e seco, em correspondência com os quatro elementos: fogo, ar, água e terra – o que os dados da base indutiva em que consiste a biologia moderna não podem propriamente negar, mas tão-somente precisar. *Vide* o apêndice 1 da apresentação.

- [183] Ou seja, o Símbolo de Nicéia.
- [184] *Tenção*: ato de tender.
- [185] Cf. SANTO AGOSTINHO, *Confess.*, l. 7, c. 16 (ML 32, 744).
- [186] Ou seja, em êxtase.
- [187] Dizem-se mistos por compostos de elementos e em comparação aos corpos celestes, isentos de composição e de contrariedade. *Vide* o apêndice 1 da apresentação.
- [188] *Vide* ainda o apêndice 1 da apresentação. – Basta porém que se substituam por quaisquer outros os antigos quatro elementos para ver que se mantém irretorquível o dito aqui pelo nosso Doutor.
- [189] Ou seja, ordenam-se essencialmente.
- [190] ARISTÓTELES, *Phys.*, l. 2, c. 2, n. 11 (Bk 194 b 1).
- [191] *Dēcor, ōris*: aqui, adorno, harmonia, beleza.
- [192] Ou pesados.
- [193] Além da profundidade propriamente teológica deste capítulo, a nada dele podem obstar as descobertas físicas posteriores se se fazem as devidas precisões, não só aliás ao dito pelo nosso Doutor, mas ainda e sobretudo ao dito pela Física média desde o Renascimento. Algo disto já fazemos no apêndice 1 da apresentação; mas desde já há que dizê-lo: não se pode afirmar que tal mudança da figura deste mundo sucederá, dentro de bilhões de anos, pela morte térmica do universo ocasionada por sua entropia, segundo a tese de Eddington, de Wulf, de Chwolson, de Boltzmann e de outros (cf. JOSÉ MARÍA RIAZA MORALES, S.J., *El comienzo del mundo*, 2ª. ed., B.A.C., Madri, 1964, p. 628 ss.). Seguir-se-á à completção do número dos eleitos e, pois, da intenção de Deus. Como o fará este, ou seja, se se valerá ou não de causas naturais segundas para tão radical mudança, isso não nos é dado saber. Mas descrever da possibilidade de que tal se dê por imediata intervenção sobrenatural é incorrer em naturalismo e, *ipso facto*, excluir-se do teológico.
- [194] *Brāvīum, ī*: prêmio outorgado ao vencedor nos antigos jogos públicos.
- [195] “É em si *aliqualis* (< *alius* + *qualis* = ‘outro + qual’): é em si *alguém* ou *qualquer* em certo estado, ou seja, com certo hábito ou certa paixão, suposta, como se verá em seguida, a labilidade de tal estado.
- [196] Trecho não presente no Corpus Thomisticum; traduziu-se da Leonina, e parece indispensável.
- [197] Santo Tomás menciona a Avicena em *In Sent.*, 4, d. 44, q. 3, q1a. 1; e a Algazel em *Cont. Gent.*, l. 3, c. 145.
- [198] E por influxo diabólico.
- [199] SÃO GREGÓRIO MAGNO, *Dialog.*, l. 4, c. 29 (ML 77, 368 A).
- [200] *Ligante*: encadeante.
- [201] *Idem*.
- [202] Entre outros, SANTO ALBERTO MAGNO, *De resurrect.*, tr. 2, a. 5.
- [203] Infinita, naturalmente, no sentido de que não terminará após ter começado, não no sentido como Deus se diz infinito, ou seja, sem princípio nem fim *simpliciter*. Com efeito, só pode ser infinito *simpliciter* aquele que é a mesma eternidade, que, como dito [c. 8 *supra*], “é a posse simultaneamente total e perfeita de uma vida interminável”.
- [204] Trata-se de que a capacidade abstrativa é mais propícia ao homem em razão de sua constituição física. Di-lo-ia no século XX, com outros termos, a alemã Edith Stein: o homem é mais abstrato; a mulher, mais concreta; ele, mais contemplativo; ela, mais prática.
- [205] O que se lê entre colchetes não está no Corpus Thomisticum; traduziu-se da Leonina, e parece indispensável.
- [206] *Isagoge*, na versão de Boécio (*Arist. Latin.*, I, 6-7, ed. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, 1966, p. 12, lin. 9).
- [207] Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, l. 4, c. 4 e 28. – Fotino (300-376) foi discípulo e diácono de Marcelo de Ancira, e depois bispo da mesma Ancira, em território da atual Bósnia. Junto com seu mestre, opôs-se aos arianos, mas sua doutrina foi condenada por dois sínodos católicos de Milão (344 e 347), com o que foi deposto. Apelou ao imperador; uma vez mais, porém, foi condenado, agora em Sirmio (351). O Concílio de Constantinopla (381) rejeitou definitivamente sua doutrina.
- [208] O *não* entre colchetes não está no Corpus Thomisticum; traduziu-se da Leonina, e parece indispensável.
- [209] Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, i. 4, c. 34. – Nestório (380-451), nascido em Madrastra, Síria, foi patriarca de Constantinopla. Suas doutrinas foram declaradas heréticas no Concílio de Éfeso (431), e ele foi deposto.
- [210] Em teologia, *inabitação* = habitação em ou dentro de; e *inabitar* = habitar em ou dentro de.
- [211] *Exinanição* vem de *exinanitō*, *ōnis*, do radical de *exinatītum*, supino de *exinanīre* (‘esgotar, esvaziar’).
- [212] Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, l. 4., c. 32. – Ário (256-336), presbítero de Alexandria, Egito, cometeu muitos erros, entre os quais o exposto por Santo Tomás. Sua doutrina foi condenada no Concílio de Nicéia (325).

- [213] Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, l. 4, c. 31-33. – Apolinário de Laodicéia (310-390) foi consagrado bispo em cerca de 361. São Jerônimo foi aluno seu por um tempo, e Apolinário colaborou com Santo Atanásio na luta contra o arianismo. Mas em seu mesmo zelo anti-ariano incorreu em teses heréticas, formalmente condenadas no Concílio de Constantinopla (381).
- [214] Ou seja, desse os sentidos.
- [215] No primeiro caso, *forma* é a forma substancial do homem; no segundo, é a configuração externa do corpo. *Vide* nota 16 *supra*.
- [216] Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, l. 4, c. 35. – Eutiques (378-452) foi arquiandrita de Constantinopla. Suas teses foram condenadas primeiramente num sínodo local (448) e definitivamente no Concílio Ecumênico de Calcedônia (451).
- [217] Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, l. 4, c. 29. – Manes ou Maniqueu (216-276) nasceu perto de Ctesifonte, a capital da Pérsia. Seu pai era membro de uma seita gnóstica, e introduziu nela o filho. A partir dos 12 anos, Manes teve “revelações”, e aos 24 anos passou a considerar-se “apóstolo da luz”. Fundou uma seita própria, cuja influência prosseguiria por séculos. Depois porém de alguns anos de grande êxito, os seguidores de Zoroastro recobram a influência política na Pérsia, e prenderam e executaram Manes em 276.
- [218] Ou seja, imaginário ou aparente.
- [219] O que se lê entre colchetes não está no Corpus Thomisticum, mas sim na Leonina.
- [220] Ou seja, a mesma que a de Manes.
- [221] Cf. Mateus, 14, 27; e Marcos, 6, 50.
- [222] Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, l. 4, c. 30. – O egípcio Valentim chegou em 140 a Roma, onde fundou uma escola gnóstica. Morreu nesta cidade pouco depois de 160. Impugnaram-lhe mais imediatamente as doutrinas Santo Irineu e Santo Hipólito, e ainda os mesmos alexandrinos Clemente e Orígenes.
- [223] Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, l. 4, c. 37; e Pedro Lombardo, *Sent.*, l. 3, d. 6, c. 4-6.
- [224] Por Alexandre III, *Epist. ad Willelmum archep. Remensem*, 18-II-1 177 (ML 200.685).
- [225] Para *supósito*, *vide* nota 58 *supra*.
- [226] Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, l. 4, c. 38; e PEDRO LOMBARDO, *Sent.*, l. 3, d. 6, c. 2.
- [227] Esta é a definição de pessoa dada por Boécio (em *De duab. nat.*, c. 3) e seguida sempre por Santo Tomás.
- [228] Ou seja, a alma e o corpo.
- [229] GUILHERME DE AUXERRE, *Summa aurea*, 3, tr. 1, q. 3.
- [230] *Suposição* vem do latino *suppositio*, *ōnis* (‘ação de pôr sob ou debaixo’), que por sua vez vem de *suppositum* (‘supósito’), supino de *supponere* (‘supor’).
- [231] Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, III, q. 19, a 1.
- [232] *Epist. IV ad Gaium* (MG 3, 1072 C; Dion. 619).
- [233] *Respeitos*: referências.
- [234] O *scibile* está para a *ciência* assim como o *cognoscível* para o *conhecimento*.
- [235] Cf. capítulo 210 *supra*.
- [236] Lembre-se que *compreender* tem aqui o sentido de *abarcar*.
- [237] Cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I, q. 58, a. 6-7; *et alii loci*.
- [238] *De Div. nom.*, c. 7, § 2 (MG 3, 868 B; Dion. 388).
- [239] *Scibilium*: genitivo plural de *scibile*. *Vide* nota 234 *supra*.
- [240] No Corpus Thomisticum, *propter defectum humanae cognitionis et veritatis*; na Leonina, *propter imperfectum humanae cognitionis et virtutis*.
- [241] No Corpus Thomisticum, *naturam*; na Leonina, *materiam*.
- [242] *Idem*.
- [243] Aqui, *semente* = *sêmen*.
- [244] *Vide* nota 179 *supra*.
- [245] Ou seja, o *verbum cordis* (verbo cordial); *coração*, com efeito, dizia-se em latim *cor*, *cordis*. *Vide* nota 38 *supra*.
- [246] Cf. SÃO JERÔNIMO, *Epist. 124, Ad Avitum*, c. 4 (ML 22, 1070).
- [247] Cf. SANTO AGOSTINHO, *De haeresib.*, 9 (ML 42, 27).
- [248] Cf. Mateus, 22, 20.
- [249] No Corpus Thomisticum, *ut etiam in suo ortu vitae*; na Leonina, *ut etiam in suo ortu*.
- [250] O melhor seria *mãe de Deus*.
- [251] Cf. SANTO AGOSTINHO, *De Gen. ad litt.*, 10 passim (BAC, XV, 593-597).
- [252] Cf. ARISTÓTELES, *Gen. anim.*, 1. 2 (716 a 5). – Para esta mesma doutrina biológica, *vide* apêndice 1 da apresentação.

- [253] É por *arte* que o homem produz quaisquer coisas artificiais, assim como o marceneiro produz uma mesa ou o poeta um poema. Para os hábitos intelectuais, entre os quais se encontra a arte, cf. S. TH., *Summ. Theol.*, I-II, q. 50, a. 4; q. 57 *in totum*, mas especialmente a. 3; *et alii loci*.
- [254] Quanto a todo este parágrafo até aqui, *vide* ainda o apêndice 1 do estudo introdutório.
- [255] Quanto a todo este capítulo, *vide* o apêndice 2 da apresentação (“Se e de que modo negou Santo Tomás a Imaculada Conceição”).
- [256] Ou seja, sem desejo mais ou menos desenfreado.
- [257] Insista-se em que este parece ser o principal erro de Santo Tomás e de outros Doutores a este respeito: ter sido concebida sem a mancha do pecado original não derroga a dignidade de Cristo enquanto redentor universal, porque foi em previsão e provisão e pois como efeito especialíssimo da mesma redenção que assim foi concebida. Tinha de ser carne apta *simpliciter* para ser mãe de Deus, e Cristo é não só a consumação mas o *eixo* dos tempos.
- [258] Este parece ser o erro secundário de Santo Tomás e de outros Doutores a este respeito: a manutenção da tese aristotélica da dilação da alma última. *Vide* apêndice 1 e apêndice 2 do estudo introdutório.
- [259] Ou seja, estímulo ou fomento do pecado. – A expressão *fomes peccati* significa a tendência a pecar presente na alma em decorrência do pecado original.
- [260] *Ligado*: encadeado, atado, impedido de dar-se.
- [261] Cf. SÃO JERÔNIMO, *Advers. Helvid.* (ML 23, 185-206).
- [262] No Corpus Thomisticum *quia*; na Leonina, *quod*.
- [263] *Vide* nota 113 *supra*.
- [264] Não se trata, obviamente, de pecados e pecadores infinitos em ato, mas só em potência. Ou pode considerar-se, talvez melhor, que *infinitos* se diz aqui ao modo de hipérbole.
- [265] Atente-se a que em latim *contrahitur* (‘contraí-se’) é precisamente *trahitur cum* (‘traz-se com’).
- [266] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.*, l. 3, d. 15, c. 1.
- [267] *De fide orthod.*, l. 3, c. 20 (MG 94, 1081 A).
- [268] Ou seja, coisas boas ou coisas más.
- [269] Na Vulgata: “(sendo) morto efetivamente na carne, mas vivificado no espírito”.
- [270] *Alma*: vida.
- [271] Ou seja, como já se verá, *alius* e *totus* são do gênero masculino, enquanto *aliud* e *totum* do neutro.
- [272] Ou seja, o Filho é distinto do Pai, mas não é outra coisa.
- [273] *Epist. 118*, n. 14 (ML 33, 439).
- [274] Ou seja, a uma só vez peregrino e já bem-aventurado.
- [275] Em latim, com efeito, *ēemptiō*, *ōnis* (‘compra’) relaciona-se estreitamente com *redimir* (do latino *redīmo*, *is*, *ēmi*, *emptum* ou *emtum*, *imēre*, ‘resgatar, libertar, remir, livrar’). E parece ser uma figura da compra de Cristo a que se lê em Deuteronômio (32, 6), em referência à saída do Egito: “Não é ele teu Pai, que te *comprou*, que te fez e te criou?”
- [276] Cinco são os sentidos externos: visão, audição, tato, paladar e olfato; e quatro os internos: sentido comum, imaginação, memória (sensível) e estimativa. O homem compartilha com a maioria dos animais brutos os nove sentidos (alguns dos brutos não os têm todos). Mas no homem a estimativa, que entre os brutos é regida pelo instinto, chama-se *cogitativa* ou *razão inferior*, porque regida pela razão superior ou intelecto.
- [277] Por exemplo, SÃO BOAVENTURA, *Super Sent.*, l. 3, d. 16, a. 2, q. 1.
- [278] No Corpus Thomisticum, *si non potest*; na Leonina, *si fieri potest*.
- [279] *Resolução*: decomposição em seus elementos.
- [280] No Corpus Thomisticum, *secundum materiam praedominantis elementi*; na Leonina, *secundum naturam praedominantis elementi*. – *Vide*, ademais, apêndice 1 da apresentação.
- [281] PEDRO LOMBARDO, *Sent.*, l. 3, d. 21, c. 1; cf. Santo Agostinho, *Enarr. Ps.*, in Ps. 87, 6 (ML 37, 1111).
- [282] Cf. SÃO GREGÓRIO MAGNO, *In Evang.*, l. 2, hom. 22, n. 2 (ML 76, 1177 C).
- [283] Cf. Epístola aos Romanos, 6, 9.
- [284] Cf. Primeira Epístola aos Coríntios, 15, 20.
- [285] Cf. *In Evang.*, l. 2, hom. 21, n. 7 (ML 76, 1173, C).
- [286] Cf. SANTO AGOSTINHO, *De Trin.*, l. 4, c. 6 (ML 42, 894).
- [287] Cf. *Glossa ordinaria* super Rom., 6, 6 (ML 114, 488 B), e *Glossa Petri Lombardi*, *ibid.* (ML 191, 1405 A-B).
- [288] *In ev. Ioh tract.*, 58, n. 3 (ML 35, 1793).
- [289] Lucas, 21, 27.
- [290] “Porque aquele que lhes há de abrir o caminho irá adiante deles; forçarão e passarão em turmas a porta,

entrarão por ela; e seu rei passará diante deles, e o Senhor estará à sua frente”.

[291] Insista-se: o primeiro século foi o da Justiça Original; o segundo, o da Antiga Aliança; o terceiro é o da Nova Aliança. O quarto será o da Beatitude.

[292] Segunda e derradeira vez.

[293] 13, 32.

[294] Por exemplo, Ário. Sobre este, cf. cap. 204 *supra*.

[295] Note-se o latim: *est ipsa sapientia in corde concepta*. Cf. nota 38 e nota 245 *supra*.

[296] São João (1, 14).

[297] Cf. RABANO, *Super Matth.*, 24, 36 (ML 107, 1078 C), e *Glossa ordin.*, *ibid.* (ML 114, 162 D).

[298] Cf. SANTO AGOSTINHO, *Epist.* 205, c. 2 (ML 33, 947).

[299] *Epist.* 119, n. 2 (ML 22, 967).

[300] Primeira Epístola aos Coríntios, 15, 22.

[301] Cf. Primeira Epístola aos Tessalonicenses, 4, 16.

[302] *De civit. Dei*, 20, c. 20 (ML 41, 688); *Epist.* 193, c. 4 (ML 33, 873).

[303] Cf. PEDRO LOMBARDO: ML 192, 40 B.

[304] Tradução do título que se encontra na Leonina, não no Corpus Thomisticum.

[305] *Divinae institutiones*, l. 7, c. 24 (CSEL 19, 658); cf. S. Th., *In Mt.*, 19, 22.

[306] *In Matth.*, 24, 28 (ML 26, 179).

[307] Cf. João, 19, 37; Apocalipse, 1, 7.

[308] Mateus, 19, 27.

[309] Cf. *Sermo 351*, c. 4, n. 8 (ML 39, 1544).

[310] No Corpus Thomisticum, *Quomodo distinguuntur articuli de praedictis*; na Leonina, *De distinctione articulorum fidei*.

CAPUT 1

Aeterni patris verbum sua immensitate universa comprehendens, ut hominem per peccata minoratum in celsitudinem divinae gloriae revocaret, breve fieri voluit nostra brevitate assumpta, non sua deposita maiestate. Et ut a caelestis verbi capessenda doctrina nullus excusabilis redderetur, quod pro studiosis diffuse et dilucide per diversa Scripturae sanctae volumina tradiderat, propter occupatos sub brevi summa humanae salutis doctrinam conclusit.

Consistit enim humana salus in veritatis cognitione, ne per diversos errores intellectus obscuretur humanus; in debiti finis intentione, ne indebitos fines sectando, a vera felicitate deficiat; in iustitiae observatione, ne per vitia diversa sordescat. Cognitionem autem veritatis humanae saluti necessariam brevibus et paucis fidei articulis comprehendit. Hinc est quod apostolus ad Roman. IX, 28, dicit: *verbum abbreviatum faciet Deus super terram*. Et hoc quidem est verbum fidei, quod praedicamus. Intentionem humanam brevi oratione rectificavit: in qua dum nos orare docuit, quomodo nostra intentio et spes tendere debet, ostendit. Humanam iustitiam quae in legis observatione consistit, uno praecepto caritatis consummavit. *Plenitudo enim legis est dilectio*. Unde apostolus, I Cor. XIII, 13, in fide, spe et caritate, quasi in quibusdam salutis nostrae compendiosis capitulis, totam praesentis vitae perfectionem consistere docuit, dicens: *nunc autem manent fides, spes, caritas*. Unde haec tria sunt, ut beatus Augustinus dicit, quibus colitur Deus.

Ut igitur tibi, fili carissime Reginalde, compendiosam doctrinam de Christiana religione tradam, quam semper prae oculis possis habere, circa haec tria in praesenti opere tota nostra versatur intentio. Primum de fide, secundo de spe, tertio vero de caritate agemus. Hoc enim et apostolicus ordo habet, et ratio recta requirit. Non enim amor rectus esse potest, nisi debitus finis spei statuatur; nec hoc esse potest, si veritatis agnitio desit. Primo igitur necessaria est fides, per quam veritatem cognoscas; secundo spes, per quam in debito fine tua intentio collocetur; tertio necessaria est caritas, per quam tuus affectus totaliter ordinetur.

CAPUT 2

ORDO DICENDORUM CIRCA FIDEM

Fides autem praelibatio quaedam est illius cognitionis quae nos in futuro beatos facit. Unde et apostolus dicit quod *est substantia sperandarum rerum*: quasi iam in nobis sperandas res, idest futuram beatitudinem, per modum cuiusdam inchoationis subsistere faciens. Illam autem beatificantem cognitionem circa duo cognita dominus consistere docuit, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi; unde ad patrem loquens, dicit: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Iesum Christum*. Circa haec ergo duo tota fidei cognitio versatur: scilicet circa divinitatem Trinitatis, et humanitatem Christi. Nec mirum: quia Christi humanitas via est qua ad divinitatem pervenitur. Oportet igitur et in via viam cognoscere, per quam possit perveniri ad finem; et in patria Dei gratiarum actio sufficiens non esset, nisi viae, per quam salvati sunt, cognitionem haberent. Hinc est quod dominus discipulis dixit: *et quo ego vado scitis, et viam scitis*.

Circa divinitatem vero tria cognosci oportet. Primo quidem essentiae unitatem, secundo personarum Trinitatem, tertio divinitatis effectus.

CAPUT 3
QUOD DEUS SIT

Circa essentiae quidem divinae unitatem primo quidem credendum est Deum esse; quod ratione conspicuum est. Videmus enim omnia quae moventur, ab aliis moveri: inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora caelestia; et in elementis quod fortius est, movet id quod debilius est; et in corporibus etiam caelestibus inferiora a superioribus aguntur. Hoc autem in infinitum procedere impossibile est. Cum enim omne quod movetur ab aliquo, sit quasi instrumentum quoddam primi moventis; si primum movens non sit, quaecumque movent, instrumenta erunt. Oportet autem, si in infinitum procedatur in moventibus et motis, primum movens non esse. Igitur omnia infinita moventia et mota erunt instrumenta. Ridiculum est autem etiam apud indoctos, ponere instrumenta moveri non ab aliquo principali agente: simile enim est hoc ac si aliquis circa constitutionem arcae vel lecti ponat serram vel securim absque carpentario operante. Oportet igitur primum movens esse, quod sit omnibus supremum; et hoc dicimus Deum.

CAPUT 4
QUOD DEUS EST IMMOBILIS

Ex hoc apparet quod necesse est Deum moventem omnia, immobilem esse. Cum enim sit primum movens, si moveretur, necesse esset se ipsum vel a se ipso, vel ab alio moveri. Ab alio quidem moveri non potest: oporteret enim esse aliquid movens prius eo; quod est contra rationem primi moventis. A se ipso autem si movetur, hoc potest esse dupliciter. Vel quod secundum idem sit movens et motum; aut ita quod secundum aliquid sui sit movens, et secundum aliquid motum.

Horum quidem primum esse non potest. Cum enim omne quod movetur, inquantum huiusmodi, sit in potentia; quod autem movet, sit in actu; si secundum idem esset movens et motum, oporteret quod secundum idem esset in potentia et in actu; quod est impossibile.

Secundum etiam esse non potest. Si enim esset aliquod movens, et alterum motum, non esset ipsum secundum se primum movens, sed ratione suae partis quae movet. Quod autem est per se, prius est eo quod non est per se. Non potest igitur primum movens esse, si ratione suae partis hoc ei conveniat. Oportet igitur primum movens omnino immobile esse.

Ex iis etiam quae moventur et movent, hoc ipsum considerari potest. Omnis enim motus videtur ab aliquo immobili procedere, quod scilicet non movetur secundum illam speciem motus; sicut videmus quod alterationes et generationes et corruptiones quae sunt in istis inferioribus, reducuntur sicut in primum movens in corpus caeleste, quod secundum hanc speciem motus non movetur, cum sit ingenerabile et incorruptibile et inalterabile. Illud ergo quod est primum principium omnis motus, oportet esse immobile omnino.

CAPUT 5
QUOD DEUS EST AETERNUS

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum. Omne enim quod incipit esse vel desinit, per motum vel per mutationem hoc patitur. Ostensum est autem quod Deus est omnino immobilis. Est ergo aeternus.

CAPUT 6

QUOD DEUM ESSE PER SE EST NECESSARIUM

Per hoc autem ostenditur, quod Deum esse sit necessarium. Omne enim quod possibile est esse et non esse, est mutabile. Sed Deus est omnino immutabilis, ut ostensum est. Ergo Deum non est possibile esse et non esse. Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse: quia necesse esse, et non possibile non esse, idem significant. Ergo Deum esse est necesse.

Item. Omne quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio quod faciat ipsum esse: quia quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse.

Et quia aliqua necessaria sunt quae suae necessitatis causam habent, quam oportet eis esse priorem; Deus, qui est omnium primum, non habet causam suae necessitatis: unde Deum esse per se ipsum est necesse.

CAPUT 7
QUOD DEUS SEMPER EST

Ex his autem manifestum est quod Deus est semper. Omne enim quod necesse est esse, semper est: quia quod non possibile est non esse, impossibile est non esse, et ita nunquam non est. Sed necesse est Deum esse, ut ostensum est. Ergo Deus semper est.

Adhuc. Nihil incipit esse aut desinit nisi per motum vel mutationem. Deus autem omnino est immutabilis, ut probatum est. Impossibile est igitur quod esse inceperit, vel quod esse desinat.

Item. Omne quod non semper fuit, si esse incipiat, indiget aliquo quod sit ei causa essendi: nihil enim se ipsum educit de potentia in actum, vel de non esse in esse. Deo autem nulla potest esse causa essendi, cum sit primum ens; causa enim prior est causato. Necesse est igitur Deum semper fuisse.

Amplius. Quod convenit alicui non ex aliqua causa extrinseca, convenit ei per se ipsum. Esse autem Deo non convenit ex aliqua causa extrinseca, quia illa causa esset eo prior. Deus igitur habet esse per se ipsum. Sed ea quae per se sunt, semper sunt, et ex necessitate. Igitur Deus semper est.

CAPUT 8

QUOD IN DEO NON EST ALIQUA SUCCESSIO

Per hoc autem manifestum est quod in Deo non est aliqua successio; sed eius esse totum est simul. Successio enim non invenitur nisi in illis quae sunt aliququaliter motui subiecta; prius enim et posterius in motu causant temporis successionem. Deus autem nullo modo est motui subiectus, ut ostensum est. Non igitur est in Deo aliqua successio, sed eius esse est totum simul.

Item. Si alicuius esse non est totum simul, oportet quod ei aliquid deperire possit, et aliquid advenire. Deperit enim illud quod transit, et advenire ei potest illud quod in futurum expectatur. Deo autem nihil deperit nec accrescit, quia immobilis est. Igitur esse eius est totum simul.

Ex his autem duobus apparet quod proprie est aeternus. Illud enim proprie est aeternum quod semper est, et eius esse est totum simul; secundum quod Boetius dicit, quod *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

CAPUT 9
QUOD DEUS EST SIMPLEX

Inde etiam apparet quod oportet primum movens simplex esse. Nam in omni compositione oportet esse duo, quae ad invicem se habeant sicut potentia ad actum. In primo autem movente, si est omnino immobile, impossibile est esse potentiam cum actu; nam unumquodque ex hoc quod est in potentia, mobile est. Impossibile igitur est primum movens compositum esse.

Adhuc. Omni composito necesse est esse aliquid prius: nam componentia naturaliter sunt composito priora. Illud igitur quod omnium entium est primum, impossibile est esse compositum.

Videmus etiam in ordine eorum quae sunt composita, simpliciora priora esse: nam elementa sunt naturaliter priora corporibus mixtis. Item etiam inter ipsa elementa primum est ignis, quod est simplicissimum. Omnibus autem elementis prius est corpus caeleste, quod in maiori simplicitate constitutum est, cum ab omni contrarietate sit purum. Relinquitur igitur quod primum entium oportet omnino simplex esse.

CAPUT 10
QUOD DEUS EST SUA ESSENTIA

Sequitur autem ulterius quod Deus sit sua essentia. Essentia enim uniuscuiusque rei est illud quod significat definitio eius. Hoc autem est idem cum re cuius est definitio, nisi per accidens, inquantum scilicet definito accidit aliquid quod est praeter definitionem ipsius; sicut homini accidit albedo praeter id quod est animal rationale et mortale: unde animal rationale et mortale est idem quod homo, sed non idem homini albo inquantum est album. In quocumque igitur non est invenire duo, quorum unum est per se et aliud per accidens, oportet quod essentia eius sit omnino idem cum eo. In Deo autem, cum sit simplex, ut ostensum est, non est invenire duo quorum unum sit per se, et aliud per accidens. Oportet igitur quod essentia eius sit omnino idem quod ipse.

Item. In quocumque essentia non est omnino idem cum re cuius est essentia, est invenire aliquid per modum potentiae, et aliquid per modum actus, nam essentia formaliter se habet ad rem cuius est essentia, sicut humanitas ad hominem: in Deo autem non est invenire potentiam et actum, sed est actus purus; est igitur ipse sua essentia.

CAPUT 11

QUOD DEI ESSENTIA NON EST ALIUD QUAM SUUM ESSE

Uterius autem necesse est quod Dei essentia non sit aliud quam esse ipsius. In quocumque enim aliud est essentia, et aliud esse eius, oportet quod aliud sit quod sit, et aliud quo aliquid sit: nam per esse suum de quolibet dicitur quod est, per essentiam vero suam de quolibet dicitur quid sit: unde et diffinitio significans essentiam, demonstrat quid est res. In Deo autem non est aliud quod est, et aliud quo aliquid est; cum non sit in eo compositio, ut ostensum est. Non est igitur ibi aliud eius essentia, quam suum esse.

Item. Ostensum est quod Deus est actus purus absque alicuius potentialitatis permixtione. Oportet igitur quod eius essentia sit ultimus actus: nam omnis actus qui est circa ultimum, est in potentia ad ultimum actum. Ultimus autem actus est ipsum esse. Cum enim omnis motus sit exitus de potentia in actum, oportet illud esse ultimum actum in quod tendit omnis motus: et cum motus naturalis in hoc tendat quod est naturaliter desideratum, oportet hoc esse ultimum actum quod omnia desiderant. Hoc autem est esse. Oportet igitur quod essentia divina, quae est actus purus et ultimus, sit ipsum esse.

CAPUT 12

QUOD DEUS NON EST IN ALIQUO GENERE SICUT SPECIES

Hinc autem apparet quod Deus non sit in aliquo genere sicut species. Nam differentia addita generi constituit speciem, ergo cuiuslibet speciei essentia habet aliquid additum supra genus. Sed ipsum esse, quod est essentia Dei, nihil in se continet, quod sit alteri additum. Deus igitur non est species alicuius generis.

Item. Cum genus contineat differentias potestate, in omni constituto ex genere et differentiis est actus permixtus potentiae. Ostensum est autem Deum esse purum actum absque permixtione potentiae. Non est igitur eius essentia constituta ex genere et differentiis; et ita non est in genere.

CAPUT 13

QUOD IMPOSSIBILE EST DEUM ESSE GENUS ALICUIUS

Uterius autem ostendendum est, quod neque possibile est Deum esse genus. Ex genere enim habetur quid est res, non autem rem esse: nam per differentias specificas constituitur res in proprio esse; sed hoc quod Deus est, est ipsum esse. Impossibile est ergo quod sit genus.

Item. Omne genus differentiis aliquibus dividitur. Ipsius autem esse non est accipere aliquas differentias: differentiae enim non participant genus nisi per accidens, inquantum species constitutae per differentias genus participant. Non potest autem esse aliqua differentia quae non participet esse, quia non ens nullius est differentia. Impossibile est igitur quod Deus sit genus de multis speciebus praedicatum.

CAPUT 14

QUOD DEUS NON EST ALIQUA SPECIES PRAEDICATA DE MULTIS INDIVIDUIS

Neque est possibile quod sit sicut una species de multis individuis praedicata. Individua enim diversa quae conveniunt in una essentia speciei, distinguuntur per aliqua quae sunt praeter essentiam speciei; sicut homines conveniunt in humanitate, sed distinguuntur ab invicem per id quod est praeter rationem humanitatis. Hoc autem in Deo non potest accidere: nam ipse Deus est sua essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod Deus sit species quae de pluribus individuis praedicetur.

Item. Plura individua sub una specie contenta differunt secundum esse, et tamen conveniunt in una essentia. Ubi cumque igitur sunt plura individua sub specie una, oportet quod aliud sit esse, et aliud essentia speciei. In Deo autem idem est esse et essentia, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod Deus sit quaedam species de pluribus praedicata.

CAPUT 15

QUOD NECESSE EST DICERE DEUM ESSE UNUM

Hinc etiam apparet quod necesse est unum Deum solum esse. Nam si sint multi dii, aut aequivoce aut univoce dicuntur. Si aequivoce, hoc non est ad propositum: nihil enim prohibet quod nos appellamus lapidem, alios appellare Deum. Si autem univoce, oportet quod convenient vel in genere vel in specie. Ostensum est autem, quod Deus non potest esse genus neque species plura sub se continens. Impossibile est igitur esse plures deos.

Item. Illud quo essentia communis individuatur, impossibile est pluribus convenire: unde licet possint esse plures homines, impossibile tamen est hunc hominem esse nisi unum tantum. Si igitur essentia per se ipsam individuatur, et non per aliquid aliud, impossibile est quod pluribus conveniat. Sed essentia divina per se ipsam individuatur, quia in Deo non est aliud essentia et quod est, cum ostensum sit quod Deus sit sua essentia: impossibile est ergo quod sit Deus nisi unus tantum.

Item. Duplex est modus quo aliqua forma potest multiplicari: unus per differentias, sicut forma generalis, ut color in diversas species coloris; alius per subiectum, sicut albedo. Omnis ergo forma quae non potest multiplicari per differentias, si non sit forma in subiecto existens, impossibile est quod multiplicetur, sicut albedo, si subsisteret sine subiecto, non esset nisi una tantum. Essentia autem divina est ipsum esse, cuius non est accipere differentias, ut ostensum est. Cum igitur ipsum esse divinum sit quasi forma per se subsistens, eo quod Deus est suum esse, impossibile est quod essentia divina sit nisi una tantum. Impossibile est igitur esse plures deos.

CAPUT 16

QUOD IMPOSSIBILE EST DEUM ESSE CORPUS

Patet autem ulterius quod impossibile est ipsum Deum esse corpus. Nam in omni corpore compositio aliqua invenitur: omne enim corpus est partes habens. Id igitur quod est omnino simplex, corpus esse non potest.

Item. Nullum corpus invenitur movere nisi per hoc quod ipsum movetur, ut per omnia inducenti apparet. Si ergo primum movens est omnino immobile, impossibile est ipsum esse corpus.

CAPUT 17

QUOD IMPOSSIBILE EST ESSE FORMAM CORPORIS, AUT VIRTUTEM IN CORPORE

Neque etiam est possibile ipsum esse formam corporis, aut aliquam virtutem in corpore. Cum enim omne corpus mobile inveniatur, oportet corpore moto, ea quae sunt in corpore moveri saltem per accidens. Primum autem movens non potest nec per se nec per accidens moveri, cum oporteat ipsum omnino esse immobile, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod sit forma, vel virtus in corpore.

Item. Oportet omne movens, ad hoc quod moveat, dominium super rem quae movetur, habere: videmus enim quod quanto magis virtus movens excedit virtutem mobilis, tanto velocior est motus. Illud igitur quod est omnium moventium primum, oportet maxime dominari super res motas. Hoc autem esse non posset, si esset mobili aliquo modo alligatum; quod esse oporteret, si esset forma eius, vel virtus. Oportet igitur primum movens neque corpus esse, neque virtutem in corpore, neque formam in corpore. Hinc est quod Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ad hoc quod imperet, et omnia moveat.

CAPUT 18

QUOD DEUS EST INFINITUS SECUNDUM ESSENTIAM

Hinc etiam considerari potest ipsum esse infinitum, non privative quidem secundum quod infinitum est passio quantitatis, prout scilicet infinitum dicitur quod est natum habere finem ratione sui generis, sed non habet; sed negative, prout infinitum dicitur quod nullo modo finitur. Nullus enim actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est vis receptiva: invenimus enim formas limitari secundum potentiam materiae. Si igitur primum movens est actus absque potentiae permixtione, quia non est forma alicuius corporis, nec virtus in corpore, necessarium est ipsum infinitum esse.

Hoc etiam ipse ordo qui in rebus invenitur, demonstrat: nam quanto aliqua in entibus sunt sublimiora, tanto suo modo maiora inveniuntur. Inter elementa enim quae sunt superiora, maiora quantitative inveniuntur, sicut etiam in simplicitate; quod eorum generatio demonstrat, cum multiplicata proportionem ignis ex aere generetur, aer ex aqua, aqua autem ex terra. Corpus autem caeleste manifeste apparet totam quantitatem elementorum excedere. Oportet igitur id quod inter omnia entia primum est, et eo non potest esse aliud prius, infinitae quantitatis suo modo existere.

Nec mirum, si id quod est simplex, et corporea quantitate caret, infinitum ponatur, et sua immensitate omnem corporis quantitatem excedere, cum intellectus noster, qui est incorporeus et simplex, omnium corporum quantitatem vi suae cognitionis excedat, et omnia circumplectatur. Multo igitur magis id quod est omnium primum, sua immensitate universa excedit, omnia complectens.

CAPUT 19

QUOD DEUS EST INFINITAE VIRTUTIS

Hinc etiam apparet Deum infinitae virtutis esse. Virtus enim consequitur essentiam rei: nam unumquodque secundum modum quo est, agere potest. Si igitur Deus secundum essentiam infinitus est, oportet quod eius virtus sit infinita.

Hoc etiam apparet, si quis rerum ordinem diligenter inspiciat. Nam unumquodque quod est in potentia, secundum hoc habet virtutem receptivam et passivam; secundum vero quod actu est, habet virtutem activam. Quod igitur est in potentia tantum, scilicet materia prima, habet virtutem infinitam ad recipiendum, nihil de virtute activa participans; et supra ipsam quanto aliquid formalius est, tanto id abundat in virtute agendi: propter quod ignis inter omnia elementa est maxime activus. Deus igitur, qui est actus purus, nihil potentialitatis permixtum habens, in infinitum abundat in virtute activa super alia.

CAPUT 20

QUOD INFINITUM IN DEO NON IMPORTAT IMPERFECTIONEM

Quamvis autem infinitum quod in quantitatibus invenitur, imperfectum sit, tamen quod Deus infinitus dicitur, summam perfectionem in ipso demonstrat. Infinitum enim quod est in quantitatibus ad materiam pertinet, prout fine privatur. Imperfectio autem accidit rei secundum quod materia sub privatione invenitur; perfectio autem omnis ex forma est. Cum igitur Deus ex hoc infinitus sit quod tantum forma vel actus est, nullam materiae vel potentialitatis permixtionem habens, sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet.

Hoc etiam ex rebus aliis considerari potest. Nam licet in uno et eodem, quod de imperfecto ad perfectum perducitur, prius sit aliquid imperfectum quam perfectum, sicut prius est puer quam vir, tamen oportet quod omne imperfectum a perfecto trahat originem: non enim oritur puer nisi ex viro, nec semen nisi ex animali vel planta. Illud igitur quod est naturaliter omnibus prius, omnia movens, oportet omnibus perfectius esse.

CAPUT 21

QUOD IN DEO EST OMNIMODA PERFECTIO QUAE EST IN REBUS, ET EMINENTIUS

Unde etiam apparet quod omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse. Nam omne quod movet aliquid ad perfectionem, prius habet in se perfectionem ad quam movet, sicut magister prius habet in se doctrinam quam aliis tradit. Cum igitur Deus sit primum movens, et omnia alia immoveat in suas perfectiones, necesse est omnes perfectiones rerum in ipso praeexistere superabundanter.

Item. Omne quod habet aliquam perfectionem, si alia perfectio ei desit, est limitatum sub aliquo genere vel specie: nam per formam, quae est perfectio rei, quaelibet res in genere, vel specie collocatur. Quod autem est sub specie et genere constitutum, non potest esse infinitae essentiae: nam oportet quod ultima differentia per quam in specie ponitur, terminet eius essentiam; unde et ratio speciem notificans, definitio vel finis dicitur. Si ergo divina essentia infinita est, impossibile est quod alicuius tantum generis vel speciei perfectionem habeat, et aliis privetur, sed oportet quod omnium generum vel specierum perfectiones in ipso existant.

CAPUT 22

QUOD IN DEO OMNES PERFECTIONES SUNT UNUM SECUNDUM REM

Si autem colligamus ea quae superius dicta sunt, manifestum est quod omnes perfectiones in Deo sunt unum secundum rem. Ostensum est enim supra, Deum simplicem esse. Ubi autem est simplicitas, diversitas eorum quae insunt, esse non potest. Si ergo in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est quod sint diversae in ipso: relinquitur ergo quod omnes sint unum in eo.

Hoc autem manifestum fit consideranti in virtutibus cognoscitivis. Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur: omnia enim quae visus, auditus, et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat. Simile etiam apparet in scientiis: nam cum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum circa quae versatur eorum intentio, multiplicentur, una tamen scientia est in eis superior, ad omnia se habens, quae philosophia prima dicitur. Apparet etiam idem in potestatibus: nam in regia potestate, cum sit una, includuntur omnes potestates quae per diversa officia sub dominio regni distribuuntur. Sic igitur et perfectiones quae in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet quod in ipso rerum vertice, scilicet Deo, uniantur.

CAPUT 23

QUOD IN DEO NULLUM ACCIDENS INVENITUR

Inde etiam apparet quod in Deo nullum accidens esse potest. Si enim in eo omnes perfectiones sunt unum, ad perfectionem autem pertinet esse, posse, agere, et omnia huiusmodi, necesse est omnia in eo idem esse quod eius essentia. Nullum igitur eorum in eo est accidens.

Item. Impossibile est infinitum esse perfectione, cuius perfectioni aliquid adiici potest. Si autem aliquid est cuius aliqua perfectio sit accidens, cum omne accidens superaddatur essentiae, oportet quod eius essentiae aliqua perfectio adiici possit. Non igitur invenitur in eius essentia perfectio infinita. Ostensum est autem, Deum secundum suam essentiam infinitae perfectionis esse. Nulla igitur in eo perfectio accidentalis esse potest, sed quidquid in eo est, substantia eius est.

Hoc etiam facile est concludere ex summa simplicitate illius, et ex hoc quod est actus purus, et ex hoc quod est primum in entibus. Est enim aliquis compositionis modus accidentis ad subiectum. Id etiam quod subiectum est, non potest esse actus purus, cum accidens sit quaedam forma vel actus subiecti. Semper etiam quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Ex quibus omnibus secundum supradicta haberi potest, quod in Deo nihil est quod secundum accidens dicatur.

CAPUT 24

QUOD MULTITUDO NOMINUM QVAE DICUNTUR DE DEO, NON REPUGNAT SIMPLICITATI EIUS

Per hoc autem apparet ratio multitudinis nominum quae de Deo dicuntur, licet ipse in se sit omnimode simplex. Cum enim intellectus noster essentiam eius in se ipsa capere non sufficiat, in eius cognitionem consurgit ex rebus quae apud nos sunt, in quibus inveniuntur diversae perfectiones, quarum omnium radix et origo in Deo una est, ut ostensum est. Et quia non possumus aliquid nominare nisi secundum quod intelligimus (sunt enim nomina intellectuum signa), Deum non possumus nominare nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est: et quia hae in rebus istis multiplices sunt, oportet multa nomina Deo imponere. Si autem essentiam eius in se ipsa videremus, non requireretur nominum multitudo, sed esset simplex notitia eius, sicut est simplex essentia eius: et hoc in die gloriae nostrae expectamus, secundum illud Zachar. ultimo: *in illa die erit dominus unus, et nomen eius unum.*

CAPUT 25
QUOD LICET DIVERSA NOMINA DICANTUR
DE DEO, NON TAMEN SUNT SYNONIMA

Ex his autem tria possumus considerare. Quorum primum est, quod diversa nomina, licet idem in Deo secundum rem significant, non tamen sunt synonyma. Ad hoc enim quod nomina aliqua sint synonyma, oportet quod significant eandem rem, et eandem intellectus conceptionem repraesentent. Ubi vero significatur eadem res secundum diversas rationes, idest apprehensiones quas habet intellectus de re illa, non sunt nomina synonyma, quia non est penitus significatio eadem, cum nomina immediate significant conceptiones intellectus, quae sunt rerum similitudines. Et ideo cum diversa nomina dicta de Deo significant diversas conceptiones quas intellectus noster habet de ipso non sunt synonyma, licet omnino eandem rem significant.

CAPUT 26

QUOD PER DEFINITIONES IPSORUM NOMINUM NON POTEST DEFINIRI ID QUOD EST IN DEO

Secundum est: quod cum intellectus noster secundum nullam earum conceptionum quas nomina dicta de Deo significant, divinam essentiam perfecte capiat, impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo, sicut quod definitio sapientiae sit definitio potentiae divinae, et similiter in aliis. Quod alio modo etiam est manifestum. Omnis enim definitio ex genere et differentiis constat: id etiam quod proprie definitur, species est. Ostensum est autem, quod divina essentia non concluditur sub aliquo genere, nec sub aliqua specie. Unde non potest eius esse aliqua definitio.

CAPUT 27

QUOD NOMINA DE DEO ET ALIIS, NON OMNINO UNIVOCE, NEC AEQUIVOCE DICUNTUR

Tertium est quod nomina de Deo et aliis rebus dicta, non omnino univoce, nec omnino aequivoce dicuntur. Univoce namque dici non possunt, cum definitio eius quod de creatura dicitur, non sit definitio eius quod dicitur de Deo: oportet autem univoce dictorum eandem definitionem esse. Similiter autem nec omnino aequivoce. In his enim quae sunt a casu aequivoca, idem nomen imponitur uni rei, nullo habito respectu ad rem aliam: unde per unum non potest ratiocinari de alio. Haec autem nomina quae dicuntur de Deo et de aliis rebus, attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat; unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus. Non igitur omnino aequivoce dicuntur ista de Deo et de aliis rebus, sicut ea quae sunt a casu aequivoca. Dicuntur igitur secundum analogiam, idest secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, huiusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum, Deo attribuimus. Ex quo patet quod licet quantum ad nominis impositionem huiusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum; tamen secundum rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res.

CAPUT 28

QUOD OPORTET DEUM ESSE INTELLIGENTEM

Uterius autem ostendendum est, quod Deus est intelligens. Ostensum est enim, quod in ipso praeexistunt omnes perfectiones quorumlibet entium superabundanter. Inter omnes autem perfectiones entium ipsum intelligere praecellere videtur, cum res intellectuales sint omnibus aliis potiores. Igitur oportet Deum esse intelligentem.

Item. Ostensum est supra, quod Deus est actus purus absque potentialitatis permixtione. Materia autem est ens in potentia. Oportet igitur Deum esse omnino immunem a materia. Immunitas autem a materia est causa intellectualitatis: cuius signum est quod formae materiales efficiuntur intelligibiles actu per hoc quod abstrahuntur a materia et a materialibus conditionibus. Est igitur Deus intelligens.

Item. Ostensum est, Deum esse primum movens. Hoc autem videtur esse proprium intellectus, nam intellectus omnibus aliis videtur uti quasi instrumentis ad motum: unde et homo suo intellectu utitur quasi instrumentis et animalibus et plantis et rebus inanimatis. Oportet igitur Deum, qui est primum movens, esse intelligentem.

CAPUT 29

QUOD IN DEO NON EST INTELLECTIO NEC IN POTENTIA NEC IN HABITU, SED IN ACTU

Cum autem in Deo non sit aliquid in potentia, sed in actu tantum, ut ostensum est, oportet quod Deus non sit intelligens neque in potentia neque in habitu, sed actu tantum: ex quo patet quod nullam in intelligendo patitur successionem. Cum enim aliquis intellectus successive multa intelligit, oportet quod dum unum intelligit actu, alterum intelligat in potentia. Inter ea enim quae simul sunt, non est aliqua successio. Si igitur Deus nihil intelligit in potentia, absque omni successione est eius intelligentia: unde sequitur quod omnia quaecumque intelligit, simul intelligat; et iterum, quod nihil de novo intelligat. Intellectus enim de novo aliquid intelligens, prius fuit intelligens in potentia. Inde etiam oportet quod intellectus eius non discursive intelligat, ut ex uno in cognitionem alterius deveniat, sicut intellectus noster ratiocinando patitur. Discursus enim talis in intellectu est, dum ex noto pervenimus in cognitionem ignoti, vel eius quod prius actu non considerabamus: quae in intellectu divino accidere non possunt.

CAPUT 30

QUOD DEUS NON INTELLIGIT PER ALIAM SPECIEM QUAM PER ESSENTIAM SUAM

Patet etiam ex praedictis, quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam. Omnis enim intellectus intelligens per speciem aliam a se, comparatur ad illam speciem intelligibilem sicut potentia ad actum, cum species intelligibilis sit perfectio eius faciens ipsum intelligentem actu. Si igitur in Deo nihil est in potentia, sed est actus purus, oportet quod non per aliam speciem, sed per essentiam suam intelligat; et inde sequitur quod directe et principaliter se ipsum intelligat. Essentia enim rei non ducit proprie et directe in cognitionem alicuius nisi eius cuius est essentia: nam per definitionem hominis proprie cognoscitur homo, et per definitionem equi, equus. Si igitur Deus est per essentiam suam intelligens, oportet quod id quod est intellectum ab eo directe et principaliter, sit ipse Deus. Et cum ipse sit sua essentia, sequitur quod in eo intelligens et quo intelligit et intellectum sint omnino idem.

CAPUT 31

QUOD DEUS EST SUUM INTELLIGERE

Oportet etiam quod ipse Deus sit suum intelligere. Cum enim intelligere sit actus secundus, ut considerare (primus enim actus est intellectus vel scientia), omnis intellectus qui non est suum intelligere, comparatur ad suum intelligere sicut potentia ad actum. Nam semper in ordine potentiarum et actuum quod est prius, est potentiale respectu sequentis, et ultimum est completivum, loquendo in uno et eodem, licet in diversis sit e converso: nam movens et agens comparatur ad motum et actum, sicut agens ad potentiam. In Deo autem, cum sit actus purus, non est aliquid quod comparetur ad alterum sicut potentia ad actum. Oportet ergo quod ipse Deus sit suum intelligere.

Item. Quodammodo comparatur intellectus ad intelligere sicut essentia ad esse. Sed Deus est intelligens per essentiam; essentia autem sua est suum esse. Ergo eius intellectus est suum intelligere; et sic per hoc quod est intelligens, nulla compositio in eo ponitur, cum in eo non sint aliud intellectus, intelligere, et species intelligibilis. Et haec non sunt aliud quam eius essentia.

CAPUT 32

QUOD OPORTET DEUM ESSE VOLENTEM

Uterius autem manifestum est quod necesse est Deum esse volentem. Ipse enim se ipsum intelligit, qui est bonum perfectum, ut ex dictis patet. Bonum autem intellectum ex necessitate diligitur. Hoc autem fit per voluntatem. Necesse est igitur Deum volentem esse.

Item. Ostensum est supra, quod Deus est primum movens. Intellectus autem non utique movet nisi mediante appetitu; appetitus autem sequens intellectum, est voluntas. Oportet igitur Deum esse volentem.

CAPUT 33

QUOD IPSAM DEI VOLUNTATEM OPORTET NIHIL ALIUD ESSE QUAM EIUS INTELLECTUM

Patet autem quod oportet ipsam Dei voluntatem nihil aliud esse quam eius intellectum. Bonum enim intellectum, cum sit obiectum voluntatis, movet voluntatem, et est actus et perfectio eius. In Deo autem non differt movens et motum, actus et potentia, perfectio et perfectibile, ut ex superioribus patet. Oportet igitur voluntatem divinam esse ipsum bonum intellectum. Idem autem est intellectus divinus et essentia divina. Voluntas igitur Dei non est aliud quam intellectus divinus et essentia eius.

Item. Intra alias perfectiones rerum praecipuae sunt intellectus et voluntas, cuius signum est quod inveniuntur in rebus nobilioribus. Perfectiones autem omnium rerum sunt in Deo unum, quod est eius essentia, ut supra ostensum est. Intellectus igitur et voluntas in Deo sunt idem quod eius essentia.

CAPUT 34

QUOD VOLUNTAS DEI EST IPSUM EIUS VELLE

Hinc etiam patet quod voluntas divina est ipsum velle Dei. Ostensum est enim, quod voluntas in Deo est idem quod bonum volitum ab ipso. Hoc autem esse non posset, nisi velle esset idem quod voluntas, cum velle insit voluntati ex voluto. Est igitur Dei voluntas suum velle.

Item. Voluntas Dei idem est quod eius intellectus et eius essentia. Intellectus autem Dei est suum intelligere, et essentia est suum esse. Ergo oportet quod voluntas sit suum velle. Et sic patet quod voluntas Dei simplicitati non repugnat.

CAPUT 35

QUOD OMNIA SUPRADICTA UNO FIDEI ARTICULO COMPREHENDUNTUR

Ex his autem omnibus quae praedicta sunt, colligere possumus, quod Deus est unus, simplex, perfectus, infinitus, intelligens et volens. Quae quidem omnia in symbolo fidei brevi articulo comprehenduntur, cum nos profiteamur credere *in Deum unum omnipotentem*. Cum enim hoc nomen Deus a nomine Graeco quod dicitur Theos, dictum videatur, quod quidem a theaste dicitur, quod est videre vel considerare; in ipso Dei nomine patet quod sit intelligens, et per consequens volens.

In hoc autem quod dicimus eum unum, excluditur et deorum pluralitas, et omnis compositio: non enim est simpliciter unum nisi quod est simplex. Per hoc autem quod dicimus, omnipotentem, ostenditur quod sit infinitae virtutis, cui nihil subtrahi possit, in quo includitur quod sit et infinitus et perfectus: nam virtus rei perfectionem essentiae consequitur.

CAPUT 36

QUOD HAEC OMNIA A PHILOSOPHIS POSITA SUNT

Haec autem quae in superioribus de Deo tradita sunt, a pluribus quidem gentilium philosophis subtiliter considerata sunt, quamvis nonnulli eorum circa praedicta erraverint: et qui in iis verum dixerunt, post longam et laboriosam inquisitionem ad veritatem praedictam vix pervenire potuerunt. Sunt autem et alia nobis de Deo tradita in doctrina Christianae religionis, ad quam pervenire non potuerunt, circa quae secundum Christianam fidem ultra humanum sensum instruimur. Est autem hoc: quod cum sit Deus unus et simplex, ut ostensum est, est tamen Deus pater, et Deus filius, et Deus spiritus sanctus, et ii tres non tres dii, sed unus Deus est: quod quidem, quantum possibile nobis est, considerare intendimus.

CAPUT 37

QUALITER PONATUR VERBUM IN DIVINIS

Accipiendum autem est ex his quae supra dicta sunt, quod Deus se ipsum intelligit et diligit. Item quod intelligere in ipso et velle non sit aliud quam eius esse. Quia vero Deus se ipsum intelligit, omne autem intellectum in intelligente est, oportet Deum in se ipso esse sicut intellectum in intelligente. Intellectum autem prout est in intelligente, est verbum quoddam intellectus: hoc enim exteriori verbo significamus quod interius in intellectu comprehendimus. Sunt enim, secundum philosophum, voces signa intellectuum. Oportet igitur in Deo ponere verbum ipsius.

CAPUT 38

QUOD VERBUM IN DIVINIS CONCEPTIO DICITUR

Id autem quod in intellectu continetur, ut interius verbum, ex communi usu loquendi conceptio intellectus dicitur. Nam corporaliter aliquid concipi dicitur quod in utero animalis viventis vivifica virtute formatur, mare agente, et femina patiente, in qua fit conceptio, ita quod ipsum conceptum pertinet ad naturam utriusque quasi secundum speciem conforme. Quod autem intellectus comprehendit, in intellectu formatur, intelligibili quasi agente, et intellectu quasi patiente. Et ipsum quod intellectu comprehenditur, intra intellectum existens, conforme est et intelligibili moventi, cuius quaedam similitudo est, et intellectui quasi patienti, secundum quod esse intelligibile habet. Unde id quod intellectu comprehenditur, non immerito conceptio intellectus vocatur.

CAPUT 39

QUOMODO VERBUM COMPARATUR AD PATREM

In hoc autem considerata est differentia. Nam cum id quod intellectu concipitur, sit similitudo rei intellectae, eius speciem repraesentans, quaedam proles ipsius esse videtur. Quando igitur intellectus intelligit aliud a se, res intellecta est sicut pater verbi in intellectu concepti; ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cuius est ut in ea fiat conceptio. Quando vero intellectus intelligit seipsum, verbum conceptum comparatur ad intelligentem sicut proles ad patrem. Cum igitur de verbo loquamur secundum quod Deus se ipsum intelligit, oportet quod ipsum verbum comparetur ad Deum, cuius est verbum, sicut filius ad patrem.

CAPUT 40

QUOMODO INTELLIGITUR GENERATIO IN DIVINIS

Hinc est quod in regula Catholicae fidei, patrem et filium in divinis confiteri docemur, cum dicitur: *credo in Deum patrem et filium eius*. Et ne aliquis audiens nomen patris et filii, carnalem generationem suspicaretur, secundum quam apud nos pater dicitur et filius, Ioannes Evangelista, cui revelata sunt secreta caelestia, loco filii ponit verbum, ut generationem intelligibilem cognoscamus.

CAPUT 41

QUOD VERBUM, QUOD EST FILIUS, IDEM ESSE HABET CUM DEO PATRE, ET EAMDEM ESSENTIAM

Considerandum est autem, quod cum in nobis sit aliud esse naturale et intelligere, oportet quod verbum in nostro intellectu conceptum, quod habet esse intelligibile tantum, alterius naturae sit quam intellectus noster, qui habet esse naturale. In Deo autem idem est esse et intelligere. Verbum igitur Dei quod est in Deo, cuius verbum est secundum esse intelligibile, idem esse habet cum Deo, cuius est verbum. Et per hoc oportet quod sit eiusdem essentiae et naturae cum ipso, et quod omnia quaecumque de Deo dicuntur, verbo Dei convenient.

CAPUT 42

QUOD CATHOLICA FIDES HAEC DOCET

Et inde est quod in regula Catholicae fidei docemur confiteri filium *consubstantialem patri*, per quod duo excluduntur. Primo quidem ut non intelligatur pater et filius secundum carnalem generationem, quae fit per aliquam decisionem substantiae filii a patre, ut sic oporteat filium non esse patri consubstantialem. Secundo ut etiam non intelligamus patrem et filium secundum generationem intelligibilem, prout verbum in mente nostra concipitur, quasi accidentaliter superveniens intellectui, et non de eius essentia existens.

CAPUT 43

QUOD IN DIVINIS NON EST DIFFERENTIA VERBI A PATRE SECUNDUM TEMPUS, VEL SPECIEM, VEL NATURAM

Eorum autem quae in essentia non differunt, impossibile est esse differentiam secundum speciem, tempus et naturam. Quia ergo verbum patri est consubstantiale, necesse est quod secundum nihil dictorum a patre differat.

Et quidem secundum tempus differre non potest. Cum enim hoc verbum in Deo ponatur per hoc quod Deus se ipsum intelligit, sui verbum intelligibile concipiendo, oportet quod si aliquando Dei verbum non fuit, quod tunc Deus se ipsum non intellexerit. Semper autem quando Deus fuit, se intellexit, quia eius intelligere est eius esse. Semper ergo et verbum eius fuit: et ideo in regula Catholicae fidei dicimus: *ex patre natum ante omnia saecula*.

Secundum speciem etiam est impossibile verbum Dei a Deo quasi minoratum differre, cum Deus seipsum non minus intelligat quam sit. Verbum autem perfectam speciem habet: quia id cuius est verbum, perfecte intelligitur. Oportet igitur Dei verbum omnino perfectum secundum speciem divinitatis esse. Inveniuntur autem quaedam quae ex aliis procedunt, perfectam eorum speciem non consequi, ex quibus procedunt. Uno modo sicut in generationibus aequivocis: a sole enim non generatur sol, sed quoddam animal. Ut ergo talis imperfectio a generatione divina excludatur, confitemur natum *Deum de Deo*.

Alio modo quod procedit ex aliquo, differt ab eo propter defectum puritatis, dum scilicet ab eo quod est in se simplex et purum, per applicationem ad extraneam materiam aliquid producitur a prima specie deficiens: sicut ex domo quae est in mente artificis, fit domus quae est in materia; et a lumine recepto in corpore terminato, fit color; et ex igne adiuncto aliis elementis, fit mixtum; et ex radio per oppositionem corporis opaci, fit umbra. Ut hoc ergo a divina generatione excludatur, additur *lumen de lumine*.

Tertio modo quod ex aliquo procedit, non consequitur speciem eius propter defectum veritatis, quia scilicet non vere recipit eius naturam, sed quamdam eius similitudinem tantum, sicut imago in speculo vel sculptura, aut etiam similitudo rei in intellectu vel sensu. Non enim imago hominis dicitur verus homo, sed similitudo; nec lapis est anima, ut dicit philosophus, sed species lapidis. Ut igitur haec a divina generatione excludantur, additur: *Deum verum de Deo vero*.

Secundum naturam etiam impossibile est verbum a Deo differre, cum hoc sit Deo naturale quod se ipsum intelligat. Habet enim omnis intellectus aliqua quae naturaliter intelligit, sicut intellectus noster habet prima principia. Multo ergo magis Deus, cuius intelligere est suum esse, seipsum naturaliter intelligit. Verbum ergo ipsius naturaliter ex ipso est, non sicut ea quae praeter naturalem originem procedunt, ut a nobis procedunt res artificiales, quas facere dicimur. Quae vero naturaliter a nobis procedunt, dicimur generare, ut filius. Ne igitur Dei verbum non naturaliter a Deo procedere intelligatur, sed secundum potestatem suae voluntatis, additur: *genitum, non factum*.

CAPUT 44

CONCLUSIO EX PRAEMISSIS

Quia ergo, ut ex praemissis patet, omnes praedictae divinae generationis conditiones ad hoc pertinent quod filius est patri consubstantialis, ideo post omnia subiungitur quasi summa universorum: *consubstantialem patri*.

CAPUT 45

QUOD DEUS EST IN SE IPSO SICUT AMATUM IN AMANTE

Sicut autem intellectum est in intelligente inquantum intelligitur, ita et amatum esse debet in amante inquantum amatur. Movetur enim quodammodo amans ab amato quadam intrinseca motione. Unde cum movens contingat id quod movetur, necesse est amatum intrinsecum esse amanti. Deus autem sicut intelligit seipsum, ita necesse est quod seipsum amet: bonum enim intellectum secundum se amabile est. Est igitur Deus in seipso tanquam amatum in amante.

CAPUT 46

QUOD AMOR IN DEO DICITUR SPIRITUS

Cum autem intellectum sit in intelligente, et amatum in amante, diversa ratio eius quod est esse in aliquo, utrobique considerata est. Cum enim intelligere fiat per assimilationem aliquam intelligentis ad id quod intelligitur, necesse est id quod intelligitur, in intelligente esse, secundum quod eius similitudo in ea consistit. Amatio autem fit secundum quamdam motionem amantis ab amato: amatum enim trahit ad seipsum amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum. Traductio autem similitudinis principalis fit per generationem univocam, secundum quam in rebus viventibus generans pater, et genitus filius nominatur. In eisdem etiam prima motio fit secundum speciem. Sicut igitur in divinis modus ille quo Deus est in Deo ut intellectum in intelligente, exprimitur per hoc quod dicimus filium, qui est verbum Dei; ita modum quo Deus est in Deo sicut amatum in amante exprimimus per hoc quod ponimus ibi spiritum, qui est amor Dei: et ideo secundum regulam Catholicae fidei credere in spiritum iubemur.

CAPUT 47

QUOD SPIRITUS, QUI EST IN DEO, EST SANCTUS

Considerandum est autem, quod cum bonum amatum habeat rationem finis, ex fine autem motus voluntarius bonus vel malus reddatur, necesse est quod amor quo ipsum summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem quamdam obtineat bonitatem, quae nomine sanctitatis exprimitur, sive dicatur sanctum quasi purum, secundum Graecos, quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis: sive dicatur sanctum, idest firmum, secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas, propter quod omnia quae ad Deum ordinantur, sancta dicuntur, sicut templum et vasa templi, et omnia divino cultui mancipata. Convenienter igitur spiritus, quo nobis insinuatur amor quo Deus se amat, spiritus sanctus nominatur. Unde et regula Catholicae fidei spiritum praedictum nominat sanctum, cum dicitur *credo in spiritum sanctum*.

CAPUT 48

QUOD AMOR IN DIVINIS NON IMPORTAT ACCIDENS

Sicut autem intelligere Dei est suum esse, ita et eius amare. Non igitur Deus amat seipsum secundum aliquid suae essentiae superveniens, sed secundum suam essentiam. Cum igitur amet seipsum secundum hoc quod ipse in seipso est ut amatum in amante, non est Deus amatus in Deo amante per modum accidentalem, sicut et res amatae sunt in nobis amantibus accidentaliter, sed Deus est in seipso ut amatum in amante substantialiter. Ipse ergo spiritus sanctus, quo nobis insinuat divinus amor, non est aliquid accidentale in Deo, sed est res subsistens in essentia divina, sicut pater et filius. Et ideo in regula Catholicae fidei ostenditur coadorandus, et simul glorificandus cum patre et filio.

CAPUT 49

QUOD SPIRITUS SANCTUS A PATRE FILIOQUE PROCEDIT

Est etiam considerandum, quod ipsum intelligere ex virtute intellectus procedit. Secundum autem quod intellectus actu intelligit, est in ipso id quod intelligitur. Hoc igitur quod est intellectum esse in intelligente, procedit ex virtute intellectiva intellectus, et hoc est verbum ipsius, ut supra dictum est. Similiter etiam id quod amatur est in amante secundum quod amatur actu. Quod autem aliquid actu ametur, procedit et ex virtute amativa amantis, et ex bono amabili actu intellecto. Hoc igitur quod est amatum esse in amante, ex duobus procedit: scilicet ex principio amativo, et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili. Cum igitur in Deo seipsum intelligente et amante verbum sit filius; is autem cuius est verbum, sit verbi pater, ut ex dictis patet, necesse est quod spiritus sanctus, qui pertinet ad amorem, secundum quod Deus in seipso est ut amatum in amante, ex patre procedat, et filio: unde et in symbolo dicitur: *qui ex patre filioque procedit*.

CAPUT 50
QUOD IN DIVINIS TRINITAS PERSONARUM
NON REPUGNAT UNITATI ESSENTIAE

Ex omnibus autem quae dicta sunt, colligi oportet, quod in divinitate quendam trinarium ponimus, qui tamen unitati et simplicitati essentiae non repugnat. Oportet enim concedi Deum esse ut existentem in sua natura, et intellectum et amatum a seipso. Aliter autem hoc accidit in Deo et in nobis. Quia enim in sua natura homo substantia est, intelligere autem et amare eius non sunt eius substantia, homo quidem, secundum quod in natura sua consideratur, quaedam res subsistens est; secundum autem quod est in suo intellectu, non est res subsistens, sed intentio quaedam rei subsistentis, et similiter secundum quod est in seipso ut amatum in amante.

Sic ergo in homine tria quaedam considerari possunt: idest homo in natura sua existens, et homo in intellectu existens, et homo in amore existens; et tamen hi tres non sunt unum, quia intelligere eius non est eius esse, similiter autem et amare: et horum trium unus solus est res quaedam subsistens, scilicet homo in natura sua existens. In Deo autem idem est esse, intelligere, et amare. Deus ergo in esse suo naturali existens, et Deus existens in intellectu, et Deus existens in amore suo, unum sunt; unusquisque tamen eorum est subsistens. Et quia res subsistentes in intellectuali natura personas Latini nominare consueverunt, Graeci vero hypostases, propter hoc in divinis Latini dicunt tres personas, Graeci vero tres hypostases, patrem scilicet, et filium, et spiritum sanctum.

CAPUT 51
QUOMODO VIDETUR ESSE REPUGNANTIA
TRINITATIS PERSONARUM IN DIVINIS

Videtur autem ex praedictis repugnantia quaedam suboriri. Si enim in Deo ternarius aliquis ponitur, cum omnis numerus divisionem aliquam consequatur, oportebit in Deo aliquam differentiam ponere, per quam tres ab invicem distinguantur: et ita non erit in Deo summa simplicitas. Nam si in aliquo tres conveniunt, et in aliquo differunt, necesse est ibi esse compositionem, quod superioribus repugnat.

Rursus si necesse est esse unum solum Deum, ut supra ostensum est, nulla autem res una oritur vel procedit a seipsa, impossibile videtur quod sit Deus genitus, vel Deus procedens. Falso igitur ponitur in divinis nomen patris et filii, et spiritus procedentis.

SOLUTIO RATIONIS: ET QUOD IN DIVINIS NON EST
DISTINCTIO NISI SECUNDUM RELATIONES

Principium autem ad dissolvendum hanc dubitationem, hinc sumere oportet, quia secundum diversitatem naturarum est in diversis rebus diversus modus aliquid ex alio oriendi vel procedendi. In rebus enim vita carentibus, quia non sunt seipsa moventia, sed solum extrinsecus possunt moveri, oritur unum ex altero quasi exterius alteratum et immutatum, sicut ab igne generatur ignis, et ab aere aer. In rebus vero viventibus, quarum proprietas est ut seipsas moveant, generatur aliquid in ipso generante, sicut foetus animalium et fructus plantarum. Est autem considerare diversum modum processioneis secundum diversas vires et processiones earundem. Sunt enim quaedam vires in eis, quarum operationes non se extendunt nisi ad corpora, secundum quod materialia sunt, sicut patet de viribus animae vegetabilis, quae sunt nutritiva et augmentativa et generativa: et secundum hoc genus virium animae non procedit nisi aliquid corporale corporaliter distinctum, et tamen aliquo modo coniunctum in viventibus ei a quo procedit. Sunt autem quaedam vires, quarum operationes etsi corpora non transcendunt, tamen se extendunt ad species corporum, sine materia eas recipiendo, sicut est in omnibus viribus animae sensitivae. Est enim sensus susceptivus specierum sine materia, ut philosophus dicit. Huiusmodi autem vires, licet quodammodo immaterialiter formas rerum suscipiant, non tamen eas suscipiunt absque organo corporali. Si qua igitur processio in huiusmodi viribus animae inveniatur, quod procedit, non erit aliquod corporale, vel corporaliter distinctum, vel coniunctum ei a quo procedit, sed incorporaliter et immaterialiter quodammodo, licet non omnino absque adminiculo organi corporalis. Sic enim procedunt in animalibus formationes rerum imaginatarum, quae quidem sunt in imaginatione non sicut corpus in corpore, sed quodam spiritali modo: unde et ab Augustino imaginaria visio spiritalis nominatur.

Si autem secundum operationem imaginationis procedit aliquid non per modum corporalem, multo fortius hoc accidet per operationem partis intellectivae, quae nec etiam in sui operatione indiget organo corporali, sed omnino eius operatio immaterialis est. Procedit enim verbum secundum operationem intellectus, ut in ipso intellectu dicentis existens, non quasi localiter in eo contentum, nec corporaliter ab eo separatum, sed in ipso quidem existens secundum ordinem originis: et eadem ratio est de processione quae attenditur secundum operationem voluntatis, prout res amata existit in amante, ut supra dictum est.

Licet autem vires intellectivae et sensitivae secundum propriam rationem sint nobiliores viribus animae vegetabilis, non tamen in hominibus aut in aliis animalibus secundum processionem imaginativae partis, aut sensitivae procedit aliquid subsistens in natura speciei eiusdem, sed hoc solum accidet per processionem quae fit secundum operationem animae vegetabilis: et hoc ideo est, quia in omnibus compositis ex materia et forma, multiplicatio individuorum in eadem specie fit secundum materiae divisionem. Unde in hominibus, et aliis animalibus, cum ex forma et materia componantur secundum corporalem divisionem, quae invenitur secundum processionem quae est secundum

operationem animae vegetabilis, et non in aliis operationibus animae, multiplicantur individua secundum eandem speciem. In rebus autem quae non sunt ex materia et forma compositae, non potest inveniri nisi distinctio formalis tantum. Sed si forma, secundum quam attenditur distinctio, sit substantia rei, oportet quod illa distinctio sit rerum subsistentium quarundam; non autem si forma illa non sit rei subiecta.

Est igitur commune in omni intellectu, ut ex dictis patet, quod oportet id quod in intellectu concipitur, ab intelligente quodammodo procedere, inquantum intelligens est, et sua processione ab ipso quodammodo distinguitur, sicut conceptio intellectus quae est intentio intellecta, distinguitur ab intellectu intelligente; et similiter oportet quod affectio amantis, per quam amatum est in amante, procedat a voluntate amantis inquantum est amans. Sed hoc proprium habet intellectus divinus, quod cum intelligere eius sit esse ipsius, oportet quod conceptio intellectus, quae est intentio intellecta, sit substantia eius, et similiter est de affectione in ipso Deo amante. Relinquitur ergo quod intentio intellectus divini, quae est verbum ipsius, non distinguitur a producente ipsum in hoc quod est esse secundum substantiam, sed solum in hoc quod est esse secundum rationem processionis unius ex alio: et similiter est de affectione amoris in Deo amante, quae ad spiritum sanctum pertinet.

Sic igitur patet quod nihil prohibet verbum Dei, quod est filius, esse unum cum patre secundum substantiam, et tamen distinguitur ab eo secundum relationem processionis, ut dictum est. Unde et manifestum est quod eadem res non oritur neque procedit a seipsa: quia filius, secundum quod a patre procedit, ab eo distinguitur; et eadem ratio est de spiritu sancto per comparisonem ad patrem et filium.

CAPUT 53

QUOD RELATIONES QUIBUS PATER ET FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS DISTINGUUNTUR, SUNT REALES, ET NON RATIONIS TANTUM

Istae autem relationes, quibus pater et filius et spiritus sanctus ab invicem distinguuntur, sunt relationes reales et non rationis tantum. Illae enim relationes sunt rationis tantum quae non consequuntur ad aliquid quod est in rerum natura, sed ad aliquid quod est in apprehensione tantum, sicut dextrum et sinistrum in lapide non sunt relationes reales, sed rationis tantum, quia non consequuntur aliquam virtutem realem in lapide existentem, sed solum acceptionem apprehendentis lapidem ut sinistrum quia est alicui animali ad sinistram; sed sinistrum et dextrum in animali sunt relationes reales, quia consequuntur virtutes quasdam in determinatis partibus animalis inventas. Cum igitur relationes praedictae, quibus pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur, sint realiter in Deo existentes, oportet quod relationes praedictae sint relationes reales, non rationis tantum.

CAPUT 54

QUOD HUIUSMODI RELATIONES NON SUNT ACCIDENTALITER INHAERENTES

Non est autem possibile quod sint accidentaliter inhaerentes: tum quia operationes ad quas sequuntur directae relationes, sunt ipsa Dei substantia, tum etiam quia supra ostensum est quod in Deo nullum accidens esse potest. Unde si relationes praedictae realiter sunt in Deo, oportet quod non sint accidentaliter inhaerentes, sed subsistentes. Quomodo autem id quod est in aliis rebus accidens, in Deo substantialiter esse possit, ex praemissis manifestum est.

CAPUT 55

QUOD PER PRAEDICTAS RELATIONES IN DEO PERSONALIS DISTINCTIO CONSTITUITUR

Quia ergo in divinis distinctio est per relationes quae non accidunt, sed sunt subsistentes, rerum autem subsistentium in natura quacumque intellectuali est distinctio personalis, necesse est quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituatur. Pater igitur et filius et spiritus sanctus sunt tres personae, et similiter tres hypostases, quia hypostasis significat aliquid subsistens completum.

QUOD IMPOSSIBILE EST PLURES PERSONAS ESSE IN DIVINIS QUAM TRES

Plures autem in divinis personas tribus esse impossibile est, cum non sit possibile divinas personas multiplicari per substantiae divisionem, sed solum per alicuius processiois relationem, nec cuiuscumque processiois, sed talis quae non terminetur ad aliquod extrinsecum. Nam si terminaretur ad aliquod extrinsecum, non haberet naturam divinam, et sic non posset esse persona aut hypostasis divina. Processio autem in Deo ad exterius non terminata non potest accipi nisi aut secundum operationem intellectus, prout procedit verbum; aut secundum operationem voluntatis, prout procedit amor, ut ex dictis patet. Non igitur potest esse aliqua persona divina procedens, nisi vel ut verbum, quod dicimus filium, vel ut amor, quod dicimus spiritum sanctum.

Rursus. Cum Deus omnia uno intuitu per suum intellectum comprehendat, et similiter uno actu voluntatis omnia diligit, impossibile est in Deo esse plura verba aut plures amores. Si igitur filius procedit ut verbum, et spiritus sanctus procedit ut amor, impossibile est in Deo esse plures filios, vel plures spiritus sanctos.

Item. Perfectum est extra quod nihil est. Quod igitur extra se aliquid sui generis patitur, non simpliciter perfectum est, propter quod et ea quae sunt simpliciter in suis naturis perfecta, numero non multiplicantur, sicut Deus, sol et luna, et huiusmodi. Oportet autem tam filium quam spiritum sanctum esse simpliciter perfectum, cum uterque eorum sit Deus, ut ostensum est. Impossibile est igitur esse plures filios, aut plures spiritus sanctos.

Praeterea. Illud per quod aliquid subsistens est hoc aliquid, et ab aliis distinctum, impossibile est quod numero multiplicetur, eo quod individuum de pluribus dici non potest. Sed filiatione filius est haec persona divina in se subsistens et ab aliis distincta, sicut per principia individuante, Socrates est haec persona humana. Sicut ergo principia individuante, quibus Socrates est hic homo, non possunt convenire nisi uni, ita etiam filiatio in divinis non potest nisi uni convenire. Et simile est de relatione patris et spiritus sancti. Impossibile est igitur in divinis esse plures patres, aut plures filios, aut plures spiritus sanctos.

Adhuc. Ea quae sunt unum secundum formam non multiplicantur numero nisi per materiam, sicut multiplicatur albedo per hoc quod est in pluribus subiectis. In divinis autem non est materia. Quidquid igitur est unum specie et forma in divinis, impossibile est multiplicari secundum numerum. Huiusmodi autem sunt paternitas et filiatio et spiritus sancti processio. Impossibile est igitur in divinis esse plures patres, aut filios, aut spiritus sanctos.

CAPUT 57

DE PROPRIETATIBUS SEU NOTIONIBUS IN DIVINIS, ET QUOT SUNT NUMERO IN PATRE

Huiusmodi autem existente numero personarum in divinis, necesse est personarum proprietates, quibus ab invicem distinguuntur, in aliquo numero esse, quarum tres oportet patri convenire. Una qua distinguatur a filio solo, et haec est paternitas; alia qua distinguatur a duobus, scilicet filio et spiritu sancto, et haec est innascibilitas, quia pater non est Deus procedens ab alio, filius autem et spiritus sanctus ab alio procedunt; tertia est qua ipse pater cum filio a spiritu sancto distinguitur; et haec dicitur communis spiratio. Proprietatem autem qua pater differat a solo spiritu sancto, non est assignare, eo quod pater et filius sunt unum principium spiritus sancti, ut ostensum est.

CAPUT 58

DE PROPRIETATIBUS FILII ET SPIRITUS SANCTI, QUAE ET QUOT SUNT

Filio autem necesse est duas convenire. Unam scilicet qua distinguatur a patre, et haec est filiatio; aliam qua simul cum patre distinguatur a spiritu sancto, quae est communis spiratio. Non autem est assignare proprietatem qua distinguatur a solo spiritu sancto, quia, ut iam dictum est, filius et pater sunt unum principium spiritus sancti. Similiter etiam non est assignare proprietatem unam qua spiritus sanctus et filius simul distinguantur a patre. Pater enim ab eis distinguitur una proprietate, scilicet innascibilitate, inquantum est non procedens. Sed quia filius et spiritus sanctus non una processione procedunt, sed pluribus, duabus proprietatibus a patre distinguuntur. Spiritus autem sanctus habet unam proprietatem tantum, qua distinguitur a patre et filio, et dicitur processio. Quod autem non possit esse aliqua proprietas qua spiritus sanctus distinguatur a filio solo, vel a patre solo, ex dictis patet. Sunt igitur quinque quae personis attribuuntur: scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio et processio.

QUARE ILLAE PROPRIETATES DICANTUR NOTIONES

Haec autem quinque notiones personarum dici possunt, eo quod per eas nobis innotescit in divinis distinctio personarum, non tamen haec quinque possunt dici proprietates, si hoc in proprietatis ratione observetur, ut proprium esse dicatur quod convenit uni soli: nam communis conspiratio patri et filio convenit. Sed secundum illum modum quo aliquid dicitur proprium aliquibus per respectum ad aliud sicut bipes homini et avi per respectum ad quadrupedia, nihil prohibet etiam communem spirationem proprietatem dici.

Quia vero in divinis personae solis relationibus distinguuntur, notiones autem sunt quibus divinarum personarum distinctio innotescit, necesse est notiones aliququaliter ad relationem pertinere. Sed earum quatuor verae relationes sunt, quibus divinae personae ad invicem referuntur. Quinta vero notio, scilicet innascibilitas, ad relationem pertinet, sicut relationis negatio; nam negationes ad genus affirmationum reducuntur, et privationes ad genus habituum, sicut non homo ad genus hominis, et non album ad genus albedinis.

Sciendum tamen quod relationum, quibus personae ad invicem referuntur, quaedam nominatae sunt, ut paternitas et filiatio, quae proprie relationem significant; quaedam vero innominatae, illae scilicet quibus pater et filius ad spiritum sanctum referuntur, et spiritus sanctus ad eos; sed loco relationum utimur nominibus originum. Manifestum est enim quod communis spiratio et processio originem significant; non autem relationes originem consequentes: quod potest perpendi ex relationibus patris et filii. Generatio enim significat activam originem, quam consequitur paternitatis relatio; nativitas vero significat passivam filii, quam consequitur relatio filiationis. Similiter igitur ad communem spirationem sequitur aliqua relatio, et etiam ad processionem. Sed quia relationes innominatae sunt, utimur nominibus actuum pro nominibus relationum.

CAPUT 60

QUOD LICET RELATIONES IN DIVINIS SUBSISTENTES SINT QUATUOR, TAMEN NON SUNT NISI TRES PERSONAE

Considerandum autem, quod quamvis relationes subsistentes in divinis sint ipsae personae divinae, ut supra dictum est, non tamen oportet esse quinque, vel quatuor personas secundum numerum relationum. Numerus enim distinctionem aliquam consequitur. Sicut autem unum est indivisibile vel indivisum, ita pluralitas est divisibile vel divisum. Ad pluralitatem enim personarum requiritur quod relationes vim distinctivam habeant ratione oppositionis, nam formalis distinctio non est nisi per oppositionem. Si ergo praedictae relationes inspiciantur, paternitas et filiatio oppositionem ad invicem habent relativam, unde non se compatiuntur in eodem supposito: propter hoc oportet quod paternitas et filiatio sint duae personae subsistentes. Innascibilitas autem opponitur quidem filiationi, non autem paternitati: unde paternitas et innascibilitas possunt uni et eidem personae convenire. Similiter communis spiratio non opponitur neque paternitati, neque filiationi, nec etiam innascibilitati. Unde nihil prohibet communem spirationem inesse et personae patris, et personae filii. Propter quod communis spiratio non est persona subsistens seorsum a persona patris et filii. Processio autem oppositionem relativam habet ad communem spirationem. Unde, cum communis spiratio conveniat patri et filio, oportet quod processio sit alia persona a persona patris et filii. Hinc autem patet quare Deus non dicitur quinus, propter quinarium numerum notionum, sed dicitur trinus propter trinarium personarum. Quinque enim notiones non sunt quinque subsistentes res, sed tres personae sunt tres res subsistentes.

Licet autem uni personae plures notiones aut proprietates conveniant, una tamen sola est quae personam constituit. Non enim sic constituitur persona proprietatibus quasi ex pluribus constituta, sed eo quod proprietas ipsa relativa subsistens persona est. Si igitur intelligerentur plures proprietates ut seorsum per se subsistentes, essent iam plures personae, et non una. Oportet igitur intelligi, quod plurium proprietatum seu notionum uni personae convenientium illa quae procedit secundum ordinem naturae, personam constituit; aliae vero intelliguntur ut personae iam constitutae inhaerentes. Manifestum est autem quod innascibilitas non potest esse prima notio patris quae personam eius constituat, tum quia nihil negatione constituitur, tum quia naturaliter affirmatio negationem praecedat. Communis autem spiratio ordine naturae praesupponit paternitatem et filiationem, sicut processio amoris processionem verbi. Unde nec communis spiratio potest esse prima notio patris, sed nec filii. Relinquitur ergo quod prima notio patris sit paternitas, filii autem filiatio, spiritus autem sancti sola processio notio est. Relinquitur igitur quod tres sunt notiones constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Et has quidem notiones necesse est proprietates esse. Id enim quod personam constituit, oportet soli illi personae convenire, principia enim individuationis non possunt pluribus convenire. Dicuntur igitur praedictae tres notiones personales proprietates, quasi constituentes tres personas modo praedicto. Aliae vero dicuntur proprietates seu notiones personarum, non autem personales, quia personam non constituunt.

CAPUT 61

QUOD REMOTIS PER INTELLECTUM PROPRIETATIBUS PERSONALIBUS, NON REMANENT HYPOSTASES

Ex hoc autem apparet quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases. In resolutione enim quae fit per intellectum, remota forma, remanet subiectum formae, sicut remota albedine remanet superficies, qua remota, remanet substantia, cuius forma remota remanet materia prima; sed remoto subiecto nihil remanet. Proprietates autem personales sunt ipsae personae subsistentes, nec constituunt personas, quasi praeexistentibus suppositis advenientes: quia nihil in divinis potest esse distinctum quod absolute dicitur, sed solum quod relativum est. Relinquitur igitur quod proprietatibus remotis personalibus per intellectum, non remanent aliquae hypostases distinctae; sed remotis notionibus non personalibus, remanent hypostases distinctae.

CAPUT 62

QUOMODO, REMOTIS PER INTELLECTUM PROPRIETATIBUS PERSONALIBUS, REMANEAT ESSENTIA DIVINA

Si quis autem quaerat, utrum remotis per intellectum proprietatibus personalibus remaneat essentia divina, dicendum est quod quodam modo remanet, quodam vero modo non. Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est, ad id quod est materialius: nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet; ultima vero forma primo removetur. Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodammodo contrario ordine se habet: nam prius removentur conditiones materiales individuantes, ut accipiat quod commune est. Quamvis autem in divinis non sit materia et forma, neque universale et particulare, est tamen in divinis commune et proprium, et suppositum naturae communi. Personae enim comparantur ad essentiam, secundum modum intelligendi, sicut supposita propria ad naturam communem. Secundum igitur primum modum resolutionis quae fit per intellectum, remotis proprietatibus personalibus, quae sunt ipsae personae subsistentes, non remanet natura communis; modo autem secundo remanet.

CAPUT 63

DE ORDINE ACTUUM PERSONALIUM AD PROPRIETATES PERSONALES

Potest autem ex dictis manifestum esse, qualis sit ordo secundum intellectum actuum personalium ad proprietates personales. Proprietates enim personales sunt subsistentes personae: persona autem subsistens in quacumque natura agit communicando suam naturam in virtute suae naturae; nam forma speciei est principium generandi simile secundum speciem. Cum igitur actus personales ad communicationem naturae divinae pertineant, oportet quod persona subsistens communicet naturam communem virtute ipsius naturae.

Et ex hoc duo possunt concludi. Quorum unum est quod potentia generativa in patre sit ipsa natura divina, nam potentia quodcumque agendi, est principium cuius virtute aliquid agitur. Aliud est quod actus personalis, scilicet generatio, secundum modum intelligendi praesupponit et naturam divinam et proprietatem personalem patris, quae est ipsa hypostasis patris, licet huiusmodi proprietas, inquantum relatio est, ex actu consequatur. Unde si in patre attendatur quod subsistens persona est, dici potest, quod quia pater est, generat; si autem attendatur quod relationis est, e converso dicendum videtur, quod quia generat, pater est.

CAPUT 64

QUOMODO OPORTET RECIPERE GENERATIONEM RESPECTU PATRIS, ET RESPECTU FILII

Sciendum est tamen, quod alio modo oportet accipere ordinem generationis activae ad paternitatem, alio modo generationis passivae, sive nativitatis ad filiationem. Generatio enim activa praesupponit ordine naturae personam generantis; sed generatio passiva sive nativitas ordine naturae praecedit personam genitam, quia persona genita nativitate sua habet ut sit. Sic igitur generatio activa secundum modum intelligendi praesupponit paternitatem, secundum quod est constitutiva personae patris; nativitas autem non praesupponit filiationem, secundum quod est constitutiva personae filii, sed secundum intelligendi modum praecedit eam utroque modo, scilicet et secundum quod est constitutiva personae, et secundum quod est relatio. Et similiter intelligendum est de his quae pertinent ad processionem spiritus sancti.

CAPUT 65

QUOMODO ACTUS NOTIONALES A PERSONIS NON DIFFERUNT NISI SECUNDUM RATIONEM

Ex ordine autem assignato inter actus notionales et proprietates notionales, non intendimus quod actus notionales, secundum rem a proprietatibus personalibus differant, sed solum secundum modum intelligendi. Sicut enim intelligere Dei est ipse Deus intelligens, ita et generatio patris est ipse pater generans, licet alio modo significantur. Similiter etiam licet una persona plures notiones habeat, non tamen in ea est aliqua compositio. Innascibilitas enim, cum sit proprietas negativa, nullam compositionem facere potest. Duae vero relationes quae sunt in persona patris, scilicet paternitas et communis spiratio, sunt quidem idem secundum rem prout comparantur ad personam patris: sicut enim paternitas est pater, ita et communis spiratio in patre est pater, et in filio est filius. Differunt autem secundum ea ad quae referuntur: nam paternitate pater refertur ad filium, communi spiratione ad spiritum sanctum; et similiter filius filiatione quidem ad patrem, communi vero spiratione ad spiritum sanctum.

CAPUT 66

QUOD PROPRIETATES RELATIVAE SUNT IPSA DIVINA ESSENTIA

Oportet autem quod ipsae proprietates relativae sint ipsa divina essentia. Proprietates enim relativae sunt ipsae personae subsistentes. Persona autem subsistens in divinis non potest esse aliud quam divina essentia: essentia autem divina est ipse Deus, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod proprietates relativae sint secundum rem idem quod divina essentia.

Item. Quidquid est in aliquo praeter essentiam eius, inest ei accidentaliter. In Deo autem nullum accidens esse potest, ut supra ostensum est. Proprietates igitur relativae non sunt aliud ab essentia divina secundum rem.

CAPUT 67

QUOD RELATIONES NON SUNT EXTERIUS AFFIXAE, UT PORRETANI DIXERUNT

Non autem dici potest quod proprietates praedictae non sint in personis, sed exterius ad eas se habeant, sicut Porretani dixerunt. Relationes enim reales oportet esse in rebus relatis, quod quidem in creaturis manifestum est: sunt enim relationes reales in eis sicut accidentia in subiectis. Relationes autem istae quibus personae distinguuntur in divinis, sunt relationes reales, ut supra ostensum est. Igitur oportet quod sint in personis divinis, non quidem sicut accidentia: nam et alia quae in creaturis sunt accidentia, ad Deum translata a ratione accidentium cadunt, ut sapientia et iustitia, et alia huiusmodi, ut supra ostensum est.

Praeterea. In divinis non potest esse distinctio nisi per relationes: nam quaecumque absolute dicuntur, communia sunt. Si igitur relationes exterius se habeant ad personas, nulla in ipsis personis distinctio remanebit. Sunt igitur proprietates relativae in personis, ita tamen quod sunt ipsae personae, et etiam ipsa essentia divina; sicut sapientia et bonitas dicuntur esse in Deo, et sunt ipse Deus et essentia divina, ut supra ostensum est.

CAPUT 68

DE EFFECTIBUS DIVINITATIS, ET PRIMO DE ESSE

His igitur consideratis quae ad unitatem essentiae divinae pertinent et ad personarum Trinitatem, restat de effectibus Trinitatis considerandum. Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est, a Deo esse. In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum quae sunt post in ordine illo; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis. Semper enim imperfecta a perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis. Ostensum est autem supra, quod Deus est primum et perfectissimum ens: unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent.

Adhuc. Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam; sicut ferrum ignitum participat igneitate ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt.

QUOD DEUS IN CREANDO RES NON PRAESUPPONIT MATERIAM

Hoc autem ostendit quod Deus in creando res non praeexigit materiam ex qua operetur. Nullum enim agens praeexigit ad suam actionem id quod per suam actionem producit, sed solum ea praeexigit quae sua actione producere non potest: aedificator enim lapides et ligna ad suam actionem praeexigit, quia ea sua actione producere non potest; domum autem producit in agendo, sed non praesupponit. Necesse est autem materiam produci per actionem Dei, cum ostensum sit, quod omne quod quolibet modo est, Deum habeat causam existendi. Relinquitur igitur quod Deus in agendo materiam non praesupponit.

Adhuc. Actus naturaliter prior est potentia, unde et per prius competit sibi ratio principii. Omne autem principium quod in creando aliud principium praesupponit, per posterius habet rationem principii. Cum igitur Deus sit principium rerum sicut actus primus, materia autem sicut ens in potentia, inconveniens est quod Deus in agendo materiam praesupponat.

Item. Quanto aliqua causa est magis universalis, tanto effectus eius est universalior. Nam causae particulares, effectus universalium causarum ad aliquid determinatum appropriant, quae quidem determinatio ad effectum universalem comparatur sicut actus ad potentiam. Omnis igitur causa quae facit aliquid esse in actu, praesupposito eo quod est in potentia ad actum illum, est causa particularis respectu alicuius universalioris causae. Hoc autem Deo non competit, cum ipse sit causa prima, ut supra ostensum est. Non igitur praeexigit materiam ad suam actionem. Ipsius igitur est producere res in esse ex nihilo, quod est creare: et inde est quod fides Catholica eum creatorem confitetur.

CAPUT 70

QUOD CREARE SOLI DEO CONVENIT

Hoc etiam apparet, quod soli Deo convenit esse creatorem. Nam creare illi causae convenit quae aliam universalior non praesupponit, ut ex dictis patet. Hoc autem soli Deo competit. Solus igitur ipse est creator.

Item. Quanto potentia est magis remota ab actu, tanto oportet esse maiorem virtutem per quam reducatur in actum. Sed quantacumque distantia potentiae ad actum detur, semper remanet maior distantia, si ipsa potentia subtrahatur. Creare igitur aliquid ex nihilo requirit infinitam virtutem. Sed solus Deus est infinitae virtutis, cum ipse sit infinitae essentiae. Solus igitur Deus potest creare.

CAPUT 71

QUOD MATERIAE DIVERSITAS NON EST CAUSA DIVERSITATIS IN REBUS

Manifestum est autem ex praeostensis, quod causa diversitatis in rebus non est materiae diversitas. Ostensum est enim, quod materia non praesupponitur actioni divinae, qua res in esse producit. Causa autem diversitatis rerum non est ex materia, nisi secundum quod materia ad rerum productionem praeexigitur, ut scilicet secundum diversitatem materiae diversae inducantur formae. Non igitur causa diversitatis in rebus a Deo productis est materia.

Adhuc. Secundum quod res habent esse, ita habent pluralitatem et unitatem, nam unumquodque secundum quod est ens, est etiam unum. Sed non habent esse formae propter materiam, sed magis materiae propter formas: nam actus melior est potentia, id autem propter quod aliquid est, oportet melius esse. Neque igitur formae ideo sunt diversae ut competant materiis diversis, sed materiae ideo sunt diversae, ut competant diversis formis.

CAPUT 72

QUOMODO DEUS DIVERSA PRODUXIT, ET QUOMODO PLURALITAS RERUM CAUSATA EST

Si autem hoc modo se habeant res ad unitatem et multitudinem, sicut se habent ad esse, totum autem esse rerum dependet a Deo, ut ostensum est, pluralitatis rerum causam ex Deo esse oportet. Quod quidem qualiter sit, considerandum est.

Necesse est enim quod omne agens agat sibi simile, secundum quod possibile est. Non autem erat possibile quod similitudinem divinae bonitatis res a Deo productae consequerentur in ea simplicitate secundum quam invenitur in Deo: unde oportuit quod id quod est unum et simplex, repraesentaretur in rebus causatis diversimode et dissimiliter. Necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus a Deo productis, ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur.

Item. Unumquodque causatum finitum est: solius enim Dei est essentia infinita, ut supra ostensum est. Quodlibet autem finitum per additionem alterius redditur maius. Melius igitur fuit diversitatem in rebus creatis esse, ut sic plura bona essent, quam quod esset unum tantum genus rerum a Deo productum. Optimi autem est optima adducere. Conveniens igitur fuit Deo quod in rebus diversitatem produceret.

CAPUT 73

DE DIVERSITATE RERUM, GRADU ET ORDINE

Oportuit autem diversitatem in rebus cum ordine quodam institui, ut scilicet quaedam aliis essent potiora. Hoc enim ad abundantiam divinae bonitatis pertinet, ut suae bonitatis similitudinem rebus causatis communicet, quantum possibile est. Deus autem non tantum in se bonus est, sed etiam alia in bonitate excellit, et ea ad bonitatem adducit. Ut igitur perfectior esset rerum creatarum similitudo ad Deum, necessarium fuit, ut quaedam res aliis constituerentur meliores, et ut quaedam in alia agerent, ea ad perfectionem ducendo.

Prima autem diversitas rerum principaliter in diversitate formarum consistit. Formalis autem diversitas secundum contrarietatem est. Dividitur enim genus in diversas species differentiis contrariis. In contrarietate autem ordinem necesse est esse, nam semper alterum contrariorum perfectius est. Oportet igitur rerum diversitatem cum quodam ordine a Deo esse institutam, ut scilicet quaedam sint aliis potiora.

CAPUT 74

QUOMODO RES CREATAE QUAEDAM PLUS HABENT DE POTENTIA, MINUS DE ACTU, QUAEDAM E CONVERSO

Quia vero unumquodque intantum nobile et perfectum est, inquantum ad divinam similitudinem accedit, Deus autem est actus purus absque potentiae permixtione; necesse est ea quae sunt suprema in entibus, magis esse in actu, et minus de potentia habere, quae autem inferiora sunt magis in potentia esse. Hoc autem qualiter sit, considerandum est.

Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, utpote de similitudine divina minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque sunt, et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem huiusmodi quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquid quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Huiusmodi igitur quae sunt in rebus infima, oportet esse ex materia et forma composita.

Illa vero quae sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adepta sunt. Cum autem materia hoc ipsum quod est, sit potentia ad esse quod est per formam, huiusmodi entia in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae tantum subsistentes in suo esse, quod acceperunt a Deo. Necesse est autem huiusmodi substantias incorporeales incorruptibiles esse. In omnibus enim corruptibilibus est potentia ad non esse. In iis autem non est, ut dictum est. Sunt igitur incorruptibiles.

Item. Nihil corrumpitur nisi per separationem formae ab ipso, nam esse semper consequitur formam. Huiusmodi autem substantiae, cum sint formae subsistentes, non possunt separari a suis formis, et ita esse amittere non possunt. Ergo sunt incorruptibiles.

Sunt autem inter utraque praedictorum quaedam media, in quibus etsi non sit potentia ad esse et non esse, est tamen in eis potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt corpora caelestia, quae generationi et corruptioni non subiiciuntur, quia in iis contrarietates non inveniuntur, et tamen sunt mutabilia secundum locum: sic autem invenitur in aliquibus materia sicut et motus, est enim motus actus existentis in potentia. Habent igitur huiusmodi corpora materiam non subiectam generationi et corruptioni, sed solum loci mutationi.

CAPUT 75

QUOD QUAEDAM SUNT SUBSTANTIAE INTELLECTUALES, QUAE IMMATERIALES DICUNTUR

Praedictas autem substantias, quas immateriales diximus, necesse est etiam intellectuales esse. Ex hoc enim aliquid intellectuale est quod immune est a materia, quod ex ipso intelligendi modo percipi potest. Intelligibile enim in actu et intellectus in actu sunt unum. Manifestum est autem aliquid esse actu intelligibile per hoc quod est a materia separatum: nam et de rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus nisi per abstractionem a materia. Unde oportet idem iudicium de intellectu esse, ut scilicet quae sunt immaterialia, sint intellectualia.

Item. Substantiae immateriales sunt primae et supremae in entibus, nam actus naturaliter est prior potentia. Omnibus autem rebus apparet intellectus esse superior: intellectus enim utitur corporalibus quasi instrumentis. Oportet igitur substantias immateriales intellectuales esse.

Adhuc. Quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto magis pertingunt ad similitudinem divinam. Videmus enim res quasdam infimi gradus participare divinam similitudinem quantum ad esse tantum, velut inanimata; quaedam autem quantum ad esse et vivere, ut plantae; quaedam autem quantum ad sentire, ut animalia; supremus autem modus est per intellectum, et maxime Deo conveniens. Supremae igitur creaturae sunt intellectuales: et quia inter caeteras creaturas magis ad Dei similitudinem accedunt, propter hoc dicuntur ad imaginem Dei constitutae.

QUOMODO TALES SUBSTANTIAE SUNT ARBITRIO LIBERAE

Per hoc autem ostenditur, quod sunt arbitrio liberae. Intellectus enim non agit aut appetit sine iudicio, sicut inanimata; neque est iudicium intellectus ex naturali impetu, sicut in brutis, sed ex propria apprehensione: quia intellectus et finem cognoscit, et id quod est ad finem, et habitudinem unius ad alterum; et ideo ipse sui iudicii causa esse potest, quo appetat et agat aliquid propter finem. Liberum autem dicimus quod sui causa est. Appetit igitur et agit intellectus libero iudicio, quod est esse liberum arbitrio. Supremae igitur substantiae sunt arbitrio liberae.

Adhuc. Liberum est quod non est obligatum ad aliquid unum determinatum. Appetitus autem substantiae intellectivae non est obligatus ad aliquid unum determinatum bonum: sequitur enim apprehensionem intellectus, quae est de bono universaliter. Igitur appetitus substantiae intelligentis est liber, utpote communiter se habens ad quodcumque bonum.

CAPUT 77

QUOD IN EIS EST ORDO ET GRADUS SECUNDUM PERFECTIONEM NATURAE

Sicut autem hae substantiae intelligentes quodam gradu aliis substantiis praeponuntur, ita etiam ipsas substantias necesse est aliquibus gradibus ab invicem distare. Non enim ab invicem differre possunt materiali differentia, cum materia careant: unde si in eis est pluralitas, necesse est eam per distinctionem formalem causari, quae diversitatem speciei constituit. In quibuscumque autem est speciei diversitatem accipere, necesse est in eis gradum quemdam et ordinem considerare: cuius ratio est, quia sicut in numeris additio vel subtractio unitatis speciem variat, ita per additionem et subtractionem differentiarum res naturales specie differentes inveniuntur; sicut quod est animatum tantum, ab eo differt quod est animatum et sensibile; et quod est animatum et sensibile tantum, ab eo quod est animatum, sensibile et rationale. Necesse est igitur praedictas immateriales substantias secundum quosdam gradus et ordines esse distinctas.

CAPUT 78

QUALITER EST IN EIS ORDO ET GRADUS IN INTELLIGENDO

Et quia secundum modum substantiae rei est modus operationis, necesse est quod superiores earum nobilius intelligant, utpote formas intelligibiles et virtutes magis universales et magis unitas habentes: inferiores autem esse debiliores in intelligendo, et habere formas magis multiplicatas et minus universales.

QUOD SUBSTANTIA PER QUAM HOMO INTELLIGIT, EST INFIMA
IN GENERE SUBSTANTIARUM INTELLECTUALIUM

Cum autem non sit in rebus in infinitum procedere, sicut est invenire supremam in praedictis substantiis, quae propinquissime accedit ad Deum, ita necesse est inveniri infimam, quae maxime appropinquat materiae corporali. Et hoc quidem taliter potest esse manifestum. Intelligere enim homini supra alia animalia convenit. Manifestum est enim quod homo solus universalia considerat, et habitudines rerum, et res immateriales, quae solum intelligendo percipiuntur. Impossibile est autem quod intelligere sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitivae careat illo genere rerum quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura: sic enim cognoscuntur colores, inquantum colorum species recipiuntur in pupilla; recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur. Intellectus autem cognoscitivus est omnium naturarum sensibilium. Si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illud organum esse denudatum ab omni natura sensibili, quod est impossibile.

Item. Omnis ratio cognoscitiva eo modo cognoscitur quo species cogniti est apud ipsam, nam haec est sibi principium cognoscendi. Intellectus autem cognoscit res immaterialiter, etiam eas quae in sua natura sunt materiales, abstrahendo formam universalem a materialibus conditionibus individuantibus. Impossibile est ergo quod species rei cognitae sit in intellectu materialiter: ergo non recipitur in organo corporali, nam omne organum corporale est materiale.

Idem etiam apparet ex hoc quod sensus debilitatur et corrumpitur ab excellentibus sensibilibus, sicut auditus a magnis sonis, et visus a rebus valde fulgidis, quod accidit, quia solvitur organi harmonia. Intellectus autem magis roboratur ex excellentia intelligibilium: nam qui intelligit altiora intelligibilium, non minus potest intelligere alia, sed magis. Si igitur homo inveniatur intelligens, et intelligere hominis non sit per organum corporale, oportet quod sit aliqua substantia incorporea, per quam homo intelligat. Nam quod per se potest operari sine corpore, etiam eius substantia non dependet a corpore. Omnes enim virtutes et formae quae per se subsistere non possunt sine corpore, operationem habere non possunt sine corpore: non enim calor per se calefacit, sed corpus per calorem. Haec igitur substantia incorporea per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium, et maxime materiae propinqua.

CAPUT 80

DE DIFFERENTIA INTELLECTUS, ET MODO INTELLIGENDI

Cum autem esse intelligibile sit supra esse sensibile, sicut intellectus supra sensum, ea autem quae sunt inferiora in entibus, imitantur ut possunt superiora, sicut corpora generabilia et corruptibilia imitantur aliquo modo circulationem caelestium corporum, necesse est et sensibilia intelligibilibus suo modo assimilari; et sic ex similitudine sensibilium utcumque possumus devenire in notitiam intelligibilium. Est autem in sensibilibus aliquid quasi supremum quod est actus, scilicet forma, et aliquid infimum quod est potentia tantum, scilicet materia, et aliquid medium, scilicet compositum ex materia et forma. Sic etiam in esse intelligibili considerandum est: nam supremum intelligibile, quod est Deus, est actus purus; substantiae vero intellectuales aliae sunt habentes aliquid de actu et de potentia secundum esse intelligibile; infima vero intellectualium substantiarum, per quam homo intelligit, est quasi in potentia tantum in esse intelligibili. Huic etiam attestatur quod homo invenitur a principio potentia tantum intelligens, et postmodum paulatim reducitur in actum; et inde est quod id per quod homo intelligit, vocatur intellectus possibilis.

CAPUT 81

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS IN HOMINE ACCIPIT FORMAS INTELLIGIBILES A REBUS SENSIBILIBUS

Quia vero, ut dictum est, quanto substantia intellectualis est altior, tanto formas intelligibiles universaliores habet, consequens est ut intellectus humanus, quem possibilem diximus, inter alias intellectuales substantias formas habeat minus universales, et inde est quod formas intelligibiles a rebus sensibilibus accipit.

Hoc etiam aliter consideranti manifestum esse potest. Oportet enim formam esse proportionatam susceptibili. Sicut igitur intellectus possibilis humanus inter omnes substantias intellectuales propinquior invenitur materiae corporali, ita necesse est quod eius formae intelligibiles rebus materialibus sint maxime propinquae.

CAPUT 82

QUOD HOMO INDIGET POTENTIIS SENSITIVIS AD INTELLIGENDUM

Considerandum autem quod formae in rebus corporeis particulares sunt, et materiale esse habentes; in intellectu vero universales sunt, et immateriales: quod quidem demonstrat intelligendi modus. Intelligimus enim universaliter et immaterialiter. Modus autem intelligendi speciebus intelligibilibus, quibus intelligimus, necesse est quod respondeat. Oportet igitur, cum de extremo ad extremum non perveniatur nisi per medium, quod formae a rebus corporeis ad intellectum perveniant per aliqua media. Huiusmodi autem sunt potentiae sensitivae, quae formas rerum materialium recipiunt sine materia: fit enim in oculo species lapidis, sed non materia, recipiuntur tamen in potentiis sensitivis formae rerum particulariter, nam potentiis sensitivis non nisi particularia cognoscimus. Necesse igitur fuit hominem, ad hoc quod intelligat, etiam sensus habere. Huius autem signum est quod cui deficit unus sensus, deficit scientia sensibilibus quae illo sensu comprehenduntur, sicut caecus natus de coloribus scientiam habere non potest.

QUOD NECESSE EST PONERE INTELLECTUM AGENTEM

Inde manifestum fit quod scientia rerum in intellectu nostro non causatur per participationem aut influxum aliquarum formarum actu intelligibilium per se subsistentium, sicut Platonici posuerunt, et alii quidam ipsos sequentes, sed intellectus acquirit eam a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus. Sed cum in potentiis sensitivis formae rerum sint particulares, ut dictum est, non sunt intelligibiles actu, sed potentia tantum. Intellectus enim non nisi universalia intelligit. Quod autem est in potentia, non reducitur in actum nisi ab aliquo agente. Oportet igitur quod sit aliquod agens quod species in potentiis sensitivis existentes faciat intelligibiles actu. Hoc autem non potest facere intellectus possibilis, ipse enim magis est in potentia ad intelligibilia quam intelligibilium activus. Necesse est igitur ponere alium intellectum, qui species intelligibiles in potentia faciat intelligibiles actu, sicut lumen facit colores visibiles potentia, esse visibiles actu, et hunc dicimus intellectum agentem, quem ponere non esset necesse, si formae rerum essent intelligibiles actu, sicut Platonici posuerunt.

Sic igitur ad intelligendum primo necessarius est nobis intellectus possibilis, qui est receptivus specierum intelligibilium; secundo intellectus agens qui facit intelligibilia actu. Cum autem intellectus possibilis iam fuerit per species intelligibiles perfectus, vocatur intellectus in habitu, cum species intelligibiles iam sic habet ut eis possit uti cum voluerit, medio quodam modo inter potentiam puram et actum completum. Cum vero praedictas species in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilis: propter quod dicitur quod intellectus in actu est intellectum in actu.

QUOD ANIMA HUMANA EST INCORRUPTIBILIS

Necesse est autem secundum praemissa, intellectum quo homo intelligit, incorruptibilem esse. Unumquodque enim sic operatur secundum quod habet esse. Intellectus autem habet operationem in qua non communicat sibi corpus, ut ostensum est, ex quo patet quod est operans per seipsum. Ergo est substantia subsistens in suo esse. Ostensum est autem supra, quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles. Ergo intellectus quo homo intelligit, est incorruptibilis.

Adhuc. Proprium subiectum generationis et corruptionis est materia. Intantum igitur unumquodque a corruptione recedit, inquantum recedit a materia: ea enim quae sunt composita ex materia et forma, sunt per se corruptibilia; formae autem materiales sunt corruptibiles per accidens, et non per se; formae autem immateriales, quae materiae proportionem excedunt, sunt incorruptibiles omnino. Intellectus autem omnino secundum suam naturam supra materiam elevatur, quod eius operatio ostendit: non enim intelligimus aliqua nisi per hoc quod ipsa a materia separamus. Est igitur intellectus secundum naturam incorruptibilis.

Item. Corruptio absque contrarietate esse non potest, nihil enim corrumpitur nisi a suo contrario: unde corpora caelestia, in quibus non est contrarietas, sunt incorruptibilia. Sed contrarietas longe est a natura intellectus, in tantum quod ea quae secundum se sunt contraria, in intellectu contraria non sunt: est enim contrariorum ratio intelligibilis una, quia per unum intelligitur aliud. Impossibile est igitur quod intellectus sit corruptibilis.

Forte autem aliquis dicet, quod intellectus quidem incorruptibilis est, sed est unus in omnibus hominibus, et sic quod post corruptionem omnium hominum remanet, non est nisi unum. Quod autem sit unus tantum intellectus in omnibus, multipliciter adstrui potest.

Primo quidem ex parte intelligibilis. Quia si est alius intellectus in me, alius in te, oportebit quod sit alia species intelligibilis in me, et alia in te, et per consequens aliud intellectum quod ego intelligo, et aliud quod tu. Erit ergo intentio intellecta multiplicata secundum numerum individuorum, et ita non erit universalis, sed individualis. Ex quo videtur sequi quod non sit intellecta in actu, sed in potentia tantum: nam intentiones individuales sunt intelligibiles in potentia, non in actu.

Deinde quia, cum ostensum sit quod intellectus est substantia subsistens in suo esse, substantiae autem intellectuales plures numero non sint in specie una, ut supra etiam ostensum est, sequitur quod si alius est intellectus in me et alius in te secundum numerum, quod sit etiam alius specie, et sic ego et tu non sumus eiusdem speciei.

Item. Cum in natura speciei omnia individua communicent, oportet poni aliquid praeter naturam speciei, secundum quod ab invicem individua distinguuntur. Si igitur in omnibus hominibus est unus intellectus secundum speciem, plures autem secundum numerum, oportet ponere aliquid quod faciat numero differre unum intellectum ab alio. Hoc autem non potest esse aliquid quod sit de substantia intellectus, cum intellectus non sit compositus ex materia et forma. Ex quo sequitur quod omnis differentia quae accipi posset secundum id quod est de substantia intellectus, sit differentia formalis et diversificans speciem. Relinquitur ergo quod intellectus unius hominis non possit esse alius numero ab intellectu alterius, nisi propter diversitatem corporum. Corruptis ergo corporibus diversis, videtur quod non remaneant plures intellectus, sed unus tantum.

Hoc autem quod impossibile sit, evidenter apparet. Ad quod ostendendum, procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino negari non possit. Ponamus igitur quod hic homo, puta Socrates vel Plato, intelligat: quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit: nam affirmare et negare intelligentis est. Si autem hic homo intelligit, oportet quod id quo formaliter intelligit, sit forma eius, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Illud ergo quo agit agens, est actus eius, sicut calor quo calidum calefacit, est actus eius. Intellectus igitur quo homo intelligit, est forma huius hominis, et eadem ratione illius. Impossibile est autem quod forma eadem numero sit diversorum secundum numerum, quia diversorum secundum numerum, non est idem esse. Unumquodque autem habet esse per suam formam. Impossibile est igitur quod intellectus quo homo intelligit, sit unus in omnibus.

Huius autem rationis difficultatem aliqui cognoscentes, conantur invenire viam evadendi. Dicunt enim, quod intellectus possibilis, de quo supra est habitum, recipit species intelligibiles, quibus fit in actu. Species autem intelligibiles sunt quodammodo in

phantasmatibus. Inquantum igitur species intelligibilis est in intellectu possibili et in phantasmatibus quae sunt in nobis, intantum intellectus possibilis continuatur et unitur nobiscum, ut sic per ipsum intelligere possimus.

Haec autem responsio omnino nulla est. Primo quidem, quia species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia tantum, secundum autem quod est in intellectu possibili, est intellecta in actu. Secundum igitur quod est in intellectu possibili non est in phantasmatibus, sed magis a phantasmatibus abstracta. Nulla ergo remanet unio intellectus possibilis ad nos. Deinde dato quod sit aliqua unio, non tamen sufficeret ad hoc quod faceret nos intelligentes. Per hoc enim quod species alicuius est in intellectu, non sequitur quod se ipsum intelligat, sed quod intelligatur: non enim lapis intelligit, etiam si eius species sit in intellectu possibili. Neque igitur per hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis, sunt in intellectu possibili, sequitur quod nos simus intelligentes, sed magis quod nos simus intellecti, vel potius phantasmata quae sunt in nobis.

Hoc autem evidentius apparet, si quis consideret comparisonem quam facit Aristoteles in III de anima, dicens, quod intellectus se habet ad phantasmata sicut visus ad colores. Manifestum est autem quod per hoc quod species colorum qui sunt in pariete, sunt in visu, non habet paries quod videat, sed magis videatur. Neque ergo etiam ex hoc quod species phantasmatum quae sunt in nobis, fiunt in intellectu, sequitur quod nos simus intelligentes, sed quod simus intellecti.

Amplius, si nos per intellectum formaliter intelligimus, oportet quod ipsum intelligere intellectus, sit intelligere hominis, sicut eadem est calefactio ignis et caloris. Si igitur idem est intellectus numero in me et in te, sequitur de necessitate quod respectu eiusdem intelligibilis sit idem intelligere meum et tuum, dum scilicet simul aliquid idem intelligimus; quod est impossibile: non enim diversorum operantium potest esse una et eadem numero operatio. Impossibile est igitur quod sit unus intellectus in omnibus. Sequitur ergo quod si intellectus est incorruptibilis, ut ostensum est, quod destructis corporibus remaneant plures intellectus secundum numerum hominum.

Ea vero quae in contrarium obiiciuntur, facile est solvere. Prima enim ratio multipliciter deficit. Primo quidem concedimus idem esse intellectum ab omnibus hominibus: dico autem intellectum id quod est intellectus obiectum; obiectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei. Non enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus, sed sunt de naturis rerum, sicut etiam obiectum visus est color, non species coloris, quae est in oculo. Quamvis igitur sint plures intellectus diversorum hominum, non tamen est nisi unum intellectum apud omnes, sicut unum coloratum est quod a diversis insipientibus videtur. Secundo, quia non est necessarium, si aliquid est individuum, quod sit intellectum in potentia et non in actu, sed hoc est verum in illis tantum quae individuuntur per materiam: oportet enim illud quod est intellectum in actu, esse immateriale. Unde substantiae immateriales, licet sint quaedam individua per se existentia, sunt tamen intellecta in actu: unde et species intelligibiles, quae sunt immateriales, licet sint aliae numero in me et in te, non propter hoc perdunt quin sint

intelligibiles actu; sed intellectus intelligens per eas suum obiectum reflectitur supra se ipsum intelligendo ipsum suum intelligere, et speciem qua intelligit.

Deinde considerandum est, quod si ponatur unus intellectus omnium hominum, adhuc est eadem difficultas, quia adhuc remanet multitudo intellectuum, cum sint plures substantiae separatae intelligentes, et ita sequeretur secundum eorum rationem quod intellecta essent secundum numerum diversa, et per consequens individualia, et non intellecta in actu primo. Patet igitur quod praemissa ratio si aliquid necessitatis haberet, auferret pluralitatem intellectuum simpliciter, et non solum in hominibus. Unde cum haec conclusio sit falsa, manifestum est quod ratio non ex necessitate concludit.

Secunda ratio solvitur facile, si quis consideret differentiam intellectualis animae ad substantias separatas. Anima enim intellectiva ex natura suae speciei hoc habet ut uniatur alicui corpori ut forma, unde et in definitione animae cadit corpus, et propter hoc secundum habitudinem ad diversa corpora diversificantur animae secundum numerum, quod non est in substantiis separatis.

Ex quo etiam patet qualiter tertia ratio sit solvenda. Non enim anima intellectiva ex natura suae speciei habet corpus partem sui, sed unibilitatem ad ipsum: unde per hoc quod est unibilis diversis corporibus, diversificatur secundum numerum, quod etiam manet in animabus, corporibus destructis: sunt enim unibiles corporibus diversis, licet non actu unitae.

Fuerunt autem quidam, qui licet concederent intellectum possibilem diversificari in hominibus, posuerunt tamen intellectum agentem unum respectu omnium esse. Quae quidem opinio licet sit tolerabilior quam praemissa, similibus tamen rationibus confutari potest. Est enim actio intellectus possibilis recipere intellecta et intelligere ea; actio autem intellectus agentis facere intellecta in actu abstrahendo ipsa. Utrumque autem horum huic homini convenit: nam hic homo, ut Socrates vel Plato, et recipit intellecta, et abstrahit, et intelligit abstracta. Oportet igitur quod tam intellectus possibilis quam intellectus agens uniatur huic homini ut forma, et sic oportet quod uterque multiplicetur numero secundum numerum hominum.

Item. Agens et patiens oportet esse ad invicem proportionata, sicut materia et forma, nam materia fit in actu ab agente; et inde est quod cuilibet potentiae passivae respondet potentia activa sui generis. Actus enim et potentia unius generis sunt. Intellectus autem agens comparatur ad possibilem sicut potentia activa ad passivam, ut ex dictis patet. Oportet igitur utrumque esse unius generis. Cum igitur intellectus possibilis non sit secundum esse separatus a nobis, sed unitus nobis ut forma, et multiplicetur secundum multitudinem hominum, ut ostensum est, necesse est etiam quod intellectus agens sit aliquid unitum nobis formaliter, et multiplicetur secundum numerum hominum.

CAPUT 87

QUOD INTELLECTUS POSSIBILIS ET AGENS FUNDANTUR IN ESSENTIA ANIMAE

Cum autem intellectus agens et possibilis nobis formaliter uniantur, necesse est dicere quod in eadem essentia animae conveniant. Omne enim quod alicui unitur formaliter, unitur ei per modum formae substantialis, aut per modum formae accidentalis. Si igitur intellectus possibilis et agens uniantur homini per modum formae substantialis, cum unius rei non sit nisi una forma substantialis, necesse est dicere quod intellectus possibilis et agens conveniant in una essentia formae, quae est anima. Si vero uniantur homini per modum formae accidentalis, manifestum est quod neutrum potest esse accidens corpori; et ex hoc quod operationes eorum sunt absque organo corporali, ut supra ostensum est, sequitur quod uterque eorum sit accidens animae. Non est autem in uno homine nisi una anima. Oportet igitur quod intellectus agens et possibilis in una essentia animae conveniant.

Item. Omnis actio quae est propria alicui speciei, est a principiis consequentibus formam quae dat speciem. Intelligere autem est operatio propria humanae speciei. Oportet igitur quod intellectus agens et possibilis, qui sunt principia huius operationis, sicut ostensum est, consequantur animam humanam, a qua homo habet speciem. Non autem sic consequuntur eam quasi ab ipsa procedentia in corpus, quia, ut ostensum est, praedicta operatio est sine organo corporali. Cuius autem est potentia, eius et actio. Relinquitur ergo quod intellectus possibilis et agens conveniant in una essentia animae.

CAPUT 88

QUALITER ISTAE DUAE POTENTIAE CONVENIANT IN UNA ESSENTIA ANIMAE

Considerandum autem relinquitur quomodo hoc possit esse. Videtur enim circa hoc aliqua difficultas suboriri. Intellectus enim possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Intellectus autem agens facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu, et sic oportet quod comparetur ad ea sicut actus ad potentiam. Non videtur autem possibile quod idem respectu eiusdem sit in potentia et in actu. Sic igitur impossibile videtur quod in una substantia animae conveniant intellectus possibilis et agens.

Haec autem dubitatio de facili solvitur, si quis consideret qualiter intellectus possibilis sit in potentia respectu intelligibilium, et qualiter intellectus agens faciat ea esse in actu. Est enim intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia secundum quod non habet in sui natura aliquam determinatam formam rerum sensibilium, sicut pupilla est in potentia ad omnes colores. Inquantum ergo phantasmata a rebus sensibilibus abstracta sunt similitudines determinatarum rerum sensibilium, comparantur ad intellectum possibilem sicut actus ad potentiam: sed tamen phantasmata sunt in potentia ad aliquid quod anima intellectiva habet in actu, scilicet esse abstractum a materialibus conditionibus. Et quantum ad hoc anima intellectiva comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam. Non est autem inconveniens quod aliquid respectu eiusdem sit in actu et in potentia secundum diversa: propter hoc enim naturalia corpora agunt et patiuntur ad invicem, quia utrumque est in potentia respectu alterius. Sic igitur non est inconveniens quod eadem anima intellectiva sit in potentia respectu omnium intelligibilium, prout ponitur in ea intellectus possibilis, et comparetur ad ea ut actus, prout ponitur in ea intellectus agens.

Et hoc manifestius apparebit ex modo quo intellectus facit intelligibilia in actu. Non enim intellectus agens sic facit intelligibilia in actu quasi ab ipso effluant in intellectum possibilem. Sic enim non indigeremus phantasmatibus et sensu ad intelligendum; sed facit intelligibilia in actu abstrahendo ea a phantasmatibus, sicut lumen facit quodammodo colores in actu, non quasi habeat eos apud se, sed inquantum dat eis quodammodo visibilitatem. Sic igitur aestimandum est unam esse animam intellectivam quae caret naturis rerum sensibilium et potest eas recipere per modum intelligibilem, et quae phantasmata facit intelligibilia in actu abstrahendo ab eis species intelligibiles. Unde potentia eius secundum quam est receptiva intelligibilium specierum, dicitur intellectus possibilis; potentia autem eius secundum quam abstrahit species intelligibiles a phantasmatibus, vocatur intellectus agens, qui est quasi quoddam lumen intelligibile, quod anima intellectiva participat ad imitationem superiorum substantiarum intellectualium.

CAPUT 89

QUOD OMNES POTENTIAE IN ESSENTIA ANIMAE RADICANTUR

Non solum autem intellectus agens et possibilis in una essentia animae humanae conveniunt, sed etiam omnes aliae potentiae, quae sunt principia operationum animae. Omnes enim huiusmodi potentiae quodammodo in anima radicantur: quaedam quidem, sicut potentiae vegetativae et sensitivae partis, in anima sunt sicut in principio, in coniuncto autem sicut in subiecto, quia earum operationes coniuncti sunt, et non solum animae: cuius est enim actio, eius est potentia; quaedam vero sunt in anima sicut in principio et in subiecto, quia earum operationes sunt animae absque organo corporali, et huiusmodi sunt potentiae intellectivae partis. Non est autem possibile esse plures animas in homine. Oportet igitur quod omnes potentiae animae ad eandem animam pertineant.

CAPUT 90

QUOD UNICA EST ANIMA IN UNO CORPORE

Quod autem impossibile sit esse plures animas in uno corpore, sic probatur. Manifestum est enim animam esse formam substantialem habentis animam, ex hoc quod per animam animatum genus et speciem sortitur. Impossibile est autem plures formas substantiales eiusdem esse rei. Forma enim substantialis in hoc differt ab accidentali, quia forma substantialis facit esse hoc aliquid simpliciter; forma autem accidentalis advenit ei quod iam est hoc aliquid, et facit ipsum esse quale vel quantum, vel qualiter se habens. Si igitur plures formae substantiales sint unius et eiusdem rei, aut prima earum facit hoc aliquid, aut non. Si non facit hoc aliquid, non est forma substantialis. Si autem facit hoc aliquid, ergo omnes formae consequentes adveniunt ei quod iam est hoc aliquid. Nulla igitur consequentium erit forma substantialis, sed accidentalis. Sic igitur patet quod impossibile est formas substantiales esse plures unius et eiusdem rei. Neque igitur possibile est plures animas in uno et eodem esse.

Adhuc: patet quod homo dicitur vivens secundum quod habet animam vegetabilem, animal autem secundum quod habet animam sensitivam, homo autem secundum quod habet animam intellectivam. Si igitur sunt tres animae in homine, scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis, sequitur quod homo secundum aliam animam ponatur in genere, et secundum aliam speciem sortiatur. Hoc autem est impossibile: sic enim ex genere et differentia non fieret unum simpliciter, sed unum per accidens, vel quasi congregatum, sicut musicum et album, quod non est esse unum simpliciter. Necesse est igitur in homine unam tantum animam esse.

CAPUT 91

RATIONES QUAE VIDENTUR PROBARE QUOD IN HOMINE SUNT PLURES ANIMAE

Videntur autem quaedam huic sententiae adversari. Primo quidem quia differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam. Animal autem est genus hominis, rationale autem est differentia constitutiva eius. Cum igitur animal sit corpus animatum anima sensitiva, videtur quod corpus animatum anima sensitiva adhuc sit in potentia respectu animae rationalis, et sic anima rationalis esset anima alia a sensitiva.

Item. Intellectus non habet organum corporale; sensitivae autem potentiae et nutritivae habent organum corporale. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit et intellectiva et sensitiva, quia non potest esse idem separatum et non separatum.

Adhuc. Anima rationalis est incorruptibilis, ut supra ostensum est, vegetabilis autem anima et sensibilis sunt corruptibiles, quia sunt actus corruptibilium organorum. Non est igitur eadem anima vegetabilis et sensibilis et rationalis, cum impossibile sit idem esse corruptibile et incorruptibile.

Praeterea. In generatione hominis apparet vita, quae est per animam vegetabilem, antequam conceptum appareat esse animal per sensum et motum, et prius demonstratur animal esse per motum et sensum quam habeat intellectum. Si igitur est eadem anima per quam conceptum primo vivit vita plantae, secundo vita animalis, et tertio vita hominis, sequeretur quod vegetabilis, sensibilis et rationalis sint ab exteriori principio, vel etiam intellectiva sit ex virtute quae est in semine. Utrumque autem horum videtur inconveniens: quia cum operationes animae vegetabilis et sensibilis non sint sine corpore, nec earum principia sine corpore possunt esse; operatio autem animae intellectivae est sine corpore, et sic impossibile videtur quod aliqua virtus in corpore sit eius causa. Impossibile igitur videtur quod eadem anima sit vegetabilis, sensibilis et rationalis.

Ad huiusmodi igitur dubitationes tollendas considerandum est, quod sicut in numeris species diversificantur per hoc quod una earum super alteram addit, ita etiam in rebus materialibus una species aliam in perfectione excedit. Quidquid enim perfectionis est in corporibus inanimatis, hoc habent plantae, et adhuc amplius; et rursus quod habent plantae, habent animalia, et aliquid plus; et sic quousque veniatur ad hominem, qui est perfectissimus inter creaturas corporeas. Omne autem quod est imperfectum, se habet ut materia respectu perfectioris. Et hoc quidem in diversis manifestum est. Nam elementa sunt materia corporum similium partium; et rursus corpora similium partium sunt materia respectu animalium. Et similiter in uno et eodem considerandum est. Quod enim in rebus naturalibus ad altiorum gradum perfectionis attingit, per suam formam habet quidquid perfectionis convenit inferiori naturae, et per eandem habet id quod eidem de perfectione superadditur, sicut planta per suam animam habet quod sit substantia, et quod sit corporea, et ulterius quod sit animatum corpus. Animal autem per suam animam habet haec omnia, et ultra, quod sit sentiens; homo autem super haec omnia habet per suam animam quod sit intelligens. Si igitur in re aliqua consideretur id quod ad inferioris gradus perfectionem pertinet, erit materiale respectu eius quod pertinet ad perfectionem superioris gradus, puta, si consideretur in animali quod habet vitam plantae, hoc est quodammodo materiale respectu eius quod pertinet ad vitam sensitivam, quae est propria animali.

Genus autem non est materia, alioquin non praedicaretur de toto, sed est aliquid a materia sumptum: denominatio enim rei ab eo quod est materiale in ipsa, est genus eius; et per eundem modum differentia sumitur a forma. Et propter hoc, corpus vivum seu animatum, est genus animalis, sensibile autem differentia constitutiva ipsius; et similiter animal est genus hominis, et rationale differentia constitutiva eius. Quia igitur forma superioris gradus habet in se omnes perfectiones inferioris gradus, non est alia forma secundum rem a qua sumitur genus, et a qua sumitur differentia, sed ab eadem forma, secundum quod habet inferioris gradus perfectionem, sumitur genus; secundum vero quod habet perfectionem superioris gradus, sumitur ab ea differentia. Et sic patet quod quamvis animal sit genus hominis, et rationale sit differentia constitutiva eius, non tamen oportet quod sit in homine alia anima sensitiva et alia intellectiva, ut prima ratio obiciebat.

Per eadem autem apparet solutio secundae rationis. Dictum est enim quod forma superioris speciei comprehendit in se omnes inferiorum graduum perfectiones. Considerandum est autem, quod tanto species materialis est altior, quanto minus fuerit materiae subiecta, et sic oportet quod quanto aliqua forma est nobilior, tanto magis super materiam elevetur: unde anima humana, quae est nobilissima materialium formarum, ad summum elevationis gradum pertingit, ut scilicet habeat operationem absque communicatione materiae corporalis; tamen quia eadem anima inferiorum graduum perfectiones comprehendit, habet nihilominus et operationes in quibus communicat

materia corporalis. Manifestum est autem quod operatio procedit a re secundum eius virtutem. Oportet igitur quod anima humana habeat aliquas vires sive potentias quae sunt principia operationum quae exercentur per corpus, et has oportet esse actus aliquarum partium corporis, et huiusmodi sunt potentiae vegetativae et sensitivae partis. Habet etiam aliquas potentias quae sunt principia operationum quae sine corpore exercentur, et huiusmodi sunt intellectivae partis potentiae, quae non sunt actus aliquorum organorum. Et ideo intellectus tam possibilis quam agens dicitur separatus, quia non habent organa quorum sunt actus, sicut visus et auditus, sed sunt tantum in anima, quae est corporis forma. Unde non oportet, propter hoc quod intellectus dicitur separatus et caret organo corporali, non autem sensus, quod alia sit anima intellectiva et sensitiva in homine.

Ex quo etiam patet quod nec ex hoc cogimur ponere aliam animam intellectivam et aliam sensitivam in homine, quia anima sensitiva est corruptibilis, intellectiva incorruptibilis, ut alia ratio procedebat. Esse enim incorruptibile competit intellectivae parti inquantum est separata. Sicut igitur in eadem essentia animae fundantur potentiae quae sunt separatae, ut dictum est, et non separatae, ita nihil prohibet quasdam potentiarum animae simul cum corpore deficere, quasdam autem incorruptibiles esse.

Secundum etiam praedicta patet solutio quartae obiectionis. Nam omnis motus naturalis paulatim ex imperfecto ad perfectum procedit; quod tamen aliter accidit in alteratione et generatione. Nam eadem qualitas suscipit magis et minus: et ideo alteratio, quae est motus in qualitate, una et continua existens, de potentia ad actum procedit de imperfecto ad perfectum. Forma vero substantialis non recipit magis et minus, quia esse substantiale uniuscuiusque est indivisibiliter se habens. Unde naturalis generatio non procedit continue per multa media de imperfecto ad perfectum, sed oportet esse ad singulos gradus perfectionis novam generationem et corruptionem. Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo vivit vita plantae per animam vegetabilem; deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quadam alia generatione animam sensibilem, et vivit vita animalis; deinde remota hac anima per corruptionem, introducitur forma ultima et completa, quae est anima rationalis, comprehendens in se quidquid perfectionis in praecedentibus formis erat.

CAPUT 93

DE PRODUCTIONE ANIMAE RATIONALIS, QUOD NON SIT EX TRADUCTIONE

Haec autem ultima et completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse a virtute quae est in semine, sed a superiori agente. Virtus enim quae est in semine, est virtus corporis cuiusdam. Anima autem rationalis excedit omnem corporis naturam et virtutem, cum ad eius intellectualem operationem nullum corpus pertingere possit. Cum igitur nihil agat ultra suam speciem, eo quod agens est nobilius patiente, et faciens facto, impossibile est quod virtus alicuius corporis producat animam rationalem: neque igitur virtus quae est in semine.

Adhuc. Secundum quod unumquodque habet esse de novo, sic de novo competit ei fieri: nam eius est fieri cuius est et esse, ad hoc enim aliquid fit ut sit. Eis igitur quae secundum se habent esse, competit per se fieri, sicut rebus subsistentibus; eis autem quae per se non habent esse, non competit per se fieri, sicut accidentibus, et formis materialibus. Anima autem rationalis secundum se habet esse, quia secundum se habet operationem, ut ex dictis patet. Animae igitur rationali secundum se competit fieri. Cum igitur non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est, sequitur quod non possit educi in esse nisi per creationem. Solius autem Dei est creare, ut supra ostensum est. A solo igitur Deo anima rationalis in esse producitur.

Hoc etiam rationabiliter accidit. Videmus enim in artibus ad invicem ordinatis, quod suprema ars inducit ultimam formam; artes autem inferiores disponunt materiam ad ultimam formam. Manifestum est autem quod anima rationalis est ultima et perfectissima forma quam potest consequi materia generabilium et corruptibilium. Convenienter igitur naturalia agentia in inferiora causant praecedentes dispositiones et formas; supremum vero agens, scilicet Deus, causat ultimam formam, quae est anima rationalis.

CAPUT 94

QUOD ANIMA RATIONALIS NON EST DE SUBSTANTIA DEI

Non tamen credendum est animam rationalem esse de substantia Dei, secundum quorundam errorem. Ostensum est enim supra quod Deus simplex et indivisibilis est. Non igitur animam rationalem corpori unit quasi eamdem a sua substantia separando.

Item. Ostensum est supra quod impossibile est Deum esse formam alicuius corporis. Anima autem rationalis unitur corpori ut forma. Non igitur est de substantia Dei.

Adhuc. Ostensum est supra quod Deus non movetur neque per se neque per accidens, cuius contrarium in anima rationali apparet: mutatur enim de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutes. Non est igitur de substantia Dei.

CAPUT 95

QUOD ILLA QUAE DICUNTUR INESSE A VIRTUTE EXTRINSECA, SUNT IMMEDIATE A DEO

Ex his autem quae supra ostensa sunt, ex necessitate concluditur, quod illa quae non possunt produci in esse nisi per creationem, a Deo immediate sint. Manifestum est autem quod corpora caelestia non possunt produci in esse nisi per creationem. Non enim potest dici quod ex materia aliqua praeiacenti sunt facta, quia sic essent generabilia et corruptibilia et contrarietati subiecta, quod eis non competit, ut motus eorum declarat: moventur enim circulariter, motus autem circularis non habet contrarium. Relinquitur igitur quod corpora caelestia sint immediate in esse a Deo producta.

Similiter etiam elementa secundum se tota non sunt ex aliqua materia praeiacenti, quia illud quod praeexisteret, haberet aliquam formam; et sic oporteret quod aliquod corpus aliud ab elementis esset prius eis in ordine causae materialis. Si tamen materia praeexistens elementis haberet formam aliam, oporteret quod unum eorum esset aliis prius in eodem ordine, si materia praecedens formam elementi haberet formam aliam. Oportet igitur etiam ipsa elementa immediate esse a Deo producta.

Multo igitur magis impossibile est substantias incorporeas et invisibiles ab aliquo alio creari: omnes enim huiusmodi substantiae immateriales sunt. Non enim potest esse materia nisi dimensionibus subiecta, secundum quam materia distinguitur, ut ex una materia fieri possint. Unde impossibile est quod ex materia praeiacenti causentur. Relinquitur igitur quod per creationem solum a Deo producuntur in esse: et propter hoc fides Catholica confitetur Deum esse *creatorem caeli et terrae, et omnium visibilium*, nec non etiam *invisibilium*.

QUOD DEUS NON AGIT NATURALI NECESSITATE, SED A VOLUNTATE

Ex hoc autem ostenditur quod Deus res in esse produxerit non naturali necessitate, sed voluntate. Ab uno enim naturali agente non est immediate nisi unum; agens autem voluntarium diversa producere potest: quod ideo est, quia omne agens agit per suam formam. Forma autem naturalis, per quam naturaliter aliquid agit, unius una est; formae autem intellectivae, per quas aliquid voluntate agit, sunt plures. Cum igitur a Deo immediate plura producantur in esse, ut iam ostensum est, manifestum est quod Deus in esse res produxit voluntate, et non naturali necessitate.

Adhuc. Agens per intellectum et voluntatem est prius in ordine agentium agente per necessitatem naturae: nam agens per voluntatem praestituit sibi finem propter quem agit; agens autem naturale agit propter finem sibi ab alio praestitutum. Manifestum est autem ex praemissis, Deum esse primum agens. Est igitur agens per voluntatem, et non per necessitatem naturae.

Item. Ostensum est in superioribus, Deum esse infinitae virtutis. Non igitur determinatur ad hunc effectum vel illum, sed indeterminate se habet ad omnes. Quod autem indeterminate se habet ad diversos effectus, determinatur ad unum producendum per desiderium, vel per determinationem voluntatis; sicut homo qui potest ambulare et non ambulare, quando vult ambulat. Oportet igitur quod effectus a Deo procedant secundum determinationem voluntatis. Non igitur agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem. Inde est quod fides Catholica Deum omnipotentem non solum creatorem, sed etiam factorem nominat: nam facere proprie est artificis qui per voluntatem operatur. Et quia omne agens voluntarium, per conceptionem sui intellectus agit, quae verbum ipsius dicitur, ut supra ostensum est, verbum autem Dei filius est: ideo fides Catholica confitetur de filio, quod per eum *omnia facta sunt*.

CAPUT 97

QUOD DEUS IN SUA ACTIONE EST IMMUTABILIS

Ex hoc autem quod voluntate res in esse producit, manifestum est quod absque sui mutatione res de novo in esse producere potest. Haec est enim differentia inter agens naturale et agens voluntarium: quod agens naturale eodem modo agit quamdiu eodem modo se habet, eo quod quale est, talia agit; agens autem voluntarium agit qualia vult. Potest autem contingere absque eius mutatione quod velit nunc agere, et prius non agere. Nihil enim prohibet adesse alicui voluntatem de operando in posterum, etiam quando non operatur, absque sui mutatione. Ita absque Dei mutatione contingere potest quod Deus, quamvis sit aeternus, res in esse produxerit non ab aeterno.

Videtur autem quod si Deus voluntate aeterna et immutabili novum effectum producere possit, tamen oporteat quod novum effectum aliquis motus praecedat. Non enim videmus quod voluntas illud quod vult facere, retardet, nisi propter aliquid quod nunc est et cessat in posterum, vel quod non est, et expectatur futurum; sicut homo in aestate habet voluntatem ut induat se aliquo indumento, quod tamen ad praesens induere non vult, sed in futurum, quia nunc est calor, qui cessabit frigore adveniente in posterum. Si igitur Deus ab aeterno voluit aliquem effectum producere, et non ab aeterno produxit, videtur quod vel aliquid expectaretur futurum quod nondum erat, vel esset aliud auferendum, quod tunc erat. Neutrum autem horum sine motu contingere potest. Videtur igitur quod a voluntate praecedente non posset effectus aliquis produci in posterum nisi aliquo motu praecedente: et sic si voluntas Dei fuit aeterna de rerum productione, et res non sunt ab aeterno productae, oportet quod earum productionem praecedat motus, et per consequens mobilia; quae si a Deo producta sunt, et non ab aeterno, iterum oportet praeexistere alios motus et mobilia usque in infinitum.

Huius autem obiectionis solutio facile potest perpendi, si quis differentiam consideret universalis et particularis agentis. Nam agens particulare habet actionem proportionatam regulae et mensurae quam agens universale praestituit, quod quidem in civilibus apparet. Nam legislator proponit legem quasi regulam et mensuram, secundum quam iudicari oportet ab aliquo particulari iudice. Tempus autem est mensura actionum quae fiunt in tempore. Agens enim particulare habet actionem temporis proportionatam, ut scilicet nunc et non prius agat propter aliquam determinatam rationem. Agens autem universale, quod Deus est, huiusmodi mensuram, quae tempus est, instituit, et secundum suam voluntatem. Inter res igitur productas a Deo etiam tempus est. Sicut igitur talis est uniuscuiusque rei quantitas et mensura, qualem Deus ei tribuere voluit, ita et talis est quantitas temporis qualem ei Deus dare voluit: ut scilicet tempus et ea quae sunt in tempore tunc inciperent quando Deus ea esse voluit.

Obiectio autem praemissa procedit de agente quod praesupponit tempus et agit in tempore, non autem instituit tempus. Quaestio ergo qua quaeritur quare voluntas aeterna producit effectum nunc, et non prius, praesupponit tempus praeexistens, nam nunc et prius partes sunt temporis. Circa universalem igitur rerum productionem, inter quas etiam consideratur tempus, non est quaerendum quare nunc et non prius, sed quare huius temporis voluit esse mensuram: quod ex divina voluntate dependet, cui indifferens est vel hanc quantitatem vel aliam temporis assignare.

Quod quidem et circa quantitatem dimensionem mundi considerari potest. Non enim quaeritur quare Deus corporalem mundum in tali situ constituit et non supra vel subter vel secundum aliam positionis differentiam, quia non est locus extra mundum; sed hoc ex divina voluntate provenit quod talem quantitatem mundo corporali tribueret, ut nihil eius esset extra hunc situm secundum quamcumque positionis differentiam. Licet autem ante mundum tempus non fuerit, nec extra mundum sit locus, utimur tamen tali modo

loquendi, ut si dicamus, quod antequam mundus esset, nihil erat nisi Deus, et quod extra mundum non est aliquod corpus, non intelligentes per ante et extra, tempus aut locum nisi secundum imaginationem tantum.

CAPUT 99

RATIONES OSTENDENTES QUOD EST NECESSARIUM MATERIAM AB AETERNO CREATIONEM MUNDI PRAECESSISSE, ET SOLUTIONES EARUM

Videtur autem quod etsi rerum perfectarum productio ab aeterno non fuerit, quod materiam necesse sit ab aeterno fuisse. Omne enim quod habet esse post non esse, mutatur de non esse ad esse. Si igitur res creatae, ut puta caelum et terra et alia huiusmodi, ab aeterno non fuerint, sed inceperunt esse postquam non fuerant, necesse est dicere eas mutatas esse de non esse ad esse. Omnis autem mutatio et motus subiectum aliquod habet: est enim motus actus existentis in potentia; subiectum autem mutationis per quam aliqua res in esse producitur, non est ipsa res producta, hoc enim est terminus motus; non est autem idem motus terminus et subiectum; sed subiectum praedictae mutationis est id quo res producitur, quod materia dicitur. Videtur ergo, si res in esse productae sint postquam non fuerant, quod oporteat eis materiam praeexistisse: quae si iterum producta est postquam non fuerat, oportet quod habeat aliam materiam praecedentem. Non autem est procedere in infinitum. Relinquitur igitur quod oporteat devenire ad aliquam materiam aeternam, quae non sit producta postquam non fuerat.

Item. Si mundus incepit postquam non fuerat, antequam mundus esset, aut erat possibile mundum esse vel fieri, aut non possibile. Si autem non possibile erat esse vel fieri, ergo ab aequipollenti impossibile erat mundum esse vel fieri. Quod autem impossibile est fieri, necesse est non fieri. Necesse est igitur mundum non esse factum. Quod cum manifeste sit falsum, necesse est dicere, quod si mundus incepit esse postquam non fuerat, quod possibile erat antequam esset, ipsum esse vel fieri. Erat igitur aliquid in potentia ad fieri et esse mundi. Quod autem est in potentia ad fieri et esse alicuius, est materia eius, sicut lignum se habet ad scamnum. Sic igitur videtur quod necesse est materiam semper fuisse, etiam si mundus semper non fuit.

Sed cum ostensum sit supra quod etiam materia non est nisi a Deo, pari ratione fides Catholica non confitetur materiam esse aeternam, sicut nec mundum aeternum. Oportet enim hoc modo exprimi in ipsis rebus causalitatem divinam, ut res ab eo productae esse inciperent postquam non fuerant. Hoc enim evidenter et manifeste ostendit eas non a se ipsis esse, sed ab aeterno auctore. Non autem praemissis rationibus arctamur ad ponendum aeternitatem materiae: non enim universalis rerum productio proprie mutatio dici potest. In nulla enim mutatione subiectum mutationis per mutationem producitur, quia non est idem subiectum mutationis et terminus, ut dictum est. Cum igitur universalis productio rerum a Deo, quae creatio dicitur, se extendat ad omnia quae sunt in re, huiusmodi productio rationem mutationis proprie habere non potest, etiam si res creatae producantur in esse postquam non fuerant. Esse enim post non esse non sufficit ad veram rationem mutationis, nisi supponatur quod subiectum nunc sit sub privatione, et nunc sub forma: unde in quibusdam invenitur hoc post illud, in quibus proprie ratio motus aut mutationis non est, sicut cum dicitur quod ex die fit nox. Sic igitur etsi mundus esse inceperit postquam non fuerat, non oportet quod hoc per aliquam mutationem sit factum, sed per creationem, quae vere mutatio non est, sed quaedam relatio rei creatae, a creatore secundum suum esse dependentis, cum ordine ad non esse praecedens. In omni

enim mutatione oportet esse aliquid idem, aliter et aliter se habens, utpote quod nunc sit sub uno extremo, et postmodum sub alio: quod quidem in creatione secundum rei veritatem non invenitur, sed solum secundum imaginationem, prout imaginamur unam et eandem rem prius non fuisse, et postmodum esse: et sic secundum quamdam similitudinem creatio mutatio dici potest.

Similiter etiam secunda obiectio non cogit. Licet enim verum sit dicere quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse vel fieri, non tamen oportet hoc secundum aliquam potentiam dici. Dicitur enim possibile in enuntiabilibus quod significat aliquem modum veritatis: quod scilicet neque est necessarium neque impossibile: unde huiusmodi possibile non secundum aliquam potentiam dicitur, ut philosophus docet in V Metaphysic. Si autem secundum aliquam potentiam dicitur possibile mundum esse, non est necessarium quod dicatur secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam: ut quod dicitur, quod mundum possibile fuit esse antequam esset, sic intelligatur quod Deus potuit mundum in esse producere antequam produceret: unde non cogimur ponere materiam praeexistisse mundo. Sic ergo fides Catholica nihil Deo coaeternum ponit, et propter hoc *creatorem et factorem omnium visibilium et invisibilium* confitetur.

CAPUT 100

QUOD DEUS OPERATUR OMNIA PROPTER FINEM

Quoniam autem supra ostensum est quod Deus res in esse produxit non per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem, omne autem tale agens agit propter finem, operativi enim intellectus finis principium est: necesse est igitur omnia quae a Deo sunt facta, propter finem esse.

Adhuc. Productio rerum a Deo optime facta est: optimi enim est optime facere unumquodque. Melius est autem fieri aliquid propter finem quam absque finis intentione: ex fine enim est ratio boni in his quae fiunt. Sunt igitur res a Deo factae propter finem. Huius etiam signum apparet in his quae a natura aguntur, quorum nihil in vanum est, sed propter finem unumquodque. Inconveniens autem dicere est, magis ordinata esse quae fiunt a natura quam ipsa institutio naturae a primo agente, cum totus ordo naturae exinde derivetur. Manifestum est igitur res a Deo productas esse propter finem.

Oportet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse. Rerum enim factarum ab aliquo agente per voluntatem, ultimus finis est quod est primo et per se volitum ab agente, et propter hoc agit agens omne quod agit. Primum autem volitum divinae voluntatis est eius bonitas, ut ex superioribus patet. Necesse est igitur omnium rerum factarum a Deo, ultimum finem divinam bonitatem esse.

Item. Finis generationis uniuscuiusque rei generatae est forma eiusdem, hac enim adepta generatio quiescit. Unumquodque enim generatum, sive per artem sive per naturam, secundum suam formam similatur aliquo modo agenti, nam omne agens agit aliquo modo sibi simile. Domus enim quae est in materia, procedit a domo quae est in mente artificis. In naturalibus etiam homo generat hominem; et si aliquid sit genitum vel factum secundum naturam, quod non sit simile generanti secundum speciem, similatur tamen suis agentibus sicut imperfectum perfecto. Ex hoc enim contingit quod generatum generanti secundum speciem non similatur, quia ad eius perfectam similitudinem non possit pervenire, sed aliquo modo imperfecte participat; sicut animalia et plantae quae generantur ex virtute solis. Omnium igitur quae fiunt, finis generationis sive perfectionis est forma facientis vel generantis, ut scilicet ad eius similitudinem perveniatur. Forma autem primi agentis, scilicet Dei, non est aliud quam eius bonitas. Propter hoc igitur omnia facta sunt ut divinae bonitati assimilentur.

Ex hoc igitur accipienda est ratio diversitatis et distinctionis in rebus. Quia enim divinam bonitatem perfecte repraesentari impossibile fuit propter distantiam uniuscuiusque creaturae a Deo, necessarium fuit ut repraesentaretur per multa, ut quod deest ex uno, suppleretur ex alio. Nam et in conclusionibus syllogisticis quando per unum medium non sufficienter demonstratur conclusio, oportet media multiplicari ad conclusionis manifestationem, ut in syllogismis dialecticis accidit. Nec tota tamen universitas creaturarum perfecte divinam bonitatem repraesentat per aequiparantiam, sed secundum perfectionem creaturae possibilem.

Item. Illud quod inest causae universali simpliciter et unite, invenitur in effectibus multipliciter et distincte: nobilius est enim aliquid in causa quam in effectibus. Divina autem bonitas una et simplex principium est et radix totius bonitatis quae in creaturis invenitur. Necesse est igitur sic creaturas divinae bonitati assimilari sicut multa et indistincta assimilantur uni et simplici. Sic igitur multitudo et distinctio provenit in rebus non casualiter aut fortuito, sicut nec rerum productio est a casu vel a fortuna, sed propter finem. Ex eodem enim principio est esse et unitas et multitudo in rebus. Neque enim distinctio rerum causatur ex materia: nam prima rerum institutio est per creationem, quae materiam non requirit. Similiter quae solum ex necessitate materiae proveniunt, casualia esse videntur.

Similiter autem neque multitudo in rebus causatur propter ordinem mediorum agentium, puta quod ab uno primo simplici procedere immediate non potuerit nisi unum, distans tamen a primo in simplicitate, ita quod ex eo iam procedere potuerit multitudo, et sic deinceps quanto magis a primo simplici receditur, tanto numerosior multitudo invenitur, ut aliqui posuerunt. Iam enim ostensum est quod plura sunt quae in esse prodire non potuerunt nisi per creationem, quae solius Dei est, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod ab ipso Deo sunt plura immediate creata. Manifestum est etiam quod secundum hanc positionem, rerum multitudo et distinctio casualis esset, quasi non intenta a primo agente. Est enim multitudo rerum et distinctio ab intellectu divino excogitata et instituta in rebus ad hoc quod diversimode divina bonitas a rebus creatis repraesentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso diversarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet in rebus quae divinam sapientiam commendaret.

CAPUT 103

QUOD NON SOLUM DIVINA BONITAS EST CAUSA RERUM, SED ETIAM OMNIS MOTUS ET OPERATIONIS

Non solum autem institutionis rerum finis est divina bonitas, sed etiam omnis operationis et motus creaturae cuiuslibet necesse est divinam bonitatem finem esse. Unumquodque enim quale est talia agit, sicut calidum calefacit. Quaelibet autem res creata secundum suam formam similitudinem quamdam participat divinae bonitatis, ut ostensum est. Ergo et omnis actio et motus creaturae cuiuslibet in divinam bonitatem ordinatur sicut in finem.

Praeterea. Omnis motus et operatio rei cuiuslibet in aliquid perfectum tendere videtur. Perfectum autem habet rationem boni, perfectio enim cuiuslibet rei est bonitas eius. Omnis igitur motus et actio rei cuiuslibet ad bonum tendit. Bonum autem quodlibet est similitudo quaedam summi boni, sicut et ens quodlibet est similitudo primi entis. Igitur motus et actio cuiuslibet rei tendit in assimilationem bonitatis divinae.

Praeterea. Si sint multa agentia ordinem habentia, necesse est quod omnium agentium actiones et motus ordinentur in bonum primi agentis sicut in finem ultimum. Cum enim a superiori agente inferiora agentia moveantur, et omne movens moveat ad finem proprium, oportet quod actiones et motus inferiorum agentium tendant in finem primi agentis: sicut in exercitu omnium ordinum actiones ordinantur sicut in ultimum ad victoriam, quae est finis ducis. Ostensum autem est supra quod primum movens et agens est Deus; finis autem eius non est aliud quam sua bonitas, ut etiam supra ostensum est. Necesse est igitur quod omnes actiones et motus quarumcumque creaturarum sint propter divinam bonitatem, non quidem causandam, neque augendam, sed suo modo acquirendam, participando siquidem aliquam similitudinem eius.

Divinae autem bonitatis similitudinem res creatae per suas operationes diversimode consequuntur, sicut et diversimode secundum suum esse ipsam repraesentant: unumquodque enim operatur secundum quod est. Quia igitur omnibus creaturis commune est ut divinam bonitatem repraesentent inquantum sunt, ita omnibus commune est ut per operationes suas consequantur divinam similitudinem in conservatione sui esse et communicatione sui esse ad alterum. Unaquaeque enim creatura in sua operatione primo quidem se in esse perfecto secundum quod est possibile conservare nititur, in quo suo modo tendit in similitudinem divinae perpetuitatis. Secundo vero per suam operationem unaquaeque creatura suum esse perfectum alteri communicare conatur secundum suum modum, et per hoc tendit in similitudinem divinae causalitatis.

Sed creatura rationalis per suam operationem tendit in divinam similitudinem singulari quodam modo prae ceteris, sicut et prae ceteris creaturis nobilius esse habet: esse enim creaturarum ceterarum, cum sit per materiam constrictum, est finitum, ut infinitatem non habeat nec actu nec potentia. Omnis vero natura rationalis infinitatem habet vel actu vel potentia, secundum quod intellectus continet in se intelligibilia. In nobis igitur intellectualis natura in suo primo esse considerata est in potentia ad sua intelligibilia, quae cum sint infinita, infinitatem quamdam habent in potentia. Unde intellectus est species specierum, quia non habet tantum speciem determinatam ad unum, ut lapis, sed speciem omnium

specierum capacem. Natura vero intellectualis in Deo infinita est in actu, utpote in se prae habens totius entis perfectionem, ut supra ostensum est. Creaturae vero aliae intellectuales medio modo se habent inter potentiam et actum. Tendit igitur intellectualis creatura per suam operationem in divinam similitudinem, non in hoc solum quod se in esse conservet, vel suum esse quodammodo communicando multiplicet, sed ut in se habeat actu quod per naturam in potentia habet. Est igitur finis intellectualis creaturae, quem per suam operationem consequitur, ut intellectus eius totaliter efficiatur in actu secundum omnia intelligibilia quae in potentia habet: secundum hoc enim maxime Deo similis erit.

DE DUPLICI POTENTIA, CUI IN REBUS RESPONDET DUPLEX INTELLECTUS, ET QUIS SIT FINIS
INTELLECTUALIS CREATURAE

Est autem aliquid in potentia dupliciter: uno modo naturaliter, respectu eorum scilicet quae per agens naturale possunt reduci in actum; alio modo respectu eorum quae reduci non possunt in actum per agens naturale, sed per aliquod aliud agens, quod quidem in rebus corporalibus apparet. Quod enim ex puero fiat vir, est in potentia naturali, vel quod ex semine fiat animal. Sed quod ex ligno fiat scamnum, vel ex caeco fiat videns, non est in potentia naturali. Sic autem et circa intellectum nostrum accidit. Est enim intellectus noster in potentia naturali respectu quorundam intelligibilium, quae scilicet reduci possunt in actum per intellectum agentem, qui est principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. Est autem impossibile nos ultimum finem consequi per hoc quod intellectus noster sic reducatur in actum: nam virtus intellectus agentis est ut phantasmata, quae sunt intelligibilia in potentia, faciat intelligibilia in actu, ut ex superioribus patet. Phantasmata autem sunt accepta per sensum. Per intellectum igitur agentem intellectus noster in actum reducitur respectu horum intelligibilium tantum in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Impossibile est autem in tali cognitione ultimum hominis finem consistere. Nam ultimo fine adepto, desiderium naturale quiescit. Quantumcumque autem aliquis proficiat intelligendo secundum praedictum modum cognitionis quo a sensu scientiam percipimus, adhuc remanet naturale desiderium ad alia cognoscenda. Multa enim sunt ad quae sensus perungere non potest, de quibus per sensibilia non nisi modicam notitiam accipere possumus, ut forte sciamus de eis quod sint, non autem quid sint, eo quod substantiarum immaterialium quidditates alterius generis sunt a quidditatibus rerum sensibilibus, et eas quasi improporcionabiliter transcendent. Circa ea etiam quae sub sensum cadunt, multa sunt quorum rationem cognoscere per certitudinem non possumus, sed quorundam quidem nullo modo, quorundam vero debiliter. Unde semper remanet naturale desiderium respectu perfectioris cognitionis.

Impossibile est autem naturale desiderium esse vanum. Consequimur igitur ultimum finem in hoc quod intellectus noster fiat in actu, aliquo sublimiori agente quam sit agens nobis connaturale, quod quiescere faciat desiderium quod nobis inest naturaliter ad sciendum. Tale est autem in nobis sciendi desiderium, ut cognoscentes effectum, desideremus cognoscere causam, et in quacumque re cognitis quibuscumque eius circumstantiis, non quiescit nostrum desiderium, quousque eius essentiam cognoscamus. Non igitur naturale desiderium sciendi potest quietari in nobis, quousque primam causam cognoscamus, non quocumque modo, sed per eius essentiam. Prima autem causa Deus est, ut ex superioribus patet. Est igitur finis ultimus intellectualis creaturae, Deum per essentiam videre.

QUOMODO FINIS ULTIMUS INTELLECTUALIS CREATURAE EST
DEUM PER ESSENTIAM VIDERE, ET QUOMODO HOC POSSIT

Hoc autem quomodo possibile sit considerandum est. Manifestum est autem quod cum intellectus noster nihil cognoscat nisi per aliquam speciem eius, impossibile est quod per speciem rei unius cognoscat essentiam alterius; et quanto magis species per quam cognoscit intellectus, plus distat a re cognita, tanto intellectus noster imperfectiorem cognitionem habet de essentia rei illius, ut puta, si cognosceret bovem per speciem asini, cognosceret eius essentiam imperfecte, scilicet quantum ad genus tantum; magis autem imperfecte si cognosceret per lapidem, quia cognosceret per genus magis remotum. Si autem cognosceret per speciem alicuius rei quae nulli bovi communicaret in genere, nullo modo essentiam bovis cognosceret. Manifestum est autem ex superioribus quod nullum creatum communicat cum Deo in genere. Per quamcumque igitur speciem creatam non solum sensibilem, sed intelligibilem, Deus cognosci per essentiam non potest. Ad hoc igitur quod ipse Deus per essentiam cognoscatur, oportet quod ipse Deus fiat forma intellectus ipsum cognoscentis, et coniungatur ei non ad unam naturam constituendam, sed sicut species intelligibilis intelligenti. Ipse enim sicut est suum esse, ita est sua veritas, quae est forma intellectus.

Necesse est autem quod omne quod consequitur aliquam formam, consequatur dispositionem aliquam ad formam illam. Intellectus autem noster non est ex ipsa sua natura in ultima dispositione existens respectu formae illius quae est veritas, quia sic a principio ipsam assequeretur. Oportet igitur quod cum eam consequitur, aliqua dispositione de novo addita elevetur, quam dicimus gloriae lumen: quo quidem intellectus noster a Deo perficitur, qui solus secundum suam naturam hanc propriam formam habet, sicut nec dispositio caloris ad formam ignis potest esse nisi ab igne: et de hoc lumine in Psal. XXXV, 10, dicitur: *in lumine tuo videbimus lumen*.

CAPUT 106

QUOMODO NATURALE DESIDERIUM QUIESCIT EX DIVINA VISIONE PER ESSENTIAM, IN QUA BEATITUDO CONSISTIT

Hoc autem fine adepto, necesse est naturale desiderium quietari, quia essentia divina, quae modo praedicto coniungetur intellectui Deum videntis, est sufficiens principium omnia cognoscendi, et fons totius bonitatis, ut nihil restare possit ad desiderandum. Et hic etiam est perfectissimus modus divinam similitudinem consequendi, ut scilicet ipsum cognoscamus eo modo quo se ipse cognoscit, scilicet per essentiam suam, licet non comprehendamus ipsum sicut ipse se comprehendit: non quod aliquam partem eius ignoremus, cum partem non habeat, sed quia non ita perfecte ipsum cognoscemus sicut cognoscibilis est, cum virtus intellectus nostri in intelligendo non possit adaequari veritati ipsius secundum quam cognoscibilis est, cum eius claritas seu veritas sit infinita, intellectus autem noster finitus. Intellectus autem eius infinitus est, sicut et veritas eius, et ideo ipse tantum se cognoscit quantum cognoscibilis est. Sicut conclusionem demonstrabilem ille comprehendit qui eam per demonstrationem cognoscit, non autem qui cognoscit eam imperfectiori modo, scilicet per rationem probabilem. Et quia ultimum finem hominis dicimus beatitudinem, in hoc consistit hominis felicitas, sive beatitudo, quod Deum videat per essentiam, licet in perfectione beatitudinis multum distet a Deo, cum hanc beatitudinem Deus per suam naturam habeat, homo vero eam consequatur per divini luminis participationem, ut supra dictum est.

CAPUT 107

QUOD MOTUS IN DEUM AD BEATITUDINEM CONSEQUENDAM ASSIMILATUR MOTUI NATURALI, ET QUOD BEATITUDO EST IN ACTU INTELLECTUS

Considerandum est autem, quod cum procedere de potentia in actum vel sit motus, vel sit simile motui, circa processum huius beatitudinis consequendum similiter se habet sicut in motu vel in mutatione naturali. In motu enim naturali primo quidem consideratur aliqua proprietas per quam proportionatur vel inclinatur mobile ad talem finem, sicut gravitas in terra ad hoc quod feratur deorsum: non enim moveretur aliquid naturaliter ad certum finem, nisi haberet proportionem ad illum. Secundo autem consideratur ipse motus ad finem. Tertio autem ipsa forma vel locus. Quarto autem quies in forma vel in loco. Sic igitur in intellectuali motu ad finem, primum quidem est amor inclinans in finem; secundum autem est desiderium, quod est quasi motus in finem, et operationes ex tali desiderio provenientes; tertium autem est ipsa forma, quam intellectus consequitur; quartum autem est delectatio consequens, quae nihil est aliud quam quietatio voluntatis in fine adepto. Sicut igitur naturalis generationis finis, est forma et motus localis locus, non autem quies in forma vel loco, sed hoc est consequens finem, et multo minus motus est finis, vel proportio ad finem: ita ultimus finis creaturae intellectualis est videre Deum, non autem delectari in ipso, sed hoc est comitans finem, et quasi perficiens ipsum. Et multo minus desiderium vel amor possunt esse ultimus finis, cum etiam hoc ante finem habeatur.

CAPUT 108

DE ERRORE PONENTIUM FELICITATEM IN CREATURIS

Manifestum est ergo quod felicitas falso a quibusdam quaeritur, in quibuscumque praeter Deum quaeratur, sive in voluptatibus corporalibus, quae sunt et brutis communes; sive in divitiis, quae ad conservationem habentium proprie ordinantur, quae est communis finis omnis entis creati; sive in potestatibus, quae ordinantur ad communicandam perfectionem suam aliis, quod etiam diximus omnibus esse commune; sive in honoribus vel fama, quae alicui debentur secundum quod finem iam habet, vel ad finem bene dispositus est; sed nec in cognitione quarumcumque rerum etiam supra hominem existentium, cum in sola divina cognitione desiderium hominis quietetur.

CAPUT 109

QUOD SOLUS DEUS EST BONUS PER ESSENTIAM, CREATURAE VERO PER PARTICIPATIONEM

Ex praemissis igitur apparet quod diversimode se habent ad bonitatem Deus et creaturae, secundum duplicem modum bonitatis quae in creaturis potest considerari. Cum enim bonum habeat rationem perfectionis et finis, secundum duplicem perfectionem et finem creaturae attenditur duplex eius bonitas. Attenditur enim quaedam creaturae perfectio secundum quod in sua natura persistit, et haec est finis generationis aut factionis ipsius. Alia vero perfectio ipsius attenditur, quam consequitur per suum motum vel operationem, et haec est finis motus vel operationis ipsius. Secundum utramque vero creatura deficit a bonitate divina: nam cum forma et esse rei sit bonum et perfectio ipsius secundum quod in sua natura consideratur, substantia composita neque est sua forma neque suum esse; substantia vero simplex creata etsi sit ipsa forma, non tamen est suum esse. Deus vero est sua essentia et suum esse, ut supra ostensum est. Similiter etiam omnes creaturae consequuntur perfectam bonitatem ex fine extrinseco. Perfectio enim bonitatis consistit in ademptione finis ultimi. Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est extra ipsam, qui est divina bonitas, quae quidem non ordinatur ad ulteriorem finem. Relinquitur igitur quod Deus modis omnibus est sua bonitas, et est essentialiter bonus; non autem creaturae simplices, tum quia non sunt suum esse, tum quia ordinantur ad aliquid extrinsecum sicut ad ultimum finem. In substantiis vero compositis manifestum est quod nullo modo sunt sua bonitas. Solus igitur Deus est sua bonitas et essentialiter bonus; alia vero dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius.

CAPUT 110

QUOD DEUS NON POTEST SUAM BONITATEM AMITTERE

Per hoc autem apparet quod Deus nullo modo potest deficere a bonitate. Quod enim alicui essentialiter inest, non potest ei abesse, sicut animal non potest ab homine removeri. Neque igitur Deum possibile est non esse bonum. Et ut magis proprio utamur exemplo, sicut non potest esse quod homo non sit homo, ita non potest esse quod Deus non sit perfecte bonus.

CAPUT 111

QUOD CREATURA POSSIT DEFICERE A SUA BONITATE

In creaturis autem considerandum est, qualiter possit esse bonitatis defectus. Manifestum est autem quod duobus modis aliqua bonitas inseparabiliter inest creaturae: uno modo ex hoc quod ipsa bonitas est de essentia eius; alio modo ex hoc quod est determinata ad unum. Primo ergo modo in substantiis simplicibus ipsa bonitas, quae est forma, inseparabiliter se habet ad ipsas, cum ipsae essentialiter sint formae. Secundo autem modo bonum quod est esse, amittere non possunt. Non enim forma est sicut materia, quae se habet ad esse et non esse, sed forma consequitur esse, etsi etiam non sit ipsum esse. Unde patet quod substantiae simplices bonum naturae in qua subsistunt amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. Substantiae vero compositae, quia non sunt suae formae nec suum esse, bonum naturae amissibiliter habent, nisi in illis in quibus potentia materiae non se habet ad diversas formas, neque ad esse et non esse, sicut in corporibus caelestibus patet.

Et quia bonitas creaturae non solum consideratur secundum quod in sua natura subsistit, sed perfectio bonitatis ipsius est in hoc quod ordinatur ad finem, ad finem autem ordinatur per suam operationem, restat considerare quomodo creaturae deficiant a sua bonitate secundum suas operationes, quibus ordinantur ad finem. Ubi primo considerandum est, quod de operationibus naturalibus idem est iudicium sicut et de natura, quae est earum principium: unde quorum natura defectum pati non potest, nec in operationibus eorum naturalibus defectus accidere potest; quorum autem natura defectum pati potest, etiam operationes eorum deficere contingit. Unde in substantiis incorruptibilibus, sive incorporeis sive corporeis, nullus defectus naturalis actionis contingere potest: in Angelis enim semper virtus naturalis manet potens ad suas operationes exercendas; similiter motus corporum caelestium nunquam exorbitare invenitur. In corporibus vero inferioribus multi defectus naturalium actionum contingunt propter corruptiones et defectus in naturis eorum accidentes. Ex defectu enim alicuius naturalis principii contingit plantarum sterilitas, monstruositas in generatione animalium, et aliae huiusmodi inordinationes.

CAPUT 113

DE DUPLICI PRINCIPIO ACTIONIS, ET QUOMODO AUT IN QUIBUS POTEST DEFECTUS ESSE

Sunt autem quaedam actiones quarum principium non est natura, sed voluntas, cuius obiectum est bonum, et finis quidem principaliter, secundario autem quod est ad finem. Sic igitur se habet operatio voluntaria ad bonum, sicut se habet naturalis operatio ad formam per quam res agit. Sicut igitur defectus naturalium actionum accidere non potest in illis quae non patiuntur defectum secundum suas formas, sed solum in corruptibilibus, quorum formae deficere possunt: ita voluntariae actiones deficere possunt in illis in quibus voluntas potest a fine deficere. Sicubi autem non potest voluntas a fine deficere, manifestum est quod ibi defectus voluntariae actionis esse non potest. Voluntas autem deficere non potest respectu boni quod est ipsius volentis natura: quaelibet enim res suo modo appetit suum esse perfectum, quod est bonum uniuscuiusque; respectu boni vero exterioris deficere potest bono sibi connaturali contenta. Cuius igitur volentis natura est ultimus finis voluntatis ipsius, in hoc defectus voluntariae actionis contingere non potest. Hoc autem solius Dei est: nam eius bonitas, quae est ultimus finis rerum, est sua natura. Aliorum autem volentium natura non est ultimus finis voluntatis eorum: unde potest in eis defectus voluntariae actionis contingere per hoc quod voluntas remanet fixa in proprio bono non tendendo ulterius in summum bonum, quod est ultimus finis. In omnibus igitur substantiis intellectualibus creatis potest defectus voluntariae actionis contingere.

CAPUT 114

QUID NOMINE BONI VEL MALI INTELLIGATUR IN REBUS

Est igitur considerandum, quod sicut nomine boni intelligitur esse perfectum, ita nomine mali nihil aliud intelligitur quam privatio esse perfecti. Quia vero privatio proprie accepta, est eius quod natum est, et quando natum est, et quomodo natum est haberi, manifestum est quod ex hoc aliquid dicitur malum quod caret perfectione quam debet habere. Unde homo si visu careat, malum est ei, non autem malum est lapidi, quia non est natus visum habere.

Impossibile est autem malum esse aliquam naturam. Nam omnis natura vel est actus, vel potentia, aut compositum ex utroque. Quod autem est actus, perfectio est, et boni obtinet rationem, cum id quod est in potentia, appetat naturaliter esse actu: bonum vero est quod omnia appetunt. Unde et compositum ex actu et potentia, inquantum participat actum, participat bonitatem. Potentia autem inquantum ordinatur ad actum, bonitatem habet: cuius signum est quod quanto potentia est capacior actus et perfectionis, tanto magis commendatur. Relinquitur igitur quod nulla natura secundum se sit malum.

Item. Unumquodque secundum hoc completur quod fit in actu, nam actus est perfectio rei. Nullum autem oppositorum completur per admixtionem alterius, sed magis destruitur vel minuitur, et sic neque malum completur per participationem boni. Omnis autem natura completur per hoc quod habet esse in actu: et sic cum esse bonum sit ab omnibus appetibile, omnis natura completur per participationem boni. Nulla igitur natura est malum.

Adhuc. Quaelibet natura appetit conservationem sui esse, et fugit destructionem quantum potest. Cum igitur bonum sit quod omnia appetunt, malum vero e contrario quod omnia fugiunt, necesse est dicere, quod esse unamquamque naturam sit bonum secundum se, non esse vero malum. Esse autem malum non est bonum, sed magis non esse malum sub boni comprehenditur ratione. Nulla igitur natura est malum.

QUALITER BONUM ET MALUM SUNT DIFFERENTIAE ENTIS,
ET CONTRARIA, ET GENERA CONTRARIORUM

Considerandum igitur restat quomodo bonum et malum dicantur contraria, et contrariorum genera, et differentiae aliquas species, scilicet habitus morales, constituentes. Contrariorum enim utrumque est aliqua natura. Non ens enim non potest esse neque genus neque differentia, cum genus praedicetur de re in eo quod quid, differentia vero in eo quod quale quid. Sciendum est igitur, quod sicut naturalia consequuntur speciem a forma, ita moralia a fine, qui est voluntatis obiectum, a quo omnia moralia dependent. Sicut autem in naturalibus uni formae adiungitur privatio alterius, puta formae ignis privatio formae aeris, ita in moralibus uni fini adiungitur privatio finis alterius. Cum igitur privatio perfectionis debitae sit malum in naturalibus, formam accipere cui adiungitur privatio formae debitae, malum est, non propter formam, sed propter privationem ei adiunctam: sicut igniri malum est ligno. Et in moralibus etiam inhaerere fini cui adiungitur privatio finis debiti, malum est, non propter finem, sed propter privationem adiunctam; et sic duae actiones morales, quae ad contrarios fines ordinantur, secundum bonum et malum differunt, et per consequens contrarii habitus differunt bono et malo quasi differentiis existentibus, et contrarietatem ad invicem habentibus, non propter privationem ex qua dicitur malum, sed propter finem cui privatio adiungitur.

Per hunc etiam modum quidam intelligunt ab Aristotele dictum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet moralium. Sed si recte attendatur, bonum et malum in genere moralium magis sunt differentiae quam species. Unde melius videtur dicendum, quod bonum et malum dicuntur genera secundum positionem Pythagorae, qui omnia reduxit ad bonum et malum sicut ad prima genera: quae quidem positio habet aliquid veritatis, inquantum omnium contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, ut patet in albo et nigro, dulci et amaro, et sic de aliis. Semper autem quod perfectum est, pertinet ad rationem boni, quod autem diminutum ad rationem mali.

CAPUT 117

QUOD NIHIL POTEST ESSE ESSENTIALITER MALUM, VEL SUMME, SED EST CORRUPTIO ALICUIUS BONI

Habito igitur quod malum est privatio perfectionis debitae, iam manifestum est qualiter malum bonum corrumpit, inquantum scilicet est eius privatio, sicut et caecitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus privatio. Nec tamen totum bonum corrumpit: quia supra dictum est quod non solum forma est bonum, sed etiam potentia ad formam, quae quidem potentia est subiectum privationis, sicut et formae. Unde oportet quod subiectum mali sit bonum, non quidem quod est oppositum malo, sed quod est potentia ad ipsum.

Ex quo etiam patet quod non quodlibet bonum potest esse subiectum mali, sed solum bonum quod est in potentia respectu alicuius perfectionis qua potest privari: unde in his quae solum actus sunt, vel in quibus actus a potentia separari non potest, quantum ad hoc non potest esse malum.

Patet etiam ex hoc, quod non potest esse aliquid quod sit essentialiter malum, cum semper oporteat malum in alio subiecto bono fundari: ac per hoc nihil potest esse summe malum, sicut est summe bonum, quod est essentialiter bonum.

Secundum idem etiam patet quod malum non potest esse desideratum, nec aliquid agere nisi virtute boni adiuncti. Desiderabile enim est perfectio et finis, principium autem actionis est forma. Quia vero uni perfectioni vel formae adiungitur privatio alterius perfectionis aut formae, contingit per accidens quod privatio seu malum desideratur, et est alicuius actionis principium, non inquantum est malum, sed propter bonum adiunctum, sicut musicus aedificat non inquantum musicus, sed inquantum domificator.

Ex quo etiam patet quod impossibile est malum esse primum principium, eo quod principium per accidens est posterius eo quod est per se.

Si quis autem contra praedicta obiicere velit, quod bonum non potest esse subiectum mali, et quod unum oppositorum non sit subiectum alterius, nec unquam in aliis oppositis invenitur quod sint simul, considerare debet, quod alia opposita sunt alicuius generis determinati, bonum autem et malum communia. Nam omne ens, inquantum huiusmodi, bonum est; omnis autem privatio, inquantum talis, est mala. Unde sicut subiectum privationis oportet esse ens, ita et bonum; non autem subiectum privationis oportet esse album, aut dulce, aut videns, quia haec non dicuntur de ente inquantum huiusmodi; et ideo nigrum non est in albo, nec caecitas in vidente; sed malum est in bono, sicut et caecitas est in subiecto visus; sed quod subiectum visus non dicatur videns, hoc est quia videns non est commune omni enti.

CAPUT 119

DE DUPLICI GENERE MALI

Quia igitur malum est privatio et defectus; defectus autem, ut ex dictis patet, potest contingere in re aliqua non solum secundum quod in natura sua consideratur, sed etiam secundum quod per actionem ordinatur ad finem, consequens est ut malum utroque modo dicatur, scilicet secundum defectum in ipsa re, prout caecitas est quoddam malum animalis, et secundum defectum in actione prout claudicatio significat actionem cum defectu. Malum igitur actionis ad aliquem finem ordinatae, ad quem non debito modo se habet, peccatum dicitur tam in voluntariis quam in naturalibus. Peccat enim medicus in actione sua, dum non operatur convenienter ad sanitatem; et natura etiam peccat in sua operatione, dum ad debitam dispositionem et formam rem generatam non perducit, sicut cum accidunt monstra in natura.

CAPUT 120

DE TRIPLICI GENERE ACTIONIS, ET DE MALO CULPAE

Et sciendum, quod aliquando est actio in potestate agentis, ut sunt omnes voluntariae actiones. Voluntariam autem actionem dico, cuius principium est in agente sciente ea in quibus actio consistit. Aliquando vero actiones non sunt voluntariae: huiusmodi sunt actiones violentae, quarum principium est extra, et actiones naturales, vel quae per ignorantiam aguntur, quia non procedunt a principio cognoscitivo. Si igitur in actionibus non voluntariis ordinatis ad finem defectus accadat, peccatum tantum dicitur; si autem in voluntariis, dicitur non solum peccatum, sed culpa, eo quod agens voluntarium, cum sit dominus suae actionis, vituperio dignus est et poena. Si quae vero actiones sunt mixtae, habentes scilicet aliquid de voluntario et aliquid de involuntario, tanto ibi minoratur culpa, quanto plus de involuntario admiscetur. Quia vero naturalis actio naturam rei consequitur, manifestum est quod in rebus incorruptibilibus, quarum natura transmutari non potest, naturalis actionis peccatum accidere non potest. Voluntas autem intellectualis creaturae defectum pati potest in voluntaria actione, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod licet carere malo naturae omnibus incorruptibilibus sit commune, carere tamen ex necessitate suae naturae malo culpa, cuius sola rationalis natura est capax, solius Dei proprium invenitur.

CAPUT 121

QUOD ALIQUOD MALUM HABET RATIONEM POENAE, ET NON CULPAE

Sicut autem defectus actionis voluntariae constituit rationem peccati et culpa, ita defectus cuiuslibet boni pro culpa illatus contra voluntatem eius cui infertur, poenae obtinet rationem. Poena enim infertur ut medicina culpa, et ut ordinativa eius. Ut medicina quidem, inquantum homo propter poenam retrahitur a culpa dum ne patiatur quod est suae contrarium voluntati, dimittit agere inordinatam actionem, quae suae foret placita voluntati. Est etiam ordinativa ipsius, quia per culpam homo transgreditur metas ordinis naturalis, plus suae voluntati tribuens quam oportet. Unde ad ordinem iustitiae fit reductio per poenam, per quam subtrahitur aliquid voluntati. Unde patet quod conveniens poena pro culpa non redditur, nisi plus contrarietur voluntati poena quam placeat culpa.

QUOD NON EODEM MODO OMNIS POENA CONTRARIATUR VOLUNTATI

Non eodem autem modo omnis poena est contra voluntatem. Quaedam enim poena est contra id quod homo actu vult, et haec poena maxime sentitur. Quaedam vero non contrariatur voluntati in actu, sed in habitu, sicut cum aliquis privatur re aliqua, puta filio, vel possessione, eo ignorante. Unde per hoc non agitur actu aliquid contra eius voluntatem, esset autem contrarium voluntati, si sciret. Quandoque vero poena contrariatur voluntati secundum naturam ipsius potentiae. Voluntas enim naturaliter ordinatur ad bonum. Unde si aliquis privatur virtute, quandoque quidem non est contra actualem voluntatem eius, quia virtutem forte contemnit, neque contra habituales, quia forte est dispositus secundum habitum ad volendum contraria virtuti; est tamen contra naturalem rectitudinem voluntatis, qua homo naturaliter appetit virtutem.

Ex quo etiam patet quod gradus poenarum dupliciter mensurari possunt: uno modo secundum quantitatem boni quod per poenam privatur; alio modo secundum quod magis vel minus est contrarium voluntati: est enim magis contrarium voluntati maiori bono privari quam privari minori.

Ex praedictis autem manifestum esse potest quod omnia divina providentia gubernantur. Quaecumque enim ordinantur ad finem alicuius agentis, ab illo agente diriguntur in finem, sicut omnes qui sunt in exercitu, ordinantur ad finem ducis, qui est victoria, et ab eo diriguntur in finem. Supra autem ostensum est quod omnia suis actibus tendunt in finem divinae bonitatis. Ab ipso igitur Deo, cuius hic finis proprius est, omnia diriguntur in finem. Hoc autem est providentia alicuius regi et gubernari. Omnia igitur divina providentia reguntur.

Adhuc. Ea quae deficere possunt, et non semper eodem modo se habent, ordinari inveniuntur ab his quae semper eodem modo se habent, sicut omnes motus corporum inferiorum, qui defectibiles sunt, ordinem habent secundum invariabilem motum caelestis corporis. Omnes vero creaturae mutabiles et defectibiles sunt. Nam in creaturis intellectualibus, quantum ex eorum natura est, defectus voluntariae actionis inveniri potest; creaturae vero aliae motum participant vel secundum generationem et corruptionem, vel secundum locum tantum: solus autem Deus est in quem nullus defectus cadere potest. Relinquitur igitur quod omnia alia ordinantur ab ipso.

Item. Ea quae sunt per participationem, reducuntur in id quod est per essentiam, sicut in causam: omnia enim ignita suae ignitionis ignem causam habent aliquo modo. Cum igitur solus Deus per essentiam sit bonus, cetera vero omnia per quamdam participationem complementum obtineant bonitatis, necesse est quod omnia ad complementum bonitatis perducantur a Deo. Hoc autem est regi et gubernari; secundum hoc enim aliqua gubernantur vel reguntur, quod in ordine boni statuuntur. Omnia ergo gubernantur et reguntur a Deo.

QUOD DEUS PER SUPERIORES CREATURAS REGIT INFERIORES

Secundum hoc autem apparet quod inferiores creaturae a Deo per superiores reguntur. Secundum hoc enim aliquae creaturae superiores dicuntur quod in bonitate perfectiones existunt: ordinem autem boni creaturae consequuntur a Deo inquantum reguntur ab ipso. Sic igitur superiores creaturae plus participant de ordine gubernationis divinae quam inferiores. Quod autem magis participat quamcumque perfectionem comparatur ad id quod minus ipsam participat, sicut actus ad potentiam, et agens ad patiens. Superiores igitur creaturae comparantur ad inferiores in ordine divinae providentiae sicut agens ad patiens. Per superiores igitur creaturae inferiores gubernantur.

Item. Ad divinam bonitatem pertinet quod suam similitudinem communicet creaturis; sic enim propter suam bonitatem Deus omnia dicitur fecisse, ut ex supradictis patet. Ad perfectionem autem divinae bonitatis pertinet et quod in se bonus sit, et quod alia ad bonitatem reducat. Utrumque igitur creaturae communicat: et quod in se bona sit, et quod una aliam ad bonum inducat. Sic igitur per quasdam creaturas, alias ad bonum inducit: has autem oportet esse superiores creaturas. Nam quod participat ab aliquo agente similitudinem formae et actionis, perfectius est eo quod participat similitudinem formae, et non actionis, sicut luna perfectius recipit lumen a sole, quae non solum fit lucida, sed etiam illuminat, quam corpora opaca, quae illuminantur tantum, et non illuminant. Deus igitur per creaturas superiores inferiores gubernat.

Adhuc. Bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi. Si autem creatura superior, quae abundantior bonitatem a Deo participat, non cooperaretur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum: per hoc autem fit communis multorum quod ad bonum multorum cooperatur. Pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem ut Deus per superiores creaturas inferiores regat.

CAPUT 125

QUOD INFERIORES SUBSTANTIAE INTELLECTUALES REGUNTUR PER SUPERIORES

Quia igitur intellectuales creaturae ceteris creaturis sunt superiores, ut ex praemissis patet, manifestum est quod per creaturas intellectuales omnes aliae creaturae gubernantur a Deo. Item. Cum inter ipsas creaturas intellectuales quaedam aliis sint superiores, per superiores inferiores reguntur a Deo. Unde fit ut homines, qui infimum locum secundum naturae ordinem in substantiis intellectualibus tenent, gubernantur per superiores spiritus, qui ex eo quod divina hominibus nuntiant, Angeli vocantur, idest nuntii. Ipsorum etiam Angelorum inferiores per superiores reguntur, secundum quod in ipsis diversae hierarchiae, idest sacri principatus, et in singulis hierarchiis diversi ordines distinguuntur.

Et quia omnis substantiae intellectualis operatio, inquantum huiusmodi, ab intellectu procedit, oportet quod secundum diversum intelligentiae modum diversitas operationis et praelationis et ordinis in substantiis intellectualibus inveniatur. Intellectus autem quanto est sublimior seu dignior, tanto magis in altiori et universaliori causa rationes effectuum considerare potest. Superius etiam dictum est quod superior intellectus species intelligibiles universaliores habet. Primus igitur intelligendi modus substantiis intellectualibus conveniens est, ut in ipsa prima causa, scilicet Deo, effectuum rationes participant, et per consequens suorum operum, cum per eas Deus inferiores effectus dispensat. Et hoc est proprium primae hierarchiae, quae in tres ordines dividitur secundum tria quae in qualibet operativa arte considerantur: quorum primum est finis, ex quo rationes operum sumuntur; secundum est rationes operum in mente artificis existentes; tertium est applicationes operum ad effectus. Primi ergo ordinis est in ipso summo bono, prout est ultimus finis, rerum de effectibus edoceri: unde ab ardore amoris Seraphim dicuntur, quasi ardentes vel incendentes: amoris enim obiectum est bonum. Secundi vero ordinis est effectus Dei in ipsius rationibus intelligibilibus contemplari, prout sunt in Deo: unde Cherubim dicuntur a plenitudine scientiae. Tertii vero ordinis est considerare in ipso Deo, quomodo a creaturis participetur rationibus intelligibilibus ad effectus applicatis: unde ab habendo in se Deum insidentem throni sunt dicti.

Secundus autem intelligendi modus est rationes effectuum prout sunt in causis universalibus considerare, et hoc est proprium secundae hierarchiae, quae etiam in tres ordines dividitur secundum tria quae ad universales causas, et maxime secundum intellectum agentes pertinent. Quorum primum est praeordinare quae agenda sunt, unde in artificibus supremae artes praeceptivae sunt, quae architectonicae vocantur: et ex hoc primus ordo hierarchiae huius dicuntur dominationes: domini enim est praecipere et praeordinare. Secundum vero quod in causis universalibus invenitur, est aliquid primo movens ad opus quasi principatum executionis habens, et ex hoc secundus ordo huius hierarchiae principatus vocatur, secundum Gregorium, vel virtutes secundum Dionysium, ut virtutes intelligantur ex eo quod primo operari maxime est virtuosum.

Tertium autem quod in causis universalibus invenitur, est aliquid impedimenta executionis removens, unde tertius ordo huius hierarchiae est potestatum, quarum officium est omne quod possit obviare executioni divini imperii, coercere; unde et Daemones arcere dicuntur.

Tertius vero modus intelligendi est rationes effectuum in ipsis effectibus considerare, et hoc est proprium tertiae hierarchiae, quae immediate nobis praeficitur, qui ex effectibus cognitionem de ipsis effectibus accipimus: et haec etiam tres ordines habet. Quorum infimus Angeli dicuntur, ex eo quod hominibus nuntiant ea quae ad eorum gubernationem pertinent, unde et hominum custodes dicuntur. Supra hunc autem est ordo Archangelorum, per quem hominibus ea quae sunt supra rationem nuntiantur, sicut mysteria fidei. Supremus autem huius hierarchiae ordo secundum Gregorium virtutes

dicuntur, ex eo quod ea quae sunt supra naturam operantur, in argumentum eorum quae nobis supra rationem nuntiantur: unde ad virtutes pertinere dicitur miracula facere. Secundum Dionysium vero supremus ordo huius hierarchiae principatus dicitur, ut principes intelligamus qui singulis gentibus praesunt, Angelos qui singulis hominibus, Archangelos qui singularibus hominibus ea quae sunt ad communem salutem pertinentia denuntiant.

Et quia inferior potentia in virtute superioris agit, inferior ordo ea quae sunt superioris exercet, inquantum agit eius virtute; superiores vero ea quae sunt inferiorum propria excellentius habent. Unde omnia sunt in eis quodammodo communia, tamen propria nomina sortiuntur ex his quae unicuique secundum se conveniunt. Infimus autem ordo commune nomen sibi retinuit quasi in virtute omnium agens. Et quia superioris est in inferiorem agere, actio vero intellectualis est instruere vel docere, superiores Angeli inquantum inferiores instruunt, dicuntur eos purgare, illuminare, et perficere. Purgare quidem, inquantum nescientiam removent; illuminare vero, inquantum suo lumine inferiorum intellectus confortant ad aliquid altius capiendum; perficere vero, inquantum eos ad superioris scientiae perfectionem perducunt. Nam haec tria ad assumptionem scientiae pertinent, ut Dionysius dicit. Nec tamen per hoc removetur quin omnes Angeli, etiam infimi, divinam essentiam videant. Licet enim unusquisque beatorum spirituum Deum per essentiam videat, unus tamen alio perfectius eum videt, ut ex superioribus potest patere. Quanto autem aliqua causa perfectius cognoscitur, tanto plures effectus eius cognoscuntur in ea. De effectibus igitur divinis quos superiores Angeli cognoscunt in Deo prae aliis, inferiores instruunt, non autem de essentia divina, quam immediate vident omnes.

CAPUT 127

QUOD PER SUPERIORA CORPORA, INFERIORA, NON AUTEM INTELLECTUS HUMANUS, DISPONUNTUR

Sicut igitur intellectualium substantiarum una per aliam divinitus gubernatur, inferior scilicet per superiorem, ita etiam inferiora corpora per superiora divinitus disponuntur. Unde omnis motus inferiorum a motibus corporum caelestium causatur, et ex virtute caelestium corporum haec inferiora formas et species consequuntur, sicut et rationes rerum intelligibiles ad inferiores spiritus per superiores deveniunt. Cum autem intellectualis substantia in ordine rerum omnibus corporibus praeferatur, non est conveniens secundum praedictum providentiae ordinem ut per aliquam corporalem substantiam intellectualis quaecumque substantia regatur a Deo. Cum igitur anima humana sit intellectualis substantia, impossibile est secundum quod est intelligens et volens, ut secundum motus corporum caelestium disponatur. Neque igitur in intellectum humanum neque in voluntatem corpora caelestia directe agere possunt vel imprimere.

Item. Nullum corpus agit nisi per motum. Omne igitur quod ab aliquo corpore patitur, movetur ab eo. Animam autem humanam secundum intellectivam partem, in qua est voluntas, impossibile est motu corporali moveri, cum intellectus non sit actus alicuius organi corporalis. Impossibile igitur est quod anima humana secundum intellectum aut voluntatem a corporibus caelestibus aliquid patiatur.

Adhuc. Ea quae ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus proveniunt, naturalia sunt. Si igitur operationes intellectus et voluntatis ex impressione caelestium provenirent, ex naturali instinctu procederent, et sic homo non differret in suis actibus ab aliis animalibus, quae naturali instinctu moventur ad suas actiones, et periret liberum arbitrium et consilium et electio, et omnia huiusmodi quae homo prae ceteris animalibus habet.

CAPUT 128

QUOMODO INTELLECTUS HUMANUS PERFICITUR MEDIANTIBUS POTENTIIS SENSITIVIS, ET SIC INDIRECTE SUBDITUR CORPORIBUS CAELESTIBUS

Est autem considerandum, quod intellectus humanus a potentiis sensitivis accipit suae cognitionis originem: unde perturbata phantastica et imaginativa vel memorativa parte animae, perturbatur cognitio intellectus, et praedictis potentiis bene se habentibus, convenientior fit acceptio intellectus. Similiter etiam immutatio appetitus sensitivi aliquid operatur ad mutationem voluntatis, quae est appetitus rationis, ex ea parte qua bonum apprehensum est obiectum voluntatis. Ex eo enim quod diversimode dispositi sumus secundum concupiscentiam, iram et timorem, et alias passiones, diversimode nobis aliquid bonum vel malum videtur. Omnes autem potentiae sensitivae partis, sive sint apprehensivae, seu appetitivae, quarumdam corporalium partium actus sunt, quibus immutatis, necesse est per accidens ipsas quoque potentias immutari. Quia igitur immutatio inferiorum corporum subiacet motui caeli, eidem etiam motui potentiarum sensitivarum operationes, licet per accidens, subduntur, et sic indirecte motus caelestis aliquid operatur ad actum intellectus et voluntatis humanae, inquantum scilicet per passiones voluntas ad aliquid inclinatur. Sed quia voluntas passionibus non subditur ut earum impetum ex necessitate sequatur, sed magis in potestate sua habet reprimere passiones per iudicium rationis, consequens est ut nec etiam impressionibus corporum caelestium voluntas humana subdatur, sed liberum iudicium habet eas sequi et resistere, cum videbitur expedire, quod tantum sapientium est. Sequi vero passiones corporales et inclinationes est multorum, qui scilicet sapientia et virtute carent.

QUOD SOLUS DEUS MOVET VOLUNTATEM HOMINIS, NON RES CREATA

Cum autem omne mutabile et multiforme, in aliquod primum immobile et unum reducatur sicut in causam, hominis autem intellectus et voluntas mutabilis et multiformis appareat, necesse est quod in aliquam superiorem causam immobilem et uniformem reducantur. Et quia non reducuntur sicut in causam in corpora caelestia, ut ostensum est, oportet eas reducere in causas altiores. Aliter autem se habet circa intellectum et voluntatem: nam actus intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intellectu, actus autem voluntatis attenditur secundum inclinationem voluntatis ad res volitas. Intellectus igitur natus est perfici ab aliquo exteriori, quod comparatur ad ipsum sicut ad potentiam: unde homo ad actum intellectus adiuvari potest a quolibet exteriori, quod est magis perfectum secundum esse intelligibile, non solum a Deo, sed etiam ab Angelo, et etiam ab homine magis instructo, aliter tamen et aliter. Homo enim adiuvatur ab homine ad intelligendum per hoc quod unus eorum alteri proponit intelligibile quod non considerabat, non autem ita quod lumen intellectus unius hominis ab altero homine perficiatur, quia utrumque lumen naturale est unius speciei. Sed quia lumen naturale Angeli est secundum naturam sublimius naturali lumine hominis, homo ab Angelo potest iuari ad intelligendum non solum ex parte obiecti quod ei ab Angelo proponitur, sed etiam ex parte luminis, quod per lumen Angeli confortatur. Non tamen lumen naturale hominis ab Angelo est, cum natura rationalis animae, quae per creationem esse accepit, non nisi a Deo instituta sit. Deus autem ad intelligendum hominem iuvat non solum ex parte obiecti, quod homini proponitur a Deo, vel per additionem luminis, sed etiam per hoc quod lumen naturale hominis, quo intellectualis est, a Deo est, et per hoc etiam quod cum ipse sit veritas prima, a qua omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositiones a primis in scientiis demonstrativis, nihil intellectui certum fieri potest nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum.

Sed cum actus voluntatis sit inclinatio quaedam ab interiori ad exterius procedens, et comparetur inclinationibus naturalibus, sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt a causa suae naturae, ita actus voluntatis a solo Deo est, qui solus causa est naturae rationalis voluntatem habentis. Unde patet quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet, sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur, sed tam inclinatio naturalis quam voluntaria a Deo est, utraque proveniens secundum conditionem rei cuius est: sic enim Deus res movet secundum quod competit earum naturae.

Patet igitur ex praedictis quod in corpus humanum et virtutes eius corporeas imprimere possunt corpora caelestia, sicut et in alia corpora, non autem in intellectum, sed hoc potest creatura intellectualis. In voluntatem autem solus Deus imprimere potest.

CAPUT 130

QUOD DEUS OMNIA GUBERNAT, ET QUAEDAM MOVET MEDIANTE CAUSIS SECUNDIS

Quia vero causae secundae non agunt nisi virtute primae causae, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est quod omnia alia agentia, per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant. Agere igitur cuiuslibet ipsorum a Deo causatur, sicut et motus mobilis a motione moventis. Movens autem et motum oportet simul esse. Oportet igitur quod Deus cuilibet agenti adsit interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet.

Adhuc. Non solum agere agentium secundorum causatur a Deo, sed ipsum eorum esse, sicut in superioribus ostensum est. Non autem sic intelligendum est quod esse rerum causetur a Deo sicut esse domus causatur ab aedificatore, quo remoto adhuc remanet esse domus. Aedificator enim non causat esse domus nisi inquantum movet ad esse domus, quae quidem motio est factio domus, unde directe est causa fieri ipsius domus, quod quidem cessat aedificatore remoto. Deus autem est per se causa directe ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus, sicut sol communicat lumen aeri, et aliis quae ab ipso illuminantur. Et sicut ad conservationem luminis in aere requiritur perseverans illuminatio solis, ita ad hoc quod res conserventur in esse, requiritur quod Deus esse incessanter tribuat rebus, et sic omnia non solum inquantum esse incipiunt, sed etiam inquantum in esse conservantur, comparantur ad Deum sicut factum ad faciens. Faciens autem et factum oportet esse simul, sicut movens et motum. Oportet igitur Deum adesse omnibus rebus inquantum esse habent. Esse autem est id quod rebus omnibus intimius adest. Igitur oportet Deum in omnibus esse.

Item. Quicumque exequitur suae providentiae ordinem per aliquas medias causas, necesse est quod effectus illarum mediarum causarum cognoscat et ordinet, alioquin extra ordinem suae providentiae caderent: et tanto perfectior est providentia gubernantis, quanto eius cognitio et ordinatio magis descendit ad singularia, quia si aliquid singularium a cognitione gubernantis subtrahitur, determinatio ipsius singularis eius providentia diffugiet. Ostensum est autem supra quod necesse est omnia divinae providentiae subdi, et manifestum est quod divina providentia perfectissima est, quia quidquid de Deo dicitur, secundum maximum convenit ei. Oportet igitur quod ordinatio providentiae ipsius se extendat usque ad minimos effectus.

CAPUT 131

QUOD DEUS OMNIA DISPONIT IMMEDIATE, NEC DIMINUIT SUAM SAPIENTIAM

Secundum hoc igitur patet quod licet rerum gubernatio fiat a Deo mediantibus causis secundis, quantum pertinet ad providentiae executionem, tamen ipsa dispositio seu ordinatio divinae providentiae immediate se extendit ad omnia. Non enim sic prima et ultima ordinat ut ultima et singularia aliis disponenda committat: hoc enim apud homines agitur propter debilitatem cognitionis ipsorum, quae non potest simul vacare pluribus: unde superiores gubernatores disponunt de magnis et minima aliis committunt disponenda; sed Deus simul multa potest cognoscere, ut supra ostensum est, unde non retrahitur ab ordinatione maximorum per hoc quod dispensat minima.

CAPUT 132

RATIONES QUAE VIDENTUR OSTENDERE QUOD DEUS NON HABET PROVIDENTIAM DE PARTICULARIBUS

Posset tamen alicui videri quod singularia non disponantur a Deo. Nullus enim per suam providentiam disponit nisi quae cognoscit. Deo autem cognitio singularium videri potest deesse, ex hoc quod singularia non intellectu, sed sensu cognoscuntur. In Deo autem, qui omnino incorporeus est, non potest esse sensitiva, sed solum intellectiva cognitio. Potest igitur alicui videri ex hoc quod singularia a divina providentia non ordinantur.

Item. Cum singularia sint infinita, infinitorum autem non possit esse cognitio (infinitum enim ut sic est ignotum), videtur quod singularia divinam cognitionem et providentiam effugiant.

Adhuc. Singularium multa contingentia sunt. Horum autem non potest esse certa scientia. Cum igitur scientiam Dei oporteat esse certissimam, videtur quod singularia non cognoscantur, nec disponantur a Deo.

Praeterea. Singularia non omnia simul sunt, quia quibusdam succedentibus alia corrumpuntur. Eorum autem quae non sunt, non potest esse scientia. Si igitur singularium Deus scientiam habeat, sequitur quod quaedam scire incipiat et desinat, ex quo sequitur eum esse mutabilem. Non igitur videtur singularium cognitor et dispositor esse.

Sed haec facile solvuntur, si quis rei veritatem consideret. Cum enim Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat omne quod in ipso est quocumque modo. Cum autem ab eo sit omnis essentia et virtus entis creati, quod autem est ab aliquo, virtute in ipso est, necesse est quod seipsum cognoscens cognoscat essentiam entis creati et quidquid in eo virtute est; et sic cognoscit omnia singularia quae virtute sunt in ipso et in aliis suis causis. Nec est simile de cognitione intellectus divini et nostri, ut prima ratio procedebat. Nam intellectus noster cognitionem de rebus accipit per species abstractas, quae sunt similitudines formarum, et non materiae, nec materialium dispositionum, quae sunt individuationis principia: unde intellectus noster singularia cognoscere non potest, sed solum universalia. Intellectus autem divinus cognoscit res per essentiam suam, in qua sicut in primo principio virtute continentur non solum forma, sed etiam materia; et ideo non solum universalium, sed etiam singularium cognitor est.

Similiter etiam non est inconveniens Deum infinita cognoscere, quamvis intellectus noster infinita cognoscere non possit. Intellectus enim noster non potest simul actu plura considerare, et sic si infinita cognosceret, considerando ea, oporteret quod numeraret infinita unum post unum, quod est contra rationem infiniti; sed virtute et potentia intellectus noster infinita cognoscere potest, puta omnes species numerorum vel proportionum, inquantum habet sufficiens principium ad omnia cognoscenda. Deus autem multa simul cognoscere potest, ut supra ostensum est, et id per quod omnia cognoscit, scilicet sua essentia, sufficiens est principium omnia cognoscendi non solum quae sunt, sed quae esse possunt. Sicut igitur intellectus noster potentia et virtute cognoscit infinita, quorum cognitionis principium habet, ita Deus omnia infinita actu considerat. Manifestum est etiam quod licet singularia corporalia et temporalia non simul sint, tamen simul eorum Deus cognitionem habet: cognoscit enim ea secundum modum sui esse, quod est aeternum et sine successione. Sicut igitur materialia immaterialiter, et multa per unum cognoscit, sic et quae non simul sunt, uno intuitu conspiciunt: et sic non oportet quod eius cognitioni aliquid addatur vel subtrahatur, per hoc quod singularia cognoscit.

Ex quo etiam manifestum fit quod de contingentibus certam cognitionem habet, quia etiam antequam fiant, intuetur ea prout sunt actu in suo esse, et non solum prout sunt futura et virtute in suis causis, sicut nos aliqua futura cognoscere possumus. Contingentia autem licet prout sunt in suis causis virtute futura existentia, non sunt determinata ad unum, ut de eis certa cognitio haberi possit, tamen prout sunt actu in suo esse, iam sunt determinata ad unum, et potest de eis certa haberi cognitio. Nam Socratem sedere dum sedet, per certitudinem visionis cognoscere possumus. Et similiter per certitudinem Deus cognoscit omnia, quaecumque per totum discursum temporis aguntur, in suo aeterno: nam aeternitas sua praesentialiter totum temporis decursum attingit, et ultra transcendit, ut sic consideremus Deum in sua aeternitate fluxum temporis cognoscere, sicut qui in altitudine speculae constitutus totum transitum viatorum simul intuetur.

CAPUT 134

QUOD DEUS SOLUS COGNOSCIT SINGULARIA FUTURA CONTINGENTIA

Manifestum est autem quod hoc modo futura contingentia cognoscere, prout sunt actu in suo esse, quod est certitudinem de ipsis habere, solius Dei proprium est, cui proprie et vere competit aeternitas: unde futurorum praenuntiatio certa ponitur esse divinitatis signum, secundum illud Isaiae XLI, 23: *annuntiate quae ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos*. Sed cognoscere futura in suis causis etiam aliis competere potest; sed haec cognitio non est certa, sed coniecturalis magis, nisi circa effectus qui de necessitate ex suis causis sequuntur: et per hunc modum medicus praenuntiat infirmitates futuras, et nauta tempestates.

CAPUT 135

QUOD DEUS OMNIBUS ADEST PER POTENTIAM, ESSENTIAM ET PRAESENTIAM, ET OMNIA IMMEDIATE DISPONIT

Sic igitur nihil impedit quin Deus etiam singularium effectuum cognitionem habeat, et eos immediate ordinet per seipsum, licet per causas medias exequatur. Sed etiam in ipsa executione quodammodo immediate se habet ad omnes effectus, inquantum omnes causae mediae agunt in virtute causae primae, ut quodammodo ipse in omnibus agere videatur, et omnia opera secundarum causarum ei possunt attribui, sicut artifici attribuitur opus instrumenti: convenientius enim dicitur quod faber facit cultellum quam martellus. Habet etiam se immediate ad omnes effectus, inquantum ipse est per se causa essendi, et omnia ab ipso servantur in esse. Et secundum hos tres immediatos modos dicitur Deus in omnibus esse per essentiam, potentiam et praesentiam. Per essentiam quidem, inquantum esse cuiuslibet est quaedam participatio divini esse, et sic essentia divina cuilibet existenti adest, inquantum habet esse, sicut causa proprio effectui; per potentiam vero, inquantum omnia in virtute ipsius agunt; per praesentiam vero, inquantum ipse immediate omnia ordinat et disponit.

Quia igitur totus ordo causarum secundarum et virtus earum est a Deo, ipse autem non producit suos effectus per necessitatem, sed liberam voluntatem, ut supra ostensum est, manifestum est quod praeter ordinem causarum secundarum agere potest, sicut quod sanet illos qui secundum operationem naturae sanari non possunt, vel faciat aliqua huiusmodi quae non sunt secundum ordinem naturalium causarum, sunt tamen secundum ordinem divinae providentiae, quia hoc ipsum quod aliquando a Deo fiat praeter ordinem naturalium causarum, a Deo dispositum est propter aliquem finem. Cum autem aliqua huiusmodi divinitus fiunt praeter ordinem causarum secundarum, talia facta miracula dicuntur: quia mirum est, cum effectus videtur, et causa ignoratur. Cum igitur Deus sit causa simpliciter nobis occulta, cum aliquid ab eo fit praeter ordinem causarum secundarum nobis notarum, simpliciter miracula dicuntur. Si autem fiat aliquid ab aliqua alia causa occulta huic vel illi, non est simpliciter miraculum, sed quoad illum qui causam ignorat: unde contingit quod aliquid apparet mirum uni, quod non est alii mirum, qui causam cognoscit.

Sic autem praeter ordinem causarum secundarum operari solius Dei est, qui est huius ordinis institutor, et huic ordini non obligatur. Alia vero omnia huic ordini subduntur, unde miracula facere, solius Dei est, secundum illud Psalmistae: *qui facit mirabilia magna solus*. Cum igitur ab aliqua creatura miracula fieri videntur, vel non sunt vera miracula, quia fiunt per aliquas virtutes naturalium rerum, licet nobis occultas, sicut est de miraculis Daemonum, quae magicis artibus fiunt; vel si sunt vera miracula, impetrantur per aliquem a Deo, ut scilicet talia operetur. Quia igitur huiusmodi miracula solum divinitus fiunt, convenienter in argumentum fidei assumuntur, quae soli Deo innititur. Quod enim aliquid prolatum ab homine auctoritate divina dicatur, nunquam convenientius ostenditur quam per opera quae solus Deus facere potest.

Huiusmodi autem miracula, quamvis praeter ordinem causarum secundarum fiant, tamen non sunt simpliciter dicenda contra naturam, quia hoc ipsum naturalis ordo habet ut inferiora actionibus superiorum subdantur. Unde quae in corporibus inferioribus ex impressione caelestium corporum proveniunt, non dicuntur simpliciter esse contra naturam, licet forte sint quandoque contra naturam particularem huius vel illius rei, sicut patet de motu aquae in fluxu et refluxu maris, qui accidit ex lunae actione. Sic igitur et ea quae in creaturis accidunt Deo agente, licet videantur esse contra particularem ordinem causarum secundarum, sunt tamen secundum ordinem universalem naturae. Non igitur miracula sunt contra naturam.

Quamvis autem omnia etiam minima divinitus dispensentur, ut ostensum est, nihil tamen prohibet aliqua accidere a casu et fortuna. Contingit enim aliquid respectu inferioris causae esse fortuitum vel casuale, dum praeter eius intentionem aliquid agitur, quod tamen non est fortuitum vel casuale respectu superioris causae, praeter cuius intentionem non agitur; sicut patet de domino, qui duos servos ad eundem locum mittit, ita quod unus ignoret de alio: horum concursus casualis est quantum ad utrumque, non autem quantum ad dominum. Sic igitur cum aliqua accidunt praeter intentionem causarum secundarum, fortuita sunt vel casualia habito respectu ad illas causas, et simpliciter casualia dici possunt, quia effectus simpliciter denominantur secundum conditionem proximarum causarum. Si vero habeatur respectus ad Deum, non sunt fortuita, sed provisa.

Ex hoc autem apparet quae sit ratio fati. Cum enim multi effectus inveniantur casualiter provenire secundum considerationem secundarum causarum, quidam huiusmodi effectus in nullam superiorem causam ordinantem eos reducere volunt, quos totaliter negare fatum necesse est. Quidam vero hos effectus qui videntur casuales et fortuiti, in superiorem causam ordinantem eos reducere voluerunt, sed corporalium ordinem non transcendentes, attribuerunt ordinationem corporibus primis, scilicet caelestibus: et hi fatum esse dixerunt vim positionis siderum, ex qua huiusmodi effectus contingere dicebant. Sed quia ostensum est, quod intellectus et voluntas, quae sunt propria principia humanorum actuum, proprie corporibus caelestibus non subduntur, non potest dici, quod ea quae casualiter vel fortuito in rebus humanis accidere videntur, reducantur in corpora caelestia sicut in causam ordinantem. Fatum autem non videtur esse nisi in rebus humanis, in quibus est et fortuna. De his enim solent aliqui quaerere, futura cognoscere volentes, et de his a divinantibus responderi consuevit: unde et fatum a fando est appellatum, et ideo sic fatum ponere est alienum a fide.

Sed quia non solum res naturales, sed etiam res humanae divinae providentiae subduntur, quae casualiter in rebus humanis accidere videntur, in ordinationem divinae providentiae reducere oportet. Et sic necesse est ponere fatum ponentibus divinae providentiae omnia subiacere. Fatum enim sic acceptum se habet ad divinam providentiam sicut proprius eius effectus. Est enim explicatio divinae providentiae rebus adhibita, secundum quod Boetius dicit, quod fatum est *dispositio*, idest *ordinatio immobilis rebus mobilibus inhaerens*. Sed quia cum infidelibus quantum possumus, nec nomina debemus habere communia, ne a non intelligentibus erroris occasio sumi possit, cautius est fidelibus ut fati nomen reticeant, propter hoc quod fatum convenientius et communius secundum primam acceptionem sumitur. Unde et Augustinus dicit V de civitate Dei, quod si quis secundo modo fatum esse credat, *sententiam teneat et linguam corrigat*.

Quamvis autem ordo divinae providentiae rebus adhibitus certus sit, ratione cuius Boetius dicit quod fatum est *dispositio immobilis rebus mobilibus inhaerens*, non tamen propter hoc sequitur omnia de necessitate accidere. Nam effectus necessarii vel contingentes dicuntur secundum conditionem proximarum causarum. Manifestum est enim quod si causa prima fuerit necessaria, et causa secunda fuerit contingens, effectus sequitur contingens, sicut prima causa generationis in rebus corporalibus inferioribus est motus caelestis corporis, qui licet ex necessitate proveniat, generatio tamen et corruptio in istis inferioribus provenit contingenter, propter hoc quod causae inferiores contingentes sunt, et deficere possunt. Ostensum est autem quod Deus suae providentiae ordinem per causas inferiores exequitur. Erunt igitur aliqui effectus divinae providentiae contingentes secundum conditionem inferiorum causarum.

Nec tamen effectuum contingentia vel causarum, certitudinem divinae providentiae perturbare potest. Tria enim sunt quae providentiae certitudinem praestare videntur: scilicet infallibilitas divinae praescientiae, efficacia divinae voluntatis, et sapientia divinae dispositionis, quae vias sufficientes ad effectum consequendum adinvenit, quorum nullum contingentiae rerum repugnat. Nam scientia Dei infallibilis est etiam contingentium futurorum, inquantum Deus intuetur in suo aeterno futura, prout sunt actu in suo esse, ut supra expositum est. Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc quod aliquid fiat, sed ut sic fiat. Hoc igitur ad efficaciam divinae voluntatis pertinet non solum ut fiat quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat quomodo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario et quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad completum esse universi. Ut igitur utroque modo res provenirent, quibusdam adaptat necessarias causas, quibusdam vero contingentes, ut sic dum quaedam fiunt necessario, quaedam contingenter, divina voluntas efficaciter impleatur. Manifestum est etiam quod per sapientiam divinae dispositionis, providentiae certitudo servatur, contingentia rerum manente. Nam si hoc per providentiam hominis fieri potest ut causae quae deficere potest ab effectu, sic ferat auxilium ut interdum indeficienter sequatur effectus, sicut patet in medico sanante, et in vineae cultore contra sterilitatem vitis adhibendo remedium, multo magis hoc ex sapientia divinae dispositionis contingit, ut quamvis causae contingentes deficere possint quantum est de se ab effectu, tamen quibusdam adminiculis adhibitis indeficienter sequatur effectus, quod eius contingentiam non tollit. Sic ergo patet quod rerum contingentia divinae providentiae certitudinem non excludit.

CAPUT 141

QUOD DIVINAE PROVIDENTIAE CERTITUDO NON EXCLUDIT MALA A REBUS

Eodem etiam modo perspicui potest, quod divina providentia manente, mala in mundo accidere possunt propter defectum causarum secundarum. Videmus enim in causis ordinatis accidere malum in effectu ex defectu causae secundae, qui tamen defectus a causa prima nullo modo causatur, sicut malum claudicationis causatur a curvitate cruris, non autem a virtute animae motiva. Unde quidquid est in claudicatione de motu, refertur in virtutem motivam sicut in causam, quod autem est ibi de obliquitate, non causatur a virtute motiva, sed a cruris curvitate. Et ideo quidquid malum in rebus accidit, quantum ad hoc quod esse vel speciem vel naturam aliquam habet, reducitur in Deum sicut in causam: non enim potest esse malum nisi in bono, ut ex supradictis patet. Quantum vero ad id quod habet de defectu, reducitur in causam inferiorem defectibilem. Et sic licet Deus sit universalis omnium causa, non tamen est causa malorum inquantum sunt mala, sed quidquid boni eis adiungitur, causatur a Deo.

Nec tamen hoc divinae bonitati repugnat quod mala esse permittit in rebus ab eo gubernatis. Primo quidem quia providentiae non est naturam gubernatorum perdere, sed salvare. Requirit autem hoc perfectio universi ut sint quaedam in quibus malum non possit accidere, quaedam vero quae defectum mali pati possint secundum suam naturam. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, providentia divina non regeretur res secundum earum naturam, quod esset maior defectus quam singulares defectus qui tollerentur. Secundo, quia bonum unius non potest accidere sine malo alterius, sicut videmus quod generatio unius non est sine corruptione alterius, et nutrimentum leonis non est sine occisione alterius animalis, et patientia iusti non est sine persecutione iniusti. Si igitur malum totaliter excluderetur a rebus, sequeretur quod multa etiam bona tollerentur. Non igitur pertinet ad divinam providentiam ut malum totaliter excludatur a rebus, sed ut mala quae proveniunt, ad aliquod bonum ordinentur. Tertio, quia ex ipsis malis particularibus commendabiliora redduntur bona dum eis comparantur, sicut ex obscuritate nigri magis declaratur claritas albi. Et sic per hoc quod permittit mala esse in mundo, divina bonitas magis declaratur in bonis, et sapientia in ordinatione malorum ad bona.

Quia igitur divina providentia rebus singulis secundum earum modum providet, creatura autem rationalis per liberum arbitrium est domina sui actus prae ceteris creaturis, necesse est ut et ei singulari modo provideatur quantum ad duo. Primo quidem quantum ad adiumenta operis, quae ei dantur a Deo; secundo quantum ad ea quae pro suis operibus ei redduntur. Creaturis enim irrationabilibus haec solum adiumenta dantur divinitus ad agendum quibus naturaliter moventur ad agendum; creaturis vero rationabilibus dantur documenta et praecepta vivendi. Non enim praeceptum dari competit nisi ei qui est dominus sui actus, quamvis etiam creaturis irrationabilibus praecepta per quamdam similitudinem Deus dare dicatur, secundum illud Psal. CXLVIII, 6: *praeceptum posuit et non praeteribit*: quod quidem praeceptum nihil aliud est quam dispositio divinae providentiae movens res naturales ad proprias actiones.

Similiter etiam actiones creaturarum rationalium imputantur eis ad culpam vel ad laudem, pro eo quod habent dominium sui actus, non solum hominibus ab homine praesidente, sed etiam a Deo, cum homines non solum regantur ab homine, sed etiam a Deo. Cuiuscumque autem regimini aliquis subditur, ab eo sibi imputatur quod laudabiliter vel culpabiliter agit. Et quia pro bene actis debetur praemium, culpa vero debetur poena, ut supra dictum est, creaturae rationales secundum iustitiam divinae providentiae et puniuntur pro malis, et praemiantur pro bonis. In creaturis autem irrationabilibus non habet locum poena nec praemium, sicut nec laudari nec culpari.

Quia vero ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit, ea vero quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata secundum rectum providentiae ordinem, consequens est ut creaturae rationali etiam adiutoria divinitus conferantur, non solum quae sunt proportionata naturae, sed etiam quae facultatem naturae excedunt. Unde supra naturalem facultatem rationis imponitur homini divinitus lumen gratiae, per quod interius perficitur ad virtutem et quantum ad cognitionem, dum elevatur mens hominis per lumen huiusmodi ad cognoscendum ea quae rationem excedunt, et quantum ad actionem et affectionem, dum per lumen huiusmodi affectus hominis supra creata omnia elevatur ad Deum diligendum, et sperandum in ipso, et ad agendum ea quae talis amor requirit.

Huiusmodi autem dona, sive auxilia supernaturaliter homini data, gratuita vocantur duplici ratione. Primo quidem quia gratis divinitus dantur: non enim potest in homine aliquid inveniri cui condigne huiusmodi auxilia debeantur, cum haec facultatem humanae naturae excedant. Secundo vero quia speciali quodam modo per huiusmodi dona homo efficitur Deo gratus. Cum enim dilectio Dei sit causa bonitatis in rebus non a praeexistente bonitate provocata, sicut est dilectio nostra, necesse est quod quibus aliquos speciales effectus bonitatis largitur, respectu horum specialis ratio dilectionis divinae consideretur. Unde eos maxime et simpliciter diligere dicitur quibus tales bonitatis effectus largitur per quos ad ultimum finem veniant, quod est ipse, qui est fons bonitatis.

CAPUT 144

QUOD DEUS PER DONA GRATUITA REMITTIT PECCATA, QUAE ETIAM GRATIAM INTERIMUNT

Et quia peccata contingunt ex hoc quod actiones deficiunt a recto ordine ad finem, ad finem autem ordinatur homo non solum per naturalia auxilia, sed per gratuita, necesse est quod peccata hominum non solum naturalibus auxiliis, sed etiam gratuitis contrariantur. Contraria autem se invicem expellunt. Unde sicut per peccata huiusmodi auxilia gratuita ab homine tolluntur, ita per gratuita dona peccata homini remittuntur: alioquin malitia hominis in peccando plus posset dum removet gratiam divinam, quam divina bonitas ad removendum peccata per gratiae dona.

Item. Deus rebus providet secundum earum modum. Hic autem est modus mutabilium rerum, ut in eis contraria alternari possint, sicut generatio et corruptio in materia corporali, et album et nigrum in corpore colorato. Homo autem est mutabilis secundum voluntatem quamdiu in hac vita vivit. Sic igitur divinitus gratuita dona homini dantur, ut ea possit per peccatum amittere: et sic peccata perpetrat, ut ea per gratuita dona remitti possint.

Praeterea. In iis quae supra naturam aguntur, possibile et impossibile attenditur secundum potentiam divinam, non secundum potentiam naturalem: quod enim caecus illuminari possit vel mortuus resurgere, non est naturalis potentiae, sed divinae. Dona autem gratuita sunt supernaturalia. Quod igitur ea aliquis consequi possit, ad divinam potentiam pertinet. Dicere igitur quod aliquis post peccatum gratuita dona consequi non possit, est divinae potentiae derogare. Gratuita autem dona simul cum peccato esse non possunt, cum per gratuita dona homo ordinetur ad finem, a quo per peccatum avertitur. Dicere igitur peccata remissibilia non esse, divinae potentiae contrariatur.

Si quis autem dicat peccata irremissibilia esse non propter divinam impotentiam, sed quia hoc habet divina iustitia ut qui cadit a gratia, ulterius non revertatur ad ipsam; hoc patet esse falsum. Non enim hoc habet ordo divinae iustitiae quod quandiu aliquis est in via, sibi detur quod pertinet ad terminum viae. Immobiliter autem se habere vel in bono vel in malo pertinet ad terminum viae: immobilitas enim et quies est terminus motus, tota autem praesens vita est status viae, quod demonstrat mutabilitas hominis et quantum ad corpus et quantum ad animam. Non igitur hoc habet divina iustitia ut homo post peccatum immobiliter maneat in eo.

Adhuc. Ex divinis beneficiis periculum homini non irrogatur, et praecipue ex maximis. Esset autem periculosum homini mutabilem vitam agenti gratiam accipere, si post gratiam peccare posset, et iterum redire ad gratiam non posset, praesertim cum peccata quae gratiam praecedunt, remittantur per gratiam, quae interdum maiora sunt his quae post gratiam susceptam homo committit. Non est igitur dicendum quod peccata hominis irremissibilia sint, sive ante sive post committantur.

QUOD SOLUS DEUS POTEST REMITTERE PECCATA

Peccata vero remittere solus Deus potest. Culpa enim contra aliquem commissa ille solus remittere potest contra quem committitur. Peccata enim imputantur homini ad culpam non solum ab homine, sed etiam a Deo, ut supra dictum est. Sic autem nunc agimus de peccatis, prout imputantur homini a Deo. Deus igitur solus peccata remittere potest.

Adhuc. Cum per peccata homo deordinetur ab ultimo fine, remitti non possunt, nisi homo reordinetur in finem. Hoc autem fit per gratuita dona, quae sunt solum a Deo, cum excedant facultatem naturae. Solus igitur Deus potest peccata remittere.

Item. Peccatum homini imputatur ad culpam, inquantum voluntarium. Voluntatem autem immutare solus Deus potest. Solus igitur ipse vere potest remittere peccata.

CAPUT 147

DE QUIBUSDAM ARTICULIS FIDEI QUI SUMUNTUR PENES EFFECTUS DIVINAE GUBERNATIONIS

Hic est igitur secundus Dei effectus, gubernatio rerum, et specialiter creaturarum rationalium, quibus et gratiam tribuit et peccata remittit: qui quidem effectus in symbolo fidei tangitur et quantum ad hoc quod omnia in finem divinae bonitatis ordinantur, per hoc quod spiritum sanctum profiteamur Deum, nam Deo est proprium ad finem suos subditos ordinare; et quantum ad hoc quod omnia movet, per hoc quod dicit, *et vivificantem*. Sicut enim motus qui est ab anima in corpus, est vita corporis, ita motus quo universum movetur a Deo, est quasi quaedam vita universi. Et quia tota ratio divinae gubernationis a bonitate divina sumitur, quae spiritui sancto appropriatur, qui procedit ut amor, convenienter effectus divinae providentiae circa personam spiritus sancti ponuntur. Quantum autem ad effectum supernaturalis cognitionis, quam per fidem in hominibus Deus facit, dicitur, *sanctam Ecclesiam Catholicam*: nam Ecclesia congregatio fidelium est. Quantum vero ad gratiam quam hominibus communicat, dicitur, *sanctorum communionem*. Quantum vero ad remissionem culpae dicitur, *peccatorum remissionem*.

Cum autem omnia, sicut ostensum est, in divinam bonitatem ordinentur sicut in finem, eorum autem quae ad hunc finem ordinantur, quaedam aliis propinquiora sunt fini, quae plenius divinam bonitatem participant, consequens est ut ea quae sunt inferiora in rebus creatis, quae minus de bonitate divina participant, ordinentur quodammodo sicut in fines in entia superiora. In omni enim ordine finium, quae sunt propinquiora ultimo fini, sunt etiam fines eorum quae sunt magis remota: sicut potio medicinae est propter purgationem, purgatio autem propter maciem, macies autem propter sanitatem, et sic macies finis est quodammodo purgationis, sicut etiam potionis purgatio. Et hoc rationabiliter accidit. Sicut enim in ordine causarum agentium virtus primi agentis pervenit ad ultimos effectus per medias causas, ita in ordine finium, quae sunt magis remota a fine, pertingunt ad ultimum finem mediantibus his quae sunt magis propinqua fini: sicut potio non ordinatur ad sanitatem nisi per purgationem. Unde et in ordine universi inferiora consequuntur praecipue ultimum finem inquantum ordinantur ad superiora.

Hoc etiam manifeste apparet ipsum rerum ordinem consideranti. Cum enim ea quae naturaliter fiunt, sicut nata sunt agi, sic agantur, videmus autem imperfectiora cedere ad usum nobiliorum, utpote quod plantae nutriuntur ex terra, animalia ex plantis, haec autem ad usum hominis cedunt, consequens est ut inanimata sint propter animata, et plantae propter animalia, et haec propter hominem. Cum autem ostensum sit quod natura intellectualis sit superior corporali, consequens est ut tota natura corporalis ad intellectualem ordinetur. Inter naturas autem intellectuales, quae maxime corpori est vicina, est anima rationalis, quae est hominis forma. Igitur quodammodo propter hominem, inquantum est rationabile animal, tota natura corporalis esse videtur. Ex consummatione igitur hominis consummatio totius naturae corporalis quodammodo dependet.

CAPUT 149

QUIS EST ULTIMUS FINIS HOMINIS

Consummatio autem hominis est in adeptione ultimi finis, qui est perfecta beatitudo sive felicitas, quae consistit in divina visione, ut supra ostensum est. Visionem autem divinam consequitur immutabilitas intellectus et voluntatis. Intellectus quidem: quia cum perventum fuerit ad primam causam in qua omnia cognosci possunt, inquisitio intellectus cessat. Mobilitas autem voluntatis cessat, quia adepto fine ultimo, in quo est plenitudo totius bonitatis, nihil est quod desiderandum restet. Ex hoc autem voluntas mutatur quia desiderat aliquid quod nondum habet. Manifestum est igitur quod ultima consummatio hominis in perfecta quietatione vel immobilitate consistit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem.

CAPUT 150

QUOMODO HOMO AD AETERNITATEM PERVENIT UT AD CONSUMMATIONEM

Ostensum est autem in praemissis, quod aeternitatis ratio ex immobilitate consequitur. Sicut enim ex motu causatur tempus, in quo prius et posterius invenitur, ita oportet quod remoto motu cesset prius et posterius, et sic aeternitatis ratio relinquitur, quae est tota simul. In ultima igitur sua consummatione homo aeternitatem vitae consequitur non solum quantum ad hoc quod immortaliter secundum animam vivat, quod habet anima rationalis ex sua natura, ut supra ostensum est, sed etiam ad hoc quod ad perfectam immobilitatem perducatur.

CAPUT 151

QUOMODO AD PERFECTAM BEATITUDINEM ANIMAE RATIONALIS OPORTET EAM CORPORI REUNIRI

Considerandum est autem, quod non potest esse omnimoda immobilitas voluntatis, nisi naturale desiderium totaliter impleatur. Quaecumque autem nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt: unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, ut supra ostensum est, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori coniungatur: quod est hominem a morte resurgere.

Item. Finalis perfectio requirit perfectionem primam. Prima autem perfectio uniuscuiusque rei est ut sit perfectum in sua natura, finalis vero perfectio consistit in consecutione ultimi finis. Ad hoc igitur quod anima humana omnimode perficiatur in fine, necesse est quod sit perfecta in sua natura: quod non potest esse nisi sit corpori unita. Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma. Nulla autem pars perfecta est in sua natura nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem ut anima rursum corpori uniatur.

Adhuc. Quod est per accidens et contra naturam, non potest esse sempiternum. Necesse est autem hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animae ut corpori uniatur. Non igitur anima erit in perpetuum a corpore separata. Cum igitur eius substantia sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, relinquitur quod sit iterato corpori unienda.

QUOMODO SEPARATIO ANIMAE A CORPORE SIT SECUNDUM
NATURAM, ET QUOMODO CONTRA NATURAM

Videtur autem animam a corpore separari non esse per accidens, sed secundum naturam. Corpus enim hominis ex contrariis compositum est. Omne autem huiusmodi naturaliter corruptibile est. Corpus igitur humanum est naturaliter corruptibile. Corrupto autem corpore est necesse animam separatam remanere, si anima immortalis est, ut supra ostensum est. Videtur igitur animam a corpore separari esse secundum naturam. Considerandum est ergo quomodo sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Ostensum est enim supra quod anima rationalis praeter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiae facultatem, quod eius operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur quod materia corporalis convenienter ei aptata fuerit, necesse fuit quod aliqua dispositio corpori superadderetur, per quam fieret conveniens materia talis formae. Et sicut haec forma a solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens, a solo Deo corpori humano attributa fuit, quae videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animae conveniret. Et haec quidem dispositio in corpore hominis mansit, quamdiu anima hominis Deo adhaesit. Aversa autem anima hominis per peccatum a Deo, convenienter et corpus humanum illam supernaturalem dispositionem perdidit per quam immobiliter animae subdebatur, et sic homo necessitatem moriendi incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae, et ad dispositionem quae propter animam supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra naturam, cum naturale sit animae corpori esse unitam.

CAPUT 153

QUOD ANIMA OMNINO IDEM CORPUS RESUMET, ET NON ALTERIUS NATURAE

Cum autem anima corpori uniatur ut forma, unicuique autem formae propria materia respondeat, necesse est quod corpus cui iterato anima unietur sit eiusdem rationis et speciei cum corpore quod deponit per mortem. Non enim resumet anima in resurrectione corpus caeleste vel aereum, vel corpus alicuius alterius animalis, ut quidam fabulantur, sed corpus humanum ex carnibus et ossibus compositum, organicum eisdem organis ex quibus nunc consistit. Rursus. Sicut eidem formae secundum speciem debetur eadem materia secundum speciem, ita eidem formae secundum numerum debetur eadem materia secundum numerum: sicut enim anima bovis non potest esse anima corporis equi, ita anima huius non potest esse anima alterius bovis. Oportet igitur quod cum eadem numero anima rationalis remaneat, quod corpori eidem numero in resurrectione rursus uniatur.

Ea vero quae secundum substantiam corrumpuntur, non reiterantur eadem numero secundum operationem naturae, sed solum secundum speciem: non enim eadem numero nubes est ex qua pluvia generatur, et quae iterum ex pluyente aqua et rursus evaporante generatur. Cum igitur corpus humanum per mortem substantialiter corrumpatur, non potest operatione naturae idem numero reparari. Cum igitur hoc exigat resurrectionis ratio, ut ostensum est, consequens est quod resurrectio hominum non fiet per actionem naturae, ut quidam posuerunt, post multa annorum curricula redeuntibus corporibus ad eundem situm, rursus eosdem numero homines redire, sed resurgentium reparatio sola virtute divina fiet.

Item. Manifestum est quod sensus privati restitui non possunt per operationem naturae, nec aliquid eorum quae solum per generationem accipiuntur, eo quod non sit possibile idem numero pluries generari. Si autem aliquid huiusmodi restituatur alicui, puta oculus erutus, aut manus abscissa, hoc erit virtute divina, quae supra naturae ordinem operatur, ut supra ostensum est. Cum igitur per mortem omnes hominis sensus et omnia membra depereant, impossibile est hominem mortuum rursus reparari ad vitam nisi operatione divina.

Ex hoc autem quod resurrectionem ponimus divina virtute futuram, de facili videri potest quomodo corpus idem numero reparetur. Cum enim supra ostensum sit quod omnia, etiam minima, sub divina providentia continentur, manifestum est quod materia huius humani corporis, quamcumque formam post mortem hominis accipiat, non effugit neque virtutem neque cognitionem divinam: quae quidem materia eadem numero manet, inquantum intelligitur sub dimensionibus existens, secundum quas haec materia dici potest, et est individuationis principium. Hac igitur materia eadem manente, et ex ea virtute divina corpore reparato humano, nec non et anima rationali, quae cum sit incorruptibilis, eadem manet eidem corpori unita, consequens fit ut homo idem numero reparetur.

Nec potest identitas secundum numerum impediri, ut quidam obiiciunt, per hoc quod non sit humanitas eadem numero. Nam humanitas, quae dicitur forma totius, secundum quosdam nihil est aliud quam forma partis, quae est anima, quae quidem dicitur forma corporis secundum quod dat speciem toti. Quod si verum est, manifestum est humanitatem eandem numero remanere, cum anima rationalis eadem numero maneat. Sed quia humanitas est quam significat definitio hominis, sicut et essentia cuiuslibet rei est quam significat sua definitio, definitio autem hominis non solum significat formam, sed etiam materiam, cum in definitione rerum materialium necesse sit materiam poni, convenientius secundum alios dicitur, quod in ratione humanitatis et anima et corpus includatur, aliter tamen quam in definitione hominis. Nam in ratione humanitatis includuntur essentialia principia hominis sola cum praecisione aliorum. Cum enim humanitas dicatur qua homo est homo, manifestum est quod omnia de quibus non est verum dicere de eis quod homo sit homo, ab humanitate praeciduntur. Cum vero homo

dicatur qui humanitatem habet, per hoc vero quod humanitatem habet, non excluditur quin alia habeat, puta albedinem, aut aliquid huiusmodi, hoc nomen homo significat sua essentialia principia, non tamen cum praecisione aliorum, licet alia non includantur actu in eius ratione, sed potentia tantum: unde homo significat per modum totius, humanitas vero per modum partis, nec de homine praedicatur. In Socrate vero aut Platone includitur haec materia et haec forma, ut sicut est ratio hominis ex hoc quod componitur ex anima et corpore, ita si Socrates definiretur, ratio eius esset quod esset compositus ex iis carnibus et iis ossibus et hac anima. Cum igitur humanitas non sit aliqua alia forma praeter animam et corpus, sed sit aliquid compositum ex utroque, manifestum est quod eodem corpore reparato, et eadem anima remanente, eadem numero humanitas erit.

Neque etiam praedicta identitas secundum numerum impeditur ex hoc quod corporeitas non redeat eadem numero, cum corrupto corpore corrumpatur. Nam si per corporeitatem intelligatur forma substantialis, per quam aliquid in genere substantiae corporeae ordinatur, cum non sit unius nisi una forma substantialis, talis corporeitas non est aliud quam anima. Nam hoc animal per hanc animam non solum est animal, sed animatum corpus, et corpus, et etiam hoc aliquid in genere substantiae existens: alioquin anima adveniret corpori existenti in actu, et sic esset forma accidentalis. Subiectum enim substantialis formae non est actu hoc aliquid, sed potentia tantum: unde cum accipit formam substantialem, non dicitur tantum generari secundum quid hoc aut illud, sicut dicitur in formis accidentalibus, sed dicitur simpliciter generari, quasi simpliciter esse accipiens, et sic corporeitas accepta eadem numero manet, rationali anima eadem existente. Si vero corporeitatis nomine forma quaedam intelligatur, a qua denominatur corpus, quod ponitur in genere quantitatis, sic est quaedam forma accidentalis, cum nihil aliud significet quam trinam dimensionem. Unde licet non eadem numero redeat, identitas subiecti non impeditur, ad quam sufficit unitas essentialium principiorum. Eadem ratio est de omnibus accidentibus, quorum diversitas identitatem secundum numerum non tollit. Unde cum unio sit quaedam relatio, ac per hoc sit accidens, eius diversitas secundum numerum non tollit identitatem subiecti. Similiter nec diversitas potentiarum secundum numerum animae sensitivae et vegetativae, si tamen corrumpi ponantur: sunt enim in genere accidentis potentiae naturales coniuncti existentes, nec a sensu sumitur sensibile secundum quod est differentia constitutiva animalis, sed ab ipsa substantia animae sensitivae, quae in homine est eadem secundum substantiam cum rationali.

Quamvis autem homines iidem numero resurgent, non tamen eundem modum vivendi habebunt. Nunc enim corruptibilem vitam habent, tunc vero incorruptibilem. Si enim natura in generatione hominis perpetuum esse intendit, multo magis Deus in hominis reparatione. Quod enim natura perpetuum esse intendat, habet ex hoc quod a Deo movetur. Non autem in reparatione hominis resurgentis attenditur perpetuum esse speciei, quia hoc per continuam generationem poterat obtineri. Relinquitur igitur quod intendatur perpetuum esse individui. Homines igitur resurgentes in perpetuum vivent.

Praeterea. Si homines resurgentes moriantur, animae a corporibus separatae non in perpetuum absque corpore remanebunt: hoc enim est contra naturam animae, ut supra dictum est. Oportebit igitur ut iterato resurgant, et hoc idem continget, si post secundam resurrectionem iterum moriantur. Sic igitur in infinitum mors et vita circulariter circa eundem hominem reiterabuntur, quod videtur esse vanum. Convenientius est igitur ut stetur in primo, scilicet ut in prima resurrectione homines immortales resurgant.

Nec tamen mortalitatis ablatio diversitatem vel secundum speciem vel secundum numerum inducet. Mortale enim secundum propriam rationem differentia specifica hominis esse non potest, cum passionem quamdam designet, sed ponitur loco differentiae hominis, ut per hoc quod dicitur mortale, designetur natura hominis, quod scilicet est ex contrariis compositus, sicut per hoc quod dicitur rationale, designatur propria forma eius: res enim materiales non possunt sine materia definiri. Non autem aufertur mortalitas per ablationem propriae materiae: non enim resumet anima corpus caeleste vel aereum, ut supra habitum est, sed corpus humanum ex contrariis compositum. Incorruptibilitas tamen adveniet ex virtute divina, per quam anima supra corpus usque ad hoc dominabitur quod corrumpi non possit. Tandiu enim res conservatur in esse, quandiu forma supra materiam dominatur.

CAPUT 156

QUOD POST RESURRECTIONEM USUS CIBI ET GENERATIONIS CESSABUNT

Quia vero subtracto fine removeri oportet ea quae sunt ad finem, oportet quod remota mortalitate a resurgentibus, etiam ea subtrahantur quae ad statum vitae mortalis ordinantur. Huiusmodi autem sunt cibi et potus, qui ad hoc sunt necessarii ut mortalis vita sustentetur, dum id quod per calorem naturalem resolvitur, per cibos restauratur. Non igitur post resurrectionem erit usus cibi vel potus. Similiter etiam nec vestimentorum: cum vestimenta ad hoc homini necessaria sint ne corpus ab exterioribus corrumpatur per calorem vel frigus. Similiter etiam necesse est venereorum usum cessare, cum ad generationem animalium ordinetur: generatio autem mortali vitae deservit, ut quod secundum individuum conservari non potest, conservetur saltem in specie. Cum igitur homines iidem numero in perpetuum conservabuntur, generatio in eis locum non habebit, unde nec venereorum usus.

Rursus. Cum semen sit superfluum alimenti, cessante usu ciborum necesse est etiam ut venereorum usus cesset. Non autem potest convenienter dici, quod propter solam delectationem remaneat usus cibi et potus et venereorum. Nihil enim inordinatum in illo finali statu erit, quia tunc omnia suo modo perfectam consummationem accipient. Inordinatio autem perfectioni opponitur. Et cum reparatio hominum per resurrectionem sit immediate a Deo, non poterit in illo statu aliqua inordinatio esse: quia *quae a Deo sunt, ordinata sunt*, ut dicitur Roman. XIII, I. Est autem hoc inordinatum ut usus cibi et venereorum propter solam delectationem quaeratur, unde et nunc apud homines vitiosum reputatur. Non igitur propter solam delectationem in resurgentibus usus cibi et potus et venereorum esse poterit.

CAPUT 157

QUOD TAMEN OMNIA MEMBRA RESURGENT

Quamvis autem usus talium resurgentibus desit, non tamen eis deerunt membra ad usus tales, quia sine iis corpus resurgentis integrum non esset. Conveniens est autem ut in reparatione hominis resurgentis, quae erit immediate a Deo, cuius perfecta sunt opera, natura integre reparetur. Erunt ergo huiusmodi membra in resurgentibus propter integritatem naturae conservandam, et non propter actus quibus deputantur.

Item. Si in illo statu homines pro actibus quos nunc agunt, poenam vel praemium consequuntur, ut postea manifestabitur, conveniens est ut eadem membra homines habeant quibus peccato vel iustitiae deservierunt in hac vita, ut in quibus peccaverunt vel meruerunt, puniantur vel praemientur.

CAPUT 158

QUOD NON RESURGENT CUM ALIQUO DEFECTU

Similiter autem conveniens est ut omnes naturales defectus a corporibus resurgentium auferantur. Per omnes enim huiusmodi defectus integritati naturae derogatur. Si igitur conveniens est ut in resurrectione natura humana integraliter reparetur a Deo, consequens est ut etiam huiusmodi defectus tollantur.

Praeterea. Huiusmodi defectus ex defectu virtutis naturalis, quae fuit generationis humanae principium, provenerunt. In resurrectione autem non erit virtus agens nisi divina, in quam defectus non cadit. Non igitur huiusmodi defectus, qui sunt in hominibus generatis, erunt in hominibus per resurrectionem reparatis.

Quod autem est dictum de integritate resurgentium, referri oportet ad id quod est de veritate humanae naturae. Quod enim de veritate humanae naturae non est, in resurgentibus non resumetur, alioquin oporteret immoderatam esse magnitudinem resurgentium, si quidquid ex cibis in carnem et sanguinem est conversum, in resurgentibus resumetur. Veritas autem uniuscuiusque naturae secundum suam speciem et formam attenditur. Partes igitur hominis quae secundum speciem et formam attenduntur, omnes integraliter in resurgentibus erunt, non solum partes organicae, sed etiam partes consimiles, ut caro, nervus et huiusmodi, ex quibus membra organica componuntur. Non autem totum quidquid naturaliter fuit sub iis partibus, resumetur, sed quantum sufficiens erit ad speciem partium integrandam. Nec tamen propter hoc homo idem numero aut integer non erit, si totum quidquid in eo materialiter fuit, non resurget. Manifestum est enim in statu huius vitae quod a principio usque ad finem homo idem numero manet. Id tamen quod materialiter in eo est sub specie partium, non idem manet, sed paulatim fluit et refluit, ac si idem ignis conservaretur consumptis et apposis lignis, et est integer homo, quando species et quantitas speciei debita conservatur.

CAPUT 160

QUOD DEUS OMNIA SUPPLEBIT IN CORPORE REFORMATO, AUT QUIDQUID DEFICIET DE MATERIA

Sicut autem non totum quod materialiter fuit in corpore hominis, ad reparationem corporis resurgentis Deus resumet, ita etiam si quid materialiter defuit, Deus supplebit. Si enim hoc officio naturae fieri potest ut puero qui non habet debitam quantitatem, ex aliena materia per assumptionem cibi et potus tantum addatur quod ei sufficiat ad perfectam quantitatem habendam, nec propter hoc desinit esse idem numero qui fuit, multo magis hoc virtute divina fieri potest ut suppleatur minus habentibus de extrinseca materia, quod eis in hac vita defuit ad integritatem membrorum naturalium, vel debitae quantitatis. Sic igitur licet aliqui in hac vita aliquibus membris caruerint, vel perfectam quantitatem nondum attigerint, in quantacumque quantitate defuncti, virtute divina in resurrectione perfectionem debitam consequentur et membrorum et quantitatis.

Ex hoc autem solvi potest quod quidam contra resurrectionem hanc obiiciunt. Dicunt enim possibile esse quod aliquis homo carnibus humanis vescatur, et ulterius sic nutritus filium generet, qui simili cibo utatur. Si igitur nutrimentum convertitur in substantiam carnis, videtur quod sit impossibile integraliter utrumque resurgere, cum carnes unius conversae sint in carnes alterius: et quod difficilius videtur, si semen est ex nutrimenti superfluo, ut philosophi tradunt, sequitur quod semen unde natus est filius, sit sumptum ex carnibus alterius, et ita impossibile videtur puerum ex tali semine genitum resurgere, si homines quorum carnes pater ipsius et ipse comederant, integraliter resurgunt.

Sed haec communi resurrectioni non repugnat. Dictum est enim supra quod non est necessarium quidquid materialiter fuit in aliquo homine, in ipso resurgente resumī, sed tantum quantum sufficit ad modum debitae quantitatis servandum. Dictum est etiam quod si alicui aliquid defuit de materia ad quantitatem perfectam, supplebitur divina virtute. Considerandum est insuper, quod aliquid materialiter in corpore hominis existens secundum diversos gradus ad veritatem naturae humanae invenitur pertinere. Nam primo et principaliter quod a parentibus sumitur, sub veritate humanae speciei tanquam purissimum perficitur ex virtute formativa; secundo autem quod ex cibis generatum est, necessarium est ad debitam quantitatem membrorum, quia semper admixtio extranei debilitat virtutem rei, unde et finaliter necesse est augmentum deficere, et corpus senescere et dissolvi, sicut et vinum per admixtionem aquae tandem redditur aquosum. Ulterius autem ex cibis aliquae superfluitates in corpore hominis generantur, quarum quaedam sunt necessariae ad aliquem usum, ut semen ad generationem, et capilli ad tegumentum et ornatum; quaedam vero omnino ad nihil, ut quae expelluntur per sudorem et varias egestionem, vel interius retinentur in gravamen naturae. Hoc igitur in communi resurrectione secundum divinam providentiam attendetur, quod si idem numero materialiter in diversis hominibus fuit, in illo resurget in quo principaliorem gradum obtinuit. Si autem in duobus extitit secundum unum et eundem modum, resurget in eo in quo primo fuit, in alio vero supplebitur ex divina virtute. Et sic patet quod carnes hominis comestae ab aliquo, non resurgent in comedente, sed in eo cuius prius fuerunt, resurgent tamen in eo qui ex tali semine generatus est, quantum ad id quod in eis fuit de humido nutrimentali; aliud vero resurget in primo, Deo unicuique supplente quod deest.

CAPUT 162

QUOD RESURRECTIO MORTUORUM IN ARTICULIS FIDEI EXPRIMITUR

Ad hanc igitur fidem resurrectionis confitendam, in symbolo apostolorum positum est: *carnis resurrectionem*. Nec sine ratione additum est, *carnis*: quia fuerunt quidam etiam tempore apostolorum, qui carnis resurrectionem negabant, solam spiritualem resurrectionem confitentes, per quam homo a morte peccati resurget: unde apostolus, II ad Timoth. II, dicit de quibusdam, *qui a veritate exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam, et subverterunt quorundam fidem*, ad quorum removendum errorem, ut resurrectio futura crederetur, dicitur in symbolo patrum: *exspecto resurrectionem mortuorum*.

Oportet autem considerare ulterius qualis sit operatio resurgentium. Necesse enim est cuiuslibet viventis esse aliquam operationem cui principaliter intendit, et in hoc dicitur vita eius consistere: sicut qui voluptatibus principaliter vacant, dicuntur vitam voluptuosam agere; qui vero contemplationi, contemplativam; qui vero civitatibus gubernandis, civilem. Ostensum est autem quod resurgentibus neque ciborum neque venereorum aderit usus, ad quem omnia corporalia exercitia ordinari videntur. Subtractis autem corporalibus exercitiis remanent spirituales operationes, in quibus ultimum hominis finem consistere diximus: quem quidem finem adipisci resurgentibus competit a statu corruptionis et mutabilitatis liberatis, ut ostensum est. Non autem in quibuscumque spiritualibus actibus ultimus finis hominis consistit, sed in hoc quod Deus per essentiam videatur, ut supra ostensum est. Deus autem aeternus est: unde oportet quod intellectus aeternitati coniungatur. Sicut igitur qui voluptati vacant, voluptuosam vitam agere dicuntur, ita qui divina potiuntur visione, aeternam obtinent vitam, secundum illud Ioan. XVII, 3: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Iesum Christum.*

CAPUT 164

QUOD DEUS PER ESSENTIAM VIDEBITUR, NON PER SIMILITUDINEM

Videbitur autem Deus per essentiam ab intellectu creato, non per aliquam sui similitudinem, qua in intellectu praesente, res intellecta possit distare, sicut lapis per similitudinem suam praesens est oculo, per substantiam vero absens, sed, sicut supra ostensum est, ipsa Dei essentia intellectui creato coniungitur quodammodo, ut Deus per essentiam videri possit. Sicut igitur in ultimo fine videbitur quod prius de Deo credebatur, ita quod sperabatur ut distans tenebitur ut praesens, et hoc comprehensio nominatur, secundum illud apostoli Philip. III, v. 12: *sequor autem, si quo modo comprehendam*: quod non est intelligendum secundum quod comprehensio inclusionem importat, sed secundum quod importat praesentialitatem et tentionem quandam eius quod dicitur comprehendi.

QUOD VIDERE DEUM EST SUMMA PERFECTIO ET DELECTATIO

Rursus considerandum est, quod ex apprehensione convenientis, delectatio generatur, sicut visus delectatur in pulchris coloribus, et gustus in suavis saporibus. Sed haec quidem delectatio sensuum potest impediri propter organi indispositionem: nam oculis aegris odiosa est lux, quae puris est amabilis. Sed quia intellectus non intelligit per organum corporale, ut supra ostensum est, delectationi quae est in consideratione veritatis, nulla tristitia contrariatur. Potest tamen per accidens ex consideratione intellectus tristitia sequi, inquantum id quod intelligitur, apprehenditur ut nocivum, ut sic delectatio quidem adsit intellectui de cognitione veritatis, tristitia autem in voluntate sequatur de re quae cognoscitur, non inquantum cognoscitur, sed inquantum suo actu nocet. Deus autem hoc ipsum quod est, veritas est. Non potest igitur intellectus Deum videns, in eius visione non delectari.

Iterum. Deus est ipsa bonitas, quae est ratio dilectionis, unde necesse est ipsam diligere ab omnibus apprehendentibus ipsam. Licet enim aliquid quod bonum est, possit non diligere, vel etiam odio haberi, hoc non est inquantum apprehenditur ut bonum, sed inquantum apprehenditur ut nocivum. In visione igitur Dei, qui est ipsa bonitas et veritas, oportet sicut comprehensionem, ita dilectionem, seu delectabilem fruitionem adesse, secundum illud Isaiae ult., 14: *videbitis, et gaudebit cor vestrum*.

QUOD OMNIA VIDENTIA DEUM CONFIRMATA SUNT IN BONO

Ex hoc autem apparet quod anima videns Deum vel quaecumque alia spiritualis creatura habet voluntatem confirmatam in ipso, ut ad contrarium de cetero non flectatur. Cum enim obiectum voluntatis sit bonum, impossibile est voluntatem inclinari in aliquid nisi sub aliqua ratione boni. Possibile est autem in quocumque particulari bono aliquid deficere, quod ipsi cognoscenti relinquitur in alio quaerendum. Unde non oportet voluntatem videntis quodcumque bonum particulare in illo solo consistere, ut extra eius ordinem non divertat. Sed in Deo, qui est bonum universale et ipsa bonitas, nihil boni deest quod alibi quaeri possit, ut supra ostensum est. Quicumque igitur Dei essentiam videt, non potest voluntatem ab eo divertere, quin in omnia secundum rationem ipsius tendat.

Est etiam hoc videre per simile in intelligibilibus. Intellectus enim noster potest dubitando hac atque illac divertere, quousque ad primum principium perveniatur, in quo necesse est intellectum firmari. Quia igitur finis in appetibilibus est sicut principium in intelligibilibus, potest quidem voluntas ad contraria flecti quousque ad cognitionem vel fruitionem ultimi finis veniatur, in qua necesse est ipsam firmari. Esset etiam contra rationem perfectae felicitatis, si homo in contrarium converti posset: non enim totaliter excluderetur timor de amittendo, et sic non esset totaliter desiderium quietatum: unde Apocalypsis III, 12, dicitur de beato: *foras non egredietur amplius*.

Quia vero corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et organum propter artificem, animae vitam praedictam consecutae tale corpus in resurrectione adiungetur divinitus, quale competat beatitudini animae: quae enim propter finem sunt, disponi oportet secundum exigentiam finis. Animae autem ad summum operationis intellectualis pertingenti non convenit corpus habere per quod aliququaliter impediatur aut retardetur. Corpus autem humanum ratione suae corruptibilitatis impedit animam et retardat, ut nec continuae contemplationi insistere valeat, neque ad summum contemplationis pervenire: unde per abstractionem a sensibus corporis homines aptiores ad divina quaedam capienda redduntur. Nam propheticae revelationes dormientibus vel in aliquo excessu mentis existentibus manifestantur, secundum illud Num. XII, 6: *si quis fuerit inter vos propheta domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad eum*. Corpora igitur resurgentium beatorum non erunt corruptibilia et animam retardantia, ut nunc, sed magis incorruptibilia, et totaliter obedientia ipsi animae, ut in nullo ei resistant.

Ex hoc autem perspicui potest, qualis sit dispositio corporum beatorum. Anima enim est corporis forma et motor. Inquantum est forma, non solum est principium corporis quantum ad esse substantiale, sed etiam quantum ad propria accidentia, quae causantur in subiecto ex unione formae ad materiam. Quanto autem forma fuerit fortior, tanto impressio formae in materia minus potest impediri a quocumque exteriori agente, sicut patet in igne, cuius forma, quae dicitur esse nobilissima inter elementares formas, hoc confert igni ut non de facili transmutetur a sua naturali dispositione patiundo ab aliquo agente. Quia igitur anima beata in summo nobilitatis et virtutis erit, utpote rerum primo principio coniuncta, confert corpori sibi divinitus unito, primo quidem esse substantiale nobilissimo modo, totaliter ipsum sub se continendo, unde subtile et spirituale erit; dabit etiam sibi qualitatem nobilissimam, scilicet gloriam claritatis; et propter virtutem animae a nullo agente a sua dispositione poterit transmutari, quod est ipsum impassibile esse; et quia obediet totaliter animae, ut instrumentum motori, agile reddetur. Erunt igitur hae quatuor conditiones corporum beatorum: subtilitas, claritas, impassibilitas et agilitas. Unde apostolus I ad Corinth. XV, 42-44, dicit: corpus quod per mortem *seminatur in corruptione, surget in incorruptione* quantum ad impassibilitatem; *seminatur in ignobilitate, surget in gloria*, quantum ad claritatem; *seminatur in infirmitate, surget in virtute*, quantum ad agilitatem; *seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, quantum ad subtilitatem.

CAPUT 169

QUOD HOMO TUNC INNOVABITUR, ET OMNIS CREATURA CORPORALIS

Manifestum est autem quod ea quae sunt ad finem, disponuntur secundum exigentiam finis, unde si id propter quod sunt aliqua, varietur secundum perfectum et imperfectum, ea quae ad ipsum ordinantur, diversimode disponi oportet, ut ei deserviant secundum utrumque statum: cibus enim et vestimentum aliter praeparantur puero, et aliter viro. Ostensum est autem supra quod creatura corporalis ordinatur ad rationalem naturam quasi ad finem. Oportet igitur quod homine accipiente ultimam perfectionem per resurrectionem, creatura corporalis diversum statum accipiat, et secundum hoc dicitur innovari mundus, homine resurgente, secundum illud, Apoc. XXI, 1: *vidi caelum novum et terram novam*; et Isaiae LXV, 17: *ecce ego creo caelos novos et terram novam*.

[70298] Compendium theologiae, lib. 1 cap. 170 Considerandum tamen est, quod diversa genera creaturarum corporalium secundum diversam rationem ad hominem ordinantur. Manifestum est enim quod plantae et animalia deserviunt homini in auxilium infirmitatis ipsius, dum ex eis habet victum et vestitum et vehiculum et huiusmodi, quibus infirmitas humana sustentatur. In statu tamen ultimo per resurrectionem tolletur ab homine omnis infirmitas talis: neque enim indigebunt ulterius homines cibis ad vescendum, cum sint incorruptibiles, ut supra ostensum est; neque vestimentis ad operiendum, utpote qui claritate gloriae vestientur; neque animalibus ad vehiculum, quibus agilitas aderit; neque aliquibus remediis ad sanitatem conservandam, utpote qui impassibiles erunt. Igitur huiusmodi corporeas creaturas, scilicet plantas et animalia et alia huiusmodi corpora mixta, conveniens est in statu illius ultimae consummationis non remanere.

Quatuor vero elementa, scilicet ignis, aer et aqua et terra, ordinantur ad hominem non solum quantum ad usum corporalis vitae, sed etiam quantum ad constitutionem corporis eius: nam corpus humanum ex elementis constitutum est. Sic igitur essentialem ordinem habent elementa ad corpus humanum. Unde homine consummato in corpore et anima, conveniens est ut etiam elementa remaneant, sed in meliorem dispositionem mutata.

Corpora vero caelestia quantum ad sui substantiam neque in usu corruptibilis vitae ab homine assumuntur, neque corporis humani substantiam inrant, deserviunt tamen homini in quantum ex eorum specie et magnitudine excellentiam sui creatoris demonstrant: unde frequenter in Scripturis homo movetur ad considerandum caelestia corpora, ut ex eis adducatur in reverentiam divinam, ut patet Isai. XL, 26: *levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec*. Et quamvis in statu perfectionis illius homo ex creaturis sensibilibus in Dei notitiam non adducatur, cum Deum videat in se ipso, tamen delectabile est et iucundum etiam cognoscenti causam, considerare qualiter eius similitudo resplendeat in effectum: unde et sanctis cedit ad gaudium considerare refulgentiam divinae bonitatis in corporibus, et praecipue in caelestibus, quae aliis praeeminere videntur. Habent etiam corpora caelestia essentialem quodammodo ordinem ad corpus humanum secundum rationem causae agentis, sicut elementa rationem causae materialis. Homo enim generat hominem et sol: unde et hac ratione convenit etiam corpora caelestia remanere.

Non solum ex comparatione ad hominem, sed etiam ex praedictis corporearum creaturarum naturis idem apparet. Quod enim secundum nihil sui est incorruptibile, non debet remanere in illo incorruptionis statu. Corpora quidem caelestia incorruptibilia sunt secundum totum et partem; elementa vero secundum totum, sed non secundum partem; homo vero secundum partem, scilicet animam rationalem, sed non secundum totum, quia compositum per mortem dissolvitur; animalia vero et plantae et omnia corpora mixta neque secundum totum neque secundum partem incorruptibilia sunt. Convenienter igitur

in illo ultimo incorruptionis statu remanebunt quidem homines et elementa et corpora caelestia, non autem alia animalia, neque plantae, aut corpora mixta.

Rationabiliter etiam idem apparet ex ratione universi. Cum enim homo pars sit universi corporei, in ultima hominis consummatione necesse est universum corporeum remanere: non enim videtur esse pars perfecta, si fuerit sine toto. Universum autem corporeum remanere non potest nisi partes essentielles eius remaneant. Sunt autem partes eius essentielles corpora caelestia et elementa, utpote ex quibus tota mundi machina consistit; cetera vero ad integritatem corporei universi pertinere non videntur, sed magis ad quendam ornatum et decorem ipsius, qui competit statui mutabilitatis, secundum quod ex corpore caelesti ut agente, et elementis ut materialibus, generantur animalia et plantae et corpora mineralia. In statu autem ultimae consummationis alius ornatus elementis attribuetur qui deceat incorruptionis statum. Remanebunt igitur in illo statu homines, elementa et corpora caelestia, non autem animalia et plantae et corpora mineralia.

Sed cum corpora caelestia continue moveri videantur, potest alicui videri quod si eorum substantia maneat, quod tunc et in illo consummationis statu moveantur. Et quidem si ea ratione motus corporibus caelestibus adesset qua ratione adest elementis, rationabilis esset sermo. Motus enim elementalis gravibus vel levibus adest propter eorum perfectionem consequendam. Tendunt enim suo motu naturali in proprium locum sibi convenientem, ubi melius est eis esse: unde in illo ultimo consummationis statu unumquodque elementum et quaecumque pars eius in suo proprio loco erit. Sed hoc de motu corporum caelestium dici non potest, cum corpus caeleste nullo loco obtento quiescat, sed sicut naturaliter movetur ad quodcumque ubi, ita et naturaliter discedit ab eo. Sic ergo non deperit aliquid a corporibus caelestibus, si motus eis auferatur, ex quo motus eis non inest ut ipsa perficiantur. Ridiculum etiam est dicere, quod sicut corpus leve per suam naturam movetur sursum, ita corpus caeleste per suam naturam circulariter moveatur sicut per activum principium. Manifestum est enim quod natura semper intendit ad unum: unde illud quod ex sui ratione unitati repugnat, non potest esse finis ultimus naturae. Motus autem unitati repugnat, inquantum id quod movetur, alio et alio modo se habet dum movetur. Natura igitur non producit motum propter se ipsum, sed causat motum intendens terminum motus, sicut natura levis intendit locum sursum in ascensu, et sic de aliis. Cum igitur circularis caelestis corporis motus non sit ad aliquod ubi determinatum, non potest dici quod motus circularis corporis principium activum sit natura, sicut est principium motus gravium et levium. Unde manente eadem natura corporum caelestium, nihil prohibet ipsa quiescere, licet ignem impossibile est quiescere extra proprium locum existentem, dummodo remaneat eadem natura ipsius. Dicitur tamen motus caelestis corporis naturalis, non propter principium activum motus, sed propter ipsum mobile, quod habet aptitudinem ut sic moveatur. Relinquitur ergo quod motus corporis caelestis sit ab aliquo intellectu.

Sed cum intellectus non moveat nisi ex intentione finis, considerare oportet quis sit finis motus corporum caelestium. Non autem potest dici quod ipse motus sit finis: motus enim cum sit via ad perfectionem, non habet rationem finis, sed magis eius quod est ad finem. Similiter etiam non potest dici quod renovatio situum sit terminus motus caelestis corporis, ut scilicet propter hoc caeleste corpus moveatur, ut omne ubi ad quod est in potentia, adipiscatur in actu, quia hoc infinitum est, infinitum autem repugnat rationi finis. Oportet igitur hinc considerare finem motus caeli. Manifestum est enim quod omne corpus motum ab intellectu est instrumentum ipsius. Finis autem motus instrumenti est forma a principali agente concepta, quae per motum instrumenti in actum reducitur. Forma autem divini intellectus, quam per motum caeli complet, est perfectio rerum per viam generationis et corruptionis. Generationis autem et corruptionis ultimus finis est nobilissima forma, quae est anima humana, cuius ultimus finis est vita aeterna, ut supra ostensum est. Est igitur ultimus finis motus caeli multiplicatio hominum producendorum ad vitam aeternam. Haec autem multitudo non potest esse infinita: nam intentio cuiuslibet

intellectus stat in aliquo finito. Completo igitur numero hominum ad vitam aeternam producendorum, et eis in vita aeterna constitutis, motus caeli cessabit, sicut motus cuiuslibet instrumenti cessat postquam fuerit opus perfectum. Cessante autem motu caeli cessabit per consequens motus in inferioribus corporibus, nisi solum motus qui erit ab anima in hominibus: et sic totum universum corporeum habebit aliam dispositionem et formam, secundum illud I Corinth. VII, 31: *praeterit figura huius mundi*.

Considerandum est autem, quod si est determinata via perveniendi ad aliquem finem, illum consequi non possunt qui per contrariam viam incedunt, aut a via recta deficiunt. Non enim sanatur aeger, si contrariis utatur, quae medicus prohibet, nisi forte per accidens. Est autem determinata via perveniendi ad felicitatem, per virtutem scilicet. Non enim consequitur aliquid finem suum, nisi quod sibi proprium est bene operando: neque enim planta fructum faceret, si naturalis operationis modus non servaretur in ipsa; neque cursor perveniret ad bravium, aut miles ad palmam, nisi uterque secundum proprium officium operaretur. Recte autem operari hominem propriam operationem est operari ipsum secundum virtutem: nam virtus uniuscuiusque rei est quae bonum facit habentem, *et opus eius bonum reddit*, ut dicitur II Ethic. Cum igitur ultimus finis hominis sit vita aeterna, de qua dictum est, non omnes ad eam perveniunt, sed soli qui secundum virtutem operantur.

Praeterea. Est ostensum supra sub divina providentia contineri non solum naturalia, sed etiam res humanas, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Ad eum autem qui singularem hominum curam habet, pertinet praemia virtuti reddere et poenas peccato: quia poena est medicina culpae et ordinativa ipsius, ut supra habitum est. Virtutis autem praemium felicitas est, quae ex bonitate divina homini datur. Pertinet ergo ad Deum his qui contra virtutem agunt, non felicitatem, sed contrarium in poenam reddere, scilicet extremam miseriam.

CAPUT 173

QUOD PRAEMIUM HOMINIS EST POST HANC VITAM, ET SIMILITER MISERIA

Considerare autem oportet, quod contrariorum contrarii sunt effectus. Operationi autem secundum virtutem contraria est operatio secundum malitiam. Oportet igitur quod miseria, ad quam per operationem malitiae pervenitur, contraria sit felicitati, quam meretur operatio virtutis. Contraria autem sunt unius generis. Cum igitur felicitas ultima, ad quam pervenitur per operationem virtutis, non sit aliquod bonum huius vitae, sed post hanc vitam, ut ex supra dictis patet, consequens est ut ultima miseria, ad quam malitia perducit, sit aliquod malum post hanc vitam.

Praeterea. Omnia bona vel mala huius vitae inveniuntur ad aliquid ordinari. Bona enim exteriora, et etiam bona corporalia organice deserviunt ad virtutem, quae est directe via perveniendi ad beatitudinem apud eos qui praedictis rebus bene utuntur; sicut et apud eos qui male eis utuntur, sunt instrumenta malitiae, per quam ad miseriam pervenitur, et similiter mala his opposita, ut puta infirmitas, paupertas et huiusmodi, quibusdam sunt ad profectum virtutis, aliis autem ad malitiae augmentum, secundum quod eis diversimode utuntur. Quod autem ordinatur ad aliud, non est ultimus finis, quia neque ultimum praemium neque poena. Non igitur ultima felicitas, neque ultima miseria in bonis vel malis huius vitae consistit.

Quia igitur miseria, ad quam ducit malitia, contrariatur felicitati, ad quam ducit virtus, oportet ea quae ad miseriam pertinent, sumere per oppositum eorum quae de felicitate sunt dicta. Dictum est autem superius quod ultima hominis felicitas, quantum ad intellectum quidem, consistit in plena Dei visione, quantum ad affectum vero in hoc quod voluntas hominis in prima bonitate sit immobiliter firmata. Erit igitur extrema miseria hominis in hoc quod intellectus totaliter divino lumine privetur, et affectus a Dei bonitate obstinate avertatur: et haec est praecipua miseria damnatorum, quae vocatur poena damni.

Considerandum tamen est, quod, ut ex supradictis patet, malum non potest totaliter excludere bonum, cum omne malum in aliquo bono fundetur. Miseria igitur quamvis felicitati, quae ab omni malo erit immunis, opponatur, oportet tamen quod in bono naturae fundetur.

Bonum autem intellectualis naturae in hoc consistit quod intellectus respiciat verum, et voluntas tendat in bonum. Omne autem verum et omne bonum derivatur a primo et summo bono, quod Deus est. Unde oportet quod intellectus hominis in illa extrema miseria constituti, aliquam Dei cognitionem habeat, et aliquam Dei dilectionem; secundum scilicet quod est principium naturalium perfectionum, quae est naturalis dilectio, non autem secundum quod in se ipso est, neque secundum quod est principium virtutum, seu etiam gratiarum, et quorumcumque bonorum quibus intellectualis natura ab ipso perficitur, quae est perfectio virtutis et gloriae.

Nec tamen homines in tali miseria constituti, libero arbitrio carent, quamvis habeant voluntatem immobiliter firmatam in malo, sicut nec beati, licet habeant voluntatem firmatam in bono. Libertas enim arbitrii proprie ad electionem se extendit, electio autem est eorum quae sunt ad finem, ultimus autem finis naturaliter appetitur ab unoquoque: unde omnes homines ex hoc quod sunt intellectuales, appetunt naturaliter felicitatem tanquam ultimum finem, et adeo immobiliter, quod nullus potest velle fieri miser. Nec hoc libertati repugnat arbitrii, quae non se extendit nisi ad ea quae sunt ad finem. Quod autem in hoc particulari hic homo ultimam suam felicitatem, ille autem in illo ponat, non convenit huic aut illi inquantum est homo, cum in tali aestimatione et appetitu homines differant, sed unicuique hoc competit secundum quod est in se aliqualis. Dico autem aliqualem, secundum aliquam passionem vel habitum: unde si transmutetur, aliud ei optimum videbitur. Et hoc maxime patet in his qui ex passione appetunt aliquid ut optimum, cessante autem passione, ut irae, vel concupiscentiae, non similiter iudicant illud bonum, ut prius. Habitus autem permanentiores sunt, unde firmius perseverant in his quae ex habitu prosequuntur. Tamen quandiu habitus mutari potest, etiam appetitus et aestimatio hominis de ultimo fine mutatur.

Hoc autem convenit tantum hominibus in hac vita, in qua sunt in statu mutabilitatis: anima enim post hanc vitam intransmutabilis est secundum alterationem, quia huiusmodi transmutatio non competit ei nisi per accidens secundum aliquam transmutationem

factam circa corpus. Resumpto vero corpore non sequetur ipsa mutatio corporis, sed potius e converso. Nunc enim anima infunditur corpori seminato, et ideo convenienter transmutationes corporis sequitur; tunc vero corpus unietur animae praeexistenti, unde totaliter sequetur eius conditiones. Anima igitur quemcumque finem sibi ultimum praestituisse invenitur in statu mortis, in eo fine perpetuo permanebit, appetens illud ut optimum, sive sit bonum sive sit malum, secundum illud Eccle. XI, v. 3: *si ceciderit lignum ad Austrum, aut ad Aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit*. Sic igitur post hanc vitam qui boni in morte inveniuntur, habebunt perpetuo voluntatem firmatam in bono, qui autem mali tunc invenientur, erunt perpetuo obstinati in malo.

CAPUT 175

QUOD PECCATA MORTALIA NON DIMITTUNTUR POST HANC VITAM, SED BENE VENIALIA

Ex hoc autem considerari potest, quod peccata mortalia post hanc vitam non dimittuntur, venialia vero dimittuntur. Nam peccata mortalia sunt per aversionem a fine ultimo, circa quem homo immobiliter firmatur post mortem, ut dictum est, peccata vero venialia non respiciunt ultimum finem, sed viam ad finem ultimum. Sed si voluntas malorum post mortem obstinate firmatur in malo, semper appetent ut optimum quod prius appetierunt. Non ergo dolebunt se peccasse: nullus enim dolet se persecutum esse quod aestimat esse optimum.

Sed sciendum est, quod damnati ad ultimam miseriam, ea quae appetierant ut optima, habere post mortem non poterunt: non enim ibi dabitur luxuriosis facultas luxuriandi, aut invidis facultas offendendi et impediendi alios, et idem est de singulis vitiis. Cognoscent autem, eos qui secundum virtutem vixerunt, se obtinere quod appetierant ut optimum. Dolent ergo mali quia peccata commiserunt, non propter hoc quia peccata eis displiceant, quia etiam tunc mallent peccata illa committere, si facultas daretur, quam Deum habere; sed propter hoc quod illud quod elegerunt, habere non possunt, et illud quod respuerunt, possent habere. Sic igitur et voluntas eorum perpetuo manebit obstinata in malo, et tamen gravissime dolebunt de culpa commissa, et de gloria amissa: et hic dolor vocatur remorsus conscientiae, qui metaphorice in Scripturis vermis nominatur, secundum illud Isaiae ult. 24: *vermis eorum non morietur*.

CAPUT 176

QUOD CORPORA DAMNATORUM ERUNT PASSIBILIA ET TAMEN INTEGRA, ET SINE DOTIBUS

Sicut autem in sanctis beatitudo animae quodammodo ad corpora derivatur, ut supra dictum est, ita etiam miseria animae derivabitur ad corpora damnatorum: hoc tamen observato, quod sicut miseria bonum naturae non excludit ab anima, ita nec etiam a corpore. Erunt igitur corpora damnatorum integra in sui natura, non tamen illas conditiones habebunt quae pertinent ad gloriam beatorum: non enim erunt subtilia et impassibilia, sed magis in sua grossitie et passibilitate remanebunt, et augebuntur in eis; non erunt agilia, sed vix ab anima portabilia; non erunt clara, sed obscura, ut obscuritas animae in corporibus demonstretur, secundum illud Isaiae XIII, 8: *facies combustae vultus eorum*.

QUOD CORPORA DAMNATORUM, LICET PASSIBILIA,
ERUNT TAMEN INCORRUPTIBILIA

Sciendum tamen est, quod licet damnatorum corpora passibilia sint futura, non tamen corrumpentur, quamvis hoc esse videatur contra rationem eorum quae nunc experimur, nam passio magis facta abiicit a substantia. Erit tamen tunc duplex ratio quare passio in perpetuum continuata passibilia corpora non corrumpet. Prima quidem quia cessante motu caeli, ut supra dictum est, necesse est omnem mutationem naturae cessare. Non igitur aliquod alterari poterit alteratione naturae, sed solum alteratione animae. Dico autem alterationem naturae, sicut cum aliquid ex calido fit frigidum, vel qualitercumque variatur secundum naturale esse qualitatum. Alterationem autem animae dico, sicut cum aliquid recipit qualitatem non secundum esse ipsius spirituale, sicut pupilla non recipit formam coloris ut sit colorata, sed ut colorem sentiat. Sic igitur et corpora damnatorum patientur ab igne, vel a quocumque alio corporeo, non ut alterentur ad speciem vel qualitatem ignis, sed ut sentiant excellentias qualitatum eius: et hoc erit afflictivum, inquantum huiusmodi excellentiae contrariantur harmoniae, in qua consistit et delectantur sensus; non tamen erit corruptivum, quia spiritualis receptio formarum naturam corporis non transmutat, nisi forte per accidens.

Secunda ratio erit ex parte animae, ad cuius perpetuitatem corpus trahetur divina virtute: unde anima damnati, inquantum est forma et natura talis corporis, dabit ei esse perpetuum; non tamen dabit ei ut pati non possit, propter suam imperfectionem. Sic igitur semper patiuntur illa corpora, non tamen corrumpuntur.

Sic igitur secundum praedicta patet quod tam felicitas quam miseria principaliter consistit in anima; secundo autem et per quamdam derivationem in corpore. Non igitur felicitas vel miseria animae dependet ex felicitate vel miseria corporis, sed magis e converso. Cum igitur post mortem animae remaneant ante resurrectionem corporum, quaedam quidem cum merito beatitudinis, quaedam autem cum merito miseriae, manifestum est quod etiam ante resurrectionem, animae quorundam praedicta felicitate potiuntur, secundum illud apostoli II Corinth. V, 1: *scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis*; et infra: *audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad dominum*. Quorundam vero animae in miseria vivent, secundum illud Luc. XVI, 22: *mortuus est dives, et sepultus in Inferno*.

CAPUT 179

QUOD POENA DAMNATORUM EST IN MALIS TAM SPIRITUALIBUS, QUAM CORPORALIBUS

Considerandum tamen est, quod sanctarum animarum felicitas, in solis bonis spiritualibus erit, poena vero animarum damnatarum ante resurrectionem non solum erit in malis spiritualibus, ut aliqui putaverunt, sed etiam poenas corporeas sustinebunt. Cuius diversitatis ratio est, quia animae sanctorum dum in hoc mundo fuerunt corporibus unitae, suum ordinem servaverunt, se rebus corporalibus non subiiciendo, sed soli Deo, in cuius fruitione tota eorum felicitas consistit, non autem in aliquibus corporalibus bonis; malorum autem animae, naturae ordine non servato, se per affectum rebus corporalibus subdiderunt, divina et spiritualia contemnentes. Unde consequens est ut puniantur non solum ex privatione spiritualium bonorum, sed etiam per hoc quod rebus corporalibus subdantur. Et ideo si qua in Scripturis sacris inveniantur quae sanctis animabus corporalium bonorum retributionem promittant, mystice sunt exponenda, secundum quod in praedictis Scripturis spiritualia sub corporalium similitudine designari solent. Quae vero animabus damnatorum praenuntiant poenas corporeas, utpote quod ab igne Inferni cruciabuntur, sunt secundum litteram intelligenda.

Ne autem alicui absurdum videatur, animam a corpore separatam ab igne corporeo pati, considerandum est, non esse contra naturam spiritualis substantiae alligari corpori. Hoc enim et per naturam fit, sicut patet in unione animae ad corpus, et per magicas artes, per quas aliquis spiritus imaginibus aut anulis, aut aliquibus huiusmodi alligatur. Hoc igitur ex divina virtute fieri potest ut aliquae spirituales substantiae, quamvis secundum suam naturam sint super omnia corporalia elevatae, aliquibus corporibus alligentur, utputa igni infernali, non ita quod ipsum vivificent, sed quod eo quodammodo adstringantur: et hoc ipsum considerandum a spirituali substantia, quod scilicet creaturae infimae quodammodo subditur, ei est afflictivum.

Inquantum igitur huiusmodi consideratio est spiritualis substantiae afflictiva, verificatur quod dicitur, quod anima eo ipso quod se aspicit cremari crematur; et iterum quod ille ignis spiritualis sit, nam immediatum affligens est ignis apprehensus ut alligans. Inquantum vero ignis cui alligatur, corporeus est, sic verificatur quod dicitur a Gregorio, quod anima non solum videndo, sed etiam experiendo ignem patitur. Et quia ignis ille non ex sua natura, sed ex virtute divina habet quod spiritualem substantiam alligare possit, convenienter dicitur a quibusdam, quod ignis ille agit in animam ut instrumentum divinae iustitiae vindicantis, non quidem ita quod agat in spiritualem substantiam, sicut agit in corpora calefaciendo, desiccando, dissolvendo, sed alligando, ut dictum est. Et quia proximum afflictivum spiritualis substantiae, est apprehensio ignis alligantis in poenam, manifeste perpendi potest, quod afflictio non cessat, etiam si ad horam dispensative contingat spiritualem substantiam igne non ligari, sicut aliquis qui esset ad perpetua vincula damnatus, ex hoc continuam afflictionem non minus sentiret, etiam si ad horam a vinculis solveretur.

CAPUT 181

QUOD POST HANC VITAM SUNT QUAEDAM PURGATORIAE POENAE NON AETERNAE, AD IMPLENDAS POENITENTIAS DE MORTALIBUS NON IMPLETAS IN VITA

Licet autem aliquae animae statim cum a corporibus absolvuntur, beatitudinem aeternam consequantur, ut dictum est, aliquae tamen ab hac consecutione retardantur ad tempus. Contingit enim quandoque aliquos pro peccatis commissis, de quibus tamen finaliter poenitent, poenitentiam non implevisse in hac vita. Et quia ordo divinae iustitiae habet ut pro culpis poenae reddantur, oportet dicere, quod post hanc vitam animae poenam exsolvunt quam in hoc mundo non exsolverunt: non autem ita quod ad ultimam miseriam damnatorum deveniant, cum per poenitentiam ad statum caritatis sint reductae, per quam Deo sicut ultimo fini adhaeserunt, per quod vitam aeternam meruerunt: unde relinquitur post hanc vitam esse quasdam purgatorias poenas, quibus poenitentiae implentur non impletae.

Similiter etiam contingit aliquos ex hac vita decedere sine peccato mortali, sed tamen cum peccato veniali, per quod ab ultimo fine non avertuntur, licet circa ea quae sunt ad finem, indebite inhaerendo peccaverint: quae quidem peccata in quibusdam viris perfectis ex fervore caritatis purgantur. In aliis autem oportet per aliquam poenam huiusmodi peccata purgari, quia ad vitam aeternam consequendam non perducitur nisi qui ab omni peccato et defectu fuerit immunis. Oportet igitur ponere purgatorias poenas post hanc vitam. Habent autem istae poenae quod sint purgatoriae ex conditione eorum qui eas patiuntur, in quibus est caritas per quam voluntatem suam divinae voluntati conformant, ex cuius caritatis virtute poenae quas patiuntur, eis ad purgationem prosunt: unde in iis qui sine caritate sunt, sicut in damnatis, poenae non purgant, sed semper imperfectio peccati remanet, et ideo semper poena durat.

CAPUT 183

UTRUM AETERNAM POENAM PATI REPUGNET IUSTITIAE DIVINAE, CUM CULPA FUERIT TEMPORALIS

Non autem est contra rationem divinae iustitiae ut aliquis poenam perpetuam patiatur, quia nec secundum leges humanas hoc exigitur ut poena commensuretur culpa in tempore. Nam pro peccato adulterii vel homicidii, quod in tempore brevi committitur, lex humana infert quandoque perpetuum exilium, aut etiam mortem, per quae aliquis in perpetuum a societate civitatis excluditur: et quod exilium non in perpetuum duret, hoc per accidens contingit, quia vita hominis non est perpetua, sed intentio iudicis ad hoc esse videtur ut eum, sicut potest, perpetuo puniat. Unde etiam non est iniustum, si pro momentaneo peccato et temporali Deus aeternam poenam infert.

Similiter etiam considerandum est, quod peccatori poena aeterna infertur, quem de peccato non poenitet, et sic in ipso usque ad mortem perdurat. Et quia in suo aeterno peccat, rationabiliter a Deo in aeternum punitur. Habet etiam et quodlibet peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem ex parte Dei, contra quem committitur. Manifestum est enim quod quanto maior persona est contra quam peccatur, tanto peccatum est gravius, sicut qui dat alapam militi, gravius reputatur quam si daret rustico, et adhuc multo gravius si principi vel regi. Et sic cum Deus sit infinite magnus, offensa contra ipsum commissa est quodammodo infinita, unde et aliquantulum poena infinita ei debetur. Non autem potest esse poena infinita intensive, quia nihil creatum sic infinitum esse potest. Unde relinquitur quod peccato mortali debetur poena infinita duratione.

Item. Ei qui corrigi potest, poena temporalis infertur ad eius correctionem vel purgationem. Si igitur aliquis a peccato corrigi non potest, sed voluntas eius obstinate firmata est in peccato, sicut supra de damnatis dictum est, eius poena terminari non debet.

CAPUT 184

QUOD PRAEDICTA CONVENIUNT ETIAM ALIIS SPIRITUALIBUS SUBSTANTIIS, SICUT ANIMABUS

Quia vero homo in natura intellectuali cum Angelis convenit, in quibus etiam potest esse peccatum, sicut et in hominibus, ut supra dictum est, quaecumque dicta sunt de poena vel gloria animarum, intelligenda etiam sunt de gloria bonorum et poena malorum Angelorum. Hoc tamen solum inter homines et Angelos differt, quod confirmationem voluntatis in bono et obstinationem in malo, animae quidem humanae habent cum a corpore separantur, sicut supra dictum est, Angeli vero quando primo cum voluntate deliberata sibi finem praestituerunt vel Deum vel aliquid creatum, et ex tunc beati vel miseri facti sunt. In animabus enim humanis mutabilitas esse potest non solum ex libertate voluntatis, sed etiam ex mutabilitate corporis, in Angelis vero ex sola libertate arbitrii. Et ideo Angeli ex prima electione immutabilitatem consequuntur, animae vero non nisi cum fuerint a corporibus exutae.

Ad ostendendum igitur remunerationem bonorum, in symbolo fidei dicitur, *vitam aeternam*: quae quidem non est intelligenda aeterna solum propter durationem, sed magis propter aeternitatis fruitionem. Sed quia circa hoc etiam alia multa credenda occurrunt quae dicta sunt de poenis damnatorum et de finali statu mundi, ut omnia hic comprehenderentur, in symbolo patrum positum est: *vitam futuri saeculi*: futurum enim saeculum omnia huiusmodi comprehendit.

CAPUT 185

DE FIDE AD HUMANITATEM CHRISTI

Quia vero, sicut in principio dictum est, Christiana fides circa duo praecipue versatur, scilicet circa divinitatem Trinitatis, et circa humanitatem Christi, praemissis his quae ad divinitatem pertinent et effectus eius, considerandum restat de his quae pertinent ad humanitatem Christi. Et quia, ut dicit apostolus, I ad Timoth. I, 15: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*, praemittendum videtur quomodo humanum genus in peccatum incidit, ut sic evidentius agnoscatur quomodo per Christi humanitatem homines a peccatis liberantur.

CAPUT 186

DE PRAECEPTIS DATIS PRIMO HOMINI, ET EIVS PERFECTIONE IN PRIMO STATU

Sicut supra dictum est, homo in sui conditione taliter institutus fuit a Deo, ut corpus omnino esset animae subiectum: rursumque inter partes animae, inferiores vires rationi absque repugnantia subiicerentur, et ipsa ratio hominis esset Deo subiecta. Ex hoc autem quod corpus erat animae subiectum, contingebat quod nulla passio in corpore posset accidere quae dominio animae super corpus repugnaret, unde nec mors nec infirmitas in homine locum habebat. Ex subiectione vero inferiorum virium ad rationem erat in homine omnimoda mentis tranquillitas, quia ratio humana nullis inordinatis passionibus turbabatur. Ex hoc vero quod voluntas hominis erat Deo subiecta, homo referebat omnia in Deum sicut in ultimum finem, in quo eius iustitia et innocentia consistebat. Horum autem trium ultimum erat causa aliorum. Non enim hoc erat ex natura corporis, si eius componentia considerentur, quod in eo dissolutio sive quaecumque passio vitae repugnans locum non haberet, cum esset ex contrariis elementis compositum. Similiter etiam non erat ex natura animae quod vires etiam sensibiles absque repugnantia rationi subiicerentur, cum vires sensibiles naturaliter moveantur in ea quae sunt delectabilia secundum sensum, quae multoties rectae rationi repugnant. Erat igitur hoc ex virtute superiori, scilicet Dei, qui sicut animam rationabilem corpori coniunxit, omnem proportionem corporis et corporearum virtutum, cuiusmodi sunt vires sensibiles, transcendentem, ita dedit animae rationali virtutem ut supra conditionem corporis ipsum continere posset et vires sensibiles, secundum quod rationali animae competeat. Ut igitur ratio inferiora sub se firmiter contineret, oportebat quod ipsa firmiter sub Deo contineretur, a quo virtutem praedictam habebat supra conditionem naturae.

Fuit ergo homo sic institutus ut nisi ratio eius subduceretur a Deo, neque corpus eius subduci poterat a nutu animae, neque vires sensibiles a rectitudine rationis: unde quaedam immortalis vita et impassibilis erat, quia scilicet nec mori nec pati poterat, si non peccaret. Peccare vero poterat voluntate eius nondum confirmata per adeptionem ultimi finis, et sub hoc eventu poterat mori et pati. Et in hoc differt impassibilitas et immortalitas quam primus homo habuit, ab ea quam in resurrectione sancti habebunt, qui nunquam poterunt nec pati nec mori, voluntate eorum omnino confirmata in Deum, sicut supra dictum est. Differebat etiam quoad aliud, quia post resurrectionem homines nec cibis nec venereis utentur, primus autem homo sic conditus fuit ut necesse haberet vitam cibis sustentare, et ei incumberet generationi operam dare, ut genus humanum multiplicaretur ex uno.

Unde duo praecepta accepit in sui conditione. Ad primum pertinet quod ei dictum est: *de omni ligno quod est in Paradiso comede*; ad secundum quod ei dictum est: *crescite et multiplicamini, et replete terram*.

CAPUT 187

QUOD ILLE PERFECTUS STATUS NOMINABATUR ORIGINALIS IUSTITIA, ET DE LOCO IN QUO HOMO POSITUS EST

Hic autem hominis tam ordinatus status, originalis iustitia nominatur, per quam et ipse suo superiori subditus erat, et ei omnia inferiora subiiciebantur, secundum quod de eo dictum est: *et praesit piscibus maris et volatilibus caeli*: et inter partes eius etiam inferior absque repugnantia superiori subdebatur. Qui quidem status primo homini fuit concessus non ut cuidam personae singulari, sed ut primo humanae naturae principio, ita quod per ipsum simul cum natura humana traduceretur in posteros. Et quia unicuique debetur locus secundum convenientiam suae conditionis, homo sic ordinate institutus positus est in loco temperatissimo et delicioso, ut non solum interiorum molestiarum, sed etiam aliorum exteriorum omnis ei vexatio tolleretur.

CAPUT 188

DE LIGNO SCIENTIAE BONI ET MALI, ET PRIMO HOMINIS PRAECEPTO

Quia vero praedictus status hominis ex hoc dependebat quod humana voluntas Deo subiiceretur, ut homo statim a principio assuefieret ad Dei voluntatem sequendam, proposuit Deus homini quaedam praecepta, ut scilicet ex omnibus aliis lignis Paradisi vesceretur, prohibens sub mortis comminatione ne de ligno scientiae boni et mali vesceretur, cuius quidem ligni esus non ideo prohibitus est quia secundum se malus esset, sed ut homo saltem in hoc modico aliquid observaret ea sola ratione quia esset a Deo praeceptum: unde praedicti ligni esus factus est malus, quia prohibitus. Dicebatur autem lignum illud scientiae boni et mali, non quia haberet virtutem scientiae causativam, sed propter eventum sequentem, quia scilicet homo per eius esum experimento didicit quid intersit inter obedientiae bonum et inobedientiae malum.

CAPUT 189

DE SEDUCTIONE DIABOLI AD EVAM

Diabolus igitur, qui iam peccaverat, videns hominem taliter institutum ut ad perpetuam felicitatem pervenire posset, a qua ipse deciderat, et nihilominus posset peccare, conatus est a rectitudine iustitiae abducere, aggrediens hominem ex parte debiliori, tentans feminam, in qua minus vigeat sapientiae donum vel lumen: et ut in transgressionem praecepti facilius inclinaret, exclusit mendaciter metum mortis, et ei illa promisit quae homo naturaliter appetit, scilicet vitationem ignorantiae, dicens: *aperientur oculi vestri*, et excellentiam dignitatis, dicens: *scientes bonum et malum*. Homo enim ex parte intellectus naturaliter fugit ignorantiam, et scientiam appetit; ex parte vero voluntatis, quae naturaliter libera est, appetit celsitudinem et perfectionem, ut nulli, vel quanto paucioribus potest, subdatur.

CAPUT 190

QUID FUIT INDUCTIVUM MULIERIS

Mulier igitur repromissam celsitudinem simul et perfectionem scientiae concupivit. Accessit etiam ad hoc pulchritudo et suavitas fructus, alliciens ad edendum, et sic metu mortis contempto, praeceptum Dei transgressa est, de vetito ligno edendo, et sic eius peccatum multiplex invenitur. Primo quidem superbiae, qua inordinate excellentiam appetiit. Secundo curiositatis, qua scientiam ultra terminos sibi praefixos concupivit. Tertio gulae, qua suavitate cibi permota est ad edendum. Quarto infidelitatis, per falsam aestimationem de Deo, dum credidit verbis Diaboli contra Deum loquentis. Quinto inobedientiae, praeceptum Dei transgrediendo.

CAPUT 191

QUOMODO PERVENIT PECCATUM AD VIRUM

Ex persuasione autem mulieris peccatum usque ad virum pervenit, qui tamen, ut apostolus dicit, non est seductus ut mulier, in hoc scilicet quod crederet verbis Diaboli contra Deum loquentis. Non enim in eius mente cadere poterat, Deum mendaciter aliquid comminatum esse, neque inutiliter a re utili prohibuisse. Allectus tamen fuit promissione Diaboli, excellentiam et scientiam indebite appetendo. Ex quibus cum voluntas eius a rectitudine iustitiae discessisset, uxori suae morem gerere volens, in transgressione divini praecepti eam secutus est, edendo de fructu ligni vetiti.

CAPUT 192

DE EFFECTU SEQUENTE CULPAM QUANTUM AD REBELLIONEM VIRIUM INFERIORUM RATIONI

Quia igitur dicti status tam ordinata integritas tota causabatur ex subiectione humanae voluntatis ad Deum, consequens fuit ut subducta humana voluntate a subiectione divina, deperiret illa perfecta subiectio inferiorum virium ad rationem et corporis ad animam: unde consecutum est ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili, concupiscentiae et irae et ceterarum passionum inordinatos motus non secundum ordinem rationis, sed magis ei repugnantes, et eam plerumque obnubilantes, et quasi perturbantes: et haec est repugnantia carnis ad spiritum, de qua Scriptura loquitur. Nam quia appetitus sensitivus, sicut et ceterae sensitivae vires, per instrumentum corporeum operatur, ratio autem absque aliquo organo corporali, convenienter quod ad appetitum sensitivum pertinet, carni imputatur; quod vero ad rationem, spiritui, secundum quod spirituales substantiae dici solent quae sunt a corporibus separatae.

CAPUT 193
QUOMODO FUT POENA ILLATA QUANTUM
AD NECESSITATEM MORIENDI

Consecutum est etiam, ut in corpore sentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi animatum non valens corpus in perpetuum continere, vitam ei praebendo: unde homo factus est passibilis et mortalis, non solum quasi potens pati et mori ut antea, sed quasi necessitatem habens ad patiendum et moriendum.

CAPUT 194

DE ALIIS DEFECTIBUS QUI CONSEQUUNTUR IN INTELLECTU ET VOLUNTATE

Consecuti sunt in homine per consequens multi alii defectus. Abundantibus enim in appetitu inferiori inordinatis motibus passionum, simul etiam et in ratione deficiente lumine sapientiae, quo divinitus illustrabatur voluntas dum erat Deo subiecta, per consequens affectum suum rebus sensibilibus subdidit, in quibus oberrans a Deo multipliciter peccavit, et ulterius immundis spiritibus se subdidit per quos credidit in huiusmodi rebus agendis acquirendis sibi auxilium praestari, et sic in humano genere idolatria et diversa peccatorum genera processerunt: et quo magis in his homo corruptus fuit, eo amplius a cognitione et desiderio bonorum spiritualium et divinorum recessit.

Et quia praedictum originalis iustitiae bonum sic humano generi in primo parente divinitus attributum fuit, ut tamen per ipsum derivaretur in posteros, remota autem causa removetur effectus, consequens fuit ut primo homine praedicto bono per proprium peccatum privato, omnes posteri privarentur, et sic de cetero, scilicet post peccatum primi parentis, omnes absque originali iustitia et cum defectibus consequentibus sunt exorti. Nec hoc est contra ordinem iustitiae, quasi Deo puniente in filiis quod primus parens deliquit, quia ista poena non est nisi subtractio eorum quae supernaturaliter primo homini divinitus sunt concessa, per ipsum in alios derivanda: unde aliis non debebantur, nisi quatenus per primum parentem in eos erant transitura. Sicut si rex det feudum militi, transiturum per ipsum ad heredes, si miles contra regem peccat, ut feudum mereatur amittere, non potest postmodum ad eius heredes devenire: unde iuste privantur posteri per culpam parentis.

CAPUT 196

UTRUM DEFECTUS ORIGINALIS IUSTITIAE HABEAT RATIONEM CULPAE IN POSTERIS

Sed remanet quaestio magis urgens: utrum defectus originalis iustitiae in his qui ex primo parente prodierunt, rationem culpaе possit habere. Hoc enim ad rationem culpaе pertinere videtur, sicut supra dictum est, ut malum quod culpabile dicitur, sit in potestate eius cui imputatur in culpam. Nullus enim culpatur de eo quod non est in eo facere vel non facere. Non est autem in potestate eius qui nascitur, ut cum originali iustitia nascatur, vel sine ea: unde videtur quod talis defectus rationem culpaе habere non possit.

Sed haec quaestio de facili solvitur, si distinguatur inter personam et naturam. Sicut enim in una persona multa sunt membra, ita in una humana natura multae sunt personae, ut participatione speciei multi homines intelligantur quasi unus homo, ut Porphyrius dicit. Est autem hoc advertendum in peccato unius hominis, quod diversis membris diversa peccata exercentur, nec requiritur ad rationem culpaе quod singula peccata sint voluntaria voluntate membrorum quibus exercentur, sed voluntate eius quod est in homine principale, scilicet intellectivae partis. Non enim potest manus non percutere aut pes non ambulare voluntate iubente. Per hunc igitur modum defectus originalis iustitiae est peccatum naturae, inquantum derivatur ex inordinata voluntate primi principii in natura humana, scilicet primi parentis, et sic est voluntarium habito respectu ad naturam, voluntate scilicet primi principii naturae, et sic transit in omnes qui ab ipso naturam humanam accipiunt, quasi in quaedam membra ipsius, et propter hoc dicitur originale peccatum, quia per originem a primo parente in posteros derivatur: unde cum alia peccata, scilicet actualia, immediate respiciant personam peccantem, hoc peccatum directe respicit naturam. Nam primus parens suo peccato infecit naturam, et natura infecta inficit personam filiorum, qui ipsam a primo parente suscipiunt.

Nec tamen oportet quod omnia peccata alia vel primi parentis, vel etiam ceterorum, traducantur in posteros, quia primum peccatum primi parentis sustulit donum totum quod supernaturaliter erat collatum in humana natura personae primi parentis, et sic dicitur corrupisse vel infecisse naturam: unde peccata consequentia non inveniunt aliquid huiusmodi quod possint subtrahere a tota natura humana, sed auferunt ab homine aut diminuunt aliquod bonum particulare, scilicet personale, nec corrumpunt naturam, nisi inquantum pertinet ad hanc vel illam personam. Homo autem non generat sibi similem in persona, sed in natura: et ideo non traducitur a parente in posteros peccatum quod vitiat personam, sed primum peccatum quod vitiavit naturam.

Quamvis autem peccatum primi parentis totam humanam naturam infecerit, non tamen potuit per eius poenitentiam vel quodcumque eius meritum tota natura reparari. Manifestum est enim quod poenitentia Adae, vel quodcumque aliud eius meritum, fuit actus singularis personae, actus autem alicuius individui non potest in totam naturam speciei. Causae enim quae possunt in totam speciem, sunt causae aequivocae, et non univocae. Sol enim est causa generationis in tota specie humana, sed homo est causa generationis huius hominis. Singulare ergo meritum Adae, vel cuiuscumque puri hominis, sufficiens esse non poterat ad totam naturam reintegrandam. Quod autem per actum singularem primi hominis tota natura est vitiata, per accidens est consecutum, inquantum eo privato innocentiae statu, per ipsum in alios derivari non potuit. Et quamvis per poenitentiam redierit ad gratiam, non tamen redire potuit ad pristinam innocentiam, cui divinitus praedictum originalis iustitiae donum concessum erat. Similiter etiam manifestum est quod praedictus originalis iustitiae status fuit quoddam speciale donum gratiae, gratia autem meritis non acquiritur, sed gratis a Deo datur. Sicut igitur primus homo a principio originalem iustitiam non ex merito habuit, sed ex divino dono, ita etiam, et multo minus, post peccatum eam mereri potuit poenitendo, vel quodcumque aliud opus agendo.

Oportebat autem quod humana natura praedicto modo infecta, ex divina providentia repararetur. Non enim poterat ad perfectam beatitudinem pervenire, nisi tali infectione remota: quia beatitudo cum sit perfectum bonum, nullum defectum patitur, et maxime defectum peccati, quod aliquo modo virtuti opponitur, quae est via in ipsam, ut dictum est. Et sic cum homo propter beatitudinem factus sit, quia ipsa est ultimus eius finis, sequeretur quod opus Dei in tam nobili creatura frustraretur, quod reputat inconveniens Psalmista, cum dicit, Psal. LXXXVIII, v. 48: *nunquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* Sic igitur oportebat humanam naturam reparari.

Praeterea. Bonitas divina excedit potentiam creaturae ad bonum. Patet autem ex supra dictis quod talis est hominis conditio quandiu in hac mortali vita vivit, quod sicut nec confirmatur in bono immobiliter, ita nec immobiliter obstinatur in malo. Pertinet igitur hoc ad conditionem humanae naturae ut ab infectione peccati possit purgari. Non fuit igitur conveniens quod divina bonitas hanc potentiam totaliter dimitteret vacuam, quod fuisset, si ei reparationis remedium non procurasset.

QUOD PER SOLUM DEUM INCARNATUM DEBUIT NATURA REPARARI

Ostensum est autem quod neque per Adam neque per aliquem alium hominem purum poterat reparari: tum quia nullus singularis homo praeeminebat toti naturae, tum quia nullus purus homo potest esse gratiae causa. Eadem ergo ratione nec per Angelum potuit reparari, quia nec Angelus potest esse gratiae causa, nec etiam praemium hominis quantum ad ultimam beatitudinem perfectam, ad quam oportebat hominem revocari, quia in ea sunt pares. Relinquitur igitur quod per solum Deum talis reparatio fieri poterat. Sed si Deus hominem sola sua voluntate et virtute reparasset, non servaretur divinae iustitiae ordo, secundum quam exigitur satisfactio pro peccato.

In Deo autem satisfactio non cadit, sicut nec meritum, hoc enim est sub alio existentis. Sic igitur neque Deo competebat satisfacere pro peccato totius naturae humanae, nec purus homo poterat, ut ostensum est. Conveniens igitur fuit Deum hominem fieri, ut sic unus et idem esset qui et reparare et satisfacere posset. Et hanc causam divinae incarnationis assignat apostolus, I Tim. I, 15: *Christus Iesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.*

CAPUT 201

DE ALIIS CAUSIS INCARNATIONIS FILII DEI

Sunt tamen et aliae rationes incarnationis divinae. Quia enim homo a spiritualibus recesserat, et totum se rebus corporalibus dederat, ex quibus in Deum per se ipsum redire non poterat, divina sapientia, quae hominem fecerat, per naturam corpoream assumptam hominem in corporalibus iacentem visitavit, ut per sui corporis mysteria eum ad spiritualia revocaret. Fuit etiam necessarium humano generi ut Deus homo fieret, ad demonstrandum naturae humanae dignitatem, ut sic homo neque Daemonibus subderetur, neque corporalibus rebus. Simul etiam per hoc quod Deus homo fieri voluit, manifeste ostendit immensitatem sui amoris, ut ex hoc iam homines Deo subderentur non propter metum mortis, quam primus homo contempsit, sed per caritatis affectum. Datur etiam per hoc homini quoddam exemplum illius beatae unionis qua intellectus creatus increato spiritui intelligendo unietur. Non enim restat incredibile quin intellectus creaturae Deo uniri possit, eius essentiam videndo, ex quo Deus homini unitus est, naturam eius assumendo. Perficitur etiam per hoc quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus.

Hoc autem divinae incarnationis mysterium Photinus, quantum in se est, evacuavit. Nam Ebionem et Cerinthum et Paulum Samosatenum sequens, dominum Iesum Christum fuisse purum hominem asseruit, nec ante Mariam virginem extitisse, sed quod per beatae vitae meritum, et patientiam mortis, gloriam divinitatis promeruit, ut sic Deus diceretur non per naturam, sed per adoptionis gratiam. Sic igitur non esset facta unio Dei et hominis, sed homo esset per gratiam deificatus, quod non singulare est Christo, sed commune omnibus sanctis, quamvis in hac gratia aliqui excellentiores aliis habeantur.

Hic autem error auctoritatibus divinae Scripturae contradicit. Dicitur enim Ioan. I, 1: *in principio erat verbum*; et postea subdit: *verbum caro factum est*. Verbum ergo quod erat in principio apud Deum, carnem assumpsit, non autem homo, qui ante fuerat, per gratiam adoptionis deificatus. Item dominus dicit Ioan. VI, 38: *descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me*. Secundum autem Photini errorem non conveniret Christo descendisse, sed solum ascendisse, cum tamen apostolus dicat, Ephes. IV, 9: *quod autem ascendit, quid est nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae?* Ex quo manifeste datur intelligi, quod in Christo non haberet locum ascensio, nisi descensio praecessisset.

Hoc igitur volens declinare Nestorius, partim quidem a Photini errore discessit, quia posuit Christum filium Dei non solum per adoptionis gratiam, sed per naturam divinam, in qua patri extitit coaeternus; partim vero cum Photino concordat, dicens, filium Dei non sic esse unitum homini ut una persona fieret Dei et hominis, sed per solam inhabitationem in ipso, et sic homo ille, sicut secundum Photinum per solam gratiam Deus dicitur, sic et secundum Nestorium Dei filius dicitur, non quia ipse vere sit Deus, sed propter filii Dei inhabitationem in ipso, quae est per gratiam.

Hic autem error auctoritati sacrae Scripturae repugnat. Hanc enim unionem Dei et hominis apostolus exinanitionem nominat, dicens, Philip. II, 6, de filio Dei: *qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens*. Non est autem exinanitio Dei quod creaturam rationalem inhabitet per gratiam, alioquin et pater et spiritus sanctus exinanirentur, quia et ipsi creaturam rationalem per gratiam inhabitant, dicente domino de se et de patre, Ioan. XIV, 23: *ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*, et apostolo de spiritu sancto, I Cor. III, 16: *spiritus Dei habitat in vobis*.

Item non conveniret homini illi voces divinitatis emittere, si personaliter Deus non esset. Praesumptuosissime ergo dixisset: *ego et pater unum sumus*: et: *antequam Abraham fieret, ego sum*. Ego enim personam loquentis demonstrat: homo autem erat qui loquebatur. Est igitur persona eadem Dei et hominis.

Ad hos ergo errores excludendos, in symbolo tam apostolorum quam patrum, facta mentione de persona filii, subditur: *qui conceptus est de spiritu sancto, natus, passus, mortuus et resurrexit*. Non enim ea quae sunt hominis, de filio Dei praedicarentur, nisi eadem esset persona filii Dei et hominis, quia quae uni personae conveniunt, non ex hoc ipso de altera praedicantur: sicut quae conveniunt Paulo, non ex hoc ipso praedicantur de Petro.

Ut ergo unitatem Dei et hominis confiterentur quidam haeretici in partem contrariam diverterunt, dicentes, Dei et hominis esse unam non solum personam, sed etiam naturam. Cuius quidem erroris principium fuit ab Ario, qui ut ea quae in Scripturis dicuntur de Christo, quibus ostenditur minor patre, non nisi ad ipsum Dei filium possent referri secundum assumentem naturam, posuit in Christo non aliam animam esse quam Dei verbum, quod dixit corpori Christi fuisse pro anima: ut sic cum dicit: *pater maior me est*, vel cum orasse legitur, aut tristatus, ad ipsam naturam filii Dei sit referendum. Hoc autem posito, sequitur quod unio filii Dei ad hominem facta sit non solum in persona, sed etiam in natura. Manifestum est enim quod ex anima et corpore constituitur unitas humanae naturae.

Et huius quidem positionis falsitas quantum ad id quod filium minorem patre asserit, supra est declarata, cum ostendimus filium patri aequalem. Quantum vero ad id quod dicit, verbum Dei in Christo fuisse pro anima, huius erroris ex praemissis falsitas ostendi potest. Ostensum est enim supra, animam corpori uniri ut formam, Deum autem impossibile est formam corporis esse, sicut supra ostensum est. Et ne forte Arius hoc diceret de summo Deo patre intelligendum, idem et de Angelis ostendi potest, quod secundum naturam corpori non possunt uniri per modum formae, cum sint secundum naturam suam a corporibus separati. Multo igitur minus filius Dei, per quem facti sunt Angeli, ut etiam Arius confitetur, corporis forma esse potest.

Praeterea. Filius Dei etiam si sit creatura, ut Arius mentitur, tamen secundum ipsum in beatitudine praecedit omnes spiritus creatos. Est autem tanta Angelorum beatitudo, quod tristitiam habere non possunt. Non enim esset vera et plena felicitas, si aliquid eorum votis deficeret: est enim de ratione beatitudinis ut sit finale et perfectum bonum totaliter appetitum quietans. Multo igitur minus Dei filius tristari potest aut timere secundum suam naturam. Legitur autem tristatus, cum dicitur: *coepit Iesus pavere et taedere, et moestus esse*; et ipse etiam suam tristitiam profitetur, dicens: *tristis est anima mea usque ad mortem*. Manifestum est autem tristitiam non esse corporis, sed alicuius apprehensivae substantiae. Oportet igitur praeter verbum et corpus in Christo aliam fuisse substantiam quae tristitiam pati posset, et hanc dicimus animam.

Rursus. Si Christus propterea assumpsit quae nostra sunt, ut nos a peccatis mundaret, magis autem necessarium erat nobis mundari secundum animam, a qua origo peccati processerat, et quae est subiectum peccati: non igitur corpus assumpsit sine anima, sed quia principalius animam, et corpus cum anima.

CAPUT 205

DE ERRORE APOLLINARIS CIRCA INCARNATIONEM ET IMPROBATIO EIUS

Ex quo etiam excluditur error Apollinaris, qui primo quidem Arium secutus, in Christo non aliam animam esse posuit quam Dei verbum. Sed quia non sequebatur Arium in hoc quod filium Dei diceret creaturam, multa autem dicuntur de Christo quae nec corpori attribui possunt, nec creatori convenire, ut tristitia, timor et huiusmodi, coactus tandem fuit ponere quidem aliquam animam in Christo, quae corpus sensificaret, et quae harum passionum posset esse subiectum, quae tamen ratione et intellectu carebat, ipsum autem verbum homini Christo pro intellectu et ratione fuisse.

Hoc autem multipliciter falsum esse ostenditur. Primo quidem, quia hoc est contra naturae rationem ut anima non rationalis sit forma hominis, cum tamen formam corporis habeat. Nihil autem monstruosum et innaturale in Christi incarnatione fuisse putandum est. Secundo, quia fuisset contra incarnationis finem, qui est reparatio humanae naturae, quae quidem principalius indiget reparari quantum ad intellectivam partem, quae particeps peccati esse potest. Unde praecipue conveniens fuit ut intellectivam hominis partem assumeret. Dicitur etiam Christus admiratus fuisse, admirari autem non est nisi animae rationalis, Deo vero omnino convenire non potest. Sicut igitur tristitia cogit in Christo ponere animam sensitivam, sic admiratio cogit ponere in Christo partem animae intellectivam.

Hos autem quantum ad aliquid Eutyches secutus est. Posuit enim unam naturam fuisse Dei et hominis post incarnationem, non tamen posuit quod Christo deesset vel anima vel intellectus, vel aliquid eorum quae ad integritatem spectant naturae.

Sed et huius opinionis falsitas manifeste apparet. Divina enim natura in se perfecta et incommutabilis est. Natura enim quae in se perfecta est, cum altera non potest in unam naturam convenire, nisi vel ipsa convertatur in alteram, sicut cibus in cibatum, vel alterum convertatur in ipsum, sicut in ignem ligna; vel utrumque transmutetur in tertium, sicut elementa in corpus mixtum. Haec autem omnia removet divina immutabilitas. Non enim immutabile est neque quod in alterum convertitur, neque in quod alterum converti potest. Cum ergo natura divina in se sit perfecta, nullo modo potest esse quod simul cum aliqua natura in unam naturam conveniat.

Rursum. Si quis rerum ordinem consideret, additio maioris perfectionis variat naturae speciem: alterius enim speciei est quod est et vivit tantum, ut planta, quam quod est tantum. Quod autem est et vivit et sentit, ut animal, est alterius speciei quam quod est et vivit tantum, ut planta. Item quod est, vivit, sentit et intelligit, ut homo, est alterius speciei quam quod est, vivit et sentit tantum, ut animal brutum. Si igitur illa una natura quae ponitur esse Christi, supra haec omnia habuit quod divinum est, consequens est quod illa natura alterius fuerit speciei a natura humana, sicut natura humana a natura bruti animalis. Neque Christus igitur fuit homo eiusdem speciei: quod falsum esse ostenditur ex hoc quod ab hominibus secundum carnem progenitus fuit, sicut Matthaeus ostendit in principio Evangelii sui dicens: *liber generationis Iesu Christi, filii David, filii Abraham.*

CONTRA ERROREM MANICHAEI DICENTIS, CHRISTUM
NON HABUISSE VERUM CORPUS, SED PHANTASTICUM

Sicut autem Photinus evacuavit incarnationis mysterium, divinam naturam a Christo auferendo, sic Manichaeus auferendo humanam. Quia enim ponebat totam creaturam corpoream a Diabolo fuisse creatam, nec erat conveniens ut boni Dei filius assumeret Diaboli creaturam, ideo posuit Christum non habuisse veram carnem, sed phantasticam tantum, et omnia quae in Evangelio de Christo narrantur ad humanam naturam pertinentia, in phantasia, et non in veritate facta fuisse asserebat. Haec autem positio manifeste sacrae Scripturae contradicit, quae Christum asserit de virgine natum, circumcisum, esuriisse, comedisse et alia pertulisse quae pertinent ad humanae carnis naturam. Falsa igitur esset Evangeliorum Scriptura, haec narrans de Christo.

Rursus. Ipse Christus de se dicit Ioan. XVIII, 37: *in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Non fuisset autem veritatis testis, sed magis falsitatis, si in se demonstrasset quod non erat: praesertim cum praedixerit se passurum quae sine vera carne pati non potuisset, scilicet quod traderetur in manus hominum, quod conspueretur, flagellaretur, crucifigeretur. Dicere ergo Christum veram carnem non habuisse, nec huiusmodi in veritate, sed solum in phantasia eum fuisse perpassum, est Christo imponere falsitatem.

Adhuc. Veram opinionem a cordibus hominum remove, est hominis fallacis. Christus autem hanc opinionem a cordibus discipulorum removet. Cum enim post resurrectionem discipulis apparuit qui eum spiritum vel phantasma esse existimabant, ad huiusmodi suspicionem de cordibus eorum tollendam, dixit: *palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*; et in alio loco, cum supra mare ambularet, existimantibus eum discipulis esse phantasma, et ob hoc eis in timore constitutis, dominus dixit: *ego sum, nolite timere*. Si igitur haec opinio vera est, necesse est dicere Christum fuisse fallacem. Christus autem veritas est, ut ipse de se dicit. Haec opinio igitur est falsa.

CAPUT 208

QUOD CHRISTUS VERUM CORPUS HABUIT, NON DE CAELO, CONTRA VALENTINUM

Valentinus autem etsi verum corpus Christum habuisse confiteretur, dicebat tamen eum carnem non assumpsisse de virgine, sed attulisse corpus de caelo formatum, quod transivit per virginem, nihil ex ea accipiens, sicut aqua transit per canalem.

Hoc etiam veritati Scripturae contradicit. Dicit enim apostolus, Rom. I, 3: *qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, et ad Gal. IV, 4, dicit: *misit Deus filium suum unigenitum factum ex muliere*. Matthaeus autem I, 16, dicit: *et Iacob genuit Ioseph virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus*, et postmodum eam eius matrem nominat subdens: *cum esset desponsata mater eius Maria Ioseph*. Haec autem vera non essent, si Christus de virgine carnem non assumpsisset. Falsum est igitur quod corpus caeleste attulerit. Sed quod apostolus I ad Corinth. XV, 47, dicit: *secundus homo de caelo caelestis*, intelligendum est quod de caelo descendit secundum divinitatem, non autem secundum substantiam corporis.

Adhuc. Nulla ratio esset quare corpus de caelo afferens Dei filius, uterum virginis introisset, si ex ea nil assumeret, sed magis videretur esse fictio quaedam, dum ex utero matris egrediens demonstraret se ab ea accepisse carnem quam non acceperat. Cum igitur omnis falsitas a Christo sit aliena, simpliciter confitendum est, quod Christus sic processit ex utero virginis quod ex ea carnem accepit.

Ex praemissis igitur colligere possumus, quod in Christo secundum veritatem Catholicae fidei fuit verum corpus nostrae naturae, vera anima rationalis, et simul cum hoc perfecta deitas. Hae autem tres substantiae in unam personam conveniunt, non autem in unam naturam.

Ad cuius etiam veritatis expositionem aliqui per quasdam vias erroneas processerunt. Considerantes enim quidam, quod omne quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter ei adiungitur, ut homini vestis, posuerunt quod humanitas accidentali unione fuerit in persona filii divinitati coniuncta, ita scilicet quod natura assumpta se haberet ad personam filii Dei sicut vestis ad hominem. Ad cuius confirmationem inducebant quod apostolus dicit ad Philip. de Christo, quod *habitu inventus est ut homo*. Rursus considerabant quod ex unione animae et corporis efficitur individuum quoddam rationalis naturae, quod nominatur persona. Si igitur anima in Christo fuisset corpori unita, videre non poterant quin sequeretur quod ex tali unione constitueretur persona. Sequeretur ergo in Christo duas esse personas, scilicet personam assumptam, et personam assumptam: in homine enim induto non sunt duae personae, quia indumentum rationem personae non habet. Si autem vestis esset persona, sequeretur in homine vestito duas esse personas. Ad hoc igitur excludendum, posuerunt quidam animam Christi unitam nunquam fuisse corpori, sed quod persona filii Dei animam et corpus separatim assumpsit.

Sed haec opinio dum unum inconveniens vitare nititur, incidit in maius. Sequitur enim ex necessitate, quod Christus non fuerit verus homo. Veritas enim humanae naturae requirit animae et corporis unionem, nam homo est qui ex utroque componitur. Sequeretur etiam quod Christi non fuerit vera caro, nec aliquod membrum eius habuit veritatem. Remota enim anima non est oculus, aut manus, aut caro et os, nisi aequivoce, sicut pictus aut lapideus. Sequeretur etiam quod Christus vere mortuus non fuerit. Mors enim est privatio vitae. Manifestum est enim quod divinitatis vita per mortem privari non potuit, corpus autem vivum esse non potuit, si ei anima coniuncta non fuit. Sequeretur etiam ulterius quod Christi corpus sentire non potuit, non enim sentit corpus nisi per animam sibi coniunctam.

Adhuc autem haec opinio in errorem Nestorii relabitur, quem tamen declinare intendit. In hoc enim erravit Nestorius, quod posuit verbum Dei homini Christo fuisse unitum secundum inhabitationem gratiae, ita quod verbum Dei fuerit in illo homine sicut in templo suo. Nihil autem refert dicere, quantum ad propositum pertinet, quod verbum est in homine sicut in templo, et quod natura humana verbo adveniat ut vestimentum vestito: nisi quod in tantum haec opinio est deterior, quia Christum verum hominem confiteri non potest. Est igitur haec opinio non immerito condemnata.

Adhuc autem homo vestitus non potest esse persona vestis aut indumenti, nec aliquo modo dici potest quod sit in specie indumenti. Si igitur filius Dei humanam naturam ut vestimentum assumpsit, nullo modo dici poterit persona humanae naturae, nec etiam dici poterit quod filius Dei sit eiusdem speciei cum aliis hominibus, de quo tamen apostolus

dicat quod *est in similitudinem hominum factus*. Unde patet hanc opinionem esse totaliter evitandam.

Alii vero praedicta inconvenientia vitare volentes, posuerunt quidem in Christo animam corpori fuisse unitam, et ex tali unione quendam hominem constitutum fuisse, quem dicunt a filio Dei in unitatem personae assumptum, ratione cuius assumptionis illum hominem dicunt esse filium Dei, et filium Dei dicunt esse illum hominem. Et quia assumptionem praedictam ad unitatem personae dicunt esse terminatam, confitentur quidem in Christo unam personam Dei et hominis, sed quia hic homo, quem ex anima et corpore constitutum dicunt, est quoddam suppositum vel hypostasis humanae naturae, ponunt in Christo duo supposita et duas hypostases: unum naturae humanae, creatum et temporale; aliud divinae naturae, increatum et aeternum.

Haec autem positio licet ab errore Nestorii verbotenus recedere videatur, tamen si quis eam interius perscrutetur, in idem cum Nestorio labitur. Manifestum est enim quod persona nihil aliud est quam substantia individua rationalis naturae, humana autem natura rationalis est: unde et ex hoc ipso quod ponitur in Christo aliqua hypostasis vel suppositum naturae humanae, temporale et creatum, ponitur etiam aliqua persona in Christo, temporalis creata: hoc enim est quod nomine suppositi vel hypostasis significatur, scilicet individua substantia. Ponentes ergo in Christo duo supposita vel duas hypostases, si quod dicunt intelligunt, necesse habent ponere duas personas.

Item. Quaecumque supposito differunt, ita se habent, quod ea quae sunt propria unius, alteri convenire non possunt. Si ergo non est idem suppositum filius Dei et filius hominis, sequitur quod ea quae sunt filii hominis, non possunt attribui filio Dei, nec e converso. Non ergo poterit dici Deus crucifixus, aut natus ex virgine: quod est Nestorianae impietatis.

Si quis autem ad haec dicere velit, quod ea quae sunt hominis illius, filio Dei attribuuntur, et e converso propter unitatem personae, quamvis sint diversa supposita, hoc omnino stare non potest. Manifestum est enim quod suppositum aeternum filii Dei non est aliud quam ipsa eius persona. Quaecumque igitur dicuntur de filio Dei ratione suae personae, dicerentur de ipso ratione sui suppositi. Sed ea quae sunt hominis, non dicuntur de eo ratione suppositi, quia ponitur filius Dei a filio hominis supposito differre. Neque igitur ratione personae de filio Dei dici poterunt quae sunt propria filii hominis, ut nasci de virgine, mori, et similia.

Adhuc. Si de supposito aliquo temporali Dei nomen praedicetur, hoc erit recens et novum. Sed omne quod recenter et de novo dicitur Deus, non est Deus, nisi quia factum est Deus. Quod autem est factum Deus, non est naturaliter Deus, sed per adoptionem solum. Sequitur ergo quod ille homo non fuerit vere et naturaliter Deus, sed solum per adoptionem: quod etiam ad errorem Nestorii pertinet.

QUOD IN CHRISTO EST UNUM TANTUM SUPPOSITUM
ET EST UNA TANTUM PERSONA

Sic igitur oportet dicere, quod in Christo non solum sit una persona Dei et hominis, sed etiam unum suppositum et una hypostasis: natura autem non una, sed duae.

Ad cuius evidentiam considerare oportet, quod haec nomina persona, hypostasis et suppositum, integrum quoddam designant. Non enim potest dici quod manus aut caro aut quaecumque aliarum partium sit persona vel hypostasis aut suppositum, sed hoc totum, quod est hic homo. Ea vero nomina quae sunt communia individuis substantiarum et accidentium, ut individuum et singulare, possunt et toti et partibus aptari. Nam partes cum accidentibus aliquid habent commune: scilicet quod non per se existunt, sed aliis insunt, licet secundum modum diversum. Potest igitur dici quod manus Socratis et Platonis est quoddam individuum, vel singulare quoddam, licet non sit hypostasis vel suppositum vel persona.

Est etiam considerandum ulterius, quod aliquorum coniunctio per se considerata, quandoque quidem facit aliquod integrum, quae in alio propter additionem alterius non constituit aliquod integrum, sicut in lapide commixtio quatuor elementorum facit aliquod integrum: unde illud quod est ex elementis constitutum, in lapide potest dici suppositum vel hypostasis, quod est hic lapis, non autem persona, quia non est hypostasis naturae rationalis. Compositio autem elementorum in animali non constituit aliquod integrum, sed constituit partem, scilicet corpus: quia necesse est aliquid aliud advenire ad completionem animalis, scilicet animam; unde compositio elementorum in animali non constituit suppositum vel hypostasim, sed hoc animal totum est hypostasis vel suppositum. Nec tamen propter hoc minus est efficax in animali elementorum compositio quam in lapide, sed multo amplius, quia est ordinata ad rem nobiliorem. Sic igitur in aliis hominibus unio animae et corporis constituit hypostasim et suppositum, quia nihil aliud est praeter haec duo. In domino autem Iesu Christo praeter animam et corpus advenit tertia substantia, scilicet divinitas. Non ergo est seorsum suppositum vel hypostasis, sicut nec persona, id quod est ex corpore et anima constitutum, sed suppositum, hypostasis vel persona est id quod constat ex tribus substantiis, corpore scilicet et anima et divinitate, et sic in Christo sicut est una tantum persona, ita unum suppositum et una hypostasis.

Alia autem ratione advenit anima corpori, et divinitas utrique. Nam anima advenit corpori ut forma eius existens, unde his duobus constituitur una natura, quae dicitur humana natura. Divinitas autem non advenit animae et corpori per modum formae, neque per modum partis: hoc enim est contra rationem divinae perfectionis. Unde ex divinitate et anima et corpore non constituitur una natura, sed ipsa natura divina in seipsa integra et pura existens sibi quodam modo incomprehensibili et ineffabili humanam naturam ex anima et corpore constitutam assumpsit, quod ex infinita virtute eius processit. Videmus enim quod quanto aliquod agens est maioris virtutis, tanto magis sibi applicat aliquod instrumentum ad aliquod opus perficiendum. Sicut igitur virtus divina propter sui infinitatem est infinita et incomprehensibilis, ita modus quo sibi univit humanam naturam Christus, quasi organum quoddam ad humanae salutis effectum, est

nobis ineffabilis, et excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam. Et quia, sicut iam diximus, persona, hypostasis et suppositum designant aliquid integrum, si divina natura in Christo est ut pars, et non ut aliquid integrum, sicut anima in compositione hominis, una persona Christi non se teneret tantum ex parte naturae divinae, sed esset quoddam constitutum ex tribus, sicut et in homine persona, hypostasis et suppositum est quod ex anima et corpore constituitur. Sed quia divina natura est aliquid integrum, quod sibi assumpsit per quandam ineffabilem unionem humanam naturam, persona se tenet ex parte divinae naturae, et similiter hypostasis et suppositum; anima vero et corpus trahuntur ad personalitatem personae divinae, ut sit persona filii Dei, sicut etiam persona filii hominis et hypostasis et suppositum.

Potest autem huiusmodi exemplum aliquale in creaturis inveniri. Subiectum enim et accidens non sic uniuntur ut ex eis aliquod tertium constituatur, unde subiectum in tali unione non se habet ut pars, sed est integrum quoddam, quod est persona, hypostasis et suppositum. Accidens autem trahitur ad personalitatem subiecti, ut sit persona eadem hominis et albi, et similiter eadem hypostasis et idem suppositum. Sic igitur secundum similitudinem quandam persona, hypostasis et suppositum filii Dei est persona, hypostasis et suppositum humanae naturae in Christo. Unde quidam propter huiusmodi similitudinem dicere praesumpserunt, quod humana natura in Christo degenerat in accidens, et quod accidentaliter Dei filio uniretur, veritatem a similitudine non discernentes.

Patet igitur ex praemissis quod in Christo non est alia persona nisi aeterna, quae est persona filii Dei, nec alia hypostasis aut suppositum; unde cum dicitur hic homo, demonstrato Christo, importatur suppositum aeternum. Nec tamen propter hoc aequivoce dicitur hoc nomen homo de Christo et de aliis hominibus. Aequivocatio enim non attenditur secundum diversitatem suppositionis, sed secundum diversitatem significationis. Nomen autem hominis attributum Petro et Christo idem significat, scilicet naturam humanam, sed non idem supponit: quia hic supponit suppositum aeternum filii Dei, ibi autem suppositum creatum. Quia vero de unoquoque supposito alicuius naturae possunt dici ea quae competunt illi naturae cuius est suppositum, idem autem est suppositum in Christo humanae et divinae naturae, manifestum est quod de hoc supposito utriusque naturae, sive supponatur per nomen significans divinam naturam aut personam, sive humanam, possunt dici indifferenter et quae sunt divinae, et quae sunt humanae naturae, utputa, si dicamus, quod filius Dei est aeternus, et quod filius Dei est natus de virgine, et similiter dicere possumus, quod hic homo est Deus, et creavit stellas, et est natus, mortuus et sepultus. Quod autem praedicatur de aliquo supposito, praedicatur de eo secundum aliquam formam vel materiam, sicut Socrates est albus secundum albedinem, et est rationalis secundum animam. Dictum est autem supra quod in Christo sunt duae naturae et unum suppositum. Si ergo referatur ad suppositum, indifferenter sunt praedicanda de Christo humana et divina. Est tamen discernendum secundum quid utrumque dicatur, quia divina dicuntur de Christo secundum divinam naturam, humana vero secundum humanam.

Quia igitur in Christo est una persona et duae naturae, ex horum convenientia considerandum est, quid in Christo unum dici debeat, et quid multa. Quaecumque enim secundum naturae diversitatem multiplicantur, necesse est quod in Christo plura esse confiteamur. Inter quae primo considerandum est, quod cum per generationem sive per nativitatem natura recipiatur, necesse est quod sicut in Christo sunt duae naturae, ita etiam duas esse generationes sive nativitates: una aeterna, secundum quam accepit naturam divinam a patre; alia temporalis, secundum quam accepit humanam naturam a matre. Similiter etiam quaecumque Deo et homini convenienter attribuuntur ad naturam pertinentia, necesse est plura dicere in Christo. Attribuitur autem Deo intellectus et voluntas et horum perfectiones, puta scientia seu sapientia, et caritas, sive iustitia, quae homini etiam attribuuntur ad humanam naturam pertinentia. Nam voluntas et intellectus sunt partes animae, horum autem perfectiones sunt sapientia et iustitia et huiusmodi. Necesse est ergo in Christo ponere duos intellectus, humanum scilicet et divinum, et similiter duas voluntates, duplicem etiam scientiam sive caritatem, creatam scilicet et increatam. Ea vero quae ad suppositum sive hypostasim pertinent, unum tantum in Christo confiteri oportet: unde si esse accipiatur secundum quod unum esse est unius suppositi, videtur dicendum quod in Christo sit tantum unum esse. Manifestum est enim quod partes divisae singulae proprium esse habent, secundum autem quod in toto considerantur, non habent suum esse, sed omnes sunt per esse totius. Si ergo consideremus ipsum Christum ut quoddam integrum suppositum duarum naturarum, eius erit unum tantum esse, sicut et unum suppositum.

Quia vero operationes suppositorum sunt, visum est aliquibus quod sicut in Christo non est nisi unum suppositum, ita non esset nisi una operatio. Sed non recte consideraverunt: nam in quolibet individuo reperiuntur multae operationes, si sunt plura operationum principia, sicut in homine alia est operatio intelligendi, alia sentiendi, propter differentiam sensus et intellectus: sicut in igne alia est operatio calefactionis, alia ascensionis, propter differentiam caloris et levitatis. Natura autem comparatur ad operationem ut eius principium. Non ergo est una operatio in Christo propter unum suppositum, sed duae propter duas naturas, sicut e converso in sancta Trinitate est una operatio trium personarum propter unam naturam. Participat tamen operatio humanitatis in Christo aliquid de operatione virtutis divinae. Omnium enim eorum quae conveniunt in unum suppositum, ei quod principalius est, cetera instrumentaliter deserviunt, sicut ceterae partes hominis sunt instrumenta intellectus. Sic igitur in Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis censetur. Patet autem quod instrumentum agit in virtute principalis agentis. Unde in actione instrumenti non solum invenitur virtus instrumenti, sed etiam principalis agentis, sicut per actionem securis fit arca, inquantum securis dirigitur ab artifice. Ita ergo et operatio humanae naturae in Christo quandam vim ex deitate habebat supra virtutem humanam. Quod enim tangeret leprosum, humanitatis actio fuit, sed quod tactus ille curaret a lepra, ex virtute divinitatis procedebat. Et per

hunc modum omnes eius actiones et passiones humanae virtute divinitatis salutes fuerunt: et ideo Dionysius vocat humanam Christi operationem theandricam, idest deivirilem, quia scilicet sic procedebat ex humanitate, quod tamen in ea vigeat divinitatis virtus.

Vertitur etiam a quibusdam in dubium de filiatione, an sit una tantum in Christo propter unitatem suppositi, vel duae propter dualitatem nativitatis. Videtur autem quod sint duae, quia multiplicata causa, multiplicatur effectus: est autem causa filiationis nativitas. Cum igitur sint duae nativitates Christi, consequens videtur quod etiam sint duae filiationes. Nec obstat quod filiatio est relatio personalis, idest personam constituens: hoc enim verum est de filiatione divina, filiatio vero humana non constituit personam, sed accedit personae constitutae. Similiter etiam non obstat quod unus homo una filiatione refertur ad patrem et matrem, quia eadem nativitate nascitur ab utroque parente. Ubi autem est eadem causa relationis, relatio est una realiter, quamvis multiplicentur respectus. Nihil enim prohibet aliquid habere respectum ad alterum absque hoc quod realiter insit ei relatio, sicut scibile refertur ad scientiam relatione in eo non existente: ita etiam nihil prohibet quod una realis relatio plures respectus habeat. Nam sicut relatio ex causa sua habet quod sit res quaedam, ita etiam quod sit una vel multiplex; et sic cum Christus non eadem nativitate nascatur ex patre et matre, duae filiationes reales in eo esse videntur propter duas nativitates.

Sed est aliud quod obviat propter quod non possunt esse plures filiationes reales in Christo. Non enim omne quod nascitur ex aliquo, filius eius dici potest, sed solum completum suppositum. Manus enim alicuius hominis non dicitur filia, nec pes filius, sed totum singulare quod est Petrus vel Ioannes. Proprium igitur subiectum filiationis est ipsum suppositum. Ostensum est autem supra quod in Christo non est aliud suppositum quam increatum, cui non potest ex tempore aliqua realis relatio advenire; sed, sicut supra diximus, omnis relatio Dei ad creaturam est secundum rationem tantum. Oportet igitur quod filiatio, qua suppositum aeternum filii refertur ad virginem matrem, non sit realis relatio, sed respectus rationis tantum. Nec propter hoc impeditur quin Christus sit vere et realiter filius virginis matris, quia realiter ab ea natus est, sicut etiam Deus vere et realiter est dominus creaturae, quia habet realem potentiam coercendi creaturam, et tamen dominii relatio solum secundum rationem Deo attribuitur. Si autem in Christo essent plura supposita, ut quidam posuerunt, nihil prohiberet ponere in Christo duas filiationes, quia filiationi temporali subiiceretur suppositum creatum.

CAPUT 213

QUOD OPORTUIT CHRISTUM ESSE PERFECTUM IN GRATIA ET SAPIENTIA VERITATIS

Quia vero, sicut iam dictum est, humanitas Christi se habet ad divinitatem eius quasi quoddam organum eius, organorum autem dispositio et qualitas pensatur praecipue quidem ex fine, et etiam ex decentia instrumento utentis, secundum hos modos consequens est ut consideremus qualitatem humanae naturae a verbo Dei assumptae. Finis autem assumptionis humanae naturae a verbo Dei, est salus et reparatio humanae naturae. Talem igitur oportuit esse Christum secundum humanam naturam ut convenienter esse possit auctor humanae salutis. Salus autem humana consistit in fruitione divina, per quam homo beatus efficitur: et ideo oportuit Christum secundum humanam naturam fuisse perfecte Deo fruenter. Principium enim in unoquoque genere oportet esse perfectum. Fruitio autem divina secundum duo existit, secundum voluntatem, et secundum intellectum: secundum voluntatem quidem Deo perfecte per amorem inhaerentem; secundum intellectum autem perfecte Deum cognoscentem. Perfecta autem inhaesio voluntatis ad Deum per amorem est per gratiam, per quam homo iustificatur, secundum illud Rom. III, 24: *iustificati gratis per gratiam eius*. Ex hoc enim homo iustus est, quod Deo per amorem inhaeret. Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis. Oportuit igitur verbum Dei incarnatum perfectum in gratia et in sapientia veritatis existere; unde Ioan. I, 14, dicitur: *verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a patre, plenum gratiae et veritatis*.

Primo autem videndum est de plenitudine gratiae ipsius. Circa quod considerandum est, quod nomen gratiae a duobus assumi potest. Uno modo ex eo quod est gratum esse: dicimus enim aliquem alicuius habere gratiam quia est ei gratus. Alio modo ex eo quod est gratis dari: dicitur enim aliquis alicui gratiam facere, quando ei aliquod beneficium gratis confert. Nec istae duae acceptiones gratiae penitus separatae sunt. Ex eo enim aliquid alteri gratis datur, quia is cui datur, gratus est danti vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut eum sibi coniungat secundum aliquem modum. Hos enim quos gratos habemus, nobis pro posse attrahimus secundum quantitatem et modum quo nobis grati existunt. Secundum quid autem, quando ad hoc recipiens gratus est danti, ut aliquid ab eo recipiat, non autem ad hoc ut assumatur ab ipso. Unde patet quod omnis qui habet gratiam, aliquid habet gratis datum; non autem omnis qui habet aliquid gratis datum, gratus danti existit. Et ideo duplex gratia distingui solet: una scilicet quae solum gratis est data, alia quae etiam gratum facit.

Gratis autem dari dicitur quod nequaquam est debitum. Dupliciter autem aliquid debitum existit: uno quidem modo secundum naturam, alio modo secundum operationem. Secundum naturam quidem debitum est rei quod ordo naturalis illius rei exposcit, sicut debitum est homini quod habeat rationem et manus et pedes. Secundum operationem autem, sicut merces operanti debetur. Illa ergo dona sunt hominibus divinitus gratis data quae et ordinem naturae excedunt, et meritis non acquiruntur, quamvis et ea quae pro meritis divinitus dantur, interdum gratiae nomen vel rationem non amittant: tum quia principium merendi fuit a gratia, tum etiam quia superabundantius dantur quam merita humana requirant, sicut dicitur Rom. VI, 23: *gratia Dei vita aeterna*. Huiusmodi autem donorum quaedam quidem et naturae humanae facultatem excedunt, et meritis non redduntur, nec tamen ex hoc ipso quod homo ea habet, redditur Deo gratus, sicut donum prophetiae, miraculorum operationis, scientiae et doctrinae, vel si qua talia divinitus conferuntur. Per haec enim et huiusmodi homo non coniungitur Deo, nisi forte per similitudinem quandam, prout aliquid de eius bonitate participat, per quem modum omnia Deo simulantur. Quaedam vero hominem Deo gratum reddunt et ei coniungunt, et huiusmodi dona non solum gratiae dicuntur ex eo quod gratis dantur, sed etiam ex eo quod hominem faciant Deo gratum.

Coniunctio autem hominis ad Deum est duplex. Una quidem per affectionem, et haec est per caritatem, quae quodammodo facit per affectionem hominem unum cum Deo, secundum illud I Corinth. VI, 17: *qui adhaeret Deo unus spiritus est*. Per hoc etiam Deus hominem inhabitat, secundum illud Ioan. XIV, 23: *si quis diligit me, sermonem meum servabit, et pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Facit etiam hominem esse in Deo, secundum illud I Ioan. IV, 16: *qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo*. Ille igitur per acceptum donum gratuitum efficitur Deo gratus qui usque ad hoc perducitur quod per caritatis amorem unus spiritus fiat cum Deo, quod ipse in Deo sit, et Deus in eo: unde apostolus dicit I Corinth. XIII

quod sine caritate cetera dona hominibus non prosunt: quia gratum Deo facere non possunt, nisi caritas adsit. Haec autem gratia est omnium sanctorum communis. Unde hanc gratiam homo Christus discipulis orando impetrans, dicit, Ioan. XVII, 21: *ut sint unum*, scilicet per connexionem amoris, *sicut et nos unum sumus*.

Alia vero coniunctio est hominis ad Deum non solum per affectum aut inhabitationem, sed etiam per unitatem hypostasis seu personae, ut scilicet una et eadem hypostasis seu persona, sit Deus et homo. Et haec quidem coniunctio hominis ad Deum est propria Iesu Christi, de qua coniunctione plura iam dicta sunt. Haec etiam est hominis Christi gratia singularis quod est Deo unitus in unitate personae: et ideo gratis datum est, quia et naturae facultatem excedit, et hoc donum merita nulla praecedunt. Sed et gratissimum Deo facit, ita quod de ipso singulariter dicatur: *hic est filius meus dilectus in quo mihi complacui*, Matth. Hoc tamen interesse videtur inter utramque gratiam, quod gratia quidem per quam homo Deo unitur per affectum, aliquid habituale existit in anima: quia cum per actum amoris sit coniunctio ista, actus autem perfecti procedunt ab habitu, consequens est ut ad istum perfectissimum habitum, quo anima Deo coniungitur per amorem, aliqua habitualis gratia animae infundatur. Esse autem personale vel hypostaticum, non est per aliquem habitum, sed per naturas, quarum sunt hypostases vel personae. Unio igitur humanae naturae ad Deum in unitate personae non fit per aliquam habitualement gratiam, sed per ipsarum naturarum coniunctionem in persona una.

Inquantum autem creatura aliqua magis ad Deum accedit, intantum de bonitate eius magis participat, et abundantioribus donis ex eius influenza repletur, sicut et ignis calorem magis participat qui ei magis appropinquat. Nullus autem modus esse aut excogitari potest, quo aliqua creatura propinquius Deo adhaereat, quam quod ei in unitate personae coniungatur. Ex ipsa igitur unione naturae humanae ad Deum in unitate personae, consequens est ut anima Christi donis gratiarum habitualibus prae ceteris fuerit plena, et sic habitualis gratia in Christo non est dispositio ad unionem, sed magis unionis effectus, quod ex ipso modo loquendi, quo Evangelista utitur in verbis praemissis, manifeste apparet, cum dicit: *vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis*. Est autem unigenitus a patre homo Christus, inquantum verbum caro factum est. Ex hoc ergo quod verbum caro factum est, hoc effectum est ut esset plenum gratiae et veritatis. In his autem quae aliqua bonitate replentur vel perfectione, illud magis plenum esse invenitur ex quo etiam in alia redundat, sicut plenius lucet quod illuminare potest alia. Quia igitur homo Christus summam plenitudinem gratiae obtinuit quasi unigenitus a patre, consequens fuit ab ipso in alios redundaret, ita quod filius Dei factus homo, homines faceret deos et filios Dei, secundum illud apostoli ad Galat. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus*.

Ex hoc autem quod a Christo ad alios gratia et veritas derivantur, convenit ei ut sit caput Ecclesiae. Nam a capite ad alia membra, quae sunt ei conformia in natura, quodammodo sensus et motus derivatur. Sic a Christo et gratia et veritas ad alios homines derivantur: unde ad Ephes. I, 22: *et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus eius*. Dici etiam potest caput non solum hominum, sed etiam

Angelorum, quantum ad excellentiam et influentiam, licet non quantum ad conformitatem naturae secundum eandem speciem. Unde ante praedicta verba apostolus praemittit quod Deus constituit illum, scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus supra omnem principatum, potestatem et virtutem et dominationem.*

Sic igitur secundum praemissa triplex gratia consuevit assignari in Christo. Primo quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis praecedentibus hoc donum accepit ut uniretur Dei filio in persona. Secundo gratia singularis, qua anima Christi prae ceteris fuit gratia et veritate repleta. Tertio gratia capitis, secundum quod ab ipso in alios gratia redundat: quae tria Evangelista congruo ordine prosequitur. Nam quantum ad gratiam unionis dicit: *verbum caro factum est.* Quantum ad gratiam singularem dicit: *vidimus eum quasi unigenitum a patre, plenum gratiae et veritatis.* Quantum ad gratiam capitis subdit: *et de plenitudine eius nos omnes accepimus.*

Est autem proprium Christi quod eius gratia sit infinita, quia secundum testimonium Ioannis Baptistae, non ad mensuram dat Deus spiritum homini Christo, ut dicitur Ioan. III; aliis autem datur spiritus ad mensuram, secundum illud ad Ephes. IV, 7: *unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*. Et quidem si hoc referatur ad gratiam unionis, nullam dubitationem habet quod dicitur. Nam aliis quidem sanctis datum est deos aut filios Dei esse per participationem ex influentia alicuius doni, quod quia creatum est, necesse est ipsum, sicut et ceteras creaturas, esse finitum. Sed Christo secundum humanam naturam datum est ut sit Dei filius non per participationem, sed per naturam. Naturalis autem divinitas est infinita. Ex ipsa igitur unione accepit donum infinitum: unde gratia unionis absque omni dubitatione est infinita.

Sed de gratia habituali dubium esse potest, an sit infinita. Cum enim huiusmodi gratia sit etiam donum creatum, confiteri oportet quod habeat essentiam finitam. Potest tamen dici infinita triplici ratione. Primo quidem ex parte recipientis. Manifestum est enim uniuscuiusque naturae creatae capacitatem esse finitam, quia etsi infinitum bonum recipere possit cognoscendo et fruendo, non tamen ipsum recipit infinite. Est igitur cuiuslibet creaturae secundum suam speciem et naturam determinata capacitatis mensura, quae tamen divinae potestati non praeiudicat quin possit aliam creaturam maioris capacitatis facere. Sed iam non esset eiusdem naturae secundum speciem, sicut si ternario addatur unitas, iam erit alia species numeri. Quando igitur alicui non tantum datur de bonitate divina quanta est capacitas naturalis speciei suae, videtur ei secundum aliquam mensuram donatum. Cum vero tota naturalis capacitas impletur, non videtur ei secundum mensuram donatum, quia etsi sit mensura ex parte recipientis, non tamen est mensura ex parte dantis, qui totum est paratus dare: sicut si aliquis vas ad fluvium deferens, absque mensura invenit aquam praeparatam, quamvis ipse cum mensura accipiat propter vasis determinatam quantitatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem est secundum essentiam, sed infinite et non secundum mensuram dari dicitur, quia tantum datur, quantum natura creata potest esse capax.

Secundo vero ex parte ipsius doni recepti. Considerandum enim est, quod nihil prohibet aliquid secundum essentiam finitum esse, quod tamen secundum rationem alicuius formae infinitum existit. Infinitum enim secundum essentiam est quod habet totam essendi plenitudinem, quod quidem soli Deo convenit, qui est ipsum esse. Si autem ponatur esse aliqua forma specialis non in subiecto existens, puta albedo vel calor, non quidem haberet essentiam infinitam, quia essentia eius esset limitata ad genus vel speciem, sed tamen plenitudinem illius speciei possideret: unde secundum rationem speciei, absque termino vel mensura esset, habens quidquid ad illam speciem pertinere potest. Si autem in aliquo subiecto recipiatur albedo vel calor, non habet semper totum quidquid pertinet ad rationem huius formae de necessitate et semper, sed solum quando sic perfecte habetur sicut perfecte haberi potest, ita scilicet quod modus habendi adaequet rei habitae potestatem. Sic igitur gratia Christi habitualis finita quidem fuit secundum

essentiam: sed tamen dicitur absque termino et mensura fuisse, quia quidquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum Christus accepit. Alii autem non totum accipiunt, sed unus sic, alius autem sic: *divisiones enim gratiarum sunt*, ut dicitur I ad Corinth. XII, 4.

Tertio autem ex parte causae. In causa enim quodammodo habetur effectus. Cuicumque ergo adest causa infinitae virtutis ad influendum, habet quod influitur absque mensura, et quodammodo infinite: puta si quis haberet fontem qui aquas in infinitum effluere posset, aquam absque mensura et infinite quodammodo diceretur habere. Sic igitur anima Christi infinitam et absque mensura gratiam habet ex hoc ipso quod habet verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum indeficiens et infinitum principium.

Ex hoc autem quod gratia singularis animae Christi est modis praedictis infinita, evidenter colligitur quod gratia ipsius secundum quod est Ecclesiae caput, est etiam infinita. Ex hoc enim quod habet, effundit: unde quia absque mensura spiritus dona accepit, habet virtutem absque mensura effundendi, quod ad gratiam capitis pertinet, ut scilicet sua gratia non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed etiam totius mundi, secundum illud I Ioan. II, 2: *et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, et non solum pro nostris, sed etiam pro totius mundi*. Addi autem et potest plurium mundorum, si essent.

Oportet autem consequenter dicere de plenitudine sapientiae Christi. Ubi primo considerandum occurrit, quod, cum in Christo sint duae naturae, divina scilicet et humana, quidquid ad utramque naturam pertinet, necesse est quod geminetur in Christo, ut supra dictum est. Sapientia autem et divinae naturae convenit et humanae. Dicitur enim de Deo Iob IX, 4: *sapiens corde est, et fortis robore*. Sed etiam homines interdum Scriptura sapientes appellat seu secundum sapientiam mundanam, secundum illud Ier. IX, 23: *non gloriatur sapiens in sapientia sua*; sive secundum sapientiam divinam, secundum illud Matth. XXIII, 34: *ecce ego mitto ad vos prophetas et sapientes et Scribas*. Ergo oportet confiteri duas esse in Christo sapientias secundum duas naturas, sapientiam scilicet increatam, quae ei competit secundum quod est Deus, et sapientiam creatam, quae ei competit secundum quod est homo. Et secundum quidem quod Deus est et verbum Dei, est genita sapientia patris, secundum illud I ad Cor. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Nihil enim est aliud verbum interius uniuscuiusque intelligentis nisi conceptio sapientiae eius. Et quia verbum Dei supra diximus esse perfectum et unitum, necesse est quod Dei verbum sit perfecta conceptio sapientiae Dei patris, ut scilicet quidquid in sapientia Dei patris continetur per modum ingeniti, totum in verbo contineatur per modum geniti et concepti. Et inde est quod dicitur, quod in ipso, scilicet Christo, *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*.

Hominis autem Christi est duplex cognitio. Una quidem deiformis, secundum quod Deum per essentiam videt, et alia videt in Deo, sicut et ipse Deus intelligendo seipsum, intelligit omnia alia, per quam visionem et ipse Deus beatus est, et omnis creatura rationalis perfecte Deo fruens. Quia igitur Christum dicimus esse humanae salutis auctorem, necesse est dicere, quod talis cognitio sic animae Christi conveniat ut decet auctorem. Principium autem et immobile esse oportet, et virtute praestantissimum. Conveniens igitur fuit ut illa Dei visio in qua beatitudo hominum et salus aeterna consistit, excellentius prae ceteris Christo conveniat, et tanquam immobili principio. Haec autem differentia invenitur mobilium ad immobilia, quod mobilia propriam perfectionem non a principio habent, inquantum mobilia sunt, sed eam per successionem temporis assequuntur; immobilia vero, inquantum huiusmodi, semper obtinent suas perfectiones ex quo esse incipiunt. Conveniens igitur fuit Christum humanae salutis auctorem ab ipso suae incarnationis principio plenam Dei visionem possedissee, non autem per temporis successionem pervenisse ad ipsam, ut sancti alii perveniunt. Conveniens etiam fuit ut prae ceteris creaturis illa anima divina visione beatificaretur quae Deo propinquius coniungebatur, in qua quidem visione gradus attenditur secundum quod aliqui aliis clarius Deum vident, qui est omnium rerum causa. Quanto autem aliqua causa plenius cognoscitur, tanto in ipsa plures eius effectus perspicere possunt. Non enim magis cognoscitur causa, nisi virtus eius plenius cognoscatur, cuius virtutis cognitio sine cognitione effectuum esse non potest: nam quantitas virtutis secundum effectus mensurari solet. Et inde est quod eorum qui essentiam Dei vident, aliqui plures effectus

vel rationes divinorum operum in ipso Deo inspiciunt, quam alii qui minus clare vident: et secundum hoc inferiores Angeli a superioribus instruuntur, ut supra iam diximus. Anima igitur Christi summam perfectionem divinae visionis obtinens inter creaturas ceteras, omnia divina opera et rationes ipsorum, quaecumque sunt, erunt vel fuerunt, in ipso Deo plene intuetur, ut non solum homines, sed etiam supremos Angelorum illuminet, et ideo apostolus dicit ad Coloss. II, 3, quod *in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi*: et ad Hebr. IV, 13, quod *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*.

Non tamen anima Christi ad comprehensionem divinitatis pertingere potest. Nam, ut supra dictum est, illud cognoscendo comprehenditur quod tantum cognoscitur quantum cognoscibile est. Unumquodque enim cognoscibile est in quantum est ens et verum, esse autem divinum est infinitum, similiter et veritas eius. Infinite igitur Deus cognoscibilis est. Nulla autem creatura infinite cognoscere potest, etsi infinitum sit quod cognoscit. Nulla igitur creatura Deum videndo comprehendere potest. Est autem anima Christi creatura, et quidquid in Christo ad humanam naturam tantum pertinet, creatum est, alioquin non erit in Christo alia natura humanitatis a natura divinitatis, quae sola increata est. Hypostasis autem Dei verbi sive persona increata est, quae una est in duabus naturis: ratione cuius Christum non dicimus creaturam, loquendo simpliciter, quia nomine Christi importatur hypostasis, dicimus tamen animam Christi vel corpus Christi esse creaturam. Anima igitur Christi Deum non comprehendit, sed Christus Deum comprehendit sua sapientia increata, secundum quem modum dominus dicit Matth. XI, 27: *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius*, de comprehensionis eius notitia loquens.

Est autem considerandum, quod eiusdem rationis est comprehendere essentiam alicuius rei, et virtutem ipsius: unumquodque enim potest agere in quantum est ens actu. Si igitur anima Christi essentiam divinitatis comprehendere non valet, ut ostensum est, impossibile est ut divinam virtutem comprehendat. Comprenderet autem, si cognosceret quidquid Deus facere potest, et quibus rationibus effectus producere possit. Hoc autem est impossibile. Non igitur anima Christi cognoscit quidquid Deus facere potest, vel quibus rationibus possit operari. Sed quia Christus etiam secundum quod homo, omni creaturae a Deo patre praepositus est, conveniens est ut omnium quae a Deo qualitercumque facta sunt, in ipsius divinae essentiae visione plenam cognitionem percipiat: et secundum hoc anima Christi omnisciens dicitur, quia plenam notitiam habet omnium quae sunt, erunt, vel fuerunt. Aliarum vero creaturarum Deum videntium quaedam plenius et quaedam minus plene praedictorum effectuum in ipsa Dei visione cognitionem percipiunt.

Praeter hanc autem rerum cognitionem, qua res ab intellectu creato cognoscuntur ipsius divinae essentiae visione, sunt alii modi cognitionis, quibus a creaturis habetur rerum cognitio. Nam Angeli praeter cognitionem matutinam, qua res in verbo cognoscunt, habent cognitionem vespertinam, qua cognoscunt res in propriis naturis. Huiusmodi autem cognitio aliter competit hominibus secundum naturam suam, atque aliter Angelis. Nam homines secundum naturae ordinem intelligibilem rerum veritatem a sensibus colligunt, ut Dionysius dicit, ita scilicet quod species intelligibiles in eorum intellectibus actione intellectus agentis a phantasmatibus abstrahuntur; Angeli vero per influxum divini luminis rerum scientiam acquirunt, ut scilicet sicut a Deo res in esse prodeunt, ita etiam in

intellectu angelico a Deo rerum rationes sive similitudines imprimantur. In utrisque autem, tam hominibus quam Angelis, supra rerum cognitionem quae competit eis secundum naturam, invenitur quaedam supernaturalis cognitio mysteriorum divinorum, de quibus et Angeli illuminantur ab Angelis, et homines etiam de his prophetica revelatione instruuntur.

Et quia nulla perfectio creaturis exhibita, animae Christi, quae est creaturarum excellentissima, deneganda est, convenienter praeter cognitionem qua Dei essentiam videt et omnia in ipsa, triplex alia cognitio est ei attribuenda. Una quidem experimentalis, sicut aliis hominibus, inquantum aliqua per sensus cognovit, ut competit humanae naturae. Alia vero divinitus infusa, ad cognoscenda omnia illa ad quae naturalis cognitio hominis se extendit vel extendere potest. Conveniens enim fuit ut humana natura a Dei verbo assumpta in nullo a perfectione deficeret, utpote per quam tota humana natura restauranda esset. Est autem imperfectum omne quod in potentia existit antequam reducatur in actum. Intellectus autem humanus est in potentia ad intelligibilia quae naturaliter homo intelligere potest. Omnium igitur horum scientiam divinitus anima Christi per species influxas accepit, per hoc quod tota potentia intellectus humani fuit reducta ad actum. Sed quia Christus secundum humanam naturam non solum fuit reparator naturae, sed et gratiae propagator, affuit ei etiam tertia cognitio, qua plenissime cognovit quidquid ad mysteria gratiae potest pertinere, quae naturalem hominis cognitionem excedunt, sed cognoscuntur ab hominibus per donum sapientiae, vel per spiritum prophetiae. Nam ad huiusmodi cognoscenda est in potentia intellectus humanus, licet ab altiori agente reducatur in actum. Nam ad naturalia cognoscenda reducitur in actum per lumen intellectus agentis; horum autem cognitionem consequitur per lumen divinum.

Patet igitur ex praedictis, quod anima Christi summum cognitionis gradum inter ceteras creaturas obtinuit quantum ad Dei visionem, qua Dei essentia videtur, et alia in ipsa; etiam similiter quantum ad cognitionem mysteriorum gratiae, nec non quantum ad cognitionem naturalium scibilium: unde in nulla harum trium cognitionum Christus proficere potuit. Sed manifestum est quod res sensibiles per temporis successionem magis ac magis sensibus corporis experiendo cognovit, et ideo solum quantum ad cognitionem experimentalem Christus potuit proficere, secundum illud Luc. II, 52: *puer proficiebat sapientia et aetate*: quamvis posset et hoc aliter intelligi, ut profectus sapientiae Christi dicatur non quo ipse fit sapientior, sed quo sapientia proficiebat in aliis, quia scilicet per eius sapientiam magis ac magis instruebantur. Quod dispensative factum est, ut se aliis hominibus conformem ostenderet, ne si in puerili aetate perfectam sapientiam demonstrasset, incarnationis mysterium phantasticum videretur.

Secundum praemissa igitur evidenter apparet qualis debuit esse corporis Christi formatio. Poterat siquidem Deus corpus Christi ex limo terrae formare, vel ex quacumque materia, sicut formavit corpus primi parentis, sed hoc humanae restorationi, propter quam filius Dei, ut diximus, carnem assumpsit, congruum non fuisset. Non enim sufficienter natura humani generis ex primo parente derivata, quae sananda erat, in pristinum honorem restituta esset, si aliunde corpus assumeret Diaboli victor et mortis triumphator, sub quibus humanum genus captivum tenebatur propter peccatum primi parentis. Dei autem perfecta sunt opera, et ad perfectum perducit quod reparare intendit, ut etiam plus adiiciat quam fuerat subtractum, secundum illud apostoli Rom. V, 20: *gratia Dei per Christum amplius abundavit quam delictum Adae*. Conveniens igitur fuit ut Dei filius corpus assumeret de natura propagatum ab Adam.

Adhuc. Incarnationis mysterium hominibus proficuum per fidem redditur. Nisi enim homines crederent Dei filium esse qui homo videbatur, non sequerentur eum homines ut salutis auctorem, quod Iudaeis accidit, qui ex incarnationis mysterio propter incredulitatem, damnationem potius quam salutem sunt consecuti. Ut ergo hoc ineffabile mysterium facilius crederetur, filius Dei sic omnia dispensavit ut se verum hominem esse ostenderet, quod non ita videretur, si aliunde naturam sui corporis acciperet quam ex natura humana. Conveniens igitur fuit ut corpus a primo parente propagatum assumeret.

Item. Filius Dei homo factus humano generi salutem adhibuit, non solum conferendo gratiae remedium, sed etiam praebendo exemplum, quod repudiari non potest. Alterius enim hominis et doctrina et vita in dubium verti potest propter defectum humanae cognitionis et veritatis. Sed sicut quod filius Dei docet, indubitanter creditur verum, ita quod operatur, creditur indubitanter bonum. Oportuit autem ut in eo exemplum acciperemus et gloriae quam speramus, et virtutis qua ipsam meremur: utrumque enim exemplum minus efficax esset, si aliunde naturam corporis assumpsisset quam unde alii homines assumunt. Si cui enim persuaderetur quod toleraret passiones, sicut Christus sustinuit, quod speraret se resurrecturum, sicut Christus resurrexit, posset excusationem praetendere ex diversa corporis conditione. Ut igitur exemplum Christi efficacius esset, conveniens fuit ut non aliunde corporis naturam assumeret quam de natura quae a primo parente propagatur.

CAPUT 218

DE FORMATIONE CORPORIS CHRISTI, QUAE NON EST EX SEMINE

Non tamen fuit conveniens ut eodem modo formaretur corpus Christi in humana natura, sicut formantur aliorum hominum corpora. Cum enim ad hoc naturam assumeret ut ipsam a peccato mundaret, oportebat ut tali modo assumeret quod nullum contagium peccati incurreret. Homines autem peccatum originale incurrunt ex hoc quod generantur per virtutem activam humanam, quae est in virili semine, quod est secundum seminalem rationem in Adam peccante praeextitisse. Sicut enim primus homo originalem iustitiam transfudisset in posteros simul cum transfusione naturae, ita etiam originalem culpam transfudit transfundendo naturam, quod est per virtutem activam virilis seminis. Oportuit igitur absque virili semine Christi formari corpus.

Item. Virtus activa virilis seminis naturaliter agit, et ideo homo qui ex virili semine generatur, non subito perducitur ad perfectum, sed determinatis processibus. Omnia enim naturalia per determinata media ad determinatos fines procedunt. Oportebat autem corpus Christi in ipsa assumptione perfectum esse, et anima rationali informatum, quia corpus est assumptibile a Dei verbo inquantum est animae rationali unitum, licet non esset perfectum secundum debitam quantitatem. Non ergo corpus Christi formari debuit per virilis seminis virtutem.

Cum autem corporis humani formatio naturaliter sit ex virili semine, quocumque alio modo corpus Christi formatum fuerit, supra naturam fuit talis formatio. Solus autem Deus institutor naturae est, qui supernaturaliter in rebus naturalibus operatur, ut supra dictum est. Unde relinquitur quod solus Deus illud corpus miraculose formavit ex materia humanae naturae. Sed cum omnis Dei operatio in creatura sit tribus personis communis, tamen per quandam convenientiam formatio corporis Christi attribuitur spiritui sancto: est enim spiritus sanctus amor patris et filii, quo se invicem et nos diligunt. Deus autem, ut apostolus ad Ephesios II dicit, *propter nimiam caritatem suam qua dilexit nos*, filium suum incarnari constituit. Convenienter igitur carnis formatio spiritui sancto attribuitur.

Item. Spiritus sanctus omnium gratiarum est auctor, cum sit primum in quo omnia dona gratis donantur. Hoc autem fuit superabundantis gratiae ut humana natura in unitatem divinae personae assumeretur, ut ex supradictis patet. Ad demonstrandum igitur huiusmodi gratiam formatio corporis Christi spiritui sancto attribuitur. Convenienter etiam hoc dicitur secundum similitudinem humani verbi et spiritus. Verbum enim humanum in corde existens, similitudinem gerit aeterni verbi secundum quod existit in patre. Sicut autem humanum verbum vocem assumit, ut sensibiliter hominibus innotescat, ita et verbum Dei carnem assumpsit, ut visibiliter hominibus appareret. Vox autem humana per hominis spiritum formatur. Unde et caro verbi Dei per spiritum verbi formari debuit.

CAPUT 220

EXPOSITIO ARTICULI IN SYMBOLO POSITI DE CONCEPTIONE ET NATIVITATE CHRISTI

Ad excludendum igitur errorem Ebionis et Cerinthi, qui corpus Christi ex virili semine formatum dixerunt, dicitur in symbolo apostolorum: *qui conceptus est de spiritu sancto*. Loco cuius in symbolo patrum dicitur: *et incarnatus est de spiritu sancto*, ut non phantasticum corpus secundum Manichaeos, sed veram carnem assumpsisse credatur. Additum est autem in symbolo patrum, *propter nos homines*, ad excludendum Origenis errorem, qui posuit virtute passionis Christi etiam Daemones liberandos. Additum est etiam in eodem, *propter nostram salutem*, ut mysterium incarnationis Christi sufficiens ad humanam salutem ostendatur, contra haeresim Nazaraeorum, qui fidem Christi sine operibus legis ad salutem humanam non sufficere putabant. Additum etiam est, *descendit de caelis*, ad excludendum errorem Photini, qui Christum purum hominem asserebat, dicens eum ex Maria sumpsisse initium, ut magis per bonae vitae meritum in terris habens principium ad caelum ascenderet, quam caelestem habens originem assumendo carnem descendisset ad terram. Additur etiam, *et homo factus est*, ad excludendum errorem Nestorii, secundum cuius positionem filius Dei, de quo symbolum loquitur, magis inhabitator hominis quam homo esse diceretur.

QUOD CONVENIENS FUIT CHRISTUM NASCI EX VIRGINE

Cum autem ostensum sit quod de materia humanae naturae conveniebat filium Dei carnem assumere, materiam autem in humana generatione ministrat femina, conveniens fuit ut Christus de femina carnem assumeret, secundum illud apostoli ad Galat. IV, 4: *misit Deus filium suum factum ex muliere*. Femina autem indiget viri commixtione, ad hoc quod materia quam ipsa ministrat, formetur in corpus humanum. Formatio autem corporis Christi fieri non debuit per virtutem virilis seminis, ut supra iam dictum est. Unde absque commixtione virilis seminis illa femina concepit ex qua filius Dei carnem assumpsit. Tanto autem aliquis magis spiritualibus donis repletur, quanto magis a carnalibus separatur. Nam per spiritualia homo sursum trahitur, per carnalia vero deorsum. Cum autem formatio corporis Christi fieri debuerit per spiritum sanctum, oportuit illam feminam de qua Christus corpus assumpsit maxime spiritualibus donis repleti, ut per spiritum sanctum non solum anima fecundaretur virtutibus, sed etiam venter prole divina. Unde oportuit non solum mentem eius esse immunem a peccato, sed etiam corpus eius ab omni corruptela carnalis concupiscentiae elongari. Unde non solum ad concipiendum Christum virilem commixtionem non est experta, sed nec ante nec postea.

Hoc etiam conveniebat ei qui nascebatur ex ipsa. Ad hoc enim Dei filius veniebat in mundum carne assumpta ut nos ad resurrectionis statum promoveret, in quo neque nubent neque nubentur, sed erunt homines sicut Angeli in caelo. Unde et continentiae et integritatis doctrinam introduxit, ut in fidelium vita resplendeat aliququaliter gloriae futurae imago. Conveniens ergo fuit ut etiam in suo ortu vitae integritatem commendaret nascendo ex virgine; et ideo in symbolo apostolorum dicitur: *natus ex virgine Maria*. In symbolo autem patrum ex virgine Maria dicitur incarnatus, per quod Valentini error excluditur, ceterorumque, qui corpus Christi dixerunt aut esse phantasticum, aut esse alterius naturae, et non esse ex corpore virginis sumptum atque formatum.

Error autem Nestorii ex hoc excluditur, qui beatam Mariam matrem Dei confiteri nolebat. In utroque autem symbolo dicitur, filius Dei est natus vel incarnatus ex virgine Maria. Femina autem ex qua aliquis homo nascitur, mater illius dicitur ex eo quod materiam ministrat humano conceptui. Unde beata virgo Maria, quae materiam ministravit conceptui filii Dei, vera mater filii Dei dicenda est. Non enim refert ad rationem matris, quacumque virtute materia ministrata ab ipsa formetur. Non igitur minus mater est quae materiam ministravit spiritu sancto formandam, quam quae materiam ministrat formandam virtute virilis seminis.

Si quis autem dicere velit, beatam virginem Dei matrem non debere dici, quia non est ex ea assumpta divinitas, sed caro sola, sicut dicebat Nestorius, manifeste vocem suam ignorat. Non enim ex hoc aliqua dicitur alicuius mater, quia totum quod in ipso est, ex ea sumatur. Homo enim constat ex anima et corpore, magisque est homo id quod est secundum animam, quam id quod est secundum corpus. Anima autem nullius hominis a matre sumitur, sed vel a Deo immediate creatur, ut veritas habet; vel si esset ex traductione, ut quidam posuerunt, non sumeretur a matre, sed magis a patre, quia in generatione ceterorum animalium, secundum philosophorum doctrinam, masculus dat animam, femina vero corpus. Sicut igitur cuiuslibet hominis mater aliqua femina dicitur ex hoc quod ab ea corpus eius assumitur, ita Dei mater beata virgo Maria dici debet, si ex ea assumptum est corpus Dei. Oportet autem dicere, quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personae filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a filio Dei in unitatem personae, necesse est dicere, quod beata virgo Maria sit mater Dei. Sed quia Nestorius negabat unam personam esse Dei et hominis Iesu Christi, ideo ex consequenti negabat virginem Mariam esse Dei matrem.

QUOD SPIRITUS SANCTUS NON SIT PATER CHRISTI

Licet autem filius Dei dicatur de spiritu sancto et ex Maria virgine incarnatus et conceptus, non tamen dicendum est, quod spiritus sanctus sit pater hominis Christi, licet beata virgo eius mater dicatur. Primo quidem, quia in beata Maria virgine invenitur totum quod pertinet ad matris rationem. Materiam enim ministravit Christi conceptui spiritu sancto formandam, ut requirit matris ratio. Sed ex parte spiritus sancti non invenitur totum quod ad rationem patris exigitur. Est enim de ratione patris ut ex sua natura filium sibi connaturalem producat. Unde si fuerit aliquod agens quod facit aliquid non ex sua substantia, nec producat ipsum in similitudinem suae naturae, pater eius dici non poterit. Non enim dicimus quod homo sit pater eorum quae facit per artem, nisi forte secundum metaphoram. Spiritus autem sanctus est quidem Christo connaturalis secundum divinam naturam, secundum quam pater Christi non est, sed magis ab ipso procedens; secundum autem naturam humanam non est Christo connaturalis: est enim alia natura humana et divina in Christo, ut supra dictum est. Neque in naturam humanam est versum aliquid de natura divina, ut supra dictum est. Relinquitur ergo quod spiritus sanctus pater hominis Christi dici non possit.

Item. In unoquoque filio id quod est principalius in ipso, est a patre; quod autem secundarium, a matre. In aliis enim animalibus anima est a patre, corpus vero a matre. In homine autem etsi anima rationalis a patre non sit, sed a Deo creata, virtus tamen paterni seminis dispositive operatur ad formam. Id autem quod principalius est in Christo, est persona verbi, quae nullo modo est a spiritu sancto. Relinquitur ergo quod spiritus sanctus pater Christi dici non possit.

Quia igitur, ut ex praedictis apparet, beata virgo Maria mater filii Dei facta est, de spiritu sancto concipiens, decuit ut excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueret tanto filio: et ideo credendum est eam ab omni labe actualis peccati immunem fuisse non tantum mortalis, sed etiam venialis, quod nulli sanctorum convenire potest post Christum, cum dicatur I Ioan. I, 8: *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est*. Sed de beata virgine matre Dei intelligi potest quod Cant. IV, 7, dicitur: *tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*. Nec solum a peccato actuali immunis fuit, sed etiam ab originali, speciali privilegio mundata. Oportuit siquidem quod cum peccato originali conciperetur, utpote quae ex utriusque sexus commixtione concepta fuit. Hoc enim privilegium sibi soli servabatur ut virgo conciperet filium Dei. Commixtio autem sexus, quae sine libidine esse non potest post peccatum primi parentis, transmittit peccatum originale in prolem. Similiter etiam quia si cum peccato originali concepta non fuisset, non indigeret per Christum redimi, et sic non esset Christus universalis hominum redemptor, quod derogat dignitati Christi. Est ergo tenendum, quod cum peccato originali concepta fuit, sed ab eo quodam speciali modo purgata fuit. Quidam enim a peccato originali purgantur post nativitatem ex utero, sicut qui in Baptismo sanctificantur. Quidam autem quodam privilegio gratiae etiam in maternis uteris sanctificati leguntur, sicut de Ieremia dicitur Ierem. I, 5: *priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva, sanctificavi te*; et de Ioanne Baptista Angelus dicit: *spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*. Quod autem praestitum est Christi praecursori et prophetae, non debet credi denegatum esse matri ipsius: et ideo creditur in utero sanctificata, ante scilicet quam ex utero nasceretur. Non autem talis sanctificatio praecessit infusionem animae. Sic enim nunquam fuisset peccato originali subiecta, et redemptione non indiguisset. Non enim subiectum peccati esse potest nisi creatura rationalis. Similiter etiam gratia sanctificationis per prius in anima radicatur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam: unde post infusionem animae credendum est eam sanctificatam fuisse.

Eius autem sanctificatio amplior fuit quam aliorum in utero sanctificatorum. Alii namque sanctificati in utero sunt quidem a peccato originali mundati, non tamen est eis praestitum ut postea non possent peccare, saltem venialiter. Sed beata virgo Maria tanta abundantia gratiae sanctificata fuit, ut deinceps ab omni peccato conservaretur immunis non solum mortali, sed etiam veniali. Et quia veniale peccatum interdum ex surreptione contingit, ex hoc scilicet quod aliquis inordinatus concupiscentiae motus insurgit, aut alterius passionis, praeveniens rationem, ratione cuius primi motus dicuntur esse peccata, consequens est quod beata virgo Maria nunquam peccavit venialiter, eo quod inordinatos passionum motus non sensit. Contingunt autem huiusmodi motus inordinati ex hoc quod appetitus sensitivus, qui est harum passionum subiectum, non sic subiicitur rationi quin interdum ad aliquid praeter ordinationem rationis moveatur, et quandoque contra rationem, in quo consistit motus peccati. Sic igitur fuit in beata virgine appetitus

sensitivus rationi subiectus per virtutem gratiae ipsum sanctificantis, quod nunquam contra rationem movebatur, sed secundum ordinem rationis; poterat tamen habere aliquos motus subitos non ordinatos ratione.

In domino autem Iesu Christo aliquid amplius fuit. Sic enim inferior appetitus in eo rationi subiiciebatur ut ad nihil moveretur nisi secundum ordinem rationis, secundum scilicet quod ratio ordinabat, vel permittebat appetitum inferiorem moveri proprio motu. Hoc autem videtur ad integritatem primi status pertinuisse ut inferiores vires totaliter rationi subderentur: quae quidem subiectio per peccatum primi parentis est sublata non solum in ipso, sed etiam in aliis qui ab eo contrahunt peccatum originale, in quibus etiam postquam a peccato mundantur per gratiae sacramentum, remanet rebellio vel inobedientia inferiorum virium ad rationem, quae dicitur fomes peccati, quae in Christo nullatenus fuit secundum praedicta.

Sed quia in beata virgine Maria non erant inferiores vires totaliter rationi subiectae, ut scilicet nullum motum haberent a ratione non praeordinatum, et tamen sic cohibebantur per virtutem gratiae ut nullo modo contra rationem moverentur, propter hoc solet dici, quod in beata virgine post sanctificationem remansit quidem fomes peccati secundum substantiam, sed ligatus.

Si autem per primam sanctificationem sic fuit contra omnem motum peccati munita, multo magis in ea excrevit gratia, fomesque peccati in ea est debilitatus, vel etiam totaliter sublatus, spiritu sancto in ipsa secundum verbum Angeli superveniente, ad corpus Christi ex ea formandum. Unde postquam facta est sacrarium spiritus sancti et habitaculum filii Dei, nefas est credere non solum aliquem motum peccati in ea fuisse, sed nec etiam carnalis concupiscentiae delectationem eam fuisse expertam. Et ideo abominandus error est Helvidii, qui etiamsi asserat Christum ex virgine conceptum et natum, dixit tamen eam postmodum ex Ioseph alios filios genuisse.

Nec hoc eius suffragatur errori quod Matthaei I, 25, dicitur, quod *non cognovit eam Ioseph*, scilicet Mariam, *donec peperit filium suum primogenitum*, quasi postquam peperit Christum, eam cognoverit, quia donec in hoc loco non significat tempus finitum, sed indeterminatum. Est enim consuetudo sacrae Scripturae ut usque tunc specialiter asserat aliquid factum vel non factum, quousque in dubium poterat venire, sicut dicitur in Psal. CIX, 1: *sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*. Dubium enim esse poterat an Christus sederet ad dexteram Dei, quandiu non viderentur ei inimici esse subiecti, quod postquam innotuerit, nullus remanebit dubitandi locus. Similiter etiam dubium esse poterat, an ante partum filii Dei Ioseph Mariam cognoverit. Unde hoc Evangelista remove curavit, quasi indubitabile relinquens quia post partum non fuit cognita.

Nec etiam ei suffragatur quod Christus dicitur eius primogenitus, quasi post ipsum alios genuerit filios. Solet enim in Scriptura primogenitus dici ante quem nullus genitus, etiamsi post ipsum nullus sequatur, sicut patet de primogenitis qui secundum legem sanctificabantur domino, et sacerdotibus offerebantur.

Nec etiam ei suffragatur quod in Evangelio aliqui dicuntur fratres Christi fuisse, quasi mater eius alios habuerit filios. Solet enim Scriptura fratres dicere omnes qui sunt eiusdem cognationis, sicut Abraham Loth suum fratrem nominavit, cum tamen esset nepos eius. Et secundum hoc nepotes Mariae, et alii eius consanguinei, fratres Christi dicuntur, et etiam consanguinei Ioseph, qui pater Christi putabatur.

Et ideo in symbolo dicitur: *qui natus est de virgine Maria*: quae quidem virgo dicitur absolute, quia et ante partum, et in partu, et post partum virgo permansit. Et quidem quod ante partum et post partum eius virginitati derogatum non fuerit, satis iam dictum est. Sed nec in partu eius virginitas fuit violata. Corpus enim Christi, quod ad discipulos ianuis clausis intravit, potuit eadem potestate de utero clauso matris exire. Non enim decebat ut integritatem nascendo tolleretur, qui ad hoc nascebatur ut corrupta in integrum reformaret.

Sicut autem conveniens fuit ut filius Dei naturam assumens humanam propter humanam salutem, in natura assumpta salutis humanae finem ostenderet per gratiae et sapientiae perfectionem, ita etiam conveniens fuit quod in humana natura assumpta a Dei verbo conditiones aliquae existerent quae congruerent decentissimo liberationis modo humani generis. Fuit autem congruentissimus modus ut homo, qui per iniustitiam perierat, per iustitiam repararetur. Exigit autem hoc iustitiae ordo ut qui poenae alicuius peccando factus est debitor, per solutionem poenae liberetur. Quia vero quae per amicos facimus aut patimur, aliquammodo nos ipsi facere aut pati videmur, eo quod amor est mutua virtus ex duobus se amantibus quodammodo faciens unum, non discordat a iustitiae ordine, si aliquis liberetur, amico eius satisfaciente pro ipso. Per peccatum autem primi parentis perditio in totum humanum genus devenerat, nec alicuius hominis poena sufficere poterat, ut totum genus humanum liberaret. Non enim erat condigna satisfactio aequivalens, ut uno homine puro satisfaciente omnes homines liberarentur. Similiter etiam nec sufficebat secundum iustitiam ut Angelus ex amore humani generis pro ipso satisfaceret: Angelus enim non habet dignitatem infinitam, ut satisfactio eius pro infinitis et infinitorum peccatis sufficere posset. Solus autem Deus est infinitae dignitatis, qui carne assumpta pro homine sufficienter satisfacere poterat, ut supra iam diximus. Talem igitur oportuit ut humanam naturam assumeret in qua pati posset pro homine ea quae homo peccando meruit ut pateretur, ad satisfaciendum pro homine.

Non autem omnis poena quam homo peccando incurrit, est ad satisfaciendum idonea. Provenit enim peccatum hominis ex hoc quod a Deo avertitur conversus ad commutabilia bona. Punitur autem homo pro peccato in utrisque. Nam et privatur gratia, et ceteris donis, quibus Deo coniungitur, et meretur etiam pati molestiam et defectum in eo propter quod est a Deo aversus. Ille igitur ordo satisfactionis requirit ut per poenas quas peccator in bonis commutabilibus patitur, revocetur ad Deum. Huic autem revocationi contrariae sunt illae poenae quibus homo separatur a Deo. Nullus igitur per hoc Deo satisfacit quod privatur gratia, vel quod ignorat Deum, vel quod habet inordinatam animam, quamvis hoc sit poena peccati, sed per hoc quod in se ipso aliquem dolorem sentit, et in exterioribus rebus damnum. Non igitur Christus illos defectus assumere debuit quibus homo separatur a Deo, licet sint poena peccati, sicut privatio gratiae, ignorantia et huiusmodi. Per hoc enim minus idoneus ad satisfaciendum redderetur; quinimmo ad hoc quod esset auctor humanae salutis, requirebatur ut plenitudinem gratiae et sapientiae possideret, sicut iam dictum est.

Sed quia homo per peccatum in hoc positus erat ut necessitatem moriendi haberet, et ut secundum corpus et animam esset passibilis, huiusmodi defectus Christus suscipere voluit, ut mortem pro hominibus patiendo genus humanum redimeret.

Est tamen attendendum, quod huiusmodi defectus sunt Christo et nobis communes. Alia tamen ratione inveniuntur in Christo et in nobis: huiusmodi enim defectus, ut dictum est, poena sunt primi peccati. Quia igitur nos per vitiatam originem culpam originalem

contrahimus, per consequens hos defectus dicimur contractos habere. Christus autem ex sua origine nullam maculam peccati contraxit, hos autem defectus ex sua voluntate accepit, unde dici non debet quod habuit hos defectus contractos, sed magis assumptos. Illud enim contrahitur quod cum alio ex necessitate trahitur. Christus autem potuit assumere humanam naturam sine huiusmodi defectibus, sicut sine culpae foeditate assumpsit: et hoc rationis ordo poscere videbatur ut qui fuit immunis a culpa, esset immunis a poena. Et sic patet quod nulla necessitate neque vitiatae originis, neque iustitiae, huiusmodi defectus fuerunt in eo: unde relinquitur quod non contracti, sed voluntarie assumpti fuerunt in eo.

Quia vero corpus nostrum praedictis defectibus subiacet in poenam peccati, nam ante peccatum ab his eramus immunes, convenienter Christus, in quantum huiusmodi defectus in sua carne assumpsit, dicitur similitudinem peccati gessisse, secundum illud apostoli ad Roman. VIII, 3: *Deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati*. Unde et ipsa Christi passibilitas vel passio ab apostolo peccatum nominatur, cum subditur: *et de peccato damnavit peccatum in carne*, et Rom. VI, 10: *quod mortuus est peccato, mortuus est semel*. Et quod est mirabilius, hac etiam ratione dicit apostolus ad Galat. III, 13, quod *est factus pro nobis maledictum*. Hac etiam ratione dicitur simplam nostram necessitatem assumpsisse, scilicet poenae, ut duplam nostram consumeret, scilicet culpae et poenae.

Est autem considerandum ulterius, quod defectus poenales in corpore duplices inveniuntur. Quidam communes omnibus, ut esuries, sitis, lassitudo post laborem, dolor, mors et huiusmodi. Quidam vero non sunt omnibus communes, sed quorundam hominum proprii, ut caecitas, lepra, febris, membrorum mutilatio, et huiusmodi. Horum autem defectuum haec est differentia: quia defectus communes in nobis ab alio traducuntur, scilicet ex primo parente, qui eos pro peccato incurrit; defectus autem proprii ex particularibus causis in singulis hominibus innascuntur. Christus autem ex seipso nullam causam defectus habebat nec ex anima, quae erat gratia et sapientia plena, et verbo Dei unita, nec ex corpore, quod erat optime organizatum et dispositum, omnipotenti virtute spiritus sancti compactum, sed sua voluntate dispensative ad nostram salutem procurandam, aliquos defectus suscepit. Illos igitur suscipere debuit qui ab alio derivantur ad alios, scilicet communes, non proprios, qui in singulis ex causis propriis innascuntur. Similiter etiam quia principaliter venerat ad restaurandum humanam naturam, illos defectus suscipere debuit qui in tota natura inveniebantur.

Patet etiam secundum praedicta quod, ut Damascenus dicit, Christus assumpsit defectus nostros indetractabiles, idest quibus detrahi non potest. Si enim defectum scientiae vel gratiae suscepisset, aut etiam lepram, aut caecitatem, aut aliquid huiusmodi, hoc ad derogationem dignitatis Christi pertinere videretur, et esset hominibus detrahendi occasio, quae nulla datur ex defectibus totius naturae.

Manifestum igitur est secundum praedicta, quod Christus aliquos defectus nostros suscepit non ex necessitate, sed propter aliquem finem, scilicet propter salutem nostram. Omnis autem potentia et habitus sive habilitas ordinatur ad actum sicut ad finem: unde passibilitas ad satisfaciendum vel merendum non sufficit sine passione in actu. Non enim aliquis dicitur bonus vel malus ex eo quod potest talia agere, sed ex eo quod agit, nec laus et vituperium debentur potentiae, sed actui. Unde et Christus non solum passibilitatem nostram suscepit ut nos salvaret, sed etiam ut pro peccatis nostris satisfaceret, voluit pati. Passus est autem pro nobis ea quae ut nos pateremur ex peccato primi parentis meruimus, quorum praecipuum est mors, ad quam omnes aliae passiones humanae ordinantur sicut ad ultimum. *Stipendia enim peccati mors est*, ut apostolus dicit ad Rom. VI, 23. Unde et Christus pro peccatis nostris voluit mortem pati, ut dum poenam nobis debitam ipse sine culpa susciperet, nos a reatu mortis liberaret, sicut aliquis debito poenae liberaretur, alio pro eo poenam sustinente.

Mori etiam voluit, ut non solum mors eius esset nobis satisfactionis remedium, sed etiam salutis sacramentum ut ad similitudinem mortis eius nos carnali vitae moriamur, in spiritualem vitam translati, secundum illud I Petri III, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis, ut nos offerret Deo, mortificatos quidem carne, vivificatos autem spiritu*.

Mori etiam voluit, ut nobis mors eius esset perfectae virtutis exemplum. Quantum ad caritatem quidem, quia *maiores caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*, ut dicitur Ioan. XV, 13. Tanto enim quisque magis amare ostenditur, quanto plura et graviora pro amico pati non refugit. Omnium autem humanorum malorum gravius est mors, per quam tollitur vita humana, unde nullum magis signum dilectionis esse potest quam quod homo pro amico vero se morti exponat. Quantum ad fortitudinem vero, quae propter adversa a iustitia non recedit, quia maxime ad fortitudinem pertinere videtur ut etiam nec timore mortis aliquis a virtute recedat, unde dicit apostolus Hebr. II, 14, de passione Christi loquens: *ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, idest Diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti*. Dum enim pro veritate mori non recusavit, exclusit timorem moriendi, propter quem homines servituti peccati plerumque subduntur. Quantum ad patientiam vero, quae in adversis tristitiam hominem absorbere non sinit, sed quanto sunt maiora adversa, tanto magis in his relucet patientiae virtus: unde in maximo malorum, quod est mors, perfectae patientiae datur exemplum, si absque mentis turbatione sustineatur, quod de Christo propheta praedixit dicens Isai. LIII, 7: *tanquam agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum*. Quantum ad obedientiam vero, quia tanto laudabilior est obedientia, quanto in difficilioribus quis obedit: omnium autem difficillimum est mors. Unde ad perfectam obedientiam Christi commendandam, dicit apostolus ad Philip. II, 8, quod *factus est obediens patri usque ad mortem*.

CAPUT 228
DE MORTE CRUCIS

Ex eisdem autem causis apparet quare mortem crucis voluit pati. Primo quidem quia hoc convenit quantum ad remedium satisfactionis: convenienter enim homo punitur per ea in quibus peccavit. *Per quae enim peccat quis, per haec et torquetur*, ut dicitur sapientiae XI, 17. Peccatum autem hominis primum fuit per hoc quod pomum arboris ligni scientiae boni et mali contra praeceptum Dei comedit, loco cuius Christus se ligno affigi permisit, ut exsolveret quae non rapuit, sicut de eo Psalmista dicit in Psal. LXVIII. Convenit etiam quantum ad sacramentum. Voluit enim Christus ostendere sua morte, ut sic moreremur vita carnali quod spiritus noster in superna elevaretur, unde et ipse dicit Ioan. XII, 32: *ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*. Convenit etiam quantum ad exemplum perfectae virtutis. Homines enim quandoque non minus refugiant vituperabile genus mortis quam mortis acerbitem, unde ad perfectionem virtutis pertinere videtur ut propter bonum virtutis etiam aliquis vituperabilem mortem non refugiat pati. Unde apostolus ad commendandam perfectam obedientiam Christi, cum dixisset de eo quod *factus est obediens usque ad mortem*, subdidit: *mortem autem crucis*: quae quidem mors turpissima videbatur, secundum illud sapientiae II, 20: *morte turpissima condemnemus eum*.

CAPUT 229
DE MORTE CHRISTI

Cum autem in Christo conveniant in unam personam tres substantiae, scilicet corpus, anima, et divinitas verbi, quarum duae, scilicet anima et corpus, unitae sunt in unam naturam, in morte quidem Christi separata est unio corporis et animae. Aliter enim corpus vere mortuum non fuisset: mors enim corporis nihil est aliud quam separatio animae ab ipso. Neutrum tamen separatum est a Dei verbo quantum ad unionem personae. Ex unione autem animae et corporis resultat humanitas: unde separata anima a corpore Christi per mortem, in triduo mortis homo dici non potuit. Dictum est autem supra quod propter unionem in persona humanae naturae ad Dei verbum, quidquid dicitur de homine Christo, potest et convenienter de Dei filio praedicari. Unde cum in morte manserit unio personalis filii Dei tam ad animam quam ad corpus Christi, quidquid de utroque eorum dicitur, poterat de Dei filio praedicari. Unde et in symbolo dicitur de filio Dei, quod *sepultus est*, propter hoc quod corpus sibi unitum in sepulcro iacuit, et quod *descendit ad Inferos*, anima descendente.

Est etiam considerandum, quod masculinum genus designat personam, neutrum vero naturam: unde in Trinitate dicimus, quod filius est alius a patre, non aliud. Secundum hoc ergo in triduo mortis Christus fuit totus in sepulcro, totus in Inferno, totus in caelo, propter personam, quae unita erat et carni in sepulcro iacenti, et animae Infernum expolianti, et subsistebat in natura divina in caelo regnante; sed non potest dici quod totum in sepulcro aut in Inferno fuerit, quia non tota humana natura, sed pars in sepulcro aut in Inferno fuit.

Fuit igitur mors Christi nostrae morti conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam a corpore separari, sed quantum ad aliquid mors Christi a nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subiecti ex necessitate vel naturae, vel alicuius violentiae nobis illatae; Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate, et propria voluntate. Unde ipse dicebat, Ioan. X, 18: *potestatem habeo ponendi animam meam et iterum sumendi eam*. Huius autem differentiae ratio est, quia naturalia voluntati nostrae non subiacent: coniunctio autem animae ad corpus est naturalis, unde voluntati nostrae non subiacet quod anima corpori unita remaneat, vel quod a corpore separetur, sed oportet hoc ex virtute alicuius agentis provenire. Quidquid autem in Christo secundum humanam naturam erat naturale, totum eius voluntati subiacebat propter divinitatis virtutem, cui subiacet tota natura. Erat igitur in potestate Christi ut quandiu vellet, anima eius corpori unita remaneret, et statim cum vellet, separaretur ab ipso.

Huiusmodi autem divinae virtutis indicium centurio cruci Christi assistens sensit, dum eum vidit clamantem expirare, per quod manifeste ostendebatur, quod non sicut ceteri homines ex defectu naturae moriebatur. Non enim possunt homines cum clamore spiritum emittere, cum in illo mortis articulo vix etiam possint palpitando linguam movere: unde quod Christus clamans expiravit, in eo divinam manifestavit virtutem, et propter hoc centurio dixit: *vere filius Dei erat iste*.

Non tamen dicendum est quod Iudaei non occiderint Christum, vel quod Christus ipse se occiderit. Ille enim dicitur aliquem occidere qui ei causam mortis inducit, non tamen mors sequitur nisi causa mortis naturam vincat, quae vitam conservat. Erat autem in potestate Christi ut natura causae corrumpenti cederet, vel resisteret quantum ipse vellet: ideo et ipse Christus voluntarie mortuus fuit, et tamen Iudaei occiderunt eum.

Non solum autem Christus mortem pati voluit, sed et alia quae ex peccato primi parentis in posteros proveniunt, ut dum poenam peccati integraliter susciperet, nos perfecte a peccato satisfaciendo liberaret. Horum autem quaedam praecedunt mortem, quaedam mortem subsequuntur. Praecedunt quidem mortem corporis passiones tam naturales, ut fames, sitis, lassitudo et huiusmodi, quam etiam violentae, ut vulneratio, flagellatio et similia: quae omnia Christus pati voluit tanquam provenientia ex peccato. Si enim homo non peccasset, nec famis aut sitis aut lassitudinis vel frigoris afflictionem sensisset, nec ab exterioribus pertulisset violentam passionem.

Has tamen passiones alia ratione Christus pertulit quam alii homines patiantur. In aliis enim hominibus non est aliquid quod iis passionibus repugnare possit. In Christo autem erat unde iis passionibus resisteretur, non solum virtus divina increata, sed etiam animae beatitudo, cuius tanta vis est, ut Augustinus dicit, ut eius beatitudo suo modo redundet in corpus: unde post resurrectionem ex hoc ipso quod anima glorificata erit per visionem Dei, et apertam et plenam fruitionem, corpus gloriosae animae unitum gloriosum reddetur, impassibile et immortale. Cum igitur anima Christi perfecta visione Dei frueretur, quantum est ex virtute huius visionis, consequens erat ut corpus impassibile et immortale redderetur per redundantiam gloriae ab anima in corpus; sed dispensative factum est ut anima Dei visione fruente simul corpus pateretur, nulla redundantia gloriae ab anima in corpus facta. Suberat enim, ut dictum est, quod erat naturale Christo secundum humanam naturam, eius voluntati: unde poterat naturalem redundantiam a superioribus partibus ad inferiores pro suo libito impedire, ut sineret unamquamque partem pati aut agere quod sibi proprium esset absque alterius partis impedimento, quod in aliis hominibus esse non potest. Inde etiam est quod in passione Christus maximum corporis dolorem sustinuit, quia corporalis dolor in nullo mitigabatur per superius gaudium rationis, sicut nec e converso dolor corporis rationis gaudium impediēbat.

Hinc etiam apparet quod solus Christus viator et comprehensor fuit. Sic enim divina visione fruebatur (quod ad comprehensorem pertinet) ut tamen corpus passionibus subiectum remaneret, quod pertinet ad viatorem. Et quia proprium est viatoris ut per bona quae ex caritate agit, mereatur vel sibi vel aliis, inde est quod Christus quamvis comprehensor esset, meruit tamen per ea quae fecit et passus est, et sibi et nobis. Sibi quidem non gloriam animae, quam a principio suae conceptionis habuerat, sed gloriam corporis, ad quam patiēdo pervenit. Nobis etiam suae singulae passiones et operationes fuerunt proficuae ad salutem, non solum per modum exempli, sed etiam per modum meriti, inquantum propter abundantiam caritatis et gratiae nobis potuit gratiam promereri, ut sic de plenitudine capitis membra acciperent. Erat siquidem quaelibet passio eius, quantumcumque minima, sufficiens ad redimendum humanum genus, si consideretur dignitas patientis. Quanto enim aliqua passio in personam digniorem infertur, tanto videtur maior iniuria: puta si quis percutiat principem quam si percutiat quendam de populo. Cum igitur Christus sit dignitatis infinitae, quaelibet passio eius habet infinitam

existimationem, ut sic sufficeret ad infinitorum peccatorum abolitionem. Non tamen fuit per quamlibet consummata humani generis redemptio, sed per mortem, quam propter rationes supra positas ad hoc pati voluit, ut genus humanum redimeret a peccatis. In emptione enim qualibet non solum requiritur quantitas valoris, sed deputatio pretii ad emendum.

Quia vero anima est forma corporis, consequens est ut patiente corpore, et anima quodammodo patiat: unde pro statu illo quo Christus corpus passibile habuit, etiam anima eius passibilis fuit. Est autem considerandum, quod duplex est animae passio. Una quidem ex parte corporis, alia vero ex parte obiecti, quod in una aliqua potentiarum considerari potest. Sic enim se habet anima ad corpus sicut pars animae ad partem corporis. Potentia autem visiva patitur quidem ab obiecto, sicut cum ab excellenti fulgido visus obtunditur; ex parte vero organi, sicut cum laesa pupilla hebetatur visus. Si igitur consideretur passio animae Christi ex parte corporis, sic tota anima patiebatur corpore patiente. Est enim anima forma corporis secundum suam essentiam, in essentia vero animae omnes potentiae radicanur: unde relinquitur quod corpore patiente quaelibet potentia animae quodammodo pateretur.

Si vero consideretur animae passio ex parte obiecti, non omnis potentia animae patiebatur, secundum quod passio proprie sumpta nocumentum importat: non enim ex parte obiecti cuiuslibet potentiae poterat aliquid esse nocivum. Iam enim supra dictum est quod anima Christi perfecta Dei visione fruebatur. Superior igitur ratio animae Christi, quae rebus aeternis contemplandis et consulendis inhaeret, nihil habebat adversum aut repugnans, ex quo aliqua nocumenti passio in ea locum haberet. Potentiae vero sensitivae, quarum obiecta sunt res corporeae, habere poterant aliquod nocumentum ex corporis passione: unde sensibilis dolor in Christo fuit corpore patiente. Et quia laesio corporis sicut a sensu sentitur noxia, ita etiam interior imaginatio eam ut nocivam apprehendit, inde sequitur interior tristitia etiam cum dolor in corpore non sentitur: et hanc passionem tristitiae dicimus in anima Christi fuisse. Non solum autem imaginatio, sed etiam ratio inferior nociva corporis apprehendit: et ideo etiam ex apprehensione inferioris rationis, quae circa temporalia versatur, poterat passio tristitiae habere locum in Christo, inquantum scilicet mortem et aliam corporis laesionem inferior ratio apprehendebat ut noxiam, et appetitui naturali contrariam.

Contingit autem ex amore, qui facit duos homines quasi unum, ut aliquis tristitiam patiat non solum ex iis quae per imaginationem vel per inferiorem rationem apprehendit ut sibi nociva, sed etiam ex iis quae apprehendit ut noxia aliis quos amat: unde ex hoc tristitiam Christus patiebatur, secundum quod aliis, quos ex caritate amabat, periculum imminere cognoscebat culpae vel poenae, unde non solum sibi, sed etiam aliis doluit. Et quamvis dilectio proximi ad superiorem rationem quodammodo pertineat, inquantum proximus ex caritate diligitur propter Deum, superior tamen ratio in Christo de proximorum defectibus tristitiam habere non potuit, sicut in nobis habere potest. Quia enim ratio superior Christi plena Dei visione fruebatur, hoc modo apprehendebat quidquid ad aliorum defectus pertinet, secundum quod in divina sapientia continetur, secundum quam decenter ordinatum existit et quod aliquis peccare permittatur, et quod pro peccato punietur. Et ideo nec anima Christi, nec aliquis beatus Deum videns, ex defectibus proximorum tristitiam pati potest. Secus autem est in viatoribus, qui ad

rationem sapientiae videndam non attingunt: hi enim etiam secundum rationem superiorem de defectibus aliorum tristantur, dum ad honorem Dei et exaltationem fidei pertinere existimant quod aliqui salventur, qui tamen damnantur. Sic igitur de eisdem de quibus dolebat secundum sensum, imaginationem et rationem inferiorem, secundum superiorem gaudebat, inquantum ea ad ordinem divinae sapientiae referebat. Et quia referre aliquid ad alterum est proprium opus rationis, ideo solet dici quod mortem ratio Christi refugiebat quidem si consideretur ut natura, quia scilicet naturaliter est mors odibilis: volebat tamen eam pati, si consideretur ut ratio.

Sicut autem in Christo fuit tristitia, ita etiam et aliae passiones quae ex tristitia oriuntur, ut timor, ira et huiusmodi. Ex iis enim quae tristitiam praesentia ingerunt, timor in nobis causatur, dum futura mala existimantur, et dum aliquo laedente contristati sumus, contra eum irascimur. Hae tamen passiones aliter fuerunt in Christo quam in nobis. In nobis enim plerumque iudicium rationis praeveniunt, interdum modum rationis excedunt. In Christo nunquam praeveniebant iudicium rationis, nec modum a ratione taxatum excedebant, sed tantum movebatur inferior appetitus, qui est subiectus passioni, quantum ratio ordinabat eum debere moveri. Poterat igitur contingere quod secundum inferiorem partem anima Christi refugiebat aliquid, quod secundum superiorem optabat, non tamen erat contrarietas appetituum in ipso, vel rebellio carnis ad spiritum, quae in nobis contingit ex hoc quod appetitus inferior iudicium et modum rationis transcendit. Sed in Christo movebatur secundum iudicium rationis, inquantum permittebat unicuique inferiorum virium moveri proprio motu, secundum quod ipsum decebat.

Iis igitur consideratis manifestum est quod superior ratio Christi tota quidem fruebatur et gaudebat per comparisonem ad suum obiectum (non enim ex hac parte aliquid ei occurrere poterat quod esset tristitiae causa); sed etiam tota patiebatur ex parte subiecti, ut supra dictum est. Nec illa fruitio minuebat passionem, nec passio impediabat fruitionem, cum non fieret redundantia ex una potentia in aliam, sed quaelibet potentiarum permetteretur agere quod sibi proprium erat, sicut iam supra dictum est.

Quia vero oratio est desiderii expositiva, ex diversitate appetituum ratio sumi potest orationis quam Christus imminente passione proposuit dicens, Matth. XXVI, 39: *pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste: verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*. In hoc enim quod dixit, *transeat a me calix iste*, motum inferioris appetitus et naturalis designat, quo naturaliter quilibet mortem refugit, et appetit vitam. In hoc autem quod dicit, *verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, exprimit motum superioris rationis omnia considerantis prout sub ordinatione divinae sapientiae continentur. Ad quod etiam pertinet quod dicit, *si non potest*, hoc solum fieri posse demonstrans quod secundum ordinem divinae voluntatis procedit. Et quamvis calix passionis non transivit ab eo quin ipsum biberit, non tamen dici debet quod eius oratio exaudita non fuerit. Nam secundum apostolum ad Hebr. V, 7, in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*. Cum enim oratio, ut dictum est, sit desiderii expositiva, illud simpliciter oramus quod simpliciter volumus: unde et desiderium iustorum, orationis vim obtinet apud Deum, secundum illud Psal. IX, 17: *desiderium pauperum exaudivit dominus*. Illud autem simpliciter volumus quod secundum rationem superiorem appetimus ad quam solam pertinet consentire in opus. Illud autem simpliciter oravit Christus ut patris voluntas fieret, quia hoc simpliciter voluit, non autem quod calix ab eo transiret, quia nec hoc simpliciter voluit, sed secundum inferiorem rationem, ut dictum est.

CAPUT 234
DE SEPULTURA CHRISTI

Consequuntur autem hominem ex peccato post mortem alii defectus et ex parte corporis, et ex parte animae. Ex parte corporis quidem, quod corpus redditur terrae, ex qua sumptum est. Hic autem defectus corporis in nobis quidem secundum duo attenditur, scilicet secundum positionem, et secundum resolutionem. Secundum positionem quidem, inquantum corpus mortuum sub terra ponitur sepultum; secundum resolutionem vero, inquantum corpus in elementa solvitur, ex quibus est compactum. Horum autem defectuum primum quidem Christus pati voluit, ut scilicet corpus eius sub terra poneretur. Alium autem defectum passus non fuit, ut scilicet corpus eius in terram resolveretur: unde de ipso Psal. XV, 10, dicit: *non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, idest corporis putrefactionem. Huius autem ratio est, quia corpus Christi materiam sumpsit de natura humana, sed formatio eius non fuit virtute humana, sed virtute spiritus sancti. Et ideo propter substantiam materiae subterraneum locum, qui corporibus mortuis deputari consuevit, voluit pati: locus enim corporibus debetur secundum materiam praedominantis elementi. Sed dissolutionem corporis per spiritum sanctum fabricati pati non voluit, quia quantum ad hoc ab aliis hominibus differebat.

Ex parte vero animae sequitur in hominibus ex peccato post mortem, ut ad Infernum descendant non solum quantum ad locum, sed etiam quantum ad poenam. Sicut autem corpus Christi fuit quidem sub terra secundum locum, non autem secundum communem resolutionis defectum, ita et anima Christi descendit quidem ad Inferos secundum locum, non autem ut ibi poenam subiret, sed magis ut alios a poena absolveret, qui propter peccatum primi parentis illic detinebantur, pro quo plene iam satisfecerat mortem patiundo: unde post mortem nihil patiendum restabat, sed absque omni poenae passione localiter ad Infernum descendit, ut se vivorum et mortuorum liberatorem ostenderet. Ex hoc etiam dicitur quod solus inter mortuos fuit liber, quia anima eius in Inferno non subiacuit poenae, nec corpus eius corruptioni in sepulcro. Quamvis autem Christus descendens ad Inferos, eos liberavit qui pro peccato primi parentis ibi tenebantur, illos tamen reliquit qui pro peccatis propriis ibidem poenis erant addicti: et ideo dicitur momordisse Infernum, non absorbuisse, quia scilicet partem liberavit, et partem dimisit. Hos igitur Christi defectus symbolum fidei tangit, cum dicit: *passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad Inferos.*

Quia ergo per Christum humanum genus liberatum est a malis quae ex peccato primi parentis derivata erant, oportuit quod sicut ipse mala nostra sustinuit ut ab eis nos liberaret, ita etiam reparationis humanae per ipsum factae in eo primitiae apparerent, ut utroque modo Christus proponeretur nobis in signum salutis, dum ex eius passione consideramus quid pro peccato incurrimus, et quod nobis patiendum est ut a peccato liberemur, et per eius exaltationem consideramus quid nobis per ipsum sperandum proponitur. Superata igitur morte, quae ex peccato primi parentis provenerat, primus ad immortalem vitam resurrexit: ut sicut Adam peccante primo mortalis vita apparuit, ita Christo pro peccato satisfaciente, primo immortalis vita in Christo appareret. Redierant quidem ad vitam alii ante Christum vel ab eo vel a prophetis suscitati, tamen iterum morituri, sed Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur: unde quia primus necessitatem moriendi evasit, dicitur princeps mortuorum et primitiae dormientium, scilicet quia primus a somno mortis surrexit, iugo mortis excusso.

Eius autem resurrectio non tardari debuit, nec statim post mortem esse. Si enim statim post mortem rediisset ad vitam, mortis veritas comprobata non fuisset. Si vero diu resurrectio tardaretur, signum superatae mortis in eo non appareret, nec hominibus daretur spes ut per ipsum liberarentur a morte. Unde resurrectionem usque ad tertium diem distulit, quia hoc tempus sufficiens videbatur ad mortis veritatem comprobendam, nec erat nimis prolixum ad spem liberationis tollendam. Nam si amplius dilata fuisset, iam fidelium spes dubitationem pateretur, unde et quasi deficiente iam spe quidam dicebant tertia die, Lucae ult., 21: *nos sperabamus quod ipse redempturus esset Israel*.

Non tamen per tres integros dies Christus mortuus remansit. Dicitur tamen tribus diebus et tribus noctibus in corde terrae fuisse illo modo locutionis quo pars pro toto poni solet. Cum enim ex die et nocte unus dies naturalis constituatur, quacumque parte diei vel noctis computata Christus fuit in morte, tota illa dicitur in morte fuisse. Secundum autem Scripturae consuetudinem nox cum sequenti die computatur, eo quod Hebraei tempora secundum cursum lunae observant, quae de sero incipit apparere. Fuit autem Christus in sepulcro ultima parte sextae feriae quae si cum nocte praecedenti computetur, erit quasi dies unus naturalis. Nocte vero sequente sextam feriam cum integra die sabbati fuit in sepulcro, et sic sunt duo dies. Iacuit etiam mortuus in sequenti nocte, quae praecedit diem dominicum, in qua resurrexit, vel media nocte secundum Gregorium, vel diluculo secundum alios: unde si computetur vel tota nox, vel pars eius cum sequenti die dominico, erit tertius dies naturalis.

Nec vacat a mysterio quod tertia die resurgere voluit, ut per hoc manifestetur quod ex virtute totius Trinitatis resurrexit: unde et quandoque dicitur pater eum resuscitasse, quandoque autem quod ipse propria virtute resurrexit, quod non est contrarium, cum eadem sit divina virtus patris et filii et spiritus sancti; et etiam ut ostenderetur quod reparatio vitae non fuit facta prima die saeculi, idest sub lege naturali, nec secunda die, idest sub lege Mosaica, sed tertia die, idest tempore gratiae. Habet etiam rationem quod

Christus una die integra et duabus noctibus integris iacuit in sepulcro: quia Christus una vetustate quam suscepit, scilicet poenae, duas nostras vetustates consumpsit, scilicet culpa et poenae, quae per duas noctes significantur.

Non solum autem Christus recuperavit humano generi quod Adam peccando amiserat, sed etiam hoc ad quod Adam merendo pervenire potuisset. Multo enim maior fuit Christi efficacia ad merendum quam hominis ante peccatum. Incurrit siquidem Adam peccando necessitatem moriendi, amissa facultate qua mori non poterat, si non peccaret. Christus autem non solum necessitatem moriendi exclusit, sed etiam necessitatem non moriendi acquisivit: unde corpus Christi post resurrectionem factum est impassibile et immortale, non quidem sicut primi hominis, potens non mori, sed omnino non potens mori, quod in futurum de nobis ipsis expectamus. Et quia anima Christi ante mortem passibilis erat secundum passionem corporis, consequens est ut corpore impassibili facto, etiam anima impassibilis redderetur. Et quia iam impletum erat humanae redemptionis mysterium, propter quod dispensative continebatur fruitionis gloria in superiori animae parte, ne fieret redundantia ad inferiores partes et ad ipsum corpus, sed permetteretur unumquodque aut agere aut pati quod sibi proprium erat, consequens fuit ut iam per redundantiam gloriae a superiori animae parte totaliter corpus glorificaretur, et inferiores vires: et inde est quod cum ante passionem Christus esset comprehensor propter fruitionem animae, et viator propter corporis passibilitatem, iam post resurrectionem, viator ultra non fuit, sed solum comprehensor.

QUOMODO CONVENIENTIBUS ARGUMENTIS
CHRISTI RESURRECTIO DEMONSTRATUR

Et quia, ut dictum est, Christus resurrectionem anticipavit, ut eius resurrectio argumentum nobis spei existeret, ut nos etiam resurgere speraremus, oportuit ad spem resurrectionis suadendam, ut eius resurrectio, nec non et resurgentis qualitas, congruentibus indiciis manifestaretur. Non autem omnibus indifferenter suam resurrectionem manifestavit, sicut humanitatem et passionem, sed solum testibus praeordinatis a Deo, scilicet discipulis, quos elegerat ad procurandum humanam salutem. Nam status resurrectionis, ut dictum est, pertinet ad gloriam comprehensoris, cuius cognitio non debetur omnibus, sed iis tantum qui se dignos efficiunt. Manifestavit autem eis Christus et veritatem resurrectionis, et gloriam resurgentis.

Veritatem quidem resurrectionis, ostendendo quod idem ipse qui mortuus fuerat, resurrexit et quantum ad naturam, et quantum ad suppositum. Quantum ad naturam quidem, quia se verum corpus humanum habere demonstravit, dum ipsum palpandum et videndum discipulis praeiuit, quibus dixit Luc. ult., 39: *palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Manifestavit etiam exercendo actus qui naturae humanae conveniunt, cum discipulis suis manducans et bibens, et cum eis multoties loquens et ambulans, qui sunt actus hominis viventis, quamvis illa comestio necessitatis non fuerit: non enim incorruptibilia resurgentium corpora ulterius cibo indigebunt, cum in eis nulla fiat deperditio, quam oportet per cibum restaurari. Unde et cibus a Christo assumptus non cessit in corporis eius nutrimentum, sed fuit resolutum in praeiacentem materiam. Verumtamen ex hoc ipso quod comedit et bibit, se verum hominem demonstravit.

Quantum vero ad suppositum, ostendit se esse eundem qui mortuus fuerat, per hoc quod indicia suae mortis eis in suo corpore demonstravit, scilicet vulnerum cicatrices; unde dicit Thomae, Ioan. XX, 27: *infer digitum tuum huc et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum*, et Luc. ult., 39, dixit: *videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum*. Quamvis hoc etiam dispensationis fuerit quod cicatrices vulnerum in suo corpore reservavit, ut per eas resurrectionis veritas probaretur: corpori enim incorruptibili resurgenti debetur omnis integritas. Licet etiam dici possit, quod in martyribus quaedam indicia praecedentium vulnerum apparebunt cum quodam decore in testimonium virtutis. Ostendit etiam se esse idem suppositum, et ex modo loquendi, et ex aliis consuetis operibus, ex quibus homines recognoscuntur: unde et discipuli recognoverunt eum in fractione panis, Luc. ult., et ipse in Galilaea aperte se eis demonstravit ubi cum eis erat solitus conversari.

Gloriam vero resurgentis manifestavit dum ianuis clausis ad eos intravit, Ioan. XX, et dum ab oculis eorum evanuit, Luc. ult. Hoc enim pertinet ad gloriam resurgentis, ut in potestate habeat apparere oculo glorioso quando vult, vel non apparere quando voluerit. Quia tamen resurrectionis fides difficultatem habebat, propterea per plura indicia tam veritatem resurrectionis quam gloriam resurgentis corporis demonstravit. Nam si

inusitatam conditionem glorificati corporis totaliter demonstrasset, fidei resurrectionis praeiudicium attulisset, quia immensitas gloriae opinionem excussisset eiusdem naturae. Hoc etiam non solum visibilibus signis, sed etiam intelligibilibus documentis manifestavit, dum aperuit eorum sensum, ut Scripturas intelligerent, et per Scripturas prophetarum se resurrecturum ostendit.

Sicut autem Christus sua morte mortem nostram destruxit, ita sua resurrectione vitam nostram reparavit. Est autem hominis duplex mors et duplex vita. Una quidem mors est corporis per separationem ab anima; alia per separationem a Deo. Christus autem, in quo secunda mors locum non habuit, per primam mortem quam subiit, scilicet corporalem, utramque in nobis mortem destruxit, scilicet corporalem et spiritualem. Similiter etiam per oppositum intelligitur duplex vita: una quidem corporis ab anima, quae dicitur vita naturae; alia a Deo, quae dicitur vita iustitiae, vel vita gratiae: et haec est per fidem, per quam Deus inhabitat in nobis, secundum illud Habacuc II, 4: *iustus autem meus in fide sua vivet*, et secundum hoc duplex est resurrectio: una corporalis, qua anima iterato coniungitur corpori; alia spiritualis, qua iterum coniungitur Deo. Et haec quidem secunda resurrectio locum in Christo non habuit, quia nunquam eius anima fuit per peccatum separata a Deo. Per resurrectionem igitur suam corporalem utriusque resurrectionis, scilicet corporalis et spiritualis, nobis est causa.

Considerandum tamen est, quod, ut dicit Augustinus super Ioannem, verbum Dei resuscitat animas, sed verbum caro factum resuscitat corpora. Animam enim vivificare solius Dei est. Quia tamen caro est divinitatis eius instrumentum, instrumentum autem agit in virtute causae principalis, utraque resurrectio nostra, et corporalis et spiritualis, in corporalem Christi resurrectionem refertur ut in causam. Omnia enim quae in Christi carne facta sunt, nobis salutaria fuerunt virtute divinitatis unitae, unde et apostolus resurrectionem Christi causam nostrae spiritualis resurrectionis ostendens, dicit ad Rom. IV, 25, quod *traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter iustificationem nostram*. Quod autem Christi resurrectio nostrae corporalis resurrectionis sit causa, ostendit I ad Cor. XV, 12: *si autem Christus praedicatur quod resurrexit, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est?* Pulchre autem apostolus peccatorum remissionem Christi attribuit morti, iustificationem vero nostram resurrectioni, ut designetur conformitas et similitudo effectus ad causam. Nam sicut peccatum deponitur cum remittitur, ita Christus moriendo deposuit passibilem vitam, in qua erat similitudo peccati. Cum autem aliquis iustificatur, novam vitam adipiscitur: ita Christus resurgendo novitatem gloriae consecutus est. Sic igitur mors Christi est causa remissionis peccati nostri et effectiva instrumentaliter, et exemplaris sacramentaliter et meritoria. Resurrectio autem Christi fuit causa resurrectionis nostrae effectiva quidem instrumentaliter et exemplaris sacramentaliter, non autem meritoria: tum quia Christus iam non erat viator, ut sibi mereri competeret, tum quia claritas resurrectionis fuit praemium passionis, ut per apostolum patet Philipp. II.

Sic igitur manifestum est quod Christus potest dici primogenitus resurgentium ex mortuis, non solum ordine temporis, quia primus resurrexit secundum praedicta, sed etiam ordine causae, quia resurrectio eius est causa resurrectionis aliorum, et in ordine dignitatis, quia prae cunctis gloriosior resurrexit. Hanc igitur fidem resurrectionis Christi symbolum fidei continet dicens: *tertia die resurrexit a mortuis*.

CAPUT 240

DE DUPLICI PRAEMIO HUMILIATIONIS, SCILICET RESURRECTIONE ET ASCENSIONE

Quia vero secundum apostolum exaltatio Christi praemium fuit humiliationis ipsius, consequens fuit ut duplici eius humiliationi duplex exaltatio responderet. Humiliaverat namque se primo secundum mortis passionem in carne passibili quam assumpserat; secundo quantum ad locum, corpore posito in sepulcro, et anima ad Inferos descendente. Primae igitur humiliationi respondet exaltatio resurrectionis, in qua a morte ad vitam rediit immortalem; secundae humiliationi respondet exaltatio ascensionis: unde apostolus dicit Ephes. IV, 10: *qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes caelos*. Sicut autem de filio Dei dicitur quod est natus, passus et sepultus, et quia resurrexit, non tamen secundum naturam divinam, sed secundum humanam: ita et de Dei filio dicitur quod ascendit in caelum, non quidem secundum divinam naturam, sed secundum humanam. Nam secundum divinam naturam nunquam a caelo discessit, semper ubique existens. Unde ipse dicit, Ioan. III, 13: *nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo*. Per quod datur intelligi, quod sic de caelo descendisse dicitur naturam assumendo terrenam, quod tamen in caelo semper permansit. Ex quo etiam considerandum est, quod solus Christus propria virtute caelos ascendit. Locus enim ille debebatur ei qui de caelo descenderat ratione suae originis. Alii vero per se ipsos ascendere non possunt, sed per Christi virtutem, eius membra effecti.

Et sicut ascendere in caelum convenit filio Dei secundum humanam naturam, ita additur alterum quod convenit ei secundum naturam divinam, scilicet quod sedeat ad dexteram patris. Non enim ibi cogitanda est dextera, vel sessio corporalis, sed quia dextera est potior pars animalis, datur per hoc intelligi quod filius considet patri non in aliquo minoratus ab ipso secundum divinam naturam, sed omnino in eius aequalitate existens. Potest tamen et hoc ipsum attribui filio Dei secundum humanam naturam, ut secundum divinam naturam intelligamus filium in ipso patre esse secundum essentiae unitatem, cum quo habet unam sedem regni, idest potestatem eandem. Sed quia solent regibus aliqui assidere, quibus scilicet aliquid de regia potestate communicant, ille autem potissimus in regno esse videtur quem rex ad dexteram suam ponit, merito filius Dei etiam secundum humanam naturam dicitur ad dexteram patris sedere, quasi super omnem creaturam in dignitate caelestis regni exaltatus. Utroque igitur modo sedere ad dexteram est proprium Christi: unde apostolus ad Heb. I, 13, dicit: *ad quem autem Angelorum dixit aliquando: sede a dextris meis?* Hanc igitur Christi ascensionem confitemur in symbolo, dicentes *ascendit in caelum, sedet ad dexteram Dei patris*.

QUOD CHRISTUS SECUNDUM NATURAM HUMANAM IUDICABIT

Ex his quae dicta sunt, manifeste colligitur quod per Christi passionem et mortem, resurrectionis atque ascensionis gloriam, a peccato et morte liberati sumus, et iustitiam et immortalitatis gloriam, hanc in re, illam in spe adepti. Haec autem quae praediximus, scilicet passio, mors et resurrectio, et etiam ascensio, sunt in Christo completa secundum humanam naturam. Consequenter igitur oportet dici, quod secundum ea quae in humana natura Christus vel passus est vel fecit, nos a malis tam spiritualibus quam corporalibus liberando, ad spiritualia et aeterna bona promovit. Est autem consequens ut qui aliquibus aliqua bona acquirit, eadem ipsis dispenset. Dispensatio autem bonorum in multos requirit iudicium, ut unusquisque secundum suum gradum accipiat. Convenienter igitur Christus secundum humanam naturam, secundum quam mysteria humanae salutis implevit, iudex constituitur a Deo super homines, quos salvavit: unde dicitur Ioan. V, 27: *potestatem dedit ei iudicium facere*, scilicet pater filio, *quia filius hominis est*. Quamvis et hoc habeat aliam rationem. Est enim conveniens ut iudicem videant iudicandi: Deum autem, apud quem iudicis auctoritas residet, in sua natura videre est praemium, quod per iudicium redditur. Oportuit igitur quod Deus iudex, non in natura propria, sed in natura assumpta, ab hominibus videretur qui iudicandi sunt, tam bonis quam malis. Multi enim si Deum in natura divinitatis viderent, iam praemium reportarent, quo se reddiderunt indignos. Est etiam conveniens exaltationis praemium humiliationi Christi respondens, qui usque ad hoc humiliari voluit ut sub homine iudice iudicaretur iniuste: unde ad hanc humiliationem exprimendam signanter in symbolo eum sub Pontio Pilato passum fatemur. Hoc igitur exaltationis praemium debebatur ei ut ipse secundum humanam naturam iudex a Deo omnium hominum mortuorum et vivorum constitueretur, secundum illud Iob XXXVI, v. 17: *causa tua quasi impii iudicata est: causam iudiciumque recipies*.

Et quia potestas iudiciaria ad Christi exaltationem pertinet, sicut et resurrectionis gloria, Christus in iudicio apparebit non in humilitate, quae pertinebat ad meritum, sed in forma gloriosa ad praemium pertinente: unde dicitur in Evangelio, quod *videbunt filium hominis venientem in nube cum potestate magna et maiestate*. Visio autem claritatis ipsius electis quidem, qui eum dilexerunt, erit ad gaudium, quibus Isa. XXXIII, 17, promittit: *regem in decore videbunt*; impiis autem erit ad confusionem et luctum, quia iudicantis gloria et potestas, damnationem timentibus, tristitiam et metum inducit: unde dicitur Isa. XXVI, 11: *videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes tuos devoret*. Et quamvis in forma gloriosa se ostendat, apparebunt tamen in eo indicia passionis non cum defectu sed cum decore et gloria, ut ex his visis et electi recipiant gaudium, qui per passionem Christi se liberatos recognoscent, et peccatores tristitiam, qui tantum beneficium contempserunt: unde dicitur Apoc. I, 7: *videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt; et plangent se super eum omnes tribus terrae*.

QUOD IPSE OMNE IUDICIUM DEDIT FILIO SUO, QUI HORAM SCIT IUDICII

Et quia pater *omne iudicium dedit filio*, ut dicitur Ioan. V, nunc autem humana vita iusto Dei iudicio dispensatur, ipse enim est qui iudicat omnem carnem, ut Abraham dixit Gen. XVIII, non est dubitandum etiam hoc iudicium, quo in mundo reguntur homines, ad Christi potestatem iudiciariam pertinere: unde etiam ad ipsum introducuntur in Psal. CIX, 1, verba patris dicentis: *sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum*. Assidet enim a dextris Dei secundum humanam naturam, inquantum ab eo recipit iudiciariam potestatem: quam quidem etiam nunc exercet antequam manifeste appareat quod omnes inimici pedibus eius subiecti sint, unde et ipse statim post resurrectionem dixit, Matth. ult., 18: *data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*.

Est autem et aliud Dei iudicium, quo unicuique in exitu mortis suae retribuitur quantum ad animam secundum quod meruit. Iusti autem dissoluti cum Christo manent, ut Paulus desiderat, peccatores autem mortui in Inferno sepeliuntur. Non enim putandum est hanc discretionem absque Dei iudicio fieri, aut hoc iudicium ad Christi potestatem iudiciariam non pertinere, praesertim cum ipse discipulis suis dicat, Ioan. XIV, 3: *si abiero et praeparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum, ut ubi ego sum, et vos sitis*. Quod quidem tolli nihil est aliud quam dissolvi, ut cum Christo esse possimus: quia *quamdiu sumus in hoc corpore peregrinamur a domino*, ut dicitur II Cor. V, 6.

Sed quia retributio hominis non solum consistit in bonis animae, sed etiam in bonis corporis, iterato per resurrectionem ab anima resumendi, omnisque retributio requirit iudicium, oportet et aliud iudicium esse, quo retribuatur hominibus secundum ea quae gesserunt non solum in anima, verum etiam in corpore. Et hoc etiam iudicium Christo debetur, ut sicut ipse pro nobis mortuus resurrexit in gloria, et caelos ascendit, ita etiam ipse sua virtute faciat resurgere corpora humilitatis nostrae configurata corpori claritatis suae, ut ea in caelum transferat, quo ipse praecessit ascendens, et pandens iter ante nos, ut fuerat per Michaeam praedictum. Resurrectio autem omnium simul fiet in fine saeculi huius, ut supra iam diximus: unde hoc iudicium, commune et finale iudicium erit, ad quod faciendum Christus creditur secundo venturus cum gloria.

Sed quia in Psal. XXXV, 7, dicitur: *iudicia domini abyssus multa*, et apostolus dicit ad Rom. XI, 33: *quam incomprehensibilia sunt iudicia eius*, in singulis praemissorum iudiciorum est aliquid profundum et incomprehensibile humanae cognitioni. In primo enim Dei iudicio, quo praesens vita hominum dispensatur, tempus quidem iudicii manifestum est hominibus, sed retributionum ratio latet, praesertim quia bonis plerumque mala in hoc mundo eveniunt, et malis bona. In aliis autem duobus Dei iudiciis retributionum quidem ratio in evidenti erit, sed tempus manet occultum, quia et mortis suae tempus homo ignorat, secundum illud Eccle. IX, 12: *nescit homo finem suum*, et finem huius saeculi nemo scire potest. Non enim praescimus futura, nisi quorum comprehendimus causas. Causa autem finis mundi est Dei voluntas, quae est nobis ignota, unde nec finis mundi ab aliqua creatura praesciri potest, sed a solo Deo secundum

illud Matth. XXIV, 36: *de die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum, nisi pater solus.*

Sed quia in Marco legitur, *neque filius*, sumpserunt aliqui errandi materiam, dicentes filium patre minorem, quia ea ignorat quae pater novit. Posset autem hoc evitari ut diceretur, quod filius haec ignorat secundum humanam naturam assumptam, non autem secundum divinam, secundum quam unam sapientiam habet cum patre, vel, ut expressius dicatur, est ipsa sapientia in corde concepta. Sed hoc inconveniens videretur ut filius etiam secundum naturam assumptam, divinum ignoret iudicium, cum eius anima, Evangelista testante, plena sit Dei gratia et veritate, ut supra dictum est. Nec etiam videtur habere rationem, ut cum Christus potestatem iudicandi acceperit, quia filius hominis est, tempus sui iudicii secundum humanam naturam ignoret. Non enim omne iudicium pater ei dedisset, si determinandi temporis sui adventus esset ei subtractum iudicium. Est ergo hoc intelligendum secundum usitatum modum loquendi in Scripturis, prout dicitur Deus tunc aliquid scire quando illius rei notitiam praebet, sicut dixit ad Abraham Genes. XXII, 12: *nunc cognovi quod timeas dominum*, non quod tunc inciperet noscere qui omnia ab aeterno cognoscit, sed quia eius devotionem per illud factum ostenderat. Sic igitur et filius dicitur diem iudicii ignorare, quia notitiam discipulis non dedit, sed eis respondit Act. I, 7: *non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae pater posuit in sua potestate*. Pater autem isto modo non ignorat, quia saltem filio huius rei notitiam dedit per generationem aeternam. Quidam tamen brevius se expediunt, dicentes hoc esse intelligendum de filio adoptivo.

Ideo autem voluit dominus tempus futuri iudicii esse occultum, ut homines sollicite vigilarent, ne forte tempore iudicii imparati inveniantur, propter quod etiam voluit tempus mortis uniuscuiusque esse ignotum. Talis enim in iudicio unusquisque comparebit, qualis hinc per mortem exierit: unde dominus dixit Matth. XXIV, 42: *vigilate, quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit.*

Sic igitur secundum praedicta patet quod Christus habet iudiciariam potestatem super vivos et mortuos. Exercet enim iudicium et in eos qui in praesenti saeculo vivunt, et in eos qui ex hoc saeculo transeunt moriendo. In finali autem iudicio iudicabit simul vivos et mortuos: sive per vivos intelligantur iusti qui per gratiam vivunt, per mortuos autem peccatores, qui a gratia exciderunt; sive per vivos intelligantur qui in adventu domini vivi reperientur, per mortuos autem qui antea decesserunt. Hoc autem non est hic intelligendum, quod aliqui sic vivi iudicentur quod nunquam senserint corporis mortem, sicut aliqui posuerunt. Manifeste enim apostolus dicit I Cor. XV, 51: *omnes quidem resurgemus*, et alia littera habet: *omnes quidem dormiemus*, idest moriemur, sive ut in aliquibus libris habetur, *non omnes quidem dormiemus*, ut Hieronymus dicit in epistola ad Minerium de resurrectione carnis, quod praedictae sententiae firmitatem non tollit. Nam paulo ante praemiserat apostolus: *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et omnes in Christo vivificabuntur*, et sic illud quod dicitur, *non omnes dormiemus*, non potest referri ad mortem corporis, quae in omnes transivit per peccatum primi parentis, ut dicitur Rom. V; sed exponendum est de dormitione peccati, de qua dicitur Ephes. V, 14: *surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus*. Distinguentur ergo qui in adventu domini reperientur, ab his qui ante decesserunt, non quia ipsi nunquam moriantur, sed quia in ipso raptu quo rapientur in nubibus obviam Christo in aera, moriuntur, et statim resurgent, ut Augustinus dicit.

Considerandum tamen est, quod ad iudicium tria concurrere videntur. Primo quidem quod aliquis praesentetur; secundo quod eius merita discutiantur; tertio quod sententiam accipiat. Quantum igitur ad primum, omnes boni et mali a primo homine usque ad ultimum iudicio Christi subdentur, quia, ut dicitur II ad Cor. V, 10, *omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi*, a quorum generalitate non excluduntur etiam parvuli, qui vel sine Baptismo vel cum Baptismo decesserunt, ut Glossa dicit ibidem.

Quantum vero ad secundum, scilicet ad discussionem meritorum, non omnes iudicabuntur, nec boni nec mali. Non enim est necessaria iudicii discussio, nisi bona malis permisceantur; ubi vero est bonum absque commixtione mali, vel malum absque commixtione boni, ibi discussio locum non habet. Bonorum igitur quidam sunt qui totaliter bona temporalia contempserunt, soli Deo vacantes, et his quae sunt Dei. Quia ergo peccatum committitur per hoc quod spreto incommutabili bono bonis commutabilibus adhaeretur, nulla videtur esse in his commixtio boni et mali, non quod absque peccato vivant, cum ex eorum dicatur persona I Ioan. I, 8: *si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*: sed quia in eis sunt levissima quaedam peccata, quae per fervorem caritatis quodammodo consumuntur, ut nihil esse videantur: unde hi in iudicio non iudicabuntur per meritorum discussionem. Qui vero terrenam vitam agentes, rebus saecularibus intendentes utuntur eis non quidem contra Deum, sed eis plus debito inhaerentes, habent aliquid mali bono fidei et caritatis admixtum, secundum aliquam notabilem quantitatem, ut non de facili apparere possit quid in eis praevaleat: unde tales

iudicabuntur etiam quantum ad discussionem meritorum. Similiter etiam ex parte malorum notandum est, quod principium accedendi ad Deum est fides, secundum illud Heb. XI, 6: *credere oportet accedentem ad Deum*. Qui ergo fidem non habet, nihil boni invenitur in eo, cuius ad mala permixtio faciat eius dubiam damnationem, et ideo condemnabitur absque meritorum discussione. Qui vero fidem habet et caritatem non habet, nec bona opera, habet quidem aliquid unde Deo coniungitur. Unde necessaria est meritorum discussio, ut evidenter appareat quid in isto praeponderet, utrum bonum vel malum: unde talis cum discussione meritorum damnabitur. Sicut rex terrenus civem peccantem cum audientia damnat, hostem vero absque omni audientia punit.

Quantum vero ad tertium, scilicet sententiae prolationem, omnes iudicabuntur, quia omnes ex ipsius sententia vel gloriam vel poenam reportabunt, unde dicitur II Corinth. V, 10: *ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum*.

CAPUT 244

QUOD NON ERIT EXAMINATIO IN IUDICIO QUIA IGNORET, ET DE MODO ET LOCO

Non est autem existimandum, quod discussio iudicii erit necessaria ut iudex informetur, sicut contingit in humanis iudiciis, cum omnia sint nuda et aperta oculis eius, ut dicitur Hebr. IV, 13. Sed ad hoc est necessaria praedicta discussio, ut unicuique innotescat de seipso et de aliis, quomodo sint digni poena vel gloria, ut sic boni in omnibus de Dei iustitia gaudeant et mali contra seipsos irascantur. Nec est aestimandum quod huiusmodi discussio meritorum verbotenus fiat. Immensum enim tempus requireretur ad enarrandum singulorum excogitata, dicta et facta bona vel mala: unde Lactantius deceptus fuit, ut poneret diem iudicii mille annis duraturum, quamvis nec hoc tempus sufficere videatur, cum ad unius hominis iudicium modo praedicto complendum plures dies requirentur. Fiet ergo virtute divina ut statim unicuique occurrant bona vel mala omnia quaecumque fecit, pro quibus est praemiandus vel puniendus, et non solum unicuique de seipso, sed etiam unicuique de aliis. Ubi ergo intantum bona excedunt, quod mala nullius videntur esse momenti, aut e converso, nulla esse concertatio videbitur bonorum ad mala secundum existimationem humanam, et propter hoc sine discussione praemiari vel puniri dicuntur.

In illo autem iudicio licet omnes Christo assistant, different tamen boni a malis non solum quantum ad causam meritoriam, sed etiam loco segregabuntur ab eis. Nam mali, qui terrena diligentes a Christo recesserunt, remanebunt in terra; boni vero, qui Christo adhaeserunt, obviam Christo occurrent in aera sublevati, ut Christo conformentur, non solum configurati gloriae claritatis eius, sed in loco consociati, secundum illud Matth. XXIV, v. 28: *ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae*, per quas significantur sancti. Signanter autem loco corporis in Hebraeo Joatham dicitur secundum Hieronymum, quod cadaver significat ad commemorandum Christi passionem, per quam Christus et potestatem iudicariam promeruit, et homines conformati passioni eius ad societatem gloriae illius assumuntur, secundum illud apostoli: *si compatimur et conregnabimus*, II Tim. II, 12. Et inde est quod circa locum dominicae passionis creditur Christus ad iudicium descensurus, secundum illud Ioel. III, 2: *congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Iosaphat, et disceptabo cum eis ibi*: quae subiacet monti oliveti, unde Christus ascendit. Inde etiam est quod veniente domino ad iudicium, signum crucis et alia passionis indicia demonstrabuntur, secundum illud Matth. XXIV, 30: *et tunc apparebit signum filii hominis in caelo*, ut impii videntes in quem confixerunt, doleant et crucientur, et ii qui redempti sunt, gaudeant de gloria redemptoris. Et sicut Christus a dextris Dei sedere dicitur secundum humanam naturam, in quantum est ad bona potissima patris sublimatus, ita iusti in iudicio a dextris eius dicuntur insistere, quasi honorabilissimum apud eum locum habentes.

Non solum autem Christus in illo iudicio iudicabit, sed etiam alii. Quorum quidam iudicabunt sola comparatione, scilicet boni minus bonos, aut mali magis malos, secundum illud Matth. XII, 41: *viri Ninivitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam*. Quidam vero iudicabunt per sententiae approbationem, et sic omnes iusti iudicabunt, secundum illud Sap. III, 8: *iudicabunt sancti nationes*. Quidam vero iudicabunt, quasi iudiciariam potestatem accipientes a Christo, secundum illud Psal. CXLIX, 6: *gladii ancipites in manibus eorum*. Hanc autem ultimam iudiciariam potestatem dominus apostolis repromisit Matth. XIX, 28, dicens: *vos qui secuti estis me, in regeneratione cum sederit filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israel*.

Non est autem iudicandum, quod soli Iudaei, qui ad duodecim tribus Israel pertinent, per apostolos iudicentur, sed per duodecim tribus Israel omnes fideles intelliguntur, qui in fidem patriarcharum sunt assumpti. Nam infideles non iudicantur, sed iam iudicati sunt. Similiter etiam non soli duodecim apostoli, qui tunc erant, cum Christo iudicabunt. Nam neque Iudas iudicabit; nec Paulus, qui plus aliis laboravit, carebit iudiciaria potestate, praesertim cum ipse dicat: *nescitis quod Angelos iudicabimus?* Sed ad illos proprie haec dignitas pertinet qui relictis omnibus Christum sunt secuti: hoc enim promissum est Petro quaerenti et dicenti: *ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te: quid ergo erit nobis?* Unde Iob XXXVI, 6: *iudicium pauperibus tribuit*, et hoc rationabiliter: ut enim dictum est, discussio erit de actibus hominum qui terrenis rebus bene vel male sunt usu. Requiritur autem ad rectitudinem iudicii ut animus iudicis sit liber ab iis de quibus habet iudicare: et ideo per hoc quod aliqui habent animum suum a rebus terrenis totaliter abstractum, dignitatem iudiciariam merentur. Facit etiam ad meritum huius dignitatis praeceptorum divinorum Annuntiatio: unde Matth. XXV, Christus cum Angelis ad iudicandum dicitur esse venturus, per quos praedicatores intelliguntur, ut Augustinus in Lib. de poenitentia dicit. Decet enim ut illi discutiant actus hominum circa observantiam divinorum praeceptorum qui praecepta vitae annuntiaverunt. Iudicabunt autem praedicti inquantum cooperabuntur ad hoc quod unicuique appareat causa salvationis et damnationis tam sui quam aliorum, eo modo quo superiores Angeli inferiores, vel etiam homines illuminare dicuntur. Hanc igitur iudiciariam potestatem confitemur in Christo in symbolo apostolorum, dicentes: *inde venturus est iudicare vivos et mortuos*.

His igitur consideratis, quae pertinent ad fidei Christianae veritatem, sciendum est, quod omnia praemissa ad certos articulos reducuntur. Secundum quosdam quidem ad duodecim, secundum alios autem ad quatuordecim. Cum enim fides sit de iis quae sunt incomprehensibilia rationi, ubi aliquid novum occurrit rationi incomprehensibile, ibi oportet esse novum articulum. Est igitur unus articulus pertinens ad divinitatis unitatem: quamvis enim Deum esse unum ratione probetur, tamen eum sic praeesse immediate omnibus, vel singulariter sic colendum, subiacet fidei. De tribus autem personis ponuntur tres articuli.

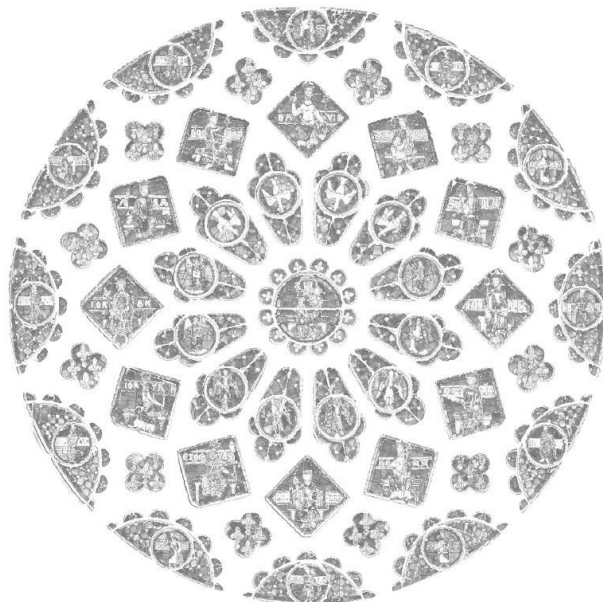
De tribus autem effectibus Dei, scilicet creationis, quae pertinet ad naturam, iustificationis, quae pertinet ad gratiam, remunerationis, quae pertinet ad gloriam, ponuntur tres alii: et sic de divinitate in universo ponuntur septem articuli. Circa humanitatem vero Christi ponuntur septem alii, ut primus sit de incarnatione et conceptione; secundus de nativitate, quae habet specialem difficultatem propter exitum a clauso virginis utero; tertius de morte et passione et sepultura; quartus de descensu ad Inferos; quintus de resurrectione; sextus de ascensione; septimus de adventu ad iudicium: et sic in universo sunt quatuordecim articuli.

Alii vero satis rationabiliter fidem trium personarum sub uno articulo comprehendunt, eo quod non potest credi pater quin credatur et filius et amor nectens utrumque, qui est spiritus sanctus. Sed distinguunt articulum resurrectionis ab articulo remunerationis: et sic duo articuli sunt de Deo, unus de unitate, et alius de Trinitate; quatuor de effectibus, unus de creatione, alius de iustificatione, tertius vero de communi resurrectione, quartus de remuneratione. Similiter circa fidem humanitatis Christi, conceptionem et nativitatem sub uno articulo comprehendunt, sicut passionem et mortem. Sic igitur in universo, secundum istam computationem sunt duodecim articuli.

Et haec de fide sufficiant.

LIVRO II

Da Esperança



(De Spe)

CAPÍTULO 1

*No qual se mostra que para a perfeição da vida
cristã é necessária a virtude da esperança [311]*

Como segundo a sentença do príncipe dos apóstolos[312] somos exortados a dar razão não só da fé mas também da esperança que há em nós, depois de todo o dito [até aqui], onde expusemos brevemente a sentença da fé cristã, resta-nos fazer-te uma exposição resumida das coisas que pertencem à esperança.

Ora, deve considerar-se que o desejo do homem pode repousar em algum conhecimento, pois o homem deseja naturalmente conhecer a verdade, que, uma vez conhecida, lhe aquieta o desejo. Mas o desejo do homem não repousa no conhecimento da fé: a fé, com efeito, é conhecimento imperfeito, pois são cridas as coisas que não se vêem. Por isso o Apóstolo a chama, na Epístola aos Hebreus (11, 1), “argumento das [coisas] que não se vêem”. Por conseguinte, tendo-se a fé, ainda permanece um movimento da alma para algo, ou seja, para ver perfeitamente a verdade em que crê, e alcançar as coisas pelas quais poderá introduzir-se em tal verdade. Porque, porém, entre os vários ensinamentos da fé dissemos haver um pelo qual cremos que Deus tem providência sobre as coisas humanas, surge daí no ânimo do crente o movimento da esperança, de modo que com seu auxílio alcance os bens que ele, ensinado pela fé, naturalmente deseja. Daí que depois da fé seja necessária a esperança para a perfeição da vida cristã, como já dissemos acima [I, c. 1].

CAPÍTULO 2

Convenientemente é prescrita ao homem a oração, pela qual ele obtém o que espera de Deus, e da diferença entre a oração a Deus e a oração ao homem

Porque todavia segundo a ordem da divina providência se atribui a cada um o modo de alcançar seu fim segundo a conveniência de sua natureza, concedeu-se também aos homens um modo congruente de obter o que esperam de Deus, segundo a disposição da condição humana. Com efeito, segundo a condição humana, quando alguém quer obter algo de outro, interpõe-lhe uma súplica, principalmente ao superior, de quem espera alcançar [este algo]. E por isso se impôs ao homem a oração, pela qual os homens obtêm de Deus o que esperam alcançar por ele.

Mas a oração é necessária, de um modo, para obter algo dos homens, e, de outro modo, [para obter algo] de Deus. Sem dúvida, em primeiro lugar se interpõe ao homem para que se expressem o desejo e a necessidade do orante, e em segundo para que o ânimo daquele a que se suplica se incline a conceder. Mas estas coisas não têm lugar na oração que se volta para Deus. Com efeito, ao orarmos, não intentamos manifestar nossas necessidades ou desejos a Deus, que é conhecedor de todas as coisas. Daí que lhe diga o Salmo (37, 10): “Ó Senhor, bem vês todos os meus desejos”. E no Evangelho se diz (Mt 6, 32): “Vosso Pai sabe que tendes necessidade de todas elas”. A vontade divina tampouco se dobra a palavras humanas para querer o que antes não queria, porque, como se diz em Números (23, 19): “Deus não é como o homem, capaz de mentir, nem como o filho do homem, sujeito a mudanças”. Tampouco se dobra por arrependimento, como se diz em I Reis (15, 29).

Mas a oração para obter de Deus é necessária ao homem por causa daquele que ora, ou seja, para que ele mesmo considere seus defeitos, e dobre seu ânimo para desejar ferventemente e piamente o que pela oração espera obter. Em razão disso, com efeito, faz-se idôneo para receber.

Há ainda porém que considerar outra diferença entre a oração que se faz a Deus e a que se faz ao homem. Porque a oração que se faz ao homem preexige familiaridade, pela qual se abre uma porta para o suplicante; mas a mesma oração que lançamos a Deus nos faz familiares a Deus, enquanto nossa mente se eleva a ele, e conversa com Deus por certo afeto espiritual adorando-o em espírito e verdade, e tal afeto familiar prepara para o orante uma porta para que ore novamente com mais confiança. Daí que se diga no Salmo (16, 6): “Eu te invoco”, ou seja, oro com confiança, “porque me ouvirás, ó Deus”, como se pela primeira oração ele fosse recebido na familiaridade, e em seguida clamasse com confiança: e é por isso que na oração divina a assiduidade ou a frequência das petições não são importunas, senão que Deus as reputa de aceitar. “Importa orar sempre e não cessar de fazê-lo”, como se diz em Lucas (18, 1). Daí que o Senhor também convide a pedir, dizendo em Mateus (7,7): “Pedi, e ser-vos-á dado (...); batei, e abrir-se-vos-á”. Mas na oração que se faz aos homens a assiduidade dos pedidos fá-la importuna.

CAPÍTULO 3

Para a consumação da esperança foi conveniente que Cristo nos transmitisse a forma de orar

Por conseguinte, porque para nossa salvação se requer depois da fé a esperança, foi oportuno que nosso Salvador, assim como se nos fez autor e consumidor da fé conservando os sacramentos celestes,[313] assim também nos introduzisse numa esperança viva, transmitindo-nos a forma da oração pela qual nossa esperança se alça maximamente a Deus, enquanto Deus mesmo nos ensina o que devemos pedir-lhe. Com efeito, não nos induziria a pedir se não se propusesse a atender, e ninguém pede senão àquele de quem espera, e pede as coisas mesmas que espera. Assim, portanto, quando nos ensina a pedir a Deus certas coisas, exorta-nos a esperar em Deus, e o que dele devemos esperar mostra-nos por aquilo que deve pedir-se.

Por conseguinte, ao nos ocuparmos das coisas que se contêm na oração dominical, demonstraremos tudo o que pode pertencer à esperança dos cristãos: ou seja, em quem devemos pôr nossa esperança, e por que causa, e o que devemos esperar dele. Nossa esperança, sem dúvida, deve estar em Deus, a quem também devemos orar, segundo aquilo do Salmo (61, 9): “Espera nele”, isto é, em Deus, “ó povo; expandi diante dele”, isto é, orando, “vossos corações”.

CAPÍTULO 4

Por que o que esperamos devemos pedi-lo a Deus em oração

Mas a causa precípua por que devemos esperar nele é que lhe pertencemos como os efeitos [pertencem] à causa. Nada todavia opera em vão, mas por algum fim certo. Pertence, portanto, a qualquer agente produzir um efeito tal que não lhe falte aquilo pelo qual possa alcançar seu fim: e por isso nas coisas que se fazem por agentes naturais a natureza não se encontra deficiente no necessário, senão que a cada um dos gerados atribui coisas para a consistência de seu ser, e para o aperfeiçoamento da operação pela qual alcança seu fim, a não ser que tal seja impedido por defeito do agente, isto é, que ele seja insuficiente para realizá-las. Mas o que age pelo intelecto, na produção mesma do efeito, não só confere a seu efeito as coisas necessárias para o fim intentado, mas também dispõe de seu uso, que é o fim da obra, quando esta já está perfeita, assim como o fabricante não só fabrica o cutelo, mas também dispõe de seu corte. Ora, o homem foi produzido por Deus como o artefato pelo artífice, razão por que se diz em Isaías (64, 8): “E agora, Senhor, tu és nosso artífice, e nós não somos senão barro”. E por isso, assim como, se tivesse sentido, um vaso de argila poderia esperar do oleiro que fosse bem disposto, assim também o homem deve esperar de Deus que seja retamente governado por ele. Daí que se diga em Jeremias (18, 6): “Como o barro está na mão do oleiro, assim vós estais em minha mão, casa de Israel”.

Ora, a confiança que o homem tem em Deus deve ser certíssima. Com efeito, dissemos que o agente não se afasta da reta disposição de sua obra a não ser por algum defeito seu. Em Deus, porém, não pode ocorrer nenhum defeito, nem ignorância, porque “todas as coisas estão nuas e descobertas para seus olhos”, como se diz na Epístola aos Hebreus (4, 13), nem impotência, porque “a mão do Senhor não se encolheu para não poder salvar”, como se diz em Isaías (59, 1), nem defeito de boa vontade, porque “o Senhor é bom para os que nele esperam, para a alma que o busca”, como se diz em Lamentações (3, 25). E por isso a esperança pela qual alguém confia em Deus não confunde aquele que espera, como se diz na Epístola aos Romanos (5, 5).

Ademais, deve considerar-se que, conquanto a divina providência vele sobre a disposição de todas as criaturas, por uma razão especial, contudo, tem cuidado das racionais, que certamente pela dignidade de sua imagem são insígnies, e que podem chegar a conhecê-lo e amá-lo, e que têm domínio sobre seus atos, de modo que distingam o bem e o mal: por isso lhes compete ter confiança em Deus, não só para que se conservem no ser segundo a condição de sua natureza, o que compete [também] às outras criaturas, mas também para que mereçam algo dele por retroceder do mal e operar o bem. Daí que se diga no Salmo (35, 7): “Tu salvarás os homens e os animais”, ou seja, enquanto confere aos homens junto com as criaturas irracionais as coisas que pertencem ao subsídio da vida; mas depois acrescenta: “Os filhos dos homens esperarão à sombra de tuas asas”, como protegidos por ele com cuidado especial.

Mas é necessário considerar, além disso, que sobrevindo qualquer perfeição se adiciona faculdade para fazer ou conseguir algo, assim como o ar iluminado pelo sol tem

faculdade de ser meio para a visão, e a água aquecida pelo fogo tem faculdade de ferver, e poderia esperá-lo se tivesse sentido. Mas ao homem, sobre a natureza da alma, adiciona-se a perfeição da graça, pela qual ele é feito partícipe da natureza divina, como se diz na Segunda Epístola de Pedro (1, 4). Daí que segundo isto se diga que [o homem] é regenerado como filho de Deus, segundo aquilo de João (1, 12): “Deu-lhes poder de se tornarem filhos de Deus”. Ora, feitos filhos, convenientemente podem esperar uma herança, segundo aquilo da Epístola aos Romanos (8, 17): “E, se filhos, também herdeiros”. E por isso, segundo esta regeneração espiritual, compete ao homem ter certa esperança mais alta em Deus, ou seja, o alcançar a herança eterna, segundo aquilo da Primeira Epístola de Pedro (1, 3): “Regenerou-nos para uma esperança viva, pela ressurreição de Cristo dentre os mortos, para uma herança incorruptível, e que não pode contaminar-se, nem murchar, reservada nos céus”. E, porque pelo espírito de adoção que recebemos clamamos “Abba, Pai”, como se diz na Epístola aos Romanos (8, 15), por isso o Senhor, para mostrar-nos que devemos orar nesta esperança, principiou sua oração com a invocação do Pai, dizendo “Pai”. Semelhantemente, ao dizer-se “pai”, o afeto do homem é preparado para orar de modo puro e para obter o que espera. Os filhos também devem ser imitadores dos pais. Daí que quem confesse a Deus como a pai deva esforçar-se por ser imitador de Deus, ou seja, por evitar as coisas que o tornam dissímil de Deus, e firmar-se nas que nos assimilam a Deus. Daí que se diga em Jeremias (3, 9): “Chamar-me-ás pai, e não cessarás de andar após mim”. “Se, portanto”, como diz Gregório de Nissa,[314] “diriges teu intuito às coisas mundanas, ou ambicionas a glória humana ou as sordidezes do apetite passível: de que modo tu, que vives vida corrupta, chamas pai ao genitor da incorruptibilidade?”

CAPÍTULO 5

Deus, a quem pedimos ao orar as coisas esperadas, deve ser chamado pelo orante “Pai nosso” e não “meu”

Sem dúvida, porém, entre outras coisas, o que se reconhece filho de Deus deve imitar ao Senhor precipuamente na caridade, segundo aquilo da Epístola aos Efésios (5, 1): “Sede, pois, imitadores de Deus, como filhos muito amados; e andai no amor”. Mas o amor de Deus não é privado, senão que é comum a todos: “[Ele] ama tudo o que existe”, como se diz em Sabedoria (9, 25); e especialmente aos homens, segundo aquilo de Deuteronômio (33, 3): “Ele amou os povos”. E por isso, como diz Cipriano,[315] “a oração é-nos pública e comum; e quando oramos não [o fazemos] apenas por um só, senão que oramos por todo o povo, porque todo o povo somos um”. “Portanto, orar por si”, como diz Crisóstomo, “a necessidade obriga-o; a orar por outro, porém, a caridade da fraternidade exorta”. E por isso não dizemos “Pai meu”, mas “Pai nosso”.

Ao mesmo tempo também deve considerar-se que, se nossa esperança se apóia principalmente no auxílio divino, ajudamo-nos contudo uns aos outros para obter mais facilmente o que pedimos. Por isso se diz na Segunda Epístola aos Coríntios (1, 10-11): “[Deus] nos livrou, ajudando-nos vós em oração por nós”. Daí que se diga também na Epístola de Tiago (5, 16): “Orai uns pelos outros”. É, com efeito, como diz Ambrósio:[316] “Muitos mínimos, quando se congregam e se fazem unânimes, se fazem grandes, e é impossível que as preces de muitos não impetrem”, segundo aquilo de Mateus (18, 19): “Se dois de vós se unirem entre si sobre a terra a pedir qualquer coisa, esta lhes será concedida por meu Pai, que está nos céus”. Por isso não oferecemos a oração individualmente, senão que como por consenso unânime dizemos: “Pai nosso”.

Também deve considerar-se que nossa esperança é em Deus por Cristo, segundo aquilo da Epístola aos Romanos (5, 1): “Justificados, pois, pela fé, tenhamos paz com Deus, por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo, pelo qual temos acesso pela fé a esta graça, na qual estamos, e nos gloriamos na esperança da glória dos filhos de Deus”. Com efeito, por ele, que é o Filho Unigênito natural de Deus, somos feitos filhos adotivos, porque como se diz na Epístola aos Gálatas (4, 4): “Deus enviou seu Filho (...) para que recebêssemos a adoção de filhos”. Portanto, devemos professar a Deus como Pai de modo tal, que não derroguemos o privilégio do Unigênito. Daí que diga Agostinho:[317] “Não queiras reclamar algo especialmente para ti. O Pai é-o especialmente só do Cristo, enquanto de nós todos é Pai comum, porque só àquele gerou, e a nós criou. E por isso se diz Pai nosso”.

CAPÍTULO 6

Onde se mostra o poder de Deus nosso Pai, a quem oramos para que conceda as coisas esperadas, quando se diz “que estais no céu”

Ora, sói ocorrer defeito de esperança pela impotência daquele de que se deveria esperar auxílio. Com efeito, não é suficiente para a confiança da esperança que aquele em quem se apóia a esperança tenha vontade de ajudar, a não ser que assista nele o poder [para tal]. Mas exprimimos suficientemente a prontidão da vontade divina de ajudar ao professá-lo Pai. Para que não se duvide porém da excelência de seu poder, acrescenta-se: “que estais no céu”. [318] Não se diz que está no céu, com efeito, como contido pelo céu, mas como compreendendo o céu por sua virtude, segundo aquilo do Eclesiástico (24, 8): “Eu sozinho fiz todo o giro do céu”. E, mais ainda, sua virtude eleva-se acima de toda a magnitude dos céus, segundo aquilo do Salmo (8, 2): “Elevada é tua majestade acima dos céus, ó Deus”. E por isso, para confirmar a confiança da esperança, professamos sua virtude, que sustém e transcende os céus.

Com isso também se exclui certo impedimento da oração. Com efeito, há alguns [319] que submetem as coisas humanas à necessidade fatal dos astros, contra aquilo que se diz em Jeremias (10, 2): “Não temais os sinais do céu, como temem os gentios”. Ora, segundo este erro o fruto da oração é suprimido: porque, se nossa vida subjaz à necessidade dos astros, não poderia imutar-se quanto a *hoc aliquid*. [320] Portanto, em vão pediríamos em oração ou que conquistássemos algum bem ou que nos livrássemos de males. Portanto, para que tal não obste à confiança da oração, dizemos: “que estais no céu”, isto é, como seu motor e moderador. E, assim, o auxílio que esperamos de Deus não pode ser impedido pela virtude dos corpos celestes.

Mas para que a oração seja eficaz perante Deus é necessário também que o homem peça as coisas que são dignas de esperar de Deus. Com efeito, diz-se a alguns: “Pedis e não recebeis, porque pedis mal” (Tg 4, 3) Com efeito, pedem-se mal as coisas que a sabedoria terrena sugere, e não a celeste. E por isso diz Crisóstomo: [321] “Ao dizermos ‘que estais no céu’, não encerramos Deus aí, senão que o ânimo do orante é afastado da terra, e fixado nas regiões excelsas”.

Há todavia ainda outro impedimento à oração ou à confiança que o orante tem em Deus, ou seja, se alguém considera a vida humana como removida da providência divina, segundo o que se diz na pessoa dos ímpios em Jó (22, 14): “Nas nuvens está escondido, e não tem cuidado de nossas coisas, e passeia pelos polos do céu”. E em Ezequiel (8, 12): “O Senhor não nos vê, o Senhor desamparou a terra”. Mas o apóstolo Paulo mostra o contrário, pregando aos atenienses: “Ele não está longe de cada um de nós, porque nele vivemos, e nos movemos, e somos” [At 17, 27-28], ou seja, porque por ele nosso ser é conservado, a vida é governada, o movimento é dirigido, segundo aquilo de Sabedoria (14, 3): “Mas tua providência, ó Pai, é que governa cada coisa desde o início”, e tanto é assim, que nem os mínimos animais se subtraem à sua providência, segundo aquilo de Mateus (10, 29-30): “Não se vendem dois passarinhos por um asse? E nem um só deles cairá sobre a terra sem a permissão de vosso Pai. Até os próprios cabelos de vossa

cabeça estão todos contados”. O homem, contudo, é posto sob o cuidado divino de modo tão mais excelente, que em comparação com ele diz o apóstolo: “Deus não tem cuidado dos bois”. Não que não tenha cuidado deles de todo, mas porque não tem cuidado deles como o tem do homem, ao qual pune ou remunera pelos bens ou pelos males, e preordena para a eternidade: daí que depois das ditas palavras o Senhor ainda acrescenta: “Até os próprios cabelos de vossa cabeça estão todos contados”, de modo que tudo o que está no homem há de reparar-se na ressurreição. E por isso toda e qualquer deficiência deve excluir-se de nós, razão por que acrescenta no mesmo lugar: “Não temais, pois. Vós valeis mais que muitos pássaros”. E por isso, como se disse acima, se lê no Salmo (35, 8): “Os filhos dos homens esperarão à sombra de tuas asas”. E, conquanto se diga que Deus está próximo de todos os homens por seu especial cuidado, de modo especialíssimo se diz que está próximo dos bons, que se esforçam por aproximar-se dele pela fé e pelo amor, segundo aquilo de Tiago (4, 8): “Aproximai-vos de Deus, e ele se aproximará de vós”. Daí que se diga no Salmo (144, 18): “O Senhor está perto de todos os que o invocam, de todos os que o invocam em verdade”. Não só se aproxima deles, mas também os inhabita pela graça, segundo aquilo de Jeremias (14, 9): “Mas tu, Senhor, estás em nós”. E também para aumentar a fé dos santos se diz: “que estais no[s] céu[s]”, isto é, nos santos, como expõe Agostinho.[322] Como diz ele,[323] parece que os justos se apartam espiritualmente dos pecadores tanto quanto o céu [se aparta] da terra corporeamente. Para significarmos esta graça, os orantes voltamos para o oriente, onde surge o céu. Daí que nos santos a esperança e a confiança para orar aumentem não só pela proximidade de Deus, mas também pela dignidade que conseguiram de Deus, que os fez céus por Cristo, segundo aquilo de Isaías (51, 16): “A fim de que tu plantes os céus, e fundes a terra”. Com efeito, aquele que os fez céus não lhes negará os bens celestes.

CAPÍTULO 7

De que natureza são as coisas que devem esperar-se de Deus, e da razão da esperança

Tendo posto portanto estas coisas, pelas quais os homens concebem a esperança em Deus, é necessário considerar as coisas que devemos esperar de Deus. Aqui deve considerar-se que a esperança pressupõe desejo: daí que, para algo ser esperado, em primeiro lugar se requer que seja desejado. Com efeito, as coisas que não são desejadas não se diz que são esperadas, senão que são temidas ou desprezadas.

Em segundo lugar é necessário que o que se espera seja considerado possível de adquirir, e assim a esperança adiciona [algo] ao desejo: o homem pode, com efeito, desejar também coisas que ele considera não pode alcançar; mas esperança destas coisas não a pode ter.

Em terceiro lugar, requer-se que o que se espera seja algo árduo, porque às coisas que são pequenas antes as desprezamos que as esperamos, ou, se as desejamos, as temos quase prontamente, e não nos vemos esperá-las como futuras, senão que as temos como presentes.

Ademais, deve considerar-se que, das coisas árduas que alguém espera obter, umas ele espera obter por outro, mas outras por si mesmo. Essas parecem diferir entre si no seguinte: para obter as coisas que o homem espera conseguir por si mesmo, ele empenha um esforço da própria virtude; mas, para obter as que espera conseguir por outro, interpõe petição: e, se, com efeito, espera obtê-lo de um homem, chama-se simples petição; se, porém, espera obtê-lo de Deus, chama-se oração, que, como diz Damasceno,[324] “é uma petição a Deus de coisas convenientes”.

Ora, não pertence à virtude da esperança a esperança que alguém tem em si mesmo, nem a que tem em outro homem, mas apenas a esperança que tem em Deus. Daí que se diga em Jeremias (17, 5): “Maldito o homem que confia no homem, e se apóia num braço de carne”, onde depois se acrescenta: “Bem-aventurado o homem que confia no Senhor, e de quem o Senhor é a esperança”. Por conseguinte, o Senhor mostra ao homem que as coisas que ele ensinou a pedir em sua oração devem considerar-se possíveis, e contudo árduas, para que chegue a elas não por virtude humana, mas por auxílio divino.

CAPÍTULO 8

Da primeira petição, pela qual somos instruídos a desejar que o conhecimento de Deus, incoado em nós, se perfaça, e de que isto é possível

É pois necessário considerar a ordem do desejo que nasce da caridade, para que segundo isso possa aceitar-se a ordem das coisas que de Deus se devem esperar e [que a ele se devem] pedir. A ordem da caridade, porém, tem que Deus seja amado acima de todas as coisas, e por isso a caridade move nosso primeiro desejo às coisas que são de Deus. Como porém o desejo é de bem futuro, e, contudo, a Deus considerado em si mesmo nada de futuro advém, senão que eternamente se tem do mesmo modo, nosso desejo não pode dirigir-se às coisas que são de Deus enquanto consideradas em si mesmas, ou seja, a que Deus obtenha algum bem que não tem. Mas nosso amor dirige-se a elas para que as amemos como já existentes. Com efeito, pode desejar-se que Deus seja magnificado na opinião e na reverência de todos, [porque Deus] em si mesmo existe sempre grande. Ora, isso não deve reputar-se impossível. Como, com efeito, o homem foi feito para conhecer a magnitude divina, se não pudesse chegar a percebê-la, pareceria ter sido constituído em vão, contra aquilo que se diz no Salmo (88, 48): “Porventura criaste em vão todos os filhos dos homens?” Seria também inane o desejo da natureza, pelo qual todos desejam naturalmente conhecer algo de Deus, razão por que não há ninguém que seja totalmente privado de conhecimento de Deus, segundo aquilo de Jó (36, 25): “Todos os homens o vêem”.

Tal [conhecimento] porém é árduo, e excede toda a faculdade humana, segundo aquilo de Jó (36, 26): “Com efeito, Deus é grande e ultrapassa toda a nossa ciência”. Por isso o conhecimento da magnitude e da bondade divina não pode chegar aos homens senão pela graça da revelação divina, segundo aquilo de Mateus (11, 27): “Ninguém conhece o Filho senão o Pai, nem ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar”. Daí que diga Agostinho [no comentário] a João:[325] “Ninguém conhece a Deus se não se mostra o que sabe”. Em verdade, Deus mostra ao homem que ele deve ser de algum modo conhecido por certo conhecimento natural, ao infundir-lhe a luz da razão e formar as criaturas visíveis, nas quais, de algum modo, reluzem vestígios de sua bondade e sabedoria, segundo aquilo da Epístola aos Romanos (1, 19): “porque o que se pode conhecer de Deus”, isto é, o que é cognoscível de Deus pela razão natural, “lhes é manifesto”, ou seja, aos homens gentios: “porque Deus lho manifestou”, ou seja, pela luz da razão e pelas criaturas que formou, razão por que se acrescenta: “Porque as coisas invisíveis dele, depois da criação do mundo, compreendendo-se pelas coisas feitas, se tornaram visíveis; e assim seu poder eterno e sua divindade.” Este conhecimento todavia é imperfeito, porque nem a criatura pode ser observada perfeitamente pelo homem, e também porque a criatura falha quanto à perfeita representação de Deus, pois a virtude desta causa excede ao infinito o efeito. Por isso se diz em Jó (11, 7): “Porventura compreenderás os vestígios de Deus, e encontrarás o perfeito Onipotente?” E Jó (36, 25), após dizer: “todos os homens o vêem”, acrescenta: “mas cada um o vê de longe”.

Ora, desta imperfeição do conhecimento seguiu-se que os homens, afastando-se da verdade, erraram de diversos modos acerca do conhecimento de Deus, enquanto, como diz o apóstolo em Romanos (1, 21-22), alguns “desvaneceram-se em seus pensamentos, e obscureceu-se seu coração insensato; porque, dizendo-se sábios, tornaram-se estultos e mudaram a glória de Deus incorruptível para a figura de um simulacro de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes”. E por isso, para que fizesse os homens recuar deste erro, Deus lhes deu um conhecimento seu mais claro na antiga lei, pela qual os homens são reconduzidos ao culto do único Deus, segundo aquilo de Deuteronômio (6, 4): “Escuta, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor”. Mas este conhecimento de Deus estava enredado na obscuridade das figuras e encerrado nos limites da gente judia, segundo aquilo do Salmo (75, 1): “Deus deu-se a conhecer em Judá, grande é o seu nome em Israel”. Para que, portanto, o verdadeiro conhecimento de Deus se produzisse em todo o gênero humano, Deus Pai enviou ao mundo o Verbo Unigênito de sua virtude, para que por ele todo o mundo chegasse ao verdadeiro conhecimento do nome divino, e, com efeito, o mesmo Senhor começou a fazê-lo em seus discípulos, segundo aquilo de João (17, 6): “Manifestei teu nome aos homens que me deste do mundo”. Tampouco sua intenção terminava em que apenas estes tivessem conhecimento da deidade, senão que por eles [visava a que este conhecimento] se divulgasse em todo o mundo. Por isso acrescenta em seguida: “a fim de que o mundo creia que tu me enviaste” – o que, com efeito, faz continuamente pelos apóstolos e por seus sucessores, enquanto por eles leva os homens ao conhecimento de Deus, até que o nome de Deus seja tido por santo e célebre por todo o mundo, como está predito em Malaquias (1, 11): “Porque desde o nascer do sol até ao poente meu nome é grande entre as nações, e em todo o lugar se sacrifica e se oferece a meu nome uma oblação pura”. Por conseguinte, para que o que se incoou chegue à consumação, pedimos dizendo: “santificado seja o vosso nome”, “o que”, segundo Agostinho,[326] “não se pede como se o nome de Deus não fosse santo, mas para que seja tido por santo por todos, isto é, para que Deus seja conhecido de modo que nada se estime mais santo”.

Mas, entre outros signos pelos quais a santidade de Deus se manifesta aos homens, é sinal evidentíssimo a santidade dos homens, que são santificados pela inabitação divina. Como diz, com efeito, Gregório de Nissa:[327] “Quem é tão bestial que, vendo nos crentes a vida pura, não glorifique o nome invocado em tal vida?”, segundo aquilo que o Apóstolo diz na Primeira Epístola aos Coríntios (14, 24): “Se todos profetizarem, e entrar ali um infiel ou uma pessoa ignorante, por todos é convencido”; e depois acrescenta: “e assim, prostrado com a face por terra, adorará a Deus, declarando que Deus está verdadeiramente entre vós”. E por isso, como diz Crisóstomo,[328] ao dizer “santificado seja o vosso nome”, ordena ao orante que rogue pela santificação de nossa vida, como se dissesse: faze-nos viver de tal modo, que por nós todos te glorifiquem. Ora, Deus é assim santificado por nós na mente dos outros enquanto nos santificamos por Ele. Por isso, ao dizer: “santificado seja o vosso nome”, anelamos, como diz Cipriano,[329] que seu nome seja santificado em nós. Como, com efeito, Cristo diz: “Sede santos, porque eu sou santo”, pedimos que, como no batismo fomos santificados,

perseveremos naquilo que começamos a ser. Também suplicamos diariamente que sejamos santificados para que, como diariamente delinquimos, purguemos nossos delitos por uma santificação assídua. Ora, por isso esta petição se põe em primeiro lugar, porque, como diz Crisóstomo,[330] “digna é a oração do que depreca a Deus sem pedir nada antes da glória do Pai, mas pospondo todas as coisas à sua glória”.

CAPÍTULO 9

Segunda petição: que nos faça partícipes da glória

Após todavia desejar e pedir a glória divina, é conseqüente que o homem apeteça e busque ser feito partícipe da glória divina. E por isso se põe a segunda petição: “Venha o vosso reino”, acerca da qual, como na petição anterior, é necessário considerar em primeiro lugar que o reino é desejado convenientemente. Em segundo lugar, porém, que o homem pode vir a alcançá-lo. Em terceiro lugar, que não pode obtê-lo por virtude própria, mas só pelo auxílio da graça divina. E assim, em quarto lugar, deve considerar-se de que modo pedimos que venha o reino de Deus.

Por conseguinte, deve considerar-se acerca do primeiro ponto que qualquer coisa apetece naturalmente seu próprio bem, razão por que definem [331] convenientemente o bem como aquilo que todas as coisas apetece. Ora, o próprio bem de cada coisa é aquilo pelo qual a mesma coisa se perfaz: dizemos boa alguma coisa, com efeito, porque atingiu sua própria perfeição. Com efeito, ela tanto carece de bondade quanto carece de sua própria perfeição. Daí se segue que cada coisa apetece sua perfeição, e que pois o homem apetece naturalmente perfazer-se. E, como são muitos os graus da perfeição humana, precípua e principalmente entra naturalmente em seu apetite aquilo que respeita à sua última perfeição. Mas tal bem se conhece por este indício: nele o desejo natural do homem repousa. Como, com efeito, o desejo natural do homem não tende senão a seu bem próprio, que consiste em alguma perfeição, é conseqüente que, enquanto resta algo por desejar, o homem ainda não tenha alcançado sua última perfeição.

Ademais, porém, resta algo por desejar de duplo modo. De um modo, quando aquilo que é desejado é procurado por algo outro, razão por que é necessário que, uma vez obtido [o primeiro], o desejo ainda não repouse, senão que é levado a outro. De outro modo, quando não é suficiente para obter o que o homem deseja, assim como uma comida parca não é suficiente para a sustentação da natureza, razão por que não sacia o apetite natural. Portanto, o bem que o homem deseja primeira e principalmente deve ser tal que não se busque por outro e seja suficiente para o homem. Ora, este bem é comumente chamado felicidade, enquanto é o bem principal do homem: com efeito, dizemos que alguns são felizes porque cremos que estão bem. Chama-se também beatitude, enquanto designa a excelência. Pode também chamar-se paz, enquanto quieta, porque a quietação do apetite parece ser uma paz interior, razão por que se diz no Salmo (147, 3): “pôs em paz tuas fronteiras”.

Aparece portanto que a felicidade ou beatitude do homem não pode estar nos bens corpóreos. Em primeiro lugar, sem dúvida, porque não são buscados por si mesmos, senão que são desejados naturalmente por outra coisa: com efeito, convêm ao homem em razão de seu corpo. Mas o corpo do homem ordena-se à alma como ao fim, tanto porque o corpo é instrumento da alma movente – todo e qualquer instrumento, sem dúvida, é para a arte que dele se serve – como porque o corpo se compara à alma como a matéria à forma. Mas a forma é o fim da matéria, assim como o ato o é da potência.

Por isso é conseqüente que a felicidade última do homem não consista nas riquezas, nem nas honras, nem na saúde ou na beleza, nem em outras coisas que tais.

Em segundo lugar, porque é impossível que os bens corpóreos sejam suficientes para o homem, o que aparece multiplamente. De um modo, com efeito, porque, como no homem há dupla virtude apetitiva, ou seja, a intelectual e a sensitiva, e por conseguinte duplo desejo, o desejo do apetite intelectual tende aos bens inteligíveis, que os bens corpóreos não alcançam. De outro modo, porque os bens corpóreos, por tão ínfimos na ordem das coisas, não recebem uma bondade coligida mas dispersa, ou seja, este tem esta razão de bem, como a deleitação, e outro outra, como a saúde do corpo, e assim dos outros. Daí que em nenhum deles o apetite humano, que naturalmente tende ao bem universal, possa encontrar suficiência. Mas tampouco em muitos deles, não importa quanto se multipliquem, porque se apartam da infinidade do bem universal. Por isso se diz no Eclesiastes (5, 9): “O avarento jamais se fartará de dinheiro”.

Em terceiro lugar, porque, como o homem apreende o bem universal pelo intelecto, que não é circunscrito a lugar nem a tempo, é conseqüente que o apetite humano deseje o bem segundo a conveniência da apreensão do intelecto, que não se circunscreve ao tempo: por isso é natural ao homem desejar a perpétua estabilidade, que, com efeito, não pode encontrar-se nas coisas corporais, que são sujeitas a corrupção e a múltipla variação. Por isso é conveniente que o apetite humano não encontre nos bens corporais a suficiência que requer. Por conseguinte, não pode estar neles a felicidade última do homem. Porque porém as virtudes sensitivas têm operações corpóreas, já que operam por órgãos corpóreos, que operam com respeito às coisas corporais, é conseqüente que tampouco nas operações da parte sensitiva consista a felicidade última do homem, como em nenhuma deleitação da carne. O intelecto humano tem também certa operação acerca das coisas corpóreas, enquanto o homem conhece os corpos pelo intelecto especulativo, e ordena as coisas corpóreas pelo [intelecto] prático. E assim é conseqüente que a felicidade última do homem e sua perfeição não possam pôr-se na própria operação do intelecto especulativo e do prático que tende às coisas corpóreas.

Semelhantemente, tampouco [pode consistir a felicidade] na operação do intelecto humano pela qual a alma reflete sobre si mesma, por dupla razão. Primeira, porque a alma considerada em si não é bem-aventurada, pois de outro modo não lhe seria necessário obrar para adquirir a beatitude [ou bem-aventurança]. Não adquire, portanto, a beatitude ao apenas tender a si mesma. Segunda, porque a felicidade é a última perfeição do homem, como acima se disse. Como, com efeito, a perfeição da alma consiste em sua própria operação, é conseqüente que a sua perfeição última se atinja segundo sua operação ótima, que, com efeito, é segundo o objeto ótimo, porque as operações se especificam segundo os objetos. Mas a alma não é o ótimo a que sua operação pode tender. Sem dúvida, [a alma] entende algo que é melhor que ela, razão por que é impossível que a beatitude última do homem consista na operação pela qual ela tende a si ou a quaisquer outras substâncias superiores, contanto que haja algo melhor a que a operação da alma humana possa tender. Mas a operação do homem tende a qualquer bem, porque é o bem universal o que o homem deseja quando pelo intelecto

apreende o bem universal: por isso, qualquer que seja o grau que o bem alcance, de algum modo a operação do intelecto humano [também a tal] se estende, e por conseguinte a da vontade.

Mas o sumo bem encontra-se em Deus, que é bom por sua essência, e é princípio de toda e qualquer bondade: por isso é conseqüente que a última perfeição do homem, e seu bem final, consista em aderir a Deus, segundo aquilo do Salmo (72, 28): “Mas para mim é bom estar junto de Deus”. Isso também aparece manifestamente se se examina a participação das outras coisas. Com efeito, todo e qualquer homem singular recebe a verdade desta predicação [“homem”] por participar da mesma essência da espécie. Nenhum deles, porém, se diz homem porque participa da semelhança de outro homem, mas apenas porque participa da essência da espécie, e para tal participação um induz o outro por via de geração, ou seja, o pai ao filho. Mas a beatitude, ou felicidade, não é outra coisa que o bem perfeito. É necessário, portanto, que apenas pela participação da beatitude divina, que é a bondade do homem, todos os partícipes da beatitude sejam bem-aventurados, conquanto um seja ajudado por outro para tender à beatitude. Por isso diz Agostinho no livro *Da Verdadeira Religião* [332] que “nem por ver os anjos somos bem-aventurados, mas por ver a verdade, na qual os amamos e com eles nos congratulamos”.

Acontece todavia que a mente humana é levada a Deus duplamente: de um modo por ele, e de outro modo por outro. Por ele, com efeito, quando [a mente] o vê por ele e o ama por ele. Por outro, porém, quando de suas criaturas o ânimo se elava a Deus, segundo aquilo da Epístola aos Romanos (1, 20): “Porque as coisas invisíveis de Deus se compreendem pelas coisas feitas”.

Não é possível, todavia, que a perfeita beatitude consista em alguém tender a Deus por outro. Em primeiro lugar, com efeito, como a beatitude significa o fim de todos os atos humanos, não pode a verdadeira e perfeita beatitude consistir naquilo que não tem razão de termo, mas antes de mutação ao fim. Que Deus seja conhecido e amado por outro produz-se com certo movimento da mente humana, enquanto de um se vai para outro. Não está nisto, portanto, a verdadeira e perfeita beatitude.

Em segundo lugar, porque, se a beatitude consiste em que a mente humana adira a Deus, é conseqüente que a perfeita beatitude requeira perfeita aderência a Deus. Não é possível, no entanto, que a mente humana adira perfeitamente a Deus por alguma criatura, nem por conhecimento nem por amor. Com efeito, qualquer forma criada é ao infinito deficiente da representação da essência divina. Logo, assim como não é possível que por uma forma de ordem inferior se conheçam as coisas que são de ordem superior, como pelo corpo a substância espiritual ou pelos elementos os corpos celestes, assim também é muito menos possível que por alguma forma criada se conheça a essência de Deus. Assim todavia como pela consideração dos corpos inferiores percebemos negativamente a natureza dos superiores, a saber, que não são graves nem leves, e pela consideração dos corpos concebemos negativamente dos anjos que são imateriais ou incorpóreos, assim também pelas criaturas não conhecemos de Deus o que é, mas antes o que não é.

Semelhantemente, também a bondade de qualquer criatura é algo mínimo com respeito à bondade divina, que é bondade infinita: por isso as bondades que procedem de Deus para as coisas, as quais são benefícios de Deus, não elevam a mente ao perfeito amor de Deus. Logo, não é possível que a verdadeira e perfeita beatitude consista em que a mente adira a Deus por outro.

Em terceiro lugar, porque segundo a reta ordem conhecemos as coisas menos conhecidas pelas que são mais conhecidas; e, semelhantemente, amamos as coisas que têm menos bondade pelas que têm mais bondade. Porque portanto Deus, que é a primeira verdade e a suma bondade, é em si sumamente cognoscível e amável, a ordem natural tem que todas as coisas sejam conhecidas e amadas por ele. Portanto, se é necessário que a mente de alguém seja conduzida ao conhecimento e ao amor de Deus pelas criaturas, isso acontece por sua imperfeição. Não alcançou, portanto, a perfeita beatitude, que exclui toda e qualquer imperfeição. Logo, resta que a perfeita beatitude resida em que a mente adira a Deus por ele, conhecendo-o e amando-o. E, porque é do rei dispor e governar os súditos, diz-se que rege no homem aquilo segundo o qual as outras coisas são dispostas. Por isso o Apóstolo admoesta na Epístola aos Romanos (6, 12): “Não reine o pecado em vosso corpo carnal”. Logo, porque para a perfeita beatitude se requer que conheçamos e amemos a Deus por ele, para que por ele o ânimo seja levado às coisas altas, verdadeira e perfeitamente Deus reina nos bons. Por isso se diz em Isaías (49, 10): “O que tem compaixão deles os governará, e os levará a beber às fontes das águas”, ou seja, serão reparados por ele em quaisquer bens superiores.

Com efeito, deve considerar-se que, como o intelecto entende tudo o que conheceu por alguma espécie ou forma, assim como a visão exterior vê a pedra pela forma da pedra, não é possível que o intelecto veja a Deus em sua essência por alguma espécie ou forma criada que represente a essência divina. Vemos, sem dúvida, que pela espécie das coisas de ordem inferior não podem representar-se coisas de ordem superior quanto à sua essência: por isso ocorre que por nenhuma espécie corporal pode entender-se a substância espiritual quanto à sua essência. Como, portanto, Deus excede toda a ordem da criatura, muito mais do que a substância espiritual excede a ordem das coisas corporais, é impossível que por alguma espécie corporal Deus seja visto segundo sua essência.

Isso aparece manifestamente também se se considera o que seja ver alguma coisa por sua essência. Com efeito, não vê a essência do homem aquele que apreende algo daquelas coisas que convêm essencialmente ao homem, como tampouco conhece a essência do homem o que conhece o animal sem o racional. Mas o que se diga de Deus convém-lhe essencialmente. Ora, não é possível que uma espécie criada represente a Deus quanto a todas as coisas que se dizem de Deus, porque no intelecto criado são diferentes as espécies pelas quais ele apreende a vida, a sabedoria, a justiça e todas as outras que tais, as quais são a essência de Deus. Não é possível, portanto, que o intelecto criado seja informado por uma única espécie que represente a essência divina de modo tal, que Deus possa ser visto nela segundo sua essência. Se porém por muitas, aparta-se a unidade, que é o mesmo que a essência de Deus; logo, não é possível que o intelecto criado possa elevar-se à visão de Deus em si mesmo por sua essência por uma única

espécie criada, nem por muitas. Por conseguinte, para que o intelecto criado veja a Deus por essência, é necessário que a mesma essência divina seja vista por ela mesma, não por outra espécie, e isso por certa união do intelecto criado a Deus. Por isso diz Dionísio, no primeiro capítulo de *Dos Nomes Divinos*,[333] que, “quando alcançarmos o beatíssimo fim pela aparição de Deus, tornar-nos-emos repletos de certo conhecimento supra-intelectual de Deus”. Mas pertence unicamente à essência divina que o intelecto possa unir-se-lhe sem nenhuma semelhança, porque a própria essência divina é seu ser, o que não compete a nenhuma outra forma. Por isso é necessário que toda e qualquer forma esteja no intelecto: assim, se alguma forma, existente por si, não pode ser informativa do intelecto, como, por exemplo, se a essência[334] do anjo deve conhecer-se pelo intelecto de outro, é necessário que tal se faça por alguma semelhança sua que informe o intelecto, o que não se requer na essência divina, que é seu ser. Por conseguinte, pela própria visão de Deus a mente se faz bem-aventurada ao inteligir junto com Deus. É necessário portanto que o inteligente e o inteligido sejam de algum modo um. E por isso, reinando Deus nos santos, estes também reinarão com Deus, e por isso no Apocalipse (5, 10) se diz de suas pessoas: “E nos fizeste para nosso Deus reis e sacerdotes; e reinaremos sobre a terra”.

Com efeito, este reino em que Deus reina nos santos e os santos com Deus se diz reino dos céus, segundo aquilo de Mateus (3, 2): “Fazei penitência, porque está próximo o reino dos céus”: nesse modo de falar segundo o qual se atribui a Deus o estar no céu não porque seja contido pelos céus corpóreos, mas para por isso designar a eminência de Deus sobre todas as criaturas, assim como os céus são eminentes sobre toda e qualquer outra criatura corpórea, segundo aquilo do Salmo (112, 4): “Excelso é o Senhor, sobre todas as gentes, e sua glória está acima dos céus”. Portanto, também se chama reino dos céus à beatitude dos santos, mas não porque sua recompensa esteja nos céus corpóreos, e sim porque está na contemplação da natureza supraceleste, razão por que se diz dos anjos em Mateus (18, 10): “Seus anjos nos céus sempre vêem a face de meu Pai, que está nos céus”. Daí que Agostinho diga, no livro *Sobre o Sermão da Montanha*,[335] ao expor o que se diz em Mateus (5, 12): “É grande vossa recompensa nos céus. Não julgo que por céus deva entender-se aqui a parte superior deste mundo visível, uma vez que nossa recompensa não deve pôr-se em coisas mutáveis; mas diz nos céus como se dissesse: no firmamento espiritual, onde tem morada a justiça sempiterna”.

O bem final, que consiste em Deus, também se diz vida eterna, segundo esse modo de falar em que a ação da alma vivificante se diz vida: por isso se distinguem tantos modos de vida quantos são os gêneros das ações da alma, entre as quais a suprema é a operação do intelecto; e segundo o filósofo “a ação do intelecto é vida”.[336] E, porque o ato recebe do objeto sua espécie, por isso mesmo a visão da divindade se chama vida eterna, segundo aquilo de João (17, 3): “A vida eterna é esta: que te conheçam a ti como a um só Deus verdadeiro”.

O bem final também se nomeia compreensão, segundo aquilo da Epístola aos Filipenses (3, 12): “mas prossigo para ver se de algum modo o poderei compreender”; mas isto não se diz, com efeito, segundo aquele modo de falar em que compreensão

importa inclusão: sem dúvida, o que é incluído por outro é contido todo e totalmente por ele. Ora, não é possível que o intelecto criado veja a essência de Deus totalmente, ou seja, que atinja um modo de visão de Deus tão completo e perfeito que veja a Deus tanto quanto é visível: com efeito, Deus é visível segundo a claridade da sua verdade, que é infinita, razão por que é infinitamente visível, o que não pode convir ao intelecto criado, cuja virtude ao entender é finita. Portanto, só Deus, pela virtude infinita de seu intelecto entendendo-se infinitamente, se compreende a si mesmo totalmente ao entender. Promete-se aos santos, porém, a compreensão enquanto o nome “compreensão” importa certa tenção. Com efeito, quando alguém persegue a outro, diz-se que o compreende quando pode tê-lo na mão.[337] Portanto, “enquanto estamos no corpo”, como se diz na Segunda Epístola aos Coríntios (5, 6), “estamos longe do Senhor; porque caminhamos pela fé, e não pela visão”, e assim tendemos a ele como a algo distante. Quando porém o virmos por essência,[338] tê-lo-emos presencialmente em nós mesmos. Por isso no Cântico dos Cânticos (3, 4) a esposa, buscando a quem sua alma ama, ao finalmente encontrá-lo diz: “Agarrei-me a ele e não o largarei”.

Ora, o bem final tem um gáudio perpétuo e pleno. Por isso diz o Senhor em João (16, 24): “Pedi e recebereis, para que vosso gozo seja pleno”. Todavia, não pode haver gáudio pleno em nenhuma criatura, mas apenas em Deus, em quem está toda a plenitude da bondade. Daí que o Senhor diga ao servo fiel: “Entra no gáudio de teu Senhor”, ou seja, gaudia-te de teu Senhor, segundo aquilo de Jó (22, 26): “Abundarás em delícias no Onipotente”. E, porque Deus se gaudia precipuamente de si mesmo, diz-se que o servo fiel entra no gáudio de seu Senhor, ou seja, enquanto entra no gáudio de que seu Senhor se gaudia, segundo o que o Senhor prometeu a seus discípulos em outro lugar (Lc 22, 29), dizendo: “E eu preparo o reino para vós, como meu Pai o preparou para mim, para que comais e bebais à minha mesa, em meu reino”. Não que no bem final os santos se sirvam de alimentos corpóreos, uma vez já feitos incorruptíveis, senão que pela mesa é significado o alimento de gáudio que Deus tem de si mesmo, e que os santos [têm] dele.

É necessário, portanto, que à plenitude do gáudio se atenda não só segundo a coisa de que [alguém] se gaudia, mas segundo a disposição do que se gaudia, ou seja, que tenha presente a coisa de que se gaudia, e que todo o afeto do que se gaudia se traga por amor à causa do gáudio. Mas já se mostrou que pela visão da essência divina a mente criada tem a Deus presencialmente: esta visão também inflama totalmente o afeto para o amor divino. Se, com efeito, qualquer coisa é amável enquanto é bela e boa segundo Dionísio no capítulo 4 de *Dos Nomes Divinos*,[339] é impossível que Deus, que é a própria essência da beleza e da bondade, seja visto sem amor. É por isso que da perfeita visão dele se segue o perfeito amor: daí que Gregório diga a respeito de Ezequiel:[340] “O fogo do amor que começa a arder aqui, quando vir aquele a quem ama, inflamar-se-á ainda mais em seu amor”. Tanto maior é o gáudio de algo tido presencialmente quanto mais é amado, e por isso se segue que tal gáudio seja pleno não só da parte da coisa de que [alguém] se gaudia, mas também da parte do que se gaudia. E este gáudio é consumativo da beatitude humana. Por isso diz Agostinho no capítulo 10 das *Confissões* [341] que “a beatitude é o gáudio da verdade”.

Ademais, deve considerar-se que, porque Deus é a própria essência da bondade, por conseguinte é o mesmo bem de todo e qualquer bem, razão por que, ao ser visto, todo e qualquer bem é visto segundo o que o Senhor disse a Moisés em Êxodo (33, 19): “Eu te mostrarei todo o bem”. Logo, quem tem [a Deus] tem todo o bem, segundo aquilo de Sabedoria (7, 11): “Todos os bens me vieram juntamente com ela”. Assim, portanto, no bem final, na visão de Deus, teremos plena suficiência de todos os bens, e por isso em Mateus (24, 47) o Senhor promete ao servo fiel que “lhe confiará o governo de todos os seus bens”.

Como todavia o mal se opõe ao bem, é necessário que ante a presença de todo o bem o mal seja excluído universalmente. Com efeito, não há “união entre a justiça e a iniquidade, nem sociedade entre a luz e as trevas”, como se diz na Segunda Epístola aos Coríntios (6, 14). No bem final, portanto, nos que têm todo o bem não só haverá perfeita suficiência, senão que também haverá pleno repouso e segurança pela isenção de todo e qualquer mal, segundo aquilo de Provérbios (1, 33): “Aquele que me ouvir, viverá tranquilo, e gozará de abundância de bens, sem receio de mal algum”.

Ora, disso se segue, por fim, que ali haverá paz onímoda. Com efeito, a paz do homem não é impedida senão pela inquietude interior dos desejos, enquanto deseja ter o que ainda não tem, ou pelo incômodo de males que se padecem ou se teme padecer. Ali, porém, nada será temido: com efeito, pela plenitude de todo o bem cessará a inquietude do desejo; pela ausência de todo e qualquer mal cessará também todo e qualquer incômodo exterior; por isso resta que ali se dê a perfeita tranquilidade da paz. Por isso se diz em Isaías (32, 18): “Meu povo repousará na formosura da paz”, pelo que se designa a perfeição da paz; e para mostrar a causa da paz acrescenta “e nos tabernáculos da confiança”, ou seja, haverá [confiança] pela subtração do temor dos males, “num descanso opulento”, que pertence à afluência de todo o bem.

Mas a perfeição do bem final durará perpetuamente. Com efeito, não poderá ser deficiente por defeito dos bens de que o homem fruirá, porque são eternos e incorruptíveis. Por isso se diz em Isaías (33, 20): “Teus olhos verão Jerusalém, aquela habitação opulenta, aquele tabernáculo, que não poderá de modo algum ser transportado”. E em seguida acrescenta a causa: “Porque só ali estará o Senhor magnífico, nosso Deus”. Com efeito, toda a perfeição daquele estado consistirá na fruição da eternidade divina. Semelhantemente, aquele estado tampouco poderá desfalecer pela corrupção dos que nele existem, porque ou são naturalmente incorruptíveis, como os anjos, ou serão transformados em incorrupção, como os homens: “Porque importa que este corruptível se revista da incorruptibilidade”, como se diz na Primeira Epístola aos Coríntios (15, 53). Por isso também se diz no Apocalipse (3, 12): “Ao que vencer, fá-lo-ei uma coluna no templo de meu Deus, e nunca sairá fora”. Mas tal estado tampouco poderá desfalecer porque a vontade do homem se aparte pelo fastio, porque, quanto mais se vê a Deus, que é a essência da bondade, tanto mais é necessário que se ame, e por isso mais sua fruição será desejada, segundo aquilo do Eclesiástico (24, 29): “Aqueles que me comem terão mais fome; e os que me bebem

terão mais sede”. Por isso também dos anjos que vêem a Deus se diz na Primeira Epístola de Pedro (1, 12): “o qual os mesmos anjos desejam penetrar com o olhar”.

Semelhantemente, tampouco desfalecerá aquele estado pela impugnação de um inimigo, porque ali cessará toda e qualquer perturbação do mal, segundo aquilo de Isaías (35, 9): “Não haverá ali leão”, isto é, o Diabo impugnante, “nem animal feroz”, isto é, homem mau, “nem transitará por ali, nem ali se achará”. Por isso diz o Senhor em João (10, 28) que suas ovelhas não perecerão por toda a eternidade e que ninguém as arrebatará de sua mão. Tampouco poderá acabar aquele estado porque alguns sejam excluídos dele por Deus. Com efeito, ninguém será repellido daquele estado por culpa, que não haverá de todo porque ali estará ausente todo e qualquer mal. Por isso se diz em Isaías: “Todo o teu povo será um povo de justos”. Tampouco para promoção a algum bem melhor, assim como neste mundo Deus também ocasionalmente subtrai aos justos as consolações espirituais e outros benefícios seus para que o busquem com mais avidez e reconheçam seus defeitos, porque aquele estado não é de emenda ou de aperfeiçoamento, mas de perfeição final. E por isso diz o Senhor em João (6, 37): “O que vem a mim, não o lançarei fora”.

Por conseguinte, tal estado terá a perpetuidade de todos os referidos bens, segundo aquilo do Salmo (5, 12): “Exultarão eternamente, e habitarás neles”. O supradito reino, portanto, é a beatitude perfeita, pois que tem a imutável suficiência de todo o bem. E, porque o homem deseja naturalmente a beatitude, é conseqüente que todos desejem o reino de Deus.

CAPÍTULO 10

É possível obter o reino

Mas é necessário mostrar, além disso, que o homem pode chegar a tal reino, pois de outro modo esperaria e padeceria em vão.

Em primeiro lugar, que tal é possível aparece pela promessa divina. Com efeito, diz o Senhor em Lucas (12, 32): “Não temais, ó pequeno rebanho, porque foi do agrado de vosso Pai dar-vos o reino”. Ora, o beneplácito divino é eficaz para cumprir tudo o que dispõe, segundo aquilo de Isaías (46, 10): “A minha resolução será imutável, e toda a minha vontade se executará”. “Quem pode resistir à sua vontade?”, diz-se na Epístola aos Romanos (9, 19).

Em segundo lugar, tal se mostra possível por um exemplo evidente. [Com efeito, foi muito mais difícil...][342]

-
- [311] Este título não está no Corpus Thomisticum; traduziu-se da Leonina.
- [312] Cf. Primeira Epístola de São Pedro, 3, 15.
- [313] Cf. Epístola aos Hebreus 2, 10 e 12, 2.
- [314] *De orat. dom.*, 2 (MG 44, 1141 D-1144 A).
- [315] *De orat. dom.*, c. 8 (ML 4, 541 A).
- [316] Em verdade, AMBROSIAS, *Comm. in epist. Pauli super Rom.*, 15, 31 (ML 17, 177 D); cf. S. Th., *Summ. Theol.*, II-II, q. 83, ad 3.
- [317] Em verdade, SANTO AMBRÓSIO, *De sacramentis*, l. 5, c. 4 (ML 16, 451 A).
- [318] Em latim, “nos céus” (*in caelis*).
- [319] Cf. S. TH., *Cont. Gent.*, l. 3, c. 85.
- [320] Cf. nota 56 *supra*.
- [321] *In Mat.*, hom. 19 (MG 57, 278); cf. S. TH., *Cat. Aur. Super Mt.*, 6, 9.
- [322] *De serm. Dom. in monte*, l. 2, c. 5 (ML 34, 1276); cf. S. TH., *Cat. Aur. Super Mt.*, 6, 9.
- [323] *Ibid.* (ML 34, 1277).
- [324] *De fide orth.*, l. 3, c. 24 (MG 94, 1089 C).
- [325] *In ev. Ioh tract.*, 58, n. 3 (ML 35, 1793).
- [326] *De serm. Dom. in monte*, l. 2, c. 5 (ML 34, 1277); cf. S. TH., *Cat. Aur. Super Mt.*, 6, 9.
- [327] *De orat. dom.*, 2 (MG 44, 1153 C-1155 A); cf. S. TH., *Cat. Aur. Super Luc.*, 6, 9.
- [328] *In Matth. hom.*, 19 (MG 57, 279); cf. S. TH., *Cat. Aur. Super Mt.*, 6, 9.
- [329] *De dom. orat.*, c. 12 (ML 4, 544 A); cf. S. TH., *Cat. Aur. Super Mt.*, 6, 9.
- [330] *In Matth. hom.*, 19 (MG 57, 279); cf. S. TH., *Cat. Aur. Super Mt.*, 6, 9.
- [331] Cf. ARISTÓTELES, *Ethic.*, 1, c. 1 (Bk 1094 a 3).
- [332] C. 55 (ML 34, 170).
- [333] § 4 (MG 3, 592 BC; Dion. 28-29).
- [334] No Corpus Thomisticum, *substantia*; na Leonina, *essentia*.
- [335] L. 1, c. 5 (ML 45, 1236-1237).
- [336] ARISTÓTELES, *Metaphys.*, l. 12, c. 8 (Bk 1072 b 26-27).
- [337] Ou seja, quando pode apreendê-lo (ou apanhá-lo).
- [338] No Corpus Thomisticum, *per speciem*; na Leonina, *per essentiam*.
- [339] Cf. § 10 (MG 3, 708 A; Dion. 230).
- [340] L. 2, hom. 2 (ML 76, 954 A).
- [341] C. 23 (ML 32, 793).
- [342] O que se lê entre colchetes não está no Corpus Thomisticum; traduziu-se da Leonina. – Aqui, como se vê, interrompe-se a escrita do *Compêndio*, pelo motivo que se aduz na apresentação.

CAPUT 1

[70451] Compendium theologiae, lib. 2 cap. 1 Quia secundum principis apostolorum sententiam admonemur ut non solum rationem reddamus de fide, sed etiam de ea quae in nobis est spe, post praemissa, in quibus fidei Christianae sententiam breviter prosecuti sumus, restat ut de iis quae ad spem pertinent, compendiosam tibi expositionem faciamus.

Est autem considerandum, quod in aliqua cognitione desiderium hominis requiescere potest, cum homo naturaliter scire desideret veritatem, qua cognita eius desiderium quietatur. Sed in cognitione fidei desiderium hominis non quiescit: fides enim imperfecta est cognitio, ea enim creduntur quae non videntur, unde apostolus eam vocat *argumentum non apparentium*, ad Hebr. XI, 1. Habita igitur fide, adhuc remanet animae motus ad aliud, scilicet ad videndum perfecte veritatem quam credit et assequendum ea per quae ad veritatem huiusmodi poterit introduci.

Sed quia inter cetera fidei documenta unum esse diximus ut credatur Deus providentiam de rebus humanis habere, insurgit ex hoc in animo credentis motus spei, ut scilicet bona quae naturaliter desiderat, ut edoctus ex fide, per eius auxilium consequatur. Unde post fidem ad perfectionem Christianae vitae spes necessaria est, sicut supra iam diximus.

CAPUT 2

QUOD HOMINIBUS CONVENIENTER INDICITUR ORATIO, PER QUAM OBTINEANT QUAE A DEO SPERANT, ET DE DIVERSITATE ORATIONIS AD DEUM ET AD HOMINEM

Quia vero secundum divinae providentiae ordinem unicuique attribuitur modus perveniendi ad finem secundum convenientiam suae naturae, est etiam hominibus concessus congruus modus obtinendi quae sperat a Deo secundum humanae conditionis tenorem. Habet enim hoc humana conditio ut aliquis interponat deprecationem ad obtinendum ab aliquo, praesertim superiori, quod per eum se sperat adipisci: et ideo indicta est hominibus oratio per quam homines a Deo obtineant quod ab ipso consequi sperant.

Aliter tamen necessaria est oratio ad obtinendum aliquid ab homine, aliter a Deo. Interponitur enim ad hominem primum quidem, ut desiderium orantis et necessitas exprimatur, secundo ut deprecati animus ad concedendum flectatur: sed haec in oratione quae ad Deum funditur, locum non habent. Non enim in orando intendimus necessitates nostras aut desideria Deo manifestare, qui omnium est cognitor, unde et Psal. XXXVII, 10 dicit ei: *domine, ante te omne desiderium meum*, et in Evangelio dicitur Matth. VI, 32: *scit pater vester quia his omnibus indigetis*. Nec etiam divina voluntas verbis humanis flectitur ad volendum quod prius noluerat, quia, ut dicitur Num. XXIII, 19: *non est Deus quasi homo ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur*. Nec poenitudine flectitur, ut dicitur I Reg. XV, 29.

Sed oratio ad obtinendum a Deo est homini necessaria propter seipsum qui orat, ut scilicet ipsemet suos defectus consideret, et animum suum flectat ad ferventer et pie desiderandum quod orando sperat obtinere: per hoc enim ad recipiendum idoneus redditur.

Est autem et alia differentia consideranda orationis quae ad Deum et hominem fit. Nam ad orationem quae fit ad hominem, praeexigitur familiaritas, per quam sibi deprecandi aditus pateat; sed ipsa oratio quae ad Deum emittitur, familiares nos Deo facit, dum mens nostra elevatur ad ipsum, et quodam spirituali affectu Deo colloquitur, in spiritu et veritate ipsum adorans, et sic familiaris effectus orando aditum sibi parat ut iterum fiducialius oret. Unde dicitur in Psal. XVI, 6: *ego clamavi*, scilicet fiducialiter orando, *quoniam exaudisti me Deus*, quasi per primam orationem in familiaritatem receptus, secundo fiducialius clamet: et propter hoc in oratione divina assiduitas vel petitionum frequentia non est importuna, sed reputatur Deo accepta. *Oportet enim semper orare et non deficere*, ut dicitur Luc. XVIII, 1. Unde et dominus ad petendum invitat, dicens Matth. VII, 7, *petite, et dabitur vobis (...) pulsate, et aperietur vobis*. In oratione vero quae ad hominem fit, petitionum assiduitas redditur importuna.

CAPUT 3

QUOD CONVENIENS FUIT AD CONSUMMATIONEM SPEI, UT NOBIS FORMA ORANDI TRADERETUR A CHRISTO

Quia igitur ad salutem nostram post fidem etiam spes requiritur, opportunum fuit ut salvator noster sicut auctor et consummator nobis factus est fidei reservando caelestia sacramenta; ita etiam nos in spem vivam induceret, nobis formam orandi tradens, per quam maxime spes nostra in Deum erigitur, dum ab ipso Deo edocemur quid ab ipso petendum sit. Non enim ad petendum induceret nisi proponeret exaudire, nullusque ab alio petit nisi de quo sperat, et ea ipse petit quae sperat. Sic igitur dum nos docet a Deo aliqua petere, in Deo nos sperare admonet, et quid ab ipso sperare debeamus ostendit per ea quae petenda esse demonstrat.

Sic igitur prosequentes ea quae in oratione dominica continentur, demonstrabimus quidquid ad spem Christianorum pertinere potest: scilicet in quo spem ponere debeamus, et propter quam causam, et quae ab eo sperare debeamus. Spes quidem nostra debet esse in Deo, quem etiam orare debemus, secundum illud Psal. LXI, v. 9: *sperate in eo*, scilicet Deo, *omnis congregatio populi; effundite coram illo*, scilicet orando, *corda vestra*.

CAPUT 4
CAUSA QUARE QUAE SPERAMUS, DEBEMUS
AB IPSO DEO ORANDO PETERE

Causa autem quare in eo sperandum est, haec praecipua est, quia pertinemus ad ipsum sicut effectus ad causam. Nihil autem in vanum operatur, sed propter aliquem finem certum. Pertinet igitur ad unumquodque agens sic effectum producere ut ei non desint per quae possit pervenire ad finem: et inde est quod in his quae naturalibus agentibus fiunt, natura deficere in necessariis non invenitur, sed attribuit unicuique generato quae sunt ad consistentiam sui esse, et ad perficiendum operationem qua pertingat ad finem, nisi forte hoc impediatur per defectum agentis, qui sit insufficiens ad haec exhibenda. Agens autem per intellectum non solum in ipsa effectus productione ea confert suo effectui quae sunt necessaria ad finem intentum, sed etiam opere iam perfecto disponit de usu ipsius, qui est operis finis, sicut faber non solum cultellum fabricat, sed etiam disponit de incisione ipsius. Homo autem a Deo est productus ut artificiatum ab artifice, unde dicitur Isai. LXIV, 8: *et nunc, domine, fictor noster es tu, nos vero lutum*: et ideo sicut vas fictile, si sensum haberet, sperare de figulo posset ut bene disponderetur, ita etiam homo debet habere spem de Deo, ut recte gubernetur ab eo, unde dicitur Ier. XVIII, 6: *sicut lutum in manu figuli, sic vos, domus Israel, in manu mea*.

Haec autem fiducia quam homo habet de Deo, debet esse certissima. Dictum enim est quod agens a recta sui operis dispositione non recedit nisi propter aliquem eius defectum. In Deo autem nullus defectus cadere potest neque ignorantia, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis eius*, ut dicitur Hebr. IV, 13, neque impotentia, quia: *non est abbreviata manus eius ut salvare non possit*, ut dicitur Isai. LIX, 1, neque iterum defectus bonae voluntatis, quia *bonus est dominus sperantibus in eum, animae quaerenti illum*, ut dicitur Thren. III, 25. Et ideo spes qua aliquis de Deo confidit, sperantem non confundit, ut dicitur Rom. V, 5.

Est autem considerandum ulterius, quod etsi respectu omnium creaturarum providentia dispositionis invigilet, speciali tamen ratione curam habet de rationabilibus, quae scilicet dignitate imaginis ipsius sunt insignitae, et ad eum cognoscendum et amandum possunt pertingere, et suorum actuum dominium habent, ut boni et mali discretionem habentes: unde competit eis fiduciam habere de Deo, non solum ut conserventur in esse secundum conditionem suae naturae, quod competit ceteris creaturis, sed etiam ut recedendo a malo et operando bonum, aliquid promereantur ab ipso. Unde in Psal. XXXV, v. 7, dicitur: *homines et iumenta salvabis*, inquantum scilicet hominibus simul cum irrationabilibus creaturis confert ea quae pertinent ad subsidium vitae; sed postea subdit: *filiis autem hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt*, quasi speciali quadam cura protecti ab ipso.

Uterius autem considerare oportet, quod perfectione quacumque accedente, superadditur facultas aliquid faciendi vel adipiscendi, sicut aer illuminatus a sole facultatem habet ut possit esse medium visionis, et aqua calefacta ab igne facultatem habet decoquendi, et hoc sperare posset si sensum haberet. Homini autem supra animae

naturam additur perfectio gratiae, per quam efficitur divinae consors naturae, ut dicitur II Pet. I, 4: unde et secundum hoc dicimur regenerari in filios Dei, secundum illud Ioan. I, 12: *dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Filii autem effecti convenienter possunt hereditatem sperare, secundum illum Rom. VIII, v. 17: *si filii et heredes*. Et ideo secundum hanc spiritualem regenerationem competit homini quandam altiore spem de Deo habere, hereditatis scilicet aeternae consequendae, secundum illud I Pet. I, 3: *regeneravit nos in spem vivam per resurrectionem Christi ex mortuis, in hereditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcescibilem, conservatam in caelis*. Et quia per spiritum adoptionis quem accepimus, clamamus *abba, pater*, ut dicitur Rom. VIII, 15, ideo dominus ut ex hac spe nobis esse orandum ostenderet, suam orationem a patris invocatione inchoavit dicens, *pater*. Similiter etiam ex hoc quod dicitur, *pater*, praeparatur hominis affectus ad pure orandum, et ad obtinendum quod sperat. Debent etiam filii imitatores parentum existere, unde qui patrem Deum confitetur, debet conari ut Dei imitator existat, vitando scilicet illa quae Deo dissimilem reddunt, et his insistendo quae nos Deo assimilant: unde dicitur Ier. III, 19: *patrem vocabis me, et post me ingredi non cessabis*. Si ergo ut Gregorius Nyssenus dicit *ad res mundanas intuitum dirigis, aut humanam gloriam ambis, aut sordes passibilis appetitus: quomodo qui corrupta vivis vita, patrem vocas incorruptibilitatis genitorem?*

CAPUT 5

QUOD DEUS, A QUO ORANDO SPERATA PETIMUS, DEBET VOCARI AB ORANTE PATER NOSTER, ET NON MEUS

Inter alia vero praecipue qui se Dei filium recognoscit, debet in caritate dominum imitari, secundum illud Ephes. V, 1: *estote imitatores Dei, sicut filii carissimi et ambulate in dilectione*. Dei autem dilectio non privata est, sed communis ad omnes: *diligit enim omnia quae sunt*, ut dicitur Sap. XI, 25; et specialiter homines, secundum illud Deut. XXXIII, 3: *dilexit populos*. Et ideo, ut Cyprianus dicit, *publica est nobis et communis oratio; et quando oramus, non pro uno tantum, sed pro populo toto oramus, quia totus populus unum sumus. Pro se igitur orare, ut Chrysostomus dicit, necessitas cogit, pro altero autem caritas fraternitatis hortatur*. Et ideo non dicimus, pater meus, sed *pater noster*.

Simul etiam considerandum est, quod si spes nostra principaliter divino auxilio innitatur, ad invicem tamen iuvamur ut facilius obtineamus quod petimus, unde dicitur II Cor. I, 10-11: *eripiet nos adiuvantibus et vobis in oratione pro nobis*; unde et Iac. V, 16, dicitur: *orate pro invicem ut salvemini*. Ut enim dicit Ambrosius, *multi minimi, dum congregantur et unanimes fiunt, fiunt magni*, et multorum preces impossibile est ut non impetrent, secundum illud Matth. XVIII, 19: *si duo ex vobis consenserint super terram de omni re quamcumque petierint, fiet illis a patre meo qui in caelis est*. Et ideo non singulariter orationem porrigimus, sed quasi ex unanimi consensu dicimus, *pater noster*.

Considerandum est etiam, quod spes nostra est ad Deum per Christum, secundum illud Rom. V, 1: *iustificati ex fide pacem habeamus ad Deum per dominum nostrum Iesum Christum, per quem habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei*. Per ipsum enim qui est unigenitus Dei filius naturalis, efficimur filii adoptivi, quia, ut dicitur Gal. IV, 4, *misit Deus filium suum (...), ut adoptionem filiorum reciperemus*. Tali igitur tenore Deum patrem profiteri debemus, ut privilegio unigeniti non derogetur, unde Augustinus dicit: *noli tibi aliquid specialiter vindicare. Solius Christi specialiter est pater, nobis omnibus in communi pater est, quia illum solum genuit, nos creavit. Et ideo dicitur, pater noster*.

CAPUT 6

UBI OSTENDITUR DEI PATRIS NOSTRI, QUEM ORAMUS, POTESTAS AD SPERATA CONCEDENDUM, PER HOC QUOD DICITUR, QUI ES IN CAELIS

Solet autem contingere spei defectus propter impotentiam eius a quo auxilium esset sperandum. Non enim sufficit ad spei fiduciam quod ille cui spes innitur, voluntatem habeat adiuvandi, nisi adsit potestas. Satis autem voluntatis divinae promptitudinem ad iuvandum exprimimus patrem eum profitendo. Sed ne de excellentia potestatis eius dubitetur, subditur: *qui es in caelis*. Non enim esse in caelis dicitur sicut a caelis contentus, sed sicut caelos sua virtute comprehendens, secundum illud Eccli. XXIV, 8: *gyrum caeli circuivi sola*: quinimmo super totam caelorum magnitudinem virtus eius elevata est, secundum illud Psal. VIII, 2: *elevata est magnificentia tua super caelos, Deus*. Et ideo ad spei fiduciam confirmandam, virtutem eius profiteamur, quae caelos sustinet et transcendit.

Per hoc etiam impedimentum quoddam orationis excluditur. Sunt enim aliqui qui res humanas fatali necessitati siderum subdunt, contra illud quod dicitur Ier. X, 2: *a signis caeli nolite metuere quae gentes timent*. Secundum autem hunc errorem tollitur orationis fructus: nam si necessitati siderum vita nostra subiicitur, non potest circa hoc aliquid immutari. Frustra igitur orando peteremus vel aliqua bona consequi, vel liberari a malis. Ut igitur nec hoc orantium fiduciae obsit, dicimus: *qui es in caelis*, idest tamquam motor et moderator eorum. Et sic per virtutem caelestium corporum auxilium quod a Deo speramus, impediri non potest.

Sed etiam ad hoc quod oratio sit efficax apud Deum, oportet ut ea petat homo quae dignum est expectare a Deo. Dicitur enim quibusdam, Iac. IV, 3: *petitis et non accipitis, eo quod male petatis*. Illa enim male petuntur quae terrena sapientia suggerit, non caelestis. Et ideo Chrysostomus dicit: *cum dicimus, qui es in caelis, non Deum ibi concludimus, sed a terra abducitur orantis animus, et excelsis regionibus affigitur*.

Est autem et aliud orationis sive fiduciae impedimentum, quod orans habet de Deo, scilicet si putet aliquis humanam vitam a divina providentia esse remotam, secundum quod ex persona impiorum dicitur Iob XXII, 14: *nubes latibulum eius, nec nostra considerat, et circa cardines caeli perambulat*; et Ezech. VIII, 12: *non videt dominus nos; dereliquit dominus terram*. Contrarium autem apostolus Paulus Atheniensibus praedicans ostendit, dicens: *non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus*, quia scilicet per ipsum nostrum esse conservatur, vita gubernatur, motus dirigitur, secundum illud Sap. XIV, 3: *tua autem, pater, providentia ab initio cuncta gubernat*, tantum quod nec eius providentiae minima animalia subtrahuntur, secundum illud Matth. X, 29-30: *nonne duo passeresset asse veneunt et unus ex illis non cadet super terram sine patre vestro? Vestri autem et capilli capitis omnes numerati sunt*. Intantum tamen excellentiori modo sub cura divina homines ponuntur, ut horum comparatione dicat apostolus: *non est cura Deo de bobus*, non quod omnino eorum curam non habeat, sed quia nec sic eorum curam habet ut hominum, quos punit aut remunerat pro bonis aut malis, et eos ad aeternitatem praeordinat: unde et post praemissa verba dominus subdit: *vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*, tanquam totum

quod est hominis, sit in resurrectione reparandum. Et ex hoc omnis diffidentia a nobis debet excludi, unde et ibidem subdit: *nolite ergo timere. Multis passeribus pluris estis vos.* Et propter hoc, ut supra dictum est, in Psal. XXXV, 8, dicitur: *fili hominum in tegmine alarum tuarum sperabunt.* Et quamvis propter specialem curam omnibus hominibus Deus dicatur propinquus esse, specialissime tamen dicitur esse propinquus bonis qui ei fide et dilectione appropinquare nituntur, secundum illud Iac. IV, 8: *appropinquate Deo et appropinquabit vobis*; unde in Psal. CXLIV, v. 18, dicitur: *prope est dominus omnibus invocantibus eum, omnibus invocantibus eum in veritate.* Nec solum eis appropinquat, sed etiam eos per gratiam inhabitat, secundum illud Ier. XIV, 9: *tu in nobis es domine.* Et ideo ad sanctorum spem augendam dicitur: *qui es in caelis, idest in sanctis*, ut Augustinus exponit. Tantum enim, ut ipse dicit, spiritualiter interesse videtur inter iustos et peccatores, quantum corporaliter inter caelum et terram. Huius rei significandae gratia orantes ad orientem convertimur, unde caelum surgit. Ex quo etiam spes sanctis augetur et orandi fiducia non solum ex propinquitate divina, sed etiam ex dignitate quam sunt consecuti a Deo, qui eos per Christum caelos fecit, secundum illud Isai. LI, 16: *ut plantes caelos, et fundes terram.* Qui enim eos caelos fecit, bona eis caelestia non negabit.

CAPUT 7

QUALIA SINT QVAE SUNT A DEO SPERANDA, ET DE RATIONE SPEI

His praemissis, ex quibus homines spem de Deo concipiunt, oportet considerare quae sunt ea quae a Deo sperare debemus. Ubi considerandum est, quod spes desiderium praesupponit: unde ad hoc quod aliquid sit sperandum, primo requiritur quod sit desideratum. Quae enim non desiderantur, sperari non dicuntur, sed timeri vel etiam despici.

Secundo oportet quod id quod speratur, possibile esse aestimetur ad consequendum, et hoc spes supra desiderium addit: potest enim homo desiderare etiam ea quae non aestimat se posse adipisci, sed horum spes esse non potest.

Tertio requiritur quod id quod sperandum est, sit aliquid arduum, nam ea quae parva sunt, magis despiciamus quam speremus, vel si ea desideramus, quasi in promptu ea habentes, non videmur ea sperare quasi futura, sed habere quasi praesentia.

Uterius autem considerandum est, quod arduorum quae quis se sperat adepturum, quaedam aliquis se sperat adipisci per alium, quaedam vero per se ipsum. Inter quae hoc differre videtur, quod ad ea obtinenda quae per se homo consequi sperat, conatum propriae virtutis adhibet: ad ea vero obtinenda quae se ab alio consequi sperat, interponit petitionem: et si quidem ab homine illud se adipisci sperat, vocatur simplex petitio; si autem sperat illud obtinere a Deo, vocatur oratio, quae, ut Damascenus dicit, *est petitio decentium a Deo*.

Non autem ad virtutem spei pertinet spes quam habet aliquis de seipso, nec etiam quam habet de alio homine, sed solum spes quam habet de Deo, unde dicitur Ierem. XVII, 5: *maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum*, et post subditur: *benedictus homo qui confidit in domino, et erit dominus fiducia eius*. Sic igitur ea quae dominus in sua oratione petenda esse docuit, ostenduntur homini esse considerata possibilia, et tamen ardua, ut ad ea non humana virtute, sed divino auxilio perveniatur.

CAPUT 8

DE PRIMA PETITIONE, IN QUA DOCEMUR DESIDERARE QUOD COGNITIO DEI QUAE EST IN NOBIS INCHOATA, PERFICIATUR, ET QUOD HOC SIT POSSIBILE

Oportet igitur considerare desiderii ordinem ex caritate prodeuntem, ut secundum hoc etiam sperandorum et petendorum a Deo ordo accipi possit. Habet autem hoc ordo caritatis ut Deus super omnia diligatur, et ideo primum desiderium nostrum movet caritas ad ea quae sunt Dei. Sed cum desiderium sit boni futuri, Deo autem, secundum quod in se consideratur, nihil in futurum adveniat, sed aeternaliter eodem modo se habeat, desiderium nostrum non potest ferri ad ea quae Dei sunt prout in seipsis considerantur, ut scilicet Deus aliqua bona obtineat quae non habet. Sic autem ad ipsa fertur nostra dilectio, ut ea tanquam existentia amemus. Potest tamen hoc desiderari de Deo ut in opinione et reverentia omnium magnificetur, qui in seipso semper magnus existit. Hoc autem non est tanquam impossibile reputandum. Cum enim ad hoc factus sit homo, ut magnitudinem divinam cognoscat, si ad eam percipiendam pervenire non possit, videretur in vanum constitutus esse, contra id quod in Psal. LXXXVIII, 48, dicitur: *numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* Esset quoque inane naturae desiderium, quo omnes naturaliter desiderant aliquid cognoscere de divinis, unde nullus est qui Dei cognitione totaliter privetur, secundum illud Iob XXXVI, 25: *omnes homines vident eum*.

Est tamen hoc arduum, ut omnem facultatem humanam excedat, secundum illud Iob XXXVI, 26: *ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram*. Unde cognitio divinae magnitudinis et bonitatis hominibus provenire non potest nisi per gratiam revelationis divinae, secundum illud Matth. XI, 27: *nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius, et cui voluerit filius revelare*. Unde Augustinus super Ioannem dicit: *Deum nullus cognoscit, si non se indicat ipse qui novit*. Indicat se quippe Deus aliquantulum hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum per hoc quod hominibus lumen rationis infundit, et creaturas visibiles condidit, in quibus bonitatis et sapientiae ipsius aliquantulum relucet vestigia, secundum illud Rom. I, 19: *quod notum est Dei*, id est quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem, *manifestum est illis*, scilicet gentilibus hominibus: *Deus enim illis revelavit*, scilicet per lumen rationis, et per creaturas quas condidit, unde subdit: *invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas*. Ista tamen cognitio imperfecta est, quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei repraesentatione, quia virtus huius causae in infinitum excedit effectum, unde dicitur Iob XI, 7: *forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperiēs?*, Et Iob XXXVI, 25, postquam dixit: *omnes homines vident eum*: subdit: *unusquisque intuetur procul*.

Ex huius autem cognitionis imperfectione consecutum est ut homines a veritate discedentes diversimode circa cognitionem Dei errarent, intantum quod sicut apostolus dicit Roman. I, 21-22 quidam *evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis, et volucrum et*

quadrupedum et serpentium. Et ideo ut ab hoc errore homines Deus revocaret, expressius notitiam suam hominibus dedit in veteri lege, per quam homines ad cultum unius Dei revocantur, secundum illud Deuter. VI, 4: *audi Israel, dominus Deus tuus unus est.* Sed haec de Deo cognitio erat figurarum obscuritatibus implicita, et infra unius Iudaicae gentis terminos clausa, secundum illud Psal. LXXV, 1: *notus in Iudaea Deus, in Israel magnum nomen eius.* Ut ergo toti humano generi vera Dei cognitio proveniret, verbum suae virtutis unigenitum Deus pater misit in mundum, ut per eum totus mundus ad veram cognitionem divini nominis perveniret, et hoc quidem ipse dominus facere inchoavit in suis discipulis, secundum illud Ioan. XVII, 6: *manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi de mundo.* Nec in hoc terminabatur eius intentio ut illi soli deitatis haberent notitiam, sed ut per eos divulgaretur in mundum universum, unde postea subdit: *ut mundus credat quia tu me misisti.* Quod quidem per apostolos et successores eorum continue agit, dum ad Dei notitiam per eos homines adducuntur, quousque per totum mundum nomen Dei sanctum et celebre habeatur, sicut praedictum est Mal. I, v. 11: *ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda.* Ut igitur id quod inchoatum est, ad consummationem perveniat, petimus dicentes: *sanctificetur nomen tuum.* Quod, ut Augustinus dicit, *non sic petitur quasi non sit sanctum Dei nomen, sed ut sanctum habeatur ab omnibus, idest, ita innotescat Deus, ut non aestimetur aliquid sanctius.*

Inter alia vero indicia quibus sanctitas Dei manifestatur hominibus, evidentissimum signum est sanctitas hominum, qui ex divina inhabitatione sanctificantur. Ut enim Gregorius Nyssenus dicit, *quis est tam bestialis, qui videns in credentibus vitam puram, non glorificet nomen invocatum in tali vita?* Secundum illud quod apostolus dicit I Cor. XIV, 24: *si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus;* et postea subdit: *et ita cadens in faciem, adorabit Deum, pronuntians, quod vere Deus in vobis sit.* Et ideo, sicut Chrysostomus dicit, in hoc quod dicit, *sanctificetur nomen tuum,* rogare etiam iubet orantem per nostram glorificari vitam, ac si dicat: ita fac nos vivere, ut per nos te universi glorificent. Sic autem per nos Deus sanctificatur in mentibus aliorum, inquantum nos sanctificamur per ipsum: unde dicendo, *sanctificetur nomen tuum,* optamus, sicut dicit Cyprianus, ut nomen eius sanctificetur in nobis. Quia enim Christus dicit, *sancti estote, quia ego sanctus sum,* id petimus ut qui in Baptismo sanctificati sumus, in eo quod esse coepimus perseveremus. Quotidie etiam deprecamur ut sanctificemur, ut qui quotidie delinquimus, delicta nostra sanctificatione assidua purgemus. Ideo autem haec petitio primo ponitur, quia, sicut Chrysostomus dicit, *digna est Deum deprecantis oratio nihil ante patris gloriam petere, sed omnia laudi eius postponere.*

CAPUT 9

SECUNDA PETITIO, UT PARTICIPES GLORIAE NOS FACIAT

Post desiderium autem et petitionem divinae gloriae, consequens est ut homo appetat et requirat particeps gloriae divinae fieri. Et ideo secunda petitio ponitur: *adveniat regnum tuum*. Circa quam, sicut et in praemissa petitione, oportet primo considerare, quod regnum Dei convenienter desideretur. Secundo vero quod ad id adipiscendum homo possit pervenire. Tertio vero quod ad illud pertingere non possit propria virtute, sed solo auxilio divinae gratiae. Et sic quarto considerandum est, quomodo regnum Dei advenire petamus.

Est igitur circa primum considerandum quod unicuique rei naturaliter appetibile est proprium bonum, unde et bonum convenienter definiunt esse quod omnia appetunt. Proprium autem bonum uniuscuiusque rei est id quo res illa perficitur: dicimus enim unamquamque rem bonam, ex eo quod propriam perfectionem attingit. Intantum vero bonitate caret, inquantum propria perfectione caret, unde consequens est ut unaquaeque res suam perfectionem appetat, unde et homo naturaliter appetit perfici. Et cum multi sint gradus perfectionis humanae, illud praecipue et principaliter in eius appetitum naturaliter cadit, quod ad ultimam eius perfectionem spectat. Hoc autem bonum hoc indicio cognoscitur, quod naturale desiderium hominis in eo quiescit. Cum enim naturale desiderium hominis non tendat nisi in bonum proprium, quod in aliqua perfectione consistit, consequens est quod quamdiu aliquid desiderandum restat, nondum pervenit homo ad ultimam perfectionem suam.

Dupliciter autem adhuc restat aliquid desiderandum. Uno modo, quando id quod desideratur, propter aliquid aliud quaeritur, unde oportet quod eo obtento adhuc desiderium non quiescat, sed feratur in aliud. Alio modo, quando non sufficit ad obtinendum id quod homo desiderat, sicut modicus cibus non sufficit ad sustentationem naturae, unde naturalem appetitum non satiat. Illud ergo bonum quod homo primo et principaliter desiderat, tale debet esse ut non quaeratur propter aliud, et sufficiat homini. Hoc autem bonum communiter felicitas nominatur, inquantum est bonum hominis principale: per hoc enim aliquos felices esse dicimus, quod eis credimus bene esse. Vocatur etiam beatitudo, inquantum excellentiam designat. Potest et pax vocari, inquantum quietat, nam quies appetitus pax interior esse videtur, unde in Psal. CXLVII, 3, dicitur: *qui posuit fines tuos pacem*.

Sic igitur apparet quod in corporalibus bonis, hominis felicitas vel beatitudo esse non potest. Primo quidem, quia non sunt propter se quaesita, sed naturaliter propter aliud desiderantur: conveniunt enim homini ratione sui corporis. Corpus autem hominis ordinatur ad animam sicut ad finem, tum quia corpus est instrumentum animae moventis, omne autem instrumentum est propter artem quae utitur eo, tum etiam quia corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam. Forma autem est finis materiae, sicut et actus potentiae. Ex quo consequens est ut neque in divitiis neque in honoribus neque in sanitate aut pulchritudine, neque in rebus aliquibus huiusmodi ultima hominis felicitas consistat.

Secundo, quia impossibile est ut corporalia bona sufficiant homini; quod multipliciter apparet. Uno quidem modo, quia cum in homine sit duplex vis appetitiva, scilicet intellectiva et sensitiva, et per consequens desiderium duplex, desiderium intellectivi appetitus principaliter in bona intelligibilia tendit, ad quae bona corporalia non attingunt. Alio modo quia bona corporalia tanquam infima in rerum ordine, non collectam sed dispersam recipiunt bonitatem, ita scilicet ut hoc habeat hanc bonitatis rationem, puta delectationem, illud aliam, puta corporis salubritatem, et sic de aliis. Unde in nullo eorum appetitus humanus, qui naturaliter in bonum universale tendit, sufficientiam potest invenire. Sed neque in multis eorum, quantumcumque multiplicentur, quia deficiunt ab infinitate universalis boni: unde dicitur Eccle. V, 9: quod *avarus non implebitur pecunia*.

Tertio quia cum homo apprehendat per intellectum bonum universale, quod neque loco neque tempore circumscribitur, consequens est quod appetitus humanus bonum desideret secundum convenientiam ad apprehensionem intellectus, quod tempore non circumscribatur: unde naturale est homini ut perpetuam stabilitatem desideret, quae quidem non potest inveniri in corporalibus rebus, quae sunt corruptioni et multiplici subiectae variationi. Unde conveniens est quod in corporalibus bonis appetitus humanus non inveniatur sufficientiam quam requirit. Sic igitur in eis non potest esse ultima felicitas hominis. Sed quia vires sensitivae corporeas operationes habent, utpote per organa corporea operantes, quae circa corporalia operantur, consequens est quod neque in operationibus sensitivae partis ultima hominis felicitas consistat, puta in quibuscumque delectationibus carnis. Habet etiam intellectus humanus aliquam circa corporalia operationem, dum et corpora cognoscit homo per speculativum intellectum, et res corporales dispensat per practicum. Et sic consequens fit quod nec in propria ipsa operatione intellectus speculativi vel practici quae corporalibus rebus intendit, ultima hominis felicitas, et perfectio possit poni.

Similiter etiam nec in operatione intellectus humani qua in se ipsam anima reflectitur, duplici ratione. Primo quidem quia anima secundum se considerata non est beata, alioquin non oporteret eam operari propter beatitudinem acquirendam. Non igitur beatitudinem acquirit ex hoc solo quod sibi intendit. Secundo, quia felicitas est ultima perfectio hominis, ut supra dictum est. Cum autem perfectio animae in propria operatione eius consistat, consequens est ut ultima perfectio eius attendatur secundum optimam eius operationem, quae quidem est secundum optimum obiectum, nam operationes secundum obiecta specificantur. Non autem anima est optimum in quod sua operatio tendere potest. Intelligit enim aliquid esse melius se, unde impossibile est quod ultima beatitudo hominis consistat in operatione qua sibi intendit vel quibuscumque aliis superioribus substantiis, dummodo eis sit aliquid melius, in quod humanae animae operatio tendere possit. Tendit autem operatio hominis in quodcumque bonum, quia universale bonum est quod homo desiderat, cum per intellectum universale bonum apprehendat: unde ad quemcumque gradum se porrigit bonum, aliquantulum extenditur operatio intellectus humani, et per consequens voluntatis.

Bonum autem summe invenitur in Deo, qui per essentiam suam bonus est, et omnis bonitatis principium: unde consequens est ut ultima hominis perfectio et finale bonum

ipsius sit in hoc quod Deo inhaeret, secundum illud Psal. LXXII, 28: *mihi adhaerere Deo bonum est*. Hoc etiam manifeste apparet, si quis ad ceterarum rerum participationem inspiciat. Omnes enim singulares homines huius praedicationis recipiunt veritatem, per hoc quod ipsam essentiam speciei participant. Nullus autem eorum ex hoc dicitur homo quod similitudinem participet alterius hominis, sed ex eo solo quod participat essentiam speciei, ad quam tamen participandam unus inducit alium per viam generationis, pater scilicet filium. Beatitudo autem, sive felicitas, nihil est aliud quam bonum perfectum. Oportet igitur per solam participationem divinae beatitudinis, quae est bonitas hominis, omnes beatitudinis participes esse beatos, quamvis unus per alium ad tendendum ad beatitudinem adiuvetur. Unde Augustinus dicit in libro de vera religione quod *neque nos videndo Angelos beati sumus, sed videndo veritatem, qua ipsos diligimus, et his congratulamur*.

Contingit autem humanam mentem ferri in Deum dupliciter: uno modo per se, alio modo per aliud. Per se quidem, puta cum in seipso videtur, et per seipsum amatur. Per aliud autem, cum ex creaturis ipsius, animus elevatur in Deum, secundum illud Rom. I, 20: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*.

Non est autem possibile ut perfecta beatitudo consistat in hoc quod aliquis per aliud in Deum tendit. Primo quidem, quia cum beatitudo significet omnium humanorum actuum finem, non potest vera beatitudo et perfecta consistere in eo quod habet rationem non quidem termini, sed magis mutationis in finem. Quod autem Deus per aliud agnoscatur et ametur, quodam humanae mentis motu agitur, inquantum per unum in aliud devenitur. Non est ergo in hoc vera et perfecta beatitudo.

Secundo, quia si in hoc quod mens humana Deo inhaereat, eius beatitudo consistat, consequens est ut perfecta beatitudo perfectam inhaesionem ad Deum requirat. Non autem est possibile ut per aliquam creaturam mens humana Deo perfecte inhaereat neque per cognitionem neque per amorem. Quaelibet enim forma creata in infinitum deficiens est a repraesentatione divinae essentiae. Sicut ergo non est possibile ut per formam inferioris ordinis cognoscantur ea quae sunt superioris ordinis, puta per corpus spiritualis substantia, vel per elementum corpus caeleste; ita multo minus possibile est ut per aliquam formam creatam Dei essentia cognoscatur. Sed sicut per considerationem inferiorum corporum superiorum naturas negative percipimus, puta quod non sunt gravia neque levia, et per corporum considerationem negative de Angelis concipimus quod sunt immateriales vel incorporei, ita etiam per creaturas de Deo non cognoscimus quid est, sed potius quid non est.

Similiter etiam quaecumque creaturae bonitas quoddam minimum est respectu bonitatis divinae, quae est bonitas infinita: unde bonitates in rebus provenientes a Deo, quae sunt Dei beneficia, non sublevant mentem usque ad perfectum Dei amorem. Non est igitur possibile quod vera et perfecta beatitudo consistat in hoc quod mens Deo per aliud inhaereat.

Tertio, quia secundum rectum ordinem minus nota, per ea quae sunt magis nota, cognoscuntur; et similiter ea quae sunt minus bona per ea quae sunt magis bona amantur. Quia igitur Deus, qui est prima veritas et summa bonitas, secundum se summe

cognoscibilis et amabilis est, hoc naturalis ordo habet ut omnia cognoscantur et amentur per ipsum. Si igitur oportet alicuius mentem in Dei cognitionem et amorem per creaturas perducere, hoc ex eius imperfectione contingit. Nondum ergo consecutus est perfectam beatitudinem, quae omnem imperfectionem excludit. Relinquitur ergo quod perfecta beatitudo sit in hoc quod mens Deo per se inhaereat cognoscendo et amando. Et quia regis est subditos disponere et gubernare, illud in homine regere dicitur secundum quod cetera disponuntur, unde apostolus monet Rom. VI, 12: *non regnet peccatum in vestro mortali corpore*. Quia igitur ad perfectam beatitudinem requiritur ut ipse Deus per se cognoscatur et ametur, ut per eum animus feratur ad alta, vere et perfecte in bonis Deus regnat, unde dicitur Isai. XLIX, 10: *miserator eorum reget eos, et ad fontes aquarum potabit eos*, scilicet per ipsum in quibuscumque potissimis bonis reficientur.

Est enim considerandum, quod cum intellectus per aliquam speciem seu formam intelligat omne quod novit, sicut etiam visus exterior per formam lapidis lapidem videt, non est possibile quod intellectus Deum in sua essentia videat per aliquam creatam speciem seu formam quasi divinam essentiam repraesentantem. Videmus enim quod per speciem inferioris ordinis rerum non potest repraesentari res superioris ordinis quantum ad suam essentiam: unde fit quod per nullam speciem corporalem potest intelligi spiritualis substantia quantum ad suam essentiam. Cum igitur Deus supergrediatur totum creaturae ordinem, multo magis quam spiritualis substantia excedat ordinem corporalium rerum, impossibile est quod per aliquam speciem corporalem Deus secundum suam essentiam videatur.

Hoc etiam manifeste apparet, si quis consideret quid sit rem aliquam per suam essentiam videre. Non enim essentiam hominis videt qui aliquid eorum quae essentialiter homini conveniunt apprehendit, sicut nec cognoscit essentiam hominis qui cognoscit animal absque rationali. Quidquid autem de Deo dicitur, essentialiter convenit ei. Non est autem possibile quod una creata species repraesentet Deum quantum ad omnia quae de Deo dicuntur. Nam in intellectu creato alia est species per quam apprehendit vitam et sapientiam et iustitiam, et omnia alia huiusmodi, quae sunt Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus informetur aliqua una specie sic repraesentante divinam essentiam, quod Deus in ea per suam essentiam possit videri. Si autem per multas, deficiet unitas, quae idem est quod Dei essentia. Non est igitur possibile quod intellectus creatus elevari possit ad videndum Deum in seipso per suam essentiam aliqua una specie creata, vel etiam pluribus. Relinquitur ergo quod oportet, ad hoc quod Deus per suam essentiam videatur ab intellectu creato, quod ipsa divina essentia per seipsam, non per aliam speciem videatur, et hoc per quandam unionem intellectus creati ad Deum. Unde Dionysius dicit, I capite de divinis Nomin., quod *quando beatissimum consequemur finem, Dei apparitione, adimpleti erimus per quandam superintellectualem cognitionem ad Deum*. Est autem hoc singulare divinae essentiae ut ei possit intellectus uniri absque omni similitudine, quia et ipsa divina essentia est eius esse, quod nulli alii formae competit. Unde oportet quod omnis forma sit in intellectu: et ideo si aliqua forma, quae per se existens non potest esse informativa intellectus, puta substantia Angeli, cognosci debeat ab intellectu alterius, oportet quod hoc fiat per aliquam eius

similitudinem intellectum informantem, quod non requiritur in divina essentia, quae est suum esse. Sic igitur per ipsam Dei visionem mens beata fit in intelligendo unum cum Deo. Oportet igitur intelligens et intellectum esse quodammodo unum. Et ideo Deo regnante in sanctis, et ipsi etiam cum Deo conregnabunt, et ideo ex eorum persona dicitur Apoc. V, 10: *fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram.*

Dicitur enim hoc regnum quo Deus regnat in sanctis et sancti cum Deo, regnum caelorum, secundum illud Matth. III, 2: *poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum*: eo modo loquendi quo esse in caelo Deo attribuitur, non quia corporalibus caelis contineatur, sed ut per hoc designetur Dei eminentia super omnem creaturam, sicut caeli eminent super omnem aliam creaturam corpoream, secundum illud Psal. CXII, 4: *excelsus super omnes gentes dominus, et super caelos gloria eius*. Sic igitur et beatitudo sanctorum regnum caelorum dicitur, non quia eorum remuneratio sit in corporalibus caelis, sed in contemplatione supercaelestis naturae, unde et de Angelis dicitur Matth. XVIII, 10: *Angeli eorum in caelis semper vident faciem patris mei qui in caelis est*. Unde et Augustinus, in libro de sermone domini in monte dicit, exponens illud quod dicitur Matth. V, 12: *merces vestra copiosa est in caelis: non hic caelos dici puto superiores partes huius visibilis mundi: non enim merces nostra in rebus volubilibus collocanda est; sed in caelis dictum puto in spiritualibus firmamentis, ubi habitat sempiterna iustitia*.

Dicitur etiam et hoc finale bonum, quod in Deo consistit vita aeterna, eo modo loquendi quo actio animae vivificantis dicitur vita: unde tot modi vitae distinguuntur, quot sunt genera animae actionum, inter quas suprema est operatio intellectus, et secundum philosophum *actio intellectus est vita*. Et quia actus ex objecto speciem accipit, inde est quod visio divinitatis vita aeterna nominatur, secundum illud Ioannis XVII, 3: *haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum*.

Hoc etiam finale bonum comprehensio nominatur, secundum illud Philip. III, 12: *sequor autem, si quo modo comprehendam*. Quod quidem non dicitur eo modo loquendi quo comprehensio inclusionem importat: quod enim ab alio includitur, totum et totaliter ab eo continetur. Non est autem possibile quod intellectus creatus Dei essentiam totaliter videat, ita scilicet quod attingat ad completum et perfectum modum visionis divinae, ut scilicet Deum videat quantum visibilis est: est enim Deus visibilis secundum suae veritatis claritatem, quae infinita est, unde infinite visibilis est, quod convenire intellectui creato non potest, cuius est finita virtus in intelligendo. Solus igitur Deus per infinitam virtutem sui intellectus se infinite intelligens, totaliter se intelligendo comprehendit seipsum. Repromittitur autem sanctis comprehensio prout comprehensionis nomen importat quamdam tentionem. Cum enim aliquis insequitur aliquem, dicitur comprehendere eum, quando potuerit eum manu tenere. Sic igitur *quandiu sumus in corpore*, ut dicitur II Cor. V, 6, *peregrinamur a domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem*, et ita in eum tendimus ut in aliquid distans. Sed quando per speciem videbimus, praesentialiter eum in nobismetipsis tenebimus, unde Cant. III, 4, sponsa quaerens quem diligit anima sua, tandem vero eum inveniens dicit: *tenui eum, nec dimittam*.

Habet autem praedictum finale bonum perpetuum et plenum gaudium, unde dominus dicit Ioan. XVI, 24: *petite et accipietis, ut gaudium vestrum plenum sit*. Non potest autem esse plenum gaudium de aliqua creatura, sed de solo Deo, in quo est tota plenitudo bonitatis, unde et dominus dicit servo fideli: *intra in gaudium domini tui*, ut scilicet de domino tuo gaudeas, secundum illud Iob XXII, 26: *super omnipotentem deliciis afflues*. Et quia Deus praecipue de seipso gaudet, dicitur servus fidelis intrare in gaudium domini sui, scilicet inquantum intrat ad gaudium quo dominus eius gaudet, secundum quod alibi dominus discipulis, Luc. XXII, 29, promittit dicens: *ego dispono vobis, sicut disposuit mihi pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*: non quod in illo finali bono corporalibus cibis sancti utantur, incorruptibiles iam effecti, sed per mensam significatur refectio gaudii quod habet Deus de seipso, et sancti de eo.

Oportet ergo plenitudinem gaudii attendi non solum secundum rem de qua gaudetur, sed secundum dispositionem gaudentis, ut scilicet rem de qua gaudet, praesentem habeat, et totus affectus gaudentis per amorem feratur in gaudii causam. Iam autem ostensum est, quod per visionem divinae essentiae mens creata praesentialiter tenet Deum: ipsa etiam visio totaliter affectum accendit ad divinum amorem. Si enim unumquodque est amabile inquantum est pulchrum et bonum, secundum Dionysium de divinis nominibus cap. IV, impossibile est quod Deus, qui est ipsa essentia pulchritudinis et bonitatis, absque amore videatur. Et ideo ex perfecta eius visione sequitur perfectus amor: unde et Gregorius dicit super Ezech.: *amoris ignis qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit*. Tanto autem maius est gaudium de aliquo praesentialiter habito, quanto magis amatur, unde sequitur quod illud gaudium sit plenum non tantum ex parte rei de qua gaudetur, sed etiam ex parte gaudentis. Et hoc gaudium est humanae beatitudinis consummativum, unde et Augustinus dicit X confessionum, quod *beatitudo est gaudium de veritate*.

Est autem ulterius considerandum, quod quia Deus est ipsa essentia bonitatis, per consequens ipse bonum est omnis boni, unde eo viso omne bonum videtur, secundum quod dominus dicit Moysi, Exod. XXXIII, 19: *ego ostendam tibi omne bonum*. Per consequens igitur eo habito omne bonum habetur, secundum illud Sapient. VII, 11: *venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*. Sic igitur in illo finali bono, videndo Deum, habebimus omnium bonorum plenam sufficientiam, unde et fideli servo repromittit dominus Matth. XXIV, 47: quod *super omnia bona sua constituet eum*.

Quia vero malum bono opponitur, necesse est ut ad praesentiam omnis boni malum universaliter excludatur. Non est enim *participatio iustitiae cum iniquitate, nec societas lucis ad tenebras*, ut dicitur II Corinth. VI, 14. Sic igitur in illo finali bono non solum aderit perfecta sufficientia habentibus omne bonum, sed etiam aderit plena quies et securitas per immunitatem omnis mali, secundum illud Prov. I, 33: *qui me audiet absque terrore requiescet, et abundantia perfruetur, terrore malorum sublato*.

Ex hoc autem ulterius sequitur quod sit ibi futura omnimoda pax. Non enim impeditur pax hominis nisi vel per interiorem desideriorum inquietudinem, dum desiderat habere quae nondum habet, vel per aliquorum malorum molestiam, quae vel patitur vel pati timet. Ibi autem nihil timetur: cessabit enim inquietudo desiderii propter plenitudinem

omnis boni; cessabit etiam omnis molestia exterior per absentiam omnis mali; unde relinquitur quod ibi sit perfecta pacis tranquillitas. Hinc est quod dicitur Isai. XXXII, 18: *sedebit populus meus in pulchritudine pacis*, per quod pacis perfectio designatur: et ad ostendendum causam pacis subditur, *et in tabernaculis fiduciae*, quae scilicet erit subtracto timore malorum, *in requie opulenta*, quae pertinet ad affluentiam omnis boni.

Huius autem finalis boni perfectio in perpetuum durabit. Non enim poterit deficere per defectum bonorum quibus homo fruetur, quia sunt aeterna et incorruptibilia, unde dicitur Isai. XXXIII, v. 20: *oculi tui videbunt Ierusalem, civitatem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit*. Et postmodum subditur causa: *quia solummodo ibi erit magnificus dominus Deus noster*. Tota enim illius status perfectio erit in fruitione divinae aeternitatis. Consimiliter etiam non poterit ille status deficere per corruptionem ibidem existentium, quia vel sunt naturaliter incorruptibiles, sicut Angeli, vel in incorruptionem transferentur, sicut homines: *oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem*, ut dicitur I Corinth. XV, 53. Unde et Apoc. III, 12, dicitur: *qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius*. Nec etiam poterit ille status deficere per hoc quod voluntas hominis fastidiendo se avertat, quia quanto Deus, qui est bonitatis essentia, magis videtur, tanto necesse est ut magis ametur, unde et magis eius fruitio desiderabitur, secundum illud Eccli. XXIV, 29: *qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient*. Propter quod et de Angelis Deum videntibus dicitur I, 12: *in quem desiderant Angeli prospicere*.

Similiter etiam non deficiet ille status per hostis alicuius impugnationem, quia cessabit ibi omnis mali molestia, secundum illud Isai. XXXV, 9: *non erit ibi leo*, idest Diabolus impugnans, *et mala bestia*, idest malus homo, *non ascendet per eam, nec invenietur ibi*; unde et dominus dicit Ioan. X, de ovibus suis, quod non peribunt in aeternum, et quod non rapiet eas quisquam de manu sua. Sed nec finiri poterit ille status per hoc quod a Deo aliqui inde excludantur. Non enim aliquis ab illo statu repelletur propter culpam, quae omnino non erit, ubi deerit omne malum, unde dicitur Isai. LX, 21: *populus tuus omnes iusti*, neque etiam propter promotionem ad melius bonum, sicut in hoc mundo Deus interdum etiam iustis spirituales consolationes subtrahit, et alia sua beneficia, ut avidius quaerant, et suum defectum recognoscant, quia status ille non est emendationis aut profectus, sed perfectionis finalis: et ideo dominus dicit Ioan. VI, 37: *eum qui venit ad me, non eiiciam foras*.

Habebit igitur status ille omnium praedictorum bonorum perpetuitatem, secundum illud Psal. V, 12: *in aeternum exultabunt, et habitabis in eis*. Est igitur praedictum regnum beatitudo perfecta, utpote immutabilem omnis boni sufficientiam habens. Et quia beatitudo naturaliter desideratur ab hominibus, consequens est quod regnum Dei ab omnibus desideretur.

CAPUT 10

QUOD REGNUM OBTINERE EST POSSIBILE

Oportet a mo ad illud regnum pervenire possit: alioquin frustra speraret et pateretur.

Primo autem apparet hoc esse possibile ex promissione divina, dicit enim dominus, Luc. XII, 32: *nolite timere pusillus grex, quia complacuit patri vestro dare vobis regnum*. Est autem divinum beneplacitum efficax ad implendum omne quod disponit, secundum illud Isai. XLVI, 10: *consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Voluntati enim eius quis resistit?* Ut dicitur ad Roman. IX, 19.

Secundo ostenditur hoc esse possibile ex evidenti exemplo.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ALBERTO MAGNO, *De Resurrectione*, in *Opera Omnia*, ed. W Kübel, Aschendorff, Münster, Westf., 1958, XXVI.
- ALEXANDRE III, *Epistola ad Willelmum Remensi archiepiscopum*, 1177, Februari 18, Vestae, ed. Denifle (3), pp. 8-9 (ML 200.685).
- A. MOTTE O. P., “Un chapitre inauthentique dans le Compendium Theologiae de S. Thomas”, in *Revue Thomiste*, T. XLV, 4, 1939.
- AMBROSIAS, *Commentaria In Epistolas Beati Pauli* (ML 17).
- ARISTÓTELES
- Acerca de la generación y corrupción*, introd., trad. e notas de E. La Croce, Madrid, Gredos, 1998.
- De Anima*, Introdução, tradução e notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1983.
- Ética Nicomáquea*. Trad. P. Bonet. Madrid, Gredos, 1998.
- La generación de los animales*. Trad. Ester Sánchez. Madrid, Gredos, 1994.
- Física*. Introd., trad. e notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.
- Metafísica*, Edição trilingüe por Valentin García Yebra. Madrid, Gredos, 1990.
- Tratados de Lógica (Órganon)*, 2 vol., introd., trad. e notas de A. Cappelletti, Madrid, Gredos, 1994.
- AVERRÓIS, Averroes of Cordoba's Long Commentary on the De Anima of Aristotle, trad. de Richard C. Taylor, Yale University Press, 2009.
- AVICENA, *Metafísica*. Trad. O. Lizzini. Milão, Bompiani, 2002.
- BOÉCIO, *A Consolação da Filosofia*, trad. de Willian Li, São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- CARLOS AUGUSTO CASANOVA, *El Ser, Dios y la ciencia*, Santiago, IAP/C.I.P./Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007.
- CHARLES GENEQUAND. *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Book Lam. Leiden, E. J. Brill, 1984.
- CÍCERO, *De senectute. De amicitia. De divinatione*. Ed. e trad. de W. A. Falconer, Cambridge, Harvard University, 1992.
- CIPRIANO, *Liber de Oratione Dominica* (ML 4).
- CONCÍLIO VATICANO I, *Constituição Dogmática sobre a Fé Católica*, cap. 2 (“Da Revelação”).
- CRISTÓSTOMO, *Homiliae in Matthaem* (MG 57).
- D. J., GRIFFITHS, *Introduction to Electrodynamics*, 3ª ed., New Jersey, Prentice Hall, 1999, cap. 12.
- D. PRÜMMER E M.-H. LAURENT (org.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis et criticis illustrati*, Toulouse, s.d. (6 fasc., originalmente publicado na *Revue Thomiste* de 1911 a 1937).
- DR. P. G. M. MANSER, O. P., *La esencia del tomismo*, trad. (da 2ª. ed. alemã) de Valentin García Yebra, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto “Luis Vives” de Filosofía.

- GIOVANNI REALE, *História da Filosofia Antiga*, São Paulo, Edições Loyola, 1994.
- GUILHERME DE AUXERRE, *Summa Aurea*, ed. Jean Ribailier, 7 vols., Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980-7).
- GUILLERMO FRAILE, O.P., *Historia de la Filosofía*, 2ª. ed., Madri, B.A.C., 1956.
- JACQUES MARITAIN, *La philosophie de la nature, essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris, P. Téqui, 1935.
- J. DE TONQUÉDEC, *Prolégomènes a une philosophie de la Nature*, Paris, P. Lethielleux, 1956, p. 76.
- JORGE MARTÍNEZ BARRERA, *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*, Rio de Janeiro, Sétimo Selo, 2007.
- JOSÉ MARÍA RIAZA MORALES, S.J., *El comienzo del mundo*, 2ª. ed., Madri, B.A.C., 1964.
- LACTÂNCIO, *Divinae institutiones* (CSEL 19).
- LEÃO XIII, *encíclica Providentissimus Deus*, 18 de novembro de 1893.
- M. ARTIGAS & J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la Naturaleza*, EUNSA, Pamplona, 1993.
- MICHAEL BEHE, *A Caixa-Preta de Darwin*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1977.
- PADRE ÁLVARO CALDERÓN, *El Reino de Dios en el Concilio Vaticano II*, versão provisória e em PDF.
- PADRE ANCHIETA, *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933.
- PADRE ÁLVARO CALDERÓN, *Umbrals de la Filosofia*, Argentina, edição do autor, 2011.
- PADRE PENIDO, *A Função da Analogia em Teologia Dogmática*, Petrópolis, Vozes, 1946.
- PEDRO LOMBARDO, *Glossa Petri Lombardi* (ML 191).
- PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971-1981.
- PIO XII. *Sobre as provas da existência de Deus à luz da ciência natural moderna: Alocução “Un ora”*, Petrópolis, Vozes, 1956.
- P. MANDONNET, O. P., “Des écrits authentiques de Saint Thomas d’Aquin”, in *Revue Thomiste*, 1909.
- PLATÃO, *Timeo y Critias*. Introdução e notas de Francisco Lisi, Madri, Gredos, 1992.
- PLATÃO. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo, Loyola, 2008.
- PORFÍRIO, *Isagoge*, trad. de Boécio, in *Arist. Latin.*, ed. L. Minio-Paluello, Paris, Bruges, 1966.
- PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Epistolae*, in *Corpus Dionysiacum II*, ed. G. Heil e A. M. Ritter. Berlin, Walter de Gruyter, 1991.
- De Divinis Nominibus*, in *Corpus Dionysiacum I*, ed. Beate Regina Suchla. Berlin, Walter de Gruyter, 1990.
- RABANO MAURO, *Commentariorum in Matthaum* (ML 107).
- RAÚL LEGUIZAMÓN, *Fóssiles polémicos*, Madri, Nueva Hispanidad, 2002.
- REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador y nuestra vida interior*, 3ª. ed., trad. José López Navío, Buenos Aires, Ediciones Desclée, de Brower, 1954.
- SANTO AGOSTINHO
- Confissões*, in: “Os pensadores”, vol. VI, São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- A Cidade de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1991.
- De haeresibus* (ML 42, 27).
- Del genesis a la letra*. In: *Obras completas de san Agustín*. Trad. int. e notas de Balbino Martin. Ed. bilingüe. Madrid, B.A.C., 1957, vol. XV.
- Epístolas (1ª)*. In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe. Trad., int. e notas de Lope Cilleruelo. Madrid, B.A.C., 1986, vol. VIII.

Epístolas (2º). In: Obras completas de san Agustín. 2ª Ed. bilingüe. Trad., int. e notas de Lope Cilleruelo. Madrid, B.A.C., 1986, vol. IX.

Enarraciones sobre los Salmos (1.º). In: Obras completas de san Agustín. 2ª Ed. B. Martín Pérez. Madrid, B.A.C., 1994, vol. XIX.

Enarraciones sobre los Salmos (2.º). In: Obras completas de san Agustín. 2ª Ed. B. Martín Pérez. Madrid, B.A.C., 1965, vol. XX.

Enarraciones sobre los Salmos (3.º). In: Obras completas de san Agustín. 2ª Ed. B. Martín Pérez. Madrid, B.A.C., 1966, vol. XXI.

Enarraciones sobre los Salmos (4.º). In: Obras completas de san Agustín. 2ª Ed. B. Martín Pérez. Madrid, B.A.C., 1967, vol. XXII.

Sermón de la Montaña. In: Obras completas de san Agustín. Ed. bilingüe. ed. de Félix García, Lope Cilleruelo, Ramiro Flórez. Madrid, B.A.C., 1955, vol. XII.

Sermones (1.º). In: Obras completas de san Agustín. Ed. bilingüe. Ed. Lope Cilleruelo. Madrid, B.A.C., 1984, vol. VII.

Sermones (2.º). In: Obras completas de san Agustín. Ed. bilingüe. Ed. Lope Cilleruelo e Pío de Luis. Madrid, B.A.C., 1983, vol. X.

Sermones (3.º). In: Obras completas de san Agustín. Ed. bilingüe. Ed. Amador del Fueyo e Pío de Luis. Madrid, B.A.C., 1983, vol. XXIII.

Sermones (4.º). In: Obras completas de san Agustín. Ed. bilingüe. Ed. Amador del Fueyo. Madrid, B.A.C., 1983, vol. XXIV.

Sermones (5.º). In: Obras completas de san Agustín. Ed. bilingüe. Trad. Pío de Luis. Madrid, B.A.C., 1984, vol. XXV.

Sobre la verdadera religión. In: Obras completas de san Agustín. Ed. bilingüe. Trad. e notas de Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1948, vol. IV.

Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1.º). In: Obras completas de san Agustín. Trad. Teofilo Prieto. Madrid, B.A.C., 1955, vol. XIII.

Tratados sobre el Evangelio de San Juan (2.º). In: Obras completas de san Agustín. Trad. Vicente Rabanal. Madrid, B.A.C., 1957, vol. XIV.

Tratado sobre la Santísima Trinidad. In: Obras completas de san Agustín. Trad. int. e notas de Luis Arias. 2. Ed. bilingüe. Madrid, B.A.C., 1956, vol. V.

SANTO AMBRÓSIO, *De sacramentis* (ML 16, 451 A).

SÃO BOAVENTURA, *Comentário aos Livros das Sentenças*, in *Opera omnia*, Tom. I-IV, Quaracchi, 1885.

SÃO GREGÓRIO MAGNO, *Moral*, ML 75-76.

Dialogorum, ML 77.

In Evangelium Homiliae (ML 76).

SÃO GREGÓRIO DE NISSA, *De oratione dominica* (MG 44).

SÃO JERÔNIMO, *Commentaria in Evangelium S. Matthaei* (ML 26).

Epistola 119, n. 2 (ML 22, 967).

SÃO JOÃO DAMASCENO, *De fide orthodoxa* (MG 94).

SÃO JERÔNIMO, *Epist. 124 ad Avitum* (ML 22, 1060, CSEL 56, 97).

Adversus Helvidius (ML 23, 185-206)

SCHILLING & GOVERT, "Quasars Pairs: A Redshift Puzzle?", *Science*, vol. 274 (Nov. 22), 1996, p. 1.305.

(PSEUDO-)TOMÁS DE AQUINO, *De principio individuationis*, in *Opera omnia*, Parmae, Opusculum XXV, 1865.

VALFRIDO ESTRABO, *Glossa ordinaria* (ML 114).

XENOFONTE, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Trad. E. C. Marchant; O. J. Todd. Cambridge, Massachusetts, Loeb Classical Library, 1923.

S. THOMAE DE AQUINO OPERA OMNIA

I) OBRAS MAIORES

Scriptum super Sententiis
Summa contra Gentiles
Summa Theologiae

II) QUAESTIONES

a) Quaestiones disputatae

De malo
De potentia
De spiritualibus creaturis
De veritate
De virtutibus
Q. de anima

b) Quaestiones de quolibet

III) OPÚSCULOS

a) Opúsculos filosóficos

De aeternitate mundi
De ente et essentia
De principiis naturae
De substantiis separatis
De unitate intellectus

b) Opúsculos teológicos

De articulis Fidei
De rationibus Fidei
Principium Rigans montes
Super Decretales
Compendium theologiae

c) Opúsculos de combate a favor dos mendicantes

Contra impugnantes
Contra retrahentes
De perfectione

d) Censuras

Contra errores Graecorum
De forma absolutionis

e) Rescripta

Ad Bernardum
Ad ducissam Brabantiae

De emptione
De iudiciis astrorum
De mixtione elementorum
De motu cordis
De operationibus occultis
De regno
De sortibus
Responsiones

IV) COMENTÁRIOS

a) A Aristóteles

Expositio libri Peryermeneias
Expositio libri Posteriorum Analyticorum
In libros De caelo et mundo
In libros De generatione et corruptione
In libros Physicorum
Sententia libri De anima
Sententia libri De sensu et sensato
Sententia libri Ethicorum
Sententia libri Metaphysicae
Sententia super Meteora
Tabula Ethicorum
Sententia libri Politicorum

b) Aos neoplatônicos

Super De divinis nominibus
Super librum De causis

c) A Boécio

Expositio libri De ebdomadibus
Super De Trinitate

V) COMENTÁRIOS BÍBLICOS

a) Ao Antigo Testamento

Super Iob
Super Psalmos

b) Commentaria cursoria

Super Isaiam
In Jeremiam

c) Ao Novo Testamento

Super Ioannem
Super Matthaeum

d) Catena aurea

Catena in Matthaeum
Catena in Marcum
Catena in Lucam
Catena in Ioannem

e) Às Cartas de S. Paulo

Super Romanos
Super I ad Corinthios
Super II ad Corinthios
Super Galatas

Super Ephesios
Super Philipenses
Super Colossenses
Super I Thessalonicenses
Super II Thessalonicenses
Super I Timotheum
Super II Timotheum
Super Titum
Super Philemonem
Super Epistolam ad Hebraeos

VI) CONFERÊNCIAS E SERMÕES

a) Conferências

In Symbolum Apostolorum
Expositio Salutationis angelicae
De decem praeceptis
In orationem dominicam

b) Sermões

Attendite a falsis
Emitte spiritum
Inueni David
Osanna Filio David
Seraphim stabant
Ecce Rex tuus venit
Exiit qui seminat
Homo quidem fecit cenam
Lauda et letare
Puer Jesus
Veniet desideratos

VII) DOCUMENTOS

a) Acta

b) Obras coletivas

De secreto
Ordinationes pro promotione studii

c) Reportationes Alberti Magni Super Dionysium

De ecclesiastica hierarchia
Mystica teologia
Epistulae

d) De divinis nominibus

VIII) OBRAS DE PROVÁVEL AUTENTICIDADE

a) Lectura Romana in primum Sententiarum Petri Lombardi

Index quaestionum
Lectura Romana

b) Quaestiones

De libro vitae

c) Obras litúrgicas

Officium Corporis Christi
Officium «Sacerdos» et Missa «Cibavit»
Insertum in Missa «Cibavit»

d) Sermões

Abjiciamus opera

Beata gens

Beati qui habitant

Beatus vir

Coelum et terra

Ecce ego

Germinet terra

Homo quidam erat dives

Lux orta

Principium biblicum: Hic est liber

e) Preces

Adoro te deuote

IX) OBRAS DE AUTENTICIDADE DÚBIA

a) Quaestiones

De immortalitate animae

De cognitione animae

b) Opúsculos filosóficos

De fallaciis

De propositionibus modalibus

c) Rescripta

Consilium de usura

De sortibus [Recensio brevior]

d) Obras litúrgicas

Officium Corporis Christi «Sapientia» et Missa «Ego sum panis»

e) Sermões

Anima mea

Petite et accipietis

Sapientia confortabit

Tria retinent

f) Preces

Concede michi

g) Obras coletivas

Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae

h) Reportationes

Alberti Magni Super Ethica commentum et quaestiones

Index

Folha de Rosto	2
Créditos	3
Coleção Escolástica	5
Agradecimentos aos colaboradores	7
Sumário	15
Apresentação	32
I. O que é a Teologia Sagrada	33
II. Se Santo Tomás é teólogo, filósofo, ou ambas as coisas, ou qual é a essência do tomismo	42
III. Qual o lugar do Compêndio de Teologia no conjunto da obra tomista	45
IV. Se e em que caducou ou errou o Compêndio de Teologia	49
Apêndice I	52
Se e em que caducou a física aristotélica	52
Apêndice II	64
Se e de que modo negou Santo Tomás a Imaculada Conceição	64
Notas prévias do tradutor	67
Livro I - Da Fé	69
Capítulo 1 - Ponha-se antes de tudo a intenção da obra	70
Capítulo 2 - Ordem da exposição acerca da fé	71
Capítulo 3 - Deus é	72
Capítulo 4 - Deus é imóvel	73
Capítulo 5 - Deus é eterno	74
Capítulo 6 - É necessário que Deus seja por si	75
Capítulo 7 - Deus é sempre	76
Capítulo 8 - Em Deus não há nenhuma sucessão	77
Capítulo 9 - Deus é simples	78
Capítulo 10 - Deus é sua essência	79
Capítulo 11 - A essência de Deus não é algo distinto de seu ser	80
Capítulo 12 - Deus não está como espécie em nenhum gênero	81
Capítulo 13 - É impossível que Deus seja gênero de algo	82
Capítulo 14 - Deus não é uma espécie predicada de muitos indivíduos	83

Capítulo 15 - É necessário dizer que Deus é único	84
Capítulo 16 - É impossível que Deus seja corpo	85
Capítulo 17 - É impossível que Deus seja forma de um corpo ou virtude num corpo	86
Capítulo 18 - Deus é infinito segundo a essência	87
Capítulo 19 - Deus é de virtude infinita	88
Capítulo 20 - O infinito em Deus não implica imperfeição	89
Capítulo 21 - Em Deus está toda e qualquer perfeição que há nas coisas, e de modo eminente	90
Capítulo 22 - Em Deus todas as perfeições são algo uno secundum rem	91
Capítulo 23 - Em Deus não se encontra nenhum acidente	92
Capítulo 24 - A multidão de nomes que se dizem de Deus não repugna à sua simplicidade	93
Capítulo 25 - Ainda que de Deus se digam diversos nomes, não são porém sinônimos	94
Capítulo 26 - Pela definição destes nomes não pode definir-se o que há em Deus	95
Capítulo 27 - Os nomes ditos de Deus e das outras coisas não se dizem de todo univocamente nem de todo equivocadamente	96
Capítulo 28 - É necessário que Deus seja inteligente	97
Capítulo 29 - Em Deus não há intelecto em potência nem em hábito, mas em ato	98
Capítulo 30 - Deus não entende por outra espécie que sua essência	99
Capítulo 31 - Deus é seu entender	100
Capítulo 32 - É necessário que Deus tenha vontade	101
Capítulo 33 - É necessário que a própria vontade de Deus não seja outra coisa que seu intelecto	102
Capítulo 34 - A vontade de Deus é seu próprio querer	103
Capítulo 35 - Todo o dito acima se compreende em um só artigo de fé	104
Capítulo 36 - Todas essas coisas foram ditas pelos filósofos	105
Capítulo 37 - De que modo se põe o verbo em Deus	106
Capítulo 38 - O verbo em Deus diz-se concepção	107
Capítulo 39 - De que modo o Verbo se compara ao Pai	108
Capítulo 40 - De que modo se entende a geração em Deus	109
Capítulo 41 - O Verbo, que é o Filho, tem o mesmo ser e a mesma essência que o Pai	110
Capítulo 42 - A fé católica ensina isto mesmo	111
Capítulo 43 - Em Deus não há diferença entre o Verbo e o Pai segundo o tempo, nem segundo a espécie, nem segundo a natureza	112

Capítulo 44 - Conclusão das premissas	114
Capítulo 45 - Deus está em si mesmo como o amado no amante	115
Capítulo 46 - O amor em Deus diz-se Espírito	116
Capítulo 47 - O espírito que há em Deus é santo	117
Capítulo 48 - O amor em Deus não implica acidente	118
Capítulo 49 - O Espírito Santo procede do Pai e do Filho	119
Capítulo 50 - Em Deus a trindade de Pessoas não repugna à unidade de essência	120
Capítulo 51 - De que modo parece repugnar pôr a trindade de Pessoas em Deus	121
Capítulo 52 - Solução dos argumentos: e em Deus não há distinção senão segundo relações	122
Capítulo 53 - As relações pelas quais o Pai, o Filho e o Espírito Santo se distinguem são reais e não somente de razão	124
Capítulo 54 - Estas relações não são acidentalmente inerentes	125
Capítulo 55 - Pelas referidas relações, constitui-se em Deus a distinção pessoal	126
Capítulo 56 - É impossível haver em Deus mais que três Pessoas	127
Capítulo 57 - Das propriedades ou noções em Deus, e quantas são no Pai	128
Capítulo 58 - Das propriedades do Filho e do Espírito Santo, quais e quantas são	129
Capítulo 59 - Por que tais propriedades se dizem noções	130
Capítulo 60 - Conquanto em Deus haja quatro relações subsistentes, não há senão três Pessoas	131
Capítulo 61 - Removidas pelo intelecto as propriedades pessoais, não permanecem as hipóstases	133
Capítulo 62 - De que modo, removidas pelo intelecto as propriedades pessoais, permanece a essência divina	134
Capítulo 63 - Da ordem dos atos pessoais às propriedades pessoais	135
Capítulo 64 - De que modo é necessário tomar a geração com respeito ao Pai e com respeito ao Filho	136
Capítulo 65 - De que modo os atos nocionais não diferem das Pessoas senão secundum rationem	137
Capítulo 66 - As propriedades relativas são a mesma essência divina	138
Capítulo 67 - As relações não são atribuídas exteriormente, como disseram os porretanos	139
Capítulo 68 - Dos efeitos da divindade, e antes de tudo o ser	140
Capítulo 69 - Ao criar as coisas, Deus não pressupõe matéria	141
Capítulo 70 - Criar não convém senão a Deus	142
Capítulo 71 - A diversidade da matéria não é causa da diversidade nas coisas	143
Capítulo 72 - De que modo Deus produziu as diversas coisas, e de que modo a	

pluralidade das coisas é causada

Capítulo 73 - Da diversidade das coisas, de seu grau, de sua ordem	145
Capítulo 74 - De que modo entre as coisas criadas umas têm mais de potência e menos de ato, enquanto outras ao revés	146
Capítulo 75 - Há substâncias intelectuais, que se dizem imateriais	147
Capítulo 76 - De que modo tais substâncias são dotadas de arbítrio livre	148
Capítulo 77 - Nelas há ordem e grau segundo a perfeição da natureza	149
Capítulo 78 - De que modo nelas há ordem e grau ao inteligir	150
Capítulo 79 - A substância pela qual o homem entende é a ínfima no gênero das substâncias intelectuais	151
Capítulo 80 - Da diferença no intelecto, e do modo de inteligir	152
Capítulo 81 - O intelecto possível recebe das coisas sensíveis as formas inteligíveis	153
Capítulo 82 - O homem necessita de potências sensitivas para inteligir	154
Capítulo 83 - É necessário afirmar o intelecto agente	155
Capítulo 84 - A alma humana é incorruptível	156
Capítulo 85 - Da unidade do intelecto possível	157
Capítulo 86 - Do intelecto agente, que não é um em todos	160
Capítulo 87 - O intelecto possível e o agente fundam-se na essência da alma	161
Capítulo 88 - De que modo estas duas potências convêm na essência única da alma	162
Capítulo 89 - Todas as potências se radicam na essência da alma	163
Capítulo 90 - Há uma só alma em um corpo	164
Capítulo 91 - Argumentos que parecem provar que no homem há muitas almas	165
Capítulo 92 - Solução dos argumentos precedentes	166
Capítulo 93 - Da produção da alma racional, a qual não se faz por transmissão	168
Capítulo 94 - A alma racional não é da substância de Deus	169
Capítulo 95 - As coisas que se dizem existentes por virtude extrínseca procedem imediatamente de Deus	170
Capítulo 96 - Deus não age por necessidade natural, mas por vontade	171
Capítulo 97 - Deus é imutável em sua ação	172
Capítulo 98 - Argumento a favor da eternidade do movimento, e sua solução	173
Capítulo 99 - Argumentos que mostram a necessidade de que a matéria tenha precedido desde a eternidade à criação do mundo, e sua solução	175
Capítulo 100 - Deus obra todas as coisas por um fim	177
Capítulo 101 - O fim último de todas as coisas é a bondade divina	178

Capítulo 102 - A assimilação a Deus é causa da diversidade nas coisas	179
Capítulo 103 - A bondade divina é a causa não só das coisas, mas de todos os movimentos e de todas as operações	180
Capítulo 104 - Das duas potências nas coisas a que respondem os dois intelectos, e qual é o fim da criatura intelectual	182
Capítulo 105 - De que modo o fim último da criatura intelectual é ver a Deus por essência, e de que modo isto é possível	183
Capítulo 106 - De que modo o desejo natural repousa com a visão de Deus por essência, na qual consiste a beatitude	184
Capítulo 107 - O movimento para Deus, para conseguir a beatitude, assimila-se ao movimento natural, e a beatitude consiste em ato do intelecto	185
Capítulo 108 - Do erro dos que põem nas criaturas a felicidade	186
Capítulo 109 - Só Deus é bom por essência; as criaturas não são boas senão por participação	187
Capítulo 110 - Deus não pode perder sua bondade	188
Capítulo 111 - A criatura pode ter defeito de bondade	189
Capítulo 112 - De que modo [as criaturas] podem ter defeito de bondade segundo suas operações	190
Capítulo 113 - Do duplo princípio de ação, e de que modo ou em que pode haver defeito	191
Capítulo 114 - O que se entende pelo nome de bem e pelo de mal nas coisas	192
Capítulo 115 - É impossível que o mal seja alguma natureza	193
Capítulo 116 - De que modo o bem e o mal são diferenças do ente, e contrários, e gêneros de contrários	194
Capítulo 117 - Nada pode ser essencialmente nem sumamente mau, senão que o mal é a corrupção de algum bem	195
Capítulo 118 - O mal funda-se no bem como num sujeito	196
Capítulo 119 - Do duplo gênero do mal	197
Capítulo 120 - Do tríplice gênero da ação, e do mal de culpa	198
Capítulo 121 - Algum mal tem razão de pena e não de culpa	199
Capítulo 122 - As penas não contrariam do mesmo modo a vontade	200
Capítulo 123 - Todas as coisas são regidas pela providência divina	201
Capítulo 124 - Deus rege as criaturas inferiores pelas superiores	202
Capítulo 125 - As substâncias intelectuais inferiores são regidas pelas superiores	203
Capítulo 126 - Do grau e da ordem dos anjos	204
Capítulo 127 - Os corpos inferiores são dispostos pelos superiores, mas não o intelecto humano	206

Capítulo 128 - De que modo o intelecto humano se perfaz mediante as potências sensitivas, e assim, indiretamente, se submete aos corpos celestes	207
Capítulo 129 - Só Deus move a vontade do homem, não a coisa criada	208
Capítulo 130 - Deus governa todas as coisas, e a algumas move-as mediante causas segundas	209
Capítulo 131 - Que Deus disponha tudo imediatamente não diminui sua sabedoria	210
Capítulo 132 - Argumentos que parecem demonstrar que Deus não tem providência sobre os particulares	211
Capítulo 133 - Solução dos argumentos precedentes	212
Capítulo 134 - Só Deus conhece os futuros contingentes singulares	214
Capítulo 135 - Deus está em todas as coisas por potência, por essência, por presença, e dispõe imediatamente todas as coisas	215
Capítulo 136 - Só a Deus convém fazer milagres	216
Capítulo 137 - Diz-se que há coisas casuais e fortuitas	217
Capítulo 138 - Se o fado é alguma natureza, e o que é	218
Capítulo 139 - Nem tudo se dá por necessidade	219
Capítulo 140 - Permanecendo embora a providência divina, são muitos os contingentes	220
Capítulo 141 - A certeza da providência divina não exclui o mal das coisas	221
Capítulo 142 - Não derroga a bondade de Deus que ele permita males	222
Capítulo 143 - Deus é especialmente providente para com o homem pela graça	223
Capítulo 144 - Deus remite por dons gratuitos os pecados, incluídos os que suprimem a graça	225
Capítulo 145 - Os pecados não são irremissíveis	226
Capítulo 146 - Só Deus pode remir os pecados	227
Capítulo 147 - De alguns artigos da fé que se tomam dos efeitos do governo divino	228
Capítulo 148 - Todas as coisas foram feitas para o homem	229
Capítulo 149 - Qual é o fim último do homem	230
Capítulo 150 - De que modo o homem chega à eternidade como à sua consumação	231
Capítulo 151 - De que modo para a perfeita beatitude a alma racional necessita reunir-se a seu corpo	232
Capítulo 152 - De que modo a separação entre a alma e o corpo é segundo a natureza, e de que modo contra a natureza	233
Capítulo 153 - A alma reassumirá absolutamente o mesmo corpo, e não um de	234

outra natureza	234
Capítulo 154 - Reassumirá um corpo numericamente o mesmo tão-só pela virtude de Deus	235
Capítulo 155 - Não ressurgiremos para o mesmo modo de viver	237
Capítulo 156 - Após a ressurreição, cessará o uso de alimento e da geração	238
Capítulo 157 - No entanto, todos os membros ressurgirão	239
Capítulo 158 - Não ressurgirão com nenhum defeito	240
Capítulo 159 - Não ressurgirá senão o que é da verdade da natureza	241
Capítulo 160 - Deus suprirá todas as coisas no corpo reformado, ou tudo o que faltar de matéria	242
Capítulo 161 - Solução do que alguns podem objetar	243
Capítulo 162 - A ressurreição dos mortos é expressa em artigos da fé	244
Capítulo 163 - Qual será a operação dos ressuscitados	245
Capítulo 164 - Ver-se-á a Deus por essência, não por semelhança	246
Capítulo 165 - Ver a Deus é a suma perfeição e a suma deleitação	247
Capítulo 166 - Todos os que vêem a Deus são confirmados no bem	248
Capítulo 167 - Os corpos serão de todo obedientes à alma	249
Capítulo 168 - Dos dons dos corpos glorificados	250
Capítulo 169 - O homem será então renovado, bem como a criatura corpórea	251
Capítulo 170 - Que criaturas se renovarão, e que criaturas permanecerão	252
Capítulo 171 - Os corpos celestes deixarão de mover-se	254
Capítulo 172 - Do prêmio e da miséria do homem segundo suas obras	256
Capítulo 173 - O prêmio do homem dá-se depois desta vida, e igualmente sua miséria	257
Capítulo 174 - Em que consiste a miséria do homem quanto à pena de dano	258
Capítulo 175 - Os pecados mortais não se perdoam depois desta vida, apenas os veniais	260
Capítulo 176 - O corpo dos danados será passível e todavia íntegro, mas sem os dons	261
Capítulo 177 - O corpo dos danados, ainda que passível, será incorruptível	262
Capítulo 178 - A pena dos danados está nos males antes da ressurreição	263
Capítulo 179 - A pena dos danados está nos males tanto espirituais como corporais	264
Capítulo 180 - Se a alma pode padecer por fogo corpóreo	265
Capítulo 181 - Após esta vida há penas purgatórias não eternas, para que se cumpram as penitências pelos pecados mortais não cumpridas em vida	266

Capítulo 182 - Há penas purgatórias também dos pecados veniais	267
Capítulo 183 - Se repugna à justiça divina o padecer a pena eterna, sendo a culpa temporal	268
Capítulo 184 - Como às almas, o que se disse convêm também às outras substâncias espirituais	269
Capítulo 185 - Da fé na humanidade de Cristo	270
Capítulo 186 - Dos preceitos dados ao primeiro homem, e de sua perfeição no primeiro estado	271
Capítulo 187 - Este estado perfeito se chamava justiça original, e do lugar em que o homem foi posto	272
Capítulo 188 - Da árvore da ciência do bem e do mal, e do primeiro preceito dado ao homem	273
Capítulo 189 - Da sedução de Eva pelo Diabo	274
Capítulo 190 - O que induziu a mulher [a pecar]	275
Capítulo 191 - De que modo chegou ao homem o pecado	276
Capítulo 192 - Do efeito que se seguiu da culpa quanto à rebelião das virtudes inferiores à razão	277
Capítulo 193 - De que modo se introduziu a pena quanto à necessidade de morrer	278
Capítulo 194 - Dos outros defeitos que se seguiram no intelecto e na vontade	279
Capítulo 195 - De que modo estes defeitos passaram para os pósteros	280
Capítulo 196 - Se a falta da justiça original tem razão de culpa nos pósteros	281
Capítulo 197 - Nem todos os pecados se transmitem aos pósteros	282
Capítulo 198 - O mérito de Adão não aproveitou aos pósteros para reparação	283
Capítulo 199 - Da reparação da natureza humana por Cristo	284
Capítulo 200 - A natureza não podia ser reparada senão por Deus encarnado	285
Capítulo 201 - Das outras causas da encarnação do Filho de Deus	286
Capítulo 202 - Do erro de Fotino acerca da encarnação do Filho de Deus	287
Capítulo 203 - Erro de Nestório acerca da encarnação, e sua reprovação	288
Capítulo 204 - Do erro de Ário acerca da encarnação, e sua refutação	289
Capítulo 205 - Do erro de Apolinário acerca da encarnação, e sua refutação	290
Capítulo 206 - Do erro de Eutiques que põe uma união de natureza	291
Capítulo 207 - Contra o erro de Manes que diz que Cristo não teve um corpo verdadeiro, mas fantástico	292
Capítulo 208 - Cristo teve um verdadeiro corpo, não do céu, contra Valentim	293
Capítulo 209 - Qual é a sentença da fé acerca da encarnação	294
Capítulo 210 - Nele não há dois supósitos	296

Capítulo 211 - Em Cristo não há senão um supósito e uma pessoa	297
Capítulo 212 - Do que em Cristo se diz único ou múltiplo	300
Capítulo 213 - Foi necessário que Cristo fosse perfeito em graça e em sabedoria da verdade	302
Capítulo 214 - Da plenitude da graça de Cristo	303
Capítulo 215 - Da infinitude da graça de Cristo	306
Capítulo 216 - Da plenitude da sabedoria de Cristo	308
Capítulo 217 - Da matéria do corpo de Cristo	312
Capítulo 218 - Da formação do corpo de Cristo, a qual não é por semente	313
Capítulo 219 - Da causa da formação do corpo de Cristo	314
Capítulo 220 - Exposição do artigo do Símbolo sobre a concepção e o nascimento de Cristo	315
Capítulo 221 - Foi conveniente que cristo nascesse de uma virgem	316
Capítulo 222 - A bem-aventurada Virgem é a mãe de Cristo	317
Capítulo 223 - O Espírito Santo não é o pai de Cristo	318
Capítulo 224 - Da santificação da mãe de Cristo	319
Capítulo 225 - Da perpétua virgindade da mãe de Cristo	321
Capítulo 226 - Dos defeitos assumidos por Cristo	323
Capítulo 227 - Por que Cristo quis morrer	326
Capítulo 228 - Da morte de cruz	328
Capítulo 229 - Da morte de Cristo	329
Capítulo 230 - A morte de Cristo foi voluntária	330
Capítulo 231 - Da paixão de Cristo quanto ao corpo	331
Capítulo 232 - Da passibilidade da alma de Cristo	333
Capítulo 233 - A oração de Cristo	335
Capítulo 234 - A sepultura de Cristo	336
Capítulo 235 - Da descida de Cristo aos infernos	337
Capítulo 236 - Da ressurreição e do tempo da ressurreição de Cristo	338
Capítulo 237 - Da qualidade do Cristo ressurgente	340
Capítulo 238 - Como se demonstra a ressurreição de Cristo por argumentos convenientes	341
Capítulo 239 - Da dupla vida reparada no homem por Cristo	343
Capítulo 240 - Do duplo prêmio da humilhação, ou seja, a ressurreição e a ascensão	345
Capítulo 241 - Cristo julgará segundo a natureza humana	346
Capítulo 242 - Aquele que conhece a hora do juízo deu todo o juízo a seu Filho	348

Capítulo 243 - Se todos serão julgados, ou não	350
Capítulo 244 - Do modo e do lugar do juízo	352
Capítulo 245 - Os santos [também] julgarão	354
Capítulo 246 - Da distinção dos artigos da fé	355
Livro I - De Fide	367
Caput 1	367
Caput 2 - Ordo dicendorum circa fidem	368
Caput 3 - Quod Deus sit	369
Caput 4 - Quod Deus est immobilis	370
Caput 5 - Quod Deus est aeternus	371
Caput 6 - Quod Deum esse per se est necessarium	372
Caput 7 - Quod Deus semper est	373
Caput 8 - Quod in Deo non est aliqua successio	374
Caput 9 - Quod Deus est simplex	375
Caput 10 - Quod Deus est sua essentia	376
Caput 11 - Quod Dei essentia non est aliud quam suum esse	377
Caput 12 - Quod Deus non est in aliquo genere sicut species	378
Caput 13 - Quod impossibile est Deum esse genus alicuius	379
Caput 14 - Quod Deus non est aliqua species praedicata de multis individuis	380
Caput 15 - Quod necesse est dicere Deum esse unum	381
Caput 16 - Quod impossibile est Deum esse corpus	382
Caput 17 - Quod impossibile est esse formam corporis, aut virtutem in corpore	383
Caput 18 - Quod Deus est infinitus secundum essentiam	384
Caput 19 - Quod Deus est infinitae virtutis	385
Caput 20 - Quod infinitum in Deo non importat imperfectionem	386
Caput 21 - Quod in Deo est omnimoda perfectio quae est in rebus, et eminentius	387
Caput 22 - Quod in Deo omnes perfectiones sunt unum secundum rem	388
Caput 23 - Quod in Deo nullum accidens invenitur	389
Caput 24 - Quod multitudo nominum quae dicuntur de Deo, non repugnat simplicitati eius	390
Caput 25 - Quod licet diversa nomina dicantur de Deo, non tamen sunt synonyma	391
Caput 26 - Quod per definitiones ipsorum nominum non potest definiri id quod est in Deo	392
Caput 27 - Quod nomina de Deo et aliis, non omnino univoce, nec aequivoce	393

Caput 28 - Quod oportet Deum esse intelligentem	394
Caput 29 - Quod in Deo non est intellectio nec in potentia nec in habitu, sed in actu	395
Caput 30 - Quod Deus non intelligit per aliam speciem quam per essentiam suam	396
Caput 31 - Quod Deus est suum intelligere	397
Caput 32 - Quod oportet Deum esse volentem	398
Caput 33 - Quod ipsam Dei voluntatem oportet nihil aliud esse quam eius intellectum	399
Caput 34 - Quod voluntas Dei est ipsum eius velle	400
Caput 35 - Quod omnia supradicta uno fidei articulo comprehenduntur	401
Caput 36 - Quod haec omnia a philosophis posita sunt	402
Caput 37 - Qualiter ponatur verbum in divinis	403
Caput 38 - Quod verbum in divinis conceptio dicitur	404
Caput 39 - Quomodo verbum comparatur ad patrem	405
Caput 40 - Quomodo intelligitur generatio in divinis	406
Caput 41 - Quod verbum, quod est filius, idem esse habet cum Deo patre, et eandem essentiam	407
Caput 42 - Quod Catholica fides haec docet	408
Caput 43 - Quod in divinis non est differentia verbi a patre secundum tempus, vel speciem, vel naturam	409
Caput 44 - Conclusio ex praemissis	410
Caput 45 - Quod Deus est in se ipso sicut amatum in amante	411
Caput 46 - Quod amor in Deo dicitur spiritus	412
Caput 47 - Quod spiritus, qui est in Deo, est sanctus	413
Caput 48 - Quod amor in divinis non importat accidens	414
Caput 49 - Quod spiritus sanctus a patre filioque procedit	415
Caput 50 - Quod in divinis Trinitas personarum non repugnat unitati essentiae	416
Caput 51 - Quomodo videtur esse repugnantia Trinitatis personarum in divinis	417
Caput 52 - Solutio rationis: et quod in divinis non est distinctio nisi secundum relationes	418
Caput 53 - Quod relationes quibus pater et filius et spiritus sanctus distinguuntur, sunt reales, et non rationis tantum	420
Caput 54 - Quod huiusmodi relationes non sunt accidentaliter inhaerentes	421
Caput 55 - Quod per praedictas relationes in Deo personalis distinctio constituitur	422
Caput 56 - Quod impossibile est plures personas esse in divinis quam tres	423
Caput 57 - De proprietatibus seu notionibus in divinis, et quot sunt numero in	

Caput 58 - De proprietatibus filii et spiritus sancti, quae et quot sunt	425
Caput 59 - Quare illae proprietates dicantur notiones	426
Caput 60 - Quod licet relationes in divinis subsistentes sint quatuor, tamen non sunt nisi tres personae	427
Caput 61 - Quod remotis per intellectum proprietatibus personalibus, non remanent hypostases	428
Caput 62 - Quomodo, remotis per intellectum proprietatibus personalibus, remaneat essentia divina	429
Caput 63 - De ordine actuum personalium ad proprietates personales	430
Caput 64 - Quomodo oportet recipere generationem respectu patris, et respectu filii	431
Caput 65 - Quomodo actus notionales a personis non differunt nisi secundum rationem	432
Caput 66 - Quod proprietates relativae sunt ipsa divina essentia	433
Caput 67 - Quod relationes non sunt exterius affixae, ut Porretani dixerunt	434
Caput 68 - De effectibus divinitatis, et primo de esse	435
Caput 69 - Quod Deus in creando res non praesupponit materiam	436
Caput 70 - Quod creare soli Deo convenit	437
Caput 71 - Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus	438
Caput 72 - Quomodo Deus diversa produxit, et quomodo pluralitas rerum causata est	439
Caput 73 - De diversitate rerum, gradu et ordine	440
Caput 74 - Quomodo res creatae quaedam plus habent de potentia, minus de actu, quaedam e converso	441
Caput 75 - Quod quaedam sunt substantiae intellectuales, quae immateriales dicuntur	442
Caput 76 - Quomodo tales substantiae sunt arbitrio liberae	443
Caput 77 - Quod in eis est ordo et gradus secundum perfectionem naturae	444
Caput 78 - Qualiter est in eis ordo et gradus in intelligendo	445
Caput 79 - Quod substantia per quam homo intelligit, est infima in genere substantiarum intellectualium	446
Caput 80 - De differentia intellectus, et modo intelligendi	447
Caput 81 - Quod intellectus possibilis in homine accipit formas intelligibiles a rebus sensibilibus	448
Caput 82 - Quod homo indiget potentiis sensitivis ad intelligendum	449
Caput 83 - Quod necesse est ponere intellectum agentem	450

Caput 83 - Quod necesse est ponere intellectum agentem	450
Caput 84 - Quod anima humana est incorruptibilis	451
Caput 85 - De unitate intellectus possibilis	452
Caput 86 - De intellectu agente, quod non est unus in omnibus	455
Caput 87 - Quod intellectus possibilis et agens fundantur in essentia animae	456
Caput 88 - Qualiter istae duae potentiae conveniant in una essentia animae	457
Caput 89 - Quod omnes potentiae in essentia animae radican- t	458
Caput 90 - Quod unica est anima in uno corpore	459
Caput 91 - Rationes quae videntur probare quod in homine sunt plures animae	460
Caput 92 - Solutio rationum praemissarum	461
Caput 93 - De productione animae rationalis, quod non sit ex traductione	463
Caput 94 - Quod anima rationalis non est de substantia Dei	464
Caput 95 - Quod illa quae dicuntur inesse a virtute extrinseca, sunt immediate a Deo	465
Caput 96 - Quod Deus non agit naturali necessitate, sed a voluntate	466
Caput 97 - Quod Deus in sua actione est immutabilis	467
Caput 98 - Ratio probans motum ab aeterno fuisse, et solutio eius	468
Caput 99 - Rationes ostendentes quod est necessarium materiam ab aeterno creationem mundi praecessisse, et solutiones earum	470
Caput 100 - Quod Deus operatur omnia propter finem	472
Caput 101 - Quod ultimus finis omnium est divina bonitas	473
Caput 102 - Quod divina assimilatio est causa diversitatis in rebus	474
Caput 103 - Quod non solum divina bonitas est causa rerum, sed etiam omnis motus et operationis	475
Caput 104 - De duplici potentia, cui in rebus respondet duplex intellectus, et quis sit finis intellectualis creaturae	477
Caput 105 - Quomodo finis ultimus intellectualis creaturae est Deum per essentiam videre, et quomodo hoc possit	478
Caput 106 - Quomodo naturale desiderium quiescit ex divina visione per essentiam, in qua beatitudo consistit	479
Caput 107 - Quod motus in Deum ad beatitudinem consequendam assimilatur motui naturali, et quod beatitudo est in actu intellectus	480
Caput 108 - De errore ponentium felicitatem in creaturis	481
Caput 109 - Quod solus Deus est bonus per essentiam, creaturae vero per participationem	482
Caput 110 - Quod Deus non potest suam bonitatem amittere	483
Caput 111 - Quod creatura possit deficere a sua bonitate	484

Caput 112 - Quomodo deficiunt a bonitate secundum suas operationes	485
Caput 113 - De duplici principio actionis, et quomodo aut in quibus potest defectus esse	486
Caput 114 - Quid nomine boni vel mali intelligatur in rebus	487
Caput 115 - Quod impossibile est esse aliquam naturam malum	488
Caput 116 - Qualiter bonum et malum sunt differentiae entis, et contraria, et genera contrariorum	489
Caput 117 - Quod nihil potest esse essentialiter malum, vel summe, sed est corruptio alicuius boni	490
Caput 118 - Quod malum fundatur in bono sicut in subiecto	491
Caput 119 - De duplici genere mali	492
Caput 120 - De triplici genere actionis, et de malo culpae	493
Caput 121 - Quod aliquod malum habet rationem poenae, et non culpae	494
Caput 122 - Quod non eodem modo omnis poena contrariatur voluntati	495
Caput 123 - Quod omnia reguntur divina providentia	496
Caput 124 - Quod Deus per superiores creaturas regit inferiores	497
Caput 125 - Quod inferiores substantiae intellectuales reguntur per superiores	498
Caput 126 - De gradu et ordine Angelorum	499
Caput 127 - Quod per superiora corpora, inferiora, non autem intellectus humanus, disponuntur	501
Caput 128 - Quomodo intellectus humanus perficitur mediantibus potentiis sensitivis, et sic indirecte subditur corporibus caelestibus	502
Caput 129 - Quod solus Deus movet voluntatem hominis, non res creata	503
Caput 130 - Quod Deus omnia gubernat, et quaedam movet mediantibus causis secundis	504
Caput 131 - Quod Deus omnia disponit immediate, nec diminuit suam sapientiam	505
Caput 132 - Rationes quae videntur ostendere quod Deus non habet providentiam de particularibus	506
Caput 133 - Solutio praedictarum rationum	507
Caput 134 - Quod Deus solus cognoscit singularia futura contingentia	508
Caput 135 - Quod Deus omnibus adest per potentiam, essentiam et praesentiam, et omnia immediate disponit	509
Caput 136 - Quod soli Deo convenit miracula facere	510
Caput 137 - Quod dicantur esse aliqua casualia et fortuita	511
Caput 138 - Utrum fatum sit aliqua natura, et quid sit	512
Caput 139 - Quod non omnia sunt ex necessitate	513

Caput 141 - Quod divinae providentiae certitudo non excludit mala a rebus	515
Caput 142 - Quod non derogat bonitati Dei, quod mala permittat	516
Caput 143 - Quod Deus specialiter homini providet per gratiam	517
Caput 144 - Quod Deus per dona gratuita remittit peccata, quae etiam gratiam interimunt	518
Caput 145 - Quod peccata non sunt irremissibilia	519
Caput 146 - Quod solus Deus potest remittere peccata	520
Caput 147 - De quibusdam articulis fidei qui sumuntur penes effectus divinae gubernationis	521
Caput 148 - Quod omnia sunt facta propter hominem	522
Caput 149 - Quis est ultimus finis hominis	523
Caput 150 - Quomodo homo ad aeternitatem pervenit ut ad consummationem	524
Caput 151 - Quomodo ad perfectam beatitudinem animae rationalis oportet eam corpori reuniri	525
Caput 152 - Quomodo separatio animae a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam	526
Caput 153 - Quod anima omnino idem corpus resumet, et non alterius naturae	527
Caput 154 - Quod resumet idem numero corpus sola Dei virtute	528
Caput 155 - Quod non resurgemus ad eundem modum vivendi	530
Caput 156 - Quod post resurrectionem usus cibi et generationis cessabunt	531
Caput 157 - Quod tamen omnia membra resurgent	532
Caput 158 - Quod non resurgent cum aliquo defectu	533
Caput 159 - Quod resurgent solum quae sunt de veritate naturae	534
Caput 160 - Quod Deus omnia supplebit in corpore reformato, aut quidquid deficiet de materia	535
Caput 161 - Solutio ad quaedam quae obiici possunt	536
Caput 162 - Quod resurrectio mortuorum in articulis fidei exprimitur	537
Caput 163 - Qualis erit resurgentium operatio	538
Caput 164 - Quod Deus per essentiam videbitur, non per similitudinem	539
Caput 165 - Quod videre Deum est summa perfectio et delectatio	540
Caput 166 - Quod omnia videntia Deum confirmata sunt in bono	541
Caput 167 - Quod corpora erunt omnino obedientia animae	542
Caput 168 - De dotibus corporum glorificatorum	543
Caput 169 - Quod homo tunc innovabitur, et omnis creatura corporalis	544
Caput 170 - Quae creaturae innovabuntur, et quae manebunt	545
Caput 171 - Quod corpora caelestia cessabunt a motu	547

Caput 171 - Quod corpora caelestia cessabunt a motu	547
Caput 172 - De praemio hominis secundum eius opera, vel miseria	549
Caput 173 - Quod praemium hominis est post hanc vitam, et similiter miseria	550
Caput 174 - In quo est miseria hominis quantum ad poenam damni	551
Caput 175 - Quod peccata mortalia non dimittuntur post hanc vitam, sed bene venialia	553
Caput 176 - Quod corpora damnatorum erunt passibilia et tamen integra, et sine dotibus	554
Caput 177 - Quod corpora damnatorum, licet passibilia, erunt tamen incorruptibilia	555
Caput 178 - Quod poena damnatorum est in malis ante resurrectionem	556
Caput 179 - Quod poena damnatorum est in malis tam spiritualibus, quam corporalibus	557
Caput 180 - Utrum anima possit pati ab igne corporeo	558
Caput 181 - Quod post hanc vitam sunt quaedam purgatoriae poenae non aeternae, ad implendas poenitentias de mortalibus non impletas in vita	559
Caput 182 - Quod sunt aliquae poenae purgatoriae etiam venialium	560
Caput 183 - Utrum aeternam poenam pati repugnet iustitiae divinae, cum culpa fuerit temporalis	561
Caput 184 - Quod praedicta conveniunt etiam aliis spiritualibus substantiis, sicut animabus	562
Caput 185 - De fide ad humanitatem Christi	563
Caput 186 - De praeceptis datis primo homini, et eius perfectione in primo statu	564
Caput 187 - Quod ille perfectus status nominabatur originalis iustitia, et de loco in quo homo positus est	565
Caput 188 - De ligno scientiae boni et mali, et primo hominis praecepto	566
Caput 189 - De seductione Diaboli ad Evam	567
Caput 190 - Quid fuit inductivum mulieris	568
Caput 191 - Quomodo pervenit peccatum ad virum	569
Caput 192 - De effectu sequente culpam quantum ad rebellionem virium inferiorum rationi	570
Caput 193 - Quomodo fuit poena illata quantum ad necessitatem moriendi	571
Caput 194 - De aliis defectibus qui consequuntur in intellectu et voluntate	572
Caput 195 - Quomodo isti defectus derivati sunt ad posteros	573
Caput 196 - Utrum defectus originalis iustitiae habeat rationem culpaе in posteris	574
Caput 197 - Quod non omnia peccata traducuntur in posteros	575
Caput 198 - Quod meritum Adae non profuit posteris ad reparationem	576

Caput 199 - De reparatione humanae naturae per Christum	577
Caput 200 - Quod per solum Deum incarnatum debuit natura reparari	578
Caput 201 - De aliis causis incarnationis filii Dei	579
Caput 202 - De errore Photini circa incarnationem filii Dei	580
Caput 203 - Error Nestorii circa incarnationem et eius improbatio	581
Caput 204 - De errore Arii circa incarnationem et improbatio eius	582
Caput 205 - De errore Apollinaris circa incarnationem et improbatio eius	583
Caput 206 - De errore Eutychetis ponentis unionem in natura	584
Caput 207 - Contra errorem Manichaei dicentis, Christum non habuisse verum corpus, sed phantasticum	585
Caput 208 - Quod Christus verum corpus habuit, non de caelo, contra Valentinum	586
Caput 209 - Quae sit sententia fidei circa incarnationem	587
Caput 210 - Quod in ipso non sunt duo supposita	589
Caput 211 - Quod in Christo est unum tantum suppositum et est una tantum persona	590
Caput 212 - De his quae dicuntur in Christo unum vel multa	592
Caput 213 - Quod oportuit Christum esse perfectum in gratia et sapientia veritatis	594
Caput 214 - De plenitudine gratiae Christi	595
Caput 215 - De infinitate gratiae Christi	598
Caput 216 - De plenitudine sapientiae Christi	600
Caput 217 - De materia corporis Christi	603
Caput 218 - De formatione corporis Christi, quae non est ex semine	604
Caput 219 - De causa formationis corporis Christi	605
Caput 220 - Expositio articuli in symbolo positi de conceptione et nativitate Christi	606
Caput 221 - Quod conveniens fuit Christum nasci ex virgine	607
Caput 222 - Quod beata virgo sit mater Christi	608
Caput 223 - Quod spiritus sanctus non sit pater Christi	609
Caput 224 - De sanctificatione matris Christi	610
Caput 225 - De perpetua virginitate matris Christi	612
Caput 226 - De defectibus assumptis a Christo	613
Caput 227 - Quare Christus mori voluit	615
Caput 228 - De morte crucis	616
Caput 229 - De morte Christi	617

Caput 231 - De passione Christi quantum ad corpus	619
Caput 232 - De passibilitate animae Christi	621
Caput 233 - De oratione Christi	623
Caput 234 - De sepultura Christi	624
Caput 235 - De descensu Christi ad Inferos	625
Caput 236 - De resurrectione et tempore resurrectionis Christi	626
Caput 237 - De qualitate Christi resurgentis	628
Caput 238 - Quomodo convenientibus argumentis Christi resurrectio demonstratur	629
Caput 239 - De duplici vita reparata in homine per Christum	631
Caput 240 - De duplici praemio humiliationis, scilicet resurrectione et ascensione	632
Caput 241 - Quod Christus secundum naturam humanam iudicabit	633
Caput 242 - Quod ipse omne iudicium dedit filio suo, qui horam scit iudicii	634
Caput 243 - Utrum omnes iudicabuntur, an non	636
Caput 244 - Quod non erit examinatio in iudicio quia ignoret, et de modo et loco	638
Caput 245 - Quod sancti iudicabunt	639
Caput 246 - Quomodo distinguuntur articuli de praedictis	640
Livro II - Da Esperança	641
Capítulo 1 - No qual se mostra que para a perfeição da vida cristã é necessária a virtude da esperança	642
Capítulo 2 - Convenientemente é prescrita ao homem a oração, pela qual ele obtém o que espera de Deus, e da diferença entre a oração a Deus e a oração ao homem	643
Capítulo 3 - Para a consumação da esperança foi conveniente que Cristo nos transmitisse a forma de orar	644
Capítulo 4 - Por que o que esperamos devemos pedi-lo a Deus em oração	645
Capítulo 5 - Deus, a quem pedimos ao orar as coisas esperadas, deve ser chamado pelo orante “Pai nosso” e não “meu”	647
Capítulo 6 - Onde se mostra o poder de Deus nosso Pai, a quem oramos para que conceda as coisas esperadas, quando se diz “que estais no céu”	648
Capítulo 7 - De que natureza são as coisas que devem esperar-se de Deus, e da razão da esperança	650
Capítulo 8 - Da primeira petição, pela qual somos instruídos a desejar que o conhecimento de Deus, incoado em nós, se perfaça, e de que isto é possível	651
Capítulo 9 - Segunda petição: que nos faça partícipes da glória	654
Capítulo 10 - É possível obter o reino	662
Livro II - De Spe	664

Livro II - De Spe	664
Caput 1	664
Caput 2 - Quod hominibus convenienter indicitur oratio, per quam obtineant quae a Deo sperant, et de diversitate orationis ad Deum et ad hominem	665
Caput 3 - Quod conveniens fuit ad consummationem spei, ut nobis forma orandi traderetur a Christo	666
Caput 4 - Causa quare quae speramus, debemus ab ipso Deo orando petere	667
Caput 5 - Quod Deus, a quo orando sperata petimus, debet vocari ab orante pater noster, et non meus	669
Caput 6 - Ubi ostenditur Dei patris nostri, quem oramus, potestas ad sperata concedendum, per hoc quod dicitur, qui es in caelis	670
Caput 7 - Qualia sint quae sunt a Deo speranda, et de ratione spei	672
Caput 8 - De prima petitione, in qua docemur desiderare quod cognitio Dei quae est in nobis inchoata, perficiatur, et quod hoc sit possibile	673
Caput 9 - Secunda petitio, ut participes gloriae nos faciat	675
Caput 10 - Quod regnum obtinere est possibile	682
Bibliografia citada	683
S. Thomae de Aquino Opera Omnia	687