OFFICIUM VERITATIS

JOÃO DE SANTO TOMÁS

TRATADO SOBRE OS ANJOS

BIBLIOTHECA SCHOLASTICA
2026

OFFICIUM VERITATIS

TRATADO SOBRE OS ANJOS

Tractatus de Angelis

João de Santo Tomás

TRADUÇÃO PORTUGUESA REVISTA

EDIÇÃO DIGITAL

Créditos editoriais

Autor: João de Santo Tomás (João Poinsot)

Título latino: *Tractatus de Angelis*

Texto-base: *Cursus Theologicus*, tomo IV, edição de Solesmes, pp. 443–835.

Tradução e revisão: OFFICIUM VERITATIS.

Estado: tradução portuguesa revista, preparada a partir do confronto com o texto latino e o fac-símile.

Esta edição foi concebida para leitura contínua em português. O fac-símile latino original deve ser disponibilizado separadamente como fonte documental e instrumento de conferência.

NOTA EDITORIAL

Sobre esta edição

> O presente volume oferece a tradução portuguesa contínua do *Tractatus de Angelis*. Para preservar a utilidade acadêmica sem sacrificar a leitura, as referências **p. xxx do original latino** aparecem discretamente ao longo do texto e permitem localizar rapidamente a passagem correspondente no fac-símile.

A edição segue alguns princípios simples:

- fidelidade à terminologia tomista e escolástica;
- preservação da estrutura de questões, disputações, artigos, objeções e respostas;
- correção de erros evidentes de OCR sem emendas conjecturais silenciosas;
- preferência por um português formal, legível e estável terminologicamente.

As notas técnicas, variantes de aparato e o registro filológico completo foram mantidos fora do corpo principal, para que esta versão funcione como livro de leitura e estudo. O glossário consolidado encontra-se ao final do volume.

SUMÁRIO

Conteúdo

Questões L–LI: substância dos anjos e comparação com os corpos 7

Disputação XXXIX · Artigo I - Existência e natureza dos anjos 12

Disputação XXXIX · Artigo II - Matéria e forma 35

Disputação XXXIX · Artigo III - Multiplicação numérica dos anjos 53

Disputação XXXIX · Artigo IV - Incorruptibilidade 83

Questões LII–LIII: lugar e movimento local 92

Disputação XL · Artigo I - O anjo no lugar 96

Disputação XL · Artigo II - Dificuldades sobre o lugar angélico 119

Disputação XL · Artigo III - Um anjo em vários lugares 131

Disputação XL · Artigo IV - Movimento e lugares intermediários 150

Disputação XL · Artigo V - Movimento angélico e instante 181

Questões LIV–LV: conhecimento e espécies 205

Disputação XLI · Artigo I - Potência intelectiva e ato de entender 209

Disputação XLI · Artigo II - Conhecimento de si 244

Disputação XLI · Artigo III - Espécies infusas ou adquiridas 265

Disputação XLI · Artigo IV - Espécies mais universais 298

Questões LVI–LVIII: objetos e modo do conhecimento 321

Disputação XLII · Artigo I - Conhecimento compreensivo 328

Disputação XLII · Artigo II - Futuros e passados 347

Disputação XLII · Artigo III - Pensamentos do coração 392

Disputação XLII · Artigo IV - Discurso, composição e divisão 420

Questões LIX–LXIII: vontade, graça, glória e pecado 456

Disputação XLIII · Artigo I - Pecabilidade da criatura 468

Disputação XLIII · Artigo II - Pecado no primeiro instante 499

Disputação XLIII · Artigo III - Gênero e objeto do pecado 545

Questão LXIV e Disputação XLIV · Artigo I - Término do estado de via 596

Disputação XLIV · Artigo II - Obstinação dos demônios 641

Disputação XLIV · Artigo III - Pena do fogo 694
Questões CVI–CVII e Disputação XLV · Artigo I - Locução angélica 734
Disputação XLV · Artigo II - Iluminação angélica 774
Glossário terminológico 794

QUESTÃO L

DA SUBSTÂNCIA DOS ANJOS CONSIDERADA ABSOLUTAMENTE

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 443 DO ORIGINAL LATINO

Depois que Santo Tomás tratou da criação das coisas em comum, começa aqui a tratar das criaturas que procedem de Deus e da distinção delas em criatura espiritual, criatura corporal e criatura composta de ambas, que é o homem.

Primeiro trata da criatura puramente espiritual, que os antigos filósofos chamavam **inteligência** e os teólogos chamam **anjo**. O Doutor Santo discute essa matéria desde esta questão até a questão 65, seguindo a ordem e o método que expusemos no tomo precedente acerca da conexão das partes de Santo Tomás.

Nesta questão, portanto, inicia a matéria dos anjos considerando sua substância: primeiro, absolutamente e em si mesma; depois, comparativamente, nas três questões seguintes, seja em relação aos corpos que assumem, seja em relação ao lugar em que estão, seja em relação ao movimento que exercem quanto ao lugar.

E nesta questão, em que considera a substância dos anjos absoluta e propriamente, o Doutor Santo examina sobretudo aquilo que pertence à exclusão da matéria e à condição dessa substância: que os anjos são incorpóreos, formas simples, privados da divisão numérica que procede da matéria, embora sejam muitos segundo a multiplicação e o número que procede da multiplicação das formas; e, finalmente, que são incorruptíveis, porque também a corrupção depende da matéria.

P. 444 DO ORIGINAL LATINO

No **artigo primeiro**, mostra que existem substâncias inteiramente incorpóreas, isto é, que nem são corpóreas em si mesmas nem são uníveis a um corpo como nossa alma.

Prova que existem tais substâncias porque existe substância inteligente, como nossa alma; e o entender, por si mesmo, não necessita de corpo — antes, é tanto mais perfeito quanto mais abstraído do corpo. Logo, pode existir uma substância intelectual perfeita que não esteja unida a corpo; e é conveniente que exista, para que o universo seja perfeito.

No **artigo segundo**, mostra que essas substâncias são simples, isto é, não compostas de matéria e forma.

Isso vale quer se tome "matéria" como matéria corporal, pois esta não se divide senão pela quantidade e pelas partes, coisas inteiramente alheias às substâncias incorpóreas; quer se tome "matéria" como qualquer outro gênero de matéria, pois a operação intelectual é, por si, imaterial e, portanto, exige por si mesma uma substância imaterial quando é perfeitamente intelectual.

No **artigo terceiro**, mostra que os anjos existem em grande número: não segundo o número das espécies sensíveis, como Platão admitiu substâncias separadas; nem segundo o número dos primeiros móveis, isto é, dos céus cujos motores seriam os anjos, como sustentou Aristóteles; mas segundo a ordenação de Deus, que produziu as substâncias superiores com maior excesso que as inferiores.

Assim como os corpos incorruptíveis, isto é, os céus, excedem incomparavelmente em grandeza os corpos corruptíveis, assim também as substâncias imateriais excedem incomparavelmente em número as substâncias materiais.

No **artigo quarto**, mostra que os anjos diferem e se multiplicam somente segundo a espécie, não sendo todos de uma mesma espécie nem multiplicando-se apenas pela individuação.

A razão é que carecem de toda matéria e são inteiramente formas; portanto, tudo aquilo pelo qual diferem é formal, isto é, específico, porque a distinção individual é material e procede da matéria, não da forma.

No **artigo quinto**, mostra que os anjos são simplesmente incorruptíveis, embora possam ser aniquilados.

Para a aniquilação basta a suspensão e retirada do concurso da causa eficiente que lhes dá o ser; para a corrupção, porém, requer-se matéria que, ao receber uma forma, exclua outra e assim se corrompa, pois não há corrupção sem geração.

QUESTÃO LI

DA COMPARAÇÃO DOS ANJOS COM OS CORPOS

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 445 DO ORIGINAL LATINO

Santo Tomás trata de três coisas nesta questão.

No **artigo primeiro**, mostra que os anjos não possuem corpos naturalmente unidos a si. Nisso explica a perfeição da natureza angélica enquanto distinta da alma racional, que se une naturalmente ao corpo como forma.

Os anjos são formas não uníveis ao corpo, mas subsistentes em si mesmas, porque a forma intelectual não se une ao corpo em razão da perfeição do entender; antes, a intelecção aperfeiçoa-se pela abstração do corpo e da matéria.

Seria inconveniente que todo o gênero da natureza intelectual se encontrasse apenas na alma humana, com união ao corpo — união que torna imperfeita e enfraquece a operação intelectual —, e que não existisse uma natureza intelectual não unida ao corpo, o que pertence à perfeição do ser intelectual.

No **artigo segundo**, Santo Tomás mostra que os anjos assumem corpos, não substancialmente em unidade de pessoa, nem unindo-os a si como formas, mas como motores, porque os formam e movem.

Assim, não aparecem em corpos assumidos e movidos somente segundo nossa imaginação, mas segundo uma realidade exterior; por vezes aparecem de tal modo que são vistos por todos, como o anjo que apareceu a Tobias e os anjos que apareceram a Abraão e a Ló.

Quando aparecem a muitos, não se trata de imaginação, mas de visão. Algumas vezes, contudo, não aparecem aos olhos nem assumem corpos, mas impressionam ou enganam a imaginação.

P. 446 DO ORIGINAL LATINO

No **artigo terceiro**, o Doutor Santo mostra que as operações exercidas pelos anjos nos corpos assumidos — como falar, caminhar, rir etc. — não são vitais da parte dos próprios corpos, porque tais corpos não são informados vitalmente.

Podem, entretanto, exercer neles certos movimentos locais mediante impulso e movimento. Essas ações são comuns aos seres vivos e aos não vivos e podem ser semelhantes aos movimentos vitais quanto aos efeitos, mas não quanto ao modo vital.

DISPUTAÇÃO XXXIX · ARTIGO I

O que a fé ensina acerca da existência e da natureza dos anjos

P. 447 DO ORIGINAL LATINO

1. Muitas questões relativas aos nomes dos anjos e ao que os antigos filósofos disseram a seu respeito devem ser aqui omitidas. Basta estabelecer, com base na Escritura, que as substâncias imateriais chamadas pelos gentios e filósofos de deuses, gênios, demônios, inteligências ou outros nomes semelhantes são chamadas na Escritura de anjos e espíritos. Assim se diz: “Fazes dos teus anjos espíritos” (Sl 103,4) e: “Não são todos eles espíritos servidores, enviados para exercer um ministério?” (Hb 1,14). Ambos os nomes — espíritos e anjos — são, portanto, aplicados às substâncias espirituais e intelectuais das quais agora tratamos.

Embora o nome “anjo”, por antonomásia e segundo o uso comum da Escritura, dos Padres e da Igreja, seja aplicado a essas substâncias — a tal ponto que, segundo São Gregório, “quase todas as páginas da Sagrada Escritura atestam a existência de anjos e arcanjos” —, a palavra “anjo”, considerada em si mesma, “designa o ofício, não a natureza”. Com efeito, observa o mesmo São Gregório: “Os santos espíritos da pátria celeste são sempre espíritos, mas nem sempre podem ser chamados anjos, porque somente são anjos quando, por meio deles, alguma coisa é anunciada”. Por conseguin-

te, o nome “anjo”, tomado isoladamente, não designa para nós aquelas substâncias espirituais, a não ser enquanto elas também são designadas pelo nome de espíritos.

Como Deus confia ordinariamente aos espíritos celestes o ministério de anunciar, entendemos por antonomásia, pelo nome de anjos, os espíritos celestes. Algumas vezes, porém, o nome “anjo”, quanto ao ofício de anunciar, também é atribuído aos homens. Assim, João Batista é chamado anjo ou mensageiro (Ml 3,1; Mt 11,10). Também os sacerdotes são chamados anjos: “Os lábios do sacerdote guardam a ciência, e de sua boca se procura a lei, porque ele é o anjo do Senhor” (Ml 2,7). Do mesmo modo, o Apóstolo ordena que as mulheres cubram a cabeça “por causa dos anjos” (1Cor 11,10), isto é, dos sacerdotes.

2. Acerca desses anjos ou espíritos, há coisas que constam com certeza na Escritura; outras são dela deduzidas por consequência certa; outras, enfim, são apenas prováveis.

Primeiro, é certo que a Escritura ensina a existência de anjos superiores aos homens. Com efeito, falando do homem, diz: “Fizeste-o pouco inferior aos anjos” (Hb 2,7.9; Sl 8,6); e: “Os anjos, sendo maiores em força e poder...” (2Pd 2,11).

Segundo, consta que essas substâncias angélicas são criaturas. Certo Hermano Bátavo negou-o de maneira inteiramente absurda, segundo relata Alfonso de Castro em *Das heresias*, no verbete “Anjo”; ele sustentava que os anjos não haviam sido criados por Deus, porque em nenhum lugar a Escritura o afirmaria. Isso é completamente falso, pois se diz: “Fazes dos teus anjos espíritos” (Sl 103,4). São Paulo cita essa passagem para provar a superioridade de Cristo sobre os anjos: Cristo é o Filho de Deus, ao passo que os anjos são ministros feitos por Deus. Diz, com efeito: “Dos anjos, porém, diz: ‘Fazes dos teus anjos espíritos e dos teus ministros uma chama de fogo’; mas do Filho: ‘O teu trono, ó Deus, permanece pelos séculos dos séculos’” (Hb 1,7–8). Também se diz: “Nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, sejam Tronos, sejam Dominações, sejam Principados, sejam Potestades; tudo foi criado por ele e nele” (Cl 1,16).

Finalmente, o Concílio de Latrão, celebrado sob Inocêncio III, definiu no capítulo *Firmiter*, sobre a Santíssima Trindade, que Deus, "por sua onipotente virtude, criou simultaneamente, desde o princípio do tempo e a partir do nada, ambas as criaturas: a espiritual e a corporal, isto é, a angélica e a mundana".

P. 448 DO ORIGINAL LATINO

3. Terceiro, consta da Escritura que existem diversos nomes de anjos: alguns designam seus diferentes ministérios ou hierarquias; outros, pessoas determinadas.

Os nomes que designam as ordens angélicas são nove. São Gregório os recolhe da Escritura: Anjos, Arcanjos, Principados, Potestades, Virtudes, Dominações, Tronos, Querubins e Serafins. São Tomás trata extensa e excelentemente da distinção entre essas ordens na questão 108, artigo 5.

A Escritura também ensina que os anjos exercem diferentes ministérios. Alguns assistem diante de Deus e outros servem (Dn 7,10), embora todos sejam chamados genericamente "espíritos servidores" (Hb 1,14), pois também assistir é próprio dos ministros. São enviados por Deus como legados ou mensageiros: "O anjo Gabriel foi enviado por Deus" (Lc 1,26). Guardam e governam os homens: "Os seus anjos veem sempre a face de meu Pai" (Mt 18,10). Muitos outros ministérios semelhantes são mencionados por toda a Escritura.

Apenas três nomes designam na Escritura pessoas angélicas determinadas: Miguel, Gabriel e Rafael. De acordo com a decisão do Concílio Romano celebrado sob o papa Zacarias, no ano de 745, não podemos empregar e invocar publicamente outros nomes de anjos. É verdade que no quarto livro de Esdras se encontra o anjo Uriel (4Esd 4,1; 5,20); esse livro, contudo, não é canônico. Assim, não devem ser aprovados outros nomes de anjos que talvez se encontrem em alguns autores ou sejam referidos com base em revelações particulares.

4. Quarto, é certo que os anjos são substâncias móveis, dotadas de movimento velocíssimo; que estão algumas vezes no céu e outras na terra; e que podem mostrar-se aos homens em algum corpo assumido ou ocultar-se deles. Tudo isso se deduz de diversas passagens da Escritura.

Acerca do movimento dos anjos, diz-se: "O anjo do Senhor, que precedia o acampamento de Israel, levantou-se e passou para trás deles" (Ex 14,19); "O anjo do Senhor desceu para junto de Azarias e de seus companheiros" (Dn 3,49); "O anjo que falava comigo saiu, e outro anjo veio ao seu encontro" (Zc 2,3).

Sua admirável velocidade é significada pelas palavras do diabo: "Percorri a terra e caminhei por ela" (Jó 1,7); e ainda: "Um dos Serafins voou até mim" (Is 6,6); "Ide, anjos velozes" (Is 18,2); "Fazes dos teus anjos espíritos e dos teus ministros fogo ardente" (Sl 103,4). Também se diz que o anjo do Senhor tomou Habacuc pelo alto da cabeça, levou-o pelos cabelos e, no ímpeto de seu espírito, colocou-o em Babilônia sobre a cova (Dn 14,35), o que manifesta grande velocidade.

Frequentemente se afirma que descem do céu à terra: "O anjo do Senhor desceu do céu" (Mt 28,2); "O anjo do Senhor descia do céu" (Jo 5,4). O Apocalipse, em muitos capítulos, mostra ainda numerosas maravilhas realizadas pelos anjos, cuja enumeração seria longa.

Que vários anjos possam estar num espaço ou corpo muito pequeno consta do homem no qual havia uma legião de demônios, "porque muitos demônios haviam entrado nele" (Lc 8,30). Que apareçam aos homens e depois desapareçam também é manifesto: o anjo Rafael foi visto pelo velho Tobias e por seu filho, mas depois "foi arrebatado de sua vista, e não puderam mais vê-lo" (Tb 12,20); e o anjo do Senhor que apareceu a Gedeão "desapareceu de seus olhos" (Jz 6,21).

De tudo isso consta que as substâncias angélicas possuem uma virtude superior à das coisas que vemos nos corpos e, consequentemente, um poder admirável, superior ao dos homens e ao das virtudes corpóreas.

5. Quinto, é certo que os anjos são intelectuais, possuem livre-arbítrio e podem pecar.

Isso consta porque lhes é atribuída a visão de Deus: “Os seus anjos veem sempre a face do Pai” (Mt 18,10), ato que pertence ao conhecimento intelectual. Também lhes é atribuído o ato de ensinar: “Gabriel, faze este homem compreender a visão” (Dn 8,16). Enfim, atribui-se-lhes a fala: “Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos...” (1Cor 13,1); “Disse o anjo que falava comigo...” (Zc 1,9.14).

Que possam pecar e sejam punidos pelo pecado — o que não seria possível se não possuíssem livre-arbítrio — consta destas palavras: “Deus não poupou os anjos que pecaram, mas, precipitando-os nas cadeias do inferno, entregou-os para serem atormentados no Tártaro” (2Pd 2,4); e: “Os anjos que não conservaram seu principado, mas abandonaram sua morada, ele os reservou sob as trevas, em cadeias eternas, para o julgamento do grande dia” (Jd 6). Do mesmo modo: “Até em seus anjos encontrou perversidade” (Jó 4,18).

O que se conclui da Escritura por consequência certa

6. Tudo o que até aqui expusemos acerca dos anjos encontra-se tão expressamente afirmado na Escritura que negá-lo seria heresia manifesta. Há, contudo, outras coisas que, embora não estejam afirmadas com a mesma clareza, podem ser deduzidas por consequência do que nela se encontra.

7. A primeira questão consiste em saber se os anjos são corpóreos de algum modo ou se são espíritos puros. Alguns autores antigos, inclusive Padres da Igreja, tiveram dúvidas a esse respeito antes do Concílio de Latrão celebrado sob Inocêncio III; outros conservaram posição semelhante mesmo depois do concílio.

O abade Ruperto defendeu abertamente que os anjos seriam corpóreos, no livro I *Da Trindade e de suas obras*, ao comentar o capítulo 11 do Gênesis, e no livro I *Da vitória do Verbo de Deus*, capítulo 28. São Bernardo colocou a questão entre as matérias opináveis, dizendo no livro V *Da consideração*: “Quanto aos corpos deles, permanece indecisa para alguns não apenas a questão de onde proce-

deriam, mas também se de algum modo existem. Por isso, se alguém julgar que isso deve ser contado entre as matérias opináveis, não me oponho". Inclina-se à mesma posição na homilia 51 sobre o Cântico dos Cânticos.

Parecem ter caído nessa opinião também os que julgaram serem anjos os "filhos de Deus" que, segundo o Gênesis, se uniram às filhas dos homens (Gn 6,2.4). Assim pensaram Lactâncio, no livro II das *Instituições divinas*, capítulo 14; Irineu, no livro IV, capítulo 70; Fílon, em *Dos gigantes*; Flávio Josefo e outros antigos. Entre eles está Tertuliano, que escreveu no tratado *Sobre o véu das virgens*: "Deve ser coberto o rosto que lançou escândalos até o céu".

Omito muitos santos Padres que frequentemente parecem dizer que os anjos são corpóreos, como Gregório Nazianzeno, Basílio, Hilário, Agostinho e outros. Eles, porém, não entendem "corpóreo" no sentido em que atualmente empregamos a palavra ao tratar deste assunto. Ou chamam corpóreos aos anjos no sentido de subsistentes e verdadeiras substâncias — pois, entre os antigos, uma coisa real era designada pelo nome de coisa corporal —, conforme São Paulo diz que em Cristo habita corporalmente a plenitude da divindade (Cl 2,9), isto é, verdadeira e realmente; ou os chamam corpóreos no sentido de limitados e potenciais. Com efeito, consideravam somente Deus puramente incorpóreo, isto é, absolutamente isento de potencialidade; nesse sentido, as demais criaturas seriam corpóreas por não alcançarem a imaterialidade de Deus.

8. Depois do Concílio de Latrão, alguns autores ainda parecem atribuir algum corpo aos anjos ou demônios. Caetano, comentando as palavras "segundo o príncipe do poder deste ar" (Ef 2,2), diz ser conforme à verdadeira filosofia que os demônios sejam espíritos aéreos: não constituídos deste ar elementar, mas de um corpo sutil, desconhecido por nossos sentidos. O mesmo Caetano, entretanto, sustenta o contrário ao comentar Hb 1,7 — "Fazes dos teus anjos espíritos" —, bem como na primeira parte da *Suma*, questão 50, artigo 1, e questão 51, artigo 1. Essa opinião também é atribuída a Agostino Steuco Eugubino, no livro I *Da filosofia perene*, capítulos 27 e 30; veja-se ainda Francesco Giorgio, no livro I dos *Problemas*, capítulos 57 e 74.

9. PRIMEIRA CONCLUSÃO. É tão certo e tão legitimamente deduzido da Escritura que os anjos são inteiramente espirituais e desprovidos de qualquer corpo, que a opinião contrária é absolutamente temerária e provavelmente errônea e próxima da heresia.

A razão é que a Escritura os chama simplesmente de espíritos, e a definição da Igreja parece ter entendido essa espiritualidade em sentido próprio, tal como o Concílio de Latrão celebrado sob Leão X definiu que a alma racional é imortal e independente do corpo.

P. 450 DO ORIGINAL LATINO

10. A primeira prova procede da Escritura: "Fazes dos teus anjos espíritos" (Sl 103,4; Hb 1,7). São Tomás apresenta essa passagem no argumento *Em contrário* do presente artigo para provar que os anjos são incorpóreos. Muitos santos Padres a empregam com a mesma finalidade, entre eles Hilário, Jerônimo e Ambrósio.

Não é, contudo, improvável a interpretação segundo a qual "espírito" significa aí vento ou ar. O sentido seria: Deus faz seus anjos velozes como o vento e seus ministros como o fogo — tomando-se também "fogo" como fogo corpóreo. Essa explicação agradou a São Tomás em seu comentário à Carta aos Hebreus. Segundo ele, os anjos, enquanto mensageiros, são comparados ao ar, porque os mensageiros devem receber e transmitir corretamente aquilo que anunciam; enquanto ministros, são comparados ao fogo, sumamente ativo, pois assim devem ser os ministros.

11. Não obstante, em muitas outras passagens a Escritura chama os anjos simplesmente de espíritos, sem os comparar ao ar ou ao vento: "Não são todos eles espíritos servidores?" (Hb 1,14); "E dos sete espíritos que estão diante de seu trono" (Ap 1,4); "Toma consigo outros sete espíritos piores do que ele" (Lc 11,26).

Como nessas passagens a Escritura fala de modo simples e sem qualquer acréscimo, emprega a palavra "espírito" em sentido inteiramente próprio, significando substância espiritual. Chama os anjos de espíritos do mesmo modo pelo qual Deus e as almas humanas são chamados espíritos: "Deus é espírito" (Jo 4,24); "Espíritos e al-

mas dos justos, bendizei o Senhor" (Dn 3,86); "Clamando com grande voz, entregou o espírito" (Mt 27,50). Nessas passagens, "espírito" significa propriamente substância espiritual; de outro modo, tampouco elas provariam suficientemente que nossa alma é espiritual e independente do corpo, conforme definiu o Concílio de Latrão.

12. Além disso, e isto é ainda mais importante, parece ter sido esse o entendimento da Igreja. O capítulo *Firmiter*, sobre a Santíssima Trindade, define que Deus "simultaneamente, desde o princípio do tempo, criou do nada ambas as criaturas: a espiritual e a corporal, isto é, a angélica e a mundana; e, por fim, a humana, constituída como que em comum de espírito e corpo".

Pondero, primeiramente, que o concílio fala da criatura espiritual como incorpórea, e não toma "espírito" no sentido de ar ou corpo sutil. A criatura espiritual é contraposta à corporal; mas o vento, o ar e qualquer outro corpo sutil pertencem à criatura corporal. Logo, a criatura espiritual — identificada pelo concílio como a angélica — não pode ser um espírito entendido como corpo sutil. Muito menos se deve aprovar a opinião de que os anjos seriam feitos de ar, visto que o concílio afirma que a criatura espiritual ou angélica foi feita do nada.

Pondero, em segundo lugar, que o concílio fala da criatura angélica e espiritual como não composta pela mistura de algum corpo, mas absolutamente isenta de corporeidade. Com efeito, distingue-a da criatura humana, constituída de espírito e corpo. Supõe, portanto, que aquela criatura anteriormente denominada espiritual e angélica não é constituída de espírito e corpo; caso contrário, seria semelhante à criatura humana. Logo, sendo chamada criatura espiritual e não corporal, é puramente espiritual, e não composta de espírito e corpo.

13. Daí se conclui que essa verdade é tão certa que a opinião contrária é mais do que temerária: ou é errônea, ou se aproxima da heresia. O concílio parece compreender todas essas afirmações em sua definição, e não mencioná-las apenas de passagem. No início de toda a cláusula, diz: "Firmemente cremos e simples-

mente confessamos...”; essas palavras pertencem a uma definição. Portanto, tudo o que a cláusula contém e que pertence a seu objeto parece estar abrangido pela mesma confissão e definição.

Na mesma cláusula e com o mesmo teor verbal, o concílio apresenta tanto o que concerne à Trindade das Pessoas e aos atributos divinos quanto o que pertence à criação das coisas espirituais e temporais: Deus é “o único princípio de todas as coisas, criador das espirituais e corporais, porque, por sua onipotente virtude, criou simultaneamente, desde o princípio do tempo e a partir do nada, ambas as criaturas: a espiritual e a corporal, isto é, a angélica e a mundana”. Tudo isso é dito no mesmo teor; consequentemente, parece estar igualmente compreendido na definição. Em toda a sequência do texto não há palavra alguma que permita considerar certas partes da cláusula como definição de fé e outras não.

14. Todavia, não é absolutamente certo que essa matéria tenha sido definida pela Igreja. A intenção direta do concílio era apenas definir que Deus é, desde o princípio do tempo, o criador universal de todas as coisas. O concílio compreendeu a universalidade das criaturas sob as categorias da criatura corporal, da espiritual e da composta de ambas. Mas o modo pelo qual a criatura chamada espiritual é espiritual — se por completa separação do corpo ou incluindo em si algum corpo — não parece pertencer à intenção direta do concílio, sendo apenas mencionado de passagem.

Por isso, autores de grande autoridade julgam que a matéria ainda não foi definida pela Igreja: Melchor Cano, Sixto de Sena, Bartolomé Carranza, Suárez e Vázquez. Também São Tomás, embora condene como erro os que afirmam não existir espírito algum, não chama de erro a posição dos que diziam não haver, além de Deus, espírito algum sem corpo. Ainda assim, a opinião é ao menos temerária ou mesmo, como dissemos, errônea, porque o concílio dá grande peso à matéria e porque, excetuados os autores anteriormente mencionados, a doutrina contrária já é comum entre os teólogos.

Como alguns poderiam tentar escapar afirmando que os anjos seriam de fato espíritos, porém nada mais do que almas humanas separadas, estabelecemos contra essa posição a conclusão seguinte.

15. SEGUNDA CONCLUSÃO. É de fé — ou, pelo menos, deduz-se por consequência evidente dos princípios da fé — que os anjos dos quais fala a Escritura, e dos quais tratamos aqui, não são almas separadas de corpos humanos, mas substâncias separadas realmente distintas.

16. Parece ter errado a esse respeito Fílon, que, no livro *Dos gigantes*, afirmou que anjos, gênios e almas não diferem na realidade, mas apenas nos nomes. Orígenes também julgou que almas e anjos pertenciam à mesma espécie e que, no princípio, haviam sido criados iguais; da diversidade de méritos teria depois resultado que alguns espíritos fossem enviados aos corpos e unidos a eles. Contra Orígenes, veja-se São Tomás, *Suma Teológica*, I, questão 75, artigo 7, e *Suma contra os gentios*, livro II, capítulo 94.

São João Crisóstomo, comentando o capítulo oitavo de São Mateus, diz ainda que "é doutrina perniciosa afirmar que as almas dos mortos se tornam demônios", conforme relata São Tomás no último capítulo do tratado *Sobre as substâncias separadas*.

17. Demonstra-se, por consequência evidente, que esse erro é contrário à Escritura. É de fé que todos os homens ressuscitarão: "Todos ressuscitaremos, mas nem todos seremos transformados" (1Cor 15,51). Em cada homem haverá, portanto, sua própria alma — separada pela morte — e seu próprio corpo; de outro modo, não ressuscitaria numericamente o mesmo homem que antes viveu.

Também consta que, depois da ressurreição de todos os homens, continuarão a existir anjos e demônios. Existirão anjos, primeiro, porque se diz que Cristo virá "em sua majestade, na do Pai e na dos santos anjos" (Lc 9,26); essa vinda acontecerá na ressurreição de todos os homens. Segundo, porque se afirma que, na ressurreição, os homens "não se casarão nem serão dados em casamento, mas serão como os anjos no céu" (Mt 22,30). Logo, mesmo depois da ressurreição, os anjos serão distintos dos homens e de suas almas.

Do mesmo modo, os demônios serão distintos dos homens condenados, pois depois da ressurreição será dito aos réprobos: “Ide para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos” (Mt 25,41). Portanto, além dos homens ressuscitados aos quais essas palavras serão dirigidas — e, por conseguinte, além de suas almas —, existem outros espíritos, que são os demônios.

18. TERCEIRA CONCLUSÃO. É de fé — ou deduz-se por consequência evidente dos princípios da fé — que a criatura angélica ocupa o lugar supremo entre todas as substâncias que Deus criou no universo. Como diz Santo Agostinho: “A criatura angélica precede, pela dignidade de sua natureza, todas as demais coisas criadas por Deus”.

19. Isso consta porque os anjos são mais perfeitos do que a natureza corpórea, pois são mais perfeitos do que a natureza humana: “Fizeste-o pouco inferior aos anjos” (Sl 8,6); “Os anjos são maiores em força e poder” (2Pd 2,11). Ora, o homem é mais perfeito do que toda criatura corpórea. Logo, se os anjos estão acima dos homens, encontram-se acima de toda criatura corporal e, consequentemente, de toda criatura em sentido absoluto. Com efeito, toda criatura ou é corporal, ou incorpórea, ou composta de ambas, como o homem, segundo o capítulo *Firmiter* do Concílio de Latrão.

A premissa menor prova-se assim. Quanto à criatura corporal corruptível pertencente a este mundo inferior, consta que o homem lhe é superior: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, para que presida aos peixes do mar, às aves do céu, aos animais, a toda a terra e a todo réptil que se move sobre a terra” (Gn 1,26); “Tudo submeteste debaixo de seus pés” (Sl 8,8).

Segue-se também que o homem é superior aos corpos celestes. Primeiro, porque o céu está ordenado a servir-lhe de habitação, onde permanecerão os corpos dos santos depois da ressurreição. Segundo, porque se proíbe adorar “o sol, a lua e todos os astros do céu”, criados “para o serviço de todos os povos” (Dt 4,19). Esse serviço manifesta inferioridade e exclui a adoração ou culto.

Embora os anjos também sejam enviados para servir, a Escritura frequentemente mostra homens prostrando-se diante deles: Abraão inclinou-se diante dos três anjos (Gn 18,2), e Josué caiu com o rosto em terra diante do anjo e prestou-lhe reverência (Js 5,14). É, portanto, certo que os anjos são superiores aos céus, às demais criaturas corpóreas e aos próprios homens; logo, ocupam o grau supremo entre as criaturas.

20. Poder-se-ia objetar: como consta pela fé que acima dos anjos não existe alguma outra criatura absolutamente mais perfeita, tal como, pela graça, a Santíssima Virgem e a humanidade de Cristo excedem todos os anjos?

Responde-se que isso consta manifestamente da definição já citada do Concílio de Latrão. Nele se define que Deus é o princípio de todas as criaturas: "O único princípio de todas as coisas, criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, espirituais e corporais, que, por sua onipotente virtude, criou simultaneamente, desde o princípio do tempo e a partir do nada, ambas as criaturas: a espiritual e a corporal, isto é, a angélica e a mundana; e, em seguida, a humana, constituída como que em comum de espírito e corpo".

O argumento é o seguinte: nessa passagem, o concílio enumera todos os gêneros de criaturas. Caso contrário, não mostraria suficientemente que Deus é o criador de tudo, se omitisse alguma criatura superior a todas as enumeradas; com efeito, não demonstraria que Deus também é criador dela. Entre todas as criaturas mencionadas, a angélica é a suprema, como já se provou: excede a criatura corporal e também aquela composta de corpo e espírito, isto é, o homem. Logo, é absolutamente suprema entre todas as criaturas.

Em confirmação, diz-se do diabo: "Ele é o princípio dos caminhos de Deus" (Jó 40,14), isto é, o primeiro entre os seres procedentes de Deus *ad extra*.

21. QUARTA CONCLUSÃO. Deduz-se por uma consequência mais provável e quase certa que os anjos, quanto ao tempo de sua criação, não foram criados antes deste universo; e, quanto ao lugar, não foram criados fora deste universo, mas no céu.

É, com efeito, verdade certa de fé que **não foram criados desde a eternidade**, pois nenhuma criatura existiu desde a eternidade, mas todas começaram no princípio do tempo. Assim o definiu o já citado Concílio de Latrão: "Deus criou do nada, no princípio do tempo, ambas as criaturas: a espiritual e a corporal, a angélica e a mundana".

22. Determinar exatamente quando os anjos foram criados — uma vez estabelecido que não existem desde a eternidade —, isto é, se foram criados no mesmo tempo que este universo ou antes da criatura corpórea, não é matéria tão certa que a opinião contrária deva ser considerada errônea. São Tomás ensina-o expressamente na questão 61, artigo 3, sobretudo em razão da posição de São Gregório Nazianzeno e dos demais doutores gregos. Como observa ali o Doutor Angélico, todos eles concordam que os anjos foram criados antes do mundo corpóreo; não há, porém, concordância acerca de quanto tempo antes.

A Escritura não declara determinadamente que os anjos tenham sido criados simultaneamente com os corpos. Diz apenas: "No princípio, Deus criou o céu e a terra" (Gn 1,1), sem mencionar literalmente os anjos. Também se lê: "Aquele que vive eternamente criou todas as coisas juntamente" (Eclo 18,1). Não é inteiramente certo que "juntamente" (*simul*) signifique simultaneidade temporal; pode significar a reunião de todas as coisas para a constituição de um único universo, isto é, que todas foram criadas em conjunto ou para uma unidade.

Se tomássemos a palavra *simul* em todo o seu rigor, significando completa simultaneidade de duração, chegaríamos a uma inconveniência: segundo a leitura mais provável do Gênesis, as coisas não foram criadas num único ponto do tempo, mas na sucessão dos sete dias. Logo, a opinião dos gregos, precisamente considerada à luz do texto da Escritura, não é manifestamente contrária a ele; por isso São Tomás não a condenou como errônea.

23. Alguns autores, entretanto, perguntam se a definição do Concílio de Latrão — tomada do capítulo *Firmiter*, tantas vezes citado — não torna certo que os anjos deixaram de ser criados antes do mundo corpóreo, de tal forma que a opinião contrária seria de fé ou, pelo menos, errônea ou temerária.

Alguns autores mencionados por Caetano afirmam que, se São Tomás houvesse recordado o sentido dessa decretal quando escreveu o artigo, não teria declarado que a opinião dos gregos não devia ser considerada errônea. O concílio ensina que Deus "criou simultaneamente, desde o princípio, ambas as criaturas: a espiritual e a corporal, isto é, a angélica e a mundana". A posição dos gregos pareceria, portanto, contrária ao entendimento e à decisão conciliar. Por isso, Suárez considera que, embora não seja de fé que os anjos tenham sido criados juntamente com este universo, não se pode negar essa simultaneidade sem temeridade, em razão das palavras do concílio. Valentia e Molina sustentam a mesma coisa.

P. 453 DO ORIGINAL LATINO

24. Vázquez, ao contrário, sustenta a posição oposta, seguindo nisso Caetano e Sixto de Sena. A mesma posição é adotada por Arrúbal, Granado, Alarcón e outros.

E parece-me que essa posição deve ser mantida. São Tomás certamente conhecia a decretal; mais ainda, interpretou-a num opúsculo contado entre suas obras indubitáveis. Ao explicar as palavras do concílio — "simultaneamente, desde o princípio do tempo" —, diz que elas excluem dois erros: primeiro, o de Aristóteles, que considerava todas as coisas eternas, razão pela qual se acrescenta "desde o princípio do tempo"; segundo, o de Orígenes, que dizia terem sido as criaturas espirituais criadas por Deus separadamente e, somente depois do pecado delas, terem sido criados os corpos como certos vínculos aos quais as substâncias espirituais seriam ligadas. Para excluir esse erro, o concílio declarou que Deus criou "simultaneamente ambas as naturezas".

25. Admitindo-se que os anjos não foram criados desde a eternidade, o concílio não decidiu se eles foram criados numa duração própria anterior ao tempo corpóreo, entendido como o movimento do céu. Assim, "desde o princípio do tempo" significa apenas desde o começo da duração criada, em oposição à eternidade.

Os concílios não costumam definir alguma coisa senão contra erros determinados. A opinião dos gregos e de São Gregório Nazianzeno não constituía erro, como ensina São Tomás. Por isso, mesmo depois da referida decretal, ele pôde corretamente julgar que nada havia sido definido contra essa posição.

Também não se deve dizer que o concílio teria manifestado incidentalmente seu pensamento acerca da produção dos anjos simultaneamente com o universo e que, por essa simples menção incidental, a opinião contrária se tornaria temerária. Para produzir tal censura, seria necessário que o concílio falasse mais expressamente contra a posição mencionada, e não apenas com as palavras gerais pelas quais significa que a criatura espiritual não foi feita desde a eternidade, mas "desde o princípio do tempo", como já ponderamos.

26. Embora, pelas razões expostas, a opinião dos gregos não incorra certamente na censura de erro ou temeridade, hoje ela quase não conserva probabilidade alguma.

Primeiro, porque contra ela pesa a autoridade de quase todos os doutores latinos. Segundo, porque a opinião comum se ajusta melhor à linguagem da Escritura e à decisão do concílio. Embora o concílio não tenha falado expressamente contra a criação dos anjos anterior à dos corpos, parece ter empregado "desde o princípio do tempo" em sua significação usual e comum, na qual o tempo é tomado como duração e medida do movimento do céu. Do mesmo modo, quando a Escritura diz que Deus criou todas as coisas *simul*, essa palavra deve ser tomada em sua significação própria e rigorosa: significa coexistência de duração e tempo, embora não simultaneidade instantânea, como se tudo tivesse sido criado no mesmo instante; significa ao menos continuidade do mesmo tempo. Essa opinião, portanto, fala de maneira mais conforme à Escritura e ao concílio.

Terceiro, consta que os anjos pecadores caíram do céu no inferno: "Eu via Satanás cair do céu como um relâmpago" (Lc 10,18); "Como caíste do céu, Lúcifer, que surgias pela manhã?" (Is 14,12); "O dragão combatia, e também os seus anjos, mas não prevaleceram, nem mais se encontrou para eles lugar no céu" (Ap 12,7–8).

Consta também que os demônios pecaram imediatamente depois de sua criação, pois se diz: “Ele era homicida desde o princípio e não permaneceu na verdade” (Jo 8,44). Logo, quando os anjos foram criados, foram criados no céu, ou ao menos chegaram ao céu pouco depois, pois dele caíram quando pecaram; e pecaram no princípio, pouco depois de serem criados. Foram, portanto, criados juntamente com as coisas corpóreas, pois o céu do qual foram expulsos, o inferno no qual foram lançados e o fogo preparado para o diabo são realidades corpóreas.

27. Daí também se deduz, por consequência muito provável e quase certa, que os anjos foram criados no céu. Se caíram do céu e caíram pouco depois de sua criação, é verossímil que tenham sido criados no próprio céu. São Tomás prova-o ainda pela autoridade da Glosa de Estrabão à passagem: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1).

A razão também o persuade. Os anjos são partes deste universo e mantêm conexão com seus corpos: movem os céus, são frequentemente enviados às coisas inferiores e assumem corpos, como consta da Escritura. Não é conveniente afirmar que seres pertencentes a este universo tenham sido criados sem qualquer conexão com ele e inteiramente separados dele, seja quanto ao tempo, seja quanto ao lugar. Logo, os anjos foram criados neste universo corpóreo, assim como foram ordenados para governá-lo e nele exercer seu ministério.

P. 454 DO ORIGINAL LATINO

28. A Escritura não esclarece inteiramente em qual céu os anjos foram criados: se no céu supremo, chamado empíreo; se nos outros céus; ou se na parte superior do ar. Diz apenas que os anjos caíram “do céu”, e por esse nome pode-se entender não apenas o céu supremo, mas também os demais céus.

É opinião comum, contudo, que foram criados no céu supremo. Primeiro, porque as substâncias espirituais excedem em dignidade todas as coisas corpóreas, e o lugar costuma corresponder à dignidade, como se vê nos próprios corpos: quanto mais nobres são, tanto

mais elevado é o lugar no qual são colocados. Por que Deus teria omitido essa ordem no caso das substâncias espirituais em sua relação com os corpos?

Segundo, porque assim o afirmam Santo Isidoro e Estrabão, citados por São Tomás na questão 61, artigo 4. Terceiro, porque isso é significado pela Escritura quando, sob a figura do príncipe de Tiro, fala do primeiro anjo antes de sua queda: "Estiveste nas delícias do paraíso de Deus; tu, querubim estendido e protetor, e eu te coloquei no monte santo de Deus"; e, mais adiante: "Expulsei-te do monte de Deus e fiz-te perecer, querubim protetor" (Ez 28,13–14.16).

O querubim ou anjo pecador foi expulso do céu, como consta dos testemunhos da Escritura anteriormente citados. Logo, o monte e o paraíso de que fala Ezequiel são o céu. Mas o céu que é paraíso não é o céu aéreo, e sim o céu empíreo, onde estarão todos os santos. Portanto, os anjos foram criados nele.

São Tomás, apoiando-se numa passagem de Santo Agostinho, julga não haver inconveniente em que "os anjos superiores, que possuem uma virtude elevada e universal sobre todos os corpos, tenham sido criados na mais elevada criatura corpórea; ao passo que outros, dotados de virtudes mais particulares, tenham sido criados nos corpos inferiores".

Solução das dificuldades relativas à corporeidade dos anjos

29. Já explicamos em que sentido muitos santos Padres afirmaram que os anjos são corpóreos, ou ao menos colocaram essa matéria entre as opiniões discutíveis.

Alguns também disseram serem anjos os "filhos de Deus" que, segundo a Escritura, geraram gigantes das filhas dos homens; não explicaram, contudo, se teriam gerado por virtude própria ou servindo-se de sêmen tomado de outra fonte. É mais certo, porém, que "filhos de Deus" não designa ali os anjos, mas homens da verdadeira religião e fé, descendentes da linhagem de Set. Com efeito, os demô-

nios não poderiam ser chamados filhos de Deus, mas somente os anjos bons; e os anjos bons não teriam gerado filhos de mulheres, nem mesmo mediante sêmen tomado de outro lugar.

Também causa dificuldade o fato de que, na sétima sessão do concílio geral, foi aprovado o testemunho de certo bispo João, segundo o qual os anjos podem ser pintados porque seriam corpóreos e, portanto, representáveis pela pintura. Esse argumento parece supor uma verdadeira corporeidade; de outro modo, seria inútil para provar que podem ser representados pela pintura verdadeira e propriamente corporal, como é a nossa.

Acrescentam-se outros argumentos. Os demônios são atormentados por fogo corpóreo, o que parece impossível se eles próprios não possuírem algum corpo. Além disso, são expulsos por certas coisas corpóreas, como pela fumaça do fígado de determinado peixe (Tb 6,8.18); e o espírito mau afastava-se de Saul ao som da cítara de Davi (1Sm 16,23).

30. A segunda dificuldade refere-se ao argumento com que São Tomás provou, no artigo 1, que os anjos são incorpóreos. Ele procede de maneira inversa ao modo pelo qual havia anteriormente provado, na questão 14, que Deus é inteligente. Ali provou que Deus é inteligente porque é imaterial ou incorpóreo; aqui prova, inversamente, que os anjos são incorpóreos porque são intelectuais: é conveniente que existam criaturas intelectuais; logo, incorpóreas.

São Tomás prova que devem existir criaturas intelectuais porque convém que algumas criaturas se assemelhem a Deus não apenas no ser e no operar, mas também no modo de operar. Deus causa pelo intelecto e pela vontade, agindo em vista de um fim previamente conhecido e movendo-se a si mesmo; é necessário, portanto, que algumas criaturas também operem dessa maneira.

Vázquez omite esse argumento por considerá-lo pouco eficaz, visto que apresentaria apenas certa conveniência. Ele procura provar que os anjos são incorpóreos, primeiro, pela grande velocidade com que se movem: “Percorri a terra e caminhei por ela” (Jó 1,7); segundo, porque entram nos corpos humanos e os penetram sem dividi-los, o que não poderiam fazer se fossem corpóreos.

31. Objeta-se contra o argumento de São Tomás: do fato de uma causa produzir um efeito semelhante a si no ser e no operar não se segue que também produza um efeito semelhante a si no modo de operar. Pelo contrário, uma causa equívoca, como Deus, sempre produz um efeito diferente de si quanto ao modo de ser e de operar.

Mesmo admitindo que Deus produza uma entidade semelhante a si no modo de operar — isto é, uma entidade que opere pelo intelecto, como Deus —, não se segue que tenha produzido anjos, ou seja, criaturas puramente intelectuais e incorpóreas. Para que essa perfeição da intelectualidade esteja presente no universo, basta que Deus tenha produzido criaturas intelectuais unidas a algum corpo: assim como a alma humana está unida ao corpo humano ou como alguns julgaram que as inteligências estariam unidas aos corpos celestes, aéreos ou ígneos.

Por fim, todo o argumento procede apenas de certa conveniência. Nas coisas que Deus realiza livremente, não se pode apresentar, fundada na natureza da coisa, uma razão suficiente pela qual tenha feito isto ou aquilo; pode-se apenas recorrer ao juízo de sua sabedoria. Ora, a produção dos anjos é inteiramente livre.

32. Quanto à primeira dificuldade, já respondemos acima ao que procede dos Padres.

Quanto ao testemunho da sétima sessão do concílio, responde-se, primeiramente, que ele não foi aprovado pelo concílio. Depois de lido o livro que continha o testemunho, o patriarca Tarásio explicou ao sínodo: “Esse padre mostrou naquele livro que também se devem pintar os anjos, porque podem ser circunscritos e aparecer como homens”. O sínodo respondeu: “Sim, senhor”.

O sínodo, portanto, não aprovou o livro do bispo João no qual se encontrava aquele testemunho; limitou-se a responder ao patriarca que o livro dizia o que ele acabara de expor. Não é necessário concluir que tenha aprovado a razão pela qual os anjos deveriam ser pintados, isto é, que seriam corpóreos. Aceitou apenas o testemu-

nho quanto à possibilidade de representar os anjos, porque podem ser circunscritos e porque apareceram em figura humana — afirmações inteiramente verdadeiras.

O concílio não aprovou que os anjos sejam corpóreos em sua própria substância, e não apenas na aparência e nos corpos que assumem. Para a matéria então tratada — a veneração das imagens e a licitude de pintar imagens dos anjos — bastava que o bispo citado tivesse afirmado tal possibilidade e que os anjos houvessem aparecido em forma corpórea, embora não sejam corpóreos em si mesmos. A alegação de que o concílio também teria admitido a razão insinuada, isto é, a corporeidade substancial dos anjos, não corresponde ao que ele admitiu nem ao objeto de sua decisão.

33. Quanto ao argumento tomado da pena dos demônios, responde-se que os espíritos padecem pelo fogo corpóreo enquanto este é instrumento da operação divina, que os liga e atormenta mediante tal fogo; não porque o fogo, em razão de sua atividade corpórea própria, aja sobre eles. Caso contrário, também se provaria que a alma humana não é uma substância espiritual, pois, quando separada, também é atormentada por esse fogo. Trataremos, na disputação 44, artigo 3, do modo pelo qual o fogo atua sobre os espíritos por virtude divina.

34. Quanto às coisas corpóreas pelas quais os demônios são expulsos, responde-se, seguindo São Tomás, que elas não atuam sobre os demônios por virtude própria. Atuam ou pela virtude divina — ou de um anjo superior capaz de coagir os demônios —, ou porque os próprios demônios são atraídos pelas coisas corpóreas como por certos sinais que lhes são oferecidos em sinal da honra divina, da qual são ávidos, conforme Santo Agostinho.

A fumaça do fígado mencionada no livro de Tobias não expulsou o demônio por sua força corpórea. Quando Tobias colocou uma parte do fígado sobre brasas vivas, o texto diz: “Então o anjo Rafael apanhou o demônio e acorrentou-o no deserto do Alto Egito” (Tb 8,2–3). Não foi, portanto, a fumaça do fígado que expulsou o demônio. Na presença daquele sinal — talvez em razão do mistério que significava —, o demônio foi capturado e preso pela virtude de um anjo superior, Rafael.

Quanto à música de Davi, responde-se que o espírito mau se afastava enquanto Davi cantava e tocava a cítara por virtude divina, ou em razão dos hinos e salmos que ele cantava. Eram palavras sagradas, e, por sua invocação, a virtude divina expulsava os demônios.

A música também podia dispor a alma de Saul, reconduzindo-a a um estado mais tranquilo, no qual seria mais elevada para Deus e estaria menos disposta a ser agitada pelo espírito mau. São Tomás ensina que isso pode ocorrer pela força da música e que, por essa razão, "em todo culto divino se emprega alguma consonância musical, para que o espírito humano seja elevado a Deus", ao comentar as palavras: "Louvai o Senhor com a cítara" (Sl 32,2).

P. 456 DO ORIGINAL LATINO

35. À segunda dificuldade responde-se que São Tomás apresentou, da parte do próprio universo, uma razão muito conveniente. O universo exige ser perfeito e íntegro em suas partes e nos graus dos quais consta; entre eles ocupa lugar principal o grau das substâncias espirituais.

As conveniências apresentadas por Vázquez, ao contrário, são de pouca importância e não provam de modo algum a espiritualidade dos anjos, a qual só pode ser demonstrada eficazmente a partir de uma operação espiritual por si mesma, como é a intelecção.

A velocidade, por maior que seja, não prova a espiritualidade, pois também os corpos podem mover-se com grande rapidez. Um corpo grave, quando possui peso muito elevado, move-se com incrível velocidade; e o próprio céu, segundo a antiga astronomia citada pelo autor, mover-se-ia com velocidade ainda muito maior. Os astrólogos observavam que as estrelas situadas no círculo maior do firmamento percorreriam, num minuto, mais de setecentas mil léguas — mais de cem voltas ao redor da terra no mesmo intervalo.

Também o fato de os anjos entrarem nos corpos não prova necessariamente sua incorporeidade. Poder-se-ia atribuí-lo à sutileza de seus supostos corpos, assim como o ar penetra pelos poros, ou à capacidade de dividir um corpo de maneira tão sutil que entrariam nele sem serem percebidos.

Nem a presença de muitos demônios num só homem prova eficazmente a espiritualidade, pois um corpo sutil poderia ser contraído num espaço menor ou estendido num maior. Essas razões de conveniência apresentadas por Vázquez são, portanto, muito fracas para provar que os anjos carecem de todo corpo; provariam apenas que não possuem um corpo grosseiro e imperfeito.

36. O argumento de São Tomás prova muito bem a incorporeidade dos anjos a partir de uma operação maximamente incorpórea: o ato de entender. Isso não impede que ele também tenha provado corretamente que Deus é inteligente porque é imaterial e incorpóreo. No caso de Deus, procedeu *a priori*; no dos anjos, *a posteriori*.

Conhecemos primeiro, pelos efeitos criados, que Deus não possui corpo e é imaterial: ele é o primeiro motor, não movido por outro e, portanto, desprovido de potencialidade e de materialidade. Quanto aos anjos, é-nos mais conhecido que entendem, porque seus efeitos entre nós — a fala e outros atos de inteligência — são mais manifestos. Da intelectualidade deduz-se corretamente a espiritualidade.

Que sejam espíritos tão puros a ponto de não informarem corpo algum prova-se porque são substâncias intelectuais perfeitas, e não imperfeitas como nós. A intelectualidade abstrai por si mesma do corpo: não o exige, antes é impedida por ele. Se existem criaturas intelectuais unidas ao corpo — união que implica imperfeição nesse gênero —, devem ser possíveis outras criaturas perfeitas no gênero intelectual e, consequentemente, inteiramente isentas de corpo e de toda condição corpórea.

37. Quanto à objeção contra o argumento de São Tomás — segundo o qual devem existir criaturas intelectuais para que algumas criaturas se assemelhem perfeitamente a Deus no modo de operar —, responde-se que uma causa que assemelha perfeitamente a si o efeito deve comunicar-lhe, na medida do possível, seu modo de ser e de agir.

A causa unívoca comunica essa semelhança segundo a mesma espécie ínfima; a causa equívoca, segundo a analogia e a proporção de semelhança quanto ao grau, não quanto à espécie. Dentro desse

grau, deve tornar o efeito semelhante a si do modo que lhe for possível. Isso acontece quando o faz não apenas existente, mas também operante.

Há dois modos de operar. Um é somente executivo, como o daqueles que agem sem conhecimento. O outro é diretivo e executivo, como o daqueles que agem mediante um intelecto que dirige e uma potência motora que executa. Este segundo é um modo mais elevado de assimilar-se a Deus, a tal ponto que a natureza intelectual é dita criada "à imagem e semelhança de Deus" (Gn 1,26).

Assim como não é contrário à analogia com Deus causante que se produza um efeito não apenas existente, mas também operante, tampouco é contrário à analogia entre Deus e a criatura que seja produzida uma criatura semelhante a Deus no operar diretivo, isto é, pelo intelecto — conservada, porém, a distância infinita existente na própria ordem da natureza.

38. À outra objeção responde-se que, neste artigo, São Tomás provou apenas que devem existir criaturas espirituais e incorpóreas, que são os anjos. Na questão seguinte, artigo 1, prova que eles são total e perfeitamente espirituais e não possuem corpos naturalmente unidos a si.

Ele o demonstra pela perfeita assimilação a Deus no grau intelectual. Seria inconveniente que a natureza intelectual criada existisse apenas num grau imperfeito e faltasse o grau perfeito na ordem intelectual. Essa perfeição existe quando a natureza intelectual carece de todo corpo, pois o entendimento é imperfeito pela união com o corpo e constitui-se em sua pureza pela abstração dele.

Esse argumento, todavia, não prova eficazmente que Deus tenha de fato produzido os anjos. Prova apenas que sua existência é conaturalmente requerida para a perfeição do universo e da ordem intelectual. Procede, portanto, da suposição de que as obras de Deus são perfeitas e, sobretudo, de que é íntegra a obra do universo inteiro.

DISPUTAÇÃO XXXIX · ARTIGO II

Se o anjo é isento de toda composição de matéria e forma

P. 457 DO ORIGINAL LATINO

1. Embora São Tomás tenha demonstrado, no artigo primeiro desta questão, que existem criaturas espirituais inteiramente incorpóreas — os anjos —, porque são intelectuais, restava ainda uma dúvida: se essa entidade espiritual está absolutamente isenta de toda composição de matéria e forma, de tal modo que seja uma forma simples subsistente; ou se há nela alguma matéria, semelhante à nossa ou de natureza diversa, corporal ou espiritual.

Para São Tomás, uma coisa ser corpo e ser composta de matéria é o mesmo; para outros autores, porém, não. Averróis sustentou que o céu não é composto de matéria e forma, embora seja corpo, pois é extenso, como vemos. Avicebron, no livro *Fonte da vida*, afirmou que as substâncias espirituais, como os anjos, são compostas de matéria e forma e, em razão da matéria, convêm com a natureza corporal.

Alguns teólogos escolásticos também admitem nos anjos uma matéria da qual seriam compostos; seria, entretanto, uma matéria espiritual, distinta da natureza corporal. Essa opinião é atribuída a Alexandre de Hales, São Boaventura, Pedro Auréolo e outros. São Tomás teve, portanto, de distinguir a dificuldade relativa à corporeidade dos anjos daquela concernente à simplicidade ou ausência de

composição de matéria e forma. Do mesmo modo, ao tratar de Deus na questão 3, mostrou primeiro que Deus não é corpo e, depois, que não é composto de matéria e forma.

A doutrina de São Tomás

2. **É certa, não obstante, a doutrina de São Tomás**, que contém duas partes.

Primeira: os anjos não são compostos de matéria e forma, entendendo-se por matéria a matéria corporal que encontramos nas coisas deste mundo.

Segunda: os anjos não são compostos de matéria alguma, ainda que se imagine uma matéria espiritual não sujeita à quantidade. Chama-se corporal a matéria afetada pela quantidade, pois tudo o que é extenso é corpo.

Segue-se que os anjos são formas simples: não possuem outra entidade além da forma na qual subsistem. São formas completas, e não formas que entrem em composição com outra parte chamada matéria.

São Tomás prova essa doutrina, primeiro, de maneira geral, mostrando que os anjos são formas simples e, consequentemente, isentos de toda matéria. Depois, percorre separadamente os dois tipos propostos de matéria — a nossa matéria corporal e a suposta matéria espiritual de natureza diversa — e exclui cada um deles.

3. São Tomás prova a primeira afirmação, com base na Escritura e nos Padres, no capítulo 18 do tratado *Sobre as substâncias separadas*.

Quanto à Escritura, os anjos são chamados “Virtudes”: “Bendizei o Senhor, todos os seus anjos; bendizei o Senhor, todas as suas Virtudes” (Sl 102,20–21); e: “As Virtudes dos céus serão abaladas” (Lc 21,26), passagem que todos os doutores interpretam a respeito dos santos anjos.

Se os anjos fossem constituídos por alguma matéria, não poderiam ser chamados virtudes, mas seres que possuem virtudes. A virtude é uma forma operativa; nada que seja composto de matéria e forma é

denominado por sua própria forma. O homem não é chamado sua humanidade, sua alma ou sua virtude. Seria uma predicação inadequada dizer "o homem é a alma" ou "o homem é a virtude"; dizemos que possui alma e possui virtude.

Logo, se a Escritura chama os anjos de Virtudes — assim como também os chama Potestades e Principados —, entende manifestamente que eles são formas, e não compostos de matéria e forma. De outro modo, seria preciso dizer que a Escritura fala impropriamente, sem que haja fundamento algum para isso, pois não consta de outra passagem da própria Escritura que os anjos sejam compostos, de modo que fôssemos obrigados a interpretar impropriamente o nome "Virtudes".

P. 458 DO ORIGINAL LATINO

4. São Tomás prova a mesma coisa pelos Padres, principalmente por São Dionísio, que nos transmitiu conhecimento dos anjos mais abundantemente que os demais e recebeu essa doutrina dos Apóstolos, sobretudo de São Paulo, de quem foi discípulo.

São Dionísio diz, ao falar dos anjos no capítulo 4 dos *Nomes divinos*, que "as substâncias intelectuais existem puras de toda corrupção, morte e matéria, e são entendidas como incorpóreas e imateriais". Dionísio não exclui apenas a corporeidade, mas toda espécie de matéria: afirma que os anjos estão livres de toda matéria e não apenas os denomina incorpóreos, mas também imateriais.

De modo semelhante, escreve no capítulo 1 da *Hierarquia celeste*: "A disposição divina transmitiu por várias figuras materiais as hierarquias imateriais dos anjos". No capítulo 2 da mesma obra, pergunta por que os escritores sagrados, ao dar forma corporal aos seres incorpóreos, isto é, aos anjos, não os representaram mediante as imagens mais preciosas, mas impuseram figuras terrenas às substâncias imateriais e às simplicidades deiformes.

Supõe abertamente que os anjos são imateriais a ponto de serem simples e, consequentemente, isentos de toda composição. Isso equivale a serem apenas formas. Os anjos não poderiam ser matéria iso-

lada, porque são operativos, ao passo que a matéria, considerada isoladamente, não é operativa, mas receptiva; a operação segue a forma. Se o anjo é simples e operativo, é forma, não matéria.

5. São Tomás cita também Santo Agostinho, que afirma no livro II do *Comentário literal ao Gênesis*: "A condição da criatura espiritual e intelectual é significada pelo nome da luz criada no primeiro dia; nessa natureza entendem-se todos os santos anjos e Virtudes".

Cita ainda São João Damasceno: "O anjo é uma substância intelectual e incorpórea". Damasceno toma "incorpóreo" no sentido de imaterial, pois acrescenta: "O anjo é chamado incorpóreo e imaterial em comparação conosco; tudo, comparado a Deus, mostra-se grosseiro e material".

Damasceno entende, portanto, que o anjo carece tanto da matéria corpórea quanto de qualquer outra matéria que, como a nossa, seja parte de um composto. Não diz apenas que é incorpóreo, mas também que é imaterial relativamente a nós.

Se, em comparação com Deus, o anjo é chamado material, isso não significa que possua uma matéria que constitua parte de um composto. Significa que não alcança a simplicidade divina: é composto de ser e essência, de natureza e subsistência; possui potencialidade e não é ato puro. Essa potencialidade desempenha o papel da matéria, ou de um sujeito material, relativamente aos acidentes.

6. Em segundo lugar, prova-se a doutrina de São Tomás excluindo dos anjos toda razão de matéria.

Primeiramente, exclui-se a matéria corporal semelhante à nossa. Se nos anjos houvesse matéria corporal, a mesma parte ou entidade material não poderia ser informada simultaneamente pela forma espiritual angélica e por uma forma corporal. Daí resultaria um uno por acidente constituído de duas formas, uma espiritual e outra corporal; possuiria duas espécies, pois cada forma lhe daria sua própria espécie.

A alma humana, que é espiritual, não informa a matéria juntamente com outras formas corporais que constituiriam outra espécie, mas possui matéria própria separada delas. Do mesmo modo, se o

anjo fosse composto de nossa matéria e de uma forma espiritual angélica, não deveria informar a mesma matéria informada pelas demais formas corporais, mas uma porção separada.

Se a matéria informada pela forma angélica fosse distinta e separada da matéria submetida a uma forma corporal, deveria ser capaz de dividir-se desta como uma parte de matéria se divide de outra, isto é, pela quantidade. A matéria existente entre nós não se divide e separa em porções submetidas a formas diversas senão mediante a quantidade.

Logo, se a porção de matéria informada pelo anjo estivesse separada e dividida da que é informada por formas corporais, seria separada e dividida em razão da quantidade; e o anjo composto de semelhante matéria estaria atualmente dividido dos outros corpos pela quantidade.

Além disso, sendo aquela matéria da mesma natureza que a nossa, seria capaz de quantidade, ao menos radicalmente. Mais ainda: se uma parte de matéria fosse atualmente dividida de outra pela quantidade, deveria possuir atualmente a quantidade; caso contrário, não se diria dividida por algo que não a afeta.

Mas o anjo, como se mostrou no artigo anterior, é inteiramente incorpóreo. É uma substância intelectual perfeita, e a corporeidade opõe-se a tal perfeição e torna menos perfeita uma substância intelectual. Repugna, portanto, que o anjo seja composto de matéria semelhante à nossa. Ser isento de corporeidade e ser isento de matéria corporal devem ser considerados equivalentes: uma parte da matéria só poderia unir-se à forma espiritual do anjo se estivesse separada das demais pela quantidade e, portanto, submetida a ela; onde há quantidade, há corpo.

P. 459 DO ORIGINAL LATINO

7. Quanto à segunda parte, São Tomás prova de duas maneiras que no anjo não pode existir uma matéria de natureza diversa da nossa, ainda que seja imaginada como espiritual.

Primeiro, pela operação do anjo, que não exige matéria alguma; consequentemente, tampouco a exige a substância angélica, raiz de tal operação. Segundo, pela própria impossibilidade de uma matéria espiritual.

A operação própria da substância intelectual é entender. Entender é uma operação imaterial, porque se realiza mediante o despojamento das condições materiais de seu objeto. E isso não apenas enquanto matéria significa corporeidade, mas também enquanto significa um modo de receber restrito às formas próprias: recebê-las entitativamente e compor com elas uma terceira realidade, substancial ou acidental, em vez de tornar-se representativamente outra coisa enquanto natureza cognoscente, como explicamos extensamente no tomo anterior.

O intelecto recebe imaterialmente as espécies intencionais. Não as recebe como a matéria recebe uma forma para constituir uma terceira entidade, mas representativamente, de tal modo que tudo quanto está no objeto esteja no intelecto e, assim, o intelecto se torne intencionalmente algo diverso de si.

A operação intelectual é, portanto, imaterial tanto da parte do objeto, que pode ser conhecido universalmente, quanto da parte do modo pelo qual o intelecto recebe as espécies e as informações do objeto nelas representado. O modo de receber a informação do objeto não se dá segundo condições materiais; e o objeto universal abstrai das condições individuais, que são materiais.

Se a operação intelectual não exige matéria — sobretudo quando é tão perfeita como no anjo —, tampouco a substância angélica a exige, pois a substância ou natureza é a raiz e o princípio da operação. Se a matéria não é necessária para a operação de entender, também não será necessária para constituir o princípio dessa operação enquanto natureza espiritual.

Quando essa natureza é perfeita em sua intelectualidade e espiritualidade, não exige ser composta de matéria, compor com ela ou unir-se a ela, como acontece com nossa alma em razão da imperfeição de seu entender e de sua dependência dos sentidos para receber os objetos.

8. Além disso, da própria noção de inteligibilidade deduz-se a implicação contraditória contida na ideia de matéria espiritual. A condição da matéria-prima considerada em comum — ainda que abstraia da divisão entre corporal e espiritual — opõe-se diretamente à espiritualidade. Repugna, portanto, que a matéria-prima seja espiritual.

A consequência é manifesta: a razão que contrai uma noção comum não pode repugnar nem opor-se à noção comum que deve contrair, pois ambas precisam unir-se numa composição.

O antecedente também é manifesto. O modo próprio da matéria-prima, considerada em comum, consiste em receber as formas de maneira estrita e limitada: torna-as próprias e compõe com elas uma terceira entidade, seja substancial, seja acidental.

O modo da espiritualidade, enquanto tal, consiste em exceder esse modo restrito e poder receber as formas intencionalmente, com tal amplitude que o cognoscente se torne representativamente as outras coisas e una a si, objetiva e inteligivelmente, até mesmo realidades que não compõem com ele e permanecem fora dele. A espiritualidade fundamenta a inteligibilidade. Logo, o modo da espiritualidade é incompatível com o modo da matéria-prima.

P. 460 DO ORIGINAL LATINO

9. São Tomás apresenta outro princípio que manifesta a impossibilidade de uma matéria espiritual distinta da corporal.

Se essa matéria se distingue de toda matéria corporal e não pode ser encontrada nos corpos, deverá ser espiritual. Logo, terá de exceder a matéria corporal não apenas por uma potencialidade diferente — como, segundo a opinião que as distingue especificamente, a matéria celeste excederia a sublunar —, mas também por maior abstração e atualidade, justamente porque não seria corporal, mas espiritual.

Ela abstrairia de toda razão corporal e a excederia, fosse esta forma ou matéria, pois a entidade espiritual pertence a uma ordem mais elevada que a corporal. Toda substância espiritual, precisamente enquanto espiritual, deve ser purificada de tudo o que é corpóreo e pertencer a uma ordem mais alta e perfeita.

Ora, a forma corporal é ato, e não potência pura como a matéria. Se, portanto, a suposta matéria espiritual excedesse a forma corporal por pertencer a uma substância espiritual, teria de ser mais atual e possuir mais ato do que qualquer forma corporal.

Mas, se não é potência pura e já possui em si atualidade por ser mais perfeita que qualquer entidade corporal — matéria ou forma —, não pode ser matéria substancial que constitua com uma forma um composto substancial uno por si.

É próprio da forma substancial que compõe substancialmente um uno dar o primeiro ser. Se dá o ser substancial, este deve ser primeiro, pois chama-se substancial aquilo que sustenta o restante e lhe serve de fundamento; consequentemente, é primeiro.

A matéria com a qual a forma substancial compõe, dando-lhe o primeiro ser, deve ser potência pura e não possuir ato algum. Se já possuísse ato, a forma que lhe sobreviesse não daria o primeiro ser, pois chegaria a uma matéria que já possui ato e ser.

Isso vale para qualquer matéria, espiritual ou corporal, pelo próprio fato de estar ordenada a compor com uma forma um ente substancial uno por si e receber dessa forma o primeiro ser.

10. A isso só se poderia responder de duas maneiras.

Primeiro, poder-se-ia dizer que a matéria-prima não precisa estar privada de todo ato, ao menos entitativo, embora careça de ser formal. Não se demonstraria, então, a impossibilidade da matéria espiritual pelo fato de ela não ser potência pura e ser superior a todo ato corpóreo: permaneceria em potência pura relativamente às formas espirituais, embora, comparada ao gênero corporal, fosse superior e mais atual. Assim, o céu, enquanto corpo incorruptível, é superior ao homem sob certo aspecto, embora seja absolutamente inferior a ele quanto ao ser vivo.

Segundo, poder-se-ia dizer que a matéria espiritual não é espírito em ato, mas em potência, assim como nossa matéria não é corpo em ato, mas em potência, porque é capaz de receber a forma corporal. Isso não impediria que fosse matéria mais perfeita e elevada que a corporal, por dizer ordem a uma forma mais elevada — a espiritual — e recebê-la de modo superior ao da nossa matéria. Do mesmo

modo, segundo São Tomás, a matéria celeste seria mais nobre que a sublunar, não por ser em si uma entidade atual mais perfeita, mas por possuir ordem e capacidade para uma forma mais perfeita e recebê-la de modo mais perfeito, isto é, incorruptível.

11. Contra a primeira resposta, deve-se insistir inicialmente na doutrina geral segundo a qual a matéria-prima, se carece de todo ato formal, deve necessariamente carecer também de todo ato entitativo. O ato entitativo, que é a existência, não pode convir a algo senão mediante o ato formal.

Primeiro, porque a forma é o ato primeiro, e a existência, o último na ordem entitativa. A existência é o último termo pretendido pelo agente; a ação cessa quando se estabelece a existência e o termo no ser já realizado.

Segundo, porque a existência não possui espécie determinada senão em razão da forma que a acompanha, primeiro princípio de especificação. Pôr um ato entitativo sem forma equivale a pôr, na realidade, uma existência sem espécie. A matéria não possui por si espécie alguma atualmente determinada, pois não possui forma, princípio de toda especificação; é apenas capaz de qualquer espécie, assim como é capaz de qualquer forma.

Mas, ainda que se concedesse à matéria-prima um ato entitativo próprio, nosso argumento se tornaria ainda mais forte. A matéria espiritual possuiria um ato entitativo espiritual; mas o ato entitativo ou ser espiritual excede qualquer ser e qualquer existência corporal, pertencente à matéria ou à forma, porque é de ordem superior. A própria matéria espiritual, possuindo por si um ser tão perfeito, superaria em atualidade todas as formas corporais.

Aquilo que é entidade mais atual que qualquer forma corporal não pode ser potência pura no gênero da substância, como se exige da matéria que entra numa composição substancial. Não excederia apenas o ato entitativo, mas também o formal, isto é, as formas corporais; seria, portanto, não apenas ato entitativo, mas algo superior ao formal. Isso contradiz a razão de matéria, que no gênero da substância deve ser potência pura, ao menos pela exclusão de todo ato e perfeição formal.

Embora as formas corporais possam ser mais nobres sob outro aspecto, a saber, enquanto informam, basta para excluir a razão de matéria que uma entidade não seja potência pura no gênero da substância.

P. 461 DO ORIGINAL LATINO

12. Contra a segunda resposta, insiste-se que uma matéria pode diferir de outra pela ordem à forma extrínseca que considera e pelo modo diverso de recebê-la; mas deve sempre ser pressuposta como potência pura no gênero substancial, pois pode compor com uma forma substancial, recebendo dela o primeiro ser em sentido absoluto.

Isso não acontece quando se admite matéria espiritual. Ainda que, comparada às formas espirituais, ela possa ser concebida como potencial ou menos perfeita, comparada à natureza corporal deverá necessariamente possuir maior perfeição, pois é elevada acima de toda a ordem da natureza corpórea e abstrai de toda imperfeição corporal.

Isso só pode ser concebido se possuir uma atualidade entitativa e substancial pela qual exceda a natureza corporal. Pela potência pura isolada não poderia ter perfeição superior a toda a atualidade da ordem corpórea: nos entes, a perfeição segue a atualidade, não a potencialidade.

Vemos isso no intelecto possível de nossa alma. Embora esteja em potência inteligível para todas as formas inteligíveis, por ser uma entidade espiritual excede em perfeição todas as formas corporais e possui atualidade superior à delas.

Do mesmo modo, uma matéria espiritual, ainda que estivesse em potência para as formas espirituais, deveria possuir em si uma atualidade superior a toda atualidade corporal e, portanto, algum ato no gênero da substância. Assim, não poderia compor com uma forma substancial recebendo dela o primeiro ser em sentido absoluto no gênero da substância.

13. Torna-se evidente, portanto, que não há paridade entre a matéria celeste e a sublunar. Ainda que a matéria celeste se distinga especificamente da sublunar, permanece corporal; por isso, não

precisa ser elevada em atualidade acima das formas corporais. Pode permanecer em potência pura e distinguir-se da matéria sublunar apenas pela ordem à forma diversa que recebe e pelo modo diferente de recebê-la — de maneira incorruptível.

A matéria espiritual, caso existisse, em razão de sua espiritualidade seria elevada não somente acima da matéria corporal, mas também acima das formas corporais. Isso não poderia acontecer se permanecesse potência pura substancial; exigiria que retivesse uma atualidade formal superior àquelas formas.

Solução dos argumentos

14. Argumenta-se, primeiramente, para provar que nos anjos existe matéria física semelhante à nossa.

A substância do anjo, mesmo enquanto substância, possui alguma composição. Se fosse isenta de toda composição no gênero da substância, igualar-se-ia à simplicidade divina quanto ao que pertence à substância. Ora, a matéria nada mais é que uma potência substancial pertencente à composição. Logo, se nos anjos se admite potencialidade no gênero da substância, admite-se também a razão de matéria.

Suprimida a matéria, não se percebe de que modo o anjo se distinguiria do Criador e de sua simplicidade, se na substância angélica não se encontra duplicidade alguma a modo de partes e tudo quanto nela é substância é simples.

Também não poderia haver meio-termo entre o ato puro e a potência pura se não participasse de ambos os extremos. Deus é ato puro, e a matéria é potência pura. Logo, o anjo, intermediário entre ambos, deveria participar dos dois e possuir algo de matéria.

15. Confirma-se: o anjo é composto de gênero e diferença, pois se encontra no predicamento da substância e distingue-se segundo diversas espécies. O gênero é tomado da matéria, e a diferença, da forma; não da matéria que é sujeito dos acidentes, mas da que é sujeito das formas substanciais, pois o gênero é substancial e deve, portanto, ser tomado da matéria substancial.

Logo, nos anjos existe matéria substancial semelhante à nossa, pela qual convêm univocamente no gênero com a substância corporal. Não basta dizer que convêm numa matéria metafísica, e não física: a matéria metafísica é o próprio gênero. Dizer que o gênero é tomado da matéria metafísica seria dizer que o gênero é tomado do próprio gênero.

Confirma-se, em segundo lugar, pelas palavras de Santo Agostinho segundo as quais Deus fez uma matéria comum às coisas visíveis e invisíveis; por "invisíveis" entendem-se os anjos.

Do mesmo modo, Boécio afirma, no primeiro livro *Da Trindade*, que "uma forma simples não pode ser sujeito". Mas o anjo é sujeito de muitos acidentes; logo, não é forma simples e deve ser algo composto de matéria e forma.

P. 462 DO ORIGINAL LATINO

16. Responde-se que o anjo possui alguma composição no gênero da substância, mas não de partes substanciais, pois é somente uma forma subsistente. Compõe-se da própria forma e da subsistência, da substância e do ser. Isso também pertence à composição substancial e permanece dentro do gênero da substância, pois a subsistência, embora não seja parte componente da substância, é seu termo; o mesmo vale para a existência.

Essa composição também é chamada metafísica, enquanto distinta da composição de partes físicas. A natureza substancial é chamada matéria metafísica relativamente à subsistência e à existência, isto é, realidade terminável por elas.

Além disso, o anjo possui potencialidade no gênero da substância enquanto é sujeito de acidentes, pois ser sujeito pertence à substância; contudo, carece de um sujeito receptivo de forma substancial.

Isso não o iguala à simplicidade divina, nem mesmo no gênero da substância. A substância divina não está em potência relativamente a partes, à subsistência, à existência, aos acidentes ou às operações; por isso é ato puro também no gênero substancial.

A matéria é chamada potência substancial não de qualquer modo, mas enquanto ordenada a compor com uma forma substancial, como parte e princípio de especificação, constituindo com ela a própria natureza ou espécie. Também é substancial a potência para receber a existência e a subsistência, que são termos substanciais.

Para distinguir a simplicidade do anjo da simplicidade da substância divina, portanto, não é necessário atribuir-lhe uma duplicidade de partes ou matéria componente da natureza. Basta que possua uma substância que não seja o próprio ser, mas esteja em potência para ser e subsistir, como ensina São Tomás.

17. À primeira confirmação responde-se que o gênero não é tomado da matéria física, que é uma das partes do composto, mas do todo enquanto nele se encontra algo potencial e algo atual que determina e contrai essa potencialidade.

Tampouco dizemos que o gênero é tomado da matéria metafísica entendida como o próprio gênero. Ele é tomado do todo enquanto possui razão de potencialidade relativamente a algum grau ou predicado que o contrai.

Para isso contribui a potencialidade da substância relativamente a seu ser e subsistir. O que está em potência para a existência e para a subsistência pode ser concebido sem individuação e, consequentemente, em abstrato. Nessa razão abstrata, pode-se conceber algo comum a muitos e algo próprio deste ou daquele. O elemento comum é chamado potencial e genérico e ocupa o lugar da matéria.

Quando se diz que o gênero é tomado da matéria metafísica, não se toma o gênero de si mesmo; toma-se da potencialidade de uma natureza segundo a qual ela convém com muitas outras. Essa potencialidade também recebe o nome de matéria metafísica. Não é potencialidade para compor com uma forma substancial — o que seria matéria física —, mas potencialidade de um predicado relativamente a outro ou da própria natureza relativamente ao ser e ao subsistir.

Nos acidentes encontram-se gênero e diferença dentro de sua própria quididade e ordem, embora não sejam compostos de matéria em sua quididade; o acidente apenas diz ordem ao sujeito como causa material. Logo, o gênero nem sempre é tomado da matéria física.

18. À segunda confirmação, São Tomás responde corretamente que Santo Agostinho não pretende dizer que as coisas visíveis e invisíveis possuam uma mesma matéria numericamente una, mas que também nos seres espirituais pode-se conceber algo informe que receba o nome de matéria.

Agostinho não diz que Deus fez uma matéria comum às coisas visíveis e invisíveis. Diz que a "terra invisível e informe" e as "trevas sobre a face do abismo" podem ser entendidas de tal maneira que "tudo aquilo que recebeu o nome de céu e terra ainda fosse matéria informe e tenebrosa, da qual se faria o céu inteligível e a terra, isto é, toda a natureza corpórea".

Isso não significa que ambas as naturezas, corporal e espiritual, foram feitas da mesma matéria. Significa apenas que ambas podem ser concebidas e chamadas matéria informe e tenebrosa enquanto consideradas sob algum estado de informidade e potencialidade.

Quanto à autoridade de Boécio, São Tomás responde que a forma simples que não pode ser sujeito é a que não apenas carece de matéria componente, mas também de toda potencialidade e é ato puro. As outras formas, que possuem alguma potencialidade, não são chamadas absolutamente simples, ao menos no sentido metafísico. Desse modo, os anjos podem receber acidentes, pois são formas dotadas de potencialidade para recebê-los.

P. 463 DO ORIGINAL LATINO

19. Argumenta-se, em segundo lugar, que os anjos devem constar de alguma matéria, ao menos espiritual.

Não haveria contradição em admitir semelhante matéria. A dificuldade só poderia proceder do fato de a matéria impedir a intelectualidade; mas a matéria que a impede é aquela dotada de condições corpóreas. Uma matéria espiritual estaria isenta dessas condições, precisamente por ser espiritual.

Também não haveria repugnância da parte da própria matéria ou de sua ordenação à forma. É muito provável a doutrina de São Tomás segundo a qual a matéria celeste se distingue especificamente da sublunar, distinção tomada da diversa ordenação da matéria para sua forma. Tampouco repugnaria, portanto, que na ordem espiritual houvesse uma matéria própria e peculiar, chamada espiritual por ser capaz de receber somente formas espirituais.

Se não implica contradição admitir essa matéria, não haveria motivo para negá-la aos anjos, pois não consta que Deus não a tenha produzido. Seria até mais conveniente admiti-la, porque a substância do anjo é colocada num predicamento; e, segundo uma interpretação de Boécio, matéria e forma seriam os princípios do predicamento da substância. Boécio diz que Aristóteles, no predicamento da substância, deixando de lado os extremos — matéria e forma —, trata do intermediário, isto é, do composto. Daria assim a entender que somente a substância composta se encontra no predicamento. Logo, o anjo, que está no predicamento, não seria uma forma simples.

20. Confirma-se pelas palavras de Aristóteles citadas por São Tomás: "Se alguma substância existe sem matéria, é imediatamente ente e una, e não possui outra causa pela qual seja ente e una". Ser sem matéria parece, portanto, o mesmo que não possuir causa da própria entidade. Mas o anjo possui causa de sua entidade; logo, possui matéria — não corporal e, portanto, espiritual.

Confirma-se, em segundo lugar, pelo axioma comum de que ato e potência pertencem ao mesmo gênero. Na ordem espiritual existe ato ou forma substancial; logo, também existirá potência substancial no mesmo gênero, e esta seria matéria.

21. Responde-se que já demonstramos a contradição implicada pela matéria espiritual.

Primeiro, porque ela impediria a intelectualidade, ao menos em si mesma, o que não deveria acontecer se fosse espiritual. Segundo, porque deveria superar todo ato formal corpóreo, como explicamos.

Nem toda matéria contribui para a inteligibilidade. É verdade que a própria matéria corporal não impede a intelectualidade da forma unida a ela — como a intelectualidade de nossa alma não é destruída por sua união à matéria corporal. A matéria, contudo, impede a intelectualidade não apenas por ser corpórea, mas por receber as formas de modo entitativo: recebe-as para compor uma terceira entidade, e não de modo inteligível, representando os objetos em si e transformando-se neles representativamente.

Toda matéria, mesmo uma suposta matéria espiritual, recebe as formas restringindo-as a si e ao próprio ser. Isso se opõe ao modo inteligível de receber, que exige amplitude para receber não apenas as formas próprias, mas também as alheias.

Assim, embora uma matéria espiritual não excluísse a existência de uma forma intelectual, impediria em si mesma a espiritualidade. A espiritualidade é a razão da inteligibilidade; o que não é inteligível ou intelectual por si mesmo não é espiritual por si mesmo e em sua substância.

O modo inteligível de receber, próprio da espiritualidade, opõe-se ao modo de receber da matéria-prima. A matéria-prima só recebe formas entitativamente, para compor com elas uma terceira entidade. O modo espiritual e inteligível recebe o que é diverso de si sem compor com isso e sem restringir as formas a si. Um modo tão oposto ao da matéria-prima não pode convir a ela.

P. 464 DO ORIGINAL LATINO

22. Quanto ao argumento tomado da ordenação da matéria para a forma, respondemos que essa ordenação não impede que existam matérias especificamente diversas. Repugna, contudo, que uma matéria seja potência pura no gênero substancial e, simultaneamente, elevada acima de toda atualidade corporal.

Nesse caso, ela não poderia permanecer potência pura no gênero da substância. Tal perfeição só poderia convir-lhe em razão de alguma atualidade formal — ou superior à formal —, pois excederia as próprias formas corpóreas.

Quanto às razões de conveniência alegadas para admitir essa matéria, respondemos que não possuem força alguma. Pelas razões de São Tomás anteriormente expostas, consta que semelhante matéria não foi produzida.

Concedemos que a substância do anjo se encontra no predicamento. Negamos, porém, que pertencer ao gênero da substância exija composição de matéria e forma. Tampouco Boécio pretendeu afirmá-lo, como explica corretamente São Tomás: a substância predicamental é objeto da metafísica, não da física, que considera a matéria.

O sentido das palavras de Boécio é que o Filósofo, deixando de lado as substâncias incompletas que são extremos e partes componentes — matéria e forma —, trata nos predicamentos somente da substância total e completa, como a composta de matéria e forma. Daí não se segue que uma substância espiritual completa, embora isenta de matéria, não pertença ao predicamento. O gênero não é tomado da matéria física, como já explicamos e como também se verifica nos acidentes.

23. À primeira confirmação responde-se que São Tomás interpreta assim as palavras do Filósofo: a substância que não possui matéria é imediatamente ente e não possui outra causa para ser ente, isto é, outra causa formal — não, porém, uma causa eficiente. Ela é forma por si mesma, mas não é ente a partir de si mesma.

Os anjos, embora careçam de matéria, possuem uma causa eficiente da qual recebem o ser. Não possuem uma causa formal recebida em si, porque são formas por si; possuem, contudo, uma causa eficiente que lhes influi o ser.

À segunda confirmação responde-se que o axioma se refere ao ato capaz de ser recebido numa potência, e não ao ato completo e subsistente, ao qual não deve corresponder matéria ou potência receptiva.

Não se segue que exista matéria espiritual porque existe ato substancial espiritual, pois esse ato é completo e subsistente. O axioma segundo o qual potência e ato estão sempre no mesmo gênero deve ser entendido da potência ordenada por si a um ato e que lhe diz ordem essencial; ou no sentido de que, em cada gênero, encontram-se

potência e ato. Não significa que, sempre que há num gênero um ato total e completo, deva também haver nele uma potência que seja matéria componente e receptiva desse ato.

DISPUTAÇÃO XXXIX · ARTIGO III

Se repugna que existam vários anjos distintos apenas numericamente

P. 464 DO ORIGINAL LATINO

1. Nesta matéria pode haver uma dupla dificuldade. A primeira e principal é esta: suposto que nos anjos não exista matéria alguma, nem corpórea nem espiritual, mas que sejam formas subsistentes, pergunta-se se possuem em si um princípio de multiplicação individual ou se, precisamente porque carecem de toda matéria, também carecem dele. Essa controvérsia não diz respeito somente àquilo que pode existir naturalmente, mas também ao que pode existir pela potência absoluta de Deus. Pois, se a natureza angélica carece de princípio de multiplicação, os anjos não poderão multiplicar-se não apenas segundo a natureza das coisas, mas nem sequer pela potência absoluta; porque o princípio de multiplicação deve convir intrinsecamente à coisa que se multiplica, visto que a individuação é um predicado intrínseco do próprio indivíduo e, consequentemente, sua multiplicação deve realizar-se por princípios intrínsecos. Assim, o princípio da individuação e da multiplicação dos indivíduos não pode ser suprido por um princípio extrínseco, nem

sobrevir de fora. Por isso, perguntar se a natureza angélica carece, em sua substância intrínseca, de princípio de multiplicação individual é o mesmo que perguntar se, por qualquer potência que seja, pode haver multiplicação individual de anjos dentro da mesma espécie.

2. A segunda dificuldade supõe que a natureza angélica não careça de um princípio de multiplicação individual, porque tal princípio não seria tomado da matéria, e pergunta se ao menos, por causa de algum fim extrínseco, não seria conveniente que de fato os anjos se multiplicassem dentro da mesma espécie. Assim, o sol e a lua são indivíduos dotados de matéria, que é princípio de multiplicação individual, e contudo de fato não estão multiplicados; porque isso não convém ao fim extrínseco do universo, no qual vários sóis não se ajustariam bem, possuindo cada um a influência universal que este único sol exerce sobre as coisas inferiores. Tampouco isso conduz ao fim próprio da natureza solar, pois, sendo incorruptível, o sol não necessita de multiplicação de indivíduos para conservar a espécie, fim pelo qual se multiplicam os indivíduos nas coisas inferiores. Do mesmo modo, ainda que se conceda que a natureza angélica não careça de princípio intrínseco de multiplicação individual, pode-se perguntar se, ao menos por causa da incorruptibilidade da natureza angélica e da ordem do universo, não existem de fato muitos anjos da mesma espécie. Nesse caso, a questão se reduziria apenas a algumas conjecturas, porque a razão principal dependeria da vontade de Deus, que não pode ser conhecida por nós senão por revelação. Trataremos, portanto, primeiro da primeira controvérsia; depois investigaremos algo acerca da segunda.

A contradição implicada na multiplicação individual da natureza angélica

3. Acerca da primeira controvérsia há duas opiniões. A primeira nega que essa multiplicação implique contradição; a segunda afirma que implica. Os principais fundamentos de ambas consistem em mostrar, respectivamente, que tal implicação não

existe ou que deve ser admitida. Sustentam a primeira opinião — isto é, que não há contradição — Escoto (*In II Sent.*, d. 3, q. 7); Durando (no mesmo lugar, q. 3); São Boaventura (*In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 1); Vázquez (nesta questão, disp. 181, c. 3); Alarcón (*De Angelis*, tr. 6, disp. 1, c. 7); e Suárez (*Metaph.*, disp. 5, sect. 2, n. 28; e *De Angelis*, lib. I, c. 15). Também a julgam provável Capréolo (*In II Sent.*, d. 3, q. 1), Báñez (sobre esta q. 50, a. 4, dub. 2), o Ferrariense (*Contra Gentiles*, II, c. 93), Bubalus (nesta questão, q. 1, dificuldade 3, §1) e outros tomistas.

4. A segunda opinião é seguida comumente pelos tomistas. Capréolo, no lugar citado, ao responder ao segundo argumento de Durando contra a segunda conclusão, diz que ela corresponde ao pensamento de São Tomás; seguem-na também Caetano (*De ente et essentia*, c. 5, q. 9), Hervéu (*In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2), Nazário (sobre esta q. 50, a. 4, controv. 2), Granados (controv. 7 geral, tr. 1, disp. 4, n. 9), o Colégio Carmelita (*De Angelis*, tr. 7, disp. 1, dub. 7) e muitos outros.

5. Também se duvidou, nesta parte, do pensamento do Doutor Santo, porque, no último parágrafo do opúsculo XVI contra os averroístas, ele diz que "argumentam de modo muito grosseiro para mostrar que Deus não pode fazer que existam muitos intelectos da mesma espécie", por julgarem que isso inclui contradição. Ainda que, diz São Tomás, não pertencesse à natureza do intelecto multiplicar-se, nem por isso seria necessário que a multiplicação do intelecto implicasse contradição. Nada impede que algo não tenha em sua própria natureza a causa de alguma coisa e, contudo, a receba de outra causa; assim, o pesado tem por natureza não estar em cima, mas estar em cima não implica contradição — implicaria contradição que estivesse em cima segundo sua própria natureza. Do mesmo modo, se o intelecto fosse naturalmente um só para todos, por não possuir uma causa natural de multiplicação, poderia ainda receber multiplicação de uma causa sobrenatural, sem implicação de contradição. Suárez pondera fortemente essa passagem e pretende que, segun-

do São Tomás, seria não somente falso, mas também muito grosseiro e improvável afirmar que implique contradição multiplicar anjos dentro da mesma espécie.

6. Pelo lado contrário, porém, não se opõe apenas a autoridade expressa de São Tomás, mas, o que pesa muito mais, a sua razão; e esta, se prova alguma coisa, prova simplesmente a impossibilidade dessa multiplicação, inclusive na ordem da potência absoluta. Por isso Escoto disse corretamente que, se seguirmos a razão de

P. 466 DO ORIGINAL LATINO

São Tomás, deve-se sustentar que os anjos não podem diferir apenas numericamente. A autoridade expressa de São Tomás encontra-se em *De spiritualibus creaturis*, a. 8, onde afirma que, "se o anjo é uma forma simples abstraída da matéria, é impossível até imaginar que existam vários anjos de uma mesma espécie". Na *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 7, diz igualmente que anjos e almas não podem ser da mesma espécie, porque, não sendo os anjos compostos de matéria e forma, mas formas subsistentes, necessariamente há neles diversidade específica: "não se pode entender que exista alguma forma separada senão uma única em cada espécie; assim, se houvesse brancura separada, não poderia haver senão uma só". E na questão seguinte, q. 76, a. 2, ad 1, estabelecendo a diferença entre almas racionais e anjos, ensina que, embora a alma intelectiva não possua matéria da qual seja composta, assim como o anjo, ela é forma de alguma matéria, o que não convém ao anjo; por isso, segundo a divisão da matéria, há muitas almas de uma só espécie, mas muitos anjos de uma só espécie não podem existir de modo algum.

7. Nesses textos deve-se ponderar, primeiro, que São Tomás trata de propósito e especificamente da multiplicação dos anjos. Portanto, seu pensamento deve ser tomado sobretudo desses lugares, em que trata expressamente da questão, e não de uma passagem do opúsculo XVI em que não trata especialmente dos anjos, mas da natureza intelectual em comum, ou melhor, do intelecto que convém aos homens. Os averroístas afirmavam que este era um só para todos e tão uno que sua multiplicação seria impossí-

vel pela própria natureza do intelecto; isso é inteiramente falso, pois, da natureza precisa do intelecto, não repugna a multiplicação. Nos textos citados, ao contrário, São Tomás não procede do fato de os anjos serem formas intelectuais, mas do fato de serem formas separadas e subsistentes, privadas de toda matéria e de toda ordenação à matéria. Por isso emprega como exemplo até uma forma não intelectual, contanto que subsistisse separadamente, como seria a brancura se existisse separada. São, portanto, princípios distintos: no opúsculo XVI, a razão de intelecto; aqui, a razão de forma separada, subsistente e privada de toda matéria. É desses últimos textos que se deve julgar o pensamento do Doutor Santo acerca da multiplicação numérica dos anjos.

8. Em segundo lugar, deve-se ponderar que, nos lugares citados, São Tomás usa palavras que significam impossibilidade absoluta relativamente à multiplicação numérica dos anjos: diz que "de modo algum podem ser de uma só espécie"; que "não se pode entender que uma forma separada seja senão uma única em cada espécie"; e que "é impossível até imaginar que vários anjos sejam de uma mesma espécie". Ora, aquilo que nem pode ser entendido nem imaginado, como se dirá possível mesmo pela potência absoluta? Aquilo que é possível desse modo pode ser concebido. Além disso, as razões de São Tomás pelas quais prova que não podem existir vários anjos da mesma espécie procedem tão intrinsecamente da coisa que ou nada provam ou provam que tal multiplicação numérica implica absolutamente contradição. Examinaremos essas razões logo abaixo.

9. Antes, porém, deve-se responder à passagem citada do opúsculo XVI. Nela se deve supor que São Tomás não trata da multiplicação dos anjos enquanto formas irreceptíveis, mas da substância intelectual como a alma racional. A respeito desta, os averroístas afirmavam que o intelecto não podia multiplicar-se, mas era separado e uno, e de nenhum modo multiplicável, porque não é em si uma forma material; julgavam, portanto, que a matéria fosse necessária para toda multiplicação e que uma forma imaterial não pudesse multiplicar-se nem sequer por ordenação à matéria. São Tomás responde que as substâncias separadas são

individuais e singulares, mas não se individuam pela matéria e sim pelo fato de não serem naturalmente aptas a existir em outro e, por conseguinte, a ser participadas por muitos. “Daí se segue”, diz ele, “que, se alguma forma é naturalmente apta a ser participada por outro de tal modo que seja ato de alguma matéria, pode individuar-se e multiplicar-se por comparação à matéria. Mostrou-se, porém, que o intelecto é potência da alma, que é ato do corpo. Logo, em muitos corpos há muitas almas.” Assim, a intenção dessa passagem é mostrar que não repugna à natureza intelectual, precisamente enquanto intelectual, multiplicar-se, contanto que diga ordem à matéria. Nada ali se decide sobre os anjos, porque a repugnância de sua multiplicação não nasce da natureza intelectual enquanto imaterial e incorpórea, mas do fato de ser inteiramente separada e irreceptível: não inclui matéria nem diz ordem à matéria. Essa razão vale para qualquer forma, ainda que não seja intelectual, se por natureza fosse separada, como a brancura separada.

P. 467 DO ORIGINAL LATINO

10. Mas surge uma dificuldade maior, porque São Tomás diz que, “dado que não fosse da natureza do intelecto multiplicar-se, não seria necessário por isso que multiplicar o intelecto implicasse contradição”; embora não possuísse em sua natureza causa de multiplicação, poderia tê-la de outra causa. E acrescenta: “se o intelecto fosse naturalmente um só para todos, porque não teria causa natural de multiplicação, poderia ainda receber multiplicação de uma causa sobrenatural, sem implicação de contradição”. Logo, pareceria que também os anjos, embora não possuam em sua natureza causa de multiplicação, poderiam tê-la sobrenaturalmente, pois a consequência pareceria a mesma.

11. Responde-se que São Tomás, nessas palavras, pretende principalmente reprovar aquela consequência e forma de argumentar segundo a qual, se algo repugna naturalmente a uma coisa, por isso mesmo implicaria contradição e repugnaria também sobrenaturalmente. Com razão ele chama grosseira essa forma de argumentar e afirma expressamente que quer impedir que seja estendida a outros casos; “pois assim”, diz, “poderíamos con-

cluir que Deus não pode fazer que os mortos ressuscitem", porque a ressurreição não procede da natureza deles. É, portanto, sinal de que a intenção principal de São Tomás é reprovar aquela forma de inferência. Também acerca dos anjos não vale dizer simplesmente: "não podem multiplicar-se por sua natureza; logo, nem pela potência absoluta". Se nossa sentença se fundasse precisamente nisso, argumentaríamos de maneira grosseira e improvável. Contudo, São Tomás não nega, naquele texto, que por outro fundamento — a saber, pela carência de toda matéria e de toda ordenação a ela — a multiplicação repugne inclusive sobrenaturalmente, como afirma nos outros lugares já citados.

12. Quanto à força daquela consequência — "São Tomás diz que, ainda que o intelecto não fosse numericamente multiplicável por natureza, poderia multiplicar-se por causa sobrenatural; logo, embora os anjos careçam de matéria, princípio natural da multiplicação individual, não se segue que não possam multiplicar-se sobrenaturalmente por outra causa" — responde-se que a consequência não é semelhante. Nem seria semelhante esta: "o sol não pode multiplicar-se individualmente segundo a ordem natural, porque sua natureza incorruptível não o exige; logo, não pode multiplicar-se sobrenaturalmente". O sol conserva matéria, capaz de divisão e multiplicação, ao menos sobrenaturalmente, quando algum fim extrínseco impede que isso ocorra segundo a ordem presente. Deve-se, portanto, ponderar bem a força da consequência de São Tomás. Ele nega apenas que seja boa esta inferência: "não pertence à natureza do intelecto multiplicar-se; logo, multiplicar-se implica contradição"; ou: "não possui causa natural de multiplicação; logo, nem por causa sobrenatural pode multiplicar-se". Essas inferências são realmente inválidas. Mas o anjo — e qualquer forma que não esteja na matéria nem diga ordem à matéria — não é imultiplicável simplesmente por não possuir causa natural de multiplicação, nem apenas por ser intelectual; é imultiplicável porque está separado de toda matéria e de toda ordenação à matéria. Ser assim separado, quer se trate de forma intelectual quer não, não é apenas carecer de causa natural de multiplicação: repugna à própria quidi-

dade, como mostraremos. Esta, sim, é uma boa consequência: "a multiplicação repugna à quididade; logo, nem sobrenaturalmente pode existir".

Razão da contradição

13. São Tomás emprega sempre uma única razão para afirmar que é impossível multiplicar numericamente os anjos; e, precisamente porque é única e sempre repetida, deve ser tida como de grande peso, pois, como diz Aristóteles, o demonstrador não multiplica os meios. A razão de São Tomás é esta: os anjos são formas simples, privadas de matéria, seja de matéria da qual fossem compostos, seja de matéria que informassem e à qual se ordenassem; logo, carecem de todo princípio de distinção numérica e possuem somente princípio de distinção específica. Acrescento a essa primeira consequência, já concedida, outra que dela se deduz evidentemente: se carecem, por sua própria natureza e quididade, de todo princípio de distinção numérica, repugna que lhes convenha de fora algum princípio de multiplicação numérica — isto é, alguma matéria ou ordenação

P. 468 DO ORIGINAL LATINO

à matéria, ou algum princípio de divisão material — sem que se destrua sua natureza e própria quididade. Logo, permanecendo a natureza angélica e seus predicados intrínsecos, é impossível existirem vários anjos distintos apenas numericamente.

14. Toda essa implicação depende dessas duas consequências, nas quais apenas duas proposições devem ser provadas. A primeira é a consequência do primeiro entimema. O antecedente — que os anjos carecem de toda matéria e de toda ordem à matéria — foi amplamente provado no artigo precedente e, quanto a ele, não há dissensão entre nós e a opinião contrária; concordam conosco também nesse ponto. A dificuldade está na consequência: "logo, carecem de todo princípio de distinção numérica". A segunda proposição é o antecedente do segundo entimema: "re-

pugna aos anjos que se acrescente de fora um princípio de multiplicação numérica". Provadas essas duas proposições, o restante é manifesto por si.

15. Quanto à primeira proposição, deve-se advertir que São Tomás não a prova aqui, mas a supõe, porque sua demonstração pertence à controvérsia sobre o princípio de individuação, tratada por nós nos livros *De Generatione*. O Doutor Santo a recebeu do Filósofo, que, em *Metafísica* XII, c. 8, falando da unidade numérica do primeiro princípio, Deus, diz: "Tudo aquilo que é numericamente múltiplo possui matéria; uma e a mesma razão convém a muitos, como a de homem, mas Sócrates é um; o primeiro *quid erat esse*, porém, não possui matéria, porque é ato; portanto é um tanto segundo a razão quanto segundo o número." Aristóteles, portanto, deduz a unidade numérica e a indivisibilidade em muitos numericamente a partir da carência de matéria. São Tomás usa aqui princípios peripatéticos e conhecidos pela luz natural para investigar o princípio da multiplicação numérica; permanecendo neles, sua razão conclui também que nos anjos não há princípio de divisão numérica, porque carecem de toda matéria e de ordem a ela. Aristóteles é constante nessa doutrina: também em *Metafísica* V ensina que "são um numericamente aqueles cuja matéria é uma". E o argumento não pode ser restringido às coisas corpóreas, pois, na passagem de *Metafísica* XII, fala do primeiro princípio, Deus, que Aristóteles admite como incorpóreo e imaterial e, contudo, afirma ser numericamente um e não muitos porque carece de matéria.

16. Daí se forma o argumento. Os filósofos, pela luz natural, reconheceram existir um só Deus, não apenas segundo a espécie, mas também segundo o número, porque isso pertence ao conhecimento pleno de sua divindade: se reconhecessem muitos deuses, não alcançariam a verdadeira divindade. Logo, deve-se admitir a razão pela qual, pela luz natural, chegaram a conhecer Deus como uno e imultiplicável também numericamente. Essa razão é a carência de matéria e de ordem à matéria. Logo, a carência de matéria é princípio de completa indivisibilidade numérica.

17. O primeiro antecedente é certo e consta do Apóstolo em Rm 1,20–21.23: as realidades invisíveis de Deus, desde a criação do mundo, tornam-se visíveis à inteligência por meio das coisas feitas, bem como seu poder eterno e sua divindade; embora conhecessem a Deus, não o glorificaram como Deus nem lhe deram graças, e trocaram a glória do Deus incorruptível pela semelhança de imagem do homem corruptível, das aves, quadrúpedes e répteis. Logo, segundo o Apóstolo, os filósofos conheceram a verdadeira divindade de Deus e, consequentemente, sua unidade, porque, se não o conhecessem como uno, tampouco o conheceriam como verdadeiro Deus. Aristóteles, que especialmente investigou acerca de Deus, concluiu que ele é numericamente um porque carece de matéria, princípio de divisão numérica. Portanto, sua consequência deve ser admitida. Da mesma forma conclui bem São Tomás que, se os anjos carecem de matéria e de ordem à matéria, carecem também de princípio de divisão numérica e tal divisão lhes repugna. Se essa consequência não valesse nos anjos, enfraquecer-se-ia o princípio pelo qual, na doutrina peripatética e na filosofia natural mais sólida, se prova a unidade numérica do verdadeiro Deus, sem a qual os filósofos não teriam reconhecido sua verdadeira divindade — contra o que afirma o Apóstolo.

18. Esse argumento pressiona especialmente os autores que seguem a via e a escola de Aristóteles. Escoto interpreta o nome "matéria" no Filósofo não como matéria-prima, mas como diferença numérica, que chama hecceidade e que se comportaria materialmente em relação à natureza específica que contrai. Outros, como Vázquez, admitem francamente que Aristóteles fala da matéria-prima, mas abandonam o texto de Aristóteles sem interpretá-lo e introduzem outro argumento para provar que a distinção numérica se faz pela divisão do contínuo ou da quantidade. A isso respondem que a divisão da quantidade explica as coisas que se distinguem quantitativamente em número, mas não a multiplicação numérica substancial. Outros ainda, como Suárez, dizem que essas formas se individuam por si mes-

mas segundo sua entidade; mas à passagem citada de *Metafísica* XII nada respondem, limitando-se a tratar outros textos da *Metafísica* VII e do *De Anima*. Por isso,

P. 469 DO ORIGINAL LATINO

esses autores deixam, tácita ou expressamente, Aristóteles nesta questão.

19. Deve-se, pois, provar apenas que Aristóteles, por "matéria", não entende hecceidade, mas aquela matéria que é parte do composto e torna a natureza material e corpórea; e, contra outros autores, que as substâncias não se multiplicam numericamente apenas em razão de sua entidade, sem outro princípio material que seja razão dessa multiplicação. O primeiro ponto é manifesto: se o Filósofo entendesse por matéria a hecceidade, cometeria petição de princípio. Diz que Deus é numericamente um e não muitos porque não possui matéria. Se "matéria" significasse hecceidade, o sentido seria: Deus é numericamente um e não muitos porque não possui hecceidades ou diferenças individuais. Mas isso é justamente o que deveria ser provado: por que em Deus não há várias diferenças individuais? Logo, haveria petição de princípio. Confirma-se porque Aristóteles demonstra que Deus não possui matéria por ser ato ou forma pura e incorpórea; portanto, por "matéria" entende aquilo cuja ausência torna algo incorpóreo, espiritual e ato puro. Ora, a ausência de hecceidade não torna algo espiritual ou incorpóreo; torná-lo-ia antes universal. Logo, o Filósofo fala de verdadeira matéria substancial, cuja ausência torna a coisa incorpórea, e de verdadeira potencialidade, cuja ausência a torna ato puro ou espiritual.

20. Contra os outros autores, prova-se que algo não pode multiplicar-se numericamente apenas em razão de sua entidade considerada de qualquer modo, mas em razão de algum princípio material; se tal princípio não convém à entidade, ela não poderá multiplicar-se individualmente conservando a mesma espécie e diferindo substancial ou entitativamente. Com efeito, as diferenças individuais que multiplicam indivíduos comportam-se de modo tal que, sem qualquer uma delas tomada determinada-

mente, conserva-se a espécie ou quididade específica de uma substância e, contudo, a divisão e multiplicação é substancial. Pedro e Paulo diferem como duas substâncias realmente distintas e, contudo, não diferem especificamente. É necessário, portanto, tomar como princípio e raiz dessa distinção algo que seja substancial em si e divida as substâncias realmente, mas cuja divisão se comporte material e acidentalmente em relação à espécie, de tal modo que a natureza específica possa conservar-se em qualquer indivíduo sem exigir este ou aquele indivíduo determinado enquanto tal. Assim, a diferença individual não constitui uma natureza diversa, mas multiplica materialmente a mesma natureza, sem multiplicá-la especificamente. Nisso as diferenças individuais distinguem-se das específicas: embora o gênero possa conservar-se sem cada diferença específica e, nesse sentido, estas sejam acidentais ao gênero, elas constituem intrinsecamente a quididade e a natureza específica enquanto quididade e natureza, como últimas diferenças essenciais que fazem a natureza diferir formal e quiditativamente. Por isso devem proceder da própria entidade da coisa segundo alguma razão formal enquanto formal. As diferenças individuais, porém, se multiplicam numa natureza, devem convir à entidade de modo que a dividam entitativa e substancialmente, mas não constituam a natureza na própria razão quiditativa e formal, pois a diferença da espécie ínfima é a última no gênero quiditativo e essencial. Sinal manifesto disso é que dois indivíduos não diferem quiditativa e essencialmente, embora sejam substâncias diversas. Logo, devem produzir uma diferença material no próprio gênero da substância.

21. Assim, numa natureza específica, os indivíduos comportam-se como partes integrantes em um só supósito: são realmente substanciais, mas sua multiplicação não é exigida *per se* para a própria quididade do todo; por isso, indivíduos diversos resultam da divisão das partes integrantes. É sinal de que os indivíduos multiplicam e dividem a natureza específica do mesmo modo como as partes integrantes se comportam para com a substância do todo; e, assim como partes integrantes não se multiplicam sem matéria, tampouco indivíduos sem divisão material. Por-

tanto, é incorreto dizer que toda entidade se individua e se multiplica por si mesma sem assinalar outro princípio da multiplicação além da própria entidade considerada em si. Na entidade existe tanto um princípio de constituir e distinguir formal ou especificamente das outras espécies quanto um princípio de multiplicar a substância sem distinção específica. Essas duas distinções não podem proceder dos mesmos princípios. Os princípios constitutivos da espécie, que chamamos formais porque a forma dá a espécie à coisa, distinguem a substância de modo a dividir a quididade específica e entitativamente. Os princípios individuais, ao contrário, multiplicam a substância sem distinguir quiditativa e especificamente a própria natureza nem a forma enquanto exerce o ofício de forma — dar a espécie —, mas apenas dividem materialmente a natureza. Logo, as diferenças individuais devem ser tomadas segundo princípios materiais ou segundo a ordem à matéria, não segundo a forma precisamente enquanto exerce o ofício de forma e especificação.

P. 470 DO ORIGINAL LATINO

22. Todo esse discurso aplica-se às espécies angélicas para mostrar que lhes repugnam princípios de multiplicação individual. O princípio de multiplicação individual não pode ser apenas a entidade da coisa considerada em si, mas deve ser tomado segundo o ofício próprio da divisão individual, distinto da divisão específica: deve dividir substancialmente a substância sem dividila formal, quiditativa ou especificamente. Logo, não basta para isso a forma ou princípio formal enquanto exerce o ofício de forma, que é especificar, constituir e distinguir formalmente; exige-se a entidade ou forma enquanto não exerce o ofício de forma, mas se distingue por ordem à matéria ou em razão de algum princípio material, pois a divisão da matéria distingue a substância sem dividir especificamente a espécie. Ora, a natureza angélica não apenas exclui da composição a matéria e princípios materiais substanciais, mas também exclui toda conotação ou ordenação à matéria: não se compõe dela, não é forma receptível nela nem diz alguma ordem a ela, pois toda ordem à matéria é ordem ao recipiente e, portanto, pressupõe algo receptível.

Formas inteiramente irreceptíveis, como são os anjos, carecem de toda ordem à matéria. Logo, carecem de todo princípio capaz de multiplicar materialmente a substância sem multiplicá-la especificamente. Removida toda ordem à matéria, resta apenas a forma enquanto forma, isto é, enquanto especifica e formaliza, pois o ofício da forma é dar a espécie. Não se pode, portanto, conceber que a forma, sob a razão de forma e sem qualquer ordenação a princípio material, seja dividida e, ao mesmo tempo, não seja dividida específica e formalmente.

23. Quanto à segunda proposição — que repugna aos anjos receber de fora outro princípio, diverso da matéria, pelo qual se produza multiplicação individual — mostraremos essa repugnância abaixo, ao resolver o segundo argumento.

Resolvem-se os argumentos

24. Primeiro, objetar-se-á a partir do fundamento da opinião contrária. Da mesma entidade ou forma procede o grau genérico, específico e individual, visto que esses graus metafísicos não se distinguem realmente, mas são a mesma coisa *a parte rei* no mesmo sujeito; logo, procedem da mesma forma e princípio. Portanto, a multiplicação individual não exige princípio distinto do específico, de modo que a distinção numérica seja tomada da matéria como outra parte do composto. Em toda coisa simplicíssima encontram-se gênero, espécie e indivíduo, e um se predica do outro: o gênero se predica da espécie não menos que a espécie do indivíduo. Logo, da mesma forma da qual se tomam gênero e espécie toma-se também a individuação. Além disso, assim como, para o gênero multiplicar-se segundo a espécie, não é necessário distinguir realmente o princípio do gênero e o da espécie, ou da distinção específica, também não será necessário que se distinga realmente o princípio da multiplicação individual da forma ou entidade da qual se toma a espécie e sua multiplicação. Essa objeção é proposta por Vázquez como fundamento de sua sentença, pretendendo que, tanto nas substâncias simples quanto nas compostas, não deve haver princípio de individuação distinto da própria espécie.

25. Responde-se, contudo, que é verdade que da mesma entidade total se toma a razão de gênero, espécie e indivíduo, mas não segundo o mesmo respeito e ordem, nem segundo as mesmas formalidades ou condições. Para ser princípio do grau genérico ou específico, basta a forma segundo o ofício de forma ou razão formal, tomada de modo mais ou menos contraído e determinado: mais potencial e indiferente, quanto à razão de gênero; mais determinado e atual, quanto à razão de espécie. Tanto gênero quanto espécie constituem e dividem quiditativamente, e sua variação, adição ou multiplicação varia a essência segundo a quididade. Para o grau individual, porém, requer-se a forma não precisamente segundo o ofício de forma, que é constituir formal e especificamente. Sob essa consideração repugna que a multiplicação da forma possa ser raiz e princípio de uma distinção da substância que não seja formal e específica, mas apenas substancial e individual, pois, sob essa formalidade, a forma exerce somente aquilo que pertence à forma e à especificação. Se a forma deve individuar-se, é necessário abstrair dessa consideração de formalizar e especificar e tomá-la segundo a ordem à matéria ou segundo condições de divisibilidade substancial próprias de princípios materiais. O princípio intrínseco da multiplicação individual exige, por si, duas condições: multiplicar substancialmente e não formal ou especificamente. Isso só se encontra em princípio substancial material enquanto capaz de várias partes que, reunidas no mesmo todo, o integram substancialmente e, contudo, sem uma ou outra delas a natureza pode conservar-se — como o homem sem braço ou sem mão —; separadas, porém, constituem indivíduos ou supósitos distintos sem variar a quididade essencial da espécie. Assim, naturezas que são formas puras e carecem de toda ordem à matéria carecem também de todo princípio de multiplicação da individuação; e, pelo simples fato de serem irreceptíveis e incomunicáveis, recebem em si sua única individuação.

26. Portanto, à forma do argumento respondemos distinguindo. O grau específico e o numérico são tomados da mesma entidade: sob o mesmo respeito e consideração, nego; sob diversos, conceda-se. Da mesma entidade enquanto revestida de relação à matéria substancial ou às condições do princípio material toma-se o grau individual e sua multiplicação; da mesma entidade segundo o respeito e ofício de razão formal toma-se o grau específico ou genérico, conforme a forma possui razão e função de especificar e formalizar de modo mais ou menos determinado. O ofício próprio da forma é determinar e atuar e, consequentemente, distinguir a essência segundo diversa atuação e determinação essencial. O ofício próprio da matéria é produzir divisão de partes segundo diversa incomunicabilidade, porque é por si o último sujeito ulteriormente incomunicável. Essa diversidade e distinção por incomunicabilidade é própria dos indivíduos, que significam o último grau incomunicável.

27. Não obsta que o gênero seja também tomado da matéria e que, por isso, a individuação não pudesse ser tomada dela. Dizemos que o gênero não se toma da matéria física entendida como outra parte do composto, mas daquilo que é mais potencial e indeterminado na própria natureza ou forma. E, mesmo que fosse tomado da matéria, não seria sob a mesma consideração segundo a qual dela se toma individuação ou multiplicação. O gênero toma-se da matéria enquanto algo potencial para muitas formas e formalmente determinável; a individuação, enquanto último sujeito incomunicável; a multiplicação, enquanto substancialmente divisível em partes, mas não especificamente.

28. Para explicar melhor como da mesma entidade e forma se toma o grau específico e o individual, distingue-se: o grau individual do qual tal natureza é capaz, concedo; o grau individual enquanto multiplicado em vários indivíduos, nego. Essa multiplicação e distinção exige, além da entidade individuanda, algum princípio e raiz na natureza em razão do qual ela seja multiplicável substancialmente sem se multiplicar especificamente. Na natureza angélica há individuação, mas uma só, não multiplicada; essa individuação toma-se da própria entidade ou forma en-

quanto irreceptível e incomunicável à matéria, porque é forma completa e subsistente. Assim, pelo mesmo princípio formal, não enquanto multiplicável formalmente, mas enquanto incomunicável e irreceptível, o anjo fica ultimamente individuado. A multiplicação da individuação, porém, não pode ter por princípio aquilo que é razão formal de especificação; sob respeitos e considerações diversos, uma entidade pode ser multiplicável específica e numericamente. Uma coisa é dizer que, no mesmo indivíduo ou sujeito, da mesma entidade se toma o grau específico e o individual; outra é dizer que do mesmo princípio se toma a multiplicação individual e a específica. Este segundo caso implica manifestamente contradição e não pode verificar-se em natureza alguma, espiritual ou corporal, pois esses dois modos de multiplicação exigem condições opostas. O primeiro, porém, encontra-se também nos anjos. Mas, porque o grau individual se toma da forma enquanto irreceptível

P. 472 DO ORIGINAL LATINO

e incomunicável à matéria, e essa incomunicabilidade não é a de uma coisa que possua partes materiais cuja divisão não multiplique a natureza específica, mas a de uma forma totalmente separada, se ela for dividida, multiplicar-se-á também formalmente. Por isso, o princípio de individuação no anjo carece de toda razão de multiplicação do indivíduo, embora torne o anjo individual em si.

29. Segundo argumento. Ainda que se conceda que o princípio de multiplicação individual seja distinto do princípio de multiplicação específica, ainda assim encontrar-se-ia nos anjos um princípio dessa multiplicação individual; logo, não há razão para negá-la, ao menos pela potência absoluta, embora de fato não haja tal multiplicação por certos fins extrínsecos, como não há vários sóis e várias luas. Prova-se o antecedente. Primeiro, porque poderiam ser postas na natureza angélica várias hecceidades e, com diferentes hecceidades, poderiam ser produzidos por Deus vários anjos; então se multiplicariam individualmente sem outro princípio ou raiz, pois a própria hecceidade é formalmente constitutiva do indivíduo, e várias hecceidades constituiriam vários indivíduos.

30. Segundo, porque a natureza angélica, embora não possua matéria da qual seja substancialmente composta, possui causa material receptiva dos acidentes; os acidentes, porém, são propriedades individuais, como aparece nas propriedades assinaladas por Porfírio no capítulo sobre a espécie. E, nas coisas corpóreas, pela própria quantidade a matéria é assinalada e dividida para distinguir muitos indivíduos. Logo, não repugna que a natureza angélica seja também assinalada por diversas propriedades individuais e, consequentemente, multiplicada individualmente. A consequência parece clara: podem existir no anjo muitos acidentes numericamente distintos — vários atos do intelecto, vários movimentos ou *ubi*, e diversas outras qualidades que Deus pode pôr na essência do anjo. Logo, em ordem a esses acidentes, a natureza angélica poderia ser assinalada e vários anjos poderiam ser divididos individualmente pela própria natureza enquanto receptiva de acidentes diversos.

31. Terceiro, a natureza angélica é capaz de subsistência e existência, que podem ser retiradas dela: por exemplo, se uma pessoa divina assumisse uma natureza angélica; e outra subsistência ou personalidade poderia novamente resultar se a pessoa divina a deixasse. Logo, aquela natureza é capaz de diversas personalidades numericamente distintas, sucedendo uma à outra. Por que, então, não seria capaz de várias individuações, se é capaz de diversa subsistência, que é termo da individuação substancial?

32. Responde-se negando o antecedente. À primeira prova responde-se que admitir várias hecceidades nada mais é que admitir várias individuações ou várias diferenças individuais substanciais. Elas, porém, não podem convir a uma natureza senão em razão de algum princípio do qual recebam a multiplicação e pelo qual convenham a tal natureza, assim como diferenças específicas e genéricas são tomadas de algum princípio. Não há dúvida de que, se várias hecceidades conviessem a uma natureza e fossem encontradas no anjo, este se multiplicaria numericamente. Isso apenas repete que, se tivesse várias individuações ou diferenças individuais, multiplicar-se-ia individualmente.

Mas, como o argumento não mostra que tal princípio exista no anjo, negamos justamente a suposição: que existam ou possam existir várias hecceidades numa natureza que não possui princípio do qual resultem. Assim, se o homem tivesse capacidade natural de relinchar, seria como o cavalo; e, se tivesse asas, seria ave; contudo, tais coisas repugnam ao homem. Da mesma forma, se num único anjo houvesse várias diferenças específicas, ele diferiria especificamente, mas é impossível que um mesmo anjo as possua. Assim também, hecceidades multiplicadas repugnam ao anjo; se, contudo, as possuísse, multiplicá-lo-iam.

P. 473 DO ORIGINAL LATINO

33. Insistirás: por que repugna que Deus, sobrenaturalmente ou pela potência absoluta, multiplique a individuação no anjo por outro modo que não a divisão da matéria e, assim, sem ela, multiplique o anjo mediante várias hecceidades? Responde-se, como bem nota Vázquez, que, se numa espécie se multiplicam os indivíduos, isso não pode ocorrer por algum princípio extrínseco que sobrevenha sobrenaturalmente, porque a individuação nas substâncias é grau intrínseco e substancial e, por isso, exige princípio intrínseco e substancial. Nada substancial pode ser acrescentado extrinsecamente e de modo sobrenatural, visto que um indivíduo deve diferir do outro por distinção intrínseca e substancial. Logo, isso não pode ocorrer sem algum princípio substancial capaz de distinguir a substância entitativa ou substancialmente e, contudo, materialmente, sem distinguir formalmente a espécie. Tal princípio não pode ser formal nem a própria forma segundo o ofício de forma. Só pode ser um princípio material ou a ordenação a ele, pois esse modo de divisão é próprio da matéria segundo a relação às partes pelas quais é divisível. Nada assim pode sobrevir à natureza por um princípio sobrenatural: uma adição sobrenatural não pode conferir ao anjo uma substância material nem mudar seu princípio substancial.

34. À segunda prova responde-se que a substância angélica é capaz de acidentes diversos, distintos tanto segundo a espécie quanto segundo o número, pertencentes ao mesmo sujeito, mas que não o dividem nem o multiplicam individualmente. Os acidentes ou

propriedades individuais não são princípios que multiplicam indivíduos; a multiplicação individual é substancial e não pode ter por princípio ou raiz acidentes. Tais propriedades acidentais são efeitos subsequentes ou condições requeridas para a individuação. Portanto, pressupõem um princípio substancial que tenha capacidade e raiz para distinguir a substância entitativamente sem distingui-la especificamente. Isso não convém ao princípio formal enquanto formal, nem à própria substância simplesmente enquanto sujeito material receptivo de acidentes, a menos que possua algo mais: partes que possam ser assinaladas e divididas mediante tais acidentes, como a matéria-prima possui partes divisíveis que podem ser assinaladas pela quantidade. De partes assim divididas podem resultar acidentes e propriedades individuais diversos, de tal modo que toda distinção substancial dos indivíduos se reduza *per se* a diverso princípio substancial; os acidentes e propriedades pelos quais essa individuação é assinalada comportam-se apenas como condições requeridas ou concomitantes. Como nos anjos tais propriedades ou acidentes não pressupõem na substância aptidão ou capacidade para dividi-la entitativamente de modo material e não formalmente específico, a recepção de muitos acidentes não constitui assinalamento e divisão de vários indivíduos substanciais. Nem toda recepção de acidentes diversos constitui ou assinala sujeitos substancialmente diversos, pois o mesmo sujeito, sem divisão alguma de si, é capaz de receber muitos acidentes. Essa pluralidade, precisamente enquanto recebida na substância, não importa nem causa distinção e multiplicação individual, a menos que se acrescente um princípio material substancialmente divisível; então os acidentes ou propriedades apenas assinalarão, e não constituirão, os vários indivíduos.

35. À terceira prova responde-se distinguindo que a substância do anjo é capaz de várias personalidades sucessivas na mesma natureza: relativamente ao mesmo indivíduo, concedo; relativamente a indivíduos diversos, nego. A mesma substância ou natureza individual possui em si o princípio de ter subsistência como termo, de tal modo que, se aquele termo for retirado, outro resulta pertencente ao mesmo indivíduo, porque nasce dos

mesmos princípios individuais. Assim, essa multiplicação de subsistências não implica multiplicação de indivíduos, pois são subsistências da mesma individuação, uma sucedendo à outra como pertencente ao mesmo indivíduo; assim como o frio resulta na água pertencendo à mesma água, e, se de uma linha fosse retirado o ponto que a termina, outro ponto terminal resultaria. Portanto, se de um anjo resultassem diversas vezes personalidade ou subsistência,

P. 474 DO ORIGINAL LATINO

não seria uma pessoa diversa, mas a mesma, porque essas várias personalidades não se considerariam diversas quanto ao ofício de constituir pessoa, embora fossem entitativamente diversas: suceder-se-iam e nasceriam dos mesmos princípios individuais. Subsistências que constituíssem pessoas diversas também multiplicariam indivíduos diversos, porque nasceriam de diferentes princípios individuais. Tal multiplicação de subsistências, referida a princípios individuais diversos e enquanto constituem pessoas diversas, repugna ao anjo. Subsistências diversas referidas aos mesmos princípios individuais, não constituindo pessoas diversas, mas sucedendo-se no ofício de constituir a mesma pessoa, não repugnam ao anjo, porque pertencem ao mesmo indivíduo.

36. Pela mesma razão, fica claro que a subsistência, enquanto subsistência, não multiplica indivíduos, porque não é princípio de individuação, mas termo. Se não pressupõe diverso princípio individuante, por si só não multiplica indivíduos. Assim, vemos que a mesma subsistência divina pode assumir várias naturezas diversas específica ou numericamente, sem fazer de todas elas uma única natureza individual; e, inversamente, várias subsistências podem assumir a mesma natureza sem multiplicá-la. Logo, a multiplicação dos indivíduos não se toma das subsistências. Pela mesma doutrina resolve-se o fundamento de Durando, que pretende provar que Deus pode multiplicar anjos porque pode multiplicar as ações, aniquilando agora um anjo e depois produzindo-o novamente. Respondo que essa multiplicação de ações versa sobre o mesmo anjo a ser produzido e reproduzido, não sobre indivíduos numericamente diversos; assim, acerca do

mesmo corpo numericamente de Cristo versam a ação gerativa na Encarnação e a transubstanciativa na Eucaristia. Quanto à existência, dizemos que ela não resulta dos princípios próprios da natureza, mas é dada por Deus e recebida na natureza; por isso pode multiplicar-se tantas vezes quantas Deus quiser aniquilar e reproduzir o mesmo anjo numericamente. A multiplicação das existências, contudo, não multiplica indivíduos, mas pressupõe que já estejam multiplicados por princípios substanciais, se tal multiplicação for possível.

37. Terceiro argumento. No anjo há verdadeira individuação e, contudo, ele não possui matéria. Logo, a matéria não é essencialmente princípio de individuação no anjo e, por conseguinte, tampouco de multiplicação. A consequência parece clara, porque nas coisas corpóreas a multiplicação se realiza pela matéria precisamente porque também a individuação se realiza por ela; assim como a matéria é princípio de individuação, é princípio de multiplicação. Logo, inversamente, se nos anjos a matéria não é princípio de individuação e outra coisa a substitui na individuação, também alguma coisa poderá substituí-la na multiplicação. Não há razão para negar ao anjo um princípio de multiplicação sem matéria, assim como não se lhe nega um princípio de individuação sem matéria. Confirma-se: a alma intelectiva é forma espiritual, privada em si de toda matéria e corporeidade, e contudo multiplica-se individualmente; logo, também uma forma espiritual completa, como o anjo. Não se pode responder que a alma se multiplica em razão da ordenação à matéria que pode informar e da qual o anjo carece, porque a matéria é extrínseca à alma, e uma ordenação a algo extrínseco não poderia individuar substancialmente. A individuação substancial não se realiza por ordem a outro, mas por ordem a si, pois a própria alma é realidade substancial e diz-se a si. Logo, sua individuação e multiplicação não se tomam da ordenação à matéria, mas antecedentemente a ela; o mesmo valeria para o anjo.

38. Responde-se que a individuação de uma natureza sem multiplicação não exige matéria, princípio material ou ordem a ele; basta que a própria forma seja completa e irreceptível, isto é, que

não diga ordem a algo em que seja recebida, mas permaneça em si. Pelo próprio fato disso possui em si força individuante, porque constitui um grau ulteriormente incomunicável e, assim, predicável somente de um, o que é a própria razão da individuação. Isso aparece claramente em Deus, que possui individuação e singularidade sem qualquer matéria ou ordem a ela e sem capacidade alguma de multiplicação. Para uma individuação numericamente multiplicável, porém, não basta a incomunicabilidade da natureza ou forma; exige-se matéria divisível ou ordem a ela, porque se requer um princípio que funde divisão da substância sem divisão e distinção formal da espécie. Tal princípio não é a mera incomunicabilidade da forma, mas alguma substância ou princípio substancial divisível desse modo. A forma, se é incomunicável, não é divisível enquanto incomunicável e, portanto, não é divisível materialmente; só poderá ser divisível pela força da forma e segundo modo formal, isto é, especificamente. Removida, portanto, a matéria e toda ordenação à matéria, remove-se todo princípio de divisão numérica não específica e, consequentemente, não haverá no anjo princípio dessa multiplicação individual, embora haja princípio de individuação sem matéria.

P. 475 DO ORIGINAL LATINO

Nas coisas corpóreas, portanto, a matéria não é princípio de multiplicação simplesmente porque é princípio de individuação de qualquer modo, mas porque é princípio de individuação e divisibilidade material, isto é, divisibilidade substancial sem divisão e distinção formal. Para individuação absoluta basta o princípio de incomunicabilidade numa substância, ainda que se encontre na própria forma, porque, por ser incomunicável, constitui o grau individual. A multiplicação, porém, exige mais que incomunicabilidade: exige uma divisão feita desse modo.

39. À confirmação responde-se com a solução ali dada. À réplica, dizemos que a ordem da forma à matéria não é uma relação predicamental, mas transcendental, e pertence ao próprio gênero da substância incompleta. Embora substância diga ordem a si, a substância incompleta e parcial não é puramente “a si”, comple-

ta e determinadamente, como a substância completa, mas diz ordem à outra parte e ao todo, ainda que seja parte substancial. Por isso a alma, que é substância incompleta, por sua própria natureza substancial não é inteiramente para si, mas ordena-se a outro ao qual é adaptada e coordenada, não como relação predicamental, mas como parte. Assim, pode individuar-se por ordem ao corpo do qual é forma substancial; e, multiplicada a matéria, multiplica-se também a alma enquanto é forma dela. Nada disso se aplica ao anjo.

Ainda que a multiplicação fosse possível, os anjos não estariam de fato multiplicados apenas numericamente

40. Supondo a opinião contrária à que defendemos até aqui, resta a dificuldade de saber se, concedida tal possibilidade, haveria de fato vários anjos numericamente distintos. Nesse caso, a questão só pode reduzir-se à vontade de Deus, acerca da qual não podemos possuir certeza senão por revelação. Por isso São João Damasceno, falando dos anjos, diz: "Se são iguais entre si por natureza ou desiguais, não o sabemos de modo algum; somente o sabe Deus que os criou". E Santo Agostinho, no livro contra os priscilianistas, confessa de bom grado saber que existem anjos, principados e virtudes, mas ignorar inteiramente o que sejam, como sejam e como se distingam. Nesta parte, portanto, proporemos apenas conjecturas de ambos os lados, para que o leitor escolha aquelas que julgar mais firmes; embora nos pareçam mais prováveis e fortes as que favorecem a negativa. De passagem, resolveremos também alguns testemunhos dos Padres que poderiam ser opostos à sentença acima estabelecida sobre a impossibilidade de multiplicação dos anjos na mesma espécie, pois, se provassem alguma coisa, provariam também que tal multiplicação existe de fato.

41. Para a parte negativa — que não haveria de fato muitos anjos numericamente distintos, mesmo se isso fosse possível — toma-se primeiro uma conjectura da semelhança com os corpos celestes. Vemos que, embora corpos celestes como o sol e a lua pudessem multiplicar-se numericamente, porque não carecem de ma-

téria e quantidade, de fato existe um só sol e uma só lua. Segundo a filosofia então suposta pelo autor, cada esfera celeste com seu planeta ou astros seria de espécie diversa e haveria apenas um planeta em cada esfera, assim como um sol na sua; e, embora no firmamento houvesse muitas estrelas que parecem diferir apenas numericamente, seria mais verdadeiro considerá-las partes mais densas do mesmo céu, e não globos fixados nele. A razão disso é que aqueles corpos seriam incorruptíveis; logo, cada espécie não necessitaria de multiplicação individual, ordenada sobretudo ao fim natural de conservar a espécie. Essa conservação já se realizaria suficientemente num único indivíduo quando a natureza é incorruptível e a esse indivíduo é dada toda a virtude universal da espécie, como se supunha do sol. Com maior razão, portanto, bastaria um único indivíduo em cada espécie angélica, porque os anjos são incorruptíveis de modo muito mais nobre que os céus, ainda que, por hipótese, sua multiplicação não repugnasse.

P. 476 DO ORIGINAL LATINO

42. Em segundo lugar, essa conjectura pode ser deduzida e explicada mais amplamente. A natureza procura sempre a parcimônia e a brevidade e nunca introduz pluralidade de indivíduos senão por causa do bem da espécie, quando para sua conservação é necessário multiplicar indivíduos. Isso não se aplica às realidades incorruptíveis e especialmente aos anjos, nos quais cada indivíduo exige possuir desde o princípio toda sua perfeição e não adquiri-la sucessivamente por mutações, passando do imperfeito ao perfeito. Logo, cada indivíduo angélico exige toda a perfeição devida à espécie; se se desse outro indivíduo da mesma espécie, possuiria exatamente a mesma perfeição que o primeiro. Se cada indivíduo possuísse perfeições diversas, um teria mais e outro menos; o que tivesse menos seria capaz de possuir a perfeição maior, pois, sendo da mesma espécie, teria capacidade para a mesma perfeição. Seria, portanto, menos perfeito e capaz de maior perfeição. Assim, nos anjos seria possível proceder do imperfeito ao perfeito na aquisição das perfeições de sua natureza e, consequentemente, exigiriam discurso, que se funda

numa natureza intelectual que passa do imperfeito ao perfeito e não possui desde o princípio toda a sua perfeição. Tudo isso é contrário à natureza angélica. Logo, é também mais conforme à natureza deles que exista um só indivíduo em cada espécie, possuindo toda a perfeição devida àquela natureza; se outro existisse, não acrescentaria nova perfeição, mas seria inteiramente semelhante e, sob esse aspecto, supérfluo.

43. Finalmente, parece haver ordem mais perfeita se a multiplicação dos anjos se fizer por espécies diversas. Se todos os anjos que existem diferem especificamente, haverá a máxima variedade de perfeições, pois cada um acrescenta sobre o outro uma perfeição específica diversa; essa variedade seria menor se muitos deles diferissem apenas numericamente. Maior é a perfeição quando aqueles que já são muitos em número também diferem segundo a espécie. Parece favorecer essa conclusão a autoridade de São Dionísio, no capítulo 5 da *Hierarquia Celeste*, onde se lê que "as tradições dos santos livros declaram que as substâncias superiores diferem entre si pela elevação dos graus". Ora, diferença gradual significa ao menos diferença específica, pois indivíduos que diferem somente em número não diferem por graus diversos ou por elevação de graus. **Nota crítica:** o aparato da edição observa que as últimas palavras dessa citação sobre a "elevação dos graus" são acréscimo do tradutor latino e não pertencem ao original dionisiano.

44. Para a opinião contrária, Suárez e Vázquez apresentam algumas conjecturas. Primeiro, invocam a autoridade de certos Padres que, contudo, dificilmente dizem mais que os anjos são de uma só natureza ou essência, o que pode entender-se suficientemente da natureza intelectual genérica e não obriga a entender uma só natureza na espécie ínfima. Assim fala São Gregório Nazianzeno, dizendo que todos possuem uma só natureza; São Basílio, no livro III contra Eunômio, afirma que "todos os anjos, assim como têm uma só denominação, possuem entre si a mesma natureza"; Santo Anselmo, em *Cur Deus homo*, diz que "todos os anjos são de uma só natureza"; São Gregório de Nissa fala de "milhares quase infinitos de anjos" numa mesma

natureza; e Santo Agostinho, no *Enchiridion*, explica que a reparação dos anjos não se deu do mesmo modo que a dos homens, porque não caiu toda a multidão angélica. Essas autoridades não obrigam a entender uma natureza específica ínfima, mas podem referir-se à natureza genérica. Além disso, Agostinho não diz que "toda a natureza" dos anjos não caiu, mas "toda a multidão", expressão ainda menos favorável à objeção. Quanto a Gregório de Nissa, a passagem citada não diz exatamente o que se lhe atribui; em outro lugar afirma que os anjos se estendem a milhares quase infinitos, que têm uma só natureza e podem ser muitos em número. Mas "muitos em número" não significa necessariamente "diferentes apenas numericamente"; significa apenas possuir grande multidão, diferindo eles segundo a espécie ou não.

45. Mais difícil parece a objeção tirada de Santo Atanásio nas *Questões a Antíoco*, onde se diz: "uma e a mesma é a essência dos anjos, assim como a dos homens"; e ainda: "assim como os anjos são de uma só espécie, assim cremos acerca de nossa natureza". Nossa natureza, porém, é manifestamente uma segundo a espécie ínfima. Também São João Damasceno, nas *Instituições*, diz que "chamam-se espécies ínfimas aquelas que contêm somente indivíduos, como anjo, homem e cavalo"; pareceria, portanto, afirmar que nem todos os anjos diferem especificamente. Responde-se que Atanásio toma a essência dos anjos genericamente, enquanto una na razão de natureza intelectual e espiritual sem corpo; desse modo ela se contrapõe à natureza humana, que não é puramente espiritual. Assim, a espécie subalterna dos anjos quanto ao modo de ser é comparada e contraposta à espécie ínfima dos homens, não se afirmando com isso que "anjo" seja uma única espécie ínfima natural.

P. 477 DO ORIGINAL LATINO

46. Também se pode responder segundo a solução dada por São Tomás em *De spiritualibus creaturis*, a. 8, ad 1, ao explicar a autoridade de Agostinho acima citada: quando os Santos comparam a natureza dos anjos com a natureza humana, não consideram sua distinção segundo o ser da natureza, mas segundo a or-

dem que possuem para a bem-aventurança, na qual todos são de uma mesma razão. Em outro texto atribuído a Atanásio, ao tratar da distinção natural, lê-se que os homens, semelhantes entre si, devem ser considerados *homoousioi*, isto é, da mesma substância, enquanto os anjos convêm entre si segundo a razão genérica e uma mesma natureza. Ali se lhes atribui somente uma razão genérica comum, e por essa passagem deve ser entendida a anterior. Quanto a Damasceno, ele apresenta "anjo" entre os exemplos de espécie ínfima, como "homem" e "cavalo"; e com razão, porque entre os anjos há espécies ínfimas. Mas não diz ali que uma dessas espécies contenha muitos indivíduos. Quando fala geralmente da espécie ínfima, diz que é aquela que contém apenas indivíduos porque, de si, uma espécie pode conter muitos indivíduos; daí não se segue que em toda espécie devam existir vários.

47. A segunda conjectura da opinião contrária é que a multidão de indivíduos também pertence à perfeição do universo. A terceira: pertence ao governo político de um príncipe haver várias pessoas em cada ordem ou grau. A quarta: pertence também à ordem da amizade que existam semelhantes dentro da mesma espécie. A quinta: encontram-se vários bem-aventurados no mesmo grau de glória. Finalmente, se em cada espécie não houvesse vários anjos, seguir-se-ia que diversas espécies seriam inteiramente condenadas, o que pareceria pouco conveniente à piedade divina.

48. Responde-se que todas essas conjecturas provam pouco. A segunda não vale para realidades incorruptíveis, nas quais a multidão individual não é necessária à ordem do universo, como se supunha do sol e da lua. À terceira responde-se que a sociedade celeste e o governo político se conservam suficientemente entre anjos de espécies diversas, porque é uma sociedade de substâncias incorruptíveis, cada uma das quais, por sua própria perfeição, preenche toda a espécie e não exige muitos indivíduos da mesma espécie. Assim como anjos e almas separadas constituem uma só sociedade, embora alma e anjo difiram especificamente, também o podem vários anjos entre si. Daí se resolve a

quarta conjectura: a ordem da amizade requer apenas comunicação intelectual, quer as naturezas difiram segundo a espécie ínfima, quer não; trata-se de amizade entre substâncias incorruptíveis, que não exigem por si multiplicação individual, sobretudo porque todas se ordenam ao mesmo fim da bem-aventurança, no qual convêm de modo comum e podem possuir comunicação da mesma razão entre si e com os homens. À quinta responde-se que os bem-aventurados, tenham visão igual ou desigual, possuem todos visão da mesma espécie, tanto anjos quanto homens. Disso não se pode formar argumento acerca da distinção que possuem na ordem da natureza. Finalmente, assim como não é inconveniente que toda uma espécie seja integralmente beatificada em cada anjo que alcança a bem-aventurança, não deve parecer inconveniente que toda uma espécie seja condenada: à condenação integral de algumas espécies corresponde a beatificação integral de outras.

49. Por fim, neste artigo pode-se perguntar acerca do número ou multidão dos anjos, quer se distingam especificamente quer numericamente: se sua multidão excede a multidão das coisas corpóreas. Segundo os doutores sagrados, é certo que o número dos anjos excede o das coisas materiais. Entre os antigos filósofos, as inteligências ou substâncias separadas eram multiplicadas segundo o número de certas realidades sensíveis: Platão colocou substâncias separadas como ideias das espécies sensíveis e, por isso, tantas quantas as espécies sensíveis; Aristóteles colocou inteligências separadas segundo o número dos primeiros movimentos existentes nos orbes celestes, como aparece em *Metafísica* XII; Rabi Moisés seguiu-o quanto ao número das substâncias puramente espirituais, embora acrescente que a Escritura enumera muitos outros "anjos", porque nela também se chamam anjos os homens que anunciam coisas divinas. Omitimos Algazel, entre cujos erros se refere ter afirmado existirem apenas dez anjos, e certos hereges mencionados por São Tomás, que disseram haver um único anjo exercendo diversos ministérios e por isso designado por muitos nomes.

50. Entre os doutores sagrados, porém, consta que o número dos anjos é enorme. Daniel 7,10 diz: "milhares de milhares o serviam e dez mil vezes cem mil estavam diante dele". São Dionísio, no capítulo 9 da *Hierarquia Celeste*, diz que "os exércitos bem-aventurados das mentes superiores excedem a fraca e estreita comensuração de nossos números materiais"; e, no capítulo 14, afirma que "a multidão dos anjos transcende toda multidão material". São Tomás, na *Suma Teológica*, I, q. 50, a. 3, diz ser razoável que "as substâncias imateriais excedam incomparavelmente em multidão as substâncias materiais"; afirma o mesmo em outros lugares. Podem consultar-se também São Gregório, São Jerônimo e os escolásticos em comum. São Tomás usa frequentemente a comparação segundo a qual, assim como os corpos, quanto mais superiores, tanto mais excedem os inferiores em quantidade — de modo que, segundo a cosmologia então pressuposta, todo o globo terrestre se compararia ao céu supremo quase como um ponto —, assim também os entes superiores, que são substâncias espirituais, devem exceder em multidão todas as realidades materiais e corpóreas. Caetano entende, com razão, que São Tomás não quer dizer que a multidão dos anjos exceda o número individual de todos os corpos — por exemplo, todos os grãos de areia do mar, pedras, pó da terra e grãos de trigo —, pois isso lhe parece uma comparação absurda; mas que excede incomparavelmente todas as **espécies** de coisas corpóreas, o que São Tomás exprime em *De potentia*, q. 6, a. 6, dizendo que os anjos excedem todas as espécies das coisas materiais. Excedem, portanto, incomparavelmente o número das espécies, embora não se deva concluir daí que excedam o número de todos os indivíduos corpóreos. Quanto, porém, excedam o número das espécies materiais, quem dentre os homens poderia saber? Pertence somente a Deus aquilo que se diz em Is 40,26: "Ele faz sair numerado o seu exército e chama a todos pelo nome".

DISPUTAÇÃO XXXIX · ARTIGO IV

Se os anjos são incorruptíveis por natureza

P. 478 DO ORIGINAL LATINO

1. Duas coisas estão, nesta matéria, fora de toda controvérsia. A primeira é que os anjos são, por sua natureza, fisicamente incorruptíveis e imortais diante de qualquer agente criado, tomando-se "corruptível" como oposto de "gerável". Assim como a corrupção se opõe à geração, o corruptível se opõe ao gerável. Ora, o anjo de modo algum pode ser gerado, porque carece de matéria; do mesmo modo, não pode sofrer a corrupção física, que se realiza pela separação entre forma e matéria. E como nenhum agente criado pode agir senão a partir de matéria — nenhum deles pode criar do nada, como se demonstrou na disputação anterior —, é manifesto que o anjo, assim como está livre da corrupção física e material, também é independente, quanto ao seu ser, de todo agente criado. Portanto, assim como o Concílio de Latrão sob Leão X definiu que a alma racional é imortal por natureza, deve-se ter igualmente por certo que os anjos são imortais por natureza relativamente a qualquer potência criada.

2. A segunda coisa certa é que os anjos podem ser aniquilados por Deus, assim como puderam ser criados por ele. Pela mesma potência extrínseca pela qual Deus os cria, pode também aniquilá-los: assim como foram criados pelo benefício divino, pelo mesmo benefício são conservados no ser. Sendo esse benefício livre, Deus pode retirá-lo quando quiser; por isso se diz que eles permanecem naturalmente pela graça de Deus criador. Nenhuma criatura pode ser chamada absolutamente imortal, isto é, independente do benefício do Criador quanto ao seu ser; somente Deus "possui a imortalidade" (1Tm 6,16). Por essa razão muitos santos dizem que os anjos são imortais pela graça, não pela natureza. Nesse uso, porém, "graça" não significa o dom sobrenatural que nos ordena à bem-aventurança, mas o dom da criação, que também é benefício gratuito. Assim, não há natureza criada à qual repugne absolutamente deixar de existir. Toda criatura, assim como é capaz de existir pelo benefício do Criador e por sua livre vontade — "Como poderia alguma coisa subsistir, se não o quisesses? Ou conservar-se, se não a tivesses chamado?" (Sb 11,25) —, é capaz de deixar de existir, caso Deus suspenda seu concurso.

3. O único ponto difícil reduz-se, pois, ao seguinte: essa possibilidade de Deus aniquilar os anjos torna-os corruptíveis por sua própria natureza? Não se trata de corrupção física pela separação da forma e da matéria, da qual formas simples não são capazes, mas de corrupção aniquilativa em relação à onipotência divina. Seriam eles não apenas aniquiláveis extrinsecamente pela potência de Deus, mas também intrinsecamente corruptíveis, como se sua natureza reclamasse antes o aniquilamento do que a conservação no ser, permanecendo incorruptíveis somente pela graça com que Deus os conserva?

4. O padre Vázquez sustenta que os anjos não podem ser chamados imortais e incorruptíveis por natureza, mas pela graça de Deus, quando "corruptível" e "mortal" se dizem em relação à potência divina, da qual dependem para ser conservados e sem a qual deixam de existir. Em relação à potência criada, porém, seriam

imortais e incorruptíveis por natureza. São Tomás, ao contrário, ensina sem restrição que o anjo é incorruptível e imortal por sua natureza: carece em si de todo princípio de corrupção e só pode deixar de existir pela potência extrínseca de Deus, que pode retirar sua conservação. Ensina-o neste artigo 5, na questão 9, artigo 2, e em *Contra os Gentios*, II, capítulo 30. Assim o explicam Caetano, o Ferrariense, o Colégio Carmelita, Navarrete e Suárez; este último afirma que a aniquilação de um anjo seria tão milagrosa quanto Deus negar ao fogo o concurso necessário para aquecer.

5. Embora a divergência dependa muito do modo de falar, sua dificuldade real é esta: ao receber de Deus a existência, a natureza do anjo inclina-se conaturalmente a conservar esse ser, uma vez criada? Seria sua aniquilação uma violência, algo acima das leis da natureza e milagroso? O fogo, uma vez produzido, reclama conaturalmente o concurso divino para aquecer; negar-lhe esse concurso seria milagre, porque o agir conforme sua forma pertence à lei natural, embora tanto o ser da natureza como seu poder de agir dependam livremente de Deus. Assim como o fogo possui inclinação natural a aquecer e, por consequência, ao concurso divino requerido para isso, embora Deus o dê livremente e possa suspendê-lo, devemos averiguar se o anjo se inclina naturalmente ao ser perpétuo e ao influxo divino pelo qual esse ser lhe é conferido, embora Deus possa retirá-lo.

6. Conclusão. Também nesse sentido os anjos são incorruptíveis por natureza. São chamados aniquiláveis apenas em relação à potência extrínseca de Deus, porque ele presta livremente seu concurso e não está sujeito às leis da natureza ao conservar as coisas. No anjo, contudo, não existe ordenação natural para cessar de ser; sua inclinação natural, suposta a criação, é existir. Eles possuem tudo isso pela livre vontade e pelo benefício de Deus, não como dom acrescentado à natureza e desproporcionado a ela, mas como algo dado segundo e proporcionalmente à própria natureza, embora não devido a ela. Esta conclusão se opõe diretamente a Vázquez, que infere do caráter gratuito da criação e da vontade divina que os anjos

recebem a permanência no ser não por natureza, mas por graça, quando considerados em relação ao poder de Deus que os pode aniquilar.

P. 480 DO ORIGINAL LATINO

7. São Tomás previu esse fundamento de Vázquez na questão 104, artigo 4, ao mostrar que Deus não aniquila nenhuma criatura, porque isso não pertence nem ao curso natural das coisas nem à ordem dos milagres. Não ao curso natural: nas coisas imateriais não há potência para o não-ser; nas materiais, a própria matéria é incorruptível. Tampouco à ordem dos milagres: a aniquilação não manifesta a graça, em vista da qual os milagres são feitos. Assim, se ocorresse, não seria conforme à natureza das coisas, pois nelas não existe potência ao não-ser. Em *De potentia*, questão 5, artigo 3, objeção 12, apresenta expressamente o argumento: as criaturas incorruptíveis dependem da vontade de Deus; logo, não são simplesmente necessárias, mas livremente causadas; disso pareceria seguir-se que nada criado seria simplesmente incorruptível, o que é inadmissível. Responde que, embora dependam da vontade divina, que lhes pode dar ou não o ser, recebem dessa vontade necessidade absoluta de existir enquanto são produzidas numa natureza em que não há possibilidade de não-ser: "todas as coisas criadas são tais quais Deus quis que fossem", segundo Santo Hilário. E distingue, na resposta à nona objeção: nas coisas incorruptíveis por natureza não se pressupõe uma potência ao não-ser que seja removida por algum dom recebido de Deus; nas incorruptíveis pela graça, existe na natureza a possibilidade de não-ser, mas ela é totalmente reprimida pela virtude divina.

8. Daí se toma o fundamento desta opinião, tanto *a priori* como *a posteriori*. *A priori*: algo é possuído pela graça, enquanto distinta da natureza, quando ultrapassa os princípios e a exigência da própria natureza. É verdade que toda natureza criada é um benefício livremente concedido por Deus; ainda assim, ela não é chamada simplesmente "graça". Embora tudo o que a natureza é provenha da participação e derivação divina, a vontade de Deus dá a algumas naturezas necessidade e exigência de deter-

minado efeito, e a outras, contingência. Não se chama benefício acrescentado à natureza aquilo que lhe é dado segundo a exigência e necessidade de seu modo próprio. Não é graça sobrenatural que o sol nasça e ilumine ou que o fogo aqueça: embora tudo dependa da livre emanação divina, realiza-se de acordo com a proporção natural. Deus dá necessidade a uma natureza quando a faz sem potência ou inclinação ao oposto e ordenada a um só termo, ainda que ele mesmo possa retirar esse termo. O fato de não o retirar já está contido no dom da natureza; chama-se "graça" apenas no sentido generalíssimo de dom da criação, não no sentido de graça distinta e sobreposta à natureza que está em discussão aqui.

P. 481 DO ORIGINAL LATINO

9. A natureza angélica foi criada pela livre vontade divina, mas sem potência ou inclinação ao não-ser e ordenada somente ao ser, como diz São Tomás. Isso consta porque no anjo não existe potência para receber alguma forma que lhe retire o ser recebido na criação; logo, tampouco há nele natureza que se incline ao não-ser. Nenhuma potência ou inclinação pode dirigir-se primária e essencialmente ao não-ser, pois seria inclinação ao nada e, consequentemente, nenhuma inclinação. Uma coisa só tende secundariamente ao não-ser enquanto tende a alguma forma da qual resulta o desaparecimento de outra, ou enquanto uma potência deficiente tende de maneira falível a algum ser. Em relação ao ser recebido de Deus na criação, o anjo possui potência e inclinação determinadas: cada coisa propende à conservação de seu próprio ser, e isso lhe vem de Deus. Portanto, o anjo não precisa de graça sobreposta à natureza para ser incorruptível; basta-lhe o próprio dom da natureza, que em sentido amplo pode chamar-se graça, mas não graça distinta dela. Quando os homens forem tornados incorruptíveis na ressurreição, sê-lo-ão por graça acrescentada à natureza, pois os princípios naturais humanos não o reclamam. Deve-se, portanto, distinguir a incorruptibilidade do corpo glorioso, que vem da graça, da imortalidade do anjo, que vem de sua natureza, embora essa natureza seja benefício de Deus.

10. O argumento *a posteriori* é o seguinte. Não se diz que Deus concede graça ao fogo ou ao sol por dar-lhes concurso para aquecer ou iluminar, pois, em virtude da primeira criação, essas operações são devidas às suas naturezas, ainda que o concurso seja livremente conferido por Deus. Tudo isso pertence à graça da criação, não a uma graça simplesmente dita, distinta e sobreposta à natureza. Do mesmo modo, suposta a criação do anjo e das demais coisas incorruptíveis, não se requer uma graça acrescentada à natureza para conservá-las no ser, assim como não se requer tal graça para que o fogo queime. Logo, os anjos são incorruptíveis por natureza, embora produzida pela vontade divina, assim como o fogo aquece por natureza, embora em tudo dependa do livre concurso e benefício de Deus.

11. A criação inicial do anjo não foi graça acrescentada à natureza, mas graça da criação, pela qual a própria natureza foi produzida. Ora, a conservação no ser nada mais é do que a continuação da primeira criação; não constitui, portanto, benefício diferente do dom criador. Essa continuação não contraria uma forma que reclame seu próprio término, nem uma potência da natureza angélica para o oposto; segue, ao contrário, sua inclinação ao próprio ser. Essa inclinação não é menor, mas muito mais íntima, que a inclinação para operar, porque o operar segue o ser. O fogo recebe da primeira criação a inclinação natural para sua operação; por isso o concurso que lhe é devido para aquecer não é graça sobreposta à natureza. Se a inclinação do anjo ao ser recebido de Deus não é menor do que a inclinação do fogo para agir com o concurso divino, não há razão para chamar sobrenatural aquela conservação e natural esta operação.

12. Com isso se desfazem os fundamentos da opinião contrária. Primeiro, ela apela para alguns Padres que atribuem à graça de Deus a conservação de toda coisa existente, inclusive dos anjos: eles teriam recebido de Deus a imortalidade e a incorruptibilidade. Disso se conclui que negar-lhes a conservação não seria violento nem contrário à natureza, e que sua permanência seria gratuita, não natural. Essa linguagem encontra-se em São Cirilo de Alexandria, São João Damasceno e Sofrônio. Argumenta-se

que aquilo que é devido à natureza não se chama simplesmente graça, mas graça da criação; logo, ao dizerem sem restrição que os anjos são imortais pela graça e não pela natureza, os Padres falariam de um dom diverso da criação.

P. 482 DO ORIGINAL LATINO

13. Segundo fundamento: o anjo que existe hoje não reclama naturalmente a duração de amanhã nem por potência ativa nem por potência passiva. Não por potência ativa, pois não conserva a si mesmo. Não por potência passiva, pois amanhã não receberá uma ação conservadora distinta: é a mesma ação que existe hoje e amanhã, e durar amanhã parece apenas uma denominação extrínseca, já que o anjo não será produzido de novo. A ação de amanhã, portanto, não lhe é devida, mas depende da mera vontade de Deus, como a de hoje; e a existência atual não contém uma inclinação para uma conservação futura que ainda não recebe. A essência angélica, considerada sem existência, contém apenas predicados quiditativos e ser possível; enquanto possível, não se inclina mais à existência que à inexistência, pois, de outro modo, seria feita violência às coisas possíveis que nunca recebem o ser. Logo, aniquilar o anjo não lhe faria violência, e sua não aniquilação provém da graça. Confirma-se: antes do exercício da onipotência divina, uma coisa se chama possível por não haver repugnância objetiva e lógica para que exista, não por uma potência física receptiva. Analogamente, o anjo poderia chamar-se corruptível pela não repugnância intrínseca de que não exista.

14. Ao primeiro argumento responde-se que os Padres tomam "graça" em sentido amplo, como dom da criação, quando dizem que todas as coisas, inclusive os anjos, se conservam e permanecem no ser pela graça de Deus, isto é, por sua vontade: "Tu criaste todas as coisas, e por tua vontade existiam e foram criadas" (Ap 4,11). Não falam de graça distinta do dom criador, pois por esse dom receberam o ser e tudo quanto pertence à natureza, não algo acrescentado a ela. Embora, ao tratar contra Pelágio da graça necessária à salvação, os Padres não chamem simplesmente

"graça" ao dom da criação, em outros contextos chamam-no sem dificuldade benefício e graça de Deus, como verdadeiramente é.

15. Ao segundo argumento responde-se que o anjo, propriamente falando, não possui duração "de amanhã" nem "de ontem", pois não se mede pelo passado e pelo futuro do tempo, mas pelo *evo*, que está acima do tempo e não tem passado ou futuro do mesmo modo. Suposta a criação, sua natureza reclama a duração contínua e perseverante própria do evo, não por potência ativa com que conserve a si mesma, mas por potência passiva mediante a qual recebe a conservação. Embora não receba amanhã uma conservação inteiramente nova e distinta da atual, recebe a continuação dela; e para essa continuação se inclina naturalmente, como toda coisa se inclina à própria conservação. Tal inclinação não é somente para adquirir algo novo, mas também para repousar no que já foi recebido. São Tomás diz que toda coisa se relaciona com sua forma natural de tal modo que, quando não a possui, tende para ela e, quando a possui, repousa nela.

Deus, contudo, não faria propriamente violência ao anjo se o aniquilasse, nem a qualquer coisa natural se lhe retirasse o ser. Tudo obedece a Deus como primeiro princípio e nada lhe resiste, quer ele produza algo, quer o retire. Ainda que sua ação contrarie a inclinação particular de uma natureza, não contraria a inclinação universal pela qual toda criatura obedece ao Criador quando ele age como princípio primeiro de tudo. Assim, não se diz que a água sofre violência quando sobe para impedir o vácuo, embora isso contrarie sua inclinação particular, porque serve ao bem universal da natureza, ao qual está mais inclinada. Enquanto uma ação segue ao menos a inclinação universal, não há violência em sentido próprio.

16. À confirmação responde-se que no anjo há não repugnância ao aniquilamento, mas não por uma potência intrínseca inclinada ao não-ser. Ela provém de sua dependência da vontade de Deus, da qual toda natureza recebe o ser não por necessidade imposta a Deus, mas por livre decisão divina. Por isso a incorruptibilida-

de angélica pertence à graça de Deus enquanto dom da criação, e não a uma graça acrescentada à natureza e distinta desse dom.

QUESTÃO LII

DA COMPARAÇÃO DOS ANJOS COM OS LUGARES

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 483 DO ORIGINAL LATINO

Santo Tomás trata aqui da segunda comparação dos anjos com as realidades corporais: não enquanto estas são algo assumido pelo anjo, como os corpos nos quais aparecem, mas enquanto são algo a que o anjo assiste ou em que existe à maneira de lugar.

Trata do lugar do anjo em três artigos.

No **artigo primeiro**, pergunta se o anjo está em um lugar e responde que está, não porém do mesmo modo que um corpo, mas apenas de maneira análoga ou equívoca em relação a ele.

O corpo está no lugar pelo contato da quantidade, pelo qual se comensura com o lugar; o anjo, ao contrário, está no lugar pelo contato ou aplicação de sua virtude, pois nos anjos não existe quantidade de massa, mas quantidade de virtude.

No **artigo segundo**, pergunta se o anjo pode estar em vários lugares e responde que só pode estar em um lugar ao qual sua virtude se aplica, não em toda parte nem em vários simultaneamente.

Como sua virtude é finita, ela só pode aplicar-se a algo finito e determinado; e aquilo determinado a que se aplica corresponde-lhe como um único lugar, quer seja um ponto, quer seja algo divisível.

No **artigo terceiro**, pergunta, inversamente, se vários anjos podem estar no mesmo lugar e responde que não podem.

Eles estão no lugar pela aplicação de sua virtude enquanto motores ou continentes do lugar, e não enquanto contidos pelo lugar.

P. 484 DO ORIGINAL LATINO

Eles contêm o lugar como causas de virtude perfeita, pois os anjos são as supremas causas criadas do universo.

Por isso, repugna do mesmo modo que vários anjos estejam no mesmo lugar assim como repugna que existam várias causas perfeitas e adequadas relativamente ao mesmo efeito ou paciente.

Um mesmo efeito não pode proceder de duas causas totais e perfeitas. Logo, tampouco vários anjos podem possuir a razão de existir no mesmo lugar formal, isto é, no mesmo lugar enquanto operado e contido por eles.

QUESTÃO LIII

DO MOVIMENTO LOCAL DOS ANJOS

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 485 DO ORIGINAL LATINO

Segue-se a terceira comparação dos anjos com a realidade corpórea, agora enquanto coisa movida.

Com efeito, tratando do lugar do anjo, era necessário tratar também do movimento pelo qual mudam de lugar e pelo qual movem a si mesmos e os corpos.

Santo Tomás examina três pontos.

No **artigo primeiro**, pergunta se o anjo pode mover-se localmente e responde que pode.

O modo de mover-se deve ser proporcionado ao modo de existir no lugar: assim como o anjo está no lugar pelo contato de sua virtude, também se move segundo os diversos contatos de sua virtude com os lugares.

Esses contatos não possuem divisibilidade da parte do anjo, mas da parte dos lugares que toca. Se forem contínuos da parte dos lugares, dir-se-á que o anjo se move continuamente no lugar; se forem discretos, de maneira que um lugar inteiro seja abandonado simultaneamente e outro adquirido, o movimento será chamado **discreto**.

No **artigo segundo**, pergunta se o anjo se move passando pelo meio.

Responde que, se se move por movimento contínuo, é impossível chegar ao extremo sem passar pelo meio; se, porém, se move por movimento descontínuo, pode mover-se de um lugar a outro sem passar pelo meio, porque não está submetido às leis do lugar nem à sua comensuração, visto que não é contido pelo lugar, mas o contém.

No **artigo terceiro**, pergunta se o movimento do anjo ocorre em um instante e responde que não pode ocorrer assim, quer se trate de movimento descontínuo, quer contínuo.

Se um móvel permaneceu em repouso durante todo o tempo anterior, não pode haver verdadeiro movimento em um único “agora” ou instante; é necessário que se encontre agora de modo diverso do que antes, se verdadeiramente se move.

Onde há vários “agoras”, há tempo: **discreto**, quando esses vários instantes não são continuados por partes intermediárias; **contínuo**, quando o são.

Logo, nenhum movimento do anjo se realiza em um único instante.

DISPUTAÇÃO XL · ARTIGO I

Qual é, no anjo, a razão de existir em um lugar

P. 486 DO ORIGINAL LATINO

1. Na filosofia costuma-se distinguir um duplo lugar. Um é intrínseco à coisa localizada: chama-se abusivamente "lugar", mas propriamente é o *onde* (*ubi*). O outro é extrínseco: o próprio corpo, ou a superfície externa, junto do qual a coisa localizada está num espaço. Da coexistência com o corpo que a circunda resulta, na coisa localizada, o modo chamado *onde*: a presença formal pela qual a coisa está junto do corpo localizante, naquele espaço, e é por ele circundada ou situada a determinada distância.

Três elementos concorrem para que algo esteja num lugar. Primeiro, o sujeito, isto é, a substância da coisa posta no lugar. Segundo, a razão pela qual a coisa toca o lugar junto do qual está, é situada por ele e se lhe une a determinada distância; assim, os corpos ocupam e tocam o lugar pela quantidade, enquanto se comensuram com ele. Terceiro, a própria presença ou *onde*, modo resultante na coisa localizada por estar junto do lugar e unida a ele a tal distância. É esse modo, presença ou *onde* que se adquire e se perde pelo movimento local. O movimento não adquire o sujeito nem a razão de tocar o lu-

gar — seja quantidade de massa, seja quantidade virtual —, pois estes não mudam pelo movimento local; adquire ou perde a própria presença e o *onde*.

2. Não há dificuldade quanto ao primeiro elemento, o sujeito existente no lugar. Ninguém duvida de que a substância do anjo se torne presente ou ausente de um lugar como sujeito que nele está, dele se move ou dele se retira. Não se diz que somente a operação ou o efeito do anjo esteja no lugar, enquanto sua substância permanecesse totalmente abstraída e não presente. A própria substância do anjo move-se verdadeiramente de um lugar para outro, como mostraremos ao tratar do movimento angélico.

São Tomás ensina expressamente que a alma de Cristo desceu ao limbo dos Patriarcas por sua presença real e substancial, mas esteve no inferno dos condenados por seus efeitos. Se não houvesse chegado ali segundo a substância, não teria descido verdadeiramente. Durando, portanto, errou ao negar que a alma de Cristo descesse aos infernos segundo sua substância real, admitindo apenas seus efeitos. Caetano e Suárez refutam amplamente essa opinião. A Igreja sempre entendeu o artigo do Símbolo como descida verdadeira da alma aos infernos segundo a substância, não como permanência na terra acompanhada de uma ação remota no inferno. De outro modo, durante o tríduo também se poderia dizer que a alma "subiu" aos céus ou foi ao paraíso terrestre e a Jerusalém, pois podia produzir efeitos nesses lugares. Diz-se especialmente que desceu aos infernos porque ali pôs sua presença.

O anjo move-se pelo mesmo gênero de movimento que a alma separada, e ainda mais perfeitamente, por ser substância mais perfeita e ativa. Pode mover sua substância, mudando de lugar e de presença. São Tomás diz que "a alma de Cristo desceu aos infernos segundo o gênero de movimento pelo qual os anjos se movem". Logo, os anjos se movem, existem num lugar e o mudam, aplicando ali sua presença e substância. Nesse sentido a questão não é controversa; a opinião de que a substância angélica não está nem muda de lugar foi até incluída entre proposições condenadas em Paris.

3. Tampouco há dificuldade em admitir alguma presença ou modo adquirido pelo anjo no lugar. Ele se move intrinsecamente em sua substância, não apenas segundo um efeito extrínseco enquanto a substância permanece imóvel. A presença angélica é mutável: pelo movimento local adquire uma e perde outra, pois duas presenças não podem estar simultaneamente no mesmo lugar, muito menos pode uma mesma presença servir para dois lugares. Não se pode, portanto, negar o modo pelo qual o anjo é formalmente denominado presente e que funciona como termo do movimento.

Essa presença acrescenta-se à substância do anjo e à razão formal pela qual ele toca o lugar. Analogamente, nossa alma, além da razão formal de informar o corpo, possui a união ou presença ao corpo e, mediante ele, ao lugar corpóreo. No anjo, a substância e a virtude permanecem as mesmas, enquanto a presença muda pelo movimento; também nos corpos o *onde* é perdido ou adquirido, permanecendo a substância e a quantidade que funda o contato corpóreo.

Não se pode dizer que o *onde* esteja intrinsecamente no lugar e apenas extrinsecamente no anjo. O lugar não se move; quem se move é o anjo. Se este muda intrinsecamente, possui em si o termo da mudança, isto é, a presença adquirida pelo movimento. Essa presença é espiritual por parte do sujeito e divisível terminativamente por parte da coisa tocada. Não consiste em comensuração ao corpo, mas em continência e superioridade sobre ele: é espiritual e indivisível no anjo, embora possa terminar-se em efeitos e objetos divisíveis.

4. Por isso, os que dizem que o anjo está no lugar por um *onde* ou modo de presença acrescentado à substância dizem a verdade e não contradizem São Tomás. Ele próprio admite um *onde* angélico, que chama “definitivo” ou determinado. Muitos confundem as dificuldades e pensam que afirmar a presença pelo contato da virtude ou pela operação é negar um *onde* intrínseco. Não é assim. Quem diz que um corpo está no lugar pela quantidade não nega seu *onde* intrínseco: a quantidade é a razão formal do contato com o corpo imediato que o circunda, enquanto a pre-

sença local é o modo resultante dessa situação. Igualmente, dizer que o anjo toca pela quantidade virtual — não pela comensuração de quantidade com quantidade, mas por sua virtude operante — não nega a presença formal adquirida e perdida pelo movimento, ainda que a própria virtude não seja adquirida nem perdida.

Nos corpos, a presença local resulta de sua posição no espaço e de serem circunscritos pelo corpo ambiente. Nos anjos ela não pode resultar de tal circunscrição; é preciso, portanto, investigar outra razão formal que funde o *onde* ou presença que o anjo adquire e perde ao mover-se.

P. 488 DO ORIGINAL LATINO

5. A dificuldade reduz-se a determinar o fundamento desse *onde* ou presença local no anjo e a razão formal de seu contato com os corpos. Do modo como pode tocar o corpo depende o modo como lhe está localmente presente, porque a presença nasce do contato. Sendo o anjo substância indivisível e podendo tocar uma realidade corpórea divisível e corresponder ao seu espaço, é difícil explicar esse modo de presença. Nossa alma, embora espiritual e unida a um corpo quantitativo, não corresponde imediatamente ao espaço por si mesma, mas pelo corpo que informa. O corpo sacramentado de Cristo não corresponde ao lugar e ao espaço senão mediante as espécies acidentais às quais está ligado e sob as quais se contém. O anjo, porém, é espírito não unido substancialmente a um corpo; por isso é especialmente difícil compreender como corresponde imediatamente a algo divisível, permanecendo indivisível em si.

Diversas opiniões

6. É admirável quanto os autores divergem nesta matéria. Suas posições principais podem reduzir-se a quatro.

7. A primeira afirma que o anjo está no lugar por sua própria substância e mediante a vontade. A vontade seria a causa eficiente que o põe no lugar, e a substância, a razão formal da presença; não se deveria procurar outra forma, assim como a quantidade

corpórea está imediatamente no lugar por si mesma. A substância angélica possuiria por si aquilo que a quantidade possui nos corpos. Essa é a opinião de Escoto, São Boaventura, Gabriel Biel, Gregório de Rimini e outros.

Deixamos de lado a posição de Durando, para quem o anjo está presente a todo corpo que pode mover, não por sua substância ou operação, mas por uma ordenação à situação comum dos corpos. Em outro lugar parece dizer que o anjo não está no lugar pela substância, mas somente por seus efeitos ou manifestação, realizada por sua operação acerca do lugar.

8. A segunda opinião sustenta que os anjos estão no lugar pelo contato da virtude, isto é, por sua potência enquanto opera acerca de um corpo. É a posição comum dos tomistas e fundamenta-se em São Tomás. Os autores, porém, dividem-se ao explicá-la. Alguns dizem que o anjo está no lugar pela própria operação formal exercida no corpo; assim o Ferrariense, Egídio e outros. Parecem colocar o *onde* ou presença angélica não na ordem do ser, mas na ordem do operar e, consequentemente, sem distinção formal da própria operação ou contato virtual. Outros dizem que está no lugar por algo anterior à operação e semelhante a ela: a aplicação de sua virtude para iniciar a operação a partir de algum corpo. Essa leitura é atribuída a Caetano, Capréolo, o Argentinense e muitos outros.

9. A terceira opinião afirma que o anjo está no lugar por uma forma acrescentada, anterior à operação e imediatamente recebida na substância: um modo, presença ou *onde* angélico que seria, por si só, a razão formal de existir no lugar. Não se indica outra razão formal que funde a presença e o contato — ponto em que divergimos profundamente. Esse *onde* seria um modo intrínseco que conota ou depende de determinado espaço divisível, permanecendo indivisível no sujeito. Mudado o espaço conotado como termo, muda o modo intrínseco, e isso se faz segundo a vontade do anjo. Por respeitar um espaço determinado, chama-se presença “definitiva”; por ela haveria proximidade e distância mesmo sem corpos intermediários. Assim ensinam Suárez, Molina, Arrúbal, Granado e outros modernos.

10. A quarta opinião diz que o anjo não pode estar presente ao espaço senão mediante algum corpo ao qual se una. Nisso se assemelharia à alma racional, presente ao lugar pelo corpo que informa, e ao corpo sacramentado de Cristo, presente ao espaço pelas espécies quantitativas às quais se une. Como a união angélica não é informativa como a da alma nem sacramental como a do corpo de Cristo, seria uma união operativa: por alguma operação acerca do corpo, o anjo produziria em si um modo espiritual pelo qual se uniria ao corpo e, mediante este, estaria presente no lugar. É a opinião de Vázquez, seguido por Alarcón. Este primeiro ridicularizou a posição dos tomistas sobre a operação transitiva e as qualidades ocultas produzidas nos corpos; depois, julgou venerável e aceitável a doutrina antiga da aplicação da virtude, mas reinterpretou-a segundo Vázquez: não como o próprio contato, e sim como operação que produz a união mediante a qual o anjo se localiza.

Resolução segundo o pensamento de São Tomás

11. Primeira conclusão. Falando absolutamente, os anjos estão em um lugar. Essa conclusão pertence simplesmente à fé. São Tomás chama herética a opinião de certos filósofos segundo a qual os anjos ou inteligências não estariam de modo algum em lugar, porque a fé ensina que operam imediatamente acerca de nós. A Escritura narra ações angélicas imediatas e movimentos de lugar para lugar: os anjos foram a Abraão e a Ló (Gn 18,16.22; 19,1); um anjo subiu de Gálgala ao lugar dos que choram (Jz 2,1); Rafael prendeu o demônio no deserto do Alto Egito (Tb 8,3); do diabo e seus anjos se diz que "não se encontrou mais para eles lugar no céu" e que foram lançados à terra (Ap 12,8–9); e o Senhor afirma: "Eu via Satanás cair do céu como um relâmpago" (Lc 10,18). Ensinam o mesmo Gregório Nazianzeno, Atanásio, Basílio, Gregório Magno e João Damasceno.

12. A razão é manifesta. Os anjos não estão em toda parte; movem-se, aproximam-se, afastam-se e possuem algum contato com os corpos, como mostram suas ações narradas na Escritura. As

substâncias espirituais são naturalmente operativas acerca dos corpos e podem regê-los e movê-los. Isso não repugna a um espírito, pois nossa alma espiritual se une ao corpo, rege-o e move-o. Com maior perfeição os anjos podem mover e tocar corpos, não os informando como a alma nem por contato quantitativo, do qual carecem, mas pelo contato de uma virtude espiritual operante sobre eles. Poder unir-se operativamente a um corpo, colocar-se junto dele, tocá-lo e dele afastar-se implica presença ou ausência relativamente ao lugar desse corpo. Logo, compete aos anjos estar num lugar.

P. 490 DO ORIGINAL LATINO

13. Daí seguem-se duas coisas. Primeiro, deve haver nos anjos uma causa eficiente pela qual se coloquem num lugar ou dele se retirem: a vontade acompanhada de poder suficiente para alterar os corpos e mover-se acerca deles, aproximando-se ou afastando-se. Do contrário seriam substâncias imóveis e, não estando em toda parte, não poderiam operar em lugares diferentes. Se esse poder eficiente é a própria vontade sob o império prático do intelecto, movendo por ato imanente, ou uma força motora acrescentada e distinta do intelecto e da vontade, será examinado depois.

14. Segundo, os anjos não estão no lugar do mesmo modo que os corpos. Estes se comensuram ao lugar segundo quantidade com quantidade e se contêm nele como o medido sob uma medida quantitativa. Os anjos carecem de quantidade e de tal comensuração; estão no lugar como algo superior e independente dele, não como medidos por ele. Nossa alma está no corpo desse modo superior; e o corpo de Cristo, presente no sacramento não quantitativamente, mas ao modo de substância espiritual, não está ali como os outros corpos. “Estar num lugar” não possui, portanto, sentido unívoco para anjos e corpos; São Tomás diz frequentemente que o anjo e o corpo estão no lugar de modo equívoco.

15. Segunda conclusão. A substância do anjo, considerada em si e abstraída a operação, não é a razão formal e imediata de seu contato com o lugar nem o fundamento próximo de sua presença local. É apenas princípio radical, enquanto raiz da potência e da operação. A substância angélica não é, por si mesma, quantidade virtual.

16. São Tomás ensina expressamente que o anjo está no lugar pelo contato de sua virtude e operação. Ora, a virtude operativa e a operação do anjo não se identificam com sua substância e seu ser, como ele ensina na questão 54, artigo 2. Na questão 76, artigo 6, resposta à terceira objeção, estabelece esta diferença: o anjo "une-se ao corpo somente como motor e por isso se une mediante a potência ou virtude; a alma intelectiva une-se ao corpo como forma, mediante sua essência". Logo, a razão pela qual o anjo está no corpo não é a substância, mas a potência pela qual o move. Também afirma que o anjo não está formalmente numa realidade localizada, pois não é ato do corpo. São Tomás chama quantidade virtual no anjo sempre à potência operativa: o que nos corpos é quantidade dimensiva corresponde nos anjos à virtude de operar.

P. 491 DO ORIGINAL LATINO

17. O fundamento é este: o contato e a presença ao corpo são acidentais e variáveis no anjo. Ele pode estar ora num lugar, ora noutro, e assistir ora a um corpo maior, ora a um menor. Tal presença não pode realizar-se imediatamente pela substância enquanto substância. Uma união acidental não se funda imediatamente na substância sob sua razão substancial. A substância só se une a outra como incompleta — forma ou matéria — ou como completa — sujeito ou eficiente —, pois toda conjunção substancial se reduz a algum gênero de causa. O anjo não se une ao corpo como forma ou matéria, porque é substância completa; nem como sujeito de um acidente, porque o corpo não é seu acidente. Une-se e toca, portanto, como eficiente e agente, mediante potência e operação. Além disso, sua substância permanece sem-

pre a mesma; não pode por si explicar a presença variável num lugar maior ou menor. Também o corpo toca o lugar não pela substância, mas pela quantidade.

18. Objetar-se-á que a substância não varia em si, mas apenas segundo a aplicação diversa da vontade, que pode determiná-la a este ou àquele lugar, maior ou menor e mais ou menos adequado. A alma racional informa imediatamente o corpo por sua substância e pode informar um corpo pequeno ou maior sem que a união se faça por um acidente, mas apenas segundo disposições diversas da matéria. O corpo sacramentado de Cristo também pode unir-se a espécies maiores ou menores conforme a matéria consagrada ou dividida.

19. Responde-se: se a substância angélica fosse imediatamente a razão formal de estar no lugar, e se sua aplicação dependesse não da disposição do lugar, mas da vontade, essa razão formal deveria ser por si capaz de maior ou menor extensão. A vontade atua apenas eficiente e aplicativamente; se constituísse formalmente o contato, já se cairia na tese de São Tomás de que o anjo está no lugar pela operação. A causa eficiente pressupõe a razão formal do contato. Como a substância é una e uniforme e não admite mais ou menos enquanto substância, sua mera aplicação não explica contatos desiguais.

20. Os exemplos da alma e do corpo eucarístico não são paralelos. A alma não escolhe estar num corpo maior ou menor; sua união é natural e segue a matéria disposta para ser informada. Conforme se lhe apresenta maior ou menor matéria apta, informa e assiste a um corpo maior ou menor, como substância incompleta e forma, não como substância completa que toca operativamente. Do mesmo modo, o corpo de Cristo contém-se sob tantas espécies sacramentais quanta é a matéria apresentada, consagrada e convertida. Em ambos os casos, a presença não nasce da adaptação voluntária da substância ao corpo, mas da quantidade da matéria unida, informada ou convertida; é presença quantitativamente variável por acidente. O anjo, ao contrário, mantendo-se a mesma quantidade do corpo não substancialmente unido a

ele, pode tocar mais ou menos desse corpo. Logo, a razão formal do contato não é a substância unível enquanto substância, mas alguma potência acidental mais ou menos aplicável.

21. Terceira conclusão. As opiniões de Suárez e Vázquez acima expostas não explicam suficientemente a presença do anjo no lugar nem a razão formal de sua existência nele.

P. 492 DO ORIGINAL LATINO

22. A opinião de Suárez e Molina explica a forma intrínseca do *onde* pela qual o anjo é formalmente presente, mas não explica seu fundamento nem a razão formal do contato com os corpos e lugares. Sem contato, não se pode explicar que espécie de presença é essa nem como se distingue da presença corpórea. Ninguém duvida de que o anjo possua presença nos lugares em que está ou aos quais se move; a dificuldade está no modo dessa presença. O modo do contato determina o modo da presença: um corpo toca outro pela quantidade com que se comensura; a alma racional toca informando; o espírito incriado, pela imensidade; o espírito criado, por contato de virtude, não de massa. É preciso explicar em que consiste esse contato, do qual resulta a presença diversa. A posição de Suárez é incompleta porque afirma o *onde* no anjo sem explicar o contato com o corpo, embora a presença local resulte de uma conjunção com o lugar e esta não se faça sem contato.

23. Ademais, o anjo pode agir nos corpos, movê-los e mover-se entre eles. Deve possuir algum contato com aquilo em que age; havendo contato, há presença. Não basta dizer que existe no lugar por um *onde*: deve-se explicar como toca. O *onde* é um modo resultante da aproximação e conjunção da coisa localizada com o lugar. Nos corpos essa conjunção se dá pelo contato circunscritivo entre quantidades; na alma, pela informação; no corpo sacramentado de Cristo, pela ligação às espécies, sob as quais está em lugar da substância convertida. Também no anjo é necessário indicar a conjunção com o corpo da qual resulte o *onde*. Postular uma presença que não resulte de união com corpo e lugar é

retirar-lhe precisamente a razão de presença local. Dizer apenas que o *onde* é "presença no lugar" repete o que devia ser explicado.

24. Contra Vázquez, prova-se primeiro que depender da união com um corpo para existir em lugar diminui a perfeição angélica. São Tomás censura os antigos que julgavam inexistente tudo o que não estivesse em lugar e os modernos que, por erro semelhante, diziam não poderem os anjos existir sem criaturas corpóreas. Isso contraria os autores que puseram os anjos antes do mundo e ofende a dignidade de uma natureza anterior e independente da criatura corporal. Se o anjo não pudesse por si assistir a um lugar sem antes unir-se a um corpo, sua dignidade ficaria igualmente prejudicada.

P. 493 DO ORIGINAL LATINO

25. O anjo é, por si e não pelo corpo adjunto, forma ativa capaz de mover imediatamente os corpos. Os anjos movem os céus, podem assumir corpos e alterá-los; a natureza corpórea é naturalmente regida pela espiritual. Se uma forma espiritual informativa — a alma racional — possui relação imediata com o corpo, também uma forma espiritual ativa e motora deve possuir relação imediata com o corpo que move. Logo, o anjo pode por si tornar-se presente ou ausente de um corpo e de seu lugar, sem depender de corpo previamente unido.

Confirma-se: toda união pressupõe extremos aptos a unir-se e alguma proporção entre eles — como forma e matéria, ato e potência, agente e paciente ou quantidades contíguas. Não basta dizer em geral que o anjo está no lugar por união com o corpo; é preciso dizer que união é essa e onde se funda. Se for de forma e matéria ou de quantidades comensuradas, é falsa. Se for união da causa agente com o paciente mediante a operação, é nossa posição. Se nenhuma dessas coisas for determinada, nada foi explicado.

26. Além disso, a tese de Vázquez termina na própria posição que pretende evitar: o anjo existe no lugar pelo contato e pela operação de sua virtude. Seus defensores negam que a operação seja a razão formal da presença porque toda operação pressupõe si-

multaneidade ou conjunção entre agente e paciente. Mas a união proposta por Vázquez seria produzida no corpo pela vontade do anjo; antes dela haveria, portanto, a operação produtora e alguma conjunção do agente com o corpo no qual produz a união. Ora, simultaneidade física do agente com o paciente já implica presença e contato. Deve-se ainda explicar como o anjo toca o corpo para produzir nele esse modo de união. Só resta a própria virtude operativa, contato virtual de uma forma espiritual ativa.

27. A tese encontra outra dificuldade quando o anjo não se localiza por vontade ativa própria, mas é passivamente ligado a um corpo pela força de outro, como o demônio preso por Rafael no deserto do Alto Egito. Nesse caso, como estaria num lugar por uma união produzida por outro, e como tal modo seria impresso no anjo para ligá-lo ao corpo? Não é universalmente verdadeiro, portanto, que o anjo esteja no lugar por uma união corporal produzida por sua própria vontade.

28. Finalmente, é inconveniente que a nobilíssima substância angélica só possa estar em lugar por acidente. Na hipótese de Vázquez, antes de unir-se a um corpo o anjo não estaria em lugar algum; retirados todos os corpos, nem sequer poderia mover-se no vazio, pois não poderia adquirir um lugar. Estaria em lugar não por si, mas unicamente pelo corpo ao qual se une. Contudo, o anjo é por si superior a todo corpo e capaz de movê-lo. Ocupa uma posição intermediária entre Deus, que produz o corpo no ser, e a alma, que o informa. Deus está presente por sua imensidade e operação; a alma, por sua informação. Do mesmo modo, o espírito que não informa nem cria o corpo, mas o move, deve possuir presença e contato imediatos enquanto motor. Se a união proposta nada mais for que esse contato do agente mediante sua operação, retorna-se à doutrina que defendemos.

P. 494 DO ORIGINAL LATINO

29. Quarta conclusão. A razão formal do contato do anjo com o corpo, na qual se funda seu *onde* ou presença, é, quando se realiza conaturalmente, a virtude operativa do anjo aplicada ao corpo a partir do qual ou no qual age. A mesma potência e ope-

ração são tanto a aplicação do anjo como a razão formal de sua existência no corpo. Quando se encontra num corpo de modo preternatural, porém, pode ali estar também por recepção passiva ou ligação ao corpo.

Dizemos "a partir do qual ou no qual age", isto é, onde começa sua operação. O anjo pode difundir sua virtude e agir num lugar remoto; nesse caso opera ali sem estar ali substancialmente presente, porque sua ação não começa, apenas termina nesse lugar. Portanto, não está onde produz um efeito de qualquer modo, mas onde a operação se origina imediatamente.

30. Essa conclusão concilia em parte as opiniões dos tomistas e explica São Tomás. Alguns discípulos exigem, para a presença local, uma operação própria e formal; outros julgam suficiente uma operação em sentido amplo, isto é, a aplicação ordenada a operar. Caetano procura conciliá-los distinguindo duas presenças: de ordem e de operação. A presença de ordem é iniciada, incompleta ou em ato primeiro: consiste no próprio ato prático do intelecto e na prontidão da vontade para operar algo em determinado corpo. A presença de operação existe quando o anjo efetivamente começa a agir num paciente; então sua substância está completa e perfeitamente localizada, unida ao corpo pela presença própria do anjo: a do continente ao conteúdo e do agente ao paciente. Essa presença é perfeita quando a operação procede atualmente do paciente; é iniciada quando o anjo apenas se ordena e se aplica para produzi-la.

31. Assim explicada, a conclusão exprime o pensamento de São Tomás, que sempre ensina estar o anjo no lugar pelo contato da virtude. Na questão 52, artigo 1, contrapõe o contato quantitativo ao contato virtual e conclui que o anjo está em lugar corpóreo pela aplicação de sua virtude. Essa virtude não é a virtude radical, isto é, a substância, mas uma potência formal acrescentada. A questão 76, artigo 6, o mostra: o anjo, por unir-se como motor, une-se pela potência ou virtude; a alma, por unir-se como forma, une-se por sua essência. São Tomás distingue, pois, a união pela virtude formal da união pela substância, que é apenas raiz da potência. Também diz que "o anjo e toda substância espi-

ritual não podem estar num corpo ou lugar senão pela operação que nele causa algum efeito". Uma operação que produz efeito corpóreo é operação própria e procede mediante potência operativa; logo, o anjo está no lugar por essa potência acrescentada, assim como o corpo está pela quantidade.

32. São Tomás o exprime igualmente no primeiro *Quodlibet*: "O contato do corpo se dá pela quantidade dimensiva, inexistente no anjo incorpóreo; em lugar dela há nele quantidade virtual. Assim como o corpo está no lugar pelo contato da quantidade dimensiva, o anjo está pelo contato da virtude. Se alguém quiser chamar operação ao contato da virtude, porque operar é efeito próprio da potência, diga-se que o anjo está no lugar pela operação, contanto que por operação não se entenda apenas moção, mas qualquer união pela qual, mediante sua virtude, ele se una ao corpo, presidindo, contendo ou de qualquer outro modo".

São Tomás não exclui a operação pela qual o anjo se une e está presente quando afirma que ela não significa somente moção. Ensina apenas que não é necessário o movimento local do corpo assistido; basta qualquer ação pela qual o anjo se determine e aplique a um corpo, mesmo que não o desloque. Por isso diz que o anjo está no lugar enquanto opera acerca de algum corpo localizado — movimento, luz ou realidade semelhante — sem lhe conferir o ser.

P. 495 DO ORIGINAL LATINO

33. A razão formal da presença angélica deve ser tal que o anjo não seja contido nem medido pelo corpo localizante, mas contenha o corpo e funde um *onde* não circunscritivo, não sujeito às leis da extensão e superior ao lugar. Nossa alma está no corpo como algo superior que o contém; com maior razão, o anjo deve estar no corpo e no lugar de modo superior, não como forma informante, mas como motor.

Esse fundamento não pode ser apenas a substância angélica, pelas razões dadas. A união com um corpo distinto é acidental e deve fundar-se numa razão acidental acrescentada. Não pode fundar-se num acidente formalmente comensurável ao corpo, pois isso seria quan-

tidade. Deve, então, ser um acidente que o comensure virtualmente ao corpo. Nenhuma potência o faz senão a virtude operativa ou, no caso passivo, a recepção proveniente da operação de outro.

34. A razão geral é que o anjo é substância completa. Só pode unir-se acidentalmente a outro como causa eficiente mediante sua operação, como sujeito de acidente, ou como coisas comensuradas por quantidade ou proximidade local. Não se une ao lugar por comensuração quantitativa, pois carece de quantidade; nem como sujeito de um acidente corpóreo, pois o corpo não está subjetivamente no anjo nem o anjo no corpo. Resta a união do eficiente ao paciente, ou do paciente ao agente.

Uma operação imanente não basta. A intelecção e a volição são compatíveis com a ausência física da coisa, exigindo apenas presença intencional: podemos conhecer e amar o ausente. Mesmo a intelecção intuitiva de um objeto presente põe nele somente a denominação extrínseca de ser visto; não constitui sua presença local, mas a pressupõe.

35. Para o contato virtual requer-se, portanto, alguma operação transitiva ou uma paixão proveniente dela. Nessa operação encontram-se as condições da existência local. Primeiro, ela exige presença ao menos naquela parte imediata de onde começa. Segundo, a ação do anjo é superior ao corpo por ser espiritual; se o anjo é ligado passivamente, permanece submetido não à quantidade, mas à ação do corpo enquanto instrumento divino. Terceiro, o anjo corresponde virtualmente à coisa extensa sem deixar de ser indivisível, pois submete o corpo como superior e age sobre uma extensão maior ou menor segundo a eficácia de sua operação, assim como a alma corresponde à extensão corpórea submetendo o corpo pela informação. Há, pois, condições suficientes para resultar um *onde* espiritual e um contato pelo qual a substância indivisível se faz presente a um corpo extenso, mais ou menos amplamente, segundo sua virtude.

36. Daí se conclui que a potência do anjo não pode estar atualmente aplicada sem alguma operação que una o espírito ao lugar. Não dizemos que a operação seja apenas causa eficiente da aplicação, enquanto a potência sozinha constituiria formalmente o contato. A própria operação é aplicação da substância da qual procede e razão formal atual de tocar o corpo. Se a quantidade corpórea fosse ativa enquanto toca, não tocaria apenas entitativamente, mas operativamente, aplicando-se pelo próprio agir.

Prova-se primeiro pela doutrina de São Tomás de que vários anjos não podem estar no mesmo lugar, porque a potência angélica toca o lugar como continente perfeito e não pode haver duas causas totais e perfeitas do mesmo efeito. Essa razão seria insuficiente se a operação apenas aplicasse a virtude, enquanto a virtude em ato primeiro constituísse a presença. Duas causas completas aplicadas mas ainda não operantes não repugnariam; a incompatibilidade surgiria somente no ato de produzir o mesmo efeito. Se o argumento de São Tomás demonstra a impossibilidade de dois anjos no mesmo lugar, a operação deve pertencer formalmente à presença, pois é dela que nasce a repugnância de ambos operarem sobre o mesmo efeito.

37. Prova-se também porque o anjo pode estar, dentro da esfera de sua virtude, num lugar maior ou menor. São Tomás o afirma, e o Evangelho diz que uma legião de demônios esteve num único homem (Mc 5,9). Cada anjo, superior à alma humana, poderia ocupar um espaço maior que um corpo humano; logo, ali estavam num espaço menor que o alcance possível de sua virtude. A potência angélica não se torna em si maior ou menor, mas sua operação pode aplicar-se a uma extensão maior ou menor. Por isso a operação, e não somente a potência, é a razão formal da presença variável. Analogamente, a alma está presente a um corpo pequeno na infância e maior na idade adulta mediante a informação atual, não apenas por possuir capacidade de informar. O anjo, forma que não informa mas opera no corpo, torna-se presente a um corpo maior ou menor conforme inicia a operação numa parte maior ou menor.

38. Deve-se advertir que o anjo pode difundir sua virtude para produzir efeitos além do lugar em que está, sem que sua substância esteja presente a toda a extensão atingida. O anjo que move o céu não está presente a todo o céu, mas à parte a partir da qual difunde o movimento. São Tomás diz que "todo o corpo ao qual o anjo se aplica por sua virtude lhe corresponde como um só lugar", porque "sua virtude só se aplica àquilo que é primeiramente movido por ele". Também a alma de Cristo esteve em certa parte dos infernos por presença e substância, e em outras partes por operação ou efeito: imediatamente presente numa, mediatamente nas demais.

Quando o anjo opera no corpo por ação transitiva, esta, enquanto edutiva de um efeito corpóreo, depende do corpo e deve unir-se àquele a partir do qual imediatamente produz o efeito. Onde a operação transitiva começa estão toda a potência e a substância do anjo, pois ali devem estar o princípio imediato da ação e o paciente do qual se eduz o efeito. Sendo indivisível por parte do anjo, sua potência aplica-se toda ao corpo que primeiro utiliza para elicitar a ação, como a alma se aplica toda ao corpo que informa e vivifica. A sujeição desse corpo à potência indivisível e à operação que procede simultaneamente do agente e do paciente constitui o contato espiritual ou virtual. Nos corpos ulteriores, pelos quais o efeito se propaga depois desse primeiro exercício, a substância do anjo está apenas mediatamente, por seus efeitos. A potência operativa funda a presença imediata por ser quantidade virtual: capacidade de tocar um corpo e ajustar atualmente seu agir a uma extensão determinada, contendo ativamente o paciente em vez de ser contida e circunscrita pelo lugar.

P. 497 DO ORIGINAL LATINO

39. O contato virtual do anjo não possui como razão formal algo anterior à potência operativa e à operação. Como a ação procede de uma forma agente independente da comensuração local, não submetida ao lugar mas capaz de submetê-lo, ela produz contato precisamente ao operar: submete a si o lugar ou paciente do qual age. Essa operação respeita dois efeitos. Primeiro, sujeita e une a si o paciente como a uma forma agente independente de

sua medida. Segundo, produz no paciente o efeito propriamente pretendido. É necessário admitir o primeiro porque o espírito é forma puramente agente sobre o corpo, não substância quantitativamente comensurada com ele; somente agindo o une e submete a si. Seu toque é operativo, não quantitativo ou comensurativo.

40. Se se pergunta o que o anjo faz no corpo por esse contato, responde-se: põe o corpo em aplicação e união consigo para, a partir dele, agir em determinada extensão ou parte. Na aplicação de um paciente ao agente encontram-se dois elementos. O primeiro é a ausência de distância local e a comensuração de ambos no lugar; o espírito não possui isso. O segundo é a coordenação e sujeição ao agente, para que este aja a partir daquele paciente, impondo-lhe uma ordenação ao efeito que dele será eduzido. Assim como a potência da fêmea se submete à potência do macho, não somente localmente, mas causalmente, ordenando-a ao efeito, assim também aqui a sujeição causal não se reduz a simples proximidade local. Esse segundo elemento é produzido no corpo pelo contato da virtude angélica; depois se eduz o efeito.

41. A segunda parte da conclusão — que o anjo pode estar em lugar de modo preternatural por paixão, não por ação própria — prova-se porque às vezes é ligado a um corpo pela operação de um superior: por Deus, que lhe inflige tormento mediante o corpo como instrumento, ou por espírito mais elevado. Rafael, por exemplo, prendeu o demônio no deserto do Alto Egito (Tb 8,3). Nesse caso, o anjo não está no lugar conaturalmente, mas de modo preternatural ou violento. Analogamente, a alma só está conaturalmente no corpo que vivifica e informa; fora dele, está de modo preternatural. Caetano ensina que os anjos se localizam naturalmente pela operação e os demônios, quando presos, mais por padecer que por agir. A Escritura descreve sua pena por imagens de prisão e detenção: Deus os entregou "aos calabouços tenebrosos do inferno" (2Pd 2,4), "guardados em cadeias

eternas sob as trevas" (Jd 6); e Cristo foi ressuscitado, "desatados os tormentos da morte, porque era impossível que fosse retido por ela" (At 2,24).

42. Como um corpo que prende o anjo pode produzir nele um *onde* espiritual? Porque age como instrumento de Deus ou de uma virtude superior, capaz de utilizar o instrumento corpóreo para pôr no espírito um efeito espiritual. Desse efeito recebido no anjo resulta um contato virtual passivo com o corpo-instrumento ao qual Deus o liga. O efeito espiritual conserva ordenação ao instrumento pelo qual foi causado e, por ser espiritual, só pode tocá-lo virtualmente: é produzido por este corpo de tal extensão com a finalidade de restringir o espírito e impedir que use livremente suas potências. O anjo terá, pois, contato virtual com tanta extensão corpórea quanto aquela à qual foi ligado pelo efeito recebido. Não há comensuração quantitativa, mas sujeição espiritual a um corpo que, como instrumento de Deus, impede suas operações. A natureza precisa do efeito produzido pelo fogo no anjo quando o atormenta será estudada adiante, ao tratar da pena dos demônios.

43. Última conclusão. Do contato virtual ou espiritual do anjo com o lugar, mediante sua operação, resulta nele um *onde* intrínseco. Este não pertence propriamente ao predicamento "onde", mas apenas redutivamente. É diretamente presença do agente ao paciente e, secundariamente, da coisa localizada ao lugar, porque esse paciente está num lugar. Ambas as relações são realizadas pelo modo intrinsecamente recebido no anjo, chamado *onde* em sentido impróprio.

P. 498 DO ORIGINAL LATINO

44. Essa conclusão se opõe a Suárez, que inclui o *onde* angélico no predicamento "onde" e admite fundar-se distância e proximidade entre dois anjos ou entre anjo e corpo. Isso exige um *onde* tão propriamente local quanto o dos corpos, capaz de pôr situação e distância, embora sem circunscrição pelo corpo localizante. Vázquez, no extremo contrário, considera o *onde* angélico mera denominação extrínseca: só reconhece a união do anjo com o

corpo, chamando-o presente ao lugar apenas mediatamente, porque o corpo unido está ali. Sustentamos que essa presença é próxima e formalmente constituída pelo modo intrínseco resultante no anjo, embora o contato do qual ela resulta seja a própria virtude angélica operante.

45. Já mostramos que deve haver no anjo um *onde* ou presença intrínseca, porque ele se move verdadeira e propriamente em si mesmo. Sua substância não permanece imóvel nem existe ao mesmo tempo no céu e na terra; a Escritura diz que desce verdadeiramente do céu, e a descida real da alma de Cristo aos infernos é artigo de fé. Pelo movimento o anjo deve adquirir ou perder algo ao mudar de lugar. Esse termo não pode estar subjetivamente no corpo localizante, que permanece imóvel; deve estar no anjo que se move. Como ele adquire presença a outro lugar, aquilo que recebe em si pelo movimento é presença local, denominada *onde*.

46. Que o *onde* adquirido pelo anjo não pertença propriamente ao predicamento "onde" deduz-se de São Tomás. Em seu tratado lógico sobre o *ubi*, ele exclui expressamente a presença angélica desse predicamento. Além disso, ensina que o anjo e o corpo estão no lugar de modo equívoco; logo, também os respectivos *onde* não são unívocos.

47. O *onde* predicamental produz primeira e diretamente presença no lugar e distância local, não outro gênero de presença — como a do agente ao paciente ou da forma à matéria — do qual a presença local se siga apenas consequentemente. A conjunção da alma com o corpo enquanto o informa não é primeira e essencialmente presença ubical, embora só possa informar um corpo localizado. A presença da veste ao que está vestido não constitui diretamente uma coisa localizada, mas vestida, embora também exija lugar. Se o contato angélico é o da potência operativa com o corpo — ou, passivamente, o efeito recebido de uma potência superior —, a presença resultante é primeiro a do agente ao paciente, ou inversamente, e só secundariamente ao lugar em que o paciente se encontra. A alma espiritual faz isso informando; o anjo, que é forma ativa e não informativa, faz agindo.

48. Objetar-se-á que, nesse caso, não seria necessário um *onde* intrínseco distinto da própria operação e do contato com o corpo, assim como a alma racional não adquire no corpo um novo *onde* intrínseco apenas por informá-lo. Nega-se a consequência. O anjo está no corpo de maneira móvel: pode separar-se por movimento local, retirar-se e adquirir outro lugar. Seu contato deve, portanto, pôr nele uma presença suscetível de aquisição e perda; como ela o torna presente ao lugar, ao menos secundariamente, é um *onde* intrínseco. Por resultar do contato da potência operativa, constitui primeiro a presença do agente ao paciente e depois a da coisa localizada ao lugar.

A alma, ao contrário, informa o corpo de maneira imóvel enquanto permanecem suas disposições; não pode simplesmente afastar-se dele por movimento local e adquirir outro corpo. O que se ganha ou perde quanto ao lugar é recebido no corpo e realiza-se corporal e circunscritivamente, atingindo a alma apenas por concomitância extrínseca. O anjo não se move pela localização circunscritiva de um corpo, mas toca e abandona por si o corpo assistido.

P. 499 DO ORIGINAL LATINO

49. Finalmente, o *onde* predicamental possui duas condições ausentes no *onde* angélico. Primeira: por ele se mede a distância ou proximidade entre coisas, distinguindo-se diversos *onde* conforme as distâncias. Segunda: por ele o corpo localizado é circunscrito pelo corpo localizante; por isso se define como "circunscrição passiva do corpo localizado proveniente do corpo localizante". A segunda condição evidentemente não convém ao anjo: o corpo não pode circunscrever aquilo que não se comensura nem se submete à sua medida. Tampouco convém a primeira: um anjo, considerado diretamente em si, não funda distância relativamente a outro; removidos os corpos, não se poderia medir distância entre ambos. Ele não possui, portanto, um *onde* distancial propriamente dito.

50. A distância é certa extensão do espaço: negativa, se o espaço é vazio; positiva, se está preenchido. O anjo não produz essa extensão estendendo-se pelo espaço, pois carece de extensão. Tam-

pouco pode fundá-la como extremidade ou termo de uma medida, como ponto do qual se estendesse uma corda de medição. A distância se difunde pelas partes do espaço e termina numa extremidade que participa da posição ou situação dessas partes. O anjo está fora de toda situação e posição, não só como parte extensa, mas também como termo indivisível situado no contínuo. Não se pode tomá-lo como extremidade de uma medida espacial. Seria igualmente impróprio medir uma distância da visão beatífica da alma de Cristo, que está no céu, até a terra: esse ato espiritual está fora de toda situação e distância, embora seu sujeito se encontre num lugar.

51. Alguns postulam no anjo um modo que não seria somente o *onde* adquirido ou perdido pelo movimento, mas a própria quantidade virtual que o fundamenta e à qual se atribuiria distância virtual. Contra isso: tal modo ou carece de fundamento ou realiza exatamente o que já realizam a potência operativa e sua operação. Ele deveria produzir uma presença não circunscrita, pela qual o espírito não fosse contido pelo lugar, mas o contivesse e submetesse a si. A potência operativa faz isso melhor, pois o corpo e o lugar se submetem ao anjo como agente; a razão de sujeitá-los pertence precisamente ao agente enquanto agente.

Além disso, esse modo não seria substancial — não é subsistência, existência nem união substancial —, mas acidental. Todo modo acidental afeta a substância mediante algum acidente com o qual se identifica: a figura, pela quantidade; a intensidade, pela qualidade; o *onde* e a posição, pela circunscrição. Como o efeito atribuído ao modo é semelhante ao da quantidade e se chama quantidade virtual, ele deveria ser antes um acidente do que um modo independente; e esse acidente não pode ser outro senão a potência operativa.

52. Se esse modo pertencesse à quantidade virtual, seria um único princípio para todos os lugares, assim como a quantidade corpórea é capaz de tocar todos os lugares e corpos. O anjo, então, não poderia ajustar-se livremente a um corpo maior ou menor dentro de sua esfera, assim como um corpo não adapta a mesma quantidade de massa ora a um lugar maior, ora a um menor.

Pela operação, ao contrário, ele toca uma extensão maior ou menor segundo sua vontade; e a operação, enquanto começa em determinada parte corpórea, torna-o presente e assistente a essa parte.

53. Objetar-se-á que da operação sobre o corpo não pode resultar um *onde* intrínseco espiritual no anjo. A ação que toca o corpo só produz nele um efeito corpóreo; de tal efeito não poderia resultar um modo espiritual no agente. Responde-se que o *onde* resulta da ação enquanto procede do anjo, não do efeito passivo deixado no corpo. É o modo de existir no lugar como continente e agente, não como coisa contida e comensurada. Quando o anjo está preternaturalmente submetido e ligado ao lugar, essa presença passiva tampouco resulta da ação própria do corpo enquanto corpórea, mas da operação espiritual de uma virtude superior exercida instrumentalmente pelo corpo.

P. 500 DO ORIGINAL LATINO

54. Resta a dificuldade de compreender como o *onde* angélico é indivisível por estar no anjo e, ao mesmo tempo, corresponde formalmente a um lugar divisível e extenso. Responde-se que ele é subjetivamente indivisível e espiritual — isto é, por parte do anjo no qual se recebe —, mas terminativamente divisível e extenso — por parte da realidade tocada. A própria operação e a substância do anjo acomodam-se a algo divisível por superioridade sobre ele, permanecendo indivisíveis. Nossa alma corresponde a um corpo divisível; se nela há uma união ao corpo, essa união é espiritual e termina numa realidade extensa. Também o *onde* sacramental do corpo de Cristo é indivisível e termina nas espécies divisíveis às quais assiste.

DISPUTAÇÃO XL · ARTIGO II

Resolvem-se as dificuldades contra a doutrina proposta no artigo precedente

P. 500 DO ORIGINAL LATINO

1. Todas as dificuldades apresentadas por alguns autores contra nossa explicação parecem reduzir-se a dois ou três pontos principais. Primeiro, argumentam *a priori* que o anjo já está no lugar antes de operar. Segundo, apresentam exemplos em que o anjo parece estar num lugar sem operação. Terceiro, deduzem inconvenientes.

2. O primeiro argumento formula-se assim: por natureza, o anjo está presente ao corpo antes de operar nele e a partir dele; logo, a razão formal de sua presença é anterior à operação transitiva. Não falamos da operação imanente, irrelevante para a localização, pois não toca o corpo e permanece no próprio agente.

Prova-se o antecedente. Primeiro, a operação angélica é causa eficiente do *onde* do anjo; portanto, não pode ser sua razão formal. Segundo, a aplicação do agente ao paciente precede a operação sobre ele. A operação transitiva do anjo eduz seu efeito de um sujeito corpóreo; deve proceder do agente já unido ao paciente. Portanto, primeiro há conjunção e presença, e depois operação.

3. Confirma-se: o anjo move todo o céu e, contudo, não está em toda a sua extensão. Também pode mover um corpo permanecendo em repouso, sem mover-se junto dele. Logo, a operação não é a razão formal da localização; de outro modo, a substância operante estaria presente onde quer que estivesse o efeito.

4. Responde-se distinguindo o antecedente. O anjo está no lugar antes de operar por uma presença de ordem, em ato primeiro e durante seu movimento para o lugar: concedo. Está ali antes de operar por uma presença completa, aplicada e em ato segundo: nego. A presença de ordem começa quando o anjo se ordena a determinado lugar mediante juízo prático, dirigindo para lá seu movimento contínuo ou descontínuo. A presença completa existe quando toca atualmente o corpo; nesse mesmo instante já opera, porque toca pelo próprio agir e produz o efeito, não primeiro tocando e só depois agindo.

Embora a operação seja uma ação edutiva cujo sujeito é o corpo, a mesma ação realiza duas coisas: aplica o agente ao corpo, fundando a presença ou *onde* angélico, e produz nele o efeito. Quando o anjo começa a operar em ato segundo, simultaneamente toca o paciente e eduz dele ou produz nele o efeito.

P. 501 DO ORIGINAL LATINO

5. A presença e a aplicação requeridas para eduzir uma forma do sujeito não precisam ser produzidas por outra ação anterior. A mesma ação pode unir completamente agente e paciente e produzir o efeito no sujeito aplicado, pois o contato angélico é ativo e subordina a coisa tocada ao anjo como continente. Se a quantidade corpórea fosse ativa, tocaria outro corpo precisamente operando; a alma, ao informar, toca o corpo e, pelo mesmo ato formal, constitui-o informado e faz-se presente a ele. Assim, o contato virtual ativo não precede a própria ação; o contato passivo, por sua vez, pressupõe a ação de que resulta.

Também nos corpos uma ação aplicativa deve estar presente para produzir o modo de presença, mas não por outra aplicação anterior — o que levaria ao infinito — e sim por si mesma. Com maior razão, pela eminência e perfeição do agir angélico, uma única ação pode

aplicar o agente, tocar o corpo e eduzir o efeito. O anjo não se comensura ao corpo antes de operar, como um agente corpóreo; comensura-se virtualmente porque opera. E a ação, embora se dirija a algo distinto, não o separa necessariamente do agente: pode distingui-lo e uni-lo, assim como a forma se une à matéria e a humanidade ao Verbo.

6. À confirmação responde-se que o anjo que move o céu ou difunde sua virtude até um corpo distante não está em toda parte em que aparece o efeito, mas onde sua ação começa imediatamente; ali está a substância operante. O anjo pode mover um corpo permanecendo em repouso se retiver imóvel a parte a partir da qual começa seu impulso e, mediante ela, mover as demais, como quem segura um arco imóvel e por ele lança a flecha. Se mover também a parte imediatamente tocada, acompanhará acidentalmente seu movimento, como quem conduz um carro se move com ele.

7. O segundo grupo de argumentos recorre a exemplos de anjos presentes onde não operam. Primeiro, um anjo pode ser preso a um corpo sem agir nele, como o demônio ligado ao fogo infernal; logo, a operação não pode ser a razão formal de estar no lugar. Não bastaria responder que se localiza pela paixão: se a operação fosse razão formal universal, ausente ela, a localização também desapareceria. Além disso, almas separadas podem estar onde nada fazem nem padecem, como as que estiveram no seio de Abraão e as que estão no limbo. A alma de Cristo esteve numa parte dos infernos segundo a substância e noutras por operação ou efeito; logo, presença substancial e presença operativa são modos distintos.

8. Embora os demônios padeçam pelo fogo, parece que primeiro devem estar ligados a ele para depois padecer, como ensina São Tomás. A paixão causada pelo fogo não seria, então, a razão formal de sua localização, pois o fogo já lhes estaria unido ao agir. Ademais, a pena do fogo atinge tanto demônios próximos como distantes, inclusive os que operam neste ar; logo, pode causar paixão sem localizá-los junto de si.

9. Segundo exemplo: os anjos certamente estão no céu empíreo, mas ali não parecem exercer ação transitiva. Segundo São Tomás, só podem operar num corpo mediante movimento local, e o céu empíreo é imóvel; tampouco os bem-aventurados padecem dele. Estariam, portanto, num lugar sem agir nem padecer. Não se pode recorrer à presença de ordem, pois ela seria um ato prático pelo qual o anjo se ordenaria a operar onde sabe não poder fazê-lo. E apelar a alguma operação oculta pareceria fugir para uma hipótese incerta e impossível de refutar precisamente por ser desconhecida.

10. Terceiro exemplo: as almas separadas estão em lugares — céu, purgatório ou limbo — e às vezes vêm até nós, como a alma de Samuel apareceu a Saul. Todavia, ensina São Tomás que a alma, limitada a mover o corpo que vivifica e, mediante ele, outros corpos, não opera imediatamente sobre matéria estranha. Logo, não estaria no lugar por operação própria. Muitas também não padecem onde estão, como as almas bem-aventuradas e as do limbo.

11. Quarto exemplo: São Tomás admite um anjo além do céu empíreo. No vazio ele não opera em ato segundo; nem poderia preparar-se em ato primeiro para uma operação impossível onde nada existe; tampouco padeceria. Logo, estaria presente sem operação nem paixão.

12. Confirma-se que o anjo poderia mover-se no vazio. Se o corpo pode atravessá-lo, por que não um espírito, mais ativo e independente do corpo? De outro modo, onde não houvesse matéria o anjo se tornaria imóvel. Nesse movimento adquiriria uma presença ou *onde* como termo, sem contato ativo ou passivo; portanto, tais contatos não seriam a razão da presença.

13. Antes de responder aos exemplos, deve-se advertir que conhecemos ainda menos a força angélica e seu modo de operar sobre os corpos do que as virtudes de muitas pedras e plantas, cujos efeitos incomuns ignoramos. É sinal de inteligência estreita pretender determinar exaustivamente o que os anjos fazem no céu,

no interior da terra, ou o que as almas fazem no limbo. “Muitas coisas maiores do que estas estão ocultas, pois vimos poucas de suas obras” (Eclo 43,36). Recorrer, nesses assuntos, a operações e modos angélicos ocultos não deve ser julgado ridículo, mas recebido com sobriedade.

Santo Agostinho, ao discutir essas operações das substâncias espirituais, adverte que é útil recordar os limites humanos: não consegue penetrar com os olhos, explicar com segurança pela razão nem compreender pelo progresso da mente como os anjos fazem tais coisas — ou, antes, como Deus as faz por seus anjos — com a certeza de quem fosse anjo, profeta ou apóstolo. João de Santo Tomás invoca precisamente essa passagem para justificar a sobriedade diante de mecanismos angélicos ocultos.

14. Quanto ao primeiro exemplo, já dissemos que o anjo está conaturalmente no lugar por operação e preternatural ou violentamente por paixão. Isso não é mudar arbitrariamente a razão formal, mas atribuí-la proporcionalmente a modos diferentes: o corpo existe naturalmente no lugar por extensão, mas o corpo de Cristo está sacramentalmente de modo indivisível.

Pode-se acrescentar que os espíritos ligados a corpos talvez não sejam privados de toda operação, como se existissem somente por paixão. Pode ser-lhes permitido operar mais ou menos, não segundo sua livre vontade, mas conforme a prisão seja mais ou menos estrita. O corpo, instrumento de Deus, restringe a potência operativa e assim causa maior ou menor pena. Muitos demônios atormentados pelo fogo infernal operam neste ar; os detidos sob a terra também podem receber permissão para agir no próprio fogo, mover-se, movê-lo ou atuar sobre outras almas e demônios. Quanto menor a pena, menor a restrição; na pena mais intensa, a operação é mais impedida. A privação completa de agir seria tormento máximo, assim como as faculdades humanas sofrem intensamente quando dor externa ou desordem interna as impede de exercer suas operações naturais. A dor objetiva consiste numa disposição violenta e preternatural da potência, assim como o deleite corresponde a sua disposição conatural.

15. Quanto às almas no limbo, responderemos de novo no terceiro exemplo. Se no seio de Abraão nada operavam, existiam ali por uma paixão de detenção, não como pena dolorosa, mas como custódia honrosa: não lhes era permitido sair. Zacarias fala dos "prisioneiros tirados da cisterna sem água" pelo sangue da aliança (Zc 9,11); e Abraão diz ao rico que entre ambos há um grande abismo, de modo que ninguém possa passar de um lado a outro (Lc 16,26). Não estavam impedidas por sua natureza, mas por ordenação divina, como mostra o pedido do rico para que Lázaro fosse enviado. Eram, portanto, retidas passivamente naquele lugar.

16. A alma de Cristo, ao descer ao limbo dos Patriarcas, produziu ali, segundo São Tomás, uma luz sensível exterior que o iluminou. Quando o Doutor distingue que ela esteve em alguns lugares dos infernos segundo a essência e noutros por efeitos, o sentido é claro: esteve substancialmente onde operou imediatamente, produzindo aquela luz ou efeito semelhante; nos demais lugares penais esteve mediante efeitos remotos, repreendendo ou pregando aos espíritos em prisão, como diz São Pedro (1Pd 3,19). Assim o sol está no interior da terra por efeitos mediatos, mas manifesta sua presença imediata neste ar pela luz.

17. São Tomás não afirma que primeiro o espírito esteja ligado ao fogo e só depois padeça. Diz que o corpo tem naturalmente capacidade de determinar o espírito a um lugar, mas não de detê-lo ali; a força de prisão é acrescentada ao fogo enquanto instrumento da justiça divina. Assim ele restringe o espírito, torna-se penal e impede a execução de sua vontade, não lhe permitindo operar onde e como quer. É exatamente nossa doutrina.

Quanto ao fogo que atormenta demônios presentes neste ar, ele só constitui a razão passiva de estarem num lugar quando os retém junto de si e lhes impede agir noutro. Se lhes permite operar à distância, continua sendo penal enquanto restringe mais ou menos sua atividade, mas não os localiza onde o fogo se encontra. No lugar distante, o espírito localiza-se pela operação que ali lhe é permitida.

18. Ao segundo exemplo, tão enfatizado pelos adversários, responde-se que os anjos podem produzir alguma luz no céu empíreo ou intensificar a luz que ele possui. São Tomás admite que produzam luz nos corpos, e a Escritura descreve lugares sensivelmente iluminados por sua presença: "apareceu o anjo do Senhor e uma luz brilhou na prisão" (At 12,7); "a glória do Senhor os envolveu de luz" (Lc 2,9); e o aspecto do anjo "era como o relâmpago" (Mt 28,3). Os anjos podem produzir luz mais imediatamente do que calor ou frio, para os quais deveriam aplicar agentes corpóreos aos pacientes, porque a luz era considerada qualidade celeste e próxima das qualidades intencionais.

Essa luz adorna o corpo celeste. Se os bem-aventurados levam sua glória e honra à Jerusalém celeste (Ap 21,24), com maior razão os anjos tornam gloriosíssima aquela habitação por sua luz. Ela pode ainda cooperar nas influências ocultas que o céu empíreo exerce sobre os corpos inferiores. Embora imóvel localmente, São Tomás admite que esse céu influencie estabilidade ou permanência nas coisas inferiores.

P. 504 DO ORIGINAL LATINO

19. Não obsta que sua luz não chegue visivelmente até nós. Segundo a física da época, o céu empíreo seria um corpo sutilíssimo, enquanto os raios luminosos se projetariam a partir de corpos densos, como astros e planetas, dos quais ele carece. Isso não impediria sua luz, enquanto qualidade de um corpo tão nobre, de exercer influências ocultas sobre as coisas inferiores, auxiliada pela perfeição da luz angélica que o adorna.

20. Quanto ao terceiro exemplo, há autores que negam às almas separadas poder mover-se por si, já que não poderiam operar em corpo algum. Seriam transportadas por anjos e assistiriam aos lugares somente de modo passivo, como se diz de Lázaro: "os anjos levaram-no ao seio de Abraão" (Lc 16,22). A alma de Cristo teria descido e subido não por movimento natural próprio, mas como instrumento do Verbo. O fundamento é que, se a alma separada não pode mover corpos, também não poderia mover-se a si mesma por contato ativo, sendo sempre movida por outro.

21. Em nosso tratado *Da alma*, porém, mostramos que essa posição não se sustenta. A alma racional separada comporta-se como espírito e opera ao modo espiritual. Seria inconveniente que uma substância intelectual, pelo estado de separação, se tornasse inferior a um corpo que se move por si: poderia ser movida, mas nunca mover-se. Também seria falha de providência dar-lhe vontade relativa a coisas ausentes e distantes, mas negar-lhe a potência executiva, obrigando-a a aguardar que algum anjo ou demônio a transportasse.

As almas do purgatório desejam o céu; o rico desejava que Lázaro fosse enviado a ele e à casa de seu pai; Abraão respondeu que os que desejavam atravessar não podiam fazê-lo por causa do grande abismo. Tinham vontade natural de mudar de lugar, embora estivessem impedidas. Não convém negar-lhes toda potência locomotiva, quando até animais inferiores recebem movimento proporcionado ao apetite por objetos ausentes. São Tomás, ao negar às almas separadas a força de mover corpos, considera-as enquanto formas destinadas a vivificar seu corpo, não enquanto espíritos no estado de separação. Nesse estado recebem um modo espiritual de operar, assim como recebem espécies inteligíveis infusas. Podem, portanto, exercer contato virtual sobre corpos que não informam, movê-los e mover-se mediante eles, embora sua força seja muito inferior à angélica. Também podem estar preternaturalmente num lugar por detenção passiva.

P. 505 DO ORIGINAL LATINO

22. Que fazem as almas das crianças no limbo e como ali estão? Se se admitisse que almas separadas nada podem fazer acerca de si ou dos corpos, seria preciso dizer que por natureza estão fora de lugar e só se encontram ligadas a certos lugares por ordenação divina: Deus opera nelas ou elas reconhecem proporção com lugares mais dignos ou menos dignos. São Tomás diz que certas almas convêm mais com certos lugares: as espiritualmente iluminadas com corpos luminosos; as obscurecidas pela culpa com lugares tenebrosos.

Se as almas separadas podem mover corpos e mover-se, as do limbo podem exercer algum movimento naqueles lugares. Devido ao defeito geral da natureza proveniente do pecado original, não atuariam em quaisquer lugares, mas somente nos que lhes correspondem, especialmente os tenebrosos. Assim estão no lugar do modo conveniente às substâncias espirituais.

23. Quanto ao anjo no vazio, São Tomás diz propriamente que ele pode estar na superfície convexa do céu empíreo, isto é, em sua última superfície, onde ainda não há vazio, mas termina o último corpo. Ali pode operar, tocar por sua virtude e estar num lugar positivo. Se supusermos um anjo totalmente fora do mundo ou criado antes do mundo visível, não estará ali num lugar completo segundo seu contato operativo: onde nada há, nada toca, e tampouco preenche o espaço como um corpo.

Poderá, entretanto, possuir presença de ordem em ato primeiro: formar um juízo prático determinado para agir nesta ou naquela parte do espaço vazio se um corpo ali fosse posto. Entre dois anjos assim considerados não haveria distância positiva fundada neles como extremos de uma extensão, mas somente distância negativa e imaginária fundada no espaço imaginário, a mesma que se concebe mesmo sem anjos. Quando um anjo assiste a um corpo, a distância mede-se pelo corpo, não pelo espírito; retirado o corpo, mede-se pelo espaço imaginário.

24. Se a objeção afirma que o anjo pode mover-se continuamente através do vazio, nega-se. Seu movimento se dá segundo contato virtual ativo, não por preenchimento espacial; no vazio nada há em que possa agir. O corpo, ao contrário, possui contato de preenchimento e pode substituir uma ocupação espacial por outra, adquirindo proximidade ou distância. Mesmo ele, retirado absolutamente todo outro corpo e termo, não teria o que adquirir mediante o movimento.

O anjo situado no vazio poderia, porém, mover-se por movimento descontínuo, sem atravessar o meio, até um corpo distante, conforme será explicado depois. Não é inconveniente que possa menos que o corpo quanto ao movimento contínuo no vazio: seu movimen-

to é de gênero mais nobre, por contato virtual e não preenchimento; o vazio não é capaz desse contato. Nem por isso o anjo fica absolutamente imóvel, pois conserva o movimento descontínuo.

25. O terceiro gênero de argumentos parte de inconvenientes. Se o anjo está no lugar somente por operação transitiva atual, então, ao cessar toda ação sobre corpos e dedicar-se apenas à contemplação, não estaria em parte alguma. Isso parece impossível: tudo o que existe neste universo deve estar em algum lugar, ou não pertenceria ao universo.

P. 506 DO ORIGINAL LATINO

26. Confirma-se que São Tomás não exige uma operação transitiva propriamente produtiva. Basta que o anjo presida a um lugar sem movê-lo. Pela mera presidência, que poderia consistir num ato imanente, estaria no lugar antes da operação exterior. Deve haver, portanto, alguma união da virtude com o lugar anterior à operação, pois a aproximação entre agente e paciente sempre precede o efeito eduzido do paciente.

27. Responde-se que não é inconveniente o anjo permanecer neste universo sem lugar positivo. São Tomás o admite expressamente: "Não julgo inconveniente que o anjo possa existir sem lugar e não estar em lugar algum quando não exerce operação alguma acerca de um lugar; assim como não é inconveniente dizer que não está colorido por cor alguma. Isso, porém, não é imaginável, porque a imaginação não transcende o contínuo". O suposto absurdo pertence à imaginação, não à razão. A razão mostra que a substância puramente espiritual não se submete nem se comensura ao lugar, mas é força ativa superior aos corpos; seu contato deve, portanto, existir ao modo de atividade.

Como essa atividade se subordina à vontade livre, pode cessar inteiramente. O anjo ficará sem contato, conjunção ou presença positiva ao corpo. Também Deus, se destruísse todas as criaturas, não estaria positivamente em lugar algum, mas somente em si; já agora não está positivamente nos espaços meramente imaginários. Se o anjo

não quiser operar sobre corpo algum, poderá conservar apenas presença de ordem, em ato primeiro e segundo a capacidade de aplicar-se, não contato formal em ato segundo.

28. A máxima "o que não está em parte alguma não existe" entende-se daquilo que não está em lugar nem formal nem radicalmente, isto é, não possui sequer capacidade ou ordenação para localização. Se uma substância pode estar num lugar quando quiser e conserva em ato primeiro poder e ordem para ele, mas não o toca atualmente porque é independente, não se segue que deixe de existir por não estar formalmente "em algum lugar".

29. À confirmação responde-se que, segundo São Tomás, o anjo está no lugar não apenas movendo um corpo, mas sempre que opera nele, se une a ele ou o preside. Se preside sem operação que toque o corpo, possui somente presidência de ordem, em ato primeiro, fundada no juízo prático pelo qual se ordena àquele lugar. Se preside exercendo alguma ação, está ali por contato positivo e presença formal; se se une passivamente, está de modo preternatural.

A aproximação anterior à operação é necessária quando se faz por comensuração e adaptação quantitativa do agente ao paciente. Quando o agente é inteiramente superior e não precisa comensurar-se, não se une antes de operar: pela própria operação submete o paciente e dele eduz o efeito. A eminência angélica permite que uma mesma ação o aplique, toque o corpo e produza nele o efeito.

P. 507 DO ORIGINAL LATINO

30. Última objeção, contra a conclusão final do artigo precedente: os anjos podem fundar distância e proximidade por si mesmos; logo, sua presença não é somente ativa ou passiva, mas propriamente distancial. Se um anjo está no céu e outro no inferno, distam mais que dois presentes no ar, e não apenas por causa dos corpos, pois são independentes deles. Se todos os corpos fossem aniquilados, os primeiros permaneceriam mais distantes que os segundos; do contrário, Deus não poderia destruir os corpos sem destruir também o *onde* e a presença dos anjos.

31. Confirma-se: anjos criados antes do mundo visível ou postos fora dele não seriam substâncias imóveis, pois assim dependeriam dos corpos para mover-se. Se se movessem, adquiririam pelo movimento alguma distância ou proximidade; logo, seriam capazes de um *onde* distancial.

32. Responde-se que os anjos não fundam distância imediatamente em si, mas mediante o corpo ou espaço em que são considerados. Assim como não possuem posição, tampouco possuem por si distância ou proximidade, que implicam situação. Pelo corpo assistido fundam distância positiva e formal; pelo espaço vazio, apenas distância imaginária. Nesse sentido os anjos associados ao céu e ao inferno dizem-se mais distantes que os presentes no ar.

Aniquilados os corpos intermediários, não permaneceria distância positiva, mas somente negativa, fundada no espaço vazio ou imaginário. Em razão de si mesmos, um anjo não dista nem deixa de distar de outro. Um anjo cuja virtude corresponde a muitas partes não dista de si mesmo de uma parte a outra, pois corresponde a todas sem possuir posição. A alma presente no pé não está distante de si enquanto presente na cabeça, embora as partes do corpo distem entre si. Do mesmo modo, dois espíritos só são chamados distantes em razão dos corpos que tocam ou do espaço imaginário em que são considerados. Não dependem do lugar para existir, mas para tocar, pois não há contato onde nada é tocado.

33. Anjos colocados fora de todo corpo não podem mover-se pelo movimento de contato virtual nem adquirir um *onde*, por faltar matéria sobre a qual exerçam o contato; assim como, se não houvesse corpos, as almas não seriam formas informantes. Um anjo poderia, contudo, agir sobre outro por ação moral ou iluminativa e até restringi-lo mediante império prático: poderia formar ou suscitar nele um juízo tão forte que o inferior não ousasse ou não pudesse mover-se, por faltar-lhe uma determinação prática própria que vencesse o comando do superior.

DISPUTAÇÃO XL · ARTIGO III

Se é contraditório que um anjo esteja em vários lugares, ou vários anjos em um só

P. 507 DO ORIGINAL LATINO

1. Sob este título reunimos todas as dificuldades relativas ao modo pelo qual o anjo existe num lugar. Elas se reduzem a quatro. Primeira: se o anjo pode estar, segundo sua vontade, ora num lugar maior, ora num menor, ou se possui um modo uniforme de localização, como o corpo, que se comensura ao lugar pela quantidade e não pode ocupar arbitrariamente uma extensão maior ou menor. Segunda: se um anjo pode estar simultaneamente em vários lugares adequados. Terceira: se pode ao menos estar em vários lugares inadequados, dentro da esfera de sua virtude. Quarta: se vários anjos podem estar num mesmo lugar, ou se a identidade de lugar lhes repugna como repugna a vários corpos.

O anjo pode estar em lugar maior ou menor dentro da mesma esfera

P. 508 DO ORIGINAL LATINO

2. É opinião comum dos teólogos que, dentro da esfera de sua virtude, o anjo não está limitado a uma extensão determinada, mas pode estar num lugar maior ou menor. Vázquez refere, contudo, a opinião de certo autor irlandês, segundo a qual cada anjo exi-

giria um lugar precisamente determinado, não podendo estar nem num maior nem num menor. Ele chegou a afirmar que o lugar angélico teria figura circular e que, quando o anjo assumisse um corpo menor que sua capacidade, parte de sua substância permaneceria fora desse corpo. Vázquez atribui opinião semelhante a Bassolis.

3. Escoto afirmou que o anjo possui lugar determinado pelo máximo, de modo que não poderia estar num menor, embora depois reconheça a questão como duvidosa. Outros admitem um limite máximo, mas não mínimo: o anjo poderia estar em espaços cada vez menores sem fim. Vázquez cita em favor disso Boaventura, Gabriel Biel, João Maior, Marsílio e outros. Ele próprio admite limite máximo e a possibilidade de um lugar menor, mas julga incerto se há mínimo ou se a diminuição pode prosseguir indefinidamente.

4. O pensamento de São Tomás é manifesto: "Não é necessário determinar ao anjo um único lugar indivisível segundo a posição; pode ser divisível ou indivisível, maior ou menor, conforme aplique voluntariamente sua virtude a um corpo maior ou menor. E todo o corpo ao qual se aplica por sua virtude lhe corresponde como um só lugar".

5. Disso se deduzem dois pontos nos quais os autores geralmente concordam e um terceiro mais difícil. Primeiro, sendo limitada a virtude angélica, o anjo não pode estar num lugar arbitrariamente grande, mas somente num espaço finito e determinado. Se não possuísse limite algum, estaria em toda parte, recaindo-se na opinião de Durando anteriormente rejeitada.

6. Segundo, dentro da esfera à qual pode assistir, o anjo não é obrigado a estar presente e tocar sempre toda a extensão: pode ocupar uma parte menor. Essa posição é seguida pelos discípulos de São Tomás e pelos demais autores citados, com exceção do irlandês e de Bassolis.

Prova-se pela alma racional, que informa ora um corpo menor, ora um maior, sem deixar parte de sua substância fora do corpo menor para preencher toda uma suposta esfera. Enquanto unida, ela não

está fora do corpo como separada; tampouco está parcialmente unida e parcialmente separada, pois carece de partes. A mesma substância da alma está, portanto, num corpo menor ou maior. Analogamente, o corpo de Cristo, presente na Eucaristia ao modo de substância espiritual, corresponde ora a uma hóstia menor, ora a uma maior. A Escritura diz ainda que uma legião de demônios esteve num só homem e que sete demônios saíram de Maria Madalena. Isso só é possível se esses espíritos ocupassem uma extensão corporal menor do que aquela a que poderiam naturalmente assistir, visto que um único anjo pode manifestar-se em corpo maior.

P. 509 DO ORIGINAL LATINO

7. Restam duas dificuldades: explicar por que o anjo pode estar numa parte ou lugar menor que toda sua esfera e decidir se pode estar num lugar absolutamente indivisível. Quanto à primeira, os que fazem a localização depender da própria substância ou de um *onde* intrínseco anterior a toda operação dificilmente explicam a variação. A substância enquanto substância não pode mudar para corresponder ora a espaço maior, ora a menor. O modo intrínseco também não pode variar sem causa que funde a mudança; e essa causa não é a substância, indiferente por si à extensão do lugar. É necessário acrescentar algum fundamento da diversidade.

8. A simples vontade do anjo, proposta por Suárez, tampouco basta. A vontade é causa eficiente do movimento e da aplicação, mas não muda por si o modo segundo o qual uma coisa ocupa lugar. Também nos movemos livremente, mas não podemos ocupar arbitrariamente um lugar maior ou menor; devemos ajustar-nos a ele conforme nossa extensão. Se pudéssemos variar a extensão ocupada, seria preciso indicar no corpo uma razão de tal comensuração variável. No anjo, além da vontade que aplica eficientemente sua força motora, deve haver uma razão que o torne apto a estar numa extensão maior ou menor.

9. Também não basta a indivisibilidade da substância, como pretende Arrúbal. Ela é comum a todos os anjos, embora um possa ocupar lugar maior que outro; sendo negação da quantidade, é

igual em todos e não explica uma capacidade positiva desigual. Num mesmo anjo, a indivisibilidade permanece idêntica enquanto sua presença varia. Nem o próprio *onde*, presença ou união, pode ser fundamento da diversidade, pois justamente perguntamos por qual princípio ele corresponde ora a lugar maior, ora a menor. Responder que o *onde* é a razão do próprio *onde* seria petição de princípio.

10. Na doutrina de São Tomás, a razão é fácil. O contato angélico é o da forma agente e de sua potência com o paciente, unido a si para que nele ou a partir dele comece a operação e dele seja eduzido um efeito. Essa força é puramente ativa, não quantitativa nem recebida numa quantidade. Ela não primeiro se aplica para depois agir; aplica-se agindo, porque não depende de comensuração quantitativa com o paciente, mas o submete a si. Não o submete informando, como a alma, mas operando. Pela eminência de uma potência livre e independente das condições quantitativas do corpo, a mesma operação ajusta-se ao corpo submetendo-o, não mediante um acidente não ativo que previamente a comensure como acontece com agentes corpóreos.

P. 510 DO ORIGINAL LATINO

11. Um agente corpóreo não pode dilatar ou contrair livremente a quantidade pela qual está no lugar; por isso só ocupa espaço conforme sua extensão. O anjo não pressupõe acidente anterior à potência pelo qual se comensure ao lugar: seu primeiro contato com o corpo é a própria força ativa enquanto submete o paciente. Como essa potência só submete operando, a operação exerce dois ofícios: une e subordina o sujeito do qual quer agir e, depois, produz nele o efeito. A potência opera sob direção da vontade, que pode moderá-la para tal ou tal efeito e aplicá-la a uma extensão maior ou menor conforme queira operar nela ou a partir dela.

12. A segunda dificuldade é saber se o anjo pode constituir-se num indivisível, não apenas numa superfície ou linha — que ainda possuem partes sob algum aspecto —, mas num ponto absolutamente indivisível. Vázquez e Escoto consideram a matéria incer-

ta e julgam fraco o argumento de São Tomás. A potência ou operação do anjo não poderia ser recebida num ponto, nem difundir-se por ele ao restante do corpo; logo, o ponto não seria capaz da operação que deveria localizá-lo.

13. São Tomás, todavia, afirma expressamente que o lugar do anjo pode ser divisível ou indivisível. Por parte do espírito não há dependência das partes do contínuo; e algum efeito pode terminar num ponto. Nada impede que um corpo toque outro num ponto e se mova por pontos, como se admitia de uma esfera perfeita sobre um plano perfeito. Esses corpos poderiam existir por natureza, arte angélica ou ação imediata de Deus. O anjo poderia unir-se à esfera e movê-la sobre o plano, mais rápida ou lentamente, tocando o mesmo ponto em que começa o movimento corpóreo. Se o corpo toca somente num ponto, o anjo que o move pode constituir sua presença nesse ponto.

Além disso, o anjo pode designar determinado ponto numa pedra e alterá-lo ou removê-lo, fazendo resultar outro em seu lugar. Poderá aplicar-se somente àquele ponto para produzir tal efeito, assinalá-lo ou iniciar ali um movimento descontínuo.

14. Não é preciso decidir se a potência angélica pode difundir-se ao corpo começando pelo ponto ou imprimir através dele movimento às partes. Basta mostrar contra Vázquez que não repugna ao corpo realizar movimento ao menos descontínuo por pontos; tampouco repugnará ao anjo produzi-lo. Se toda a esfera muda de lugar a partir de seu ponto de contato, nada impede que o anjo mova o mesmo corpo fazendo o movimento começar nesse ponto e difundir-se às partes. Fica assim indicado o efeito que ele pode operar no ponto.

Um anjo não pode estar simultaneamente em vários lugares adequados

P. 511 DO ORIGINAL LATINO

15. Quanto à segunda dificuldade proposta no início, São Tomás ensina que um anjo não pode estar em vários lugares adequados. Isso é certo, admitida a limitação de sua virtude ou razão de

presença. Chama-se lugar adequado a extensão máxima que essa potência pode atingir. Se é o máximo, o anjo não pode, por força natural, estar ainda fora dele, seja em outro lugar adequado ou inadequado. Isso vale em todas as opiniões: substância, união, modo de presença ou operação — qualquer fundamento criado é finito e possui um termo correspondente. Estar em vários lugares adequados equivaleria a ultrapassar o limite adequado da potência finita; se o ultrapassasse uma vez sem novo princípio, nada mais a limitaria e o anjo poderia estar em toda parte.

16. A dificuldade refere-se à potência absoluta de Deus: poderia o anjo existir além de sua esfera natural mediante extensão sobrenatural da força de contato, sem acréscimo à substância indivisível? Se lhe fosse acrescentada potência superior à limitação natural, sua esfera adequada passaria a ser maior. Portanto, formalmente falando, ele nunca estaria em dois lugares adequados por potência operativa. Poderia estar em dois lugares materialmente considerados: naquele que antes preenchia sua capacidade natural e em outro atingido pela força acrescentada. Mas, depois do aumento, ambos integram uma única esfera adequada maior. Se não se acrescentar potência ou operação capaz de contato mais amplo, ele não poderá operar além da extensão tocada por sua potência presente.

17. Em suma: na doutrina que funda a localização no contato operativo, o anjo não pode estar em dois lugares formalmente adequados, isto é, além do limite correspondente à força de contato natural ou sobrenatural que atualmente possui. Poderá ultrapassar o antigo limite natural se Deus lhe aumentar a potência; sem tal acréscimo, não estará além de seu termo adequado.

18. O contato de que falamos é operativo e se faz necessariamente por potência e operação procedentes do anjo. Sem potência acrescentada, não há contato além do limite próprio; sem poder operar ali, não pode tocar, pois seu tocar é operar. Não parece contraditório, porém, que esteja em dois lugares segundo razões diferentes: num conaturalmente pela ação e noutro preternatu-

ralmente pela paixão. Analogamente, o corpo de Cristo está quantitativamente no céu e sacramentalmente, de modo indivisível, em outro lugar.

P. 512 DO ORIGINAL LATINO

19. Objetar-se-á que Deus pode fazer o anjo operar longe sem acrescentar-lhe potência. Pode fazer o fogo que aquece aqui aquecer em Roma; do mesmo modo, pode fazer o anjo operar aqui e no céu. Como ele toca o lugar pela operação, teria contato e presença nos dois, formalmente adequados. Confirma-se: se o anjo pode localizar-se por paixão, Deus pode fazê-lo padecer no inferno enquanto opera no céu; sua substância estaria nos dois segundo razões distintas.

20. Argumenta-se também em sentido oposto que nem mediante aumento de potência poderia o anjo estar além de sua esfera natural. A força acrescentada não acrescenta substância ou parte material, como nova quantidade acrescentaria matéria correspondente. Não poderia, pois, colocar a substância indivisível noutro lugar. Do contrário, por aumentos sucessivos de potência um anjo ou alma poderia estar em toda parte sem aumento substancial.

21. Confirma-se: a potência acrescentada só poderia ser instrumental, porque por ela Deus moveria o anjo a operar onde naturalmente não alcança. Mas a virtude instrumental de Deus pode agir tanto no próximo quanto no remoto; é compatível com a ausência do anjo em relação ao efeito e não funda contato ou presença local.

22. Ao primeiro argumento responde-se que Deus pode fazer a potência do anjo presente aqui operar no céu, mas não com a mesma imediação de supósito, a menos que lhe acrescente força pela qual sua ação também comece imediatamente de lá. Um fogo presente aqui poderia produzir calor em Roma sem atravessar o ar, mas não estaria substancialmente em Roma; o efeito distante seria imediato quanto ao poder, não quanto ao supósito localizado.

A operação que localiza é aquela da qual o movimento procede primeiramente do agente e do paciente. Uma potência inteiramente adequada a este lugar não pode, sem aumento, iniciar igualmente e de modo primeiro duas operações a partir de pacientes distantes. Se Deus faz o anjo operar além de sua esfera sem aumentar-lhe a potência, o efeito remoto permanece mediato, como se sua influência ali se difundisse, embora Deus supra o trânsito pelo meio. A substância angélica não está onde apenas se difundem seus efeitos, mas onde a operação começa imediatamente. Se Deus ampliar sua potência para que a ação comece igualmente de uma esfera maior, então a substância estará também nesse novo lugar, agora incluído em seu alcance adequado.

23. À confirmação concede-se que, por ação divina, o anjo pode estar em dois lugares: num conaturalmente por operação, noutro sobrenatural ou preternaturalmente por paixão. São Tomás trata apenas da duplicação conatural mediante operação. Também um corpo pode estar num lugar por circunscrição e noutro sacramentalmente. Se Deus convertesse a substância de pão presente aqui na substância de um anjo existente no céu, como a converte no corpo de Cristo, a substância angélica estaria aqui e no céu, mas não conaturalmente em ambos. Para que a paixão o constitua num lugar sem afastá-lo do outro, deve retê-lo sem ligar suas potências, permitindo-lhe operar alhures, como as almas detidas no seio de Abraão.

P. 513 DO ORIGINAL LATINO

24. Ao segundo argumento responde-se que se pode acrescentar potência ao anjo sem nova substância. São Tomás admite que à alma racional, naturalmente limitada a mover o corpo que vivifica, Deus pode dar força para mover corpo estranho. Como a substância espiritual possui potência obediencial para receber força cada vez maior, o anjo pode, não naturalmente, mas por obediência ao poder divino, estar em lugar maior mediante aumento de sua capacidade operativa e de contato.

Se esse aumento pode prosseguir sem limite determinado depende da controvérsia geral sobre a intensificação das potências. Nessa hipótese, deve-se admitir que Deus poderia tornar o anjo presente a todo o mundo criado, como poderia converter toda substância corpórea no corpo de Cristo. Ainda assim, não estaria em toda parte como Deus, por essência e primariamente, mas por algo acrescentado e relativamente a uma totalidade finita.

25. À confirmação responde-se que a potência acrescentada para tocar e operar no corpo não é meramente instrumental, mas da mesma razão da potência precedente: aumenta-a intrinsecamente e amplia seu alcance, embora sobrenaturalmente quanto ao modo e sem ser devida à natureza. Assim se entendia que a luz solar seria aumentada depois do juízo — "a luz do sol será sete vezes maior" (Is 30,26) — e que os bem-aventurados brilhariam mais que o sol.

Como o anjo pode estar em dois lugares inadequados

26. A terceira dificuldade possui duas formas. Primeira: se o anjo pode estar em duas partes inadequadas e descontínuas dentro de sua esfera. Segunda: se pode possuir uma presença inadequada dentro da esfera própria e outra, também inadequada, fora dela. Por exemplo, se sua esfera adequada mede uma légua, poderia ocupar dois quartos separados dentro dela? Ou meia légua aqui e outra meia no céu, permanecendo a soma dentro de sua capacidade quantitativa virtual?

27. Os que fundam a presença na substância ou num modo acrescentado dificilmente explicam por que o anjo não poderia existir divididamente em lugares inadequados sem estar no intervalo. O anjo está todo no todo e todo em cada parte; a ausência de algumas partes do lugar nada retiraria de sua indivisibilidade. Não se vê por que dependeria essencialmente da continuidade espacial. Confirma-se pelo corpo de Cristo, presente numa hóstia e noutra, por mais distantes que estejam, inteiro em cada uma.

28. Em sentido contrário surge grande inconveniente. Se a continuidade não importa, o anjo poderia naturalmente operar ao mesmo tempo no céu e na terra, ou em lugares infinitamente distantes, contanto que cada presença fosse inadequada. Os Padres o negam: Damasceno diz que um anjo não pode agir ao mesmo tempo em vários lugares e que, quando está no céu, não está na terra; Dídimo afirma que o anjo presente ao Apóstolo na Ásia não podia simultaneamente assistir aos fiéis de outras partes do mundo.

Além disso, o anjo não precisaria mover-se: sem abandonar o primeiro lugar, passaria a operar em outro remoto. Isso parece contrário à razão intrínseca da localização, pela qual algo se aplica a um só lugar mediante um único contínuo. O corpo e a alma racional não podem estar em dois corpos separados, por menores que sejam, sem continuidade que os faça um. Deus pode dispensar sobrenaturalmente essa condição, como na presença eucarística, que segue a conversão do pão onde quer que estejam suas espécies; mas a descontinuidade não parece conforme ao modo conatural de estar no lugar.

29. Os tomistas que fundam a localização na operação costumam admitir que o anjo pode estar divididamente em lugares inadequados dentro de sua esfera, iniciando a ação em partes descontínuas, pois não dependeria da continuidade espacial. Negam isso fora da esfera própria. Assim ensinam Báñez e o Ferrariense, sobretudo pelos inconvenientes apontados; é difícil, porém, dar razão *a priori* de que duas partes separadas sejam possíveis perto e impossíveis longe, se a soma delas não excede a eficácia adequada.

30. A matéria é inteiramente oculta. Parece-nos, contudo, mais verossímil que, naturalmente, o anjo não pode tornar descontínuo seu lugar, nem dentro nem fora de sua esfera. Quando se determina a operar, deve iniciar uma única operação a partir de uma única parte determinada — maior, menor ou toda sua esfera —

e somente ali colocar a substância, pois esta se localiza onde a ação começa primeira e imediatamente a partir do paciente que o anjo une a si.

31. Essa solução apresenta menos inconvenientes e concorda melhor com São Tomás. Ele diz que tudo aquilo a que o anjo se aplica é considerado "um só lugar", embora seja contínuo. Se não houver continuidade, dificilmente será um só lugar. Mais decisiva é sua razão: por ser finita, a potência angélica não se estende a tudo, mas a "algo uno e determinado", pois tudo o que se refere a uma só potência deve referir-se a ela como uma unidade. Se o anjo inicia igualmente e de modo primeiro várias operações em lugares parciais separados, esses lugares não são um nem pela continuidade nem pela ordem, já que a ação não deriva de um ao outro. Pouco importa que ambos estejam dentro da esfera total, pois ela não é utilizada como um todo uno, mas como partes independentes.

P. 515 DO ORIGINAL LATINO

32. Permanece, pois, o inconveniente: se o anjo pode descontinuar sua ação e presença dentro da esfera, não há razão para impedi-lo de iniciá-las em pontos muito distantes, mesmo fora dela, contanto que a soma das partes não exceda seu alcance. Se pode operar nas duas extremidades de uma légua sem tocar o intervalo, o afastamento maior ou menor desse intervalo torna-se irrelevante; poderia pôr uma extremidade no céu e outra na terra, pois, reunidas, não ultrapassariam a légua. Admitida a descontinuidade, a quantidade do intervalo abandonado não altera a potência empregada.

33. A razão *a priori* é que um agente limitado, operando por uma única potência, deve também operar por uma única operação e não pode elicitar simultaneamente duas operações primeiras sem ordem entre si. Quando um homem vê, fala e caminha ao mesmo tempo, fá-lo por potências diversas. Nenhuma potência única inicia igualmente várias operações primeiras; se produz muitos efeitos, eles procedem ordenadamente. A natureza finita busca unidade. Por isso São Tomás nega que vários objetos, en-

quanto vários, sejam simultaneamente conhecidos por um único ato; com maior razão não serão produzidas simultaneamente várias operações exteriores independentes. O anjo atua exteriormente pelo império prático do intelecto, mas não pode inteligir ao mesmo tempo muitos enquanto muitos. Logo, não pode iniciar muitas operações enquanto muitas.

Para estar em partes inadequadas e descontínuas, precisaria de várias operações primeiras sem unidade por parte do agente e sem continuidade por parte do lugar. A alma só informa várias partes como um corpo quando elas estão unidas e contínuas; não basta que caibam em sua esfera. Também o anjo, forma não informante mas agente, só assiste conjuntamente a várias partes quando constituem uma unidade contínua.

34. Ao fundamento contrário responde-se que a presença em vários lugares não dividiria a substância angélica, mas destruiria a unidade de sua operação. Em lugares separados não haveria uma só operação nem entitativamente nem pela ordem. O anjo só poderia exercer várias operações exteriores independentes se dispusesse de várias potências motoras, o que não consta. Isso não o faz depender quantitativamente do lugar; a continuidade é apenas condição para a unidade de uma ação que não pode começar como uma só em vários pacientes desconexos.

35. O exemplo eucarístico não é paralelo. Primeiro, trata-se de efeito sobrenatural; Deus pode também pôr um anjo em vários lugares por diversas operações imediatas e diversas potências concedidas, ou num lugar por ação e noutro por paixão. Segundo, o corpo de Cristo não se multiplica localmente por operação própria, mas pela conversão de diferentes pães ou divisão das espécies. Deus poderia analogamente converter coisas de diferentes lugares na substância de um anjo. Aqui tratamos somente do modo conatural de localização por operação, a qual seria dividida se procedesse igualmente de vários lugares.

36. Alegam-se alguns exemplos. Os anjos cegaram ao mesmo tempo todos os habitantes de Sodoma (Gn 19,11), embora estivessem espacialmente separados; e o anjo matou os soldados de Senaquerib dispersos pelo acampamento (Is 37,36). Um anjo encarre-

gado de um reino ou província deve igualmente atender a negócios simultâneos e descontínuos, ou a guarda seria insuficiente. Ademais, se pode mover-se de uma extremidade a outra sem atravessar o meio, poderia permanecer nas duas sem estar no intervalo. E, se pode escolher qualquer parte dentro da esfera ou retirar-se de todas, poderia omitir as intermediárias e operar somente nas extremidades.

P. 516 DO ORIGINAL LATINO

37. Não consta que os efeitos bíblicos tenham sido produzidos no mesmo instante físico. Os anjos podem tê-los realizado com rapidez tão grande que moralmente parecem simultâneos: num tempo imperceptível, passando de um homem a outro. Os Padres exaltam essa velocidade a ponto de parecer que os espíritos estão em toda parte. Jerônimo, explicando "seguem o Cordeiro aonde quer que vá", atribui aos anjos extrema rapidez; Gregório Nazianzeno diz que assistem prontamente a todos pela disposição do ministério e leveza da natureza; Tertuliano escreve que "todo espírito é alado; por isso anjos e demônios estão em toda parte num momento". A simultaneidade pode ser, portanto, de tempo brevíssimo, não de um único instante e operação física.

38. Se se insistir que todos os efeitos ocorreram num só instante físico, deve-se dizer que o anjo operou em todo o espaço uma única ação da qual procediam efeitos diversos: movimento nos corpos dos homens, cegueira ou morte, e algum movimento ou efeito coordenado no ar intermediário. Assim o sol, por uma única operação, produz luz no ar, calor na planta e ouro nas entranhas da terra. O anjo guardião de um reino pode atender a casos separados com a rapidez de um tempo brevíssimo; se houver simultaneidade física, age também no intervalo por algum efeito continuado ou coordenado aos efeitos extremos.

39. O movimento descontínuo permite ao anjo passar de um lugar a outro sem tocar o meio, mas ao chegar ao segundo abandona o primeiro. Existir simultaneamente em ambos exigiria várias operações primeiras sem continuidade ou coordenação, incom-

patíveis com uma única potência finita. O anjo pode atravessar qualquer distância por movimento descontínuo — descer do céu à terra sem tocar corpos intermediários —, mas não conservar duas presenças separadas. Pode operar livremente em toda a esfera adequada ou numa parte maior ou menor e pode cessar toda operação; porém, se efetivamente se aplica, deve fazê-lo por uma única operação. Isso não ocorre quando duas ações começam independentemente em partes descontínuas.

Vários anjos não podem estar simultaneamente no mesmo lugar formal

40. A doutrina de São Tomás contém três afirmações. A primeira: absolutamente falando, vários anjos ou espíritos podem estar no mesmo lugar material se operarem de modos diferentes ou produzirem efeitos diversos; não podem, porém, estar como causas totais do mesmo efeito, contendo sob a mesma razão formal aquele lugar. São Tomás admite que anjo e alma estejam no mesmo corpo, pois se relacionam segundo causalidades diferentes: a alma como forma, o demônio não.

P. 517 DO ORIGINAL LATINO

41. No corpo em que a alma está como forma e motor pode existir também um anjo ou demônio, alterando-o, atormentando-o, sustentando-o ou confortando-o. Um anjo pode estar no mesmo lugar material agindo e outro padecendo: Rafael e o demônio que prendeu estavam no mesmo deserto, um como ligante e outro como ligado. Se um produz luz numa parte do ar e outro movimento, nada impede que estejam no mesmo espaço material segundo efeitos diversos. Um paciente capaz de receber vários efeitos pode unir-se a vários agentes sob razões diferentes.

A Escritura mostra ainda três anjos juntos diante de Abraão e uma legião de demônios num só homem. Esse homem foi lugar material dos espíritos, seja porque cada um atuava numa parte mínima, seja porque produziam diferentes efeitos no mesmo sujeito. Não se excluem por preenchimento quantitativo, pois são indivisíveis; o impedimento nasce da unidade da operação.

42. Objetar-se-á que, sendo os anjos de espécies distintas, suas potências e operações também seriam sempre especificamente diferentes. Se se aplicassem ao mesmo lugar, nunca se impediriam e sempre constituiriam presenças formais diferentes, embora contivessem o mesmo espaço. Mas em lugar corpóreo pouco importa que as superfícies localizantes sejam de água ou de ar, contanto que encerrem a coisa na mesma extensão; analogamente, virtudes angélicas específicas diferentes não deveriam multiplicar o lugar espiritual.

43. Responde-se que anjos de espécies diversas podem produzir efeitos da mesma espécie, como movimento local ou luz. Uma potência superior pode produzir efeito especificamente igual ao de uma inferior: homem, cavalo e cão locomovem-se; sol e fogo iluminam. Dois anjos de graus diversos podem coincidir numa operação exterior comum à substância espiritual, embora suas potências tenham perfeições desiguais. Se produzem efeitos especificamente diversos no mesmo corpo, constituem lugares espirituais ou formais distintos. Se pretendem produzir o mesmo efeito como causas totais, impedem-se e não podem estar sob a mesma razão formal, salvo pelo modo parcial explicado abaixo.

44. O exemplo das superfícies de espécies corpóreas diferentes não procede. Embora água e ar sejam substâncias distintas, suas quantidades, enquanto circundam e localizam, possuem a mesma razão genérica. O contato dos anjos, porém, segue sua potência operativa e varia segundo ela; virtudes diversas produzem contatos distintos e, portanto, lugares espirituais formalmente distintos dentro do mesmo espaço material. A presença angélica respeita primeiro o contato do agente com o paciente e apenas consequentemente o espaço onde ocorre, assim como a alma respeita primeiro o corpo que informa e depois o lugar do corpo.

45. Segunda afirmação. Se os anjos se encontram no lugar pelo contato operativo relativo ao mesmo efeito e agem como causas completas, perfeitas e totais, é contraditório que dois estejam simultaneamente no mesmo lugar formal. Chama-se “lugar formal” o próprio efeito ou contato pelo qual formalmente se localizam; a lo-

calização angélica respeita diretamente a agência e a simultaneidade entre agente e paciente, enquanto "lugar material" designa o corpo ou espaço onde isso se exerce.

P. 518 DO ORIGINAL LATINO

46. Um mesmo efeito numericamente uno não pode proceder de duas causas criadas totais e adequadas. Como os anjos se localizam enquanto potências ativas pelo contato operativo, sua coexistência formal deve ser regulada pela possibilidade de o mesmo efeito proceder de duas causas totais. Isso é ao menos naturalmente impossível e supérfluo; a natureza evita a superfluidade, sobretudo em entes perfeitíssimos. O autor julga-o impossível até pela potência absoluta, quando se fala de duas causas criadas adequadas. Logo, vários anjos não podem estar no mesmo lugar formal enquanto produzem como causas completas o mesmo efeito.

Os que fundam a localização apenas na substância indivisível ou num modo espiritual acrescentado dificilmente podem negar vários anjos no mesmo espaço, pois substâncias sem quantidade não se excluem mutuamente como corpos.

47. Terceira afirmação. De fato e ordinariamente, os anjos não estão no mesmo lugar formal. Absolutamente falando, porém, podem estar ali como que preternaturalmente e por acidente: se dois ou mais concorrerem parcial e inadequadamente para o mesmo efeito, ou se um estiver no lugar por paixão e outro por operação.

Segundo São Tomás, cada anjo toca o lugar como continente perfeito. Por serem as mais elevadas causas criadas, não lhes convém agir como agentes insuficientes; especialmente nos bons anjos, a parcialidade denotaria imperfeição. Ordinariamente, cada um opera como agente perfeito que contém plenamente o efeito. Não obsta o concurso de Deus com a criatura, pois Deus não é causa parcial do mesmo nível: age como causa primeira que faz agir as inferiores e é único em seu gênero.

48. Acidentalmente, nada impede que anjos livres moderem uma potência suficiente para o efeito total e a ajustem à potência de outro, concorrendo parcialmente para um só efeito. Estariam

então no mesmo lugar formal, isto é, no mesmo efeito ou contato procedente inadequadamente de vários agentes. São Tomás trata do modo conatural e ordinário, não de toda possibilidade absoluta: fala de motores perfeitos e completos e fundamenta sua totalidade na conveniência de que as causas supremas operem perfeitamente. Essa conveniência não elimina a liberdade de usar parcialmente a força.

49. Vázquez rejeita essa solução. Primeiro objeta que não é supérfluo nem impossível vários anjos estarem fisicamente no mesmo lugar, pois uma legião de demônios ocupou um homem e vários costumam atormentar possessos. Também rejeita a distinção entre lugar material e formal: se dois anjos estão no mesmo corpo, estariam no mesmo lugar formal. Para ele, o lugar material seria a extensão do corpo, e a razão formal, sua relação de distância com pontos fixos, como nos corpos a superfície ambiente é material e a relação distancial é formal.

P. 519 DO ORIGINAL LATINO

50. Confirma-se que um anjo pode expulsar outro de um lugar ou detê-lo; para isso ambos pareceriam coexistir ali. E, estando nosso anjo da guarda junto de nós, um demônio pode aproximar-se para tentar-nos; do contrário, só tentaria quando o guardião estivesse ausente. Logo, os dois espíritos podem estar simultaneamente no mesmo lugar.

51. Responde-se que vários espíritos podem estar no mesmo lugar material produzindo efeitos distintos, ou concorrendo parcialmente para um mesmo efeito. A legião podia ocupar partes mínimas diversas do corpo, cada demônio atormentando especialmente uma delas. Também podiam estar na mesma parte ou em todo o corpo como matéria comum de sua ação, mas produzindo tormentos diferentes ou concorrendo parcialmente ao mesmo. A parcialidade não é inconveniente nos demônios, que não conservaram sua dignidade e principado.

52. A crítica à distinção entre lugar material e formal é frívola. Na localização corpórea, a relação a pontos fixos pode ser formal relativamente à superfície ambiente; na localização angélica,

porém, toda superfície, extensão e distância são elementos materiais e secundários. A substância espiritual não funda diretamente relação distancial. O elemento formal deve pertencer à ordem espiritual: contato virtual e operação, dos quais resulta o *onde* angélico. Este não respeita diretamente espaço e distância, mas a relação do agente ao paciente e do continente ao conteúdo. Do mesmo modo, a presença da alma ao corpo e a do corpo de Cristo às espécies respeitam materialmente os pontos espaciais apenas porque os corpos unidos estão num lugar.

53. Quando um anjo expulsa fisicamente outro, a ação do expulsor não coexiste sob a mesma razão com a ação do expulso. O contato é ativo e produz o afastamento, não precisando primeiro ocupar pacificamente o mesmo lugar. Se deve tocar o mesmo corpo, fá-lo por uma potência superior e por contato tão contrário ao do outro que não lhe permite permanecer. Para expulsar, não basta que a ação seja especificamente diversa; deve ser oposta. A expulsão não se faz por choque quantitativo, mas pela contrariedade das operações e efeitos: posta uma, elimina-se a outra.

Quanto ao anjo da guarda, ele pode permitir a aproximação do tentador sem retirar-se. Ambos podem iniciar operações em partes diversas do homem e mover o corpo ou a imaginação: um prepara espécies que sugerem o bem, outro espécies contrárias que sugerem o mal. Enquanto operam sobre conteúdos diversos, podem agir simultaneamente.

P. 520 DO ORIGINAL LATINO

54. Objeta-se finalmente contra a razão de São Tomás. Dois anjos podem ajudar-se num efeito: vários demônios unem-se para aumentar o tormento; agentes livres podem moderar suas forças e concorrer parcialmente; e um efeito pode exceder a potência de um só. Se um anjo possui força como oito e o efeito exige vinte, precisará de outro. Também dois anjos podem produzir efeitos diferentes no mesmo corpo, um movimento retilíneo e outro circular. Estariam, portanto, no mesmo lugar, assim como alma e anjo podem coexistir no homem.

55. Concede-se que anjos podem operar e estar assim no mesmo lugar por operações inadequadas ou influxos parciais. Isso não lhes é o modo mais conatural, pois parcialidade sugere insuficiência, mas não é absolutamente impossível se livremente moderarem a própria força.

Alguns negam que a união de duas potências espirituais possa produzir efeito exterior superior ao alcance individual, embora potências corpóreas se intensifiquem pela união. O autor não vê fundamento para essa negativa. Ainda que a potência em si não aumente intensivamente, seu esforço e sua operação exterior podem intensificar-se; sobretudo se o agir externo procede do império prático do intelecto. Como o anjo inferior pode ser fortalecido pelo superior quanto à iluminação, também seu juízo prático pode ser reforçado para imperar e mover com maior eficácia.

Além disso, dois anjos podem unir-se ao mesmo efeito tocando partes diferentes do mesmo corpo e aplicando a cada uma toda a potência. Se uma grande massa — por exemplo, uma montanha — exigisse força vinte para ser removida, um anjo de força oito e outro de força doze poderiam imprimir suas potências em partes diferentes e produzir juntos o movimento integral.

56. À última prova responde-se que espíritos que produzem efeitos diferentes no mesmo corpo ou na mesma parte estão no mesmo lugar material, mas não no mesmo lugar formal segundo a formalidade espiritual do contato virtual. A simples distância espacial, como já se explicou, é somente elemento material da localização angélica.

DISPUTAÇÃO XL · ARTIGO IV

Se o anjo, em seu movimento, deve necessariamente atravessar os lugares intermediários

P. 520 DO ORIGINAL LATINO

1. Nesta dificuldade, pressupomos duas coisas como certas. A primeira é que os anjos se movem localmente. A segunda é que podem mover-se tanto por movimento contínuo quanto por movimento descontínuo.

Primeiro pressuposto

A primeira é negada por Durando e por Hervé, citados por Vázquez. Hervé a nega porque julga que o anjo de nenhum modo está em lugar; daí se segue que não pode mover-se de um lugar para outro. Durando, porém, porque julga que o anjo está simultaneamente em todos os lugares nos quais pode estar, isto é, em toda parte dentro de sua esfera de ação. Ambos afirmam algo falso e contrário ao modo comum de falar da Escritura e dos Padres; por isso, tal sentença não é segura em matéria de fé.

P. 521 DO ORIGINAL LATINO

2. Isso consta manifestamente da Escritura. Em Êxodo 14,19: “O anjo de Deus, que ia à frente do acampamento, levantou-se e passou para trás deles”; de modo semelhante, diz-se do diabo em Jó 1,7: “Rodeei a terra e percorri-a”; em Isaías 6,6: “E um dos

serafins voou até mim"; em Lucas 1,38: "E o anjo afastou-se dela"; e em Lucas 2,15: "E aconteceu que os anjos se retiraram para o céu"; em Mateus 28,2: "O anjo do Senhor desceu do céu". Ora, descer, retirar-se, ir, rodear e percorrer são formas de mover-se.

Além disso, é artigo de fé que a alma de Cristo desceu aos infernos; e da alma de Lázaro se diz que foi levada pelos anjos ao seio de Abraão (Lc 16,22). Não se pode compreender uma descida sem movimento, se ela é uma descida verdadeira e própria, como é preciso confessar acerca da alma de Cristo. Logo, também nos anjos haverá verdadeiro movimento.

3. Os Padres seguem igualmente o sentido da Escritura e atribuem abertamente movimento aos anjos. Assim, Gregório Nazianzeno diz deles que "percorrem todos os lugares e prontamente assistem a todos, tanto pela prontidão de seu ministério quanto pela leveza de sua natureza". Damasceno afirma: "O anjo, pela agilidade de sua natureza, desloca-se rapidamente e opera em diversos lugares"; e ensina também que, quando os anjos são enviados do céu à terra, não permanecem no céu. Isso está de acordo com Apocalipse 12,8: "E já não se encontrou para eles lugar no céu". Podem ainda consultar-se Ambrósio, Crisóstomo, Jerônimo e muitos outros.

Daí se segue que, quando a Escritura afirma que os anjos descem e sobem, são enviados etc., isso não pode ser explicado somente pela produção de algum efeito novo, como explicamos a descida e a missão das pessoas divinas. A Escritura e os Padres pressupõem que os anjos não estão em toda parte, mas mudam de lugar. Por conseguinte, o termo "descida" deve ser entendido em sentido próprio, como o é quando falamos da descida da alma de Cristo aos infernos.

4. Por fim, a razão demonstra isso claramente. Os anjos não estão em toda parte, pois são substâncias finitas e limitadas; e possuem intelecto e vontade, pelos quais podem conhecer e querer estar presentes em outro lugar ou ausentes deste — como os demônios pediam a Cristo que não os mandasse para o abismo (Lc 8,31). Logo, devem possuir potência para mover-se. Com efeito,

seria inútil que a natureza lhes desse vontade ou apetite para mudar de lugar e lhes negasse a potência locomotora, sobretudo tratando-se de criaturas tão perfeitas e nobres.

5. Surge imediatamente a dificuldade de saber se esse movimento local está intrinsecamente no anjo e se produz nele um termo intrínseco. Isso, porém, pode ser facilmente reconhecido pelo que dissemos nos artigos anteriores.

Com efeito, sustentamos que, quando o anjo se move de um lugar para outro, há nele uma mudança intrínseca, e algo novo é produzido e deixado no anjo, desde que ele se mova por si e não somente por acidente. Essa mudança, contudo, não adquire no anjo algo intrínseco pertencente à extensão do espaço e à distância ou proximidade relativamente a pontos fixos. Ela produz algo pertencente ao contato ativo, pelo qual o anjo, como forma ativa, se aplica a diferentes corpos existentes em diferentes espaços e os submete a si como o paciente ao agente. E, porque tais corpos se encontram a diferentes distâncias, diz-se que o anjo, consequente e mediatamente, se refere também à distância.

Assim, se a alma racional pudesse informar diferentes corpos, passando de um a outro, não adquiriria primeira e diretamente uma distância, mas uma união ou conjunção informativa; somente por consequência adquiriria uma distância. O mesmo sucederia se o corpo de Cristo no sacramento deixasse estas espécies e fosse posto sob outras.

6. Que a mudança ou movimento no anjo ponha algo intrínseco nele próprio, e não somente no espaço ou no corpo, como julgou Caetano, é manifesto. O anjo move-se verdadeira e propriamente de um lugar para outro; ora, onde está a mudança, aí está o movimento. Se toda a mudança passiva estivesse no espaço ou no corpo, o anjo apenas moveria ativamente, mas não seria ele mesmo verdadeira e propriamente movido — o que equivale a recair na sentença de Durando, já refutada.

Não obsta que, em seu movimento local, o anjo não seja aperfeiçoado pelo lugar, mas aperfeiçoe o lugar. Embora não seja aperfeiçoado por um lugar material, como os corpos que dependem do lugar e nele se conservam, podendo assim adquirir uma perfeição pelo mo-

vimento, o anjo pode adquirir uma perfeição proveniente do lugar formal, isto é, da própria operação pela qual modifica e aperfeiçoa o lugar. Essa operação atual pertence à perfeição do agente. Nenhum agente criado opera em ato sem ser aperfeiçoado por agir em ato segundo, por mais que essa ação aperfeiçoe outra coisa. E, como essa perfeição do agir não pode estar no anjo senão em dependência de algum paciente do qual produza seu efeito, é necessário que adquira alguma presença ou conjunção resultante de seu contato virtual. É isso que chamamos de *ubi* angélico, o qual não consiste numa pura denominação extrínseca.

P. 522 DO ORIGINAL LATINO

7. Também não obsta que, por vezes, São Tomás ensine que pelo movimento local não se adquire algo intrínseco, mas que o movimento local tende a uma forma extrínseca. Ele o ensina, seguindo o Filósofo, e isso é comum tanto ao movimento local do corpo quanto ao do espírito.

Diz-se que o corpo em movimento local está em potência para algo extrínseco, a saber, para o lugar, porque a forma ou o *ubi* adquirido pelo movimento local não é uma forma absoluta em si mesma, como a qualidade na alteração ou a quantidade no aumento. Antes, depende de algo extrínseco do qual recebe a denominação, assim como “estar vestido” vem da roupa e “estar localizado” vem do lugar circundante. Contudo, o próprio lugar só denomina mediante algum modo recebido intrinsecamente no corpo localizado, pelo qual se diz que este está submetido ao lugar. No anjo, porém, não existe um modo pelo qual se diga que ele está submetido ao lugar, mas um modo pelo qual submete a si o lugar; ainda assim, ele se torna tocante ao lugar por seu contato virtual e unido a ele.

Daí se segue que tal *ubi* angélico — isto é, o termo intrínseco adquirido no anjo pelo movimento — não consiste em algum modo intrínseco que importe uma relação de distância com pontos fixos ou diga, direta e imediatamente, ordem à existência e à distância do lugar que o anjo adquire com seu movimento. Portanto, ele não convém univocamente com o movimento corpóreo.

8. Nisso contradizemos a opinião de Vázquez e Molina. Vázquez afirmou que, quando o anjo se move por si, deve haver no próprio anjo a variação de um modo intrínseco — isto é, daquela união ou modo que, segundo ele, o anjo produz em si para estar no lugar. Ensina, contudo, que o movimento local do anjo não consiste formalmente na variação desse modo, mas numa denominação extrínseca de distância relativamente a pontos fixos; consequentemente, o termo do movimento não seria aquele modo real, mas a própria distância.

Molina, ao contrário, sustenta que o movimento do anjo é "a aquisição contínua da existência do anjo numa e noutra parte do espaço, existência que está na substância do anjo como em seu sujeito e pertence ao predicamento *ubi*". Assim, aquilo que Vázquez põe numa denominação extrínseca de distância, cuja variação se adquire pelo movimento do anjo, Molina parece pôr numa forma que denomina intrinsecamente e constitui o anjo presente em diversas partes do espaço segundo diferentes distâncias.

9. Nenhuma dessas duas opiniões deve ser admitida. O anjo é uma forma ativa sem quantidade e não toca o corpo nem se torna presente a ele por algo que o faça comensurar-se ao corpo — isto é, por algo anterior à operação ou à aplicação da potência. Por isso, não existe no anjo algo que funde imediata e diretamente a distância, seja em relação a uma parte do espaço, seja a pontos fixos, como demonstramos suficientemente acima. Todas essas relações se fundam em alguma extensão ou comensuração com o lugar. O anjo, porém, não é uma substância submetida ao lugar, mas algo que submete e contém o lugar.

Logo, o movimento do anjo não se submete às leis do lugar material e extenso, nem se ordena primária e diretamente a adquirir distância, proximidade ou comensuração com o lugar, pois abstrai de todas as condições do lugar e da quantidade. Ele é incomensurável ao lugar, e não pode considerá-lo como medida de sua potência. Portanto, o movimento do corpo e o do espírito não podem convir univocamente nem na aquisição de um termo local nem no modo de contato com o corpo.

O movimento do corpo adquire um *ubi* circunscritivo, comensurado ao lugar e dele dependente, tendo nele distância ou extensão. Já o *ubi* angélico não pode possuir tal comensuração, pois o contato do anjo não se dá como extensão ou como medida correspondente à extensão do corpo. E, como a distância não pode ser entendida senão em razão da extensão — pois uma distância maior ou menor é medida pela extensão —, deve-se dizer que o anjo, inteiramente desprovido de extensão, não pode mover-se localmente para adquirir uma distância ou uma existência e presença no lugar segundo a extensão deste.

Não se adquire, portanto, no anjo, antes de sua operação e de seu contato virtual, alguma presença comensurável à distância espacial, como se essa comensuração não fosse ativa, mas antecedesse a própria operação. Os corpos, ao contrário, antes de operar, são primeiro comensurados à quantidade do espaço e, a partir dela, operam; isso porque sua aplicação à operação depende da quantidade, que não é ativa, mas precede a operação. Ora, nada pode ser comensurado à distância e à extensão do espaço, anteriormente à operação, sem alguma extensão: a própria distância é certa extensão. Algo só se ajusta à extensão ou virtualmente, porque sua potência submete a si certa extensão e distância, ou formalmente, porque se ajusta e se comensura a ela antes do exercício de sua potência. E este segundo modo não se pode entender sem alguma extensão.

P. 523 DO ORIGINAL LATINO

Por conseguinte, como o anjo, antes de sua potência operativa — pela qual submete a si o corpo e a extensão deste —, não possui algo pelo qual se ajuste passiva e formalmente à extensão do lugar, tampouco seu movimento pode adquirir uma presença ou existência que signifique imediatamente distância ou comensuração com as partes e a extensão do espaço, ou com pontos fixos. Esses pontos só são considerados sob a razão de afastamento ou aproximação, que pertence à distância e à extensão, das quais o anjo está inteiramente desprovido.

10. Por isso, o movimento do anjo não pode ter um termo intrínseco que convenha univocamente com o termo do movimento local dos corpos. Teria, porém, se adquirisse imediatamente em si alguma distância relativamente a pontos fixos ou uma existência em partes do espaço anterior à operação.

Aquilo que o anjo adquire pelo movimento é certo modo resultante da conjunção da forma angélica, enquanto ativa, com o corpo e sua extensão, considerados como o paciente que ela submete a si e sobre o qual começa a operar. Se o contato do anjo é contato de potência, o modo que resulta no anjo de tal aplicação para agir sobre determinada quantidade de corpo deve ser um modo de conjunção do agente com o paciente, não da extensão com a distância.

Não há inconveniente em que, da conjunção do agente espiritual com o paciente, resulte no próprio agente algum modo de presença e conjunção com tal paciente. Esse modo pertence imediata e diretamente à presença ou conjunção do agente, na linha do agir, com o paciente; somente de modo consequente e mediato importa uma relação de distância ou ausência de distância, em razão do próprio corpo ao qual se une.

Assim, pelo fato de unir-se ao corpo, a alma racional adquire certo modo ou estado de existir no corpo, informando-o, que ela não possui quando existe separada. Esse modo está subjetivamente na própria alma, como demonstramos na *Física*. Considerado da parte da alma, ele não é um modo que importe imediatamente *ubi* ou distância relativamente a pontos fixos e ao lugar; importa imediatamente a relação da forma informante com o corpo, no qual se encontra a presença e a distância em relação ao lugar, não em razão da alma, mas do corpo. E, se a alma pudesse passar de um corpo a outro, mudaria imediata e diretamente esses modos de informação; não adquiriria imediatamente distância ou proximidade em relação ao lugar, mas apenas mediata e consequentemente, enquanto aquela informação termina num corpo situado em algum lugar.

11. Do mesmo modo, se o corpo de Cristo sob as espécies sacramentais pudesse passar a outras espécies e unir-se a elas, mudaria suas uniões ou presenças relativamente às espécies. Não adqui-

riria imediata e diretamente uma distância ou proximidade local em razão de si mesmo, mas mediante a quantidade das espécies sob as quais estaria.

Assim também o anjo, por ser forma ativa superior a todo corpo, quando muda sua aplicação e conjunção com os corpos, não muda uma proximidade ou distância local fundada em si, mas a presença do agente ao paciente; e, mediante o paciente ao qual assiste, diz relação à distância ou à proximidade do lugar. Quando, porém, o anjo, a alma ou o corpo de Cristo Senhor não mudam sua conjunção com o corpo ou as espécies aos quais estão unidos, embora estes corpos se movam, então tais realidades se movem por acidente, isto é, por meio de outra coisa. Mudam de lugar não porque tenham imediatamente relação com ele, mas porque o corpo ao qual estão unidas tem essa relação. Nesse caso, não é necessário que adquiram um *ubi* intrínseco ou um modo intrínseco novo de presença, pois o movimento do corpo não pode adquirir o modo e a presença indivisíveis e espirituais que possuem o anjo, a alma e o corpo de Cristo, como advertimos na *Física*.

Segundo pressuposto

12. A segunda coisa que pressupomos neste artigo é que o movimento do anjo pode ser contínuo ou descontínuo. Quanto ao movimento contínuo, não há dificuldade: assim como não repugna que a alma racional informe sucessivamente diversas partes da matéria mediante o crescimento, tampouco repugna que o anjo se aplique sucessivamente às partes contínuas do espaço, começando sua operação por uma parte e prosseguindo pelas demais.

O anjo pode começar sua operação pelas partes mais próximas e continuá-la, aplicando-se primeiro a uma parte determinada e mensurável e depois a outra parte igualmente determinada, imediatamente subsequente. Desse modo, move-se continuamente mediante sua aplicação a partes determinadas. Não pode, porém, aplicar continuamente sua substância às partes proporcionais e indetermina-

das por operações distintas, pois tais partes, sendo potencialmente infinitas, não podem ser tocadas uma a uma por outras tantas operações.

Para que a substância do anjo exista num lugar, não basta que uma potência difundida a partir dele se estenda continuamente pelas partes. É preciso que sua potência, existente em sua própria substância e da qual procede a operação, seja continuamente aplicada às partes; e isso só pode ocorrer começando suas operações de maneiras diversas. Essa diversidade de começos não pode numerar uma a uma as partes proporcionais que se seguem no contínuo, mas pode aplicar-se sucessivamente a partes determinadas e imediatamente contíguas.

Isso não sucede do mesmo modo na alma racional. No crescimento, ela informa pouco a pouco as partes da matéria do alimento segundo partes proporcionais, porque é introduzida na matéria conforme o modo pelo qual a matéria se dispõe — de maneira uniformemente disforme — e entra nela por partes proporcionais. O anjo, ao contrário, aplica a si um paciente a partir do qual inicia sua operação. Portanto, não repugna, nem da parte do anjo nem da parte do corpo, que ele se aplique continuamente às partes mediante movimento: da parte do anjo, porque pode começar sua operação em qualquer parte do corpo e aplicar-se assim continuamente a partes diversas; da parte do corpo, porque todas as suas partes, mesmo contínuas, podem igualmente ser submetidas ao anjo.

P. 524 DO ORIGINAL LATINO

13. Poder-se-ia objetar que o movimento contínuo exige que o móvel esteja em parte no termo de partida e em parte no termo de chegada, o que não convém ao anjo, por ser indivisível. Daí se tira ainda um argumento contra qualquer movimento do anjo: sendo vivo, o anjo deve mover-se a si mesmo; logo, deve possuir uma parte movente e outra movida, pois tudo o que se move é movido por outro. Não se vê, contudo, como distinguir tais partes no anjo.

14. À primeira parte da dificuldade responde-se com São Tomás: o anjo não está em parte no termo de partida e em parte no termo de chegada em razão de si mesmo, mas em razão do corpo ou espaço, cuja parte imediatamente anterior abandona e cuja parte imediatamente seguinte adquire. Daqui se colhe, de passagem, que não importa ter São Tomás negado nas *Sentenças* o movimento contínuo do anjo, uma vez que nesta questão o admite expressamente e, assim, corrigiu aquela posição.

15. À segunda parte da dúvida, Arrúbal responde que, no anjo, substância indivisível, não é necessário distinguir uma parte movente e outra movida: basta que o movimento seja recebido na substância e produzido pela potência da mesma substância.

Embora seja verdade que não há partes no anjo, não se diz adequadamente que o movimento é produzido pela potência de sua substância e recebido na substância do anjo, como se a potência eficiente se distinguisse da substância recipiente. Nenhuma potência ou acidente existente num sujeito age eficientemente sobre esse mesmo sujeito dessa maneira. A potência de uma substância só age enquanto recebida na própria substância e, por conseguinte, é a substância que age mediante tal potência. Assim, é o quente que aquece, não o calor isoladamente: o calor age como aquilo *pelo qual* se age, e o quente como aquilo *que* age. A substância e a potência operam como um só agente, aquela como princípio que age e esta como princípio pelo qual age; não se comportam uma como agente e a outra como recipiente. Portanto, não se pode dizer que a substância seja apenas recipiente e a potência, eficiente.

16. Deve-se responder, então, que no anjo não se distinguem formalmente uma parte movente e outra movida, mas distinguem-se virtualmente. Há atos diversos na vontade e no intelecto — ou ainda na potência motora, caso esta se distinga deles —, dos quais um procede e é movido por outro: a eleição procede da intenção; da eleição, o império; do império, a aplicação à execução. A execução opera sobre algo distinto, isto é, sobre um corpo, e dessa operação resulta também que o próprio anjo movente se ordene ao corpo e se faça presente a ele.

Não há, portanto, inconveniente em que, quando algo move uma realidade distinta de si, resulte consequentemente no movente algum modo ou termo do movimento, como o próprio *ubi*. Isso não significa que uma mesma coisa seja primária e diretamente movente e movida. Primeiro, distinguem-se o movente e o movido; depois, do próprio mover resulta certa mudança, ordenação ou presença naquele que move, porque ele se aplica ao movimento de outras coisas por atos diversos, dos quais um exerce a função do movente e outro a do movido. A mesma substância é, contudo, aquilo que move e aquilo que é movido sob aspectos distintos, isto é, segundo sua ordem a atos diversos.

17. Se se perguntar, além disso, se no movimento contínuo do anjo deve haver muitas operações ou apenas uma, responde-se, com Caetano e Suárez, que o movimento contínuo pode acontecer de ambas as maneiras.

Se o anjo quiser mover-se continuamente por operações diversas, estas deverão dizer respeito à continuidade do espaço e atingir, por operações distintas, diferentes partes designadas ou determinadas. Essas operações não serão desconexas, mas coordenadas e ordenadas à própria continuidade do espaço: ao assistir a uma parte, o anjo quer ocupar a parte imediata; em seguida, outra parte imediata, e assim até determinado termo. O movimento torna-se contínuo por causa da continuidade do espaço, embora as operações que percorrem essa continuidade sejam diversas, ainda que ordenadas entre si.

P. 525 DO ORIGINAL LATINO

Se houver uma única operação, ela não terá continuidade formalmente e da parte da operação, mas virtualmente. A operação indivisível atinge o espaço contínuo como uma só coisa, querendo todos aqueles contatos até determinado termo. Haverá também tempo contínuo, não segundo um antes e um depois na própria operação, que é única e indivisível, mas segundo um antes e um depois no efeito e na coisa operada. Por uma única operação, o anjo quer atingir muitas partes de certo espaço, não possuindo todas simultaneamente, mas uma imediatamente e, segundo certa ordem, outra de-

pois dela. Assim muda continuamente de lugar, embora a operação não mude, pois uma única operação pode ter muitos efeitos contínuos e subordinados.

18. Do movimento descontínuo podemos falar de duas maneiras. Primeiro, pode ser descontínuo apenas em razão do tempo e da duração, isto é, porque é interrompido por algum repouso. Não há dúvida de que o anjo pode mover-se desse modo, assim como um corpo: ele não opera nem se move sempre, mas às vezes cessa, interrompendo o movimento.

Segundo, chama-se descontínuo em razão da interrupção dos lugares: sem cessar de mover-se, o móvel passa de um extremo a outro sem atingir o espaço intermediário. É sobre este segundo sentido que recai toda a dificuldade agora tratada.

Não repugna que o anjo passe de um lugar a outro sem atravessar o intermediário

19. É certo que, se existe um movimento descontínuo pela descontinuidade do espaço, algumas partes devem permanecer intocadas pelo movimento e pelo contato do anjo. São Tomás demonstra-o muito bem: se, num movimento descontínuo, o anjo tocasse todas as partes intermediárias, enumeraria todas as partes do contínuo; como elas são potencialmente infinitas, enumerá-las uma a uma por movimentos distintos e descontínuos seria percorrer um infinito, o que é impossível. Logo, no movimento descontínuo, algumas partes precisam permanecer intocadas.

Disso nasce a dificuldade: se tal movimento realmente existe e se, por ele, o anjo pode atravessar qualquer distância, chegando ao extremo sem contato algum com as partes intermediárias. Por isso São Tomás demonstra primeiro, condicionalmente, que, suposto o movimento descontínuo, é necessário deixar intocadas algumas partes intermediárias do contínuo; o anjo não pode realizar operações descontínuas tocando separadamente cada uma de suas partes. Depois ensina absolutamente que tal movimento descontínuo pode existir, embora se torne muito difícil para nosso entendimento justamente

por aquela primeira exigência. Esta é, com efeito, a dificuldade que mais se afasta de nossa compreensão no movimento da substância espiritual.

Opiniões

20. Há duas opiniões a respeito. A primeira afirma que o anjo pode passar de um lugar a outro, por mais distante que seja, sem atingir os intermediários. Essa sentença é muito comum entre os tomistas e é defendida por Caetano, Báñez, Francisco de Ferrara e Capréolo; Vázquez sustenta o mesmo.

A segunda opinião afirma que o anjo só pode mover-se atravessando o intermediário. Ela é atribuída a São Boaventura, Ricardo de Mediavila, Egídio Romano e outros autores antigos, e Suárez a segue como mais provável.

21. Entre essas duas encontra-se a opinião intermediária de Escoto, seguida por Arrúbal: o anjo pode mover-se de um extremo a outro sem passar por um "meio participante" dos extremos, mas não sem passar pelo "meio não participante".

Para Escoto, o meio participante corresponde às partes intermediárias não designadas, proporcionais e mutuamente comunicantes; o meio não participante corresponde às partes designadas ou determinadas, cada uma das quais acrescenta uma grandeza distinta da outra e de nenhum modo contida nela. Essa posição afirma, portanto, que, para passar de um extremo a outro, o anjo deve tocar todas as partes intermediárias designadas e determinadas, embora não todas as partes não designadas e comunicantes.

Ela quase nada acrescenta à segunda opinião. Se o anjo deve tocar todas as partes designadas e determinadas, nelas se incluem e se percorrem todas as partes não designadas; desse modo, ele deve tocar todas. Também no movimento do corpo, pela presença nas partes do espaço e pela mudança contínua mediante a qual toca as partes designadas, realiza-se a passagem pelas partes não designadas contidas naquelas.

22. Suárez expõe longamente os fundamentos da segunda opinião, e seus autores os formulam de maneiras diversas; todos, porém, são ineficazes.

O primeiro é tomado da analogia com os corpos, que não podem mover-se de um extremo a outro sem atravessar o meio; o mesmo deveria valer para os espíritos. Mas a consequência é nula e não ultrapassa a imaginação, pois o espírito não está preso às leis da quantidade e do lugar. Não se pode inferir dos corpos, movidos quantitativamente e por comensuração com o lugar, uma regra para os espíritos, que carecem de toda comensuração e sujeição ao lugar. Eles não têm partes nem quantidade, e somente a quantidade se comensura ao lugar. É em razão dela que, no movimento realizado por comensuração, as partes do lugar não podem ser inteiramente omitidas.

Ninguém duvida de que Deus pode transferir não apenas uma substância espiritual, mas também uma substância corporal de um extremo a outro sem que ela atinja o intermediário. É o que faz, na conversão do pão no corpo de Cristo, ao pô-lo de modo espiritual sob as espécies. Por que, então, haveria de repugnar que isso fosse conatural ao anjo, independente da quantidade e da comensuração com o lugar? A obrigação e a necessidade de atravessar sempre o meio provêm da comensuração das partes do móvel com o espaço. Onde não há comensuração nem dependência das partes do espaço, cessa a razão dessa obrigação.

23. Outros recorrem, em segundo lugar, à instituição divina, segundo a qual Deus teria disposto o universo de modo que nada passasse de um extremo a outro sem atravessar o intermediário. Mas, se essa instituição provém apenas do beneplácito e da vontade divina, é preciso demonstrá-la por algum testemunho. Se ela decorre da exigência da natureza das coisas, cai-se em petição de princípio, pois é justamente isso que perguntamos: por que tal passagem repugnaria à natureza espiritual?

24. Outros, em terceiro lugar, fundam-se no suposto inconveniente de que, nesse caso, haveria dois instantes imediatamente consecutivos: o instante em que o anjo está neste lugar e o instante em que, sem movimento contínuo, se encontra em outro.

Isso, porém, não é inconveniente algum. O movimento descontínuo é precisamente aquele que se compõe de vários instantes, isto é, de operações indivisíveis — indivisíveis da parte do agente, não da coisa operada — imediatamente unidas entre si. Se entre os instantes que compõem o movimento descontínuo houvesse um meio divisível, que não fosse instante, mas tempo, tal movimento ou operação seria divisível, se possuísse em si e da parte da operação essa continuidade; ou pelo menos não seria descontínuo, porque tocaria um espaço contínuo ou teria um efeito contínuo. São estes os princípios dos quais se toma a razão do movimento contínuo, em distinção do descontínuo.

Como o anjo se move e toca os lugares mediante sua potência e a operação que o aplica ao lugar, é claro que, se atinge diversos lugares não contínuos entre si, os próprios contatos devem ser descontínuos e, consequentemente, também as operações, pois esses contatos são operações. Se as operações são descontínuas, porque são várias e uma segue imediatamente a outra, isso mesmo é admitir vários instantes angélicos imediatos, pois tais instantes nada mais são que operações indivisíveis consideradas da parte do anjo.

25. Outros, em quarto lugar, julgam que a obrigação de passar pelo meio é comum à substância corporal e à espiritual. Mesmo uma substância corpórea despojada de quantidade, se fosse movida, deveria atravessar o meio; de modo semelhante, se o corpo de Cristo no sacramento não estivesse unido às espécies e se movesse, atravessaria o meio. Logo, o mesmo parece convir à substância espiritual.

Esses exemplos, contudo, não são certos em si mesmos nem provam a consequência. Não são certos porque um corpo sem quantidade ou sem extensão no lugar, como o corpo de Cristo na Eucaristia, não é móvel por movimento corpóreo e extenso, pois não é comensurável ao lugar. Se fosse movido, seria por outro gênero de movimento,

não por comensuração com o lugar; e não consta que tal movimento devesse realizar-se atravessando o meio, por ser independente do lugar.

Assim, pressupõe-se algo muito duvidoso quando se diz que tais corpos deveriam atravessar o intermediário. Ou não se moveriam uma vez removida a quantidade — isto é, não se moveriam por movimento extenso e comensurado ao lugar —, ou, se fossem movidos, deveriam sê-lo por um movimento livre de toda extensão e comensuração local, o qual, por isso mesmo, não dependeria da travessia do meio.

P. 527 DO ORIGINAL LATINO

25 bis. Tampouco se infere a consequência proposta. Mesmo concedendo que corpos despojados de quantidade não possam chegar ao extremo senão pelo meio, isso se deveria ao fato de não serem imateriais nem se unirem ao corpo e o tocarem à maneira de um agente imaterial, mas por certo contato substancial anterior a toda operação. Tal substância não possui um princípio de mudança de lugar tão independente que lhe permita tocar os extremos sem tocar os intermediários: continua sendo substância corpórea e, embora não seja quantitativamente comensurada ao lugar, não lhe é superior nem o contém; por isso, não é inteiramente independente dele.

A substância espiritual, ao contrário, possui contato inteiramente independente dos próprios lugares, porque sua operação é puramente espiritual e ordenada a aperfeiçoar o lugar sem nenhuma comensuração ou sujeição a ele. Não é obrigada a difundir e iniciar sua operação conforme a continuidade do corpo, mas aplica sua potência onde quer. Para aplicar sua potência, não depende nem da disposição do lugar nem da comensuração deste consigo; pode, portanto, aplicá-la ao corpo que quiser, sem depender das leis ou medidas do corpo.

Assim, se a alma racional tivesse a capacidade de informar diferentes corpos conforme estivessem dispostos, poderia passar para outro corpo disposto a ser por ela informado sem informar os corpos intermediários. O que a alma faz como forma informante, o anjo faz como forma ativa, não menos independente da quantidade e da ex-

tensão do lugar em sua aplicação do que a alma em sua informação. Esta dependeria somente da disposição do corpo para unir-se a ele. O anjo, porém, não exige outra disposição além da aplicação voluntária de sua atividade e de que o corpo possa ser movido por ele.

26. Por fim, Suárez apoia-se na razão seguinte: é muito difícil compreendermos que algo mude de um extremo a outro sem passar pelo meio; por isso, embora não se demonstre aí uma contradição manifesta, tal mudança parece exceder o modo natural de qualquer criatura. Sobretudo porque, se não dependesse do meio, o anjo poderia transferir-se por um espaço infinito.

Isso não é demonstrar uma contradição, mas sucumbir à dificuldade. Nas coisas espirituais, em que é especialmente necessário abstrair dos sentidos e da imaginação, é sinal de entendimento demasiado estreito e débil medir essa impossibilidade por aquilo que se julga impossível nas coisas sensíveis e corporais. Não é menos difícil compreender que um só corpo esteja indivisivelmente sob muitas espécies, como a fé ensina acerca do corpo de Cristo, ou mesmo que um corpo divisível esteja em vários lugares, como o próprio Suárez admite. Nem por isso essas coisas são julgadas contraditórias apenas por serem difíceis.

Por que, então, seria contraditório que, por sua espiritualidade, o anjo possuísse conaturalmente a independência da passagem pelo meio, se o corpo pode recebê-la sobrenaturalmente? O espírito não depende naturalmente da comensuração corporal como dela depende o corpo; portanto, o que o corpo recebe sobrenaturalmente, o anjo pode possuir conaturalmente.

26 bis. Quanto à afirmação de que, dessa maneira, o anjo poderia transferir-se por um espaço infinito, respondo que não há inconveniente em ele poder transferir-se a uma distância indefinidamente grande em sentido sincategoremático, isto é, que, dada qualquer distância finita, possa alcançar outra maior. De fato, porém, e em sentido categoremático, nunca se transfere ao infinito, pois não existe um corpo infinitamente distante, nem um vazio infinito pode cair sob uma intenção determinada.

Resolução

27. Como a opinião contrária não apresenta nenhuma razão eficaz que prove ser impossível ao anjo passar de um extremo a outro sem atravessar o meio, **deve-se dizer que o anjo pode mover-se desse modo por movimento descontínuo, sem atravessar intermediário algum**, qualquer que ele seja: participante ou não participante, situado dentro de sua esfera de ação ou fora dela.

P. 528 DO ORIGINAL LATINO

28. Essa é a sentença expressa de São Tomás. Nesta questão, afirma que "mover-se de um extremo ao outro, sem passar pelo meio, pode convir ao anjo". Nas *Sentenças*, diz: "O anjo pode passar de um lugar a outro de tal modo que atravesse todos os intermediários; mas pode também passar de um lugar a outro sem estar em nenhum dos intermediários". E, em outros lugares, ensina igualmente que "o anjo, se quiser, pode mover-se de um extremo a outro sem atravessar o meio".

Portanto, quando São Tomás admite que o movimento do anjo pode ser contínuo ou descontínuo, não fala somente de uma descontinuidade da duração, mas também da parte do lugar ou do meio, como mostram os textos citados. E, conforme dissemos, São Tomás é seguido comumente por seus discípulos e por outros teólogos citados pelos Carmelitas de Salamanca.

29. A razão e o fundamento dessa sentença podem ser tomados tanto *a priori* quanto *a posteriori*.

São Tomás propõe constantemente a seguinte razão *a priori*: o anjo não está no lugar por um contato quantitativo, comensurado ao lugar ou dele dependente, mas pode, de modo único e indivisível e igualmente primeiro, referir-se a várias partes de um corpo. Assim como a alma racional se refere ao corpo que informa, assistindo de modo indivisível e igualmente primeiro ao corpo inteiro, e de modo semelhante o corpo de Cristo se refere às espécies do pão, assim também o anjo, forma ativa espiritual em relação aos corpos, pode

unir-se a um corpo e às suas partes de modo igualmente primeiro e indivisível, em razão da espiritualidade pela qual é superior à extensão do corpo sobre o qual opera.

Logo, para abandonar esse corpo e unir-se a outro, o anjo não é obrigado a unir-se primeiro às partes imediatas e depois às mais remotas; pode abandonar, de modo igualmente primeiro e indivisível, todo o primeiro lugar e unir-se a outro. Do contrário, não se uniria indivisivelmente ao corpo, se não pudesse unir-se simultaneamente a várias partes dele por uma única presença ou contato indivisível. Portanto, independentemente das partes intermediárias, pode unir-se a um corpo situado no extremo.

A consequência prova-se assim: se o anjo possui tal potência de presença que pode aplicar-se simultânea e indivisivelmente a várias partes do corpo, não está obrigado a adquirir pouco a pouco umas partes do espaço e abandonar outras. Pode deixar simultaneamente todo o espaço que ocupa e, simultaneamente — isto é, de modo indivisível —, adquirir todo o outro espaço. Se pode abandonar de uma vez e indivisivelmente todas as partes que ocupa, nada o impede de adquirir e assistir de igual modo a todo outro espaço. Ao deixar todo o lugar que ocupava, não fica preso nem dependente das partes imediatamente contíguas àquele lugar; logo, pode aplicar sua presença a partes ou a um espaço distante e não contíguo ao anterior. De onde lhe viria tal obrigação, se não é contido pelo lugar nem lhe está sujeito, mas pode abandonar ou ocupar indivisivelmente e de uma só vez o lugar inteiro?

30. Confirma-se: a operação pela qual o anjo toca o corpo é tão livre que pode começar em qualquer parte do universo. O anjo tem poder para aplicar-se a qualquer corpo, não como forma informante, mas como forma agente, sobretudo porque é um agente superior a todo corpo, não está determinado a nenhum deles e não possui extensão comensurada ao corpo.

Logo, o anjo que toca uma parte do espaço por nela iniciar sua operação pode cessar inteiramente essa operação e começar outra num corpo distante, sem começá-la no intermediário, no qual não quer ou não pode operar por sua potência. Precisamente porque sua substância espiritual é uma forma ativa tão elevada e livre que

pode começar sua operação em qualquer parte de qualquer corpo do universo, unindo-se a ele como ao paciente ou à matéria sobre a qual opera, e porque não necessita para isso de uma disposição corpórea da matéria, mas apenas da aplicação de sua potência, o anjo poderá mover-se a qualquer corpo distante, independentemente dos intermediários. Ele nem sempre quer aplicar sua potência aos corpos intermediários, e seu movimento se realiza segundo a aplicação diversa de sua potência ao corpo sobre o qual opera, não por dependência ou comensuração com esse corpo.

P. 529 DO ORIGINAL LATINO

31. A razão *a posteriori* desse movimento descontínuo do anjo, independente do espaço intermediário, pode ser tomada de alguns efeitos ou exemplos que o explicam.

Primeiro: o anjo que ocupa toda a extensão de sua esfera pode fazer-se presente numa extensão menor, deixando as demais partes; e, inversamente, estando numa parte menor, pode fazer-se presente em toda a sua esfera. Ele não faz isso contraindo ou dilatando sua substância, mas pelo contato indivisível de sua presença, mediante o qual pode tocar indivisivelmente ora mais, ora menos partes de sua esfera. Logo, ao retrair ou ampliar a presença de sua substância, não depende das partes intermediárias.

Se dependesse, não poderia por um único modo indivisível retirar-se dessas partes ou estender-se a elas, mas precisaria entrar ou sair pouco a pouco pelas partes intermediárias quando passasse a ocupar um espaço menor que o anterior, ou o contrário. Isso seria um grande inconveniente. Assim como o anjo pode fazer-se presente simultânea e indivisivelmente em certa esfera correspondente à sua capacidade, também pode retrair-se a um lugar menor, não se retraindo por partes do espaço, mas assistindo de uma só vez e por uma presença indivisível ao lugar menor, omitindo as partes restantes. Do mesmo modo, poderá ocupar outro lugar, omitindo todos os lugares intermediários; se não depende das partes intermediárias ao retrair-se e ocupar um lugar menor, tampouco dependerá delas ao ocupar um lugar distinto.

32. Isso é ainda auxiliado por alguns exemplos. O corpo de Cristo, que assiste de modo indivisível às espécies, quando estas são divididas, assiste à parte distante onde se põem as espécies separadas, e não ao corpo intermediário.

Além disso, se a alma racional, como dissemos, pudesse migrar de seu corpo para outro, informaria imediatamente esse outro corpo, ainda que distante, sem informar primeiro os corpos intermediários. De modo semelhante, o anjo poderá unir-se ativamente, embora não informativamente, a um corpo distante, sem se unir como agente ao corpo intermediário, porque não usa este último como paciente a partir do qual exerça sua operação.

33. Toda a compreensão desse movimento descontínuo sem passagem pelo meio reduz-se, portanto, ao seguinte: o movimento do anjo não é primária e diretamente um movimento local que adquire distância ou proximidade. Primária e diretamente, ele une a potência operativa do anjo a um paciente, relativamente ao qual o anjo é uma forma ativa superior, independente de toda comensuração, distância ou extensão do paciente; e tem por matéria à qual pode unir-se para operar qualquer corpo que possa ser movido por ele.

Por isso, no universo inteiro, o anjo pode aplicar-se e unir-se ao corpo que quiser, sem depender daquele ou do espaço que abandona. Sem unir-se aos corpos intermediários nem operar a partir deles, pode começar sua operação num corpo distante. O anjo não vence a distância removendo ou diminuindo o espaço, mas unindo e aplicando sua potência e operação ao paciente sobre o qual quer operar, seja este próximo ou remoto segundo a distância. Para o anjo enquanto agente, isso é acidental, como manifesta o exemplo de nossa alma caso pudesse informar diferentes corpos sem informar os intermediários.

34. Se o anjo for colocado preternaturalmente num lugar, não por operação, mas por paixão ou contato passivo, entende-se ainda mais facilmente que possa mover-se sem atravessar o meio. Outro anjo ou Deus pode ligá-lo a certo corpo — por exemplo, ao fogo do inferno — sem ligá-lo aos corpos intermediários, como a

terra ou a água. Assim, por virtude divina, seu contato passivo pode terminar imediatamente numa coisa distante sem terminar nos intermediários.

35. Do que foi dito se conclui como se compõe o tempo do anjo e como ele é distinto e independente do nosso tempo, sem lhe ser semelhante; assim também seu movimento, por ser espiritual, não é semelhante ao nosso. São Tomás chama a atenção para isso ao tratar tanto do tempo e movimento contínuos quanto dos descontínuos.

O tempo é número e medida do movimento segundo a duração: tal como for o movimento, tal será o tempo. O movimento do anjo não consta de partes, porque é uma operação indivisível, mas compõe-se de uma pluralidade de operações, cada uma das quais é indivisível em si e por isso se chama instante. Esse movimento não se ordena primária e diretamente a vencer a distância espacial, mas a unir-se, como forma ativa, a algum corpo, ao qual é acidental estar perto ou longe. Por isso, seu tempo não possui, própria e diretamente, velocidade ou lentidão de travessia.

Como adverte São Tomás, "a velocidade do movimento do anjo não depende da quantidade de sua potência, mas da determinação de sua vontade". O anjo e o corpo se proporcionam imediatamente como movente e móvel, e só depois se considera a grandeza na qual se realiza o movimento. O anjo aplica-se conforme sua vontade, onde e como quer; daí se toma a velocidade da duração de seu movimento, não da quantidade de uma força que vence a distância do espaço ou a resistência do móvel. Essa doutrina de São Tomás é muito notável para a explicação desta matéria.

P. 530 DO ORIGINAL LATINO

36. O tempo descontínuo do anjo é, portanto, a duração composta de vários instantes ou operações, das quais uma se segue à outra da parte do anjo que as exerce. Da parte dos efeitos produzidos, porém, elas não se continuam imediatamente nem aplicam o anjo a partes imediatamente contíguas de um espaço.

O movimento contínuo do anjo difere da parte dos efeitos que ele produz por sua operação ou movimento: os efeitos comportam-se imediatamente uns depois dos outros, isto é, continuam-se em partes imediatamente contíguas do espaço e unem a presença do anjo a elas. Essas operações são indivisíveis em si, pois não procedem da potência ao ato nem avançam por partes sucessivas, mas são atos perfeitos. Como carecem de sucessão, são chamadas instantes.

Não é necessário, contudo, que correspondam a um único instante de nosso tempo, indivisível formal e virtualmente. Podem corresponder a uma duração longa de nosso tempo: por exemplo, se o anjo perseverasse durante um dia inteiro numa única operação indivisível, sem mudança ou sucessão de partes. Por isso, tais instantes ou operações, formalmente indivisíveis enquanto procedem do anjo, dizem-se virtualmente divisíveis, porque equivalem e correspondem a uma duração divisível de nosso tempo, durante o período em que o anjo quer manter aquela operação.

Resposta aos argumentos

37. Argumenta-se primeiro: a alma racional não pode informar a parte extrema de um corpo sem informar a parte intermediária. Logo, tampouco o anjo pode agir sobre a parte extrema ou passar até ela antes de agir sobre a intermediária, pois o anjo no agir comporta-se como a alma no informar.

38. Confirma-se: o anjo não possui potência infinita. Logo, não pode colocar-se em qualquer espaço remoto sem atravessar o meio. Do contrário, poderia colocar-se até num lugar infinitamente distante: se a distância intermediária não constitui obstáculo e dela não depende a aquisição do lugar, não dependerá de distância alguma; portanto, poderia colocar-se num lugar distante ao infinito.

39. Confirma-se em segundo lugar. São Tomás apresenta o argumento de que a alma pode, pelo pensamento, passar de um extremo a outro sem pensar no intermediário, donde pareceria que o anjo também poderia mover-se assim. Responde, porém, que os casos não são semelhantes: ao mover-se, o anjo aplica

sua substância a lugares diversos; a alma não se aplica às coisas que pensa, mas, antes, aplica as coisas a si. Logo, parece que São Tomás entende que o anjo não passa localmente de um extremo a outro sem o meio, como pode passar o pensamento da alma.

40. Responde-se que há uma razão diferente para o anjo e para a alma. A alma é forma do corpo e só existe nele enquanto o informa. Para informar um corpo sem passar a outro, depende das disposições exigidas para que a matéria se una à forma, pois só pode informar um corpo orgânico. Sendo corpóreas e recebidas extensivamente no corpo, essas disposições dependem da continuidade e da conexão das partes corporais, sem as quais o corpo não está devidamente disposto. A alma depende, por conseguinte, das partes intermediárias, sem as quais não há continuidade nem comunicação da potência vital residente nos espíritos e no sangue. Como tudo isso é corpóreo, não pode comunicar-se às partes extremas sem dependência das intermediárias, porque as realidades corporais se comunicam de modo extenso.

O anjo, ao contrário, não existe nem se une ao corpo como forma informante, mas como motor e agente, independentemente de qualquer disposição corporal. Pode aplicar-se à parte do corpo que quiser e nela começar sua operação, independentemente de qualquer distância ou extensão intermediária, como já se demonstrou.

41. À primeira confirmação responde-se que o anjo pode mover-se por movimento contínuo ou descontínuo ao infinito em sentido sincategoremático, pois não lhe foi fixado, de parte alguma, um limite aquém do qual necessariamente tenha de deter-se: nem da parte do próprio anjo, que não se fatiga ao mover-se, nem da parte do termo, pois nenhum termo lhe repugna por causa da distância. Todo movimento singular, contudo, tem um termo determinado e é finito, como já dissemos. Para mover-se sem atravessar o meio, não se requer potência infinita; basta a independência da comensuração com o lugar, pela qual pode fazer-se presente num lugar distante sem atravessar o espaço.

42. À segunda confirmação responde-se que, naquele argumento, São Tomás fala do movimento contínuo. O argumento pretende mostrar que, mesmo nesse movimento, o anjo pode passar de lugar a lugar sem atravessar o meio, porque a alma pode pensar nos lugares extremos sem pensar nos intermediários — e pode fazê-lo inclusive mediante um ato de conhecimento contínuo.

Comparando o conhecimento contínuo com o movimento contínuo, São Tomás distingue corretamente o pensamento do movimento: embora contínuo, o pensamento não aplica sua substância às coisas, mas traz as coisas a si; e um pensamento contínuo pode trazer a si coisas não contínuas. Pelo movimento contínuo, porém, o anjo não pode aplicar sua substância a espaços não contínuos, pois isso contraria a própria razão de continuidade do movimento.

43. Argumenta-se em segundo lugar: o anjo não pode passar do tempo passado ao futuro senão pelo presente; logo, tampouco poderá passar de um extremo espacial a outro senão pelo espaço intermediário. A consequência parece clara, pois não há menos ordem essencial entre as partes permanentes do espaço do que entre as partes sucessivas do tempo. Logo, se estas não podem ser percorridas sem o meio, tampouco aquelas.

Insiste-se especialmente: a ordem fixada por Deus entre as partes do universo é uma ordem de situação, que o anjo não pode transgredir porque foi fixada por Deus. Logo, o anjo não pode tocar os extremos sem tocar os intermediários.

44. Confirma-se primeiro: o anjo não pode mover um corpo — por exemplo, uma pedra — de um extremo a outro sem fazê-lo atravessar o meio. Logo, também não poderá mover-se a si mesmo desse modo. A consequência parece clara, porque o movimento do corpo e o do anjo comportam-se igualmente enquanto sucessivos; por isso, deveriam depender do mesmo modo das partes intermediárias em relação aos extremos.

45. Confirma-se em segundo lugar: o anjo não pode colocar-se fora de sua esfera de ação num paciente distante sem colocar-se também nos espaços intermediários. Ele se localiza mediante a operação e não pode operar além de sua esfera; logo, tampouco poderá fazê-lo dentro da própria esfera.

A consequência parece clara: quando a operação do anjo deixa sua esfera e adquire outra, depende dos espaços intermediários, de tal forma que não pode colocá-la a qualquer distância. Logo, também não poderá aplicar a mesma potência dentro de sua esfera sem depender dos espaços intermediários. Se depende uma vez da continuidade do espaço para fazer-se presente, dependerá sempre, e não poderá mover-se por movimento descontínuo. Isso não se regula pela maior ou menor potência motora, mas pela dependência ou independência da comensuração e da distância do lugar.

46. Responde-se que há uma razão diferente para a coexistência do anjo com as partes do tempo e para sua coexistência com as partes do espaço. As partes do espaço existem permanentemente na realidade e cada uma delas é capaz da assistência do anjo. Este não coexiste com elas por comensuração com sua quantidade, mas independentemente da extensão espacial; pode, portanto, assistir à parte que quiser sem passar pelas demais.

O tempo futuro, ao contrário, ainda não existe e não é capaz da coexistência do anjo antes de existir em si mesmo; tampouco existe previamente na duração do anjo, pois isso é próprio da eternidade. O anjo deve esperar que a parte futura se torne presente para coexistir com ela, porque antes disso ela não é capaz de coexistência. O anjo não coexiste com o tempo por uma operação ou contato que exerça sobre ele, mas por simples concomitância com o decurso temporal. Ora, o tempo decorre do presente ao futuro e não de outro modo; o anjo deve esperar esse decurso para coexistir com ele.

A coexistência com o espaço, ao contrário, não é simples concomitância no existir, mas aplicação e contato do anjo com o espaço e o corpo para operar a partir deste e nele. Em razão de sua imaterialidade e eminência, a potência do anjo não está obrigada a exercer

seu contato segundo a comensuração do lugar e a extensão do corpo. Por isso, pode aplicar-se como forma agente ao corpo situado no extremo sem aplicar-se ao intermediário.

47. Quanto à afirmação de que a ordem estabelecida por Deus entre as partes do universo é uma ordem de situação que o anjo não pode omitir, dizemos que Deus estabeleceu essa ordem para as próprias partes do universo entre si — por exemplo, para que o fogo esteja em cima e a terra embaixo. O anjo não pode transgredi-la fazendo com que partes quantitativas se disponham entre si sem as partes intermediárias.

Entretanto, Deus não estabeleceu que, em sua coexistência com essas partes do universo, o anjo deva tocar as partes intermediárias antes das extremas. Em razão de sua imaterialidade, ele não está obrigado a isso.

P. 532 DO ORIGINAL LATINO

48. À primeira confirmação responde-se que o anjo não pode mover um corpo retirando-lhe o modo próprio que recebe de sua extensão quantitativa e em razão do qual está submetido à comensuração local. Um corpo não pode ser movido localmente senão por contato quantitativo, o qual não pode existir nem ser entendido sem dependência da comensuração do lugar e sem as leis da distância e da proximidade.

Por isso, São Tomás nega absolutamente que o corpo possa mover-se por movimento descontínuo e concede-o absolutamente ao espírito, “porque o corpo é mensurado e contido pelo lugar”, mas o espírito não. Consequentemente, se o anjo move algum corpo, só pode movê-lo por movimento contínuo; e ele próprio acompanha por acidente o movimento desse corpo.

49. À segunda confirmação, alguns respondem que o anjo não pode mover-se por movimento descontínuo a qualquer distância, mas somente quando o paciente distante não se encontra fora da esfera de sua atividade e está contido no lugar que ele pode ocupar.

O movimento descontínuo do anjo, contudo, não se funda na quantidade de sua potência nem se regula segundo a esfera de sua atividade, mas unicamente segundo sua independência da comensuração local. A capacidade de mover-se sem atravessar os lugares intermediários não se funda na maior ou menor velocidade do anjo, nem numa potência e atividade maior ou menor conforme sua esfera seja mais ou menos ampla; funda-se somente na superioridade pela qual o anjo contém o lugar sem ser contido por ele.

Por isso, São Tomás, precisamente porque a substância do anjo não está submetida ao lugar como contida, mas lhe é superior como continente, infere que "está em seu poder aplicar-se ao lugar como quiser, passando pelo meio ou sem passar por ele". Não estabelece aí diferença alguma entre os lugares situados dentro ou fora da esfera do anjo, mas diz absolutamente que ele pode aplicar-se ao lugar como quiser, sem o meio.

Além disso, a esfera de atividade do anjo mede-se segundo a quantidade de sua potência, pela qual pode ocupar uma esfera maior ou menor; mas "a velocidade do movimento do anjo não depende da quantidade de sua potência, e sim da determinação de sua vontade", como São Tomás ensina expressamente. Logo, o movimento descontínuo que omite maior número de intermediários — algo que também pertence à velocidade do movimento angélico — não se regula pela quantidade da potência, mas pela determinação da vontade. Tampouco se mede, portanto, pelos lugares contidos dentro ou fora de sua esfera, pois a maior ou menor amplitude desta se regula segundo a quantidade da potência, não segundo a determinação da vontade.

50. Deve-se dizer, por isso, que no movimento descontínuo não há para o anjo uma esfera que imponha esse limite. Ele pode aplicar-se como quiser a qualquer paciente, dentro ou fora de sua esfera, pois isso não se funda numa potência motora e atividade maior, pelas quais possa operar sobre um paciente maior ou menor e assistir-lhe simultaneamente, mas na completa independência e superioridade relativamente à comensuração local. Isso é comum a todos os anjos e espíritos enquanto formas ativas imateriais.

Para vencer a dependência dos lugares intermediários e chegar ao extremo, nada contribuem a velocidade ou a intensidade da potência; elas servem apenas para percorrer determinada distância em menos tempo. Para não percorrê-la de modo algum, a velocidade e a atividade nada fazem; importa somente a independência da comensuração local.

Como o anjo não está submetido às leis do lugar e pode constituir qualquer corpo como paciente a partir do qual opere, pode, conforme sua vontade, aplicar-se ao corpo que quiser sem depender da distância intermediária. Para deixar toda a esfera que ocupa e colocar-se em outra, não precisa atingir o corpo ou as partes imediatamente contíguas à primeira; logo, pode adquirir e ocupar outra esfera independentemente das partes contíguas ao limite da anterior. Pela mesma razão pela qual deixa as partes imediatas e passa a uma esfera distante, pode deixar quaisquer intermediários e aplicar-se a qualquer distância. Não há motivo para que seja independente das partes imediatas ao aplicar-se a um corpo e não o seja das demais partes intermediárias, pois isso não se funda na potência e atividade do automovimento, mas na independência da comensuração local.

P. 533 DO ORIGINAL LATINO

51. Quando se diz que o anjo se coloca no espaço mediante uma operação e que, portanto, não pode operar a qualquer distância, responde-se: ele se coloca no lugar mediante a operação enquanto é independente da comensuração local, e não enquanto vence a resistência ou a distância do meio. Como essa independência se estende a toda comensuração e distância local, pode iniciar sua operação na parte que quiser e ali colocar-se.

52. Argumenta-se por fim: em qualquer movimento deve haver alguma sucessão e algum “estar sendo movido” anterior ao “ter sido movido”. Logo, também deve haver algo intermediário entre o “ter sido movido”, que se encontra no termo de chegada, e aquilo que pertence ao termo de partida.

A consequência parece clara: quando o anjo está no termo de chegada, já não está sendo movido, mas já foi movido; quando está no termo de partida, o movimento ainda não começou, porque ele ainda não se afastou desse termo. Logo, para haver movimento, é necessário algum trânsito pelo meio.

Isso parece especialmente urgente no movimento local, pois por ele o anjo adquire alguma distância ou proximidade relativamente a pontos fixos. Consequentemente, deveria adquirir essa distância e proximidade segundo as leis da própria distância, entre as quais está a de que não se pode atingir o distante sem atingir primeiro o próximo. Embora o homem se aplique livremente a um lugar, por aplicar-se corporalmente deve submeter-se às leis do lugar. Logo, se o anjo adquire distância ou proximidade, também deve submeter-se às leis delas.

53. Responde-se que, no movimento contínuo, algum "estar sendo movido" precede sucessiva e continuamente todo "ter sido movido"; mas isso não ocorre no movimento descontínuo.

No movimento contínuo, o "ter sido movido" não é parte do movimento, mas seu termo, comportando-se extrinsecamente em relação a ele. No movimento descontínuo, ao contrário, nenhum "estar sendo movido" precede o "ter sido movido", pois o movimento descontínuo do anjo não tem o "ter sido movido" como termo extrínseco, mas como parte que o compõe. Ele se compõe de dois instantes sem um meio contínuo; se houvesse entre eles um meio que desse continuidade, o movimento já não seria descontínuo, mas contínuo.

Assim, o movimento descontínuo compõe-se de duas operações indivisíveis, ou dois instantes, dos quais um sucede imediatamente ao outro. O primeiro instante termina em seu último momento de ser; desse instante enquanto termina e do outro enquanto sucede compõe-se o movimento descontínuo. Não é um movimento consistente numa tendência intermediária entre o termo de partida e o de chegada. Consiste na aquisição instantânea de um termo, ou "ter sido movido", considerado não absolutamente, mas como vindo do termo de partida que cessa em seu último momento de ser. Desse

instante que cessa e do novo instante que se põe, como de duas partes indivisíveis ou dois instantes, compõe-se esse gênero de movimento. Voltaremos a ele no artigo seguinte.

54. Quanto à aquisição de distância ou proximidade relativamente a pontos fixos no movimento do anjo, já dissemos que esse movimento não tende primária e diretamente à distância ou proximidade, porque estas não podem fundar-se no próprio anjo, que é puro espírito. Primária e diretamente, ele tende à conjunção da potência ativa do anjo com um corpo. Como esse corpo se encontra a certa distância, diz-se consequentemente que o anjo adquire ou perde distância em razão do corpo ao qual se une.

Não fundamos a independência do anjo em relação à distância e ao espaço intermediário somente no fato de o movimento proceder da vontade livre do anjo como causa eficiente e aplicadora. Ela se funda em que o movimento se realiza mediante um contato de potência inteiramente espiritual e independente de toda comensuração local. Embora o homem se mova livremente, seu contato com o lugar é inteiramente corpóreo: move-se mediante o corpo e é posto no lugar mediante a quantidade. Por isso, não está dispensado das leis do lugar, mas lhes está inteiramente sujeito, por ser corpóreo. Isso não se verifica no anjo.

DISPUTAÇÃO XL · ARTIGO V

Se o movimento do anjo no espaço pode realizar-se num instante

P. 533 DO ORIGINAL LATINO

1. Para compreender o sentido desta dificuldade, deve-se advertir que a questão de saber se o movimento do anjo ocorre num instante pode ser discutida de duas maneiras. Primeiro, falando não só do instante angélico, mas também do nosso. Segundo, falando apenas do instante angélico.

Diz-se que o instante dos anjos é indivisível não apenas da parte deles, mas também da nossa, quando uma operação angélica — indivisível em si — não corresponde em sua duração senão a um instante de nosso tempo. O instante angélico difere do nosso, porém, quando sua duração não corresponde somente a um instante de nosso tempo, mas persevera e dura durante uma parte dele.

P. 534 DO ORIGINAL LATINO

As operações pelas quais se numeram o movimento, o tempo ou a duração do anjo são sempre indivisíveis em si enquanto procedem do anjo e não dependem de nosso tempo nem de sua sucessão. Contudo, como a duração do anjo e de sua operação coexiste com nosso tempo — essas durações são concomitantes —, ela pode coexistir por muito ou pouco tempo com a nossa duração e, às vezes, somente com um instante nosso.

Quando se pergunta se o movimento do anjo pode realizar-se num instante, a controvérsia diz respeito principalmente ao instante angélico, não ao nosso. A operação do anjo não é medida por nosso instante; assim como está acima de todo o nosso tempo, está acima de todos os instantes dele. O sentido da controvérsia é, portanto, saber se o movimento do anjo pode completar-se por uma única operação sua e, por conseguinte, num único instante angélico, corresponda este a uma extensão de nosso tempo ou somente a um instante nosso.

2. Em segundo lugar, deve-se advertir que o anjo pode ser posto de novo num lugar de dois modos: por simples mudança ou por movimento propriamente dito. "Por simples mudança" equivale a "por uma única mudança"; "por movimento propriamente dito" significa pela passagem de um lugar a outro, constando de duas mudanças: uma pela qual se abandona um lugar, outra pela qual se adquire o outro.

Há uma mudança única e simples na aquisição de lugar quando se pressupõe o anjo desligado de todo lugar e ele começa a estar positivamente num lugar. Isso se faz somente por uma mudança simples e única, porque o lugar é adquirido sem que se abandone outro lugar positivo: da simples negação de existir num lugar, o anjo passa a estar localizado.

Há movimento verdadeira e propriamente dito quando a mudança se dá entre dois lugares positivos, abandonando-se um e adquirindo-se outro. Nesse caso intervém necessariamente uma dupla mudança relativa aos dois lugares: a cessação ou abandono de um e a aquisição do outro.

3. A dificuldade versa, portanto, sobre esse movimento: se pode realizar-se num único instante ou operação angélica, de modo que a mesma operação compreenda tanto a cessação da presença num lugar quanto a aquisição do outro. E, caso uma só operação não possa compreender ambas as mudanças — a dos termos de partida e de chegada —, pergunta-se se ao menos a simples aquisição do termo de chegada, completada por uma só operação e num só instante, possui razão de movimento, aquisição e tendência ao termo. A existência no termo de partida não per-

tenceria ao movimento, mas ao repouso, porque durante toda a duração anterior à aquisição do termo de chegada o móvel existiria no termo de partida. É neste último sentido que São Tomás discute a questão.

Diversas opiniões

4. Há neste ponto duas opiniões extremas e uma intermediária. A primeira afirma que o anjo pode mover-se num instante por qualquer gênero de movimento: contínuo ou descontínuo, atravessando o meio ou não. Assim sustentam Suárez, Molina, Escoto, Gabriel Biel, Gregório de Rimini, João Maior, Egídio Romano e outros citados pelos Carmelitas de Salamanca.

5. A segunda opinião ocupa o extremo oposto: o anjo não pode mover-se num instante nem por movimento descontínuo nem por contínuo. Assim ensinam São Tomás, Caetano, Nazário, Báñez, Zumel, Ripa, Francisco de Ferrara, Navarrete, os Carmelitas de Salamanca e outros.

P. 535 DO ORIGINAL LATINO

6. A terceira, intermediária, é a de alguns que afirmam poder o anjo mover-se num instante por movimento descontínuo, quando não atravessa o meio. Arrúbal defende-a. Vázquez, por sua vez, entende que o anjo, quando se move através do meio, não pode fazê-lo num instante, mas no tempo, embora não aprove a razão pela qual São Tomás o demonstra. Quanto ao movimento descontínuo sem passagem pelo meio, Vázquez julga que não se realiza num instante, mas se compõe de vários instantes como partes do movimento, não como termos extrínsecos, tal como os termos de partida e de chegada são extrínsecos ao nosso movimento.

Resolução

7. Deve-se escolher a sentença de São Tomás, explicada abertamente no terceiro artigo desta questão: **nenhum movimento do anjo, contínuo ou descontínuo, pode realizar-se num**

instante; deve realizar-se no tempo. São Tomás diz: "Resta que o movimento do anjo se dê no tempo: em tempo contínuo, se seu movimento for contínuo; em tempo não contínuo, se seu movimento não for contínuo". Ele ensina o mesmo em vários outros lugares.

8. Como pode acontecer que o anjo seja posto num lugar sem movimento e num só instante, é necessário distinguir primeiro esse modo instantâneo de adquirir lugar do modo de adquiri-lo por movimento, que nunca se pode realizar num instante se for verdadeiro movimento.

Digo, portanto, primeiro: por simples mudança, que não seja movimento, o anjo pode adquirir um lugar e aplicar sua substância a toda a sua esfera por ação instantânea — não apenas instantânea em sentido angélico, isto é, uma só operação indivisível acerca do lugar, mas também correspondente a um único instante de nosso tempo.

9. Prova-se esta conclusão indicando casos em que isso pode ocorrer sem movimento e por uma mudança única e simples. O primeiro é quando Deus põe súbita e instantaneamente o anjo num lugar para o qual antes ele não se movia: por exemplo, se o anjo é criado de novo num lugar, reproduzido, produzido mediante a conversão de outra coisa nele por transubstanciação, ou feito presente a certo lugar por colocação súbita. Tudo isso é feito por Deus sem movimento e num único instante, correspondente também a um instante de nosso tempo. A criação e a transubstanciação não são movimentos e, como põem a coisa por elas produzida em algum lugar, dão consequentemente esse lugar ao anjo num instante.

10. O segundo caso é este: supondo-se que o anjo está num lugar pelo contato de sua potência e por sua operação, ele pode cessar toda operação e permanecer sem lugar positivo e atual, como São Tomás admite e dissemos acima. Nesse caso, pode aplicar-se ao lugar que quiser a partir de um não-lugar, isto é, da não existência em lugar. Isso não envolve duas mudanças positivas, mas uma só.

Há mudança da parte do lugar adquirido, pois o anjo o adquire de novo; não há mudança relativa a um lugar abandonado, porque tal lugar não existe, supondo-se que o anjo não está em nenhum lugar positivo e se abstém de todo lugar. Logo, essa aquisição não consta de duas mudanças e não é movimento, pois não passa de algo positivo a outro positivo.

Além disso, a aquisição pode realizar-se toda de uma vez e não por partes. Por uma operação única e indivisível, o anjo pode aplicar-se ao lugar, não pouco a pouco e por partes, pois não se comensura às partes do espaço; assim também a alma pode unir-se num instante a todas as partes do corpo quando um morto ressuscita. Logo, o anjo pode aplicar-se a um paciente por uma operação única e indivisível. Da parte do termo ou lugar adquirido, a ação será instantânea; e, como da parte do termo de partida não há mudança alguma, por não haver lugar positivo abandonado, resta que tal mudança seja simplesmente instantânea.

11. Daí se compreende também que o anjo pode aplicar e difundir toda a sua substância por sua esfera sem sucessão alguma, num instante inclusive de nosso tempo. Da parte de sua operação, pode querer ocupar toda a sua esfera por uma só operação — por exemplo, começando sua ação a partir de toda ela. Assim como nossa alma ocupa num único instante todo o corpo informando-o, o anjo pode ocupar sua esfera agindo.

Toda essa ação é una, porque tudo se contém dentro da esfera da potência e operação do anjo; assim, ele pode ocupá-la inteira por uma única operação, indivisível da parte dele. Isso também pode corresponder a um único instante de nosso tempo, pois, falando conaturalmente, o anjo não encontra resistência nem contrário algum que precise ser removido por mudança sucessiva. Pode, portanto, difundir-se por toda a esfera num só instante quanto à aquisição do lugar. Se, porém, abandona outro lugar positivo, deve pressupor-se outra mudança e outro instante para o abandono do lugar anterior, além do instante da aquisição do novo, como logo diremos. A própria aquisição e ocupação de toda a esfera não exige tempo e pode realizar-se num instante.

Isso se explica pelo exemplo da luz, que num único instante se difunde por toda a esfera do corpo luminoso, ainda que o faça pela multiplicação contínua da luz, pois não encontra um contrário a ser removido sucessivamente, mas somente as trevas. A potência e a operação do anjo são mais eficazes que a própria luz, e o corpo oferece ainda menos resistência à aplicação do anjo. São Tomás chega a ensinar que o anjo pode produzir luz num corpo. Logo, nesse caso, o anjo poderá circundar instantaneamente todo o lugar não menos do que a luz nele se difunde.

P. 536 DO ORIGINAL LATINO

12. Se o anjo quiser aplicar-se pouco a pouco e continuamente às partes de sua esfera, esse movimento será divisível e sucessivo da parte do espaço ou do efeito que nele produz, podendo corresponder à duração de nosso tempo; assim também a alma, à medida que o corpo cresce, pode unir-se a ele sucessivamente segundo o movimento do aumento.

Se o anjo realizasse tal movimento contínuo num instante nosso, poderia no mesmo instante estar simultaneamente no céu, na terra e no ar intermediário, pois atravessaria tudo num só instante. Damasceno, contudo, afirma que o anjo não pode estar simultaneamente no céu e na terra. Logo, não pode, por movimento contínuo, tocar num único instante todos os lugares entre o céu e a terra. Pela mesma razão, não pode atravessar num instante, por movimento contínuo, os lugares que se encontram para além de sua esfera a fim de colocar-se em outra. Ao aplicar-se a um corpo como à esfera na qual existe, pode ocupar e atingir toda essa esfera de operação num único instante; não pode, porém, passar continuamente de uma esfera a outra através dos corpos intermediários num só instante e simultaneamente, porque isso se opõe à própria continuidade e sucessão.

13. **Digo, em segundo lugar:** se o anjo se move por movimento próprio e verdadeiro, e não por uma mudança simples e única, quer o movimento seja contínuo, quer descontínuo, **não pode**

mover-se num instante. Seu movimento deve necessariamente compor-se de vários instantes ou operações angélicas; e onde existem vários instantes, aí existe tempo.

Esta é a conclusão pretendida principalmente por São Tomás. Ao fim do artigo, ele adverte que o tempo pelo qual se mede o movimento do anjo, contínuo ou descontínuo, é diferente de nosso tempo porque não depende do movimento do céu. Fala, portanto, do tempo angélico, composto de instantes angélicos.

14. Para reduzir a uma forma clara e explicar o profundo argumento de São Tomás, que abrange os movimentos contínuo e descontínuo e alcança a natureza do próprio movimento, deve-se advertir que o movimento do anjo possui medida própria, ainda que coexistente e correspondente a nosso tempo e duração. Essa medida se compõe das operações angélicas e de suas durações, como nosso tempo se compõe de partes.

Não se deve considerar apenas a operação única e o instante pelo qual o anjo termina o movimento e adquire o termo de chegada; é preciso ver se imediatamente antes desse instante o anjo se movia ou repousava. Se imediatamente antes se movia, o movimento não se realiza num único instante, pois já ocorria antes do instante final. Mover-se durante um tempo significa justamente não se mover somente num único instante.

Se, imediatamente antes do último instante que adquire o termo, o anjo repousava, ou esse repouso era medido por outro instante distinto, que termina por seu último ser e ao qual outro sucede — e então há um tempo composto desses dois instantes, pois num se deixa o termo de partida e no outro se adquire o termo de chegada; ou o repouso anterior ao último instante era medido por um tempo inteiro, de modo que durante todo o tempo anterior o anjo repousava no lugar e, no último instante, se encontrava em outro.

Neste último caso, o movimento seria dito instantâneo, pois somente o último instante de toda a duração serviria à mudança, enquanto tudo o que o precede pertenceria ao repouso. Durante o tempo anterior não se abandonaria o termo de partida; somente o instante final serviria simultaneamente a seu abandono e à aquisição do termo de chegada. São Tomás considera isso impossível, e aqui está

toda a força de seu argumento, pois somente assim se poderia imaginar um movimento instantâneo. Não basta distinguir, no mesmo instante temporal, dois instantes de natureza, dos quais um abandona o termo de partida e outro adquire o de chegada, se ambos ficam encerrados no mesmo instante de duração.

P. 537 DO ORIGINAL LATINO

15. São Tomás reduz sua prova a este ponto: é impossível que algo repouse sob um termo ou forma durante toda a duração de um tempo e, no último instante que encerra e termina esse tempo, se comporte de outro modo ou se mova — falando segundo o curso natural e de modo conforme à natureza do movimento e do móvel.

16. A razão é que o instante designa o "estar feito", e não apenas o fazer-se da coisa. Se durante todo o tempo anterior não há fazer-se nem mover-se, mas repouso, e no último instante há mudança para outro termo, então nesse instante haverá um "estar feito" sem um fazer-se anterior, ou haverá simultaneamente, no mesmo instante e pela própria natureza da coisa, o fazer-se e o estar feito.

Onde o fazer-se e o estar feito coexistem naturalmente no mesmo instante, elimina-se a sucessão da própria natureza da ação. Não há, portanto, movimento de um positivo a outro positivo, mas simples mudança do não-ser ao ser. É impossível, por isso, que haja movimento num instante se, durante todo o tempo anterior, o móvel repousa sob uma forma ou termo. Uma ação só pode por natureza unir no mesmo instante fazer-se e estar feito quando procede do não-ser ao ser, excluindo a sucessão.

À mesma forma que se produz num instante pertence remover por si a negação oposta; mas ela não pode, sem mudança distinta, remover outra forma positiva oposta. Por isso, o móvel não pode repousar durante todo o tempo anterior sob uma forma positiva e, no último instante, unir a destruição dela à posição de outra forma contrária ou distante.

É diferente se durante todo o tempo anterior o móvel se move e não repousa. Enquanto se move, encontra-se sob disposições sucessivamente diversas — isto é essencialmente mover-se; repousar, ao contrário, é estar agora como antes. Assim, o que se move pode permanecer no último instante numa forma em que antes não estava, porque antes não repousava, mas tendia a ela. Se repousa, sem movimento, fazer-se ou tendência à forma oposta, não se pode entender que no último instante haja o "ter sido mudado" ou o termo do movimento, a menos que exista uma mudança instantânea que produza o termo não a partir de um contrário ou de uma distância a vencer, mas puramente do não-ser. Para remover o não-ser de uma forma basta pôr a própria forma; para remover uma forma oposta requer-se sua mudança, não o repouso sob ela.

17. Segundo a exigência das causas naturais, não pode suceder de outro modo. Elas dependem de acidentes e disposições contrárias ou de alguma distância local ou extensão a vencer. Se a geração substancial ocorre num instante, pressupõe uma alteração anterior, durante a qual a forma precedente se comporta de modos diversos e o paciente está em movimento e trânsito, não em repouso puro, inclusive relativamente à geração. Do mesmo modo, se um corpo luminoso ilumina onde antes não iluminava, pressupõe algum movimento ou geração do próprio corpo luminoso para que possa iluminar ali.

O móvel nunca está, portanto, em puro repouso antes do último instante de uma mudança instantânea; tais mudanças, como diz São Tomás, são sempre o termo de algum movimento contínuo precedente. Deus, porém, acima de todas as leis das causas naturais, pode, a partir do puro não-ser e do puro repouso de um móvel sob certa forma, sem alteração, movimento ou disposição precedente, introduzir uma nova forma por mudança puramente instantânea.

18. Aplicando essa doutrina aos movimentos angélicos, deve-se filosofar diversamente sobre o movimento contínuo e o descontínuo. Embora ambos convenham em não poder realizar-se num só instante, isso aparece muito mais claramente no contínuo.

P. 538 DO ORIGINAL LATINO

No movimento contínuo, não obstam apenas a pluralidade de instantes ou operações da parte do anjo e a ordem entre o termo de partida abandonado e o termo de chegada adquirido, mas também a ordem de anterior e posterior da parte dos efeitos produzidos no espaço ou corpo atravessado. Como ensina São Tomás, se o movimento é contínuo, o anjo não pode mover-se de um extremo ao outro sem passar pelo meio, porque, segundo a *Física*, aquilo que muda continuamente chega ao meio antes de chegar ao termo final; a ordem de anterior e posterior no movimento contínuo acompanha a ordem correspondente na grandeza.

Quando o anjo se move continuamente, ou toca todos os lugares parcialmente adquiridos até o último por uma única operação formal, virtualmente equivalente a muitas pelos efeitos, ou por operações formalmente diversas, embora coordenadas a um só fim. No segundo caso, há manifestamente vários instantes, e não um só, e o movimento se faz por várias operações das quais consta aquele tempo contínuo, graças à coordenação e à divisibilidade dos efeitos. Se há uma única operação e um só instante, virtualmente múltiplos na aquisição dos termos, ao menos essa operação aquisitiva pressupõe outro instante no qual o primeiro termo foi abandonado; com ele, o movimento se compõe de vários instantes, como diremos do movimento descontínuo.

19. No movimento descontínuo do anjo também se encontra não um só instante, mas vários. Esse movimento completa-se quando o anjo abandona o termo no qual existia ou operava e, sem trânsito nem contato com os intermediários, começa outra operação ou instante num paciente distante. Logo, consta de dois instantes: um do abandono e outro da aquisição; por isso, não se realiza num só instante.

A aquisição do termo de chegada depende necessariamente do abandono do termo de partida. A sucessão desses dois instantes possui, portanto, certa ordem e conexão: não de coexistência simultânea, porque um termo não está simultaneamente com o outro, mas de sucessão. Essa ordem constitui tempo, pois é sucessiva e consta de vários instantes que se seguem como partes. Entre os dois

não há um meio pelo qual se realize o trânsito, como no movimento contínuo; há, porém, pluralidade de instantes ordenadamente sucessivos, o que pertence ao movimento descontínuo. Assim, este não se completa por um único instante ou operação angélica, mas por vários.

20. Objetar-se-á: durante toda a duração ou instante em que o anjo está no termo de partida, ele repousa sob tal termo, porque não se afasta do lugar nem atravessa o meio para adquirir outro; contudo, no instante imediatamente seguinte encontra-se noutro lugar. Logo, passa do repouso ao movimento num único instante.

Com efeito, durante toda a duração em que está no termo de partida repousa; no instante em que se encontra no termo de chegada comporta-se de outro modo. Portanto, nesse segundo instante passou do repouso ao movimento e move-se num instante. Destrói-se assim a razão de São Tomás: no movimento descontínuo, durante todo o instante anterior o anjo repousaria num lugar e, no instante imediato, se encontraria sob outro termo.

P. 539 DO ORIGINAL LATINO

21. Responde-se negando que, no movimento descontínuo, o anjo repouse sob uma forma durante toda a duração daquele instante. Quando se diz que nesse instante não se move para fora do lugar, distingo: não se move completa e terminativamente, adquirindo nele o termo de chegada, concedo; não se move incoativamente, deixando de estar sob o termo de partida, nego.

Nesse instante, o anjo não apenas está naquele lugar, mas também deixa de estar nele, porque o instante termina pelo último momento de seu ser. Quando um sujeito está sob uma forma ou termo não somente existindo nele, mas também deixando de existir nele, não repousa sob essa forma: não se comporta do mesmo modo, pois está e deixa de estar, cessando por seu último ser. Essa cessação do primeiro instante, considerada em si, não é movimento, mas é certa incoação do movimento e como que uma disposição que remove o termo

oposto e impeditivo da passagem a outro lugar. Enquanto cessação última daquele instante, o móvel já não repousa sob a forma, mas começa e dispõe o movimento por abandoná-la.

22. Se o anjo deixasse de estar sob a primeira forma pela posição do novo termo, de modo que o primeiro ser do novo fosse o primeiro não-ser do anterior, o movimento seria dito instantâneo: o mesmo instante seria o começo de um e a cessação do outro, o primeiro ser daquilo que se adquire e a cessação daquilo que precede.

Mas, relativamente à forma positiva do termo de partida que deve cessar, é necessário que o móvel não repouse durante todo o tempo anterior, e sim se disponha, tenda e se ordene ao começo do novo termo, se este for produzido segundo o modo das causas naturais. No movimento descontínuo do anjo, porém, o primeiro instante termina pelo último ser dele e o outro começa pelo primeiro ser próprio; o segundo instante que começa não é o primeiro não-ser do anterior. Logo, esse movimento, composto da cessação de um instante e do início do outro, não se diz feito num único instante, mas consta de vários que se comportam como partes do movimento, não como termos extrínsecos.

Vázquez, julgando que o primeiro ser de um instante angélico é o primeiro não-ser do anterior, salva o movimento descontínuo no tempo sustentando que, em cada lugar pelo qual o anjo se move descontinuamente, ele deve repousar por algum tempo. Assim, em cada lugar em que deixa de estar pelo primeiro não-ser, esteve necessariamente durante algum tempo e, por conseguinte, repousou; põe então no tempo descontínuo várias mudanças, não um único movimento. Não admitimos, porém, o fundamento de que algo só possa cessar pelo primeiro não-ser e não pelo último ser; trataremos disso contra ele adiante.

Resposta aos argumentos

23. Argumenta-se primeiro contra a proposição de São Tomás na qual se apoia todo o seu fundamento — que algo não pode repousar sob uma forma durante todo o tempo e, no último instante, estar sob outra. O ar pode permanecer escuro durante

uma hora inteira e, em seu último instante, ser feito luminoso por Deus, expulsando-se as trevas. Do mesmo modo, durante todo o tempo da pronúncia das palavras, permanece na Eucaristia a substância do pão e, no último instante, está presente o corpo de Cristo.

Também nas mudanças naturais a iluminação é precedida pelo movimento local do corpo luminoso e a geração substancial, pela alteração. Contudo, a iluminação ou geração não se dá no instante que termina o movimento local ou a alteração, porque o movimento local só termina no *ubi*, e a alteração, na qualidade, não na própria substância. Logo, o movimento local e a iluminação, a alteração e a geração terminam em instantes distintos. Além disso, poderia haver aquele movimento local sem que se seguisse a iluminação, e aquela alteração sem a geração; portanto, o instante da iluminação ou geração é separado do instante que termina o movimento local ou a alteração.

Assim, algo pode repousar durante todo o tempo sob uma forma — por exemplo, a forma substancial a ser corrompida ou as trevas — embora durante o mesmo tempo se mova segundo outra forma acidental e por outro gênero de movimento, local ou de alteração. Esta é a objeção de Arrúbal.

24. Às duas primeiras instâncias responde-se que essas mudanças não ocorrem de modo conatural nem segundo a disposição das causas naturais, mas segundo o modo da operação divina, que não se submete às leis da natureza. Deus pode produzir subitamente algo sem movimento, mudança ou disposição precedente do sujeito para a forma oposta, enquanto o sujeito repousa totalmente sob a forma anterior, sem mover-se nem dispor-se à contrária. São Tomás fala segundo as leis das causas naturais, que operam na dependência da mudança e disposição da matéria. Os anjos também estão contidos sob essas leis, pois só podem operar mediante a modificação e disposição da matéria.

25. À instância de Arrúbal responde-se que, no mesmo instante intrínseco em que o corpo luminoso é posto num lugar, ocorre a iluminação; e no mesmo instante em que se põe a última disposição, ocorre a geração substancial a ela anexa. Não se deve entender que num instante se põe ou produz o corpo luminoso e, em outro, ele emite a luz; entre ambos haveria um tempo intermediário durante o qual o luminoso presente não brilharia.

Deve-se dizer que, no mesmo instante intrínseco em que o luminoso existe ou é posto presente, a luz é emitida. Não se exigem dois instantes para essas duas mudanças, porque dois efeitos ou mudanças podem realizar-se no mesmo instante.

De modo semelhante, embora a geração ocorra num instante e durante todo o tempo anterior a matéria permaneça sob a forma a ser corrompida, não se diz que repousa sob ela: dispõe-se para a contrária, e isso é mover-se para esta, não possuir a forma substancial precedente num ser quieto, mas em movimento e corrupção. No mesmo instante em que a alteração termina na última disposição põe-se a geração substancial; esta não espera outro instante, pois então seria necessário um tempo intermediário depois da última disposição no qual a matéria já não se disporia e a substância ainda não seria gerada.

26. Em segundo lugar, objeta Suárez: o anjo adquire simultânea e instantaneamente todo o lugar da parte do termo de chegada; logo, seu movimento é instantâneo. A consequência parece clara, porque o movimento nada mais faz que adquirir o lugar; se a aquisição é instantânea, todo o movimento também o é.

Prova-se o antecedente: durante todo o instante anterior, o anjo não se move nem se dispõe ao movimento, mas permanece naquele lugar sem vontade de passar a este lugar determinado mais do que a qualquer outro. Começa a ter essa vontade no instante em que quer eficazmente estar em outro lugar, e então já não está no anterior. Logo, move-se somente nesse segundo instante, adquirindo um lugar e perdendo o outro; antes dele, apenas repousa no lugar precedente.

Não se pode dizer que o anjo se move nem no segundo nem no primeiro instante, mas na sucessão e conjunção dos dois. No primeiro instante, enquanto ainda está no termo de partida, não existe parte alguma do movimento ou mudança: tudo pertence ao repouso. Aquele lugar só é perdido quando o anjo é posto pela primeira vez no termo de chegada. Logo, todo o movimento se realiza num único instante, não na sucessão de dois.

27. Confirma-se, tanto para o movimento descontínuo quanto para o contínuo: aquilo que é perdido ou adquirido todo de uma vez, e não por partes, perde-se ou adquire-se num instante. Mas o anjo, em ambos os movimentos, adquire de uma vez, e não por partes, todo o lugar, abandonando o outro; logo, adquire-o num instante, não no tempo.

Quanto ao movimento descontínuo, a menor é manifesta: o anjo não toca as partes intermediárias, mas, deixando-as todas, adquire somente o lugar extremo; portanto, não o adquire por partes, mas todo simultaneamente. Quanto ao movimento contínuo: quando se move, o anjo não está em parte no termo de partida e em parte no de chegada, pois não é divisível; logo, está inteiro no termo de chegada ou inteiro no de partida. Assim, adquire simultaneamente todo o lugar e o movimento ocorre num instante.

28. Responde-se que, no movimento descontínuo, diz-se que o anjo se move não em um dos dois instantes isoladamente, mas na sucessão ou conjunção de ambos, como ensina São Tomás. Não porque possua parcialmente algo do movimento em cada instante, mas porque o movimento depende de dois instantes: num deixa de estar no primeiro lugar; no outro começa a estar no segundo. Todo movimento depende do abandono de um termo e da aquisição do outro.

Se a cessação do primeiro se realizasse por seu primeiro não-ser e, portanto, pelo primeiro ser do outro, sem dúvida tanto a cessação como a aquisição pertenceriam a um único instante. Mas, segundo as leis e o modo das causas naturais, não se poderia adquirir súbita e instantaneamente um termo positivo e remover outro sem alguma disposição e movimento prévios, pelos quais o móvel deixasse de repousar sob a forma positiva oposta.

No primeiro instante em que o anjo está ou opera num lugar, ele deixa de estar ali por seu último ser — as operações são indivisíveis e possuem o privilégio dos instantes, que cessam pelo último ser; uma nova operação começa noutro instante angélico. Por isso, a cessação num lugar e a aquisição do outro, feitas por movimento descontínuo, não são medidas por um único instante, mas se compõem de dois.

Mesmo no primeiro instante, em que o anjo existe no termo de partida, não se verifica que repouse inteiramente. Embora ainda não tenha vontade eficaz de existir em outro lugar determinado, tem a vontade de deixar de existir naquele lugar ao terminar o instante. Enquanto a operação possui ali seu último ser e abandona o lugar, já é incoação e disposição para estar em outro, por remover o primeiro termo. Desse modo possui, ao menos virtual e dispositivamente, razão suficiente de começo do movimento.

P. 541 DO ORIGINAL LATINO

29. À confirmação responde-se: quando algo é adquirido todo simultaneamente, sem partes, de tal modo que sua aquisição seja a corrupção de outra coisa e o primeiro ser do gerado, a cessação de um e a geração do outro são medidas por um único instante. Isso não se faz por movimento, mas por simples mudança.

Se, porém, toda a cessação de um e toda a aquisição do outro pertencem a instantes distintos, o movimento não ocorre num só, mas em dois e, por conseguinte, no tempo, ao menos descontínuo: onde há vários instantes, há tempo, ou pelo menos não existe somente um instante. Para haver movimento, não se exige que ele esteja parcialmente em dois instantes; basta que num ocorra a cessação de um termo e no outro a aquisição do outro. Assim se salva o tempo que mede o movimento descontínuo, composto dos dois instantes.

Não há tempo intermediário no qual o anjo se mova parcialmente. As partes desse movimento são o abandono total e indivisível e a aquisição total do termo, realizados em dois instantes. De uma operação ou instante diz-se que o anjo se dispõe ou se move para o ou-

tro enquanto a primeira operação, realizada no primeiro instante, tem nele seu último ser e, consequentemente, dispõe à posição da outra operação e à aquisição do outro termo.

30. Quanto ao movimento contínuo, São Tomás responde que o anjo "está em parte num e noutro dos lugares contínuos, não porque sua substância seja divisível, mas porque sua potência se aplica a parte do primeiro lugar e a parte do segundo". O anjo está inteiro no termo de chegada e abandona inteiro o termo de partida, mas não totalmente: seu efeito no espaço e sua operação ou aplicação ao corpo realizam-se por partes, não do próprio anjo, mas da grandeza ou espaço ao qual se aplica. Ele aplica sua potência a uma parte de um lugar e, continuamente depois dela, à parte seguinte.

Assim também a alma, espiritual, se aplica às partes do corpo: começa a estar naquelas que o homem adquire pelo crescimento e deixa de estar em outras segundo aplica sua informação. Não existe parcialmente numa e parcialmente noutra, pois não tem partes; está toda em cada parte, mas não totalmente segundo todo modo, potência e efeito.

31. Em terceiro lugar, objeta-se contra a mesma razão de São Tomás que não é necessário que aquilo que repousa durante todo um tempo repouse também no último instante e não se mova. O repouso exige somente que o repousante esteja agora como antes. Basta, então, que em cada "agora" pertencente ao tempo o móvel persevere como antes; não é necessário que se comporte assim no instante que termina esse tempo — por exemplo, uma hora —, pois o instante terminativo é extrínseco ao tempo, visto que o tempo e o movimento cessam pelo primeiro não-ser.

Isso se torna claro no caso oposto: se algo se move durante todo o tempo, não é necessário que se mova no instante que o termina, pois nesse instante o movimento cessa. Inversamente, se repousa durante todo o tempo, não é necessário que repouse no instante final, que já pertence a outro tempo. Se um móvel se movesse durante uma hora e repousasse na outra, repousaria no primeiro instante

da segunda hora; contudo, não estaria então como antes, pois agora repousaria e antes se movia. Portanto, não é necessário que o repousante esteja agora do mesmo modo que antes.

32. Confirma-se: para que o anjo conheça ou queira de novo um objeto, não é necessário que durante todo o tempo anterior se mova para conhecê-lo. Basta que, no último instante terminativo, o conheça subitamente. Logo, pode no último instante encontrar-se sob uma forma — determinada intelecção — e, durante todo o tempo anterior, repousar sem ela sob outra intelecção.

P. 542 DO ORIGINAL LATINO

33. Confirma-se em segundo lugar: se o movimento descontínuo do anjo se dá no tempo, começa ou no tempo ou num instante. Não no tempo, pois nele não intervém outra coisa além da conjunção de ambos os instantes, e o movimento não começa nos dois. Não num instante, pois então o anjo teria repousado durante toda a duração anterior e, no último instante, começaria a mover-se, contra a razão de São Tomás.

Ainda que nenhum tempo angélico de repouso preceda tal instante, precede ao menos alguma duração ou operação do anjo correspondente a uma porção de nosso tempo. Em relação a ela se verificaria que o anjo repousa durante todo o nosso tempo e, no último instante dele, começa a mover-se, igualmente contra São Tomás. Como um instante angélico sempre corresponde a alguma duração nossa, seja um instante ou uma parte do tempo, é difícil assinalar essa correspondência sem concluir ou que dois instantes nossos são imediatos, ou que o anjo repousa sob uma forma durante todo o nosso tempo e no último instante terminativo se encontra sob outra.

34. Responde-se que, para o repouso, é suficiente que a coisa esteja agora como antes. Se um móvel repousa durante certo tempo, é necessário que também repouse no último instante que termina esse tempo e não esteja diferentemente de antes. Isso não decorre tanto do conceito de repouso, como se ele necessariamente tivesse de estender-se ao instante final, mas de faltar ali a razão de movimento precisamente porque houve repouso durante

todo o tempo anterior. Faltando o movimento, não pode haver no último instante um "ter sido mudado" ou comportar-se de modo diverso: segundo as causas naturais, a todo "ter sido mudado" precede movimento, não repouso, embora isso não seja necessário à potência absoluta de Deus acima das leis da natureza.

O movimento tampouco pode começar e existir naquele instante terminativo, pois não começa intrinsecamente num instante, mas extrinsecamente. Por mais que, depois do repouso durante todo o tempo anterior, o movimento começasse no instante final, ainda não existiria nesse instante: nele começa somente extrinsecamente, isto é, imediatamente depois. Por isso, naquele instante a coisa ainda se comporta como antes, quando não havia movimento, e necessariamente ainda repousa, embora a partir dele comece extrinsecamente a mover-se.

35. À insistência baseada no caso oposto — se o móvel se move durante todo o tempo anterior, no instante terminativo não se move — responde-se que nesse instante ele não se move formalmente segundo as partes do movimento, mas terminativamente segundo o "ter sido mudado", que está no instante final. O movimento termina intrinsecamente por um instante; nele o móvel comporta-se terminativamente de modo diferente de antes, ainda que não esteja formalmente em movimento, pois ali se encontra o termo que imediatamente antes ainda não existia.

O repouso, ao contrário, não possui um termo para o qual tenda: não é tendência, mas permanência. No instante que termina todo o tempo durante o qual repousou, a coisa não pode estar de outro modo que antes, mas do mesmo modo. Supõe-se que imediatamente antes repousava e não havia movimento; logo, no instante final não pode haver um "ter sido mudado", pois segundo as leis naturais todo "ter sido mudado" é precedido por movimento. Tampouco pode haver ali movimento, porque este não começa intrinsecamente num instante, mas imediatamente depois. Portanto, naquele instante ainda há repouso. Assim, a razão de São Tomás é uma demonstração evidente quando se fala segundo as leis da natureza, como fala o Santo Doutor.

36. Ao outro caso — um móvel mover-se durante uma hora e repousar na seguinte —, quando se diz que repousaria no primeiro instante da segunda hora, responde-se que não existe um primeiro instante no qual o tempo ou o movimento da hora comece intrinsecamente; esse instante é extrínseco, pois movimento e tempo começam pelo último não-ser, isto é, imediatamente depois de um instante.

Naquele primeiro instante não há intrinsecamente nem o movimento ou tempo seguinte, nem repouso privativo, pois este começa quando poderia existir o movimento do qual é privação; num instante, porém, não pode haver movimento. O repouso ali existente é apenas negativo. Nesse instante, o móvel não se comporta do mesmo modo que antes: ali termina o movimento da hora precedente e ele se encontra terminativamente de modo diverso, possuindo o "ter sido mudado" que antes não possuía.

37. À confirmação sobre a intelecção responde-se que esta, por si e por sua natureza, não é medida pelo tempo, pois é ação indivisível. Em nós, é-o por acidente, por depender dos fantasmas dos quais recebemos as espécies. Acerca de tal intelecção deve-se filosofar como acerca dos demais movimentos temporais: não é possível que, durante o tempo precedente, o intelecto repouse sem receber espécies e, no último instante, as possua sem outro movimento dos fantasmas.

No intelecto angélico, que não depende dos sentidos para entender e procede por operação simples e indivisível, não se pode dizer que durante todo o tempo precedente repousa sob uma intelecção e no último instante está sob outra. Não há aí um tempo precedente, mas um instante anterior à nova intelecção, pois o anjo passa de uma operação indivisível de entender a outra, isto é, de instante a instante.

Deve-se então dizer, como no movimento descontínuo, que tal passagem consta de dois instantes, não como termos extrínsecos, mas como partes componentes. O primeiro não serve somente ao repouso, mas também à cessação, porque a operação termina pelo último ser. Assim, a primeira intelecção, sob a qual se diz que o anjo repousa, não possui puro repouso: tem virtualmente razão de movimen-

to, incoação e disposição à intelecção seguinte, enquanto dá o último ser à anterior e dispõe a passagem para outra mediante o abandono da primeira.

P. 543 DO ORIGINAL LATINO

38. À segunda confirmação responde-se que o movimento descontínuo não começa no primeiro instante tomado isoladamente nem no segundo isoladamente, mas na conjunção de ambos. A ordem do primeiro instante a unir-se ao segundo, ou a passar para ele, chama-se começo do movimento descontínuo.

O primeiro instante ordena-se ao segundo porque nele ocorre o último ser daquela operação instantânea. Pela cessação dela, o anjo começa a ordenar-se ao começo da outra operação; começa a compor-se o movimento descontínuo porque se põe uma de suas partes, a saber, o primeiro instante com sua cessação e último ser, ordenado à operação seguinte, que constitui outro instante e a outra parte do movimento.

Quando se diz que, se o movimento começa no primeiro instante, o anjo teria repousado durante toda a duração anterior e começaria a mover-se somente no fim dela, responde-se que durante todo aquele instante o anjo está sob aquela forma, operação e lugar, e no último dele não se encontra sob outra forma, mas no último ser do mesmo instante ou operação. Sendo instantânea, a operação termina pelo último ser; somente no instante seguinte começa a estar e é posto em outro lugar.

Não se aplica, portanto, a razão segundo a qual algo não pode repousar durante todo o tempo anterior e, no último instante, estar sob outra forma. Não existe um tempo anterior em relação ao segundo instante nem ao primeiro, no qual se diga que o anjo repousa e em cujo fim se move. Em todo o primeiro instante existe sob uma operação e nela possui o último ser; em razão desse último ser, enquanto último, dispõe-se e ordena-se a estar em outro lugar no outro instante. Assim, não repousa durante toda aquela duração sob o aspecto pelo qual nela possui o último ser.

39. Não se pode dizer que somente num último instante terminativo daquela primeira duração instantânea o anjo se comporte de outra maneira. Numa duração e operação instantânea não há um último instante terminativo distinto nem partes temporais anteriores: o todo é um único instante, no qual a operação tem ser e último ser. Durante esse instante inteiro, repousa e deixa de repousar, porque possui o último ser do repouso.

O repouso não é interrompido nem se põe movimento em algum termo distinto do primeiro instante; ele cessa por seu último ser no próprio instante. Enquanto último ser e cessação do repouso, o anjo move-se virtualmente, isto é, dispõe-se e ordena-se à operação seguinte ou ao instante imediato. Este se une ao primeiro não por simultaneidade de coexistência, mas por sequência operativa: da cessação de uma começa a duração da outra. Dessa cessação, coordenada pela vontade do anjo ao começo da outra operação, compõe-se o movimento descontínuo; um instante ordena-se ao outro por sua vontade, pois a melhor disposição para que um suceda ao outro é a cessação do primeiro e seu último ser.

40. À afirmação de que o instante anterior coexiste com nossa duração e, assim, corresponderia ao tempo no qual repousa e ao instante terminativo no qual não repousa, responde-se que o instante do anjo corresponde ao nosso tempo de modo indivisível da parte dele. Corresponde tanto ao tempo quanto ao instante final existindo indivisivelmente sob a mesma forma ou operação. Nesse instante terminativo, porém, não se move atual e formalmente nem se comporta de outra maneira; possui o último ser daquele instante ou operação. Enquanto último ser, diz-se que se dispõe virtualmente e começa a mover-se para a operação seguinte, pois a cessação de uma remove o impedimento para a outra.

41. À última instância, segundo a qual a correspondência com nosso tempo implicaria ou dois instantes nossos imediatos, ou que o anjo repousasse sob uma operação durante todo o tempo e estivesse sob outra no instante final, responde-se que nenhuma consequência se segue.

Se o primeiro instante do anjo corresponde inclusivamente a nosso tempo e ao instante que o termina, de modo que a esse instante corresponda o último ser da operação angélica, o anjo não começará a operação seguinte coexistindo imediatamente com outro instante nosso, pois não existe um instante imediatamente posterior. Começará uma operação indivisível e instantânea da parte dele, mas cujo começo não corresponde a um instante nosso: corresponde a um tempo, pois é o tempo, e não um instante, que vem imediatamente depois da cessação do anterior.

Se o anjo quiser começar sua segunda operação em correspondência com um instante nosso, deve terminar o último ser da precedente não num instante, mas no tempo, isto é, em correspondência com uma parte temporal; da parte do anjo, porém, o instante angélico permanece sempre indivisível. Se quiser que a primeira termine num instante nosso e a seguinte comece também em correspondência com outro instante nosso, deverá suspender-se de toda operação exterior entre os dois. Por isso, nunca haverá dois instantes nossos imediatamente consecutivos.

42. Do que foi dito conclui-se, por fim, que a velocidade do movimento do anjo, mesmo quando contínuo, embora exceda sem proporção a velocidade de qualquer corpo, não pode por isso tornar-se instantânea. Ainda que um corpo não encontre resistência alguma a vencer, sua velocidade nunca poderá chegar a fazer o movimento ocorrer num instante, pois existir num instante está fora da extensão e da essência do movimento. Por mais que a velocidade cresça, enquanto permanecer velocidade no gênero do movimento, não pode fazer que o movimento seja instantâneo; isso destruiria sua essência e passaria a outra linha e gênero de ação.

Embora a potência motora seja finita, sua proporção com a divisibilidade do espaço pela qual a distância é vencida pode aumentar indefinidamente em sentido sincategoremático. A distância pode ser vencida segundo divisões cada vez maiores sem que se alcance um instante indivisível.

Quando se move descontinuamente, o anjo não vence a divisibilidade do espaço pelo movimento, mas é subitamente posto em outro lugar sem atravessar o meio. Ainda assim, possui outro gênero de movimento, o descontínuo, que não consta da velocidade de partes móveis, mas da cessação de um instante e do início de outro. Pela mesma razão, São Tomás não admite movimento instantâneo nem sequer no corpo glorioso, que se move continuamente, mas apenas um tempo brevíssimo, capaz de ser cada vez mais abreviado e dividido indefinidamente.

QUESTÃO LIV

DO CONHECIMENTO DOS ANJOS

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa textus)

P. 545 DO ORIGINAL LATINO

Nesta questão Santo Tomás começa a tratar das potências dos anjos, que são o intelecto e a vontade e pertencem às propriedades dessa natureza e substância.

Primeiro vem a potência intelectiva, que precede a volitiva. Acerca dela trata de três coisas: primeiro, de sua quididade, nesta questão; segundo, do meio pelo qual se realiza a intelecção, na questão seguinte; terceiro, dos objetos aos quais ela se estende e do modo de conhecê-los, nas três questões subsequentes.

Nesta questão, portanto, mostra, no **artigo primeiro**, que o entender do anjo se distingue de sua substância, porque o entender se encontra como ato segundo, ao passo que a substância se encontra como ato primeiro.

Nenhuma substância criada é o próprio ato segundo, nem quanto ao ser nem quanto ao operar; caso contrário, careceria de potencialidade e seria ato puro.

No **artigo segundo**, mostra que o entender do anjo se distingue de sua existência ou ser.

Toda operação, se é ação transitiva, não é o ser da coisa, porque sai para fora dela. Se é ação imanente, atualiza certamente o próprio operante, mas não é o ser dele, porque permanece indiferente a muitas coisas que podem ser entendidas ou queridas e diversifica-se segundo os objetos; o ser da coisa, porém, pertence a uma espécie determinada.

No **artigo terceiro**, mostra que não apenas o próprio entender do anjo, mas também sua potência intelectiva, se distingue de sua essência ou substância.

A substância e a potência operativa ordenam-se a atos diversos: a substância, ao ser; a potência operativa, ao operar. E o operar, que é entender, difere do ser.

Logo, a substância do anjo, que está em potência para o ser recebido, não é o mesmo que sua potência operativa.

P. 546 DO ORIGINAL LATINO

No **artigo quarto**, mostra que nos anjos não se distinguem dois intelectos, possível e agente.

Esses dois intelectos distinguem-se porque o intelecto possível está em potência para as próprias espécies inteligíveis, enquanto o intelecto agente o reduz ao ato imprimindo-lhe essas espécies abstraídas dos objetos ou fantasmas.

O anjo, porém, possui intelecto perfeito relativamente às coisas que conhece naturalmente e, por isso, não está em potência para tais espécies, mas as possui naturalmente.

Não necessita, portanto, de intelecto agente que as imprima e as abstraia dos fantasmas.

No **artigo quinto**, mostra que nos anjos existe somente conhecimento intelectivo.

O conhecimento sensitivo é corporal, como se vê na visão e na audição. Os anjos, porém, são puramente imateriais e não possuem corpos unidos a si; por isso carecem de órgãos corporais e, consequentemente, de potências sensitivas.

QUESTÃO LV

DO MEIO DO CONHECIMENTO ANGÉLICO

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 547 DO ORIGINAL LATINO

Santo Tomás trata nesta questão das **espécies** pelas quais o intelecto do anjo entende, como mediante o meio de seu conhecimento.

No **artigo primeiro**, mostra que a própria substância do anjo não basta para representar-lhe todas as coisas como espécie.

A substância do anjo é finita e determinada a certo gênero e espécie; logo, não compreende perfeitamente todas as demais coisas exteriores a si.

Portanto, para que o intelecto as entenda, requerem-se representações ou espécies acrescentadas.

No **artigo segundo**, mostra que essas espécies não são recebidas das coisas pelos anjos, como nós as recebemos, mas são possuídas por influxo e impressão de Deus.

Os anjos, no gênero dos seres intelectuais, são perfeitamente intelectivos, assim como, no gênero dos corpos segundo a cosmologia pressuposta pelo autor, os céus são corpos perfeitos relativamente aos inferiores.

Aos corpos inferiores convém não serem total e adequadamente aperfeiçoados de uma só vez por alguma forma, mas adquirirem ora uma, ora outra; os corpos celestes, porém, possuem desde o princípio sua perfeição.

Do mesmo modo, os anjos, no gênero intelectual, possuem desde o princípio sua perfeição ou formas inteligíveis, e não as adquirem pouco a pouco a partir dos objetos.

No **artigo terceiro**, mostra que as espécies inteligíveis dos anjos superiores são superiores e mais universais.

Quanto mais elevado é o intelecto, tanto de menos meios necessita para conhecer as coisas; isso também aparece entre nós, pois os intelectos mais vigorosos conseguem apreender muitas coisas a partir de poucas.

E Deus, possuindo plenitude infinita de entender, conhece todas as coisas em um só meio, isto é, em sua própria essência.

Logo, quanto mais superiores são os anjos, de menos espécies necessitam; por isso essas espécies estendem-se a mais objetos, e nisso consiste serem mais universais.

DISPUTAÇÃO XLI · ARTIGO I

O que São Tomás demonstrou acerca da potência intelectiva e do ato de entender do anjo

P. 548 DO ORIGINAL LATINO

1. São Tomás ensinou quatro pontos principais, na questão 54, acerca do intelecto e do ato de entender do anjo. Primeiro, o entender do anjo não é sua substância. Segundo, não é seu ser. Terceiro, a potência intelectiva não é sua substância, mas um acidente acrescentado a ela. Quarto, não há no anjo dois intelectos, agente e possível, como em nós: um intelecto agente que produza as espécies a partir dos objetos sensíveis e um possível que as receba.

Trataremos mais plenamente deste último ponto adiante, mostrando que os anjos não recebem as espécies das coisas, mas que elas lhes são impressas por Deus. Por isso, carecem de intelecto agente, cuja função própria e primária é abstrair e formar as espécies a partir dos objetos sensíveis, tornando-as espirituais e abstratas, e depois iluminar o intelecto no uso delas.

2. Neste artigo trataremos dos três primeiros ensinamentos, elucidando as razões de São Tomás, que são muito profundas e difíceis.

São Tomás demonstra corretamente que o entender do anjo não é sua substância

3. São Tomás oferece três razões para provar que o entender do anjo — ou de qualquer criatura — não é sua substância ou essência.

Primeira razão de São Tomás

4. A primeira é esta: a ação é a atualidade da potência operativa, assim como o ser é a atualidade da essência. Mas é impossível que aquilo que não é ato puro seja sua própria atualidade. Logo, somente o ato puro, Deus, é em sua substância seu próprio ser e seu próprio agir.

Prova-se a menor: a atualidade repugna à potencialidade. Portanto, é impossível que aquilo que não é ato puro, mas tem alguma potencialidade misturada, seja sua própria atualidade; repugna, assim, que por sua própria substância seja seu ser e seu agir.

5. A proposição maior — a ação é a atualidade da potência operativa, assim como o ser é a atualidade da substância — não oferece dificuldade. Ambos se comportam como ato último ou ato segundo em seu gênero. Uma substância ou essência é posta ultimamente em ato quando existe fora de suas causas; uma potência operativa, quando efetivamente opera. O fazer-se, no primeiro caso, e o fazer, no segundo, são aquilo que por último se pretende.

Nada mais se pretende acerca de uma forma ou natureza além de pô-la em ato fora das causas; se algo falta, ela permanece em potência e ainda não está em ato. Do mesmo modo, nada mais se pretende acerca de uma força operativa além de fazê-la sair ao ato e tornar-se operante. Se algo falta na ordem da produção, ela não produz atualmente quanto a isso, mas permanece em potência ou em defeito relativamente à produção.

6. A dificuldade está na menor: como entender a proposição "aquilo que não é ato puro não é sua própria atualidade, pois a potencialidade que possui repugna a que seja sua atualidade"? Aquilo que está em potência para certa atualidade certamente não é essa atualidade, pois, ao recebê-la, distingue-se dela. Pode, porém, ser a atualidade pela qual já está constituído. Precisamente porque possui alguma potência, não é potência pura, mas tem algo de atualidade; pode ser essa atualidade, permanecendo em potência para outras. Nada impede que uma coisa esteja em ato quanto a algo e em potência quanto a outra.

Logo, do fato de não ser ato puro parece seguir-se apenas que não é toda atualidade, porque permanece em potência para alguma; não se segue que não seja alguma atualidade. Se é alguma atualidade, por que não poderia ser sua operação ou intelecção — ou ao menos algum agir ou entender —, embora permanecesse em potência para a existência, a subsistência ou outras intelecções?

7. A razão acrescentada por São Tomás parece provar somente que "a atualidade repugna à potencialidade". Mas não é qualquer atualidade que repugna à potencialidade: apenas aquela para a qual algo está em potência e que deverá receber, não a atualidade que já possui por si. Nosso intelecto, por exemplo, está em potência para as espécies e, contudo, é atualidade da potência intelectiva, isto é, potência atual de entender.

A proposição de São Tomás não pode provar universalmente que o ente dotado de potencialidade não seja atualidade alguma nem sua própria atualidade; apenas que não é toda atualidade. Se alguma atualidade permanece possível, parece enfraquecer-se a prova de que a substância do anjo não seja seu agir: restaria provar que ela não é especificamente a atualidade do agir, embora não seja outra atualidade para a qual está em potência.

8. Objeta-se, em segundo lugar: ainda que a substância do anjo não seja seu agir e esteja em potência para ele, de onde se prova que a ação não seja alguma substância, ao menos incompleta, para a qual o anjo está em potência? Pode haver potencialidade para algo substancial: para uma substância que seja forma, para al-

gum modo ou realidade substancial — como a existência ou a subsistência para a qual a natureza está em potência —, e a matéria-prima está em potência para a forma. Na opinião dos que admitem várias formas no mesmo composto, uma pode estar em potência para outra.

Resta, pois, provar que, embora a potência operativa do anjo esteja em potência para a ação, ela não está em potência para algo substancial, mas acidental. Assim como uma forma que é ato primeiro pode ser substancial, por que uma forma que é ato segundo não poderia sê-lo?

9. Acrescentam-se as dúvidas de Caetano, às quais se reduzem outras objeções. Não se poderia dizer que o ato puro seja sua própria atualidade, pois isso significaria que nele há algo atuante e algo atuado: "sua atualidade" parece importar a razão de ato formal e, portanto, relação a algo por ele atualizado. Já não seria ato puro, pois teria algo atualizável.

Pela mesma razão, não se deveria afirmar em geral que "a ação é a atualidade da potência, e o ser, a atualidade da substância ou essência", porque assim se suporia que a ação atua e a potência é atuada; o ser atuaria a essência e esta seria atuada. Isso teria de verificar-se também em Deus, embora nele seja falso haver algo atuante e algo atuado.

Segue-se ainda que não se pode dizer que aquilo que se comporta como ato próprio e potência própria só se identifica no ato puro: em Deus não existe potência alguma, mas somente ato. Se a potência e a atualidade identificadas devem permanecer, isso pareceria ocorrer antes naquilo que é capaz de potência e não é apenas atualidade.

10. **Não obstante, deve-se dizer que a razão de São Tomás é muito eficaz e procede universalmente de todo agir e de toda potência ativa, como de todo ser e de toda substância.** Não se deve restringi-la à natureza intelectual e à operação intelectiva, pois São Tomás universaliza a proposição para todo agir e toda potência ativa.

11. A inteligência e a força da razão parecem consistir numa só palavra: aquilo que não é ato puro, mas contém potencialidade, não pode ser sua própria **atualidade última**. Acrescentando-se "última", a proposição torna-se firme e não admite instância.

Isso deve ser necessariamente subentendido da maior. São Tomás diz que a ação é a atualidade da potência operativa, assim como o ser é a atualidade da essência. Ora, a ação é a atualidade última e terminativa da potência, não sua atualidade primeira e especificativa; do mesmo modo, o ser é ato último e terminante, não ato primeiro constitutivo da substância. Quando São Tomás acrescenta que aquilo que não é ato puro não é sua atualidade, a menor deve conservar o sentido da maior: não pode ser sua atualidade última.

12. Assim entendida, a proposição é constante e firme. Tudo aquilo que possui mistura de potência não é potência pura nem atualidade pura, mas atualidade com imperfeição e, consequentemente, com ordem e capacidade para ulterior atualidade. A atualidade última não está em potência para outra atualidade; se estivesse, não seria última. Se uma atualidade misturada à potência fosse sua própria atualidade última, não estaria em potência para nenhuma atualidade ulterior e, portanto, não seria ato misturado à potência, mas ato sem potência para ato ulterior: seria ato puro.

13. Dir-se-á: para que algo seja ato puro, não basta que seja ato sem potencialidade para um ato ulterior; exige-se também que não seja ato recebido numa potência anterior. Os próprios atos últimos — como o ser e a operação —, embora não estejam em potência para ato ulterior, não são em nós atos puros, pois são recebidos num sujeito potencial, do qual recebem limitação e impureza. São Tomás, então, não provaria suficientemente que algo seja ato puro se for sua atualidade última: poderia acontecer que a atualidade última e a primeira com a qual se identifica fossem recebidas numa potência, por exemplo, na matéria.

14. Em contrário: dizer que algo é sua própria atualidade significa que essa atualidade é sua substância. Se algo é sua atualidade última, ela não pode ser recebida em potência alguma.

A atualidade última do operar, quando recebida, só pode sê-lo na potência operativa ou no próprio operante enquanto operante e capaz de operar, não enquanto está em potência para existir. Excetua-se a ação considerada como entidade no paciente exterior ao operante; mas dela não há dúvida aqui, pois, estando fora do operante e de sua potência, evidentemente não pode ser a substância do operante.

Tomada a ação enquanto está no operante, é impossível que seja sua substância se for recebida numa potência operativa ou no sujeito enquanto operante em potência. O princípio operante ou potência operativa é uma forma, se princípio *pelo qual* se opera, ou um supósito, se princípio *que* opera. Se a operação, atualidade última, é recebida na potência enquanto princípio formal de operar, pressupõe uma forma substancial — não pode ser recebida numa forma meramente acidental como seu sujeito último — e, por isso, não é a substância constituinte, pois esta não pode pressupor outra forma substancial que já constitua o sujeito. Se é recebida no supósito operante, não só pressupõe a substância constituída, mas também terminada e subsistente. Logo, se é recebida numa potência ou princípio operante, a operação ou atualidade última não pode ser a substância do operante.

15. São Tomás provou que a atualidade última, precisamente enquanto última, repugna à potencialidade para receber ulterior atualidade. Por outro lado, do fato de ser substância ou subsistente, é por si manifesto que não pode ser recebida; se for recebida, distingue-se da potência ou virtude operativa, que radicalmente é a substância operante. Deduz-se, assim, que tal atualidade carece de toda potencialidade: tanto de uma potência pressuposta na qual seja recebida quanto de potência para receber algo ulterior. Consequentemente, é ato puro.

16. Note-se que São Tomás não demonstra que a operação não seja a substância do operante pelo fato de proceder dele, embora isso parecesse mais fácil e conforme à natureza da operação.

Essa prova seria superficial e menos eficaz: os que afirmassem ser a ação a substância do agente negariam, por isso mesmo, que tal ação procedesse do operante e que essa procedência pertencesse ao conceito de ação enquanto substância. Provar que não é substância porque procede dela seria petição de princípio.

São Tomás demonstra a verdade por outro princípio que ninguém pode negar: a ação é a atualidade última da potência operativa, assim como o ser é a atualidade última da essência. Isso é conhecido por si, pois a operação é o último pretendido pelo operante enquanto operante. A razão de São Tomás procede corretamente desse princípio.

P. 551 DO ORIGINAL LATINO

17. À primeira dúvida responde-se pelo que já foi dito. Aquilo que é sua atualidade última — sua operação ou seu ser — não pode possuir potência para outras atualidades, pois a atualidade última não permanece em potência para nada ulterior. Em seu gênero, ela não é limitada por receber algo, mas por ser recebida. Se for subsistente e, portanto, não recebida, não será limitada nem por potencialidade receptiva nem por uma potência na qual seja recebida; permanecerá ato puro.

Não negamos que aquilo que tem potência misturada seja alguma atualidade, isto é, alguma forma ou ato primeiro. Negamos que seja sua própria atualidade última, de modo que sua operação ou seu ser seja sua substância subsistente. Daí se infere corretamente que não está em potência para ato algum. Se uma coisa misturada à potência for apenas alguma atualidade primeira ou forma, e não sua atualidade última, não se segue que seja ato puro.

Não era necessário provar separadamente que, embora seja alguma atualidade, não seja sua operação. São Tomás assumira na maior que não é sua atualidade última; sendo a operação a atualidade última na ordem do agir, segue-se que não é sua operação.

18. Não vale a instância segundo a qual uma substância poderia ser sua operação quanto a uma intelecção, mas não quanto a todas, ou poderia ser sua operação sem ser sua existência ou subsistência. Se alguma ação fosse a substância e a intelecção do ope-

> rante quanto a uma intelecção, o mesmo valeria para todas: tanto porque a razão é a mesma para operações do mesmo gênero, quanto porque o operante não pode possuir várias intelecções que sejam várias substâncias, já que possui apenas uma substância ou essência. Não poderia haver várias intelecções, cada uma sendo a substância do operante, sem que ele tivesse várias substâncias.

Também não se pode imaginar que essa atualidade permaneça em potência para ser ou subsistir. Suposta a atualidade última como substância, supõe-se que subsista por si. Ela não pode ser substância incompleta: esta não é atualidade última, mas forma constitutiva da essência, que é ato primeiro, ou matéria-prima, que é potência pura. Além dessas substâncias incompletas que constituem a natureza, não resta outra parte substancial a acrescentar: substância incompleta equivale a parte substancial constituinte. Logo, se a operação é a substância do operante, é toda a substância subsistente, pois é a coisa ou substância que opera.

> **19.** Tampouco convém a essa atualidade estar em potência para o ser, precisamente enquanto é operação subsistente. Não é operação procedente como ação, porque é substância; se seu ser procedesse como ação, ela procederia e não subsistiria. Não procede tampouco como efeito, porque é ação e atualidade última no gênero do operar.

Não está, portanto, em potência para o ser: é por si mesma ser, porque é atualidade última subsistente. Uma atualidade última na ordem do operar ou pressupõe o ser, se procede do operante, e então não o constitui; ou dá o ser ao operante. Neste segundo caso, sendo subsistente por ser substância, é o próprio ser subsistente, isto é, ato puro. Se não pressupõe o ser no operante, serve ela mesma como ser e é subsistente.

Além disso, se a operação subsistente fosse a própria substância do operante, haveria somente uma ação, assim como uma só substância, e ela não seria especificada pelo objeto, porque uma substância não é algo a ser especificado por um objeto. Seu ser não pertenceria a espécie determinada, sobretudo tratando-se do entender, que se estende a todos os objetos e entes. Sendo substância, não especifica-

da por nada e com atualidade sobre todas as coisas, sua existência não teria espécie determinada: seria existência subsistente e infinita, não limitada a espécie alguma. Tal ser não é produzido, nem essa ação estaria em potência para ele, pois somente o ser de espécie determinada pode ser limitado e produzido.

P. 552 DO ORIGINAL LATINO

20. Segue-se que não se pode dizer que essa atualidade última esteja apenas em potência objetiva — isto é, em potência para ser produzida — embora não em potência subjetiva para receber algo ulterior. Se essa ação está em potência objetiva para ser produzida e proceder, deve proceder ou somente de Deus ou também da criatura operante. Se procede da criatura, não é sua substância, pois pressupõe a substância da qual procede e não a constitui. Se procede somente de Deus, é substância enquanto efeito procedente de Deus, mas não operação da criatura; a operação é atualidade última no operar e pressupõe a atualidade última do operante no ser, porque o operar segue o ser.

Se não pressupõe o ser e a substância do operante, mas os constitui, é o próprio ser do operante. Então essa substância é ser subsistente, porque a operação que constitui seu ser é subsistente; e o ser subsistente é ato puro, como diremos adiante.

21. À objeção contra a expressão "a atualidade repugna à potencialidade" responde-se que a prova não afirma que toda atualidade repugna a toda potencialidade. A atualidade de que se trata é a atualidade última ou ato segundo. Esta repugna à potencialidade para um ato ulterior, pois em sua linha é última. Pode, contudo, misturar-se à potencialidade se for recebida num sujeito potencial. Se for subsistente e não recebida, carece de potencialidade sob todos os aspectos.

São Tomás significativamente não diz que "a potencialidade repugna à atualidade", mas que "a atualidade repugna à potencialidade", porque fala da atualidade última, operação ou existência. Não precisava provar que a potencialidade do anjo, embora seja certa atuali-

dade, não fosse especificamente a atualidade do agir. Bastava provar que a atualidade última, se subsistente, repugna à potencialidade e, portanto, é ato puro.

22. À segunda objeção responde-se que, se a substância do anjo fosse sua operação, não seria necessário provar à parte que a operação não é alguma substância incompleta para a qual ele está em potência. Embora exista potencialidade para algo substancial — uma forma incompleta ou um modo substancial —, a operação não pode comportar-se assim.

A substância incompleta não é atualidade última, mas matéria ou forma: a primeira é potência pura; a segunda, ato primeiro. As substâncias incompletas são partes que constituem o todo na ordem do ser. Como a operação não é parte constitutiva da essência no ser, não pode ser substância incompleta, forma ou matéria. Além disso, toda parte substancial se ordena a constituir um todo mais perfeito que ela e, portanto, não é atualidade última, pois permanece em potência para a atualidade e perfeição maior do todo.

23. Para a intenção do artigo, não importa se a operação é um modo ou alguma realidade substancial, como existência ou subsistência, nem se deve sobrecarregar São Tomás com a prova dessa questão. Ele pretende apenas mostrar que a operação não é a própria substância do operante. Uma vez demonstrada a distinção, saber se a operação é substância incompleta, modo substancial ou acidente não pertence a esta prova, que visa somente à negação da identidade.

Por outra via consta que não é substância incompleta: não é matéria nem forma constitutiva da natureza, mas atualidade que constitui o operante no ato de operar. Também não é modo substancial, pois não é existência, subsistência ou união — os únicos modos da substância que reconhecemos. A operação não se ordena a constituir substancialmente a substância, modificando-a ou compondo-a, mas é sua atualidade última.

24. Às dúvidas tomadas de Caetano e de outros responde-se que, ao dizer que o ato puro é sua atualidade, não se significa que nele haja algo atuante e algo atuado. Significa-se simplesmente que ele é sua atualidade como ato puro e segundo suma simplicidade, não por composição. O pronome "sua" não importa relação de atuante, mas identidade com a própria substância e essência, assim como se diz que Deus é sua essência e seu ser sem relação alguma de atuação.

Quando São Tomás diz que "a ação é a atualidade da potência e o ser é a atualidade da essência", não determina se essa atualidade ocorre por informação e composição ou por suma simplicidade e identidade. Fala absolutamente e em comum, abstraindo desses modos: em nós, por informação e atuação; em Deus, por suma simplicidade e identidade. Quando se diz que ato próprio e potência própria só se identificam no ato puro, isso se entende removidas as imperfeições, sem que permaneça potencialidade, mas conservando-se tudo sob o modo da suma e pura atualidade.

Segunda e terceira razões de São Tomás

25. A segunda razão é esta: se o entender do anjo fosse sua substância, seria subsistente. Mas o entender subsistente só pode ser um, assim como qualquer realidade abstrata subsistente. Logo, a substância de um anjo não se distinguiria nem da substância de Deus nem da de outro anjo.

26. Daí se segue a terceira razão, que confirma a precedente: se o anjo fosse seu próprio entender, não poderiam existir graus diversos de inteligência entre os anjos, pois essa diversidade provém de diferentes participações do próprio entender.

27. Quase toda a dificuldade recai sobre a proposição "o entender, se subsistente, é somente um". Ela parece não estar corretamente provada. Ou se refere ao entender universalíssimo, próprio do ato puro, ou a um entender específico e determinado, como o de um anjo ou o de Gabriel. No primeiro sentido, é verdadeira,

mas não trata do proposto; falamos do entender particular do anjo. Quanto a este, não parece seguir-se: "o entender angélico é subsistente; logo, é um só".

Apresentam-se exemplos. Se a brancura fosse abstrata e subsistente, seria uma na espécie da brancura, não em todo o gênero da cor, pois poderiam existir outras cores abstratas. Assim, se o entender de Gabriel fosse abstrato, seria um na espécie própria dessa intelecção, não em todo o gênero do entender. Também não se segue: "Gabriel é uma natureza específica subsistente; logo, toda natureza intelectual, e não apenas a de Gabriel, é una e imultiplicável"; nem "a alma racional é forma subsistente; logo, imultiplicável"; nem "a brancura é subsistente; logo, a cor identificada com ela será numericamente uma". Ou toda forma subsistente é necessariamente única — o que é falso, pois muitas formas subsistentes se multiplicam —, ou somente o entender possui o privilégio de ser único quando subsistente, e disso se deve dar razão.

28. Contra a consequência de que o entender subsistente do anjo seria a própria substância de Deus, objeta-se: ainda subsistente, continuaria sendo um entender angélico; identificaria consigo apenas predicados angélicos, não os divinos — imensidade, eternidade, caráter incriado —, nem seria o próprio ser ou querer. Logo, distinguir-se-ia de Deus.

Também não se seguiria que não houvesse graus mais ou menos perfeitos. Mesmo se cada entender fosse subsistente, Deus permaneceria o primeiro princípio, de cuja participação procederiam todos os graus, cada qual subsistente, como agora procedem diversas substâncias espirituais mais ou menos perfeitas, embora subsistentes.

P. 554 DO ORIGINAL LATINO

29. Para compreender a razão de São Tomás, devem-se advertir duas coisas. Primeiro, a doutrina geral sobre formas abstratas: se subsistem em sua abstração, não podem multiplicar-se no gênero em que são formas, pois toda multiplicação ocorre por con-

creção. Segundo, a razão especial do entender: por sua universalidade, uma vez subsistente, deve ser único em todo o gênero e amplitude do inteligível.

30. Uma coisa é a forma ser subsistente; outra, subsistir em abstração formal. Para uma forma subsistir não se exige que seja única nem que contenha toda a perfeição de seu gênero. Pode subsistir conservando limitação e imperfeição, por ser natureza ou forma substancial. Assim subsistem a alma, o anjo e muitas naturezas corpóreas, conservando suas imperfeições. Basta-lhes possuir ser por si e incomunicável a outro, seja esse ser perfeito ou imperfeito e limitado.

A forma subsistente em abstração formal, porém, deve estar purificada de tudo o que não pertence à sua formalidade: de toda materialidade e condição material ou potencial de seu gênero. Subsiste nessa purificação, sem comunicar-se a outro. Por estar abstraída de toda materialidade de seu gênero, não inclui em sua constituição imperfeição desse gênero; por subsistir, nada contrai de potencialidade alheia, pois não se comunica a outro nem recebe imperfeição dessa comunicação. Tal forma deve conter toda a perfeição de seu gênero.

31. Ela deve ainda ser una e imultiplicável, porque toda multiplicação ocorre por algo estranho, exterior ao conceito da coisa multiplicada: uma diferença que contrai ou uma matéria que recebe. A diferença que contrai o gênero é exterior ao conceito do gênero; a que contrai a espécie é ainda mais exterior à espécie, pois se toma de princípios materiais externos ao conceito específico e à quididade. A matéria ou sujeito receptor é exterior ao conceito da forma recebida. Ao ser contraída ou recebida, a forma perde a pureza de sua formalidade e já não permanece subsistente em abstração formal, pois se comunica a uma razão estranha.

Além disso, toda multiplicação, específica ou numérica, envolve limitação e imperfeição: para que haja multiplicação, algo deve estar neste que não esteja naquele. Cada um possui limitadamente o que

tem e carece do que o outro possui. É certo, portanto, que toda realidade abstrata por abstração formal, se subsiste nessa abstração, só pode ser una e imultiplicável.

32. Quanto à razão própria do entender, ele se limita por dois princípios: pelo objeto, do qual recebe especificação, e pelo sujeito, do qual recebe individuação. Se é subsistente, carece de ambos.

Carece de especificação proveniente de outro, porque a substância não existe para outro, mas em si. Sua espécie não se toma da tendência a algo distinto: repugna à substância consistir em tendência e ordem a outro; ela é em si e por si. A perfeição que convém a uma forma por ordem a outro, se essa forma se torna subsistente, deve convir-lhe em si e por si. Se uma forma se especifica pelo objeto e pela tendência a ele, ao tornar-se natureza substancial subsistente essa especificação deve subsistir e não depender de outro.

Nas relações divinas, embora substanciais e ordenadas a outro, isso não significa que recebam sua especificação e perfeição por dependência do correlativo. Possuem a mesma substância e perfeição essencial e só se opõem no exercício da relação, graças à eminência infinita da natureza divina com a qual se identificam. Se o mesmo fosse posto no entender, seria necessário pôr nele infinitude. Se a perfeição essencial do entender provém da ordem ao objeto, ele depende desse objeto e importa tendência transcendental a ele, o que repugna ao conceito da substância. Portanto, se existe entender subsistente, ele não pode ser especificado por objeto algum.

P. 555 DO ORIGINAL LATINO

33. Esse entender tampouco pode multiplicar-se por parte do sujeito ou por individuação. Se o entender é a própria substância do inteligente, não pode multiplicar-se no mesmo inteligente; do contrário multiplicar-se-iam as substâncias e o inteligente seria múltiplo como são múltiplas as intelecções, pois inteligente e entender seriam substancialmente idênticos. Não se pode multiplicar o entender substancial sem multiplicar o inteligente. Se é a substância do inteligente, deve ser um só como ele. Nesse caso, a intelecção não seria uma ação procedente, mas a própria substância do inteligente, à qual repugna proceder de si mesma.

34. Desses dois pressupostos segue-se com evidência a razão de São Tomás. Ela prova que qualquer entender, se subsistente, é único, com a mesma eficácia com que se prova que o ser subsistente é único. Repugna dizer que o entender subsistente seja angélico ou humano, como repugna dizer que o ser subsistente seja do homem, do cavalo ou do anjo: se é subsistente, é ser puro.

O ser, segundo o conceito de sua atualidade, é ato do ente enquanto ente; limita-se e contrai-se pelas naturezas e essências nas quais é recebido — ser do homem, da pedra ou do anjo. Removido todo recipiente e posto o ser subsistente, ele recupera toda a sua amplitude, pois nada há que o limite.

Do mesmo modo, o entender é ato último na linha inteligível, que abrange todo ente, pois todo ente é inteligível. Limita-se especificamente pelo objeto e individualmente pelo sujeito que exerce e produz a intelecção. Removidas toda especificação e a procedência do ato a partir de um sujeito, o entender retorna à universalidade da linha inteligível: torna-se universalmente perfeito nela, como ato puro de entender.

35. Forma-se, portanto, a prova de São Tomás: o entender subsistente deve necessariamente atingir algum objeto, pois quem entende entende algo, não o nada. Mas não é especificado por objeto algum, como se demonstrou, porque a substância não se especifica por outro. Logo, é um entender sem especificação e limitação recebidas do objeto; é ato segundo na linha inteligível, fora de toda espécie, pois a espécie do entender só pode provir do objeto. Carece, assim, de toda limitação originada na contração específica e em sua multiplicação.

Não basta dizer que ele se especificaria por si mesmo como objeto, à maneira do entender divino. O entender é operação imaterial que abrange todo inteligível. Se pudesse entender somente a si mesmo e não os demais objetos, e fosse em si limitado como o anjo, não infinito como Deus, seria mais imperfeito que o entendimento humano, o mais baixo, que pode atingir todos os entes.

O entender subsistente careceria também da limitação proveniente da recepção num sujeito ou princípio material, pois subsistiria na própria atualidade ou ato segundo de entender. Careceria de todo

princípio estranho que acrescentasse potencialidade e imperfeição à atualidade inteligível. Seria a intelectualidade abstrata subsistente na própria abstração: a atualidade inteligível obtém-se por abstração da matéria, isto é, pela imaterialidade. Logo, o entender subsistente é atualidade última subsistente na própria imaterialidade, abrange toda a perfeição desse gênero sem princípio estranho, especificativo ou contrativo, e não pode multiplicar-se na ordem inteligível, pois reúne em si toda sua perfeição, purificada de limitação específica e potencialidade receptiva. Isso é ser ato puro no gênero inteligível.

P. 556 DO ORIGINAL LATINO

36. Daí seguem-se corretamente as demais consequências de São Tomás. Primeira: a substância do anjo, se fosse o entender subsistente, não se distinguiria da substância de Deus. Conteria toda a perfeição do ser inteligível, removidas potencialidade e contração específica. A natureza divina nada mais é que entender em toda sua perfeição e sem potencialidade; logo, aquele entender subsistente seria a natureza de Deus.

Segunda: não se distinguiria da substância de outro anjo. A substância de cada anjo seria seu entender e o entender subsistente seria único; portanto, o entender de todos os anjos seria um só e, sendo ele a substância, também a substância seria una.

Terceira: não haveria entre os anjos graus de maior e menor perfeição. Não existiria natureza ou forma como ato primeiro relativamente ao ato segundo do entender, e a graduação se estabelece segundo naturezas diversas que se comportam como ato primeiro para o entender. A ação de entender subsistente, sendo a própria substância do inteligente, é uma só e não possui diversas espécies. Faltariam, então, as naturezas específicas constitutivas dos diversos graus como atos primeiros; logo, não haveria graus diversos de entender.

37. Às dúvidas responde-se que a proposição "o entender subsistente é somente um" vale para qualquer entender. Não supõe inicialmente que seja universalíssimo; infere que, se subsiste em abstração formal, é por isso mesmo universalíssimo e único na ordem inteligível.

Dizer que o entender do anjo é sua substância ou é subsistente mostra-se contraditório: por um lado, põe-se um entender particular, pois é chamado angélico; por outro, deve-se declará-lo universalíssimo, pois, sendo subsistente, está fora de toda espécie e recepção, que são os princípios que limitam e particularizam o entender e a intelectualidade.

38. Ao primeiro exemplo, da brancura abstrata, responde-se que ela seria una somente na espécie da brancura, não no gênero da cor ou da qualidade, pois abstrairia apenas segundo sua razão específica. O entender, porém, ao tornar-se substância subsistente, careceria de todo princípio especificador — o objeto — e abstrairia segundo a própria atualidade, removendo todo princípio contrativo e limitativo específico. Seria único e abrangeria toda perfeição, não só de alguma espécie inteligível, que não teria, mas de todo o gênero inteligível.

Dizer que seria especificamente "o entender de Gabriel" e ao mesmo tempo subsistente é contraditório. O entender subsistente não se especificaria por algo exterior nem apenas por si próprio, pois o entender de Gabriel não pode conhecer somente a substância de Gabriel, mas também outras coisas. Se entende outras coisas sem ser especificado por elas, está fora de toda espécie, ou possui em sua substância aquilo pelo qual entende perfeita e distintamente todas as coisas, o que não pode convir a substância criada alguma. Se entendesse apenas Gabriel, seria entender imperfeito.

39. Ao segundo exemplo responde-se que a natureza específica de Gabriel e a alma racional são subsistentes, mas não subsistem em abstração formal. Subsistem em concreção e mistura com outras realidades que podem receber, como acidentes e existência.

O fundamento de São Tomás não é que toda forma subsistente seja única ou imultiplicável — algo manifestamente falso. Tampouco esse privilégio pertence somente ao entender. É próprio de todo abstrato, isto é, de toda forma que subsiste em abstração formal: no gênero em que é forma, permanece única. O entender, precisamente se subsistente, careceria da especificação por um objeto exterior e seria único em toda a ordem inteligível.

P. 557 DO ORIGINAL LATINO

40. À objeção contra a identidade com Deus responde-se que São Tomás infere corretamente: se o entender do anjo fosse sua substância, não permaneceria apenas um entender angélico, mas seria universalíssimo em toda a ordem inteligível. Seguir-se-ia simultaneamente que fosse angélico, como se supõe, e divino, porque purificado e abstraído de todo princípio especificador e receptor, que são os princípios limitantes da intelecção. Assim se demonstra a contradição de pôr o entender do anjo como subsistente.

41. À última objeção responde-se que, nesse caso, realmente não haveria graus diversos na ordem inteligível. O entender subsistente é único e reúne em si toda a perfeição dessa linha; nele não poderiam repartir-se graus mais ou menos perfeitos.

Hoje existem substâncias espirituais subsistentes de diferentes graus porque subsistem como substâncias e atos primeiros, não como a atualidade última que é o entender subsistente em sua abstração formal. Esta, como se demonstrou, é sempre única.

São Tomás demonstra corretamente que o entender do anjo não é seu ser

42. São Tomás prova que o entender do anjo não apenas não é sua substância, mas também não é sua existência ou ser. Pressupõe duas espécies de ação: transitiva e imanente. A transitiva produz uma paixão em algo exterior; a imanente permanece no agente.

A ação transitiva não pode dar existência ao agente, pois passa para fora dele, ao passo que a existência não passa para fora do sujeito que torna existente. Da parte dessa razão, não repugna que uma ação imanente seja a existência do operante, pois permanece nele. A repugnância vem de dois outros princípios.

Primeiro, a ação procede do operante como ação sua e, portanto, pressupõe seu ser em vez de dá-lo. Segundo, entender e querer possuem uma função intrínseca e essencialmente diversa de existir. As ações imanentes recebem a espécie do objeto e podem versar sobre infinitos objetos, simples ou relativamente considerados, possuindo certa infinitude. O ser do anjo, porém, é determinado a uma só espécie, a da substância angélica. Logo, o entender do anjo não pode servir como sua existência.

43. São Tomás não utiliza aqui a primeira via, mas a segunda. Embora a operação procedente do intelecto pressuponha sua existência, os que afirmassem que entender é ser negariam que pertença à razão do entender emanar do inteligente; diriam apenas que é sua última atualidade, assim como em Deus entender e querer não são emanações de Deus operante, mas sua atualidade. Não se podia pressupor aquilo que precisava ser provado.

São Tomás escolheu uma via baseada no que ninguém pode negar: o entender refere-se a muitos objetos dos quais recebe especificação, algo que não pode convir à existência ou ao ser.

44. Alguns consideram pouco eficaz essa razão. Sua força parece reduzir-se à proposição de que uma realidade determinada a uma espécie, como a existência, não pode identificar-se com aquilo que se divide em muitas espécies, como o entender especificado pelos objetos; nem um único entender serviria para todos os objetos que o anjo pode conhecer, embora seu ser seja uno.

Objeta-se que, sob relações diversas, algo pode ser determinado e indeterminado, finito sob um aspecto e infinito sob outro. A brancura identifica-se com relações nela fundadas; a brancura possui uma só espécie, mas há relações diversas — semelhança, dessemelhança, igualdade, mensurabilidade. A superfície e o lugar são entitativamente idênticos; a superfície tem espécie determinada, mas os lugares dividem-se em cima e embaixo, diante e atrás, distante e próxi-

mo. A ação e a paixão são a mesma entidade, embora constituam espécies diversas. Assim, o ser do anjo poderia ser uno e determinado na ordem da existência, mas múltiplo e indeterminado na ordem do conhecimento.

P. 558 DO ORIGINAL LATINO

45. A mesma substância do anjo possui espécie determinada em si e como substância; o mesmo ocorre com sua potência de entender e querer. Contudo, é capaz de diversos acidentes, atos e espécies inteligíveis, e essa potencialidade é indeterminada. A potência obediencial estende-se a variadas espécies sobrenaturais e milagrosas, embora tudo isso se identifique com uma substância de espécie determinada. Parece, portanto, falsa a proposição de que algo determinado numa ordem não possa ser indeterminado em outra.

Também ente, verdadeiro e bom são entitativamente idênticos, embora haja diversas espécies do bom e do verdadeiro sob a mesma entidade: o bom divide-se em honesto, útil e deleitável, não assim o ente; o verdadeiro, em diferentes razões de inteligibilidade. Enfim, a substância do anjo é simultaneamente forma natural no ser entitativo e espécie inteligível relativamente ao conhecimento de si. Ao menos nessa intelecção própria, ser e entender pareceriam poder identificar-se, assim como nela se identificam forma substancial e inteligível.

46. Confirma-se: assim como o ser do anjo é finito, seu entender também é finito porque criado, embora possa versar sobre objetos infinitos. Não se segue, então, que o ser finito do anjo não possa identificar-se com o entender supostamente infinito, pois este também é simplesmente finito.

A infinitude objetiva tampouco obsta. O ser do anjo contém toda a plenitude de sua espécie e equivale a infinitos indivíduos. Assim como o entender atinge formalmente infinitos objetos, a substância do anjo os atinge radicalmente. O próprio ser poderia, então, possuir infinitude objetiva como o entender, permanecendo ambos fini-

tos em sua entidade. Poder-se-ia ainda dizer que o entender, quando é substância, não recebe espécie dos objetos, assim como não procede do sujeito.

47. Para compreender São Tomás, deve-se advertir que a proposição segundo a qual a mesma coisa não pode pertencer a uma espécie determinada e a outra indeterminada, nem mesmo por identidade, entende-se de espécies perfeitas, absolutas e atuais.

Espécies imperfeitas, como os modos, devem identificar-se entitativamente com alguma realidade de espécie determinada. O modo não é uma realidade completa e não se distingue entitativamente da coisa da qual é modo. Não inere nela como os demais acidentes, mas se une por si mesmo; do contrário, a inerência exigiria outra inerência, e assim ao infinito. Ele não pode existir separadamente do sujeito, embora este possa permanecer quando o modo ou algum requisito dele se corrompe.

Também espécies relativas podem identificar-se com o fundamento de espécie determinada, pois não se distinguem dele como uma realidade completa, mas como modo. Se fossem realidades distintas, não se identificariam com o fundamento, mas sobreviriam acidentalmente, como diversas espécies acidentais recebidas num sujeito de espécie entitativa própria.

48. A proposição entende-se ainda de espécies atuais, não potenciais. Estar potencialmente para muitas espécies que se podem receber não é ser nem identificar-se com elas, mas possuir potência para elas. A potência e indeterminação para muitos acidentes não repugna à unidade e determinação do sujeito potencial: a potência intelectiva e a substância inteligente estão em potência para muitas intelecções.

O ser do anjo constitui atualmente uma entidade existente e permanece potencialmente para operar e entender. Ninguém duvida que algo possa ser atualmente uno na substância e potencialmente múltiplo em relação aos acidentes e operações cujas espécies pode receber. Uma coisa é receber espécies diversas; outra, identificar-se e ser o mesmo que elas. É esta segunda que se nega.

49. Que a proposição de São Tomás deve entender-se de espécies perfeitas, absolutas e atuais é manifesto. Ele fala do entender e dos atos imanentes, que são realidades e não modos, qualidades e não relações, atos segundos e não potencialidades; e pergunta se são idênticos ao ser do anjo.

50. Assim se manifesta a eficácia da razão de São Tomás. Se o entender do anjo fosse seu ser, ou seria de uma única espécie e uma única intelecção atingiria todos os objetos acessíveis ao anjo; ou seria múltiplo, com espécies diversas segundo os diferentes objetos, permanecendo apesar disso entitativamente idêntico ao único ser do anjo.

No primeiro caso, destruir-se-ia a própria razão da intelecção, diversificada segundo os objetos. Uma única intelecção criada não pode atingir todos os objetos acessíveis ao intelecto angélico, que, por sua universalidade, pode atingir todo ente e ser elevado até à visão de Deus em si mesmo. Assim como não pode haver uma única espécie criada que represente todo ente nem uma potência natural que veja Deus em si, tampouco pode haver um único entender que se estenda a todos os entes inteligíveis, pois no ato segundo exige-se atualidade ainda maior que na espécie representante ou na potência elicitiva.

Seguir-se-ia também que o anjo seria naturalmente bem-aventurado. Se seu único entender, idêntico a seu ser, abrangesse tudo o que pode entender, a visão beatífica seria igualmente seu ser; seria natural ao anjo por possuir o ser mediante a criação. Nem sequer poderia existir uma única realidade numérica de entender, acidentalmente acrescentada ao ser, capaz de atingir todos os objetos naturais e sobrenaturais aos quais o anjo pode elevar-se.

51. No segundo caso, põe-se um entender angélico múltiplo em espécie, diversificado pelos objetos. Repugna então que seja o próprio ser. O entender não é mero modo, mas realidade; sendo múltiplo em espécie, é múltiplo em realidade e não pode ser entitativamente idêntico ao ser angélico uno.

Nenhuma entidade criada pode reunir em si várias espécies reais, por ser limitada e finita: cada criatura consta de gênero e diferença, ao passo que muitas espécies têm diferenças e constitutivos diversos. Nem em Deus as espécies ou quididades das coisas existem mantendo sua pluralidade limitada; existem sob uma eminência superior, princípio delas, removidas potencialidade, imperfeição e divisão. Que muitas espécies permaneçam distintas e limitadas e ao mesmo tempo sejam uma única entidade, ainda que infinita, é contraditório. As coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si, ao modo como são uma nessa terceira realidade.

Se o entender do anjo permanece múltiplo e dividido em espécies diversas, não pode identificar-se com seu ser. Se essas intelecções são o próprio ser, identificam-se entre si e já não são espécies reais diversas; ou seriam simples modos, contra a realidade das intelecções, ou uma única realidade específica, recaindo-se no primeiro caso já refutado.

P. 560 DO ORIGINAL LATINO

52. À primeira instância, da brancura e das relações, responde-se que a relação constitui espécie relativa apenas modalmente diversa de seu fundamento. Pode, portanto, identificar-se entitativamente, embora não modalmente. A distinção modal basta para que relações sejam modalmente diversas em espécie, permanecendo entitativamente idênticas ao fundamento. Se forem realmente distintas, já não se identificam com ele, mas lhe acrescentam espécies acidentais, como acidentes diversos recebidos no mesmo sujeito.

Quanto à superfície e ao lugar, o lugar só acrescenta à superfície um modo ou relação de situação e distância espacial. Essa relação pode variar segundo espécies diversas sem variar a espécie da superfície, como ocorre com outros modos e relações.

53. À substância do anjo e à sua potência para diversas espécies inteligíveis, acidentes e efeitos sobrenaturais responde-se que as diferentes espécies atuais dos acidentes não se identificam com a espécie determinada da substância. Identifica-se apenas uma potência para recebê-las, que não importa em si espécies diver-

sas, embora se ordene a elas: recebe-as de um único modo, pela sustentação e inerência no sujeito, sendo múltipla apenas em potência, não em ato. A razão de São Tomás versa sobre diversas espécies atuais.

Quanto ao ente e ao bom, as divisões do bom são relativas. Algo é honesto, deleitável ou útil por relações diversas à vontade: o honesto considera a conformidade com a razão; o deleitável, a complacência e fruição do apetite. Se a mesma realidade é simultaneamente deleitável, útil e honesta, isso demonstra espécies relativas diversas, que podem identificar-se com a mesma entidade. Se as coisas honestas e deleitáveis forem realmente diversas, não se identificam no mesmo ser e o argumento não procede.

54. À substância do anjo, simultaneamente forma natural e espécie inteligível de si mesma, responde-se que daí não se segue a identidade entre seu ser e seu entender, nem sequer na intelecção da própria essência.

Para a substância do anjo servir como espécie de si mesma, basta ser imaterial e estar unida ao intelecto. Cada realidade é por si objeto possível do intelecto, pois o verdadeiro é propriedade do ente e todo ente é inteligível. A substância angélica possui por si razão de objeto; sendo espiritual, não necessita de espécie acrescentada que a torne atualmente inteligível.

O entender, porém, é ato segundo tendente ao objeto e especificável por ele. O ser do anjo não pode receber especificação da própria natureza como de um objeto: compete-lhe apenas atuar a essência, constituindo-a fora das causas. A tendência à essência como objeto conhecido não é ser, mas operar; especifica-se de modo diferente daquele pelo qual o ser é determinado pela natureza e, portanto, pertence a outra espécie. Duas espécies atuais diversas não podem identificar-se.

Além disso, o entender pressupõe o intelecto, do qual é atualidade, distinto da natureza cuja atualidade é o ser. Como o intelecto e a essência não se identificam, tampouco o entender, atualidade do intelecto, pode identificar-se com o ser.

55. À confirmação responde-se que, embora o entender seja entitativamente finito no anjo, possui ordem a objetos infinitos. Uma única intelecção não pode compreendê-los todos; divide-se em muitas espécies conforme os objetos dos quais recebe especificação.

Cada intelecção angélica é finita e há várias intelecções finitas. Mas, se uma única bastasse para atingir todos os objetos possíveis do intelecto, teria de possuir infinitude em ato, porque o intelecto tem infinitude em potência ao estender-se a todo ente; uma intelecção única possuiria atual e simultaneamente tudo o que a potência possui potencialmente. Por isso, o único ser do anjo não pode ser universalmente todo o seu entender.

Se o entender é múltiplo segundo espécies, não pode identificar-se com o ser uno. Embora cada ato seja finito entitativamente e infinito apenas objetivamente, as espécies variam segundo os objetos; é isso que se significa por "espécie indeterminada". Sendo múltiplas espécies reais, e não apenas modais, não podem identificar-se com um ser único de espécie determinada, independentemente da questão da infinitude.

56. Quando se acrescenta que também o ser do anjo possui infinitude — equivalente em relação aos indivíduos possíveis de sua espécie e radical em relação aos muitos atos dos quais é raiz e aos objetos conhecidos por eles —, responde-se que essa infinitude é apenas potencial, não atual. Seria atual se o ser do anjo fosse formalmente todo o seu entender ou identificasse consigo todas as espécies de intelecção possíveis.

Tampouco se pode dizer que, nessa hipótese, o entender não seria especificado pelo objeto. Isso só seria possível se houvesse no anjo uma única intelecção para todos os objetos. Mas a intelecção pode ser livremente produzida e cessar; uma é natural, outra sobrenatural, que não pode ser natural ao anjo; e nenhuma intelecção natural compreende clara e distintamente todos os objetos.

Se há várias intelecções, não se fundam numa única espécie inteligível, porque não existe espécie criada única que represente distintamente todos os objetos naturais e sobrenaturais. Fundam-se em espécies diversas, que fazem as vezes de objetos diversos. Logo, os atos são especificados pelos objetos.

A potência intelectiva não é a substância do anjo

57. São Tomás demonstra-o por uma razão geral, segundo a qual nenhuma substância criada é a potência ou virtude pela qual opera. Tratamos extensamente dessa razão na *Física* e no tratado *Sobre a alma*. Em resumo, a prova consta de duas consequências.

58. Primeira: a potência se diz por ordem ao ato; logo, conforme a diversidade dos atos deve haver diversidade das potências. Por isso se diz comumente que ao ato próprio corresponde uma potência própria.

Segunda: em toda criatura, a essência se compara ao ser como potência ao ato; o ato ao qual se compara a potência operativa é a operação. Ora, entender ou operar e existir não são idênticos no anjo nem em criatura alguma. Logo, tampouco são idênticas as potências ordenadas a esses atos: no anjo, a essência ou substância difere da potência ou virtude intelectiva.

59. Parece haver falácia nessas consequências. A primeira só seria sólida se tratasse de uma potência essencial e adequadamente ordenada a seu ato e de um ato adequado a tal potência. Provaria então que a potência essencialmente especificada pelo ato se diversifica formalmente conforme os atos; não provaria que uma potência para um ato e outra para outro não possam identificar-se numa mesma entidade tomada material ou entitativamente. Formalmente seriam potências diversas, mas a mesma substância possuiria, sob razões distintas, a potência para ser e para operar.

60. Daí parece enfraquecer-se também a segunda consequência. A essência está em potência para o ser receptivamente: não produz seu ser, mas o recebe do eficiente. A potência operativa refere-se à operação ativamente. Nada impede que a mesma entidade seja potência passiva relativamente a uma coisa e ativa relativamente a outra, como nosso intelecto, passivo para as espécies e ativo para a intelecção.

Ser e operação não seriam atos adequados da mesma razão formal da substância, mas atos inadequados: o ser corresponderia adequadamente à potência passiva de recebê-lo, e a operação, à potência ativa de produzi-la. Uma única entidade substancial possuiria ambas sob razões diferentes.

61. Insiste-se com exemplos. A entidade do acidente diz relação imediata a seu ser imperfeito, pois pode existir e ser produzida; e relação imediata ao operar, pois a virtude acidental é o princípio próximo pelo qual se opera. Não se pode responder simplesmente que o acidente só existe pela substância e, portanto, somente esta se ordena imediatamente ao ser. O acidente tampouco é a causa operante principal: opera instrumentalmente e como princípio pelo qual. Se pela mesma entidade pode dizer relação ao ser e ao operar, por que a substância, princípio radical que opera, não poderia ordenar-se imediatamente a ambos, sem precisar de princípio instrumental para operar embora não precise dele para ser?

62. Segunda instância: a substância é por si potência passiva imediata para receber formas substanciais ou acidentais; logo, poderia também ser por si potência ativa. A matéria-prima é imediatamente receptiva da forma, e a substância completa recebe imediatamente a existência e os acidentes, sem princípio acrescentado.

A potência passiva é menos perfeita que a ativa, e a substância é ente mais perfeito que o acidente. Parece inconveniente que a substância seja imediatamente aquilo que é menos perfeito — potência passiva — e não possa ser o mais perfeito — potência ativa —, o que atribuímos ao acidente.

63. Terceira instância: operar imediatamente por si convém a Deus e ao acidente, realidades muito distantes. Por que não conviria à forma intermediária, a substância criada, sobretudo porque esta se ordena ao fim da operação mais imediatamente e de modo mais nobre que o acidente?

64. Acrescentam-se objeções de Escoto. A substância produz outra substância, efeito que excede a força de um acidente. É causa imediata de suas propriedades, acidentes que emanam dela. Influi na própria potência mediante a qual opera; a virtude acidental opera como instrumento e princípio pelo qual, portanto sob o influxo da substância. Já haveria, assim, um influxo ou operação imediatamente procedente da substância, como o concurso da causa primeira na segunda é operação imediata de Deus.

Além disso, a substância do anjo é por si espécie inteligível na intelecção de sua própria essência; a espécie concorre ativamente com o intelecto para o ato de entender. Logo, a substância angélica seria imediatamente operativa ou influente no ato intelectivo.

65. Para compreender São Tomás, basta explicitar o fundamento contido em sua primeira proposição: porque a potência se diz relativamente ao ato, conforme a diversidade dos atos há diversidade das potências. Ele fala da potência essencialmente ordenada ao ato e do ato adequado a ela. A potência cuja essência inteira é para o ato possui toda a sua entidade nessa ordem, pois essência e entidade são o mesmo.

Não se pode dizer que potências assim se identifiquem numa mesma entidade e, contudo, possuam essencialmente especificações adequadas por atos diversos. Sua especificação e razão essencial são sua própria entidade; diversificar-se especificamente é diversificar-se entitativamente.

Há potência passiva e ativa. Ambas consideram o ato como sua perfeição e ordenam-se a ele por si quando sua própria essência as constitui como aperfeiçoáveis por tal ato.

P. 563 DO ORIGINAL LATINO

66. Existe uma potência chamada passiva que não se constitui essencialmente por receber determinado ato nem se especifica por ele; existe outra imediata e essencialmente ordenada ao ato. A matéria-prima é potência pura: toda sua essência consiste na receptibilidade da forma, da qual recebe determinação específica e atual no ser. Sua potencialidade é atualizada pela forma e conduzida à espécie e ao ser formal correspondentes.

A substância completa e subsistente também diz por si potência ao ser: substância é essencialmente o ente capaz de possuir ser por si. Poder ter o ser por si lhe é essencial, embora possuí-lo atualmente seja contingente. Não recebe, porém, sua razão intrínseca primária do fato de receber e sustentar acidentes. Sustentar uma forma no ser pressupõe que o sustentante possua ser mais perfeito que ela, pois o acidente só tem ser relativo e dependente da substância.

67. Do mesmo modo, há uma potência ativa que está em ato primeiro e se ordena ao ato segundo como a seu ato próprio e especificador: é a potência ativa criada. Outra potência ativa não está como ato primeiro ordenado e especificado por um ato segundo distinto, mas é o próprio ato segundo: o ato puro. Esta é substancialmente ativa porque é substancialmente o próprio ato e não se ordena a ele como a algo distinto do qual receba especificação.

68. Assim, ambas as consequências de São Tomás são eficazes. Quanto à primeira: existem potências imediatamente e essencialmente ordenadas a atos próprios. Devem distinguir-se conforme tais atos imediatos dos quais recebem especificação. Se se distinguem essencial e especificamente, distinguem-se também entitativamente, pois a entidade consiste na espécie e na quididade.

Se se supõe outra entidade na qual várias potências apenas formalmente distintas se identifiquem, essa entidade terá espécie anterior à especificação dessas potências. Ela não será primária e essencialmente potência ordenada a tais atos; as formalidades de potência lhe serão secundária e acessoriamente acrescentadas. Não é desse caso que tratamos.

69. A segunda consequência funda-se em que a essência ou substância se ordena imediata e diretamente ao ser como à sua perfeição, ao passo que a potência operativa se ordena à operação como perfeição e princípio especificador, quando a potência está como ato primeiro e a operação distinta lhe sobrevém como ato segundo.

A substância criada é matéria, forma ou substância completa. A matéria é entitativamente potência essencialmente ordenada ao ser formal dado pela forma; a forma determina a matéria como ato ao qual ela se ordena. A substância completa é capaz imediata e diretamente do ser ou existência. Embora a existência seja predicado contingente da criatura, a capacidade de possuir ser por si, sem depender de sujeito anterior que a sustente, é própria da substância e a distingue intrinsecamente do acidente.

A substância constitui-se pela potência e ordem ao ser, conforme sua definição: ente por si existente, isto é, que exige existir por si. Pela mesma forma pode ser capaz de existência e princípio radical de operação, mas ordena-se antes e mais imediatamente ao ser que ao operar, pois existir precede operar. Primeiro subsiste em si e só depois sustenta acidentes. Tanto subsistir como sustentar pertencem-lhe formal e imediatamente, sem outra entidade intermediária, pois o ser convém imediatamente à natureza ou forma, princípio pelo qual algo é.

P. 564 DO ORIGINAL LATINO

70. Dessas proposições segue-se a segunda consequência. O ato ao qual a substância criada se compara direta e imediatamente é o ser, recebido como potência passiva; nisto a substância se distingue do acidente, pois é o primeiro ente, existente por si e não sustentado por outro.

A operação, nas criaturas, é ato distinto do ser e acidente posterior a ele. Portanto, a potência da substância enquanto substância não se ordena imediatamente ao operar, porque nessa razão já se ordena ao ser, mediante o qual se constitui subsistente e sustentante. O operar, distinto do ser, não pertence à razão formal e essencial da substância, mas a pressupõe constituída.

Como existir e operar são atos diversos, o primeiro precedendo o segundo, os princípios imediata e potencialmente ordenados a eles devem também distinguir-se. A substância, enquanto substância, é essencialmente ordenada ao ser e já se encontra especificada e constituída por essa ordem antes de operar. Logo, o princípio que se especifica primariamente pela operação é distinto da substância. Esse princípio existe, pois a operação, ato distinto do ser, pode especificar potência distinta: as potências diversificam-se conforme os atos.

71. À primeira dúvida responde-se que São Tomás fala do ato adequado ao qual uma potência se ordena por si; por sua diversidade distinguem-se as potências. Potências diversas com atos adequados diferentes não podem ser uma só entidade, a menos que se suponha uma espécie entitativa anterior, não derivada desses atos, na qual se unam. Mas então já não seriam primeira e essencialmente especificadas pelos atos como potências aperfeiçoáveis por eles.

A substância é essencialmente ente por si e ordenada ao ser; o operativo enquanto ato primeiro especifica-se por ordem à operação. Não existe algo anterior do qual uma entidade simultaneamente substancial e imediatamente operativa receba uma espécie comum que preceda essas duas ordens.

P. 565 DO ORIGINAL LATINO

72. À instância contra a segunda consequência responde-se que potência passiva e ativa não podem constituir inadequadamente uma só substância e potência operativa do mesmo modo que o intelecto recebe passivamente espécies e produz ativamente a intelecção.

Ser e operar são, por suas próprias razões, atos adequados e completos nas respectivas ordens; nenhum depende do outro para especificar sua potência. A substância recebe toda sua especificação na ordem do ser antes da operação: quando opera, já possui espécie constituída. Sua razão inteira é ser ente em si e por si, capaz de existência própria. Não depende de algo exterior para sua especificação.

A operação criada, porém, procede de um princípio já constituído em sua espécie. Não pode especificar a substância nem sequer inadequadamente, pois isso a tornaria um ente cuja razão depende de algo exterior e posterior, como o acidente. Se a operação especifica uma potência, deve especificar outro gênero de ente: a potência acidental, pois a substância, enquanto ordenada ao ser, não pode ser especificada por aquilo que não pertence ao ser e está fora dela.

73. No intelecto, ao contrário, receber espécies e produzir a intelecção podem ser razões inadequadas da mesma potência, pois ambas se ordenam finalmente a um só ato: entender. A recepção das espécies é recepção de um ato primeiro ordenado ao entender como ato último e segundo. Uma dessas razões está em função da outra; sendo o intelecto potência operativa acidental, pode especificar-se tanto passiva quanto ativamente.

A espécie inteligível representa o objeto e deve atuar o intelecto para que ele entenda. A potência intelectiva especifica-se pelo objeto sob duas ordens inadequadas, ambas requeridas na mesma linha inteligível: ser afetada inteligível e representativamente pelo objeto e tender a ele no ato segundo, unindo-se-lhe. Como a primeira razão se ordena à segunda, de ambas resulta a razão adequada da potência.

74. Daí se conclui por que nenhuma substância criada pode ser tão eminente que una numa só razão o ser substância e o ser imediatamente operativa. Em nenhuma criatura operação e existência são o mesmo; o operar é ato segundo que pressupõe constituídas a espécie e a quididade do operante.

A substância criada, por ser criada, está em potência para o ser: sua razão intrínseca é ser ente por si, ao qual compete poder existir por si. Essa potência, pertencente à linha substancial, só se ordena es-

sencialmente ao ser, não ao operar. A substância recebe sua razão por ordem a si e ao próprio ser, não por algo exterior; nisso se distingue do acidente.

Onde operação e ser são distintos, a substância não pode ser a potência imediata especificada pelo operar, mas pelo ser. A potência formalmente operativa ordena-se ao ato da operação, não ao ato do ser. Logo, assim como não pode haver criatura em que ser e operar sejam idênticos, não pode haver substância criada que seja por si mesma potência imediatamente operativa. Pode ser princípio radical e ordenar-se secundária e mediatamente à operação, mas não especificar-se por ela.

75. À primeira série de exemplos responde-se: o acidente não é princípio de existir por si nem imediato na ordem do ser absoluto. Tem ser relativo e em outro, sustentado pela substância da qual depende; esta existe por si e se ordena imediatamente ao ser sem depender de sustentáculo anterior.

Replica-se que o acidente tampouco é o operante principal, mas instrumental e potência da substância. Distingo: não é o operante principal como sujeito *que* opera e raiz da ação, concedo; não é a potência ou princípio próximo *pelo qual* se opera e que se especifica imediatamente pela operação, nego.

Aqui está a diferença. A potência especificada pelo ser deve ser aquilo que principal e diretamente existe — a substância. A potência especificada pela operação deve ser o acidente ou princípio próximo pelo qual se opera, não o princípio radical que opera como sujeito. O ser é o primeiro requisito para que a coisa saia do nada; aquilo que o possui primária e sustentativamente é a substância, à qual o ser pertence formalmente, não apenas radicalmente. O operar vem por último e segue o ser; pertence formal e proximamente à virtude operativa consequente e secundária, e radicalmente à substância que opera por ela.

P. 566 DO ORIGINAL LATINO

76. Ao segundo exemplo nega-se a consequência. Embora a potência passiva pareça em si menos perfeita que a ativa, uma potência passiva ordenada primária e diretamente ao ser, sem depen-

dência de sustentáculo anterior e segundo o modo do subsistente, é mais perfeita que uma potência ativa próxima especificada pela operação.

Pertence à substância comparar-se diretamente ao ser e receber dele sua determinação, não especificar-se por algo exterior, pois é ente em si e por si. Por isso, a potência passiva assim ordenada ao ser convém imediatamente à substância; a potência próxima especificada pela operação não lhe convém, porque seria especificada por um ato exterior à linha substancial.

A substância completa recebe sua razão essencial pela ordem ao ser que pode receber imediatamente; a matéria, pela ordem à forma que dá o ser formal. Dizer que a substância se ordena essencialmente ao ser, mas à operação apenas de modo secundário e não especificativo, não equivale a negar que os atos especifiquem as potências. Ao contrário, a diversidade das operações distingue os princípios operativos, que podem separar-se: o cego carece não só do ato de ver, mas também da potência visiva, sem carecer da substância.

77. Ao terceiro exemplo responde-se: Deus opera por si mediante uma operação indistinta de seu ser e que não o especifica como algo distinto. O acidente opera imediatamente por uma operação distinta de si, como princípio próximo especificável e dependente dessa operação. São extremos muito diferentes.

A substância criada não pode possuir operação idêntica a si como Deus; tampouco é tão imperfeita que, havendo uma operação distinta, seja especificada por ela e se ordene essencialmente a ela. Isso está fora da linha da substância, que é em si e por si, não especificável por outro. Deve, portanto, ocupar o meio entre Deus e o acidente: opera por algo distinto de si.

78. Às instâncias de Escoto responde-se que a substância produz outra substância mediante operação acidental distinta, embora o efeito seja substancial. Assim como uma ação acidental pode produzir substância, uma potência acidental pode fazê-lo, pois ambas operam em virtude da substância. Essa "virtude da substância" não é outra coisa acrescentada à potência: é a própria potência enquanto radicada, dependente e emanada da substância. Assim se diz que a substância age por ela como por algo seu.

As propriedades emanam da substância não mediante ação própria procedente diretamente da essência, mas pela ação do agente que termina primariamente na essência e, em razão da conexão desta com as propriedades, estende-se a elas. Essa extensão, fundada na conexão essencial, chama-se emanação da essência.

A substância tampouco exerce sobre sua potência um influxo distinto daquele pelo qual a própria potência influi no efeito. Um único influxo indivisível procede da substância como princípio radical *que* opera e da potência como princípio próximo *pelo qual* opera. Não é que primeiro saia da substância, seja recebido na potência e depois passe ao efeito. Esse modo convém a uma causa superior que move outra causa distinta, não ao princípio radical relativamente à própria potência. O mesmo influxo depende, sob razões diversas, do princípio radical e do próximo.

P. 567 DO ORIGINAL LATINO

79. Quanto à substância do anjo como espécie inteligível de si mesma e a seu influxo no conhecimento próprio, trataremos no artigo seguinte. Esse influxo da espécie pertence ao gênero representativo e ao modo do objeto. Quando a espécie é a própria substância, e não um acidente acrescentado à potência, ela só influi no ato por influxo participado da potência e mediante esta como princípio próximo.

Mesmo concedendo que a espécie influa no gênero da causa eficiente — o que não é inteiramente certo —, não é necessário que sempre o faça como princípio eficiente próximo. Se for acidente, poderá influir proximamente acrescentando à potência uma determinação operativa; se for substância, influirá e determinará radicalmente, mas mediante a potência como princípio próximo. Essa potência emana da substância não só como raiz subjetiva do entender, mas também como de um objeto inteligível, recebendo dela determinação objetiva. Explicaremos isso mais amplamente no artigo seguinte.

DISPUTAÇÃO XLI · ARTIGO II

Se o anjo precisa de uma espécie inteligível acrescentada para entender a si mesmo

P. 568 DO ORIGINAL LATINO

1. Esta dificuldade pressupõe duas coisas que tratamos longamente no tratado *Sobre a alma* e em disputações anteriores. A primeira é que, em toda potência cognoscitiva, além da própria potência — princípio vital indiferente a esta ou àquelo conhecimento e a este ou àquele objeto, quando pode conhecer muitos — e além da virtude que a determina como princípio eficiente ou elicitivo, requer-se outro determinante que exerça o papel de representante ou substituto do objeto. Chama-se espécie: forma representativa que põe o próprio objeto diante da potência e a une a ele.

Embora isso tenha sido demonstrado nos lugares citados, será tratado mais comodamente no artigo seguinte, ao examinarmos as espécies requeridas para conhecer outros objetos e resolvermos as dificuldades de alguns autores.

2. A segunda pressuposição é que, para a razão da espécie intencional, é muito material que sua entidade seja qualidade ou substância. A função formal da espécie pode exercer-se em qualquer dessas entidades.

A função formal da espécie inteligível não consiste em atuar o intelecto por inerência ou informação entitativa, como os acidentes que realmente informam o sujeito, constituindo com ele um terceiro composto. Consiste em tornar o intelecto unido ao objeto e determinado por ele, sem compor com a entidade do objeto uma terceira natureza. O próprio intelecto torna-se intencionalmente o objeto; não se constitui uma terceira natureza a partir de objeto e intelecto.

Essa informação não se ordena a compor uma natureza, mas a apreender e atrair para si o que está fora. É própria do ente cognoscitivo a capacidade de unir a si realidades exteriores que permanecem entitativamente diversas e imutadas. O objeto não é alterado nem se compõe uma terceira entidade; o intelecto permanece representativa e intencionalmente o próprio objeto, apreendendo-o intimamente, atingindo-o e assimilando-se a ele.

Formalmente, essa é a função da espécie: unir o objeto à potência não entitativamente, mas representativa e inteligivelmente. Tudo o que a coisa é entitativamente fora do intelecto passa a estar no intelecto inteligível, objetiva, intencional e representativamente. A coisa torna-se outra de si não por conversão entitativa, mas por certa atração ao intelecto, chamada representação e transformação inteligível.

3. É acidental que a entidade pela qual a espécie exerce essa representação e união inteligível seja em si qualidade ou substância. Como a união não se ordena a constituir natureza ou composto entitativo, mas a transformar inteligivelmente o objeto no intelecto, não importa formalmente que a espécie seja substância ou acidente em sua entidade; importa apenas que seja inteligivelmente o próprio objeto.

A razão de substância ou acidente se toma pela ordem ao ser entitativo; a inteligibilidade é algo consecutivo ao ente. A espécie pressupõe materialmente alguma entidade — toda entidade é substância ou acidente — porque a representação real não pode existir sem uma entidade. Formalmente, porém, exerce sua função pela inteligibilidade e na ordem inteligível, que se segue ao ente, não pela substancialidade ou qualidade.

Como toda a ordem inteligível se funda na espiritualidade e imaterialidade, uma substância que seja por si imaterial e espiritual possui condição suficiente para exercer por si a função de espécie, unindo-se à potência inteligivelmente, e não apenas entitativamente.

Diversas opiniões

4. Com essas pressuposições, perguntamos se a substância do anjo, relativamente ao conhecimento de si, possui razão de espécie. Deixamos de lado os que negam universalmente a necessidade de espécie para conhecer qualquer coisa e, por consequência, também para conhecer a substância angélica. Entre os que seguem a opinião comum de que as espécies são requeridas para o conhecimento, há três posições principais.

5. A primeira afirma que a substância do anjo serve como espécie para o conhecimento de si. É a sentença de São Tomás e de muitos de seus discípulos, seguida por Capréolo, Francisco de Ferrara, Suárez, Arrúbal e os Carmelitas de Salamanca.

Escoto e sua escola sustentam que, para o conhecimento intuitivo de si, o anjo não precisa de espécie acrescentada, pois está suficientemente presente a si mesmo. Admitem, contudo, que possa conhecer-se abstrativamente; para esse conhecimento exigiria espécie acrescentada, pela qual abstrairia de sua presença.

6. A opinião oposta ensina que o anjo precisa de espécie acrescentada para conhecer a si mesmo, tal como para conhecer os demais objetos. É atribuída a Alexandre de Hales, Marsílio e Henrique.

7. A terceira opinião afirma que não a substância do anjo, mas seu intelecto exerce a função de espécie para conhecer a própria substância. Costuma ser atribuída a Caetano, embora injustamente; é defendida por Vázquez, que julga possível dizê-lo também de qualquer objeto extrínseco, pois considera não demonstrado eficazmente que existam espécies no intelecto angélico.

Alarcón segue-o, com a limitação de que a força representativa de qualquer objeto esteja simultaneamente na substância e no intelecto do anjo, subordinada a Deus, autor da natureza, que o move em

cada primeiro exercício, e também à vontade angélica. Ele não estende isso às formas sobrenaturais, para cujo conhecimento intuitivo exigiria espécie sobrenatural.

Esse autor, porém, parte de princípios muito diversos e alheios à natureza própria da espécie: não põe a espécie para suprir algo da parte do objeto e realizar sua união inteligível com o intelecto, mas apenas para determinar a indiferença da potência, como fazem a luz ou o hábito. Por isso chama habitualmente a luz da glória de "espécie".

Resolução

8. Nossa conclusão é esta: **a substância do anjo possui razão de forma ou espécie inteligível**, porque o intelecto é tornado inteligivelmente perfeito e atualizado pela própria substância, não somente como sujeito radical do qual procede, mas como objeto inteligível que determina o intelecto a entendê-la. Pela mesma substância, como espécie, o anjo conhece seus acidentes naturais e devidos; os sobrenaturais, porém, só os conhece por espécies acrescentadas.

Primeira parte da conclusão

9. A primeira parte, principal, toma-se de São Tomás, que a afirma expressamente. A única razão é: na substância angélica encontram-se as condições requeridas para a função de espécie inteligível relativamente ao conhecimento de si; logo, o anjo conhece a si mesmo por sua própria substância como por espécie.

A consequência é manifesta. Se a espécie é posta para ocupar o lugar do objeto, tornando-o atualmente inteligível, representado e presente ao intelecto, se a própria substância e entidade do objeto pode fazer tudo isso sem espécie, qualidade ou potência acrescentada, seria inútil introduzir uma espécie e substituir sua representação no lugar do objeto. O substituto só se põe quando aquele em cujo lugar está não pode realizar a função por si ou não pode realizá-la tão bem.

Se, apesar disso, se põe espécie acrescentada enquanto o objeto pode fazê-lo por si, tal espécie não é necessária; a atualização e informação do objeto poderia realizar-se imediatamente pela substância. Admitida essa possibilidade, permanecem as mesmas dificuldades suscitadas pelos autores contrários: se a substância pode de fato comportar-se como espécie, deve explicar-se por que não o faz.

10. A menor prova-se distinguindo as condições da espécie inteligível. Algumas convêm manifestamente à substância angélica; outras oferecem dificuldade.

Convêm-lhe três. Primeiro, ser inteligível em ato por si mesma, sem algo acrescentado, porque é imaterial e espiritual por si. A espécie inteligível torna o objeto atualmente inteligível ao purificá-lo do modo material de representar e, por conseguinte, de ser; toda a essência da espécie é representação e espiritualização.

Segundo, ser uma substância espiritual proporcionada ao próprio intelecto. Ela é princípio especificador do intelecto e é espiritual em ato como ele, pois dele procede; por isso lhe é inteiramente proporcionada.

Terceiro, estar íntima e unida ao intelecto. A substância é raiz imediata da qual procede o intelecto, e este inere nela. São, portanto, não menos íntimos e unidos que uma espécie acrescentada e o intelecto; antes, mais, porque a espécie superveniente inere no intelecto, mas não procede dele como de sua raiz, como as propriedades próprias procedem da essência.

P. 570 DO ORIGINAL LATINO

11. Restam três condições cuja conveniência à substância angélica parece difícil. Primeira: embora a substância esteja presente e unida subjetivamente ao intelecto, não estaria presente objetivamente. Subjetivamente, é sujeito de inerência do intelecto, recebendo-o e sustentando-o; não o apresentaria como objeto determinante. Assim também nossa alma, no estado unido ao corpo, tem o intelecto intimamente unido como ao sujeito do qual

procede e no qual inere, mas não está presente a ele como objeto, pois nesse estado não é conhecida imediatamente em si, mas a partir dos sensíveis.

12. Segunda: a substância do anjo não pode atuar o intelecto por informação real e verdadeira, ainda que intencional. Sendo o intelecto uma potência acidental, não se vê em que gênero de causa a substância poderia atualizá-lo. Não o faria como causa formal, pois a substância não é forma apta a informar um acidente, e a potência passiva do acidente não pode receber forma substancial. Não como causa eficiente, pois a substância não influi eficientemente no intelecto enquanto espécie intencional; ser espécie não é influxo eficiente. Nem como causa material, pois isso pertence ao sujeito que sustenta o intelecto, não ao objeto que determina sua especificação.

13. Terceira: a substância angélica não pode ser influxo imediato e próximo no ato de intelecção de si. Segundo a opinião mais segura e aparentemente de São Tomás, a espécie influi eficientemente no ato que procede dela, como o calor em relação ao conhecimento. Logo, a substância teria apenas a razão de princípio radical de operar, não de princípio próximo como a espécie. Além disso, a espécie está subordinada à potência como seu determinante, pois a potência é mais universal; a substância, ao contrário, não está subordinada ao intelecto, mas o intelecto à substância como raiz e princípio.

14. Acrescenta-se outra dificuldade: se a substância do anjo pode ser espécie de seu próprio intelecto sem inerir nele, por que a substância de outro anjo não poderia unir-se e apresentar-se ao intelecto deste? Assim, sem espécie informante, este poderia entender aquele. Não se vê impedimento, nem parece exigir-se união ou presença maior que a assistência íntima e proximidade de um objeto espiritual com a potência.

Por fim, se a substância do anjo é inteligível em ato e espiritual por si, por que não poderia terminar por si mesma a intelecção e ocupar o lugar da espécie expressa? Não se requer maior imaterialidade ou inteligibilidade atual para a espécie expressa que para a impressa.

15. Não obstante, essas condições também convêm à substância angélica enquanto inteligível, embora de modo superior ao da espécie acidental. A substância espiritual relaciona-se ao intelecto não só subjetivamente, mas também objetivamente.

Subjetivamente, sustenta e recebe entitativamente o intelecto, pois este inere nela. Objetivamente, compara-se ao intelecto como aquilo que o atualiza e determina inteligivelmente. Não opera como substância, mas como inteligível determinante; há uma união na ordem do ente e outra na ordem do inteligível. Pela primeira, a substância concorre como sujeito sustentante; pela segunda, como objeto que especifica e determina objetivamente o entender.

São Tomás diz que a essência do anjo, embora não possa comparar-se ao seu intelecto como ato a potência na ordem do ser, compara-se a ele como ato a potência na ordem do entender. A essência está no intelecto como o inteligível no inteligente; o intelecto está na essência como potência na substância.

16. É difícil compreender como a própria substância realiza essa atualização: primeiro, considerada entitativamente, dela emanaria o intelecto como propriedade; depois, ao intelecto já existente como potência e ainda informe, a própria substância se acrescentaria e o atualizaria por nova união, além da união entitativa pela qual sustenta e recebe o intelecto.

Não é claro que isso se faça segundo a inteligibilidade da substância sem sua entidade real, pois a função de espécie e inteligibilidade não se separa da realidade. Nem se pode compreender uma união real, ainda que inteligível, sem alguma entidade real ao menos pressuposta. A entidade real da substância, superunida inteligivelmente ao intelecto já existente e inerente, não parece unir-se a ele em nenhum gênero de causa.

Como causa material, a substância une-se entitativamente ao intelecto, não intencional e objetivamente; como objeto, não sustenta o intelecto no ser, mas o determina. Como causa formal, não se vê como poderia atualizar e informar realmente o intelecto, acidente inerente à substância. Dizer apenas que a substância assiste e está presente, sem indicar em que gênero de causa se une e determina o

intelecto, nada explica: aquilo que exerce função de espécie deve atualizá-lo e determiná-lo por união intrínseca, não por simples assistência extrínseca.

17. Por isso, Caetano atingiu muito sutilmente o modo dessa atualização. Perguntado como a substância do anjo pode informar realmente o intelecto no ser inteligível, responde que ela informa inteligivelmente não por inerência nem por informação, mas por identidade.

Quando se objeta que o intelecto é qualidade realmente distinta da substância e, portanto, não se identifica com ela, responde que o intelecto se identifica inteligivelmente com a substância inteligente, isto é, com o princípio radical do entender. Da substância flui a força intelectiva sem precisar de espécie superveniente relativamente a si, pois é determinada objetivamente pela própria substância.

Em uma palavra: a substância do anjo, enquanto objeto e inteligível objetivamente, informa por identidade o intelecto radical, isto é, a própria substância enquanto raiz e princípio do intelecto. Não informa a potência intelectiva considerada em si; dessa identidade da substância como objeto inteligível e como sujeito intelectual flui a potência intelectiva, determinada intencionalmente pelo objeto que é a própria substância.

A substância angélica, por ser imaterial e espiritual, é por si inteligível e intelectiva em ato. Ser inteligível pertence ao princípio objetivo; ser intelectiva, ao princípio subjetivo do qual procede o entender. A substância é radicalmente seu intelecto; nela se identificam as formalidades de objeto inteligível e sujeito inteligente. Quando a potência intelectiva emana dessa raiz, emana como virtude operativa e já objetivamente determinada à própria substância.

Pode-se comparar isso a uma potência visual que emanasse da alma sensitiva simultaneamente da espécie e da luz: emanaria determinada a ver certa cor, sem precisar de espécie acrescentada para essa cor, pois receberia a determinação já na emanação. Ter determinação por informação superveniente ou por emanação precedente é equivalente: ao emanar, a potência recebe da raiz a perfeição que

esta pode comunicar. Assim, a espécie-substância realiza por emanação no intelecto próprio o que a espécie-acidente realiza por inerência.

Resposta às dificuldades

18. À primeira dificuldade responde-se que a substância do anjo se une ao intelecto não só subjetivamente, como princípio do qual ele emana, mas também objetivamente e inteligivelmente. Na mesma substância identificam-se inteligibilidade e intelectualidade: por si é inteligível em ato, porque imaterial e espiritual em ato, sem receber inteligibilidade de algo superveniente.

Quando o intelecto emana dessa substância, emana como virtude de entender e como virtude determinada inteligível e objetivamente pela própria substância enquanto objeto inteligível, não apenas como sujeito inteligente.

19. Não se sabe o que Vázquez pretende ao dizer que a união da essência com o intelecto nada contribui para que a essência seja princípio particular de seu próprio conhecimento e determine a eficácia comum do intelecto. Ele prefere considerar o intelecto como princípio próprio e próximo que determina a essência, e não o contrário.

Se quer dizer que o intelecto determina a substância como virtude ou potência formal do princípio radical, diz algo verdadeiro, mas isso não é a dificuldade presente, que trata da determinação objetiva e da coisa inteligível, não da determinação da potência radical pela virtude formal do intelecto. Se quer dizer que o intelecto exerce função de espécie e determina a si mesmo no lugar da essência como objeto, a afirmação é inconveniente: o intelecto não é semelhança intencional da substância, mas sua potência operativa; cabe-lhe elicitar e operar, não representar.

A essência não recebe do intelecto sua inteligibilidade atual. Possui-a por si, pela espiritualidade e imaterialidade, não pelo intelecto. Este não torna a essência inteligível como espécie representativa; a própria essência, unida ao intelecto, é objeto inteligível e sujeito inteligente.

20. Por que o próprio intelecto não poderia possuir ambas as formalidades — potência pela qual a essência opera e espécie pela qual é representada —, assim como a mesma substância é radicalmente princípio operativo e formalmente objeto inteligível? Porque a representação acidental do objeto se relaciona a ele como semelhança que o torna representado ao intelecto, enquanto o intelecto é virtude elicitiva e operativa da intelecção. Essas duas razões correspondem a entidades diversas.

Nas criaturas, realidades que exercem no mesmo nível razões diversas e distintivas pertencem a entidades distintas. Se se reúnem numa entidade, é porque se elevam a uma ordem superior. Na ordem inteligível, representar e elicitar são funções diversas, como se vê nas espécies que sobrevêm à potência; não podem ser uma só entidade no mesmo nível. A substância intelectiva, contudo, é espiritual e imaterial por si e, por isso, também inteligível em ato e capaz de exercer a função de espécie.

21. Quanto à alma humana, que em nosso estado não está presente e unida objetivamente ao intelecto embora esteja unida subjetivamente como seu sustentáculo, responde-se que essa união objetiva e a razão de espécie estão nela virtualmente, como também o estado de separação. Não se manifestam atualmente porque o intelecto se volta aos sensíveis; por isso não entende a si mesmo imaterialmente e por si.

O intelecto, ao emanar da alma, emana como de raiz inteligente e objeto inteligível, mas, neste estado, a inteligibilidade espiritual da alma não se manifesta puramente e imediatamente, pois permanece impedida pela conversão aos sensíveis. A união íntima da alma com o intelecto, tanto como intelectual quanto como inteligível, só produz manifestação plena no estado de separação.

22. À segunda dificuldade responde-se que a substância do anjo não atualiza formalmente o intelecto; identifica-se radicalmente com ele em sua raiz. Dela emana o intelecto como virtude de entender determinada e completa, não apenas da parte do sujeito e da força elicitiva, mas também da parte do objeto inteligível, determinada a ele enquanto a substância é raiz do entender e formalmente inteligível em si.

23. Objeta-se: não basta que o objeto se identifique com o intelecto radical no ser objetivo ou inteligível, isto é, com a substância enquanto raiz da potência intelectiva. É preciso que se una à própria potência próxima e emanada, pois a intelecção deve proceder imediata e proximamente da virtude intelectiva formal, não somente da substância radical. A potência e o objeto geram o conhecimento; logo, o objeto deve determinar e atualizar formalmente a potência próxima.

Não repugna que a união da substância com seu intelecto seja virtualmente dupla: uma enquanto sujeito radical que sustenta e emite o intelecto por emanação; outra enquanto objeto que determina e especifica objetivamente. Assim, a existência, distinta da essência, une-se a ela como ao sujeito em potência que a recebe e como ao princípio que a especifica. A existência humana recebe espécie humana da essência que atualiza, distinguindo-se da existência do cavalo.

24. Responde-se que não basta a identificação do objeto com a virtude radical de entender; é preciso que a própria potência intelectiva emane dessa identificação e participe da substância tanto do que pertence à virtude elicitiva quanto do que pertence ao objeto determinante.

A identificação do objeto com a virtude radical, juntamente com a emanação da potência a partir dela e a participação em ambas as perfeições — a razão objetiva de inteligível e a razão subjetiva de intelectivo —, basta para que o intelecto permaneça determinado pelo objeto e o conhecimento proceda da potência e do objeto. Para que o conhecimento proceda do objeto, basta que a própria substância, mediante o intelecto, influa no ato não apenas como raiz intelectiva, mas também como inteligível.

Não é necessário que, para determinar o intelecto no ser inteligível, a substância se una entitativamente a ele por uma união acrescentada, nem que se identifique com o intelecto por identificação entitativa, pois o intelecto é realmente distinto da substância. Tampouco há uma identificação ou união formal nova no ser inteligível, sobrevindo ao intelecto depois de sua emanação da raiz: não se vê como isso ocorreria sem nova ação e aplicação. A essência divina,

quando se une de novo ao intelecto bem-aventurado, o faz por ação e aplicação novas, que modificam o intelecto; na essência angélica, porém, não há nova modificação ou aplicação ao intelecto para que se una a ele como objeto.

Resta que haja identificação e união radical e virtual: a substância, enquanto radicalmente intelectiva, é também formal e atualmente inteligível; dessa raiz, simultaneamente intelectiva e inteligível, emana uma potência já inteligivelmente determinada, não apenas como força intelectiva e elicitiva. Pela emanação, a potência recebe em si a determinação objetiva da inteligibilidade da substância, assim como recebe dela a força de elicitar e operar a intelecção.

25. Quanto ao exemplo da existência, que se une à essência como sujeito material e também recebe dela especificação como de princípio formal, responde-se que ele explica precisamente nossa posição. A existência não é especificada porque a essência lhe sobrevém e se una de novo como causa formal; a existência resultante da produção de tal essência é adequada a ela e, ao ser recebida, participa da espécie determinada por essa essência.

Assim também o intelecto, por emanar da substância na qual há não apenas força intelectiva radical, mas inteligibilidade objetiva — pois é imaterial e espiritual em ato —, recebe dela tanto a virtude de entender quanto a determinação objetiva. Permanece atualizado e determinado pela substância enquanto objeto, não por informação superveniente, mas pela emanação de uma substância que possui razão de objeto inteligível.

26. À terceira dificuldade responde-se que à espécie inteligível, abstraída da distinção entre substancial e acidental, convém influir efetivamente no ato. O modo do influxo, porém, não é o mesmo quando a espécie é acidente e quando é substância.

Como acidente, a espécie está subordinada à potência e influi no ato tão próxima e imediatamente quanto a potência. Como substância, influi mediatamente e radicalmente, como a própria substância que é virtude radical. A substância, enquanto inteligível, identifica-se com o princípio radical; dela emana o intelecto participando tanto

da virtude operativa quanto da determinação objetiva. O intelecto opera proximamente, já determinado e aperfeiçoado objetivamente pela substância em sua emanação.

Sempre que o intelecto influi num ato vital, a substância também influi e opera no mesmo ato enquanto sua raiz. Quando o intelecto conhece a si mesmo, a substância influi igualmente, não só como sujeito e raiz vital, mas como objeto inteligível identificado com a raiz. Como espécie de si mesma, a substância concorre para a intelecção não subordinada à potência, mas subordinando a potência a si enquanto raiz do entender e objeto inteligível. O objeto é ato da potência e a aperfeiçoa e determina; não é necessário, portanto, que toda espécie influencie subordinada à potência: pode ocorrer que a potência seja subordinada ao objeto quando emana de uma substância que é simultaneamente seu sujeito e objeto.

27. Assim Caetano explica o exemplo de São Tomás sobre o calor. Um calor subsistente não seria menos forma operante que um calor inerente: se o calor subsistisse na madeira e fosse idêntico a ela, aqueceria não menos que se lhe fosse inerente. Do mesmo modo, se a espécie visível fosse subsistente por identidade no vidente, seria princípio formal da visão.

Como a espécie da substância angélica é a própria substância, ela opera como princípio formal da intelecção, não influindo formalmente de modo imediato, mas radicalmente. Da substância, enquanto inteligível, emana a potência determinada; por meio dessa potência o próprio objeto influi radicalmente, não formalmente. A potência, aperfeiçoada e determinada pela emanação, influi formalmente como virtude, recebendo do sujeito a força elicitiva e do objeto a determinação.

Não é necessário que a potência permaneça indiferente e precise ser determinada por espécie superveniente: quanto ao conhecimento de si, já é determinada pela própria emanação.

28. Se se disser que a substância, enquanto objeto inteligível, influi imediatamente no ato, isso não seria tão inconveniente se fosse possível compor tal influxo objetivo com uma informação da potência. O objeto, porém, não influi no ato separado da potência, mas com ela por um influxo indiviso e único.

Não basta que o objeto assista; deve atualizar e afetar intimamente a potência, para que de ambos nasça um só influxo. Isso ocorre ou porque a potência é determinada pelo objeto por atuação e informação intrínseca, como uma espécie acidental unida formalmente à potência — o que não se pode entender da substância em relação a seu próprio intelecto —, ou porque a potência emana do objeto que se identifica com o sujeito inteligente e, nessa emanação, permanece objetiva e completamente determinada, por emanar da substância também enquanto inteligível.

29. A quarta dificuldade resolve-se pelo que foi dito. A substância angélica só pode servir de espécie a um intelecto informando-o ou, inversamente, fazendo com que o intelecto inira nela e dela emane. A substância de um anjo não pode informar o intelecto de outro. Se não pode informar o próprio intelecto, ao qual é mais íntima, muito menos informará um intelecto alheio.

Toda informação inteligível pressupõe alguma união entitativa em certo gênero de causa: eficiente, como Deus está intimamente presente ao intelecto criado dando-lhe ser e a alma ao próprio intelecto do qual emana; material, recebendo o intelecto; ou formal, como uma espécie acidental inere entitativamente no intelecto. Não há união entitativa desse tipo entre a substância de um anjo e o intelecto de outro. Logo, ela tampouco pode informá-lo intencionalmente. É ainda mais claro que um intelecto alheio não pode emanar da substância de outro anjo, pois, por ser alheio, emana de outro e não de si. A substância de um anjo não pode, portanto, ser espécie e informar o intelecto de outro; este precisa de espécie acrescentada.

30. À última dificuldade responde-se que o anjo não pode ser, por sua substância, espécie expressa, como pode ser espécie impressa. São Tomás ensina que a substância angélica não é, por si, entendida ou termo da intelecção, e a espécie expressa consiste precisamente no termo pelo qual a intelecção torna a coisa entendida. Ser termo da intelecção pressupõe o próprio entender, do qual o termo procede; exige não só entender, mas também dizer, pois pelo dizer exprime-se o verbo ou espécie expressa.

Como entender e dizer são acidentais ao anjo, a operação não pode ser sua substância. Repugna, portanto, que o termo expresso pelo dizer seja substância. A substância pode, contudo, ser espécie impressa, pois esta não é termo, mas princípio da operação. Antes de toda operação, a substância angélica é princípio do entender por sua inteligibilidade própria, recebida de si mesma, assim como é imaterial e espiritual por si.

31. Não vale a comparação com a essência divina, que exerce no intelecto bem-aventurado o papel de espécie expressa sem proceder, ser formada ou dita por ele, mas apenas contemplada exteriormente. A consequência não procede: a essência divina é seu próprio entender e ser entendida; por si mesma é entendida em ato segundo, e isso é ser espécie expressa. Não se constitui como espécie por outro entender no ser entendido; apenas é comunicada e aplicada ao intelecto bem-aventurado.

A essência angélica, porém, não é seu entender. Ser atualmente entendida como termo da intelecção e espécie expressa não lhe pertence por si, mas por uma espécie acidental acrescentada.

Segunda parte da conclusão: os acidentes do anjo

32. Entre os acidentes do anjo distinguimos os naturais e proporcionados à sua natureza dos sobrenaturais. Quanto aos primeiros, o anjo não precisa de espécies acrescentadas: conhece-os por sua substância, assim como conhece os acidentes de outro anjo pela espécie representativa da substância desse outro. Quanto aos acidentes sobrenaturais, precisa de espécie acrescentada para conhecê-los propriamente.

33. A conclusão acerca dos acidentes naturais prova-se *a priori* e *a posteriori*. *A priori*: os acidentes estão contidos na substância e as operações nas potências como em sua raiz e causa própria e adequada. O conhecimento angélico é perfeito e compreensivo; atinge os efeitos em suas causas e por suas causas. Logo, o anjo conhece seus acidentes começando pela substância, raiz e causa criada e adequada deles. Conhecer o incriado não pertence ao intelecto angélico, mas ao bem-aventurado.

A consequência é manifesta porque as espécies angélicas são perfeitas e compreensivas da realidade natural que representam. Devem representar na causa os efeitos e, na substância, as propriedades e acidentes que lhe convêm; não é necessário possuir uma espécie separada para cada um. Do contrário, o conhecimento angélico seria composto pela agregação de muitas espécies imperfeitas, como o nosso, que reúne por composição e discurso aquilo que cada espécie isolada não representa inteiramente.

Se o intelecto angélico exigisse espécies imperfeitas, uma representando a substância sem propriedades, outra os acidentes sem a substância, por sua própria natureza precisaria de composição e discurso para obter conhecimento perfeito da coisa, de suas propriedades e efeitos e dos efeitos por suas causas. Os teólogos negam que o anjo discorra desse modo por natureza. Logo, a espécie que representa a substância deve representar também os acidentes naturais nela contidos ou exigidos para sua compreensão. A substância angélica, servindo de espécie, deve representar não só a si mesma, mas também seus acidentes naturais: como estes têm nela e por ela o ser, também nela têm inteligibilidade.

34. *A posteriori*, se o intelecto angélico precisasse de espécie distinta para cada acidente, seria necessário admitir o mesmo para cada espécie que representa esses acidentes, pois tais espécies também podem ser conhecidas como objetos. Embora sejam razão de conhecer outras coisas, podem ser conhecidas como aquilo que é conhecido, e não apenas como aquilo pelo qual se conhece. Exigiriam, por sua vez, outras espécies, e assim ao infinito; ou seria preciso chegar a um acidente e a uma espécie que informassem o intelecto por si mesmos.

A mesma razão vale para os demais acidentes espirituais e até para a substância, que é tão atualmente espiritual e inteligível quanto eles; para a função de espécie, é indiferente que a entidade seja substância ou acidente. Ao dizer que a substância representa por si suas potências, intelecto e espécies, falamos do intelecto em estado conatural, com esses acidentes unidos e com as espécies infusas. Se

a substância fosse produzida sem vontade, ou o intelecto sem espécies, conheceria tais acidentes por sua substância apenas em potência e imperfeitamente, conforme o estado em que se encontrasse.

35. Quanto aos acidentes sobrenaturais infundidos no anjo, se forem conhecidos quiditativamente e como são em si, exigem espécies acrescentadas. A substância do anjo e suas espécies naturais não bastam, pois são desproporcionadas e pertencem a outra ordem que a graça e os acidentes sobrenaturais; não podem representá-los quiditativamente como são em si.

Requerem-se espécies proporcionadas e da mesma ordem da graça. Assim como a alma de Cristo recebeu ciência infusa para conhecer os mistérios da graça, não bastando a ciência adquirida, as espécies naturais do anjo não bastam para conhecer os mistérios sobrenaturais. E como os anjos conhecem a graça não apenas em si e como acidente inerente, mas também enquanto comum a outros e existente neles, precisam de espécies que representem essa graça tal como está nos outros.

Não podem conhecê-la pela graça existente em outro, que não lhes está unida; nem pela graça existente em si, pois em outro ela pode ser mais perfeita e acompanhar dons ou modos especiais ausentes em si. Precisam de espécie acrescentada para conhecer a graça alheia; pela mesma espécie podem conhecer a graça existente em si, por ser da mesma quididade. Também não podem usar a própria graça e os hábitos sobrenaturais como espécies, pois estes só informariam intencionalmente o intelecto se possuíssem união entitativa com ele em algum gênero de causa. Muitos hábitos estão na vontade, e a própria graça está na substância, sem união entitativa imediata com o intelecto.

Resposta às objeções

36. Poderiam ser apresentadas duas objeções. A primeira diz respeito aos hábitos sobrenaturais existentes no intelecto, como a fé e a luz da glória: se estão entitativamente unidos ao intelecto por inerência e são inteligíveis e imateriais em ato, poderiam servir de espécies. A segunda diz respeito às próprias espécies sobrenaturais: pareceria repetir-se o processo ao infinito, a me-

nos que alguma espécie servisse por si mesma como espécie de si e o mesmo se dissesse dos demais acidentes sobrenaturais no intelecto.

37. À primeira responde-se que há razão diversa para os hábitos sobrenaturais, mesmo quando inerem no intelecto, e para os demais acidentes. O anjo não conhece os hábitos intelectuais sobrenaturais senão por sua raiz e causa, pois seu conhecimento deve ser perfeito e atingir a coisa por suas causas. A raiz desses hábitos é a graça, que na ordem sobrenatural se comporta como essência, enquanto os hábitos das potências são propriedades suas.

Se precisa de espécie acrescentada para conhecer a graça, pela mesma atinge os hábitos existentes no intelecto e na vontade e as operações que deles procedem. Se conhecesse os hábitos intelectuais infusos imediatamente em si mesmos, a objeção teria força; seria difícil explicar por que não os conheceria sem espécie. Como os conhece pela causa e raiz de que emanam, a graça, segundo o modo conatural de conhecer próprio do anjo, usa para eles a espécie representativa da graça, cuja penetração e conexão com os hábitos os torna conhecidos.

38. Pela mesma razão responde-se à segunda objeção sobre as espécies. Sendo sobrenaturais, elas são conhecidas pela mesma raiz e causa dos hábitos a que servem. Pela espécie representativa da graça, tal como é infundida nos anjos ou se encontra no estado de perfeição que traz consigo espécies sobrenaturais, representa-se também a quididade e natureza dessas espécies, enquanto de fato estão unidas à graça nesse estado.

Se as espécies infusas fossem conhecidas separadamente de sua raiz — a graça —, haveria processo ao infinito, tal como ocorre com as espécies naturais se forem conhecidas não em sua raiz, essência e intelecto, mas isoladamente por outras espécies.

39. Com isso ficam resolvidas as dificuldades de Vázquez contra a tese de que a substância do anjo serve de espécie inteligível para o conhecimento de si. Mostramos como isso é possível e

como a substância não apenas assiste, mas determina e aperfeiçoa verdadeiramente o intelecto, não só como raiz e sujeito, mas também como objeto.

A substância angélica emana sob ambas as razões e é aperfeiçoada por ela tanto no ser quanto no entender: possui intelectualidade ativa e inteligibilidade objetiva e comunica ao intelecto ambas as perfeições e determinações pela emanação, pois as duas estão na substância do anjo.

40. Escoto ainda objeta: o anjo pode conhecer abstrativamente sua substância, e não só intuitivamente como presente. Pode entendê-la quanto aos predicados quiditativos, abstraindo da existência, que lhe convém acidentalmente e não é predicado quiditativo. Logo, precisa de espécie que represente abstrativamente sua substância.

A consequência parece seguir-se porque a substância unida ao intelecto não poderia representar-se abstraindo da presença e existência: precisamente por informar e determinar o intelecto, estaria presente a ele e, sustentando-o, o faria existente. Representaria, então, somente a si como presente e existente.

41. Confirma-se: nenhuma espécie serve ao intelecto sem atualizá-lo, e não apenas assistindo-lhe. Ela é princípio de entender e operar e, portanto, forma e ato do intelecto. São Tomás dá o exemplo do calor subsistente: se o calor fosse subsistente e não informasse a madeira, mas apenas lhe assistisse, não poderia ser razão e princípio de aquecê-la. Assim, uma espécie subsistente não seria princípio de entender se apenas assistisse ao intelecto, como substância e sujeito sustentante, sem forma informante.

42. Concede-se o antecedente: o anjo pode conhecer abstrativamente sua substância e retirar pela consideração a existência da essência, pois a existência não é predicado essencial. Pode apreender sua substância no estado em que seria considerada antes de ser criada ou depois de ser aniquilada, quando restariam apenas os predicados quiditativos.

Nega-se, contudo, a consequência de que precise de outra espécie. Pode usar sua substância como espécie inadequadamente, representando apenas o que é essencial e não o que é acidental ou lhe convém acidentalmente. Assim o anjo pode usar a espécie do leão para conhecer sua quididade, sem conhecer sua existência ou outros acidentes.

Uma única espécie pode formar conceitos diversos, pois representa muitos objetos materialmente unidos sob a mesma razão formal; o intelecto pode usá-la inadequadamente para um e não para outros e formar conceitos inadequados diversos. A substância do anjo representa objetivamente a si, sua existência, subsistência e demais acidentes. O intelecto pode tomá-la para representar um e não outro: pode conhecer a natureza sem subsistência, como se Deus a assumisse hipostaticamente, e sem existência, como se fosse aniquilada ou ainda produzível. Usando-a inadequadamente, conhece abstrativamente sua substância.

43. Quando se insiste que a substância só pode representar-se como presente e existente, distingo: se é considerada adequadamente, sob todo modo pelo qual está presente e existe, concedo; se é considerada inadequadamente e usada quanto a um predicado e não a outro, nego.

Embora em si a essência esteja presente e existente e sustente e informe o intelecto, sua aplicação e uso para elicitar o conhecimento podem ser adequados ou inadequados. O intelecto não precisa entender tudo o que está na substância; pode apreender algo e omitir outra coisa, pois a substância contém diversos elementos representáveis que o intelecto angélico pode distinguir.

Não ocorre o mesmo com o intelecto bem-aventurado que vê Deus. A essência divina não pode ser vista inadequadamente quanto à essência sem existência, nem quanto a um atributo sem outro ou a uma pessoa sem outra, pois tudo isso é simplicissimamente uma só realidade quiditativa e essencial. Usá-la inadequadamente destruiria o caráter quiditativo, intuitivo e beatífico da visão.

A substância angélica, porém, contém predicados não essenciais, como existência e subsistência, e até entre predicados quiditativos pode-se abstrair um do outro numo conhecimento inadequada e im-

perfeita, como sempre ocorre no conhecimento de uma realidade criada. Assim, o anjo pode conhecer abstratamente sua substância sem existência, usando-a como espécie inadequada.

44. À confirmação responde-se que não dizemos que a substância angélica, enquanto espécie e objeto inteligível, seja apenas assistente e não esteja intimamente unida ao intelecto, atualizando-o. Ela o informa de modo diverso do objeto extrínseco ou espécie acidental superveniente: por identidade, informa o intelecto radical, que é a própria essência ou natureza angélica enquanto raiz da potência intelectiva acidental.

Como a mesma substância é raiz da potência de entender e objeto inteligível subsistente, o intelecto torna-se por sua emanação determinado e completo inteligivelmente, tal como se torna intelectivo e elicitivo proximamente. Da dupla razão, objetiva e subjetiva, a potência emana determinada pela substância como objeto e procede a elicitar o conhecimento de si.

Se o calor fosse subsistente fora da madeira, embora lhe assistisse extrinsecamente, não seria para ela razão de aquecimento; aqueceria por si, separadamente. Se fosse subsistente e identificado com a madeira, seria para ela razão e princípio de aquecer. Do mesmo modo, a espécie angélica, ou a substância enquanto inteligível, é subsistente por identificação com o inteligente e identificada radicalmente com o intelecto.

DISPUTAÇÃO XLI · ARTIGO III

Se, relativamente aos demais objetos, o anjo possui espécies infusas ou adquiridas

P. 580 DO ORIGINAL LATINO

1. Acerca dos objetos exteriores ao anjo que ele conhece, surgem duas dificuldades relativas às espécies. Primeira: existem na mente do anjo espécies acidentais distintas de sua substância e de seu intelecto, pelas quais ele seja informado para elicitar o conhecimento dos objetos externos? Segunda: se existem, são infundidas por Deus, emanam da essência e do intelecto angélicos, ou são recebidas dos objetos mediante alguma faculdade que as extraia e depure, como um intelecto agente?

O anjo precisa de espécies acrescentadas, como São Tomás prova eficazmente

2. Já dissemos no tratado *Sobre a alma* que alguns autores negaram serem necessárias espécies intencionais para produzir conhecimento a partir da potência. Entre eles estão Durando, Gabriel, Ockham, Bassolis e Gregório, citados por Vázquez.

Durando exclui a espécie entendida como semelhança, porque julga que semelhança exige identidade específica ou conveniência de natureza com aquilo de que é semelhança. Ora, tal conveniência não existe entre a qualidade intencional e o objeto externo: Pedro em si

e a espécie intencional de Pedro não convêm entitativa e realmente na mesma natureza. Uma não é, portanto, semelhança real da outra no sentido de possuírem a mesma entidade.

3. Gabriel julga suficiente o objeto externo, proposto juntamente com a potência, para que o conhecimento se dirija a ele. Como muitas vezes se entende um objeto ausente, e nesse caso ele não é atingido intuitivamente, mas abstrativamente, Ockham, Gabriel e Gregório acrescentam que esse conhecimento abstrativo não procede de uma espécie que seja semelhança acrescentada, mas de algum hábito ou determinação deixado pelo conhecimento intuitivo.

4. Vázquez julga não haver razão que convença de que os anjos tenham espécies acrescentadas para conhecer objetos externos. Poder-se-ia dizer que a potência intelectiva do anjo é determinada pelo objeto extrínseco, sem que seja necessária no anjo uma forma intrínseca que ocupe o lugar do objeto. É próprio das faculdades cognoscitivas e apetitivas serem determinadas pelos objetos, que concorrem de modo peculiar à operação, não eficientemente.

A faculdade apetitiva é determinada pelo objeto presente no conhecimento; o intelecto, pelo objeto exterior segundo o ser passado, presente ou futuro que lhe é conveniente. Precisamente porque algo está dentro da amplitude do intelecto, pode determiná-lo.

Pôr espécies nos anjos não está, porém, isento de dificuldades. Ou elas são adquiridas das coisas, contra o que ensina São Tomás e provaremos contra Escoto; ou são infundidas por Deus e não devidas à natureza angélica. Nesse caso seriam sobrenaturais, pois só Deus poderia produzi-las, e poderia negá-las sem violentar a natureza. O anjo poderia permanecer naturalmente, sem violência, privado de todo conhecimento.

Ou são devidas à natureza e procedem de seus princípios. Isso não pode subsistir, porque as espécies determinadas do intelecto angélico não são estabelecidas pela natureza da coisa. Ou o anjo teria espécies de todos os possíveis — o que seria infinito e conhecido somente por Deus —, ou apenas dos que Deus cria ou quer criar; mas

isso não é determinado pela natureza, e sim pela livre vontade divina. Nada emana da natureza como propriedade senão aquilo que é determinado por ela.

5. **Deve-se, não obstante, dizer que o anjo precisa de espécies acidentais acrescentadas para conhecer os objetos externos, e que isso se prova eficazmente nos anjos não menos que em nós.**

Essa necessidade deve ser provada para todas as potências cognoscitivas em geral, tanto nos anjos quanto em nós, ou então, se admitida em nós, deve ser demonstrada como não necessária nos anjos, como faz Vázquez.

6. A primeira questão não será tratada aqui, pois foi demonstrada extensamente no tratado *Sobre a alma*: as espécies são necessárias para formar o conhecimento. É da natureza da faculdade cognoscitiva requerer a concorrência do objeto para seu ato não de qualquer modo, mas apreendendo-o e possuindo-o interiormente.

É comum distinguir a potência cognoscitiva da apetitiva: a primeira atrai as coisas a si; a segunda dirige-se às coisas exteriores. O apetite tende aos objetos como por peso; o intelecto, por semelhança. Por isso, o intelecto forma dentro de si semelhanças, ideias e representações das coisas, como vemos na experiência cotidiana. Entende melhor aquele que forma imagens e semelhanças mais vivas e conformes às próprias coisas.

A potência cognoscitiva, por sua razão própria e essencial, é assimilativa e formadora de semelhanças; atrai os objetos a si pela apreensão. Isso só pode ocorrer por alguma representação, semelhança e ser intencional. Os objetos não podem entrar na mente em seu ser entitativo próprio nem unir-se a ela desse modo. Mesmo que pudessem, tal união destruiria a entidade do intelecto e constituiria outra terceira, em vez de servir ao conhecimento intelectual, que se realiza segundo ser imaterial abstraído das condições materiais.

Os objetos não se unem à potência para compor uma terceira entidade, mas para que a potência os apreenda e penetre todo o conteúdo deles conhecendo. O cognoscente torna-se cognoscitivamente o

conhecido, uno e representativamente o mesmo que o objeto. Não se compõe uma terceira entidade de objeto e potência; a potência assimila-se e une-se apreensiva e representativamente à coisa conhecida. Essa união sem composição entitativa é o que chamamos "tornar-se um".

7. Vázquez é especialmente obrigado a admitir essas espécies nos sentidos internos e no intelecto humano unido a eles, pois conhecemos muitas coisas na ausência dos objetos e conhecemos coisas que não existem. Isso não pode acontecer sem que permaneça em nós alguma semelhança impressa: não podemos formar representação de coisas que jamais vimos. É sinal, portanto, de que existem tais espécies.

O intelecto separado, tanto o anjo quanto a alma, recorda coisas ausentes ou passadas. Ao rico condenado se diz: "Lembra-te, filho, de que recebeste bens durante tua vida"; e ele se recordava dos cinco irmãos que deixara no mundo. Os anjos também conhecem o passado e anunciam ou conjecturam o futuro: os bons, que podem vê-lo no Verbo; os demônios, que por sua força natural penetram e conjecturam muitas coisas e as anunciam aos homens, falsa ou verdadeiramente.

Nada disso pode ocorrer sem apreensão e, portanto, sem espécie. Como esses objetos estariam presentes aos anjos se não por alguma semelhança que os representasse? Se a experiência prova as espécies nos sentidos internos e no nosso intelecto, por que não as provaria no espírito separado?

8. Dizer que basta o objeto estar dentro da amplitude objetiva do intelecto é mera frivolidade. Dentro dessa amplitude está todo ente e todo inteligível, pois a potência intelectiva pode estender-se a qualquer objeto. Não basta, contudo, que algo seja inteligível em si ou ente para ser imediatamente entendido pelo anjo. Se bastasse, ele poderia entender agora qualquer possível à sua vontade, pois qualquer possível está na amplitude do intelecto, sobretudo os possíveis da ordem natural.

Por que não entende todos, mas somente estes objetos determinados, se basta estarem na amplitude objetiva e não se exigem espécies?

Também é fútil dizer que resta algum hábito ou determinação do conhecimento intuitivo. Que hábito é esse, se não é uma representação? Se produz o efeito próprio da representação — tornar presente ao intelecto uma coisa passada ou ausente —, por que não seria representação? Qual é o fundamento para pôr um hábito sem representação e negar a representação deixada pelo conhecimento intuitivo? Um hábito sem representação só pode servir como força elicitiva; não torna o objeto presente ou representado à potência.

9. Conclui-se claramente que os autores contrários e Vázquez carecem de razão suficiente para negar essas espécies aos anjos. São Tomás, ao contrário, põe-nas com fundamento sólido, em acordo com o consenso comum dos teólogos e filósofos.

A explicação das espécies envolve dificuldades; mas uma explicação difícil deixa por isso de possuir fundamento? Se tudo o que é difícil fosse negado, o que restaria para a ciência conhecer e desenvolver? Somente trivialidades, verdades superficiais ou princípios evidentes? A necessidade de espécies para produzir conhecimento a partir do objeto e da potência, para trazer o objeto ao cognoscente, para assimilar o cognoscente ao conhecido, formar a semelhança expressa, as ideias e realidades semelhantes é afirmada de modo tão concorde e fundamentado para toda potência cognoscitiva — intelecto separado e corpo unido — que negá-la seria resistir à luz do meio-dia.

10. São Tomás quis demonstrar apenas que a essência do anjo não basta para representar perfeitamente as coisas distintas dela e, por isso, precisa de espécies acrescentadas. Demonstra-o porque a essência angélica está determinada a certo gênero e espécie e não pode conter perfeitamente todos os demais gêneros e espécies, como a essência divina os contém enquanto causa e princípio de onde todas as coisas derivam.

A essência divina é infinita e não limitada a gênero ou espécie determinados, pois é causa de tudo o que se contém nos gêneros e espécies. Somente ela pode ser meio de conhecer perfeitamente todas as coisas exteriores. Como é sumamente inteligível, serve de espécie a si mesma e, mediatamente, representa também as coisas contidas e derivadas dela.

Os anjos, pela própria substância, não podem assimilar-se perfeitamente a todas as coisas externas: não as contêm, não as causam e não são da mesma espécie que todas elas. A substância angélica não é, portanto, semelhança suficiente para conhecer perfeitamente as demais coisas, mas apenas de algum modo, conforme maior ou menor conveniência e semelhança. Se o anjo as conhece perfeitamente, precisa de algo acrescentado à substância e ao intelecto que lhe dê semelhança perfeita da coisa conhecida.

11. Ao fundamento de Durando e Gabriel responde-se que uma semelhança representativa não exige conveniência unívoca e substancial de natureza com a coisa representada. Basta semelhança acidental e intencional, como uma imagem representa seu protótipo.

Quanto à afirmação de que basta o objeto existir exteriormente para ser atingido pela potência cognoscitiva, ela é manifestamente falsa. Se basta existir na natureza, é preciso explicar como se conhecem coisas não existentes, passadas e futuras, formando delas conhecimento imediato, como quando nos recordamos imediatamente de Pedro morto, sem primeiro conhecê-las em outra coisa. Isso só se explica por espécies.

Se basta que algo seja inteligível ou possível, mesmo sem existir, o anjo entenderia todos os possíveis, pois todos são inteligíveis por si. Se é necessária uma distância proporcionada para que o intelecto conheça, isso também é falso: o anjo pode abstrair do lugar e do tempo, como nos universais, e conhecer não só coisas presentes e próximas, mas ausentes e até não existentes.

Em todo caso, para entender é preciso que o objeto seja trazido para dentro do intelecto e apresentado intimamente a ele, de modo que o conhecimento proceda do intelecto e do objeto. Como isso não pode ocorrer pela própria entidade externa do objeto, deve realizar-se por uma semelhança que exerça seu papel.

12. Objeta-se: que semelhança é essa, se não se funda na conveniência de natureza, mas apenas na representação? Uma imagem exterior representa o protótipo porque representa seus acidentes e convém com eles entitativamente. A espécie inteligível,

porém, representa não só acidentes exteriores, mas a substância íntima. Se é semelhança, deve convir com a substância e natureza da coisa.

Se se diz que é uma semelhança representativa, pergunta-se o que significa "representativa". Se representa mediante semelhança, pressupõe-se antes a semelhança de natureza; mas tal conveniência não existe entre a espécie e a natureza representada. Se é outra espécie de semelhança, explique-se o que é ser representativa e o que acrescenta à semelhança entitativa, sem exigir conveniência de natureza e entidade.

13. Responde-se que a semelhança intencional não é chamada acidental porque represente apenas acidentes, como a imagem exterior. A substância e a quididade, ainda mais íntimas, são penetradas e representadas pelo intelecto, e para isso a espécie é requerida.

Chama-se semelhança intencional porque a natureza instituiu aquela entidade que chamamos espécie para ocupar o lugar do objeto no intelecto, e sua função própria é exercer a função de objeto. Ela o faz sem condições materiais, puramente de modo cognoscível e espiritual, isto é, num modo diverso daquele em que a coisa existe em sua entidade.

Não é semelhança entitativa unívoca na mesma natureza, como dois homens ou duas pedras. Sua função é representar a natureza, tornando-a presente e unida à potência sem possuir a mesma entidade nem o mesmo modo de ser da coisa em sua natureza ou matéria próprias.

Uma qualidade com a função de tornar a coisa presente e unida à potência sob outro modo de ser — inteligível e ordenado somente ao conhecimento, separado das condições materiais — chama-se semelhança de representação, não semelhança ou conveniência entitativa na mesma natureza.

14. À instância de Vázquez responde-se que as espécies acrescentadas aos anjos não são adquiridas, mas infundidas por Deus, não sobrenaturalmente, mas conaturalmente. Elas representam naturalmente, referem-se a coisas naturais e são devidas e proporcionadas à virtude natural do intelecto.

Também o concurso da causa primeira é devido ao anjo e o concurso das causas superiores é devido às inferiores. Esse concurso não é propriedade que emane da causa inferior, mas provém da superior; ainda assim, é devido à causa inferior pela conexão e subordinação das causas.

Algo pode, portanto, ser devido a uma natureza sem proceder de seus princípios próprios, vindo de fora. Negá-lo pode violentar a natureza, inclusive em relação ao princípio passivo, como explicamos na *Física*. A alma racional é devida ao corpo organizado e disposto, de tal modo que seria milagre não ser infundida nele; contudo, não procede dos princípios do corpo, mas vem de fora. O movimento é devido ao céu, embora proceda de um motor extrínseco.

Assim, a todo intelecto é devido o concurso do objeto para entender, realizado por representações e espécies, como à matéria é devida a forma para compor a realidade natural. A diferença é que o intelecto inferior, a alma humana, é formado e movido imediatamente pelos objetos corporais mediante os sentidos e, por isso, une-se conaturalmente ao corpo para receber espécies.

Os espíritos separados, mais perfeitos, não recebem das coisas corporais sua perfeição e representação dos objetos, mas de sua raiz e princípio, Deus, e das ideias divinas. Como são espíritos perfeitos e inteiramente separados do corpo, não se voltam aos corpos para receber conhecimento, mas ao espírito que os fez, Deus, de cujas ideias recebem semelhanças de modo superior ao nosso. Essas espécies são-lhes devidas passivamente, como algo recebido de outro, não ativamente como algo que proceda deles.

Dificuldades e respostas

15. Objeta-se que a essência do anjo basta por si para representar as demais coisas. O anjo é, por si mesmo, imagem criada de Deus, a mais perfeita entre as criaturas, conforme Ezequiel: "Tu és o selo da semelhança, cheio de sabedoria e perfeito em beleza". Logo, possui em si princípio suficiente para conhecer Deus, muito melhor que por outras criaturas, e não precisa de espécies alheias para adquirir o conhecimento de Deus.

Muito menos precisaria de espécies para conhecer as criaturas, pois tem maior conveniência e relação com elas. Com outros anjos possui conveniência próxima, por serem todos da mesma natureza espiritual; com os corpos possui conveniência eminente e superior, pois os corpos estão naturalmente submetidos ao anjo e lhe obedecem. O anjo influi neles mais que o céu, uma vez que, pelo movimento que imprime ao céu, os corpos inferiores são modificados e gerados.

Quem compreende o céu ou o sol enquanto movido pelo anjo conhece por sua espécie solar os corpos inferiores. Logo, quem compreende o anjo que move o sol compreenderá também os corpos inferiores. O anjo que move o sol conhece a si mesmo por sua essência, sem espécie acrescentada; todo anjo, sobretudo superior ou da mesma ordem, poderia mover o sol. Logo, poderia conhecer por sua essência os corpos inferiores, sem espécie acrescentada.

16. Confirma-se: a natureza intelectiva e a potência do intelecto contêm inteligivelmente todo ente, como a potência produtiva contém aquilo que é factível por ela. O intelecto que compreende a si e à natureza da qual emana conheceria, nessa compreensão, todo inteligível pertencente à sua amplitude, ainda que um intelecto que não se compreendesse precisasse de espécie acrescentada para conhecer outras coisas.

A consequência parece clara: a potência cognoscitiva contém seu objeto não menos que a potência produtiva contém seu efeito. Assim como a potência ativa tem proporção com o efeito, a potência cognoscitiva tem proporção com o objeto: a potência visual, com a cor, não com o som ou sabor. Quem conhece a potência visual deve

atingir a cor; quem a compreende atinge todas as cores. Logo, o anjo que compreende seu intelecto atinge nele todo inteligível e contém suficientemente em si todo ente, como a potência produtiva contém potencialmente seus efeitos.

17. Confirma-se em segundo lugar: o anjo compreende por si sua substância e todos os acidentes que lhe convêm; logo, também suas espécies, que são acidentes inerentes; compreendendo as espécies, compreende sua representação e, consequentemente, as coisas representadas por elas. Se não, conheceria suas espécies de modo apenas confuso e imperfeito.

Logo, a substância do anjo teria força suficiente para conhecer os objetos representáveis pelas espécies e não precisaria de espécies acrescentadas.

18. Responde-se que, sem espécies acrescentadas, o anjo não basta para representar Deus e as demais coisas perfeitamente e distintamente, mas apenas imperfeita e confusamente. Deus não é representado quiditativamente e como é em si por uma criatura ou espécie criada; é representado de modo confuso e imperfeito. Nesse gênero de conhecimento abstrativo e imperfeito, a essência angélica representa Deus melhor que os demais efeitos, por ser mais semelhante e próxima dele.

Quanto às demais coisas, porém, das quais o anjo pode ter conhecimento perfeito e compreensivo, sua essência não basta: precisa de espécies acrescentadas que as representem distintamente. Uma coisa só pode representar outra perfeitamente por conveniência e semelhança, por causalidade ou por ser efeito e proceder dela.

Nenhum desses modos convém à essência do anjo relativamente às demais criaturas. O anjo não procede delas como efeito, como procede de Deus. Pode, por isso, representar Deus como seu efeito, mas não as demais criaturas, das quais não procede. Tampouco é causa de todas: não pode produzir as substâncias espirituais, a ordem da graça, o céu e tudo o que só pode ser feito por criação; não pode conhecê-los em si mesmo como em sua causa.

As coisas que se produzem por geração e movimento também não podem ser conhecidas perfeitamente pela virtude angélica, mesmo quando o anjo concorre com elas mediante seu movimento. Ele não causa tudo o que há nessas coisas, pois não causa a matéria; e não causa imediatamente a forma por sua virtude, mas aplica agentes a pacientes, como o céu move. Assim, não conhece perfeitamente essas formas e efeitos em si mesmos por sua causalidade, mas apenas enquanto dependem do movimento local e da aplicação de agentes e pacientes.

19. À instância sobre o sol responde-se que quem compreende o sol vê nele a virtude causadora dessas formas e efeitos, pois essa virtude está no sol, não no anjo. Embora o movimento angélico seja requerido para que ela cause, a virtude solar só produz as mudanças inferiores segundo diferentes aspectos, posições e conjunções dos astros, que não podem ocorrer sem movimento.

Quem compreende o anjo não vê nele a virtude causadora desses efeitos, mas somente a virtude motora e aplicadora da virtude solar pela qual eles são causados. Por isso, os efeitos não podem ser vistos perfeitamente pela força do anjo, mas apenas confusa e genericamente.

Se se considera apenas a conveniência e semelhança do anjo com as demais coisas, é evidente que não pode compreendê-las perfeitamente: em muitos predicados não convém com elas e é muito diverso. Pela semelhança entitativa não as conhece perfeitamente. Nem Deus conheceria por esse modo senão confusamente; mas, como o anjo é efeito muito perfeito de Deus, pode conhecer mais de Deus por sua essência que pelos demais efeitos.

20. À primeira confirmação nega-se a consequência. Deve-se distinguir a potência cognoscitiva tomada em si, sem espécies, da potência produtiva ou operativa de efeitos.

A potência cognoscitiva sem espécies não contém atualmente seus objetos nem se ordena a eles de modo determinado e distinto; possui-os somente como potência pura na ordem cognoscível. O objeto atualiza e determina a potência. Da compreensão de uma potência assim tomada só se conhecem os objetos como contidos potencial e confusamente.

Se a potência cognoscitiva é tomada repleta e atualizada por espécies, conhece perfeitamente os objetos mediante elas, como o intelecto conhece os artefatos pelas ideias e pela arte que os dirige. Isso, porém, pressupõe espécies, sem as quais não forma ideias nem dirige a arte.

A potência ativa, mesmo considerada sozinha, exprime ordem e proporção aos efeitos por atualidade e virtude, não por mera potência. Por isso, mediante ela os efeitos são cognoscíveis perfeitamente e distintamente, segundo a contenção atual com que estão na causa; isso depende de quanto a causa influi neles.

21. À segunda confirmação responde-se que a substância e o intelecto do anjo podem ser considerados em dois estados.

Primeiro, em si mesmos, antes de receberem as espécies que o intelecto exige conaturalmente, considerados apenas segundo a substância e a potência. Nesse estado, não podem servir para conhecer todas as espécies conaturais e proporcionadas de modo perfeito, completo e quiditativo. Estão em potência passiva para essas espécies, assim como para seus objetos. O intelecto, pela substância tomada desse modo, não conhece mais do que os objetos: sabe apenas que está em potência para eles, sob uma relação de pura potência inteligível. A pura potência não manifesta distintamente as formas para as quais está em potência; manifesta-as potencial, indeterminada e confusamente, apenas em comum e quanto ao fato de existirem.

Segundo, a substância e o intelecto podem ser considerados juntamente com as espécies recebidas de Deus, que é o estado conatural do intelecto angélico. Nesse estado, a substância intelectiva e o intelecto, completos e atualizados pelas espécies, são razão e meio para conhecer perfeitamente as próprias espécies, suas representações e os objetos. As espécies já estão no intelecto, e a substância intelectiva está perfeita e completa em seu gênero e estado conatural.

Assim, a substância atualizada pelas espécies, não a substância sem elas, é meio para conhecer a si, às espécies nela existentes e aos objetos de modo perfeito e quiditativo.

As espécies dos anjos não são adquiridas dos objetos, mas infundidas por Deus

22. Falamos universalmente de todos os objetos, materiais e corpóreos ou espirituais e incorpóreos. Nos objetos imateriais existe uma dificuldade especial: se podem imprimir e causar sua espécie no intelecto angélico. Isso não pode ocorrer do mesmo modo com os objetos materiais, pois, se deles se recebem espécies espirituais, isso deveria ocorrer mediante algum intelecto agente — do próprio anjo ou separado — capaz de depurá-las e espiritualizá-las, retirando as condições materiais. Essa exigência não se aplica às realidades espirituais.

23. Nesta parte há controvérsia entre as escolas de São Tomás e de Escoto. Escoto quer que o anjo possa receber espécies das coisas materiais. Para o conhecimento intuitivo, na presença do objeto, julga que o próprio objeto basta; para o abstrativo, admite espécies produzidas pelo intelecto agente angélico ou algum hábito remanescente. São Tomás, porém, ensina que os anjos recebem suas espécies de Deus.

24. A questão não diz respeito somente aos objetos materiais, mas também aos espirituais. Se as espécies procedessem dos objetos materiais, seria necessário um poder que os separasse das condições materiais e os tornasse inteligíveis em ato. No anjo, porém, não há intelecto agente destinado a abstrair formas das coisas sensíveis, pois seus conhecimentos naturais devem proceder de uma fonte superior, não da matéria.

25. Vázquez inclina-se à posição de Escoto ao admitir que o anjo pode, na presença do objeto, produzir o conhecimento sem espécie: bastaria a eficácia do intelecto angélico. Embora, com São Tomás e a opinião comum, negue que o anjo receba espécies das coisas, julga mais fácil entender que o anjo não precisa de espécies e pode entender algo somente por sua virtude, pelo fato de o objeto estar dentro da amplitude de seu intelecto.

26. **Primeiro: o anjo de fato não adquire espécies das coisas, nem espirituais nem corporais, nem na ordem natural nem na sobrenatural.** São Tomás ensina isso expressamente, sem

distinção, acerca de todas as espécies; o mesmo afirmam seus textos sobre as Sentenças, a Verdade e a *Suma contra os gentios*, e assim seguem comumente os teólogos.

27. A razão é que o anjo foi produzido por Deus perfeito na natureza intelectual e segundo o modo devido e proporcionado a ela, não menos que o primeiro homem, criado em estado perfeito quanto à alma e ao corpo — e o anjo de modo muito mais perfeito. Não foi, portanto, produzido ignorante, mas sábio e inteligente, "cheio de sabedoria e perfeito em seus caminhos", como diz Ezequiel. Se foi criado já inteligente, não apenas em potência ou em hábito, mas em ato segundo, devia possuir espécies infusas, pois naquele primeiro instante não podia elicitar o ato de entender sem elas.

Além disso, naquele instante foi criado na graça. Segundo Agostinho, Deus simultaneamente formou neles a natureza e concedeu a graça; logo o anjo devia ter algum ato sobrenatural que o dispusesse à justificação. Não recebeu a graça como uma criança, mas como adulto, dispondo-se por ato próprio. Precisava, portanto, de conhecimento sobrenatural que regulasse o ato da vontade, e de espécies, sem as quais tal conhecimento não existe. Não podia adquiri-las das coisas: para isso já teria de existir como ente produzido, e então seria criado ignorante e sem a disposição própria para a graça. Assim, ou seria criado ignorante e não se justificaria por disposição própria, ou, sendo criado inteligente e disposto, teria recebido espécies infusas.

Finalmente, as palavras de Ezequiel — perfeito desde o dia de sua criação, cheio de sabedoria e perfeito em seus caminhos — não se verificariam se o anjo fosse criado com o intelecto nu, em potência para espécies, como uma tábua rasa. Nesse caso teria apenas potência para a sabedoria, não plenitude atual dela.

28. Daí se segue que, no primeiro instante, o anjo recebeu espécies não apenas representativas das coisas universais, mas também dos singulares. Não podia ter somente intelecto especulativo, mas também prático: teve mérito perfeito no amor de Deus e do próximo; conheceu outros anjos e suas operações, pois um anjo comunica-se naturalmente com outro iluminando, recebendo

iluminação ou falando; e conheceu em singular os mistérios da graça que apreendeu pela fé. Não seria perfeito em seus caminhos e cheio de sabedoria se ignorasse os singulares e conhecesse apenas o universal, pois a ciência comum é menos apta para dirigir a ação particular e para o conhecimento experimental.

29. Poder-se-ia dizer que os anjos tiveram então espécies infusas dos indivíduos existentes naquele momento, tanto espirituais quanto corporais, mas não dos indivíduos que surgiriam no decurso do tempo; para estes teriam de adquirir espécies dos objetos, como quer Escoto. Essa resposta, porém, ainda não é refutada apenas pelos argumentos anteriores, que demonstram somente o conhecimento atribuído ao anjo no primeiro instante.

30. Ela pode ser fortemente pressionada pelas consequências que introduz, pois reduz muito a perfeição do intelecto angélico e o faz entender, por natureza, do mesmo modo que o homem, embora com maior vivacidade — como um homem de grande engenho difere de um rude. Mas a Escritura mostra que o anjo é, por sua natureza, espírito cheio de sabedoria e perfeitamente intelectual; e Dionísio diz que os anjos não reúnem o conhecimento divino a partir de coisas divisíveis e sensíveis.

Se o anjo recebesse dos próprios objetos as espécies dos singulares, embora tivesse as universais infusas, não seria simplesmente cheio de sabedoria: sua ciência poderia faltar-lhe em muitos singulares, pois só colheria espécies daqueles a que se aplicasse. Não poderia aplicar-se simultaneamente a todos os singulares que acontecem no universo. Enquanto recolhesse espécies na Espanha, por exemplo, ocorreriam em outro lugar da terra, sob a terra ou no céu muitos fatos de que nada saberia. Um intelecto que só adquire espécies mediante aplicação aos objetos fica naturalmente sujeito à ignorância de numerosos singulares.

31. Nem sequer seria devido à sua natureza possuir espécies universais. Se pôde adquiri-las das coisas, então, se as recebeu infusas no início, isso foi por acidente, além do débito natural. Pois, sendo capaz de adquirir as espécies dos singulares, também poderia abstrair delas as universais, como nós. Não pode, portanto, ser naturalmente aquisitivo de espécies e, ao mesmo tempo,

exigir naturalmente a infusão delas. Se a infusão acidental não ocorresse, o anjo careceria desde o início de toda espécie, universal ou singular, até adquiri-la; enquanto não adquirisse, seria ignorante. Não seria, por natureza, cheio de sabedoria.

32. **Segundo: pela perfeição de sua natureza, o anjo não pode adquirir espécies das coisas; sua natureza exige que as receba infusas de Deus e, por isso, não possui intelecto agente para adquiri-las dos objetos materiais.** A prova parte de dois princípios: um relativo ao anjo e outro aos objetos materiais.

33. Se a natureza angélica pudesse adquirir espécies dos objetos, ou exigiria isso por sua própria natureza, ou isso lhe aconteceria por algum defeito ou imperfeição. Depender dos objetos para adquirir formas inteligíveis e não possuí-las conaturalmente desde o princípio é maior imperfeição. Se fosse mero defeito, não seria algo exigido pela natureza, mas contrário à sua perfeição, pois nenhuma natureza se inclina ao que lhe é defeituoso.

Se se disser que não é defeito particular, mas limitação geral, então o anjo não seria perfeito na intelectualidade, mas imperfeito e ignorante; seu intelecto não seria mais atual nem mais cheio de sabedoria que o nosso, pois teria de adquiri-la dos objetos. Enquanto carece das espécies, todo intelecto é ignorante a respeito delas. Se recebeu espécies infusas apenas porque Deus quis dar-lhe algo acima do débito natural, isso foi acidental. É absurdo atribuir ignorância e carência de espécies à própria natureza intelectual perfeita do anjo. Ele se compara, no âmbito espiritual, aos corpos incorruptíveis, que exigem ter sua perfeição desde o princípio, não adquiri-la pouco a pouco. Um intelecto sem espécies está, no inteligível, como a matéria-prima sem forma: possui potência remota, não ciência em ato primeiro, como a criança recém-nascida, que é tábua rasa.

Se o anjo fosse por natureza aquisitivo de espécies e não exigisse recebê-las desde o princípio, exigiria nascer ignorante como o homem e, portanto, não seria perfeito na ordem intelectual. Não é necessário que considere tudo em ato segundo desde o início; nas criaturas, a imperfeição não consiste em não considerar algo, mas em

carecer da ciência ou da faculdade de considerar. Se a natureza intelectiva perfeita não existe no anjo, onde existiria? Essa é uma consequência inteiramente absurda.

34. Há ainda uma confirmação: o que é devido e conatural a uma natureza não é retirado de toda a natureza e de todas as suas espécies e indivíduos, embora possa ser concedido preternaturalmente a um ou outro. O homem é naturalmente aquisitivo de ciência na alma e de crescimento no corpo, embora Deus possa infundir ciência acidentalmente a um indivíduo. Ora, todos os anjos foram criados inteligentes e sábios; do primeiro se diz que foi cheio de sabedoria e perfeito desde o dia da criação, e o mesmo vale para os demais. Logo, ou era conatural a todos nascer com espécies infusas, ou eram todos aquisitivos delas. Se fossem aquisitivos, não seria devido a todos recebê-las desde o princípio; se era conatural nascer com elas, então não são, por natureza, aquisitivos. A mesma natureza não pode exigir simultaneamente nascer plena de espécies e adquiri-las sucessivamente.

35. Não se pode dizer que o anjo exige conaturalmente algumas espécies infusas desde o início — universais e relativas às coisas incorruptíveis —, mas não as espécies dos singulares que surgem no tempo. Se as espécies infusas universais não pudessem servir para conhecer os singulares quando estes são produzidos, o anjo exigiria por natureza espécies muito imperfeitas e confusas. Uma representação incapaz de descer aos singulares, mesmo quando eles existem, é ineficaz; o intelecto não é apenas especulativo do universal, mas também prático e experimental do indivíduo. Um intelecto que exigisse naturalmente só espécies comuns careceria, por natureza, de parte da sabedoria e permaneceria exposto à ignorância de muitos singulares que surgem simultaneamente. Isso contraria a Escritura e a própria perfeição da natureza angélica.

36. Não se deve temer que, por essas espécies, o anjo conheça todos os singulares, inclusive os futuros. As espécies representam os singulares no modo em que eles são e conforme a determinação deles: quando estão nas causas, representam-nos nas causas; quando existem fora delas, como existentes em si. Não os repre-

sentam determinadamente enquanto futuros. Não é inconveniente que dependam da produção dos singulares como termo de sua representação: derivam das ideias divinas e representam as coisas segundo o modo pelo qual elas procedem de Deus no decurso do tempo.

37. O segundo princípio — a impossibilidade de o anjo adquirir espécies de objetos materiais — vem da parte dos próprios objetos. O anjo só poderia adquiri-las se elas fossem primeiro conhecidas pelos sentidos e pela imaginação. Ou o intelecto recebe espécies de objetos já conhecidos por outra potência, ou as extrai imediatamente dos próprios objetos.

38. Se as recebe de objetos já conhecidos por outra potência, pressupõe a sensação, pois fora do conhecimento intelectivo só existe o sensitivo. O anjo não possui sentidos. Dizer que recebe espécies dos nossos sentidos é ridículo e tornaria o anjo inferior ao homem: o homem, por exigir naturalmente espécies dos sentidos, está unido a um corpo sensitivo; o anjo, não tendo sentidos próprios, dependeria de homens ou brutos para não permanecer na obscuridade.

Também não pode recebê-las dos intelectos de outros anjos. Não se explica como um anjo entraria na mente de outro para colher espécies; se o outro não quisesse fornecê-las, o primeiro não entenderia. Se houvesse apenas um anjo, ele não entenderia por falta de outro intelecto. Cada anjo teria de pressupor outro já inteligente e dotado de espécies, e este outro; haveria regresso ao infinito ou círculo. No fim, seria necessário chegar a um que recebesse espécies de Deus, e a mesma razão valeria para todos. Um anjo pode iluminar outro por apresentação externa da verdade, mas não operar dentro de sua mente.

39. Se o intelecto angélico recebesse espécies imediatamente dos objetos materiais, seguiriam inconvenientes ainda piores. Ou receberia espécies purificadas das condições individuais, representando universalmente, ou representaria diretamente os singulares materiais.

Se ocorresse a segunda hipótese, as espécies seriam semelhantes às sensíveis, que representam diretamente cada indivíduo, e seriam menos perfeitas que as espécies do nosso intelecto, pois seriam mais restritas e determinadas. É inadmissível que o anjo, superior ao homem no entender, exigisse espécies menos universais e perfeitas.

Se recebesse espécies abstratas, despojadas das condições individuais, não teria previamente os singulares conhecidos pelos sentidos e, ao abstraí-los, não os representaria diretamente. Restaria umo conhecimento muito confusa, apenas comum e universal. Também não poderia conhecê-los reflexamente, pois não possui sentidos nos quais o singular fosse diretamente apreendido, nem poderia voltar-se sempre para o objeto do qual recebeu a espécie, que nem sempre estaria presente.

40. É igualmente impossível dizer que uma mesma espécie adquirida dos objetos represente diretamente tanto o universal quanto o singular. A espécie universal, abstraída dos singulares, separa um do outro e representa a natureza comum sem as condições individuais, assim como a espécie visível representa a cor da maçã, não o seu sabor. Logo, nenhuma espécie pode tornar-se universal por abstração e, ao mesmo tempo, representar diretamente as condições individuantes.

41. **Terceiro: o anjo não pode receber espécies das coisas imateriais ou espirituais, nem pela ação de outro anjo sobre seu intelecto, nem pela ação dessas coisas sobre o intelecto angélico.** Alguns autores, como Escoto e Alense, sustentam o contrário; São Tomás chega a dizer que as espécies são infundidas nas almas separadas mediante os anjos.

42. Contudo, São Tomás ensina na *Suma* que as semelhanças existentes na mente do anjo não são recebidas das criaturas, mas de Deus, causa das criaturas, falando indistintamente de todas, espirituais e corporais. Diz ainda que são impressas no anjo as razões de todas as coisas corporais e espirituais provenientes do Verbo. Ao negar que o anjo iluminante infunda luz no inferior, e ao afirmar que não infunde espécies, exclui que uma substância espiritual criada produza espécies no intelecto de outra.

43. Há um argumento decisivo: no princípio da criação, os anjos receberam espécies pelas quais conheceram os outros anjos, sem esperar receber espécies deles. Isso é conatural a todos. No primeiro instante, cada anjo conheceu a si mesmo, exerceu caridade, compreendeu sua própria excelência e, por comparação, conheceu os demais. Se todos conheceram os outros simultaneamente, não foi por impressão ou recepção de espécies provenientes deles, pois todos foram produzidos ao mesmo tempo. Os inferiores também não poderiam imprimir suas espécies nos superiores, pois isso ultrapassaria a iluminação; São Tomás nega que os anjos inferiores iluminem os superiores.

44. A razão a priori é que um anjo não pode penetrar a mente de outro por sua substância nem operar imediatamente dentro dele, sobretudo infundindo luz ou espécies. Uma substância espiritual não pode imprimir sua espécie no intelecto de outra nem ser dele extraída. Espécies espirituais não atravessam um meio extenso ou corpóreo, pois não podem inerir nele, e muito menos existir sem sujeito no vazio. Teriam de ser produzidas diretamente no intelecto pelo outro anjo ou extraídas por uma virtude interna do anjo que as recebe.

Mas a substância de um anjo não pode entrar no intelecto de outro nem tornar-se intimamente presente a ele. Tal penetração só convém à raiz da qual o intelecto emana — a própria substância do sujeito — ou ao princípio pelo qual ele é criado e do qual procede como efeito próprio, Deus. As demais criaturas não têm causalidade de emanação ou criação sobre o intelecto angélico; não podem, portanto, assistir-lhe intimamente nem inserir-se em seus limites. Nenhuma causalidade eficiente, formal ou material liga um anjo ao intelecto de outro.

45. Pergunta-se: que penetração é essa, tão incompatível com o anjo dentro da mente ou essência de outro, que parece própria somente de Deus? Um anjo pode estar no mesmo lugar que outro anjo ou que um corpo; isso não bastaria?

Responde-se que penetrar algo é estar dentro de seus limites. Há dois tipos de limite: o da quantidade e o da essência. Quando o anjo opera dentro dos limites da quantidade corporal, penetra o corpo

localmente; não está, porém, dentro dos limites da essência do corpo como virtude que lhe dá o ser, pois o ser vem de Deus pela criação. A penetração local não exige causalidade interna, mas apenas ausência de impedimento para ocupar o lugar. Já a penetração na essência ou no intelecto requer causalidade, seja como forma, matéria ou sujeito sustentante, seja como causa eficiente que comunica o ser e modifica interiormente. Como um anjo não pode ser causa eficiente que dê o ser ao intelecto de outro, nem sua forma ou sujeito, não o penetra.

46. Poder-se-ia objetar que a proximidade e a ausência de distância local, embora não sirvam por si mesmas ao conhecimento, podem servir para agir ou receber: o anjo aproxima-se e une-se ao corpo para agir nele; um anjo aproxima-se de outro e age sobre ele, como Rafael apreendeu o demônio e o amarrou, e o anjo do Apocalipse apreendeu o dragão e o lançou no abismo. Por que, então, essa proximidade não permitiria que um anjo produzisse sua espécie em outro?

47. A proximidade de um anjo em relação a outro ou a um corpo é dada para agir por movimento local. O anjo pode mover-se tanto em relação aos corpos quanto a outros anjos. Porém, o movimento local e a presença ou distância que o acompanha são acidentais para agir no intelecto: a impressão de espécies ou a infusão de luz não se faz por movimento local nem dele depende.

Quando um anjo se aproxima para produzir um efeito, ele une agentes e pacientes; não gera o efeito por sua própria virtude como uma forma que se introduz no sujeito. Se pudesse imprimir uma espécie no intelecto de outro, além do movimento local teria de possuir poder causal para modificar internamente esse intelecto, pois a espécie deve ser educida da potência do sujeito em que inere. Tal causalidade interna não pertence ao anjo. Operar intrinsecamente no intelecto ou na vontade como agente extrínseco é próprio de Deus, que cria e faz essas potências e, por sua universalidade, é o único agente a que estão submetidas. O intelecto agente modifica nosso intelecto, e a própria vontade modifica-se a si; fora disso, as potências universalíssimas só podem ser modificadas por seu Criador.

48. Somos obrigados a afirmá-lo também por experiência indireta: se um anjo pudesse penetrar interiormente e modificar o intelecto ou a vontade de outro, poderia conhecer os pensamentos do coração alheio. Não há razão para conceder-lhe poder de modificar internamente o intelecto sem conceder-lhe também conhecer aquilo que modifica e o efeito de sua ação.

Isso confirma os argumentos anteriores: o anjo se compara, no espiritual, ao céu no corporal, que possui sua perfeição desde o princípio e não é aperfeiçoado por outro agente. Se dependesse da vontade de outro anjo para receber espécies, ficaria em poder dele ser ou não conhecido: bastaria o outro não imprimir a espécie ou não permitir que fosse extraída. A mesma penetração seria exigida tanto para imprimir a espécie quanto para permitir sua recepção.

Solução das objeções contra a terceira conclusão

49. Quanto aos textos de São Tomás anteriormente citados, deve-se dizer que, qualquer que tenha sido seu sentido ali, na Primeira Parte ele ensina claramente o oposto. Afirma que a alma separada entende por espécies infusas, recebidas da influência da luz divina, assim como os anjos; não estabelece diferença entre ambos. Diz também que a alma separada entende os anjos por semelhanças divinamente impressas.

Pode-se, porém, explicar os textos sobre as almas separadas mediante os anjos não como produção da substância das espécies — que só o Criador produz —, mas como ordenação e aperfeiçoamento delas pela iluminação externa, do mesmo modo que o mestre ordena as espécies no discípulo sem infundi-las dentro do intelecto. Num dos textos São Tomás nem sequer fala expressamente de espécies, mas de perfeições inteligíveis que procedem de Deus mediante os anjos; a luz da graça e as espécies sobrenaturais não podem ser produzidas por um anjo, mas somente propostas externamente. No outro, ao tratar de espécies naturais infusas, diz que são causadas na alma separada pelo anjo não por criação, mas como aquilo que está em ato reduz algo de seu gênero da potência ao ato. A infusão da substância das espécies, porém, ocorre à maneira da criação, pois

os anjos as recebem no instante de sua criação. Logo, São Tomás não afirma que o anjo as produza substancialmente, mas apenas que as aperfeiçoe e ordene como um mestre.

50. Ainda se objeta: o anjo pode iluminar outro anjo e o homem não somente propondo externamente uma verdade conhecida, mas também fortalecendo interiormente a luz do intelecto inferior. Logo, poderia modificar interiormente o intelecto e produzir nele sua espécie.

A consequência parece clara, pois, distinguido da apresentação externa da verdade, o fortalecimento da luz só poderia ser uma ação interna. São Tomás diz que o anjo manifesta uma verdade de dois modos: pela virtude intelectiva, fortalecendo-a, e pela semelhança ou espécie, propondo a verdade de modo mais distinto e particular que o anjo superior a entende. Diz ainda que o mestre fortalece o intelecto do discípulo ao propor a ordem dos princípios às conclusões. Assim, pareceria distinguir o fortalecimento interno da apresentação da verdade.

51. Responde-se, com Caetano, que os dois modos de iluminação ocorrem pela manifestação do conceito do anjo que propõe a verdade, apresentando-a com luz mais clara e superior. Daí resultam dois efeitos no intelecto inferior: sua virtude torna-se mais firme e perfeita para entender, e o objeto representado torna-se mais proporcionado a ele pela distinção e adaptação da apresentação.

Não se entende que o anjo iluminante opere interiormente no intelecto inferior, infundindo luz ou produzindo espécie. O anjo superior eleva o intelecto inferior ao seu modo de entender, quase o arrebata, mediante a simples apresentação mais eficaz de seu conceito e de sua inteligência. Isso difere do ensino de homem para homem e será explicado mais amplamente na Disputação XXV.

52. Os fundamentos de Escoto reduzem-se a dois: um a priori e outro baseado em inconvenientes. A priori: não repugna que o intelecto angélico receba espécies dos objetos materiais ou imateriais. Nossa alma é ínfima na ordem inteligível e, contudo, recebe espécies dos sentidos corporais, que são tão materiais quanto os objetos; essa virtude chama-se intelecto agente. Logo, o anjo,

de natureza superior e mais eficaz, teria a mesma virtude para receber espécies das coisas materiais, embora não dos sentidos, que não possui, e talvez também das coisas espirituais.

53. O argumento pelo inconveniente é triplo. Se o anjo não recebe espécies das coisas, mas as tem infusas, quando surgissem novas coisas não receberia espécies delas; e, como Deus não as infundiria de novo a cada instante, teria desde o início as espécies de tudo o que poderia vir a conhecer. Conheceria, então, todos os futuros e os pensamentos dos corações. Além disso, não conheceria distintamente os singulares se tivesse apenas espécies universais infusas, sem dependência e ordem a cada indivíduo. Finalmente, se as espécies fossem infundidas por Deus, seriam sobrenaturais, pois só Deus as produz e não são exigidas por ação ou disposição prévia do anjo; ou Deus poderia negá-las sem violência, já que a natureza angélica não tenderia a elas.

54. Responde-se ao primeiro fundamento: não é perfeição no anjo possuir um intelecto agente como o nosso. O intelecto agente pressupõe grande imperfeição: o intelecto está em potência pura diante dos objetos e da perfeição inteligível que deles recebe, e precisa de uma virtude para remover essa imperfeição, adquirindo as espécies. Possuir tal virtude é perfeição apenas em nosso estado imperfeito; absolutamente, é mais perfeito não precisar dela, mas ter desde o princípio a perfeição inteligível.

Assim, seria maior perfeição no homem possuir desde o início todo o crescimento, sem precisar adquiri-lo, do mesmo modo que o céu não possui a faculdade de crescer e os corpos gloriosos não exercerão crescimento. Tampouco o anjo possui virtude para adquirir espécies de objetos espirituais: também em relação a eles é mais perfeito não carecer das espécies e não ter de adquiri-las.

55. Quanto ao primeiro inconveniente, diz-se que o anjo possui desde o início espécies representativas de todos os singulares, não imediatamente, mas mediatamente, como espécies universais que servem aos singulares de uma espécie; não possui uma espécie separada para cada indivíduo. Por isso, essas espécies só representam os singulares em si mesmos quando eles existem

ou existiram na natureza: tornam-se completamente semelhantes aos objetos quando estes estão presentes ou deixaram de estar presentes.

As espécies angélicas dependem, portanto, da existência dos singulares para sua representação exercida; são completadas extrinsecamente pela existência dos objetos. De si representam a quididade, a existência e as circunstâncias dos singulares consideradas em abstrato, mas não representam em exercício as coisas singulares enquanto elas não se realizam na realidade. Como foram infundidas para representar as coisas enquanto procedem das ideias divinas e pertencem a este universo, sua representação depende da derivação das coisas de Deus e de sua existência neste universo. Desenvolveremos isso na disputação seguinte.

56. Quanto ao segundo inconveniente, embora as espécies do anjo sejam mais universais, elas se estendem à representação dos singulares mediatamente e secundariamente, mas de modo direto, não reflexo. Não são universais por abstração das condições individuantes, como as nossas; são universais porque representam os objetos e naturezas segundo o modo como procedem de causas mais ou menos universais e segundo as razões pelas quais Deus os forma e os faz proceder neste universo.

Podem, assim, fornecer conhecimento próprio dos singulares, embora sejam universais. Não são universais apenas como naturezas abstratas e predicáveis, nas quais os singulares estão apenas potencialmente contidos; os singulares são representados na espécie universal segundo a razão universal pela qual descendem de Deus, causa tanto da natureza quanto da singularidade. Como essas espécies são expressões das ideias divinas e os singulares derivam sucessivamente delas, os singulares são representados sucessivamente pelas espécies, não por uma modificação causada pelos objetos, mas pelas ideias de que as espécies são expressões.

57. Ao terceiro inconveniente já se respondeu ao tratar do argumento de Vázquez. As espécies não são sobrenaturais embora sejam infundidas por Deus, porque Deus não as infunde como autor sobrenatural, mas operando segundo a capacidade natural e a exigência do anjo. Assim, Deus cria a alma racional quan-

do a matéria está disposta, imprime luz em nosso intelecto, concorre com as causas naturais e dá movimento ao céu por um motor externo, embora esse movimento seja conatural ao céu.

Se Deus negasse as espécies ao anjo, isso talvez não constituísse violência no sentido de resistência da natureza, mas seria contrário à exigência natural dela. Como alguns ainda duvidam se essas espécies são infundidas por Deus ou emanam como propriedades próprias do intelecto angélico, é preciso explicar esse ponto.

As espécies angélicas não são propriamente paixões próprias, mas acidentes inseparáveis

58. Esta afirmação se fundamenta em São Tomás, que ensina repetidamente que as espécies angélicas fluem de Deus e das ideias divinas para a mente dos anjos. Os anjos alcançam sua perfeição por um influxo inteligível pelo qual recebem de Deus, juntamente com a natureza intelectual, as espécies das coisas conhecidas. Agostinho afirma que as coisas inferiores aos anjos são causadas de tal modo que primeiro se fazem no conhecimento da criatura racional e depois em seu próprio gênero.

São Tomás distingue também dois modos de conhecer: por abstração dos fantasmas e por influxo das espécies provenientes de Deus. Assim como Deus conhece universais e singulares por sua essência, causa dos princípios universais e individuais, as substâncias separadas conhecem os singulares por espécies que são semelhanças participadas da essência divina. A diferença é que os anjos têm por essas espécies conhecimento próprio e perfeito, enquanto as almas separadas o têm confuso. Essa doutrina é seguida comumente pelos discípulos de São Tomás, embora alguns autores sustentem a posição contrária.

59. Nossa razão é esta: a essência do anjo é raiz e princípio da virtude intelectual, contendo capacidade e potência para receber todas as espécies; não é, porém, raiz de toda a inteligibilidade dos objetos pelos quais pode ser atualizada. Logo, as espécies não podem emanar como paixão própria da substância ou do intelecto angélico.

As espécies são os próprios objetos enquanto representados no ser inteligível. Se representam imediatamente certos objetos, devem conter sua inteligibilidade e imaterialidade próprias. Uma espécie inteligível pode emanar de uma raiz somente na medida em que a inteligibilidade do objeto esteja contida atual, virtual ou eminentemente nessa raiz. A substância do anjo não contém de modo atual ou eminente a inteligibilidade própria de todos os objetos que pode conhecer, assim como não contém todas as suas quididades e perfeições. Não pode, portanto, ser princípio de onde emanem as espécies próprias e representativas de todas as coisas.

60. A substância do anjo, tanto entitativa quanto inteligivelmente, é limitada ao seu gênero e à sua diferença; não contém as perfeições próprias nem a inteligibilidade especial das coisas que diferem dele. Não possui a eminência infinita de Deus, que é princípio e causa de todos os entes e, por isso, contém suas perfeições e quididades.

O anjo, embora seja ente perfeitíssimo, não é causa de tudo o que pode conhecer e não contém as perfeições peculiares pelas quais as coisas diferem dele. Não pode, assim, ser raiz de espécies próprias e essencialmente representativas delas. Se as espécies emanadas representassem apenas a inteligibilidade do próprio anjo, o anjo conheceria as coisas conforme o que têm em comum com ele, não segundo aquilo que lhes é próprio; para conhecê-las própria e quiditativamente, precisaria de espécies que não emanassem dele.

Isso aparece sobretudo nas espécies que os anjos inferiores têm dos superiores: elas exigem uma inteligibilidade mais elevada, que de modo algum está contida na substância do inferior. Também não se pode dizer que estejam contidas na virtude do intelecto, pois este só tem eficácia para entender supondo as espécies; sem elas, está em potência pura para os inteligíveis.

61. Confirma-se: se a substância do anjo contivesse a inteligibilidade de todos os objetos e deles emanassem as espécies como propriedades próprias, quem compreendesse essa substância compreenderia nela todas essas espécies. Quem compreende uma essência conhece nela todas as propriedades que dela procedem. Conhecidas e compreendidas as espécies, conheceria tam-

bém os objetos representados por elas. Logo, pela compreensão de sua essência, o anjo conheceria distintamente todos os objetos exteriores, como se sua essência contivesse perfeitamente suas quididades e naturezas.

São Tomás nega precisamente isso: o anjo não conhece por sua essência todos os objetos com conhecimento próprio e distinto. Se os conhecesse assim, não precisaria de espécies acrescentadas. Portanto, as espécies não podem emanar da essência como propriedades próprias.

62. Poder-se-ia responder que as espécies emanam da substância do anjo entitativamente, como qualidades, e não representativamente; ao ver a essência, ver-se-iam as espécies enquanto entidades, não enquanto representações dos objetos. Ou poder-se-ia dizer que, embora emanem da substância, a essência as representa apenas radical e virtualmente: ao ver a essência, não se veriam formalmente as espécies em si nem os objetos que representam, mas somente aquilo que delas procede na raiz e no sujeito.

63. A primeira resposta não procede. A representação intencional é essencial e intrínseca à espécie; é justamente por ela que uma espécie se distingue de outra, pois recebe dos objetos sua especificação. É contraditório dizer que a espécie emana da essência quanto à entidade, mas não quanto à representação, quando a representação pertence à sua razão essencial.

Se a entidade da espécie emanasse da essência do anjo, mas sua representação ou inteligibilidade viesse somente de Deus, por que sua realidade não viria também de Deus? A representação é uma realidade entitativa da própria espécie, não mero ente de razão. Se não pode emanar da substância porque esta não a contém, tampouco pode emanar dela a entidade real da representação.

64. A segunda resposta também falha. É verdade que os efeitos estão em suas causas apenas radical e virtualmente, e não formalmente; contudo, a contenção radical e virtual basta para manifestar o efeito formal e propriamente como é em si. Se as espéci-

es fossem propriedades da essência angélica, seriam conhecidas de modo distinto e próprio pela compreensão dessa essência, apesar de estarem nela apenas como em sua raiz.

As propriedades que emanam de uma essência são conhecidas própria e formalmente pela compreensão da essência, porque tudo o que são formalmente está nela contido virtualmente, e a essência é um meio que as contém e produz perfeitamente. A própria essência não precisa de espécie para ser conhecida, pois é inteligível por si e serve de espécie. Logo, se as espécies fossem propriedades suas, a essência do anjo bastaria para conhecê-las e, por meio delas, conhecer os objetos — contra o que ensina São Tomás.

65. São Tomás afirma que, se Deus tivesse instituído mais anjos ou criado mais naturezas, teria infundido mais espécies inteligíveis nas mentes angélicas. Pergunta-se: se novas naturezas fossem criadas no universo, emanariam da essência do anjo novas espécies, ou não?

Se não emanassem, em relação às novas naturezas seria preciso admitir espécies infundidas por Deus, não emanadas da essência. Ora, se a natureza angélica não teria força para fazer emanar espécies dessas naturezas, também não a tem para fazer emanar as espécies das coisas que existem agora, pois a criação de umas ou de outras depende da livre vontade de Deus. A conexão natural entre uma essência e suas propriedades não pode depender apenas da decisão extrínseca de Deus de criar ou não determinado objeto. Não se pode imaginar que, pela simples vontade livre de Deus de produzir uma espécie de formiga, a substância do anjo adquira conexão natural com ela e deixe de tê-la quando Deus não quer produzir a formiga. A emanação de propriedades decorre de conexão necessária entre predicados, não de uma vontade extrínseca variável.

66. Se se disser que, nesse caso, novas espécies emanariam da substância do anjo em relação às criaturas então produzidas, ou que todas as espécies de possíveis já emanaram, ambas as respostas são defeituosas.

A primeira supõe a emanação de uma propriedade sem conexão natural com a essência, dependente da vontade extrínseca de Deus: quando Deus produz os objetos, as espécies emanam; quando não

os produz, retraem-se. Isso é uma ficção contrária a toda filosofia da emanação necessária das propriedades; seria melhor dizer que tais espécies são infundidas por Deus.

A segunda implica que já existem no intelecto do anjo espécies de infinitas coisas possíveis, pois não há razão para haver as espécies de alguns entes e não de outros. Compreendendo sua essência, o anjo compreenderia infinitos entes, já que, se todas as espécies emanam dela, poderia conhecê-las na própria essência. Seria inútil dizer que não pode usar essas espécies para conhecer coisas que não pertencem a este universo: se pode conhecê-las na essência e, por elas, conhecer tudo o que representam, conheceria em ato tudo o que seu intelecto é capaz de conhecer. Isso se segue necessariamente se as espécies são propriedades emanadas da essência.

67. Deve-se, portanto, dizer que as espécies são infundidas por Deus e exigidas naturalmente pelo intelecto angélico como acidentes inseparáveis. O intelecto emana da essência do anjo com capacidade para as espécies, assim como o céu é produzido com capacidade para o movimento e o exige naturalmente, pois por seu movimento é o primeiro agente que altera e move as coisas inferiores.

Os anjos são substâncias intelectuais perfeitas, separadas de toda matéria e corpo. Seu intelecto emana como capaz de espécies e naturalmente apto a tê-las, não adquirindo-as dos objetos, mas recebendo-as do primeiro espírito, princípio de todos os objetos. Recebem desde o início as espécies devidas dentro deste universo; elas lhes são devidas porque, se fossem aquisitivos, deveriam recebê-las dos objetos nele existentes. Em lugar dos objetos, recebem-nas do primeiro princípio e primeiro inteligível, causa de todos os objetos; as espécies são exempladas pelas ideias divinas nas mentes angélicas. O anjo exige ser produzido por esse espírito supremo perfeito em seu gênero inteligível, não ignorante e deficiente, mas dotado de luz e espécies.

Solução das objeções

68. Objeta-se que São Tomás prova a integridade do conhecimento natural dos demônios dizendo que ela acompanha a própria natureza do anjo, que por sua simplicidade nada pode perder. O conhecimento não acompanha a natureza se entendida como ato segundo de conhecer, pois depende da aplicação da vontade: o anjo conhece o que quer. Logo, o texto deve referir-se ao conhecimento em ato primeiro, isto é, às espécies, que emanariam naturalmente da natureza angélica como propriedades próprias. São Tomás parece confirmá-lo ao dizer que no anjo a ciência não é gerada, mas está naturalmente presente.

69. Confirma-se: se as espécies não resultassem por emanação da essência, seria porque não teriam conexão necessária com o intelecto angélico. Sem conexão natural, não haveria exigência própria e conatural. Deus poderia, então, deixar de infundi-las sem violência; não seriam naturais ao anjo, mas sobrenaturais ou preternaturais. Tampouco seriam devidas em virtude da criação, pois esta só produziria a substância e as propriedades próprias dela.

Além disso, considerada a natureza angélica antes da infusão das espécies, ela seria inferior à alma humana: a alma, embora não possua espécies de si, tem instrumentos para adquiri-las — o intelecto agente e os fantasmas —, enquanto o anjo não teria instrumento algum. Se Deus criasse apenas um anjo e um corpo, infundiria uma única espécie, e o anjo seria ignorante quanto ao restante dos entes.

70. Responde-se que São Tomás diz que o conhecimento natural "segue a natureza do anjo" porque seus princípios são devidos à natureza e a acompanham: a potência intelectiva por emanação, e as espécies por exigência passiva em relação a Deus, que as infunde. A exigência passiva de uma forma ou perfeição basta para que algo acompanhe a natureza por débito, embora não por emanação. Assim, o movimento acompanha a natureza do céu, embora venha de outro agente; o esplendor acompanha as estrelas, embora venha do sol; e a faculdade visual exige naturalmente a visão, embora a espécie visível venha dos objetos.

Do mesmo modo, quando São Tomás diz que a ciência está naturalmente presente no anjo, "naturalmente" opõe-se à aquisição e ao discurso, não afirma emanação. A ciência está presente desde a primeira criação, quando Deus infunde as espécies segundo a exigência natural do intelecto angélico, embora a exigência seja passiva por parte do intelecto que as recebe.

71. À confirmação responde-se que não há conexão ativa entre a substância do anjo e as espécies de que é capaz, mas conexão passiva, segundo o débito e a exigência de que lhe sejam infundidas. Essa conexão passiva não produz emanação da forma a partir do sujeito, mas exigência e débito conatural.

Quanto à possibilidade de Deus não infundir as espécies sem violência, responde-se que haveria violência no sentido em que Deus pode agir contra a natureza: operando fora de sua ordem e exigência, mesmo sem resistência ativa da natureza. Assim ocorre quando Deus nega o concurso ao fogo preparado para queimar ou, num corpo disposto e organizado, não infunde a alma racional. Basta que a natureza incline-se naturalmente ao oposto e que isso lhe seja negado; essa é a resistência da conaturalidade.

As espécies não são sobrenaturais embora sejam imediatamente infundidas por Deus, pois são dadas segundo a capacidade, exigência e inclinação natural do anjo, por Deus enquanto autor da natureza, não enquanto opera acima da potência obediencial — assim como a alma, criada e infundida somente por Deus, não é uma realidade sobrenatural.

72. À terceira prova responde-se que, em virtude da criação, não são dadas apenas as propriedades próprias, mas também os acidentes inseparáveis, conaturais e requeridos para a perfeição da natureza em determinado estado. Cabe ao gerador conferir ao efeito não apenas sua forma e propriedades, mas também o que é necessário para colocá-lo no estado devido.

Assim, no instante da criação, Deus deve dar ao anjo movimento e concurso para operar, pois nesse estado lhe é devido agir; contudo, tal concurso não é uma paixão própria. O movimento do coração é dado ao vivente pelo gerador em virtude da geração, e o movimento do céu é dado ao céu, embora nenhum dos dois seja paixão própria:

o movimento celeste vem de motor externo, e o cardíaco é uma ação vital elicita pelo vivente, embora o gerador lhe dê o poder motor.

Portanto, a criação ou primeira geração deve produzir não somente as propriedades que emanam da natureza, mas também os acidentes e modos necessários para constituí-la em sua perfeição devida. Como o anjo deve operar conhecendo desde o primeiro instante, é preciso dar-lhe as espécies sem as quais não conhece.

73. À última prova responde-se que o anjo, considerado segundo sua natureza, não é inferior à alma humana. Se Deus lhe negasse de fato as espécies, teria por acidente e contra a natureza um estado mais imperfeito; por direito natural, porém, as espécies são exigidas por ele e recebidas imediatamente de Deus em modo perfeito. A alma só as obtém imperfeitamente dos objetos, mediante o intelecto agente.

Se compararmos o anjo despojado de espécies por Deus com a alma que as adquire pelo intelecto agente, não é de admirar que o anjo, por acidente e fora da natureza, esteja em estado menos perfeito. A comparação justa seria entre a alma sem intelecto agente ou sem o concurso divino para que ele produza espécies e o anjo a quem Deus as negasse. Ver-se-ia então qual é mais perfeito. O que nossa alma adquire pelo intelecto agente, o anjo recebe de Deus no ato de sua criação.

Se Deus não criasse um universo, mas apenas um anjo ou um corpo, não seria devido ao anjo conhecer naturalmente mais criaturas do que aquela que existe. Se houvesse uma só criatura, teria apenas a espécie dela; não lhe seriam devidas outras para um estado tão restrito. Isso, porém, seria acidental e dependeria da ordem concreta da criação.

DISPUTAÇÃO XLI · ARTIGO IV

Se os anjos superiores entendem por espécies mais universais, e de que modo

P. 601 DO ORIGINAL LATINO

1. A universalidade das espécies na representação, ou o conhecimento do objeto no universal, pode ser entendida de dois modos, segundo São Tomás: pela parte da coisa conhecida, ou pela parte do meio de conhecer e representar. Há representação universal pela coisa conhecida quando se conhece uma natureza universal, como animal ou homem em comum; isso gera confusão quanto aos inferiores contidos no gênero ou na espécie, pois estão neles apenas potencialmente. Há universalidade pela parte do meio quando a razão formal ou a luz sob a qual algo se manifesta é mais elevada, universal e penetrante, abrangendo e iluminando mais coisas. Essa universalidade aperfeiçoa e distingue o conhecimento: quanto mais universal e elevada a luz, mais profundamente se conhece uma coisa e mais razões dela se apreendem.

2. A dificuldade é dupla. Primeiro: uma espécie, una em si, pode representar vários objetos inadequadamente, ao menos vários indivíduos, assim como uma potência ou virtude una pode produzir muitos atos? Segundo: uma única espécie pode representar várias quididades especificamente distintas, ou várias razões numa mesma quididade, sob alguma razão mais elevada e uni-

versal? Assim, quanto mais elevado o anjo, tanto mais elevadas e universais seriam suas espécies, abrangendo muitas coisas sob uma só razão inteligível e uma só luz.

Primeira dificuldade

3. Sustenta-se comumente que há nos anjos espécies universais, isto é, que representam e alcançam vários singulares. Alguns duvidam disso, sobretudo os que pensam que os anjos extraem espécies dos objetos e que cada espécie recebida de uma coisa singular é singular — posição atribuída a Escoto.

4. O fundamento contrário é este. De cada coisa se receberia uma espécie que ela própria fornece; logo, de cada singular haveria uma espécie, não uma espécie de vários singulares. Além disso, uma espécie teria uma representação única e indivisível: ou representaria os singulares enquanto semelhantes, e então de modo confuso e comum, ou enquanto distintos, e então não por uma única representação indivisível. Se uma espécie representasse vários, representaria infinitos, pois pela mesma razão abrangeria todos, permitindo ao anjo conhecê-los simultaneamente — absurdo que ainda faria a espécie representar realidades contrárias, como brancura e negrura, calor e frio, inclinações e engenhos diversos. Por fim, não se poderia indicar uma razão objetiva única sob a qual esses singulares convenham e sejam distintamente representados: na natureza específica ou genérica abstrata estão apenas confusa e potencialmente contidos.

5. **Não obstante, São Tomás e a opinião comum admitem espécies universais no anjo**, ao menos espécies que abrangem muitos singulares. Se para cada singular fosse necessária uma espécie distinta, não restaria universalidade alguma nas espécies. Seguem São Tomás todos os seus discípulos e, em geral, os teólogos; entre os autores citados nesta matéria estão Vázquez (*in praesenti*, disp. 202, c. 2), Suárez (*De Angelis*, lib. II, c. 14) e Alarcón (*De Angelis*, tr. 6, disp. 3, c. 3).

6. A prova é a priori, por semelhança e por redução ao inconveniente. Não repugna que o objeto adequado de uma espécie contenha muitos indivíduos, seja porque é composto deles, seja porque é divisível neles. Uma montanha, um campo, uma casa, um monte de areia ou um rio são vistos por uma única visão e espécie, embora contenham muitas árvores, animais, homens, pedras ou porções de água; e podem ser vistos distintamente, não apenas de modo confuso. Se a água unida pode ser apreendida numa única visão, não há razão para que, dividida em muitos indivíduos, não possa sê-lo por uma única espécie. Com maior razão as espécies angélicas, muito superiores às nossas, podem reunir muitos indivíduos numa só espécie.

7. O mesmo se conclui por analogia: não repugna que uma potência, um hábito ou um ato verse sobre muitos e variados indivíduos; logo, tampouco repugna que uma só espécie os represente. A representação pode unificar a ordem aos objetos não menos que uma potência ou virtude: vários objetos podem ser reunidos numa razão formal, por conveniência e semelhança, por estarem contidos em algum todo, ou por se ordenarem a uma causa, a um fim ou a alguma outra razão sob a qual sejam perfeitamente contidos e, assim, representados própria e distintamente. Desse modo, várias coisas materialmente múltiplas podem ser formalmente unidas naquilo em que são representadas como conteúdos; assim como as propriedades estão contidas na natureza, o ternário no senário e o imperfeito no perfeito. Além disso, um único ato de conhecimento pode alcançar vários objetos; e, como uma única cognição procede e se forma a partir de uma única espécie — ou, ao menos, nada impede que assim se forme —, se não repugna que uma só cognição alcance vários objetos, tampouco repugna que uma só espécie os represente.

8. O inconveniente confirma a tese. Se cada singular exigisse sua espécie, elas se multiplicariam ao infinito, pois há infinitos indivíduos possíveis e, de fato, infinitas operações ao longo da eternidade. Mesmo um único indivíduo não poderia ser compreendido perfeitamente por uma só espécie se cada acidente e operação exigisse outra. Mas, se uma única espécie pode representar

diversos acidentes e operações enquanto pertencem à mesma substância singular, também pode representar várias substâncias individuais enquanto coordenadas sob uma natureza, causa, fim ou outra ordem comum.

9. Ao primeiro fundamento responde-se que o anjo não adquire espécies das coisas, como demonstrado no artigo anterior; logo, não é necessário que cada espécie angélica represente cada indivíduo separadamente. Mesmo se recebesse espécies dos objetos, não se seguiria que vários indivíduos não pudessem fornecer uma espécie única quando convenientes numa razão formal, numa semelhança de natureza ou noutra ordem comum. Nós mesmos abstraímos uma espécie de muitos indivíduos ou formamos uma espécie única a partir deles; com maior razão o anjo, cuja virtude penetra as coisas de modo mais vivo e eficaz, pode uni-los numa espécie.

10. Ao segundo responde-se que a espécie é única e indivisível quanto à razão formal e ao modo de representar, não quanto às coisas representadas como conteúdos materiais, que podem ser muitas. Uma espécie indivisível pode ter vários representados materialmente sob uma só razão formal. Se se objeta que assim seriam representados apenas confusa e universalmente, responde-se: isso valeria se fossem um só pela parte da coisa conhecida; mas são muitos e distintos pela parte da coisa conhecida e um só pela parte do meio e do modo de conhecer. Como uma única luz os manifesta e penetra, não se segue que sejam conhecidos apenas em comum e não em particular. Qual é esse meio será explicado na dificuldade seguinte.

11. Ao terceiro responde-se que infinitos indivíduos podem ser representados por uma espécie enquanto contidos em algo finito — alguma natureza, meio ou ordem na qual se unificam de modo finito. Não há inconveniente em que infinitos inferiores sejam representados enquanto contidos em algum superior que os contém finitamente. Nunca, porém, esses infinitos indivíduos são conhecidos naturalmente de modo simultâneo e coletivo como um infinito em ato; são alcançados sempre como finitos em ato e infinitos apenas em potência, isto é, **sincategoremati-**

camente. Nesse sentido, não há inconveniente em uma potência ou conhecimento alcançar infinitos, nem em uma espécie representá-los. Tampouco é inconveniente que razões diversas e contrárias pertencentes a indivíduos distintos sejam alcançadas: elas podem ocorrer até no mesmo indivíduo, ao menos sucessivamente ou em partes diversas, e todas são atingidas sob alguma razão formalmente una, por semelhança, conveniência, relação ou ordem. A última objeção será esclarecida na dificuldade seguinte, ao mostrar como várias coisas, inclusive especificamente diversas, podem ser representadas por uma única espécie.

Segunda dificuldade: quanto mais elevados os anjos, tanto mais universais são suas espécies

12. Os autores que admitem espécies universais nos anjos sustentam quase unanimemente que, quanto mais perfeitos os anjos, mais universais e menos numerosas são suas espécies. Logo, pode haver espécies que representem várias quididades especificamente distintas. Se cada espécie representasse apenas uma quididade específica e apenas reunisse muitos indivíduos, as espécies multiplicar-se-iam do mesmo modo no anjo inferior e no superior. Nenhum intelecto angélico, porém, precisa multiplicar espécies segundo a multiplicação dos indivíduos.

13. Embora essa seja a opinião comum entre os teólogos que não fazem as espécies angélicas provirem dos objetos, Vázquez (*in praesenti*, disp. 203, cc. 2 e 4) sustenta que, mesmo admitidas espécies no anjo, não se pode afirmar com fundamento ou conjectura provável que os anjos mais perfeitos entendam por espécies mais universais. Molina, sobre a q. 55, a. 3, considera incerta a opinião de São Tomás; Arrúbal (disp. 165, c. 2) também a questiona. Suárez, porém (*De Angelis*, lib. II, c. 14 e seguintes), sustenta contra Vázquez a posição comum dos teólogos; o mesmo faz Alarcón no lugar já citado (c. 3, n. 7).

14. Não se pode duvidar da mente de São Tomás neste ponto. Ele o afirma expressamente na I Parte, q. 55, a. 3; em *In II Sent.*, d. 3, q. 2, a. 2; e em *De veritate*, q. 8, a. 10, onde, na resposta à segun-

da objeção, o exprime mais amplamente, dizendo que no anjo superior todas as espécies de animais podem ser representadas por uma única espécie de animal. Veja-se também *Contra Gentiles*, II, c. 98, e os discípulos e comentadores de São Tomás sobre esses lugares.

15. O fundamento toma-se tanto de Dionísio, a quem os teólogos veneram e seguem comumente nesta matéria dos anjos, quanto da razão. Citam-se dois lugares da *Hierarquia celeste*, especialmente os capítulos 12 e 10 na numeração usada pela edição. São Tomás, na q. 55, a. 3, resume o primeiro dizendo que "os anjos superiores participam da ciência mais universalmente que os inferiores". Dionísio, tratando da ordem dos querubins, diz que sob ela há outros espíritos que participam também da sabedoria e da ciência, porém de uma ciência particular, ou de uma parte dela, segundo seu modo inferior.

16. Vázquez interpreta isso como significando apenas que os anjos inferiores sabem menos que os superiores, não que usem espécies mais ou menos universais, pois Dionísio não fala expressamente de espécies. Segundo essa leitura, a ciência do inferior seria parte da ciência do superior porque alcançaria menos objetos. A resposta não escapa à força do testemunho. Na ciência natural, os anjos superiores não conhecem objetos que sejam inacessíveis aos inferiores: todo o universo e tudo o que é da ordem natural está aberto a eles, como o próprio Vázquez admite. A diferença não está no número dos objetos conhecidos, mas no modo de entendê-los: o superior entende de maneira mais universal, por menos espécies e de modo mais unido.

17. Dionísio diz que a hierarquia suprema é iluminada por uma luz divina mais obscura e mais clara: mais obscura porque é mais espiritual, simples e una; mais clara porque é a primeira e se difunde de modo mais total. Quando São Tomás afirma que os superiores conhecem mais coisas que os inferiores, isso não deve ser entendido necessariamente quanto ao número de objetos, mas quanto às razões, relações e dependências que apreendem nas coisas. O superior conhece-as de modo mais universal e penetrante.

18. O segundo texto de Dionísio fala que cada essência intelectual divide e amplia a inteligência recebida de uma essência mais divina, segundo a capacidade e o modo do inferior. No início do capítulo ele diz que as naturezas celestes participam dessas realidades de modo geral e superior ou de modo inferior e particular. Assim, os anjos superiores conhecem de maneira geral e universal, enquanto os inferiores dividem e multiplicam aquilo que os superiores apreendem de modo unido. A expressão "uma só inteligência" designa justamente esse modo mais uno dos superiores.

19. Vázquez responde que Dionísio fala de conceitos relativos a revelações divinas, não de espécies angélicas. Mas, se o anjo superior entende por um conceito único objetos sobrenaturais que o inferior apreende por vários, seu modo de conhecer é mais universal e unido. O mesmo vale para a cognição natural, pois a revelação sobrenatural é dada aos anjos segundo a proporção e o modo de sua cognição natural. Se o conceito é mais universal e simples, também as espécies impressas são mais simples e universais, pois as espécies formam o intelecto em conformidade com seus conceitos e modo de entender. Tampouco é verdade que os anjos não tenham espécies próprias dos objetos sobrenaturais: toda cognição ocorre por espécies, e a cognição própria e quiditativa exige espécies próprias e quiditativas.

20. A razão da conclusão é que as espécies representativas dos objetos podem ser mais ou menos espirituais e imateriais, conforme o intelecto que atualizam seja mais ou menos imaterial e espiritual. De uma mesma coisa sensível há em nós espécies diversas, umas mais perfeitas que outras: da cor há espécies visíveis nos olhos, espécies mais sutis e perfeitas na imaginação e espécies espirituais no intelecto. É sinal evidente de que uma mesma coisa pode ser representada por espécies de diversa imaterialidade e perfeição e, por conseguinte, ser alcançada sob razão formal mais elevada por uma espécie do que por outra; a cor, por exemplo, é representada sob razão mais alta enquanto imaginável do que enquanto simplesmente visível.

Do mesmo modo, nos próprios intelectos separados, quanto mais alto e simples for o intelecto, tanto mais sutis e perfeitas, em inteligibilidade e imaterialidade, serão as espécies representativas de seus objetos. Os objetos materiais podem, portanto, ser representados segundo uma imaterialidade maior do que a que fundam por si mesmos. Assim, as coisas corpóreas não fundam em si tanta imaterialidade e inteligibilidade quanto possui o intelecto de um anjo superior — por exemplo, um querubim ou serafim — e, consequentemente, tampouco tanta quanto possuem as espécies de que tais intelectos se servem. As espécies inteligíveis devem ser proporcionadas, em imaterialidade e simplicidade, à própria imaterialidade e simplicidade do intelecto.

21. Se as espécies podem ter imaterialidade superior à do objeto, segue-se que uma espécie pode unir várias quididades sob uma única razão formal abrangente. Essas quididades podem convenir nessa imaterialidade superior e, enquanto revestidas por ela, ser representadas numa só espécie. Assim, o sentido comum e a imaginação representam sob uma razão mais elevada aquilo que os sentidos externos representam por espécies diversas.

Quanto mais elevada, eficaz e compreensiva a potência intelectiva, tanto mais ela exigirá espécies não somente imateriais, mas também unitivas e eficazes, capazes de representar seus objetos de modo uno e compreensivo. Essa maior imaterialidade não vem da adequação ao objeto isolado, mas de um princípio superior, como será explicado ao resolver a primeira dificuldade.

22. Objeta-se que esse argumento prova demais ou nada. Se a imaterialidade superior faz os objetos serem representados de modo uno, então a espécie de qualquer intelecto, em relação às coisas inferiores, seria única, pois a imaterialidade do intelecto é una e as espécies se proporcionam a ela. Assim, todos os anjos teriam uma única espécie para as coisas inferiores. A objeção parece confirmada pelas espécies infusas na alma de Cristo: embora sobrenaturais e formadas sob luz sobrenatural, elas representam as coisas da graça de maneira múltipla e dividida, não una e universal como as espécies angélicas.

23. Responde-se que o argumento prova somente que, da parte das espécies requeridas para o conhecimento angélico, há fundamento suficiente para que cada espécie não tenha de se adequar à inteligibilidade própria deste ou daquele objeto. Uma espécie pode apresentar o objeto sob imaterialidade e espiritualidade mais elevadas que sua inteligibilidade própria e, assim, representar vários objetos num meio mais elevado e universal. É precisamente o intento de São Tomás: essas espécies são universais pela parte do meio ou da razão formal sob a qual representam, e não apenas pela parte da coisa conhecida.

Que essa elevação chegue ao ponto de uma única espécie poder representar **todos** os objetos inferiores depende, contudo, de outro princípio: que o intelecto em questão seja tão eficaz em relação a todos os inferiores que possa compreendê-los numa única representação e num único ato adequadamente correspondente à espécie. Isso não se segue da simples imaterialidade pela qual o intelecto excede os objetos inferiores; é preciso considerar também sua força, eficácia e maior ou menor debilidade, segundo a qual sua luz pode acomodar-se a uma representação mais unida ou necessita de representações mais particularizadas. São Tomás aplica princípio semelhante à alma separada (I, q. 89, aa. 3–4): apesar de sua imaterialidade acima das coisas corpóreas, ela conhece por espécies infusas menos perfeitamente que o anjo, em razão da menor eficácia de seu intelecto.

24. O caso das espécies infusas na alma de Cristo não contradiz, mas confirma isso. Embora tais espécies representem sob luz mais elevada e maior imaterialidade, o intelecto da alma é menos eficaz e vigoroso que o dos anjos; por isso precisa que as representações sejam particularizadas e proporcionadas para obter conhecimento próprio e claro de cada coisa. A alma inclina-se naturalmente a espécies tomadas dos objetos; mesmo quando infusas, elas se adequam aos objetos, não são determinadas por um princípio superior como as espécies angélicas. Portanto, a maior universalidade das espécies é possível; que todo intelecto imaterial possa contentar-se com uma só razão universal depende, além disso, da eficácia própria de seu intelecto.

25. É evidente que pode existir um conceito que represente, de modo mais unido e universal, várias quididades diversas. Uma ciência reúne sob luz superior diversas naturezas: a metafísica alcança mais coisas que a física, e a arte arquitetônica mais que as artes subordinadas. Os conceitos são tão representativos quanto as espécies; se não repugna que conceitos sejam universais na representação, também não repugna que espécies impressas o sejam, pois os conceitos se formam a partir delas. Várias coisas não podem ser alcançadas como várias por um só conceito, mas podem ser alcançadas como uma unidade, inclusive enquanto distintas e diferentes. Logo, uma espécie pode representar várias quididades própria e distintamente sob uma inteligibilidade superior.

Resolução das objeções

26. Contra essa resolução surge uma tríplice dificuldade. A primeira é tratada longamente pelos Carmelitas Salmanticenses (*De Angelis*, tr. VII, disp. 3, dub. 5, nn. 107–138) e por Navarrete (nesta matéria, controv. 52). Objeta-se que essas espécies universais deveriam ter unidade não somente de uma razão formal **sob a qual** representam (*ratio formalis sub qua*), mas também de uma razão formal **que** fosse a própria coisa representada (*ratio formalis quae*). Se essa razão fosse algum grau superior e genérico, os inferiores estariam nele apenas potencial e confusamente, como as espécies no gênero, e não seriam representados própria, distintamente e em ato. Se, ao contrário, aquilo que permite representar muitas coisas fosse uma causa, condição, relação ou acidente comum, nem sempre se poderia encontrar uma causa criada comum, por exemplo, a todos os animais ou a todo um gênero até suas últimas diferenças; além disso, uma condição ou relação extrínseca não parece capaz de representar própria e distintamente tudo o que pertence a quididades diversas. Finalmente, tudo o que é criado parece incapaz de reunir duas quididades específica ou genericamente diversas de modo a representar adequadamente tudo quanto há nelas, quando cada uma pode ser representada por sua espécie própria e ade-

quada. Logo, parece impossível uma espécie mais universal que, permanecendo universal, represente distinta e propriamente as coisas nela contidas.

27. A segunda dificuldade pergunta como entender que os anjos superiores tenham menos espécies. Se cada anjo, superior em sua espécie, tiver menos espécies que o inferior, chegar-se-ia rapidamente a um anjo que entendesse tudo por uma espécie, ou sem espécie, pela própria essência. Mesmo admitindo que os anjos excedam incomparavelmente os corpos, haveria um anjo que entendesse todos os corpos por uma única espécie; um superior entenderia corpos e espíritos inferiores por uma só, até que algum entendesse todos os inferiores sem espécie.

28. Se não é cada anjo especificamente superior que tem menos espécies, mas anjos de espécies diferentes podem usar as mesmas espécies, cai todo o fundamento para determinar que os superiores tenham espécies mais universais. Poder-se-ia atribuí-las arbitrariamente a certos anjos e não a outros. São Tomás, porém, ensina que quanto mais elevado e perfeito é o anjo, ou quanto mais próximo de Deus, mais universais e extensas são suas espécies; cada espécie angélica, sendo mais alta, é também mais próxima de Deus.

29. A terceira dificuldade: se um anjo superior usa menos espécies e mais universais, aquele que tem uma espécie para todos os animais ou corpos poderia elicitar um ato adequado a ela e conhecer, num único ato, todas as espécies animais ou corporais. A espécie pareceria representar infinitas coisas, inclusive todos os acidentes, operações e movimentos delas. Como representar uma coisa é perfeição e representar várias é perfeição maior, representar infinitas seria perfeição infinita. E, se uma espécie pode representar duas ou vinte naturezas, não haveria razão para limitá-la a qualquer número. Como a cada espécie corresponde um ato e conceito adequado, tudo o que ela representa poderia ser expresso num único ato.

30. À primeira dificuldade — depois de ponderados os vários modos de responder — tomamos brevemente de São Tomás duas coisas. A primeira é que as espécies dos anjos não se dizem uni-

versais porque representem diretamente algum objeto no universal, abstraído dos inferiores e universal na predicação, nem porque representem uma natureza ou grau genérico contraível aos inferiores. Nesse caso, como prova a objeção, os inferiores seriam alcançados apenas confusa e potencialmente, enquanto contidos em tal natureza superior. São Tomás exclui expressamente esse modo de universalidade na q. 55, a. 3 ad 1; em *De veritate*, q. 8, a. 10 ad 1; e mais expressamente em *In II Sent.*, d. 3, q. 2, a. 2 ad 1.

As espécies angélicas dizem-se universais **pela razão do meio** mediante o qual representam as coisas até suas diferenças próprias. Quanto mais universal é esse meio, tanto mais perfeita e intimamente representa as coisas nele compreendidas, assim como uma causa mais universal influi mais vigorosamente no efeito e o alcança mais íntima e profundamente. A universalidade da espécie angélica é, assim, uma universalidade de atividade e de representação: exprime representativamente aquilo que a causa universal possui ativamente e alcança os efeitos não apenas em comum e confusamente, mas descendo até seus particulares próprios.

31. Não é necessário que o meio universal seja uma coisa ou objeto dotado de unidade própria, diretamente representado, sob o qual outras coisas estejam contidas. Basta uma razão formal sob a qual a espécie represente muitas quididades e razões inteligíveis. Essa razão é a relação com as ideias divinas, segundo o modo diverso pelo qual elas causam e fazem as coisas procederem neste universo.

As coisas existem em sua natureza e são representadas na mente dos anjos como semelhanças intencionais exempladas pelas ideias divinas. Assim como as ideias causam não só a forma, mas também a matéria, os princípios de individuação e as razões ocultas de cada coisa, as semelhanças angélicas podem representar todas essas dimensões. Uma só semelhança explicará mais ou menos razões conforme seja mais ou menos semelhante às ideias divinas que a causam e conforme delas seja mais perfeitamente derivada e como que selada na mente do anjo.

32. São Tomás explica que algo uno pode ser razão própria de vários se for excedente, pois contém uniformemente aquilo que em cada coisa existe de modo dividido. A essência divina é razão própria de todas as coisas porque contém uniformemente o que está dividido nas criaturas. Do mesmo modo, como as formas do intelecto angélico são superiores às coisas e mais próximas da essência divina, uma única forma angélica pode ser razão própria de várias coisas segundo suas relações diversas com elas; dessas relações nasce a pluralidade das ideias. Nossas formas intelectuais, ao contrário, são recebidas das coisas e adequadas a elas quanto à representação, embora tenham modo de ser imaterial.

33. Para compreender o sentido de São Tomás, deve-se considerar uma dupla ordem de intelectos. O intelecto humano é naturalmente inclinado a receber espécies dos objetos; e, como os objetos por si mesmos não podem imprimir senão uma espécie proporcionada à inteligibilidade que neles se funda, o intelecto humano é naturalmente formado por espécies adequadas aos próprios objetos. Tais espécies recebem a unidade de sua representação da unidade da coisa representada.

Por isso, quando Deus infunde espécies na alma humana para este estado — sejam espécies da ordem natural, infusas apenas *per accidens*, isto é, espécies que poderiam naturalmente ser adquiridas; sejam espécies da ordem sobrenatural, infusas *per se* —, o modo de representar adapta-se ao modo conatural do intelecto humano: as espécies são adequadas aos objetos, cada uma ajustada e como que recortada segundo a natureza de seu objeto. Daí que a alma de Cristo, embora tenha recebido em sua ciência infusa espécies mais perfeitas e límpidas que as do anjo, as tenha recebido mais particularizadas e coaptadas aos próprios objetos.

34. O intelecto angélico, ao contrário, é por natureza independente dos objetos quanto à origem de suas espécies: não as recebe deles. Por isso, a unidade das espécies não é regulada pela unidade da coisa representada; suas espécies ou semelhanças são derivadas das ideias divinas, que são princípios das próprias coisas. É como se alguém, para conhecer uma casa, não a considerasse já

construída em pedras e madeiras, mas numa cópia que desce da ideia do arquiteto e na qual uma casa de duzentos côvados pudesse ser perfeitamente delineada no espaço de um palmo. Nesse caso, a unidade da representação não se toma da unidade ou multiplicidade da coisa já fabricada, mas do modo como a arte a delineia e reúne segundo a unidade da própria ideia artística.

De um único selo ou tipo pode imprimir-se uma figura que represente ao mesmo tempo homem, cavalo e árvore: a unidade vem do modo como a figura deriva do selo, não das próprias coisas representadas. Por isso São Tomás diz que há um certo "universal para a coisa", isto é, um universal à maneira de causa e anterior à própria coisa, como a forma da casa na mente do construtor; desse modo existem na mente do anjo formas universais das coisas, semelhantes às formas operativas, ainda que não sejam elas mesmas operativas. As formas da mente angélica são maximamente semelhantes às razões ideais existentes na mente divina, porque delas são imediatamente deduzidas exemplarmente.

Assim, da mente divina, como de um artífice, fluem tanto as coisas em sua própria natureza e matéria — como a casa que o artífice produz em pedras e madeiras — quanto as imagens representativas dessas coisas, como um desenho ou modelo feito em papel, cera ou bronze. Um artífice pode reunir em um único modelo muitas partes de uma casa, várias casas em vista de uma cidade, ou várias cidades em vista de um reino. Deus, que imprime na mente do anjo as intenções inteligíveis, fá-lo com representação perfeitíssima e com a unidade segundo a qual as coisas se encontram reunidas nas ideias divinas, ou com uma unidade semelhante e delas participada.

35. Objeta-se: como sabemos que Deus infunde nos anjos espécies derivadas de suas ideias, e não espécies adequadas aos objetos? Isso pareceria mera conjectura. Além disso, as ideias divinas podem ser consideradas enquanto se relacionam às coisas ideadas, multiplicando-se conforme elas, ou enquanto estão em Deus sob um único modo de conhecer e operar. No primeiro aspecto, seriam tantas ideias quantas coisas, e também tantas espécies no

anjo, como se viessem dos objetos. No segundo, as ideias seriam uma só, e as espécies angélicas também seriam uma única espécie.

36. Responde-se, primeiro, que não há repugnância alguma em que Deus, a partir das mesmas ideias pelas quais forma a criação universal, forme também as espécies inteligíveis e as imprima nas mentes dos anjos, constituindo nelas como que um mundo inteligível. E que isso tenha ocorrido de fato não é afirmado por mera conjectura, mas com grande fundamento. Santo Agostinho (*De Genesi ad litteram*, II, c. 8), citado por São Tomás na q. 55, a. 2, ensina que Deus, pelas razões segundo as quais criou as criaturas, primeiro as faz no conhecimento ou mente dos anjos e depois em si mesmas. Também se chama o anjo "selo de semelhança, cheio de sabedoria" (Ez 28,12), como se desde o princípio de sua criação tivesse sido selado por Deus com a sabedoria, participando de sua ciência as formas inteligíveis pelas quais essa sabedoria se constitui.

Isso convém ainda à própria natureza angélica: sendo forma puramente intelectual e espiritual, não possui sentidos pelos quais possa haurir espécies dos objetos corpóreos; e as demais substâncias espirituais criadas não podem penetrar-lhe a mente para formá-la. Foi, portanto, conveniente que recebesse sua formação do espírito supremo, que contém as razões de todos os objetos, e que esse espírito lhe imprimisse espécies derivadas de si. Dizer que as semelhanças angélicas derivam das ideias divinas significa justamente que o anjo, por ser puramente espiritual, deve ser formado pelo espírito criador, e não pelos objetos.

37. Quanto à multiplicação das ideias, responde-se que elas se multiplicam por conotação e relação às coisas, mas, da parte de Deus e de seu modo de entender, possuem suma unidade. Quando se derivam para a mente dos anjos segundo a capacidade deles, não se dividem simplesmente como se dividem as próprias coisas ideadas: conservam também certa unidade ou reunião própria do modo das ideias, porque representam as coisas enquanto procedem de Deus. Como são semelhanças deficientes em relação à simplicidade e infinitude das ideias divinas en-

quanto estão em Deus, não podem representar adequadamente por um único modo toda aquela unidade; cada uma o faz segundo a medida e capacidade do anjo.

Além disso, as ideias divinas causam as coisas não apenas segundo a dependência do próprio Deus, sumamente uno, mas também segundo relações diversas a causas e fins mais particulares ou mais universais. Por isso, a distinção das ideias considera não só a diversidade das coisas produzidas, mas também os diversos modos de proceder e as várias relações aos fins. Podem, assim, derivar-se delas semelhanças mais ou menos universais: um artífice superior pode representar uma casa como edifício particular, como fortaleza ordenada à cidade, a cidade inteira em relação ao reino, ou ainda um exército e uma frota segundo o bem comum do reino. Do mesmo modo, das ideias divinas podem derivar-se para a mente angélica semelhanças de pedras e ervas enquanto ordenadas à virtude medicinal; de aves enquanto servem a determinada região, utilidade ou ao homem; de coisas enquanto pertencem ao ornamento de um elemento inteiro, como o ar ou a terra; ou enquanto dependem de causas universais celestes. Em uma palavra, como diz São Tomás em *De veritate*, q. 8, a. 10 ad 3: uma forma do intelecto angélico pode ser razão própria de várias coisas segundo suas diversas relações com elas, das quais relações surge a pluralidade das ideias.

38. À primeira dificuldade responde-se, portanto, concedendo que as espécies angélicas não são universais porque representem direta e *per se* alguma natureza em universal ou algum grau genérico — universalidade que São Tomás exclui expressamente em *In II Sent.*, d. 3, q. 2, a. 2 ad 1. São universais porque representam muitas coisas **sob um meio universal**, isto é, enquanto procedem de Deus e das ideias divinas segundo relações diversas, proporcionadas à capacidade e ao modo do anjo. Não é necessário atribuir-lhes uma única razão enquanto **objeto que** é representado (*objectum quod*), isto é, pela parte da coisa conhecida e da *ratio formalis quae*; basta a unidade enquanto **meio pelo qual** se representa (*objectum quo*), pela parte da *ratio formalis sub qua*: as coisas descem de Deus sob tal ou tal relação e ordem, mais ou menos ampla e unificadora.

39. Se se objeta que nenhuma condição, relação, acidente, causa ou razão criada pode unir perfeitamente na inteligibilidade várias quididades, responde-se que isso é verdadeiro se tal condição ou relação criada for tomada precisamente em si mesma. Se, porém, for considerada enquanto desce de Deus e das ideias divinas, pode ser razão de representar várias coisas perfeita e distintamente, porque perfeita e distintamente elas procedem de Deus e de suas ideias. A unidade dessa representação não deve, portanto, ser tomada de alguma unidade intrínseca das coisas representadas, mas da unidade e do modo do exemplar de que derivam; assim, aquilo que é selado recebe unidade do selo, ainda que exprima figuras muito diversas. Essa *ratio sub qua* não é representável **como aquilo que** (*ut quod*), mas serve **como aquilo pelo qual** (*ut quo*) se representa; e isso basta para a unidade de uma representação assim impressa pelo exemplar e ideia divinos.

40. Se se replica que duas quididades possuem espécies adequadas diversas e nada comum que as represente perfeitamente, responde-se que isso é verdade quando consideradas segundo suas razões próprias e inferiores, recebidas dos objetos. Se forem representadas segundo a razão superior de sua procedência de Deus e das ideias divinas, podem ser representadas própria e distintamente numa razão superior, não como conteúdos de um gênero abstrato, mas segundo a causalidade e o processo do exemplar superior em que se unem sob relações diversas. Árvore, pedra e rio podem ter figuras separadas, mas também ser impressos distintamente por um único selo que os reúna.

41. Não se segue que os anjos vejam as ideias divinas em si mesmas, enquanto estão do lado de Deus. Veem semelhanças derivadas dessas ideias, que não representam as ideias como são em Deus, mas as coisas ideadas enquanto procedem e dependem passivamente de Deus. Isso pertence à ordem natural, pela qual as criaturas saem de Deus para compor este universo. Segundo os diversos fins e relações sob os quais são produzidas e reuni-

das, podem ser representadas nas espécies angélicas. Uma coisa selada não representa o selo enquanto ouro ou bronze, mas enquanto recebe sua impressão.

42. Quanto à segunda dificuldade, responde-se que é sem dúvida mais provável que, à diferença específica pela qual um anjo é superior a outro, corresponda um modo de conhecer mais elevado e uma espécie mais universal. Como cada anjo possui espécie natural diversa, cada anjo especificamente superior deve possuir alguma superioridade também no modo representativo de suas espécies. São Tomás, na q. 55, a. 3, ensina absolutamente e sem distinção que, quanto mais superior é o anjo, por menos espécies entende. E em *De veritate*, q. 8, a. 10, afirma que, quanto mais houver no anjo de ato e menos de potência, menos se multiplicará nele a emanação dessas razões — entendendo-se a emanação a partir de Deus, não da natureza do próprio anjo.

Toda diferença específica que torna um anjo superior dá-lhe mais atualidade, maior aproximação e maior participação da semelhança divina. Por isso, como argumenta São Tomás também em *Quaestio de anima*, a. 7, corpo e ad 5, os anjos, precisamente por diferirem especificamente, diferem também no grau de participação da semelhança divina e, por conseguinte, no modo de participar a semelhança das ideias divinas. As espécies do anjo mais perfeito devem, portanto, representar de maneira mais simples, unida e universal, porque essa participação é mais atual e contém menos potência.

43. Pergunta-se: se os anjos superiores têm menos espécies, por que os inferiores não teriam mais potências intelectivas, e os superiores menos? Se há uma só potência em todos, mas a inferior é menos atual e eficaz e a superior mais vigorosa, por que não dizer o mesmo das espécies: as mesmas espécies numericamente, mais perfeitas e unidas nos superiores e menos nos inferiores?

44. A potência intelectiva não pode multiplicar-se nos anjos superiores ou inferiores, nem mesmo nos homens, pois é a virtude da natureza intelectual que pode alcançar todo ente; todo inteligível é seu objeto adequado. Sendo universalíssima, não há princípio para dividi-la no mesmo sujeito. Ela difere nas várias naturezas pelo modo e pela atualidade com que tende aos objetos.

As espécies, porém, não são como a potência, que tende universalmente a qualquer inteligível. São representações que ocupam o lugar do objeto e determinam a indiferença da potência; por isso se diversificam segundo o modo de representar objetos diversos. Algumas podem abranger mais objetos sob manifestação superior, outras menos, porque os objetos se unem numa razão inteligível ou são exemplados pelas ideias divinas. As mesmas espécies numericamente não podem estar igualmente no intelecto inferior e no superior: se são universais e superiores, não representariam ao inferior distinta e propriamente as coisas, por serem desproporcionadas a ele. Para obter conhecimento próprio, as espécies precisam multiplicar-se e dividir-se no inferior, como vemos em nós. Isso não vale para a potência, cuja função não é manifestar distintamente os objetos, mas tender a eles e produzir atos segundo seu modo.

45. Quanto à possibilidade de chegar a um anjo que conheça tudo por uma espécie, respondo primeiro que isso não ocorre nos anjos inferiores em relação aos superiores. De cada anjo superior o inferior deve ter uma espécie distinta; não pode representar todos os superiores, muito menos uni-los às coisas inferiores, numa só espécie. Se cada superior excede e desproporciona a capacidade do inferior, uni-los numa razão ainda mais elevada aumentaria a desproporção. Por isso, ao iluminar o inferior, os anjos superiores multiplicam e dividem suas razões para que ele possa apreendê-las. Um anjo inferior nunca conhecerá todos os objetos exteriores por uma única espécie, pois, mesmo que compreenda os inferiores por uma espécie, precisa de espécies distintas para as naturezas superiores.

46. Falando, portanto, do anjo supremo em relação a todos os que lhe são inferiores, ou de qualquer anjo em relação aos seus inferiores — pois cada anjo conhece a si mesmo por sua própria substância em lugar de espécie —, há duas respostas prováveis, que bastam numa matéria tão obscura e impenetrável para nós. A primeira considera não haver inconveniente em que cada anjo conheça por uma única espécie todas as coisas que lhe são inferiores: sua perfeição excede todas elas, e nada repugna a que as una numa só representação proporcionada à capacidade

de seu intelecto. Para esse modo de falar, Suárez (*De Angelis*, lib. II, c. 16, nn. 15–16) cita Caetano, alguns tomistas e outros autores.

47. Se se objeta que então o anjo imediatamente superior ao inferior deveria conhecê-los sem espécie, ou pela própria substância, responde-se que o superior sempre conserva espécie mais universal, pois inclui nela tudo o que o inferior conhece e acrescenta o próprio anjo inferior. Em relação aos anjos superiores, possui espécies distintas. O inferior tem uma espécie do superior, outra de todos os inferiores e conhece a si por sua substância; o superior tem uma espécie dos inferiores, espécies distintas dos superiores e conhece a si pela substância. Se um novo anjo superior fosse criado, o antigo supremo passaria a ter uma espécie dele, enquanto o novo teria numa única espécie todos os inferiores, incluindo o antigo supremo; por isso teria menos espécies.

48. Outros, porém, julgam muito difícil que um anjo possa conhecer por uma só espécie tudo o que lhe é inferior; pois, nesse caso, o menor dos anjos conheceria todos os corpos por uma única espécie, o que lhes parece muito difícil de admitir. Sustentam, por isso, que jamais se chega a um anjo que conheça por uma única espécie absolutamente todos os inferiores. Primeiro, porque não é necessário que a maior universalidade das espécies resulte sempre da reunião de um número maior de quididades: basta que, acerca da mesma coisa, a espécie penetre um número maior de razões inteligíveis, isto é, mais relações com causas ocultas — como ensina São Tomás em *De veritate*, q. 8, a. 10 ad 2 — ou alcance, dentro da mesma natureza, mais indivíduos possíveis.

Isso não contraria a afirmação de que cada anjo compreende a natureza inferior, como objeta Suárez. Tal compreensão pode ser absoluta, quanto ao que convém à coisa em si e em ordem a si mesma, sem ser relativa a todas as causas superiores. Um anjo inferior não vê com a mesma perfeição todas as relações que uma natureza pode ter com causas superiores — por exemplo, com anjos superiores capazes de produzir nela efeitos que o inferior não pode produzir. Essas razões latentes e conexões causais não são igualmente per-

cebidas por todos; por isso a universalidade das espécies pode crescer pelo número de razões que uma só espécie compreende acerca da mesma coisa, sem que toda universalidade maior exija reunir mais quididades.

49. Mesmo que cada anjo superior tenha uma espécie mais universal, unindo nela mais quididades, não é igualmente fácil unir quididades espirituais. As substâncias espirituais são maximamente perfeitas; seus acidentes, afecções e operações intelectuais e voluntárias são mais numerosos, profundos e elevados, exigindo talvez a multiplicação de espécies para serem conhecidos distintamente. Algumas realidades corporais também podem ter perfeição suficiente para não serem penetradas numa única espécie junto com outras. Como Deus não nos revelou a medida segundo a qual constituiu cada anjo, é incerto determinar o ponto exato. Basta manter aberta a possibilidade sem concluir que algum anjo conheça a si mesmo e todos os inferiores e superiores por uma só espécie.

50. Quanto à terceira dificuldade, dizemos brevemente que não repugna que todas as coisas representadas por uma única espécie sejam entendidas pelo anjo mediante um único ato adequado, desde que nelas se verifiquem as condições requeridas para que possam ser alcançadas por ele: que não estejam apenas contidas em suas causas, que não pertençam à ordem da moralidade, mas à ordem natural, e que sejam algo deste universo. O anjo também pode usar uma espécie **inadequadamente**, para entender somente algo que nela se contém e não tudo. De nenhum desses modos — nem pela representação da espécie, nem pela cognição — se segue uma infinitude em ato.

São Tomás, na q. 58, a. 2, ensina que os anjos podem entender simultaneamente tudo aquilo que conhecem por uma única espécie, mas não aquilo que conhecem por espécies diversas. Em sua linguagem, entender simultaneamente equivale a entender por um só ato: ao tratar do conhecimento das coisas no Verbo, diz que “conhecem todas simultaneamente”, sem pensamentos volúveis que passem de umas coisas a outras. Também ensina em *De veritate*, q. 8, a. 13 ad 2 e ad 4, que o anjo pode usar uma única espécie para diversas cogni-

ções. Por isso, quem vê em outro anjo as espécies que ele possui não vê, só por isso, sua cogitação e o uso atual delas: o anjo pode aplicar a mesma espécie ora a este, ora àquele conteúdo.

51. A espécie é proporcionada à luz e à potência que atualiza. Se o intelecto usa adequadamente sua virtude e luz, pode adequar-se a tudo o que a espécie representa e vê-lo num único ato. Como o exercício de entender está submetido à moderação da vontade, pode usar a espécie inadequadamente, por conceitos parciais, entendendo apenas um objeto ou algumas razões dele. Pode separar gênero, espécie e acidentes e formar conceitos parciais, embora possua habitualmente cognição compreensiva por força da espécie e da eficácia da luz. Quando se determina perfeitamente e adequadamente a algo, compreende-o plenamente; pode, contudo, omitir voluntariamente certos aspectos na consideração atual.

52. Não se segue daí que o anjo ou a espécie conheça infinitas coisas em ato. O anjo e suas espécies representam naturalmente somente o que pertence a este universo; nele nunca haverá infinitos indivíduos em ato e simultaneamente. Que haja infinitos possíveis em potência, ou que infinitos se sucedam e possam ser conhecidos sucessivamente pela mesma espécie, não implica infinitude absoluta. A mesma potência intelectiva pode produzir infinitos atos sucessivos, e o céu poderia realizar infinitas rotações se seu movimento durasse eternamente.

53. Representar um indivíduo é uma perfeição; representar outro é perfeição maior; representar infinitos é uma perfeição infinita apenas num gênero determinado e inferior, superável por uma perfeição finita de ordem superior, não uma perfeição infinita simpliciter. O erro está em contar a perfeição pelo acréscimo indefinido dentro de um gênero inferior, quando uma perfeição finita de ordem superior pode conter e superar todos os inferiores, como um rei supera em dignidade todos os súditos e o céu supera os corpos corruptíveis.

Do mesmo modo, muitas representações inferiores de indivíduos ou espécies podem ser superadas por uma só representação de ordem superior, derivada das ideias divinas e capaz de uni-las. Uma espé-

cie que representa várias quididades não está aberta a um número indeterminado sem limite: as quididades são representadas enquanto unidas sob uma razão formal finita, e a espécie é limitada por essa razão. Ela pode representar todas as quididades que cabem sob tal forma, finitamente em ato, embora possam suceder-se indefinidamente em potência.

QUESTÃO LVI

DO CONHECIMENTO DOS ANJOS ACERCA DAS REALIDADES IMATERIAIS

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 619 DO ORIGINAL LATINO

Santo Tomás trata de três coisas nesta questão.

Primeiro, no **artigo primeiro**, mostra que o anjo conhece a si mesmo; mais ainda, sua própria substância serve-lhe de espécie inteligível, porque é inteligível em ato por si mesma, e não apenas em potência.

No **artigo segundo**, mostra, em segundo lugar, que o anjo conhece os outros anjos, porque Deus imprimiu em cada anjo semelhanças tanto das realidades corporais quanto das espirituais; por isso, pode entender também as realidades espirituais.

No **artigo terceiro**, determina, em terceiro lugar, que o anjo conhece Deus por suas próprias forças naturais.

Não conhece Deus vendo-o por essência, coisa própria dos bem-aventurados; nem conhece Deus somente mediante um conhecimento recebido de outras coisas, como nós vemos Deus como que num espelho, tomando a notícia de algo exterior a nós.

Conhece-o, antes, por um conhecimento tomado de sua própria substância, que é efeito imediato de Deus.

E porque a substância do anjo serve-lhe de espécie — imediatamente para conhecer a si mesmo e mediatamente para conhecer sua causa, que é Deus — e essa substância atualiza intimamente o intelecto, diz-se que o anjo conhece Deus por si mesmo, isto é, mediante sua própria semelhança ou espécie.

Entretanto, como essa substância contém Deus apenas abstrativa e conotativamente, e como algo contido em outro, diz-se que representa Deus como num espelho, porque o anjo é espelho e selo de Deus.

QUESTÃO LVII

DO CONHECIMENTO DOS ANJOS ACERCA DAS REALIDADES MATERIAIS

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 620–621 DO ORIGINAL LATINO

No **artigo primeiro**, Santo Tomás determina que os anjos conhecem as realidades materiais.

As realidades superiores contêm sempre as inferiores de modo mais eminente e perfeito do que elas existem em si mesmas. Ora, os anjos são mais perfeitos que as coisas materiais e mais próximos de Deus.

Devem, portanto, contê-las de modo mais perfeito, com a perfeição conveniente ao seu próprio modo, isto é, com perfeição inteligível, porque são naturezas intelectuais. Logo, entendem as coisas materiais.

No **artigo segundo**, ensina e explica como o anjo conhece os singulares materiais.

Não os conhece porque receba deles espécies; tampouco os ignora absolutamente, pois são conhecidos pelo homem, que é inferior ao anjo.

As espécies possuídas pelos anjos são exempladas pelas ideias divinas, nas quais esses singulares estão contidos e são causados de modo muito mais perfeito; por isso, tais espécies também os representam.

No **artigo terceiro**, mostra que o anjo não conhece os futuros em si mesmos, porque eles ainda não coexistem com sua duração.

Conhece-os, porém, em suas causas: determinada e certamente, se nelas estão contidos por necessidade; por conjectura, se estão contidos contingentemente, com maior ou menor certeza conforme as causas dos futuros sejam mais ou menos penetradas.

No **artigo quarto**, mostra que os pensamentos do coração não são conhecidos pelos anjos, ainda que já existam, senão em seus efeitos ou por alguma manifestação, e não em si mesmos.

Isso ocorre porque aquilo que depende exclusivamente da vontade livre está fora da ordem natural e é produzido pela própria vontade e por Deus enquanto opera interiormente nela.

A expressão "por Deus somente" exclui aqui não apenas outra causa eficiente, mas também qualquer sociedade ou conexão natural com as demais coisas, conexão que esses pensamentos, enquanto secretos, não possuem por si mesmos.

Em seus efeitos, contudo, e muito mais quando são voluntariamente manifestados, tornam-se cognoscíveis.

No **artigo quinto**, mostra que os anjos não conhecem naturalmente os mistérios da graça, porque estes são sobrenaturais e dependem exclusivamente da vontade de Deus.

Por conhecimento sobrenatural, porém, ou pela visão da glória, conhecem os mistérios da graça — não todos, nem todos os anjos igualmente, mas conforme Deus os manifesta a cada um.

QUESTÃO LVIII

DO MODO DO CONHECIMENTO ANGÉLICO

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 621 DO ORIGINAL LATINO

No **artigo primeiro**, Santo Tomás mostra que, no conhecimento natural, os anjos não passam da potência ao ato no que diz respeito à aquisição das espécies e da ciência em ato primeiro.

Desde a criação, o anjo está repleto de formas inteligíveis.

Passa, contudo, do ato primeiro ao ato segundo quanto à consideração atual desta ou daquela coisa.

Na visão da glória, nem sequer passa do ato primeiro ao segundo, pois permanece sempre em consideração atual.

No **artigo segundo**, mostra que o anjo não entende simultaneamente — isto é, por um único ato — muitas coisas enquanto muitas; pode, porém, entender muitas enquanto uma só, isto é, enquanto reduzidas a uma única razão formal.

Dizem-se “muitas enquanto muitas” aquelas que são representadas por espécies diversas precisamente enquanto diversas; dizem-se “muitas enquanto uma” aquelas que são reduzidas a uma só representação.

No **artigo terceiro**, mostra que os anjos não entendem discursivamente.

Eles veem imediatamente nos princípios as conclusões que deles podem ser deduzidas e que neles estão contidas; por isso não necessitam inferi-las e coligi-las por consequência.

Nós, ao contrário, porque ao conhecer os princípios não conhecemos imediatamente as conclusões, discorremos acerca delas, isto é, inferimo-las por consequência.

No **artigo quarto**, mostra que o anjo não entende compondo e dividindo.

Assim como o intelecto discorre porque compara os princípios às conclusões, compõe porque compara o predicado ao sujeito.

Ambas as operações procedem do fato de não se ver imediatamente, conhecido o princípio, a conclusão, nem, conhecido o sujeito, o predicado que lhe deve ser composto ou atribuído.

O anjo, porém, na realidade que conhece, apreende tudo aquilo que lhe convém ou que está contido virtualmente nela, em razão da perfeição de sua luz. Logo, não compõe nem divide.

No **artigo quinto**, mostra que não pode haver por si mesmo erro ou falsidade nos anjos, embora possa haver falsidade por acidente.

Não há falsidade por si, porque ela acontece quando se atribui a alguma coisa aquilo que não existe nela. O anjo, ao entender, não atribui uma coisa a outra por composição, mas penetra por simples intuição a própria quididade da realidade e aquilo que lhe convém ou não convém.

Pode, entretanto, haver falsidade por acidente: não do mesmo modo que em nós, que às vezes investigamos a quididade da coisa compondo elementos — como quando formamos uma definição a partir de muitos —,

P. 622 DO ORIGINAL LATINO

mas na medida em que os anjos podem julgar, sem uma luz superior, acerca daquilo que depende de uma ordenação sobrenatural; assim, por vezes, os demônios precipitam o juízo.

No **artigo sexto**, mostra que nos anjos existe conhecimento **matutino** e **vespertino**.

O conhecimento matutino conhece as coisas criadas na essência divina, como em seu princípio e causa, assim como a manhã é o princípio do dia.

O conhecimento vespertino conhece as coisas criadas em si mesmas, como no termo já produzido, isto é, enquanto existem fora do Verbo.

No **artigo sétimo**, mostra que esses conhecimentos diferem quando o conhecimento vespertino das coisas em si é tomado como aquele que se realiza mediante suas espécies próprias, e o conhecimento matutino como aquele pelo qual as coisas são conhecidas mediante a essência divina.

Se, porém, o conhecimento das coisas “em si” e “no Verbo” não for tomado da parte de diversos motivos formais — isto é, mediante espécies próprias de um lado e mediante a essência divina de outro —, mas segundo o diverso ser ou estado das próprias coisas conhecidas, enquanto as criaturas são conhecidas quanto ao ser que possuem dentro de Deus, no qual estão na essência criadora, e quanto ao ser que lhes compete fora dele, então ambos são alcançados pela mesmo conhecimento na visão beatífica.

Nela vê-se tanto o ser que as coisas possuem em Deus quanto o ser que possuem fora de Deus por obra dele.

DISPUTAÇÃO XLII · ARTIGO I

Se o anjo conhece compreensivamente tanto as coisas inferiores quanto os anjos superiores

P. 623 DO ORIGINAL LATINO

1. Os objetos que o anjo pode alcançar por seu conhecimento natural reduzem-se a três: ele conhece a si mesmo, as coisas inferiores e as superiores. Conhece a si pela própria essência, que inclui sua substância, propriedades, operações e acidentes. Inferiores são os corpos, as almas humanas e os anjos inferiores a ele; o anjo ínfimo não tem outro anjo abaixo de si. Entre os superiores está Deus, conhecido a partir das criaturas como efeitos seus, tanto mais perfeitamente quanto mais perfeito e penetrado for o efeito; e, salvo no anjo supremo, também os anjos superiores.
2. Em segundo lugar, deve-se advertir que, ao perguntar se o anjo conhece todos esses objetos por **conhecimento compreensivo**, tomamos aqui “compreensão” como inteligência perfeita e adequada de um objeto: não apenas quanto à sua existência e quididade, mas quanto a tudo o que lhe pertence, seja absolutamente, seja relativamente, seja enquanto termo de alguma relação.

Acerca de um objeto pode haver tríplice conhecimento. O primeiro versa sobre a existência, isto é, **se é** (*an est*). O segundo versa sobre a quididade, isto é, **o que é** (*quid est*), e chama-se conhecimento quiditativo. O terceiro versa sobre a plenitude ou totalidade do objeto,

quando se conhece não somente sua quididade e existência, mas tudo aquilo que lhe pertence. Nesse sentido há compreensão quando uma coisa "é vista de tal maneira que nada dela fica oculto ao vidente, ou que seus limites podem ser circunscritos". A expressão "nada fica oculto" inclui tanto o intrínseco quanto o extrínseco, contanto que pertença à coisa e tenha conexão com ela. João de Santo Tomás remete aqui à definição recebida de Santo Agostinho e à discussão feita no tomo precedente.

3. Assim, o conhecimento da existência, quando alcança a própria existência em si, é visão **intuitiva**; quando alcança que a coisa existe por seus efeitos ou por outros motivos extrínsecos, é conhecimento abstrativo e ainda confuso quanto à existência em si. O conhecimento da quididade ou essência é conhecimento **quiditativo** ou essencial. O conhecimento que esgota e adequa toda a inteligibilidade do objeto segundo tudo o que lhe convém é **compreensivo**, no sentido em que aqui falamos: conhecimento perfeito e pleno da coisa.

Não se toma, portanto, "compreensão" no sentido de mera consecução ou posse. A palavra pode ter esse sentido mais amplo nas Escrituras — como em Fl 3,12: "prossigo, para ver se de algum modo alcanço", e em 1Cor 9,24: "correi de tal modo que alcanceis" — e também quando se conta entre os dotes da alma gloriosa a "compreensão", isto é, a posse correspondente à esperança. Aqui, porém, designa-se algo mais estrito: a adequação plena do conhecimento à inteligibilidade do objeto.

4. Mesmo sendo adequação do intelecto à inteligibilidade do objeto, a compreensão admite graus e modos diversos. Pela parte do cognoscente, dois podem compreender a mesma coisa, mas um com luz mais perfeita, como dois olhos que veem o mesmo objeto e o mais agudo o penetra melhor. Assim, o anjo superior compreende uma formiga melhor que o inferior, e Deus, com luz infinita, melhor que todos.

Pela parte da coisa conhecida, a compreensão abrange necessariamente as razões intrínsecas e tudo o que a própria natureza funda; mas pode admitir graus quanto às razões extrínsecas que a coisa pode receber em relação a causas superiores. Essas capacidades

não pertencem absolutamente à compreensão, pois só Deus compreenderia a criatura quanto à potência obediencial para a onipotência divina; quando alcançadas, acrescentam perfeição à compreensão.

5. Uma coisa funda predicados intrínsecos, propriedades, acidentes conaturais, relações com suas causas próprias e tudo aquilo a que tem inclinação e adaptação natural. Quem compreende tal natureza deve alcançar tudo isso. Há, porém, predicados que lhe convêm por ordem a causas extrínsecas, para os quais tem apenas capacidade e potência — como a matéria pode ser artificialmente transformada ou a criatura pode receber efeitos sobrenaturais de Deus. Um intelecto pode penetrar mais ou menos essas capacidades conforme sua proporção às causas superiores.

Para a compreensão absoluta basta alcançar tudo o que convém à coisa por natureza e intrinsecamente. Penetrar também o que ela pode receber de causas extrínsecas é perfeição e acréscimo, não requisito da compreensão simples.

O que é certo nesta matéria

6. Dos três objetos do intelecto angélico — Deus, o próprio anjo e as coisas inferiores — é certo que o anjo não vê nem compreende Deus por conhecimento natural; é certo que vê e compreende a si mesmo; e é certo que vê e compreende as coisas inferiores pertencentes a este universo e ligadas a ele. Excluem-se os futuros contingentes e os pensamentos do coração: os primeiros ainda não existem, e os segundos pertencem moralmente à vontade, não à ordem natural que termina o conhecimento natural do anjo.

7. Quanto a Deus, é certo que por conhecimento natural não pode ser visto por criatura alguma; e, com muito maior razão, não pode ser compreendido. A opinião contrária foi a heresia dos **anomeus**, que afirmavam compreender Deus, combatida extensamente por São João Crisóstomo nas homilias contra os ano-

meus e por São Basílio contra Eunômio. João de Santo Tomás remete também às disputações do tomo precedente em que tratara da invisibilidade e incompreensibilidade divina.

8. Como, então, o anjo conhece Deus naturalmente e por que espécie? Deus não pode ser conhecido pelo anjo por uma espécie criada que o represente imediatamente em si. Toda espécie criada tem inteligibilidade finita e exige como objeto imediato algo finito; a inteligibilidade da espécie e do objeto é a mesma, pois a espécie é o objeto em ser inteligível. Uma espécie criada pode representar Deus somente mediatamente, como efeito representado.

São Tomás compara isso ao conhecimento de uma coisa no espelho: ela não é vista pela própria espécie, mas pela espécie do espelho. A natureza angélica serve de espécie para representar imediatamente a si mesma e mediatamente Deus, por ser imagem dele. Nas demais criaturas conhecidas pelo anjo, as coisas são apenas objetos; no anjo, sua própria natureza exerce também função de espécie. Assim, o anjo conhece Deus como efeito e em si mesmo por sua essência, mas não como numa espécie imediata de Deus.

9. A essência angélica não representa Deus apenas por semelhança analógica, pois isso produzirio conhecimento confuso, como uma espécie que representa homem também representa cavalo apenas pelo gênero comum. Deus é representado na essência do anjo como princípio próprio que lhe dá o ser pela criação e do qual ele participa da inteligibilidade. A inteligibilidade do anjo, enquanto imagem de Deus e participação recebida dele, representa seu princípio de modo distinto, como algo distinto de si e das demais coisas, não apenas como algo genericamente semelhante.

O mesmo conhecimento pode ser intuitivo quanto ao próprio anjo, presente em sua essência, e abstrativo quanto a Deus, representado mediatamente nessa essência, como quem vê intuitivamente a imagem presente do imperador e conhece abstrativamente o imperador ausente nela.

10. O anjo conhece Deus mais perfeitamente por sua própria essência que pelas espécies das coisas inferiores, pois Deus está nela contido e apresentado de modo mais perfeito e mais próximo. Se as espécies dos anjos superiores permitirem compreendê-los perfeitamente, o anjo inferior conhecerá Deus mais perfeitamente por essas espécies do que por sua própria substância, porque nelas resplandece uma semelhança mais perfeita de Deus. Se, porém, não compreende os anjos superiores, conhece Deus mais perfeitamente por si mesmo do que por eles, pois sua própria substância é mais profundamente penetrada, embora os superiores sejam efeitos mais perfeitos.

11. Quanto aos outros dois pressupostos — que o anjo compreende a si e as coisas inferiores —, é fácil ver a razão. Sua força intelectiva adequa toda a inteligibilidade de sua própria essência, que lhe é intimamente presente; possui, portanto, tudo o que é requerido para compreendê-la. Se compreende a inteligibilidade maior de sua própria substância, com maior razão compreenderá a inteligibilidade menor das coisas inferiores. As espécies destas são infundidas segundo a proporção e capacidade de seu intelecto; se o intelecto excede a inteligibilidade dos objetos, exige espécies que os representem adequada e compreensivamente.

Resta a dificuldade sobre os anjos superiores: o anjo inferior os compreende ou apenas os conhece quiditativamente, sem compreensão?

Como o anjo inferior conhece o superior

12. Acerca do conhecimento que o anjo inferior possui dos superiores há duas sentenças. Alguns afirmam que o inferior **compreende** o superior; entre os autores citados pela edição estão os Carmelitas Salmanticenses, que alegam Báñez e González, e consideram a posição provável também Suárez e Zumel. A sentença oposta, que nega essa compreensão pela virtude própria do inferior, é atribuída a Nazário, a Suárez em outro lugar e a outros autores.

O ponto de toda a controvérsia reduz-se a isto: se a proporção entre o intelecto do anjo inferior e a espécie pela qual conhece o superior é tal que, conaturalmente, exija adequar-se a toda a inteligibilidade do anjo superior e, por essa espécie, elicitar um conhecimento que o adeque inteiramente.

13. A primeira opinião julga que, por o anjo superior e tudo o que lhe pertence serem objetos da ordem natural, permanecem proporcionados a qualquer intelecto angélico inferior. O inferior poderia alcançar tudo o que pertence ao superior, pois todo ente natural seria objeto proporcionado ao intelecto; sua natureza exigiria conhecer o superior por completo.

14. A segunda opinião admite que todo ente natural é proporcionado a qualquer intelecto angélico, mas nega que todo ente seja adequável e esgotável por qualquer intelecto. Os entes superiores excedem a força dos inferiores e não podem ser completamente adequados por ela. O intelecto inferior está para os inteligíveis superiores como um olho doente para a luz solar: a luz é proporcionada em si e pode ser percebida, mas não plenamente, salvo se o olho for purificado e fortalecido.

15. Deve-se escolher uma via média: **os anjos inferiores, pela própria virtude e inteligência, não compreendem nem adequam as substâncias superiores; de fato, porém, compreendem aquilo que por sua virtude própria não poderiam, mediante o fortalecimento e a comunicação dos superiores, que lhes comunicam inteligência maior segundo a capacidade deles.** Essa parece ser a mente legítima de São Tomás, quando se consideram atentamente seus ensinamentos sobre o conhecimento e as iluminações angélicas.

16. A primeira parte demonstra-se porque São Tomás admite repetidamente a proposição segundo a qual **“a inteligência inferior conhece a superior segundo o modo da substância cognoscente, não segundo o modo da substância conhecida, mas de modo inferior”**. João de Santo Tomás a remete ao *Liber de causis* e a *Contra Gentiles*, II, c. 98. Embora São Tomás rejeite a tese de Avicena segundo a qual a inteligência superior causa-

ria a inferior e, por isso, esta não poderia compreendê-la perfeitamente, conserva o princípio de que o inferior conhece o superior **segundo seu próprio modo**.

Do mesmo modo, comentando o *Liber de causis*, São Tomás afirma que a inteligência conhece as realidades superiores segundo o modo de sua própria substância, isto é, de modo inferior ao modo segundo o qual a realidade superior existe em si mesma. Logo, o inferior não a compreende pela força de sua própria virtude: conhece-a apenas segundo seu modo. Esse modo é proporcionado ao superior enquanto objeto cognoscível, mas não o **adequa**; e compreender, no sentido estrito aqui definido, é adequar.

17. A mesma razão é reforçada e, ao mesmo tempo, prova a segunda parte da conclusão. Os anjos inferiores são realmente aperfeiçoados e iluminados pelos superiores também acerca daquilo que pertence ao **estado da natureza**, e não somente acerca da graça ou da glória. Isso é sinal manifesto de que algumas coisas pertencentes à ordem natural não são plenamente compreendidas por eles por sua própria virtude; tal dificuldade verifica-se sobretudo nas realidades naturais superiores a eles, isto é, nas substâncias angélicas superiores.

São Tomás ensina, na I Parte, q. 106, a. 1 ad 2, que um anjo não ilumina outro comunicando-lhe uma nova luz da natureza, da graça ou da glória, mas **fortalecendo sua luz natural e manifestando-lhe a verdade** acerca das coisas que pertencem aos estados da natureza, da graça e da glória. Logo, se há manifestação e iluminação também acerca das coisas naturais, há nelas algo que o inferior não compreende perfeitamente por sua força própria; de outro modo, não necessitaria dessa manifestação. João de Santo Tomás recorda ainda a doutrina de *In II Sent.*, d. 9, segundo a qual, mesmo se os anjos tivessem somente seus dons naturais, permaneceria diferença de luz entre eles e poderia haver certa iluminação e perfeição, ainda que não completa.

18. Não obsta a passagem em que São Tomás afirma que, quanto às coisas pertencentes ao conhecimento natural, não é necessária agora uma nova manifestação da verdade entre anjos ou demônios, porque desde o princípio de sua criação conheceram aqui-

lo que pertence à ordem natural. A objeção confundiria a ausência de **nova** iluminação natural com a inexistência de qualquer comunicação inicial.

São Tomás não afirma ali que o anjo inferior, por sua força própria, compreenda perfeitamente a substância superior. Afirma que as verdades naturais não precisam ser novamente manifestadas depois que, desde o princípio, foram conhecidas e comunicadas. É necessário, portanto, distinguir entre receber desde o início uma iluminação acerca de realidades naturais superiores e necessitar continuamente de novas iluminações sobre as mesmas verdades.

19. Os anjos superiores, portanto, manifestaram essas verdades naturais desde o princípio de sua condição — ou imediatamente depois do primeiro instante da criação, quando já se podia supor que os anjos existiam e podiam falar e iluminar uns aos outros. São Tomás ensina que os superiores iluminam os inferiores acerca de tudo o que conhecem, embora os inferiores não o conheçam segundo o mesmo modo eminente.

João de Santo Tomás ilustra essa comunicação inicial com Ez 31,4, aplicado figuradamente ao primeiro anjo: "os rios corriam ao redor dele, e ele enviou seus regatos a todas as árvores da região"; as árvores do paraíso de Deus são entendidas como os demais anjos, aos quais o superior comunicou, como regatos, a abundância de sua ciência e de sua eminência.

Quanto ao estado presente, os demônios não iluminam os anjos bem-aventurados, ainda que estes possam ser de natureza inferior: primeiro, porque os bem-aventurados conhecem mais perfeitamente no Verbo; segundo, porque podem conservar na memória a iluminação recebida desde o princípio; terceiro, porque os demônios perderam o principado — alusão a Jd 6 — e, com ele, as ações propriamente hierárquicas, como iluminar e purificar.

20. A mesma sentença recebe apoio de Dionísio, cuja autoridade João de Santo Tomás destaca na doutrina angélica. Na *Hierarquia celeste*, Dionísio ensina que as ordens supremas dos espíritos possuem abundantemente também as santas propriedades das ordens inferiores, ao passo que as inferiores **não possuem**

inteiramente as propriedades supremas dos superiores; recebem, porém, segundo sua capacidade, as primeiras iluminações que lhes são infundidas pelos superiores.

Daí se conclui que os anjos inferiores não compreendem plenamente, pela própria força, os superiores: se não possuem inteiramente suas propriedades, tampouco as inteligem inteiramente. E Dionísio não fala apenas de verdades sobrenaturais, mas também das próprias **propriedades naturais dos superiores**. Não se pode responder que os inferiores apenas não as possuem entitativamente, mas as possuem integralmente no conhecimento, pois o próprio texto explica essa participação mediante **ilustrações** recebidas dos superiores; trata-se, portanto, de participação cognoscitiva.

21. O fundamento desta posição é duplo: um argumento **a priori** e um argumento por inconveniente. O primeiro parte da desigualdade natural. O intelecto do anjo inferior não possui substância e natureza iguais, em perfeição e atualidade, às do anjo superior; logo, tampouco possui força e eficácia intelectual que lhe sejam adequadas. Por sua própria operação não pode, portanto, compreender a realidade superior, porque não pode adequá-la — e compreender é adequar.

Assim como um olho enfermo ou débil não pode esgotar adequadamente a luz mais perfeita, também o intelecto inferior não pode, por sua virtude própria, exaurir a inteligibilidade da substância superior. A desigualdade específica basta para isso; a diferença de ordem ou hierarquia pode aumentar a distância, mas não é necessária à dificuldade. Se alguns admitirem anjos da mesma espécie, a questão presente não diz respeito aos iguais, mas ao inferior enquanto inferior relativamente ao superior.

22. A razão confirma-se pela consequência que São Tomás formula em *De malo*, q. 16, a. 8, comparando as espécies de um intelecto inferior com as de um superior: **“as espécies inteligíveis do intelecto superior são mais universais e, por isso, não podem ser compreendidas pelas espécies inteligíveis do intelecto inferior; por isso o intelecto inferior não pode conhecê-las perfeitamente.”**

João de Santo Tomás insiste que esse princípio é apresentado de modo geral, acerca de qualquer intelecto superior e inferior, não apenas do intelecto humano em comparação com o angélico. A aplicação posterior ao conhecimento que os anjos têm das espécies existentes em nossa alma não restringe o princípio. Se se dissesse que o argumento vale apenas porque o intelecto angélico, superior, compreende as espécies humanas, provar-se-ia praticamente o mesmo pelo mesmo. O verdadeiro fundamento é a universalidade maior das espécies do intelecto superior.

23. Da doutrina de São Tomás forma-se então o argumento: as espécies do intelecto superior não podem ser compreendidas pelas espécies do inferior **porque são mais universais**. Ora, a mesma proporção existente entre as espécies superior e inferior existe entre os próprios intelectos: o intelecto superior é mais universal e eminente que o inferior. Logo, também o intelecto do anjo inferior não compreenderá adequadamente o intelecto superior.

Isso é tanto mais claro porque o anjo inferior não conhece o superior por sua própria essência, mas por espécies infusas proporcionadas ao próprio inferior. Se essas espécies, segundo São Tomás, não compreendem as espécies do intelecto superior, tampouco compreenderão integralmente o intelecto superior. Ao menos uma conclusão já fica segura: o anjo inferior não compreende **todo** o ente natural no sentido rigoroso, pois as espécies naturais do anjo superior pertencem à ordem natural e, contudo, não são compreendidas por ele.

24. Os autores contrários respondem que a essência e a inteligibilidade radical do anjo superior excedem entitativamente o inferior, mas sua inteligibilidade formal seria da mesma razão e adequável ao inferior. Assim, o inferior poderia compreender o intelecto superior sem compreender as espécies deste, pois elas pertenceriam à ordem inteligível formal, não à linha entitativa. Quando São Tomás diz que o anjo compreende todo o ente natural, entendem "ente natural" como distinto da ordem inteligível e limitado à linha entitativa.

25. Essa resposta é ininteligível. A inteligibilidade formal segue e se proporciona à inteligibilidade radical e entitativa. Não pode a espiritualidade entitativa de uma realidade exceder a de outra e, ao mesmo tempo, sua inteligibilidade formal ser igual. Cada substância intelectual tem inteligibilidade própria e adequada. Se a inteligibilidade formal inferior não manifesta toda a entidade superior, não é própria nem suficiente para compreendê-la; se manifesta tudo, não pode ser igual à inteligibilidade formal do inferior, cuja virtude não adequa a totalidade superior. Logo, nem a essência nem as espécies superiores são compreensíveis pelo inferior em sentido rigoroso.

26. Também é contraditório dizer que as espécies não são compreendidas porque não são ente natural, mas apenas inteligível. Se, segundo esses autores, o anjo inferior compreende todo o ente natural, inclusive substâncias espirituais superiores, então as espécies que servem à natureza intelectual também pertencem à ordem natural e ao objeto de sua compreensão. São Tomás afirma que o anjo superior, ao compreender o inferior, conhece não só sua entidade, mas sua inteligibilidade e espécies. Se a inteligibilidade formal do superior é adequada ao inferior, com maior razão suas espécies deveriam ser compreendidas, pois pertencem precisamente à linha formal que se diz adequada.

27. Dizer que as espécies universais não podem ser conhecidas num único ato pelo inferior, embora a essência e o intelecto superior possam, é petição de princípio. Se a essência e a inteligibilidade radical do superior são mais universais e desproporcionadas ao inferior, enquanto a inteligibilidade formal é dita adequada, por que a espécie universal não seria alcançada num único ato, assim como a essência? A mesma razão que impede a compreensão da espécie impede a compreensão da essência e do intelecto superior.

28. Quanto às próprias espécies mais universais, não se pode negar que devam ser conhecidas se se afirma que o intelecto que as exige é compreendido. Não se compreende a potência e capacidade de um intelecto sem compreender o **objeto formal** ao qual

ele se ordena, pois daí depende sua universalidade, nem sem compreender o modo, a eminência e a imaterialidade segundo os quais pode alcançar esse objeto, pois daí depende sua especificação.

Do mesmo modo que não se compreende a potência visiva sem conhecer seu objeto — luz e cor — e o modo segundo o qual pode vê-lo, com vista mais ou menos aguda, não se compreende o intelecto angélico superior sem conhecer também as espécies de que é capaz e o grau de universalidade delas. As espécies são o próprio objeto em ser inteligível, e sua universalidade e imaterialidade proporcionam-se ao objeto formal. Ainda que se ignore se determinados acidentes extrínsecos foram de fato infundidos, é necessário conhecê-los ao menos como **possíveis e devidos** àquela potência, porque a proporção e capacidade para eles é intrínseca ao intelecto.

29. Além disso, é falso que os acidentes devidos a uma coisa deixem de pertencer à sua compreensão simplesmente porque chegam de fora e não fluem intrinsecamente de sua essência. Quem compreendesse o céu, segundo a física pressuposta pelo autor, deveria conhecer também seu movimento, ainda que procedesse de um motor extrínseco, porque esse movimento pertenceria à sua perfeição enquanto causa das gerações inferiores. Quem compreendesse a potência da matéria deveria conhecer também a alma racional para a qual ela está em potência, ainda que essa alma lhe fosse infundida exteriormente por criação. E quem compreendesse a potência obediencial deveria conhecer as formas sobrenaturais que Deus pode produzir nela.

Logo, a compreensão exige conhecer todos os acidentes e perfeições que são **devidos** à coisa e com os quais ela possui proporção, ainda que não procedam intrinsecamente de sua essência.

30. Por fim, a sentença é confirmada por inconveniente. O anjo inferior não pode compreender as espécies inteligíveis do anjo superior, como foi demonstrado; e a dificuldade não é evitada pelos autores contrários. São Tomás afirma expressamente a desproporção das espécies superiores, e, além disso, a compreensão

adequada de uma coisa deve alcançar não apenas sua quididade, mas também todas as perfeições que lhe são devidas ou às quais ela diz ordem e relação.

Logo, para compreender o intelecto do anjo superior seria necessário compreender também suas espécies, que se proporcionam à perfeição e universalidade desse intelecto. Negar a compreensão das espécies e afirmar simultaneamente a compreensão plena do intelecto que as exige é incompatível com a própria noção de compreensão adotada no início do artigo.

31. Surge outro inconveniente. Se o anjo inferior compreendesse o superior pela própria virtude, conheceria Deus, mediante esse efeito mais perfeito, tanto quanto o próprio anjo superior conhece Deus mediante o conhecimento de si. Todos os anjos conheceriam então Deus com igual perfeição natural, pois compreenderiam todos os anjos superiores, por mais elevados que fossem, e alcançariam igualmente Deus enquanto representável por esses efeitos.

Embora os superiores continuassem mais perfeitos no ser, se os inferiores os adequassem e compreendessem inteiramente no ser inteligível, possuiriam a mesma base para o conhecimento de Deus. Seguir-se-ia que o anjo inferior seria tão feliz na **bem-aventurança natural** quanto o superior, ainda que seja menos perfeito na ordem natural — consequência que não pode ser admitida.

Além disso, suposta a lei segundo a qual os dons gratuitos são infundidos aos anjos conforme a capacidade de seus dons naturais, se a força natural do inferior exigisse compreender o superior, também na ordem da graça exigiria compreender a graça e os dons do superior. Assim desapareceria a razão da iluminação angélica, que supõe precisamente que o superior manifeste ao inferior uma verdade que este não compreende por si. Logo, nem na ordem natural nem na sobrenatural o inferior compreende o superior apenas por sua própria virtude.

32. A segunda parte da conclusão — que, mediante a iluminação do superior, o inferior conhece todas as perfeições naturais do superior e, desse modo, o compreende **da parte da coisa conhecida** — toma-se de São Tomás, I, q. 106, a. 4. Ali ensina que

os anjos superiores iluminam os inferiores acerca de tudo aquilo que conhecem, de modo que os inferiores conheçam as mesmas realidades conhecidas pelos superiores, embora estes sempre as conheçam mais eminentemente e com modo diverso da parte do cognoscente.

33. Daí se toma a razão dessa segunda parte. O anjo superior, pela iluminação, manifesta ao inferior tudo aquilo que ele próprio conhece **da parte da coisa conhecida**, embora adapte essa manifestação ao modo e à capacidade do inferior. Para a compreensão de um objeto basta que sejam conhecidos sua quididade, todas as perfeições e todos os modos que lhe convêm, alcançando-se integralmente a coisa da parte do objeto, ainda que o modo de conhecer seja mais perfeito num cognoscente do que em outro.

Dois anjos — um superior e outro inferior — podem compreender a mesma realidade corporal ou qualquer outra coisa inferior a ambos, embora o superior a alcance segundo modo mais imaterial e eminente. Logo, basta à compreensão do anjo superior que o inferior, mediante iluminação recebida e participada do superior, conheça todas as perfeições e modos que pertencem à realidade superior; permanece, contudo, diferença de perfeição da parte do cognoscente.

34. Essa compreensão não exige conhecer, por força do conhecimento natural, os atos livres do anjo superior. Tais atos estão fora da compreensão natural de qualquer natureza intelectual, pois pertencem à ordem moral ou sobrenatural, não à natural. O próprio anjo superior compreende naturalmente o inferior sem, por isso, alcançar seus atos livres.

Solução dos fundamentos contrários

35. Toda a força do fundamento contrário reduz-se a dois argumentos principais: um tomado da autoridade de São Tomás, outro da razão. A autoridade é tomada de *Contra Gentiles*, II, cc. 98–99. São Tomás afirma que, pelo fato de uma substância ser intelectual, ela é “compreensiva de todo o ente”; e, como a substância

separada não se torna em ato conhecedora de todo o ente por sua essência, está, considerada em si mesma, como em potência para as semelhanças inteligíveis pelas quais conhece o ente.

No capítulo seguinte acrescenta que, sendo o intelecto dos anjos perfeito por perfeição natural e estando todo em ato, deve compreender universalmente seu objeto, isto é, o ente inteligível; e que, possuindo em ato as semelhanças para as quais está em potência, tem força para abranger todas as espécies e diferenças do ente, sendo necessário que cada substância separada conheça todas as coisas naturais e toda a ordem delas.

Tomadas literalmente, essas expressões parecem atribuir a toda substância separada força compreensiva de todo o ente criado e natural, e não apenas afirmar que todo ente cai sob seu objeto. Daí a objeção: os anjos superiores pertencem também à ordem do ente inteligível natural; por que, então, negar que sejam compreendidos pelos inferiores?

36. Tampouco pareceria possível responder simplesmente que os inferiores compreendem os superiores **por iluminação**. São Tomás, na I Parte, q. 109, a. 3 ad 2, ensina que, quanto às coisas pertencentes ao conhecimento natural, **"não é necessária manifestação da verdade, nem nos anjos nem nos demônios, porque estas coisas conheceram desde o princípio"**; por isso, sob esse aspecto, a maior plenitude de luz natural não constitui atualmente razão de iluminação nos demônios.

Daí a objeção: se os anjos inferiores, por natureza, não compreendem os superiores e se, acerca dos naturais, não há manifestação nova, pareceria que nem por sua própria virtude nem por iluminação poderiam compreendê-los.

37. Responde-se, primeiro, que, se nesses textos o verbo **"compreender"** for tomado em todo o rigor por compreensão perfeita e adequada, a expressão "todo o ente" não pode significar todo o inteligível sem restrição. O ente moral ou livre — como os pensamentos do coração —, o ente sobrenatural e o próprio ente divino são excluídos do conhecimento natural do anjo.

Os adversários respondem que São Tomás fala somente do ente natural, e o próprio *Contra Gentiles*, II, c. 99, esclarece que a substância separada conhece "todas as espécies e diferenças do ente" e, por isso, "todas as coisas naturais". Mas, se é legítimo restringir "todo o ente" ao ente natural criado, nada impede que, à luz de outros textos de São Tomás, se restrinja a afirmação, quanto à **compreensão rigorosa**, ao ente natural inferior ao anjo; ou, de modo ainda mais direto, que o verbo "compreender" seja tomado ali em sentido amplo por **apreender e alcançar cognitivamente**. A amplitude da expressão deve ser interpretada pelos lugares em que o próprio São Tomás a determina.

38. A verdade é que, nesses lugares, São Tomás não emprega "compreensão" no sentido rigoroso em que a tomamos neste artigo — conhecimento adequado e perfeito que acrescenta algo ao simples conhecimento quiditativo —, mas em sentido comum por conhecimento que alcança e abrange a coisa.

Isso se prova pelo intento dos capítulos. Em *Contra Gentiles*, II, c. 98, São Tomás quer mostrar que os anjos não conhecem as outras substâncias espirituais por sua própria essência, mas por espécies acrescentadas; no c. 99 quer mostrar que, sendo perfeitos no gênero inteligível, o conhecimento deles se estende também às substâncias materiais. Para concluir que precisam de espécies dos outros entes, basta que **os conheçam**, não que os compreendam intensivamente e esgotem sua inteligibilidade.

O próprio contexto alterna os verbos "compreender" e "conhecer". Assim, "compreender todo o ente" significa ali abranger cognitivamente e estender-se a todo o ente natural, não adequar com a mesma perfeição todo e qualquer objeto. A perfeição natural do intelecto angélico prova que ele conhece todo ente proporcionado à sua esfera; não prova que conheça todos com igual perfeição ou compreensão estrita.

39. Mesmo que alguém insista em tomar "compreender" no sentido rigoroso, a proposição ainda pode ser salva: cada anjo compreende todo o ente natural, mas não **do mesmo modo**.

Compreende a si e as realidades inferiores por sua própria virtude; as superiores, mediante a iluminação e manifestação que delas recebe.

Também não obsta a passagem da q. 109: como já foi explicado, São Tomás nega que agora sejam feitas **novas** iluminações acerca das coisas naturais, não nega que tenham sido realizadas desde o princípio. Em outros lugares ele próprio reconhece iluminações acerca daquilo que pertence aos estados da natureza, da graça e da glória. Assim, a ausência de novidade posterior é compatível com uma manifestação inicial dos superiores aos inferiores.

40. Segundo outro argumento, a espécie do superior é devida conaturalmente ao inferior, e o objeto conhecido está conaturalmente no cognoscente. Toda quididade, perfeição e modo do superior seria objeto proporcionado ao inferior; logo, ele teria tudo o que é necessário para compreendê-lo, sem que nada lhe permanecesse oculto.

41. A prova é que o inferior recebe desde o princípio uma espécie do superior, objeto natural pertencente à sua esfera inteligível. Como é intelecto perfeito e em ato, exigiria atualizar-se perfeitamente acerca desse objeto. Além disso, o superior e todas as suas perfeições pertencem à ordem natural e à integridade do universo, sendo objeto proporcionado a todo anjo. Logo, o inferior, por sua própria virtude, deveria compreender o superior.

42. Responde-se distinguindo o antecedente. Ao anjo inferior é devida conaturalmente uma espécie e um conhecimento que representem o superior **segundo o modo do inferior**, e, por conseguinte, com alguma confusão, potencialidade e inadequação relativamente ao superior: concede-se. Que lhe seja devida uma espécie que represente o superior **segundo o modo do próprio superior**, com adequação e distinção perfeita: nega-se.

Do mesmo modo, o anjo superior e todas as suas perfeições são objeto natural, pertencente a este universo e proporcionado ao inferior: concede-se segundo uma proporção **inadequada**, capaz de alguma confusão da parte do inferior; nega-se segundo proporção absolutamente adequada.

Por isso, quando se afirma que basta essa proporção para a compreensão, distingue-se novamente: removida a confusão e inadequação pela iluminação do superior, concede-se; permanecendo-as, nega-se. O inferior torna-se compreensivo do superior **mediatamente**, pelo fortalecimento de seu intelecto realizado pelo superior, e não imediatamente pela força do próprio modo natural de conhecer.

43. Também se distingue a prova segundo a qual, para compreender um objeto, basta que ele e tudo o que nele há sejam proporcionados ao cognoscente. Se forem proporcionados **adequada e perfeitamente, segundo o modo da coisa conhecida**, concede-se; se apenas inadequadamente, segundo a limitação e certa confusão do cognoscente inferior, nega-se.

Assim, o objeto superior e sua espécie estão conaturalmente presentes ao inferior **segundo o modo do recipiente**, não segundo o modo superior. Do fato de algo ser recebido conaturalmente segundo o modo do recipiente não se segue que o recipiente o compreenda segundo totalidade de adequação; segue-se apenas que o alcança segundo seu próprio modo. A coisa não está acima da natureza do inferior quanto à conveniência geral, ordem natural e especificação do objeto; está, porém, acima de seu modo quanto à plena adequação.

A comparação usada pelo autor é a da luz: ela é recebida conaturalmente tanto no corpo luminoso quanto no diáfano, mas no diáfano segundo modo inferior, não adequadamente segundo o modo em que se encontra no luminoso.

44. À prova do antecedente responde-se da mesma maneira. A espécie do anjo superior é dada ao inferior enquanto representação de um objeto da ordem natural, proporcionado e pertencente à sua esfera: concede-se **segundo o modo do inferior**; nega-se segundo o modo e a adequação próprios do superior. Enquanto se considera apenas a virtude própria do inferior, o superior permanece além de sua compreensão plena, a menos que intervenha a iluminação.

Quando se acrescenta que o anjo inferior é um intelecto perfeito e não procede da potência ao ato como o nosso, distingue-se: é perfeito segundo seu modo inferior e, relativamente ao superior, mais confuso; não é perfeito acima de seu modo.

Isso não introduz **discurso** no anjo. Nem toda imperfeição, nem toda potência para um inteligível funda raciocínio discursivo; o discurso exige atualização por circuito, comparação e pluralidade de inferências. Os anjos inferiores são iluminâveis pelos superiores justamente acerca de coisas que não conhecem ou não conhecem perfeitamente em ato, e nem por isso discorrem quando são iluminados. Sua ignorância é **negativa**, mera não-ciência, não ignorância privativa de algo que deveriam adquirir por colação. Ela é removida por iluminação simples e por um único intuito, sem inferência discursiva.

45. Finalmente, quando se diz que o anjo superior e todas as suas perfeições são objeto proporcionado ao inferior por pertencerem à ordem natural, deve-se distinguir entre proporção **quanto à especificação** e proporção **quanto à adequação e perfeição do discernimento**.

Todas as cores e a luz são objeto proporcionado à vista enquanto a especificam; contudo, nem toda vista consegue discernir igualmente qualquer luz ou cor e adequar-se a tudo o que nelas há: alcança-as segundo sua força e capacidade. Do mesmo modo, tudo o que existe no anjo superior pertence à ordem natural e cai dentro da esfera especificativa do intelecto inferior; mas não lhe é proporcionado, por sua própria virtude, segundo adequação perfeita e compreensão exaustiva.

As realidades superiores são, portanto, proporcionadas ao inferior quanto à espécie de objeto cognoscível, mas não quanto à total adequação e perfeição de discernimento. Esta se alcança, segundo a conclusão defendida no artigo, mediante a iluminação e o fortalecimento comunicados pelo superior.

DISPUTAÇÃO XLII · ARTIGO II

Como o anjo conhece os futuros e os passados

P. 636 DO ORIGINAL LATINO

1. O principal ponto da dificuldade não está na própria questão, pois é certo que o anjo, por sua própria virtude, não conhece de modo certo e determinado os futuros contingentes, nem quaisquer outros futuros imediatamente em si mesmos. A dificuldade está, porém, em explicar por que não pode conhecer esses futuros, uma vez que não carece de espécies que os representem. Com efeito, quando as coisas se tornam presentes, é certo que são conhecidas pelo anjo, já não como futuras, mas como presentes; e então não lhe são infundidas novas espécies, pois ele não recebe espécies para cada um dos indivíduos que vêm a existir, mas utiliza espécies universais que possui desde o princípio. E estas, em sua representação, não dependem das próprias coisas, nem delas recebem alguma perfeição ou mudança quando as coisas vêm a existir. Como, portanto, passam a representá-las de novo, se nelas mesmas não ocorre uma nova mudança? Esta é a dificuldade acerca dos futuros; e quase a mesma dificuldade se apresenta acerca dos passados, quando o anjo não presta atenção e algumas coisas transcorrem ou acontecem sem que ele as considere: por que razão o anjo não poderia conhecer esses acontecimentos passados em virtude da espécie que os representa? Com isso ficará também examinada a dificuldade de

saber como o anjo, por sua espécie universal, representa os indivíduos e como depende da existência deles para representar determinadamente este ou aquele singular.

Pressupõem-se algumas coisas certas

2. Há três coisas certas que devem ser pressupostas nesta matéria. — A primeira é que existem três gêneros de futuros. O primeiro é constituído por aqueles que necessariamente acontecerão e não podem ser impedidos, como o Sol nascer amanhã ou ocorrer um eclipse. O segundo é constituído por aqueles que acontecem na maioria das vezes por causas naturais, mas que podem ser impedidas, embora estejam de tal modo ordenadas que raramente sejam impedidas, como haver trovões na primavera e chuvas no inverno. O terceiro é constituído por aqueles que acontecem de modo inteiramente contingente, seja porque possuem causas livres, seja porque possuem causas fortuitas e contingentes para uma ou outra parte, como Pedro caminhar amanhã, um cão latir ou uma plantação ser queimada por um raio. Há somente dois modos de conhecer esses futuros: ou são conhecidos **em si mesmos**, enquanto possuem existência fora de suas causas; ou são conhecidos **em outro**, isto é, na virtude das causas das quais procederá tal existência e nas quais estão contidos.

P. 637 DO ORIGINAL LATINO

3. Falando, portanto, do conhecimento dos futuros **em si mesmos**, isto é, enquanto estão fora das causas, de nenhum modo podem ser conhecidos pelos anjos: nem os futuros necessários, nem os contingentes. E, para que não haja equívoco na expressão “em si mesmos”, deve-se distinguir o conhecimento das coisas em si mesmas quanto à quididade, ou quanto ao que a coisa é, do conhecimento segundo a duração e quanto ao *se é*, isto é, quanto à existência, em razão da qual são postas fora das causas e delas procedem. Quando, portanto, dizemos que os futuros não são conhecidos em si mesmos, não falamos da quididade do futuro; pois, desse modo, ele não é atingido enquanto futuro, mas en-

> quanto certa quididade, como que em abstrato e no ser possível. Falamos, portanto, dos futuros em si mesmos quanto à duração e quanto à existência. Estas, com efeito, pertencem à futuridade, pois a futuridade designa uma duração ainda não presente, e não precisamente a própria quididade.

A coisa futura, portanto, antes de proceder de fato de sua causa, existe somente dentro dela; de outro modo, se estivesse fora dela, já não seria futura, mas presente relativamente àquela medida na qual estivesse fora das causas. O anjo, portanto, não pode conhecer os futuros em si mesmos quanto à existência e à duração, porque a duração dos futuros não pode ser conhecida pelo anjo senão enquanto submetida à sucessão do tempo, que é a medida própria do futuro, e não enquanto submetida a alguma medida superior e mais eminente na qual o futuro esteja contido em si mesmo e fora das causas sem qualquer sucessão ou mudança. Com efeito, não existe medida criada alguma na qual a coisa esteja contida de modo inteiramente indivisível e imutável.

Somente a eternidade é absolutamente imutável e é causa do próprio tempo e das coisas que acontecem no tempo, sem qualquer potencialidade ou variação da parte daquele que mede; e assim pode conter e medir todas essas coisas indivisivelmente, em ato e imutavelmente. Todas as demais medidas criadas não podem conter as sucessões dos tempos mediante causalidade atual sobre elas e mediante total imutabilidade, como a eternidade, mas somente mediante uma coexistência extrínseca.

Ora, como o tempo futuro, no qual a coisa futura existirá, não existe atualmente em si mesmo, mas somente em potência — porque é uma parte do movimento que virá e sucederá pela sucessão e desenvolvimento do tempo, e não algo já existente em si —, esse futuro, nem a medida na qual existirá, pode ser conhecido senão enquanto está em potência e em sucessão e dentro da ordem das causas. Portanto, jamais pode ser atingido em si mesmo enquanto for considerado futuro, porque **futuro é o mesmo que aquilo que haverá de suceder; e aquilo que haverá de suceder é o mesmo que aquilo que deverá ser reduzido da potência ao ato**.

4. Se disseres: a própria verdade de um futuro contingente é, por si, determinadamente verdadeira segundo uma das partes da contradição, porque ambas as partes não podem ser simultaneamente determinadamente verdadeiras e falsas; logo, uma delas é determinadamente verdadeira e a outra determinadamente falsa. E quando esse futuro se torna presente na realidade, realiza-se segundo uma verdade determinada; portanto, quem o afirmasse antes que acontecesse diria uma verdade determinada.

— **Responde-se** negando o antecedente, se falamos da determinação do futuro a partir de seus próprios predicados ou de suas causas próximas e criadas, como demonstramos extensamente no tomo precedente (*disp.* 19 e 20). Esses futuros carecem de todo princípio determinativo, tanto em si mesmos como nas causas, enquanto permanecem futuros contingentes, pois a própria contingência implica intrinsecamente indeterminação. Pertence, com efeito, ao conceito essencial da contingência estar aberta a uma ou outra parte. Repugna, portanto, dizer que aquela verdade seja contingente enquanto verdade futura e, ao mesmo tempo, determinada, seja em si mesma, seja nas causas próximas — excetuando-se o decreto divino e a eternidade de Deus —, pois antes recebe delas indeterminação e contingência.

A razão de contradição, por sua vez, não exige que uma das partes seja determinadamente verdadeira, mas somente que, **se** uma parte é verdadeira, a outra seja falsa; não exige, contudo, que esta, de preferência àquela, seja determinadamente verdadeira. A contradição não determina as partes das contraditórias nem suas verdades; apenas enuncia o oposto daquilo que a outra afirma, o que é inteiramente extrínseco à verdade, assim como à entidade da coisa, e portanto não pode determiná-la.

5. Em segundo lugar, é certo que os futuros necessários são conhecidos pelo anjo de maneira certa e evidente **abstrativamente**, isto é, em sua causa, e não intuitivamente em si mesmos. Os futuros que acontecem na maioria das vezes, porém, são conhecidos em sua causa próxima conjecturalmente, e não com evidência.

Isto é manifesto porque os futuros necessários possuem causas inevitáveis, não somente de sua quididade, mas também de sua futuridade e existência. Logo, em virtude dessa conexão podem ser conhecidos com certeza, pois a certeza e a evidência se fundam num conhecimento certo e imutável. Portanto, aquilo que é conhecido em virtude de tal conexão é conhecido certa e evidentemente; não, porém, com evidência intuitiva, porque não se conhece a coisa em si mesma, mas com evidência abstrativa, que conhece a coisa em sua causa.

Os futuros do segundo gênero, por sua vez, segundo São Tomás (*I*, q. 57), não são conhecidos pelo anjo com certeza, mas conjecturalmente. Isso deve ser entendido em sentido formal: tais futuros, enquanto dependem de uma ou mais causas próximas que podem ser impedidas, não podem ser conhecidos pelo anjo com certeza, mas apenas conjecturalmente, porque são atingidos mediante um meio falível e contingente; e, sob a formalidade de tal meio, não podem ser conhecidos certa e evidentemente. Se, porém, esse efeito for considerado relativamente ao conjunto de todas as causas naturais, talvez já não permaneça contingente, casual ou *per accidens*, mas seja inteiramente certo, porque não pode ser impedido.

P. 638 DO ORIGINAL LATINO

6. Também não é necessário insistir aqui, como alguns procuram fazer, em demonstrar que semelhantes contingentes jamais podem ser conhecidos com certeza pelo anjo, porque permanecem sempre contingentes e porque são efeitos *per accidens*, não podendo ser reduzidos a nenhuma causa *per se*; e, portanto, nunca estabeleceriam conexão infalível nem fundamentariam ciência certa. Acrescenta-se que as causas capazes de impedir o efeito seriam infinitas e não poderiam ser compreendidas, sobretudo se os próprios anjos ou os homens pudessem introduzir impedimentos.

— Não é necessário, porém, deter-se nisso. Deve-se sempre falar em sentido formal: esses futuros impedíveis, em virtude das causas impedíveis nas quais proximamente estão contidos, não podem ser conhecidos com certeza, porque estão contidos sob um meio contin-

gente e falível. Se, contudo, ultrapassarem essa contingência e falibilidade e forem reduzidos a alguma conexão necessária relativamente ao conjunto de todas as causas, então, em virtude dessa conexão, poderão ser conhecidos com certeza pelo anjo.

Não são, entretanto, reduzidos a uma conexão necessária quando entre essas causas intervém alguma causa livre, porque esta não pode ser necessitada por nenhum conjunto de causas nem afastada da contingência, precisamente porque é livre. Quanto às causas celestes, se alguns efeitos permanecem puramente *per accidens* e não podem de modo algum ser reduzidos a uma causa *per se* — como sustenta São Tomás (*De Malo*, q. 10, a. 7, ad 10; e *I*, q. 115, a. 6) —, então tal efeito não deixa a contingência nem passa a estar sob alguma necessidade pela qual possa ser conhecido certa e *per se* em virtude dessas causas.

Se, porém, houver efeitos que, relativamente ao conjunto inteiro das causas, permaneçam determinados *per se* e necessários, estes certamente poderão ser conhecidos pelo anjo mediante o conhecimento de todas aquelas causas naturais, isto é, do conjunto delas. Assim, alguns efeitos que, relativamente a determinada causa próxima, são chamados contingentes e *per accidens*, relativamente a outras causas ou ao conjunto de todas as causas — que não são infinitas, pois todas as causas criadas existentes de fato estão compreendidas em número finito — são necessários e determinados.

E o anjo, que compreende todas as causas naturais deste universo, poderá conhecer com certeza tais efeitos. Esta é a doutrina expressa de São Tomás (*De Veritate*, q. 8, a. 12), onde diz, em substância, que algo pode ser contingente relativamente a uma causa e necessário relativamente ao concurso de várias causas; e, como os anjos conhecem todas as causas naturais, conhecem como necessárias algumas coisas que parecem contingentes quando se consideram apenas certas causas delas.

7. Em terceiro e último lugar, é certo que os futuros contingentes não podem ser conhecidos com certeza pelo anjo, embora seja difícil explicar a razão pela qual são excluídos do conhecimento angélico.

Isto é manifesto porque conhecer com certeza os futuros é apresentado na Escritura como sinal certíssimo da divindade (*Is* 41,23): "Anunciai-nos as coisas que hão de vir, e diremos que sois deuses"; e (*Is* 46,9–10): "Não há semelhante a mim, que anuncio desde o princípio as coisas últimas e, desde o começo, as que ainda não foram feitas." E em *Daniel* 2,47 Nabucodonosor concluiu daí que o Deus de Daniel era o verdadeiro Deus, porque pôde revelar aquele mistério e o sonho referente a tais coisas, isto é, aos futuros: "Falando, pois, o rei, disse a Daniel: Verdadeiramente, o vosso Deus é o Deus dos deuses e o Senhor dos reis, e aquele que revela os mistérios, pois pudeste descobrir este segredo."

Deve-se consultar São Jerônimo sobre esse mesmo lugar de Daniel, isto é, sobre o capítulo 2, onde afirma que os magos e toda a ciência das letras seculares confessam que o conhecimento dos futuros não pertence aos homens, mas a Deus; São João Crisóstomo, que atribui somente ao Deus imortal a predição certa dos futuros; Santo Isidoro, segundo o qual os anjos não podem conhecer os futuros senão por revelação divina; e a mesma doutrina é tomada de São João Damasceno, Santo Agostinho, São Basílio e São Tomás (*I*, q. 57, a. 3; *II-II*, q. 95, a. 1; *Contra Gentiles*, III, c. 154; *De Veritate*, q. 8, a. 12; *In I Sent.*, d. 38, a. 5; *In II Sent.*, d. 7, q. 2, a. 2, e frequentemente em outros lugares), sendo seguida comumente pelos teólogos.

Finalmente, aquilo por meio do qual alguns homens foram sobretudo enganados pelos demônios, chegando a cultuá-los como deuses, foi a predição dos futuros, ao menos de modo ambíguo, pois os demônios empenhavam-se especialmente em ser considerados deuses, procurando predizer acontecimentos futuros e proferindo oráculos acerca de sua previsão.

P. 639 DO ORIGINAL LATINO

Em que consiste a dificuldade e sua resolução

8. Toda a dificuldade, portanto, reduz-se a explicar qual é a razão pela qual esses futuros são excluídos do conhecimento dos anjos, sendo certo que estes possuem as espécies deles mesmo antes que venham a existir. Com efeito, quando acontecem e se tornam presentes, não são infundidas novas espécies para que

aqueles indivíduos sejam conhecidos, como acima foi considerado. Posta, pois, a espécie e estando o intelecto expedito, estão postos princípios suficientes para entender o objeto. Por que, então, deve ser excluído do anjo o conhecimento de tais futuros, se não são excluídas as espécies deles? Além disso, a verdade desses futuros, mesmo tomada determinadamente, é algo criado; logo, é proporcionada e devida a alguma luz criada. Por que, portanto, não o será ao anjo?

Três opiniões

9. A isso se responde de diversos modos, que se reduzem a três. — O primeiro sustenta que ocorre alguma mudança intrínseca na espécie, ao menos segundo algum modo pelo qual sua representação é modificada para considerar o objeto sob a razão de presente, ao passo que antes o considerava sob o ser possível ou futuro.

10. Este modo, porém, apresenta uma dificuldade: tal mudança intrínseca dissolve, isto é, corrompe a espécie. Pois, se ela se modifica intrinsecamente, já não permanece intrinsecamente a mesma que era antes, sobretudo porque aquela representação não é algo acidental e superveniente à espécie, mas lhe convém essencial e quiditativamente. Portanto, se permanece alguma espécie depois de corrompida a anterior, deve uma nova espécie ser infundida. Assim, dizer que a espécie se modifica intrinsecamente equivale a dizer que uma nova espécie é infundida.

11. Em seguida, resta examinar por qual causa eficiente se realiza aquela mudança na espécie, pois ela não se produz pelo próprio objeto novamente produzido, nem pelo anjo que possui tal espécie, nem por Deus. — Não pelo objeto, porque este é desproporcionado para emitir espécies no intelecto do anjo ou agir sobre ele, uma vez que o anjo entende por espécies infusas, e não por espécies emitidas pelo objeto. Logo, tampouco pode esse objeto modificar as espécies infusas e preexistentes na mente do anjo. Pois, se não pode emitir espécies, muito menos poderá modificar as que já foram infundidas. Isso é ainda mais evidente se o objeto for corpóreo e estiver distante, pois não pode operar so-

bre a mente do anjo nem modificar eficientemente a espécie: a espécie é espiritual, enquanto o objeto é corpóreo, e igualmente corpóreo é o meio.

Tampouco a mudança é realizada pelo próprio anjo, porque o anjo não opera dentro de seu intelecto modificando-o, mas conhecendo, já que sua operação intelectual não é outra senão o conhecimento. Ora, não pode elicitar conhecimento acerca de tal espécie ou de seu objeto senão pela própria espécie. Logo, é anterior que a espécie esteja apta para ser utilizada pelo intelecto do que a elicitação do conhecimento. Portanto, antes que o anjo produza o conhecimento acerca daquele objeto futuro quando este se torna presente, deve pressupor-se que a espécie já esteja modificada e aperfeiçoada para representar tal objeto. Logo, não é pelo próprio conhecimento que ela se modifica e aperfeiçoa, e consequentemente tampouco pelo próprio intelecto, que não possui outra operação além do conhecimento. Com efeito, não se admite no anjo um intelecto agente que produza ou modifique espécies sem conhecer; e, ainda que fosse admitido, ele serviria para espécies adquiridas e produzidas por ele, não para espécies infusas.

Pela mesma razão, a espécie não pode ser modificada por outro anjo: primeiro, porque um anjo não opera no interior da mente de outro nem penetra nela para modificar sua luz, sua virtude ou sua espécie; segundo, porque somente pode iluminar outro anjo mediante uma proposição exterior do objeto, como se dirá adiante. Ora, se o anjo iluminante propõe aquele futuro quando este é novamente produzido e se torna presente, então ele próprio já o conhece; e a dificuldade retorna a respeito dele: como o conhece, por qual espécie, e como essa espécie se modifica para representar novamente aquele singular?

12. Finalmente, se se disser que Deus modifica a representação daquela espécie para que passe a representar algum singular, não apenas por uma iluminação exterior — pois esta não modifica intrinsecamente a representação da espécie, mas adapta e acomoda o objeto para que seja proporcionado à sua representação, isto é, ao seu modo inferior de representar —, mas por uma modificação interna da própria espécie quanto à sua represen-

tação, deve-se dizer que Deus certamente poderia fazê-lo. Contudo, uma modificação desse gênero, uma vez que altera intrinsecamente a própria representação, que é essencial à espécie, modifica sem dúvida a essência dela, dissolve-a e infunde outra que passa a representar aquilo que anteriormente não era representado.

P. 640 DO ORIGINAL LATINO

E assim caímos em outro inconveniente, já excluído na disputação precedente: o de que o anjo não possuiria desde o princípio todas as suas espécies infusas e, portanto, não nasceria pleno de sabedoria e perfeito em beleza inteligível. Além disso, aquela espécie que passa a representar algo novo deveria representar somente aquele singular que acaba de ser produzido, e não os outros que ainda não foram produzidos, porque estes são futuros; nem os outros que já foram produzidos, porque estes já são conhecidos; nem a natureza deles em comum, porque dela já havio conhecimento. Cairíamos, portanto, no inconveniente de que cada anjo entenderia os singulares mediante espécies adequadamente representativas de cada singular: espécies excessivamente particulares e próprias dos sentidos, não correspondentes à universalidade do intelecto angélico.

13. Quanto ao que alguns dizem, isto é, que a espécie é modificada pelo próprio concurso de Deus, mediante o qual Ele influi juntamente com a espécie e com o intelecto para a representação deste objeto determinado, isso nada resolve. Com efeito, aquele concurso é apenas aplicativo da causa ao ato segundo e influi nesse ato segundo conforme o modo e a capacidade da causa segunda. Pressupõe, portanto, a própria causa constituída e perfeita em ato primeiro e, consequentemente, não modifica sua representação, pois esta pertence ao ato primeiro; o concurso de Deus para a operação, porém, não modifica nem constitui aquilo que pertence ao ato primeiro, mas somente aplica e ordena ao ato segundo aquilo que já está em ato primeiro.

Se esse concurso modifica a própria representação e aquilo que pertence ao ato primeiro da espécie, é o mesmo que dissolver aquela espécie e infundir outra; e assim se retorna àquilo que já foi impug-

nado acima: Deus destruiria aquela espécie e produziria outra. É indiferente que isso seja realizado pelo concurso mediante o qual influi no ato ou por alguma ação antecedente, se o inconveniente resultante é o mesmo.

14. Por isso, a **segunda opinião** sustenta que a espécie inteligível do anjo não se modifica intrinsecamente, nem quanto à entidade, nem mediante algum modo superadicionado, mas mediante uma assimilação extrínseca. Antes que o objeto exista na realidade, ele não se assimila à espécie que o representa; uma vez existente o objeto, imediatamente se assimila à espécie, e assim se completa a própria semelhança da espécie, porque a semelhança se dá entre dois extremos e se completa quando ambos os extremos existem.

Esta opinião parece ser claramente afirmada por São Tomás (*I*, q. 57, a. 3, ad 3; *De Veritate*, q. 8, a. 12, ad 1) e é comumente seguida pelos tomistas: Caetano (*I*, q. 57, a. 2, § *Quoad secundum*) e o Ferrariense (*Contra Gentiles*, II, c. 96 e c. 100). Há, porém, uma divergência entre Caetano e o Ferrariense: Caetano julga que a própria duração ou existência, enquanto unida em exercício à própria coisa, não é representada como *objectum quod*, isto é, como coisa representada, mas como condição; o Ferrariense, ao contrário, no citado capítulo 100, impugna isso e considera que a própria duração é representada também como *objectum quod* e como coisa representada, porque essa duração e sua conjunção com a própria coisa constituem verdadeiramente um dos acidentes da coisa e, portanto, podem ser representadas como objeto e coisa conhecida.

Suárez (*De Angelis*, II, c. 11) e Arrúbal entendem que a posição de Caetano consiste em dizer que as espécies do anjo representam os futuros **em potência**; quando estes passam a existir, representam-nos **em ato**, sem qualquer mudança da parte da espécie.

15. A opinião dos tomistas concorda, portanto, neste ponto: a semelhança da espécie que está no anjo não é completa nem terminada antes que o objeto exista; por isso não pode representá-lo enquanto ele é futuro. O complemento da semelhança depende do outro extremo ao qual ela se termina. Existe, entretanto, grande diversidade ao explicar de que maneira essa representação da

espécie se termina à existência da coisa futura e a considera: se como condição ou como coisa representada; se a própria representação da espécie se modifica ao menos segundo algum modo ou relação novamente adquirida para com o objeto; ou segundo algo explícito que antes estava apenas implicitamente em relação à coisa futura — aquilo que Suárez e Arrúbal chamam representar em potência e em ato —; e, finalmente, como tudo isso pode realizar-se intrinsecamente na espécie pela mera posição extrínseca do objeto. Sobre isso também pode ser consultado Navarrete (*controversia* 58).

16. Esta opinião não sofre dificuldades menores que a precedente, e elas podem ser reduzidas a dois pontos principais. — O primeiro é que a resposta de São Tomás (*I*, q. 57, a. 3, ad 3; *De Veritate*, q. 8, a. 12, ad 1), segundo a qual a espécie do anjo se comporta igualmente na representação da coisa passada, presente e futura, mas as próprias coisas não se comportam igualmente em relação às espécies — porque, enquanto não existem, não possuem a natureza pela qual se assimilem às espécies e, por isso, não podem ser conhecidas mediante elas —, essa resposta, digo, parece proceder de um equívoco entre a semelhança relativa, fundada na conveniência dos extremos, e a semelhança representativa, fundada na inteligibilidade da coisa da qual participam as espécies intencionais.

A semelhança relativa exige, de fato, a natureza de ambos os extremos e a presença deles para que seja completa. A semelhança intencional e representativa, porém, não exige isso, porque não se funda na conveniência da natureza e da existência dos extremos. Pelo contrário, a espécie, quanto à sua entidade, é muito dessemelhante do objeto, como se vê quando uma coisa corpórea é representada por uma espécie espiritual.

P. 641 DO ORIGINAL LATINO

Do mesmo modo, é evidente que por uma espécie intencional pode ser representada uma coisa ausente e não existente, como quando nos recordamos de uma coisa passada. E, contudo, nesse caso a semelhança da espécie, se falamos de semelhança relativa, não é com-

pleta; pois, assim como a coisa futura não possui natureza pela qual se assimile à espécie, também a coisa passada não possui atualmente natureza nem existência pela qual se assimile a ela. Logo, tampouco poderia ser conhecida, o que essa opinião não admite.

17. Não resolve dizer que a coisa futura não é conhecida em si mesma e intuitivamente, mas enquanto contida nas causas, e que semelhantemente a coisa passada é conhecida enquanto deixa algum efeito. — Contra isso: para nós basta que os futuros sejam conhecidos abstrativamente, contanto que sejam conhecidos com certeza, assim como os passados. A dificuldade não consiste em saber se os futuros são conhecidos intuitivamente pelo anjo, mas se são conhecidos com certeza, ainda que abstrativamente; do mesmo modo, os passados não podem ser conhecidos intuitivamente e, contudo, são conhecidos com certeza.

Acrescento que, se os futuros não são conhecidos porque a semelhança da espécie que os representa não se completa até que os próprios futuros possuam uma natureza pela qual se assimilem a tal espécie, seguir-se-ia que nem mesmo sobrenaturalmente poderiam ser conhecidos pelo anjo. Pois, enquanto não forem produzidos, não possuem natureza pela qual se assimilem às próprias espécies, mesmo sobrenaturalmente. Logo, não poderiam ser conhecidos mediante tais espécies nem mediante outras espécies sobrenaturalmente infusas, porque, por mais sobrenaturais que sejam essas espécies, as próprias coisas não poderão assimilar-se a elas enquanto não forem produzidas.

18. A segunda dificuldade desta opinião está em explicar como a própria espécie representa essas coisas futuras quando se tornam presentes sem sofrer qualquer mudança, embora antes não as representasse. Com efeito, que essa coisa — antes não presente, mas futura, e agora existente e presente — seja atualmente representada pela espécie é algo intrínseco à própria espécie, pois ela representa algo que antes não representava. Logo, alguma coisa nova ocorre na própria espécie para que represente esses objetos agora existentes, que antes não representava; e, seja o que for isso, requer alguma mudança intrínseca na espécie.

Quer se diga que aquela duração e existência são apenas uma condição, quer que sejam uma coisa novamente representada, quer se diga que antes a espécie somente as representava em potência e implicitamente e agora as representa em ato e explicitamente, tudo isso pertence a algo próprio e intrínseco da espécie, porque pertence ao diverso modo de sua representação. Ora, tudo o que pertence à representação é intrínseco à espécie. Logo, essa representação explícita e atual, quando a coisa é novamente produzida, exige alguma variação intrínseca na própria espécie, ao passo que antes existia somente implícita e potencialmente, enquanto a coisa era futura.

Retornam, portanto, as dificuldades acima apresentadas contra a primeira opinião: se a representação se modifica intrinsecamente, a própria espécie se corrompe; além disso, essa variação na espécie não pode ser produzida pelo próprio objeto extrínseco, pois ele não possui eficiência nem influxo algum sobre a espécie. Ora, nenhuma mudança intrínseca se produz na espécie sem alguma eficiência e influxo físico.

19. A **terceira opinião**, portanto, é ensinada pelo padre Suárez e por outros, que sustentam absolutamente não ocorrer nenhuma mudança intrínseca na própria espécie do anjo pelo fato de a coisa futura tornar-se presente; toda a mudança estaria da parte da coisa representada. Não porque a semelhança da espécie seja completada pela existência do objeto, mas porque, quando o objeto está presente, termina a representação e o conhecimento intuitivo; quando, porém, é futuro, não termina a representação da espécie, mas a própria coisa é representada somente em abstrato e quanto à quididade.

A espécie inteligível não representa ao anjo, de modo complexo, que a coisa **é** ou que **será**, mas representa-a simplesmente e segundo si mesma. Assim, se a coisa não existe, nada representa de sua existência ou futuridade, mas somente a quididade, com indiferença para ser ou não ser. Quando, porém, a coisa existe de fato, a representação termina-se de fato nela enquanto existente; antes, terminava-se nela enquanto possível, e também em todos os seus acidentes e circunstâncias enquanto possíveis. Dessa maneira, toda

essa variação reduz-se à diversa terminação da parte do objeto representado, e não a alguma mudança intrínseca na espécie, seja formal, seja efetiva, nem a algum complemento de sua semelhança.

P. 642 DO ORIGINAL LATINO

20. O padre Vázquez acrescenta que nenhuma variação intrínseca se produz na espécie do anjo pelo fato de antes ela não representar o futuro e agora representá-lo quando se torna presente; a variação ocorre somente da parte do objeto. Enquanto é futuro, não constitui objeto natural daquela espécie, mas somente quando é presente ou passado. A mesma espécie e a mesma potência, permanecendo invariadas em si mesmas, consideram e atingem o objeto quando este se torna objeto conatural da espécie ou da potência; não o atingem, porém, enquanto não é seu objeto conatural.

Vázquez afirma que essa doutrina é ensinada por Capréolo (*In II Sent.*, d. 3, q. 2, a. 3, ad 1 do argumento de Gregório contra a terceira conclusão), quando diz que os futuros não são conhecidos pelos anjos porque não são capazes de conhecimento nem estão sujeitos a ele. Procura ainda reduzir ao mesmo sentido São Tomás (*I*, q. 57, a. 3, ad 3), Hervé e outros.

Arrúbal e o padre Alarcón acrescentam que a existência atual do objeto pode muito bem fazer com que algo passe a estar dentro da virtude natural de alguma potência ou hábito, embora antes não estivesse. Isso se vê, dizem eles, pelo exemplo do hábito da fé divina: algum objeto começa a pertencer à fé e a estar compreendido em sua extensão se é então revelado por Deus e declarado pela Igreja, embora antes não estivesse nela apenas por falta de revelação. Pela revelação, entretanto, nada intrínseco é acrescentado ao hábito da fé, que permanece inteiramente invariado em si. Do mesmo modo, pelo fato de alguma coisa começar a existir e a pertencer a este universo, passa a estar dentro da extensão do objeto proporcionado a alguma espécie, embora antes não pertencesse a ela, porque não lhe era conatural nem estava contida dentro de sua extensão. Por isso antes não era representada; agora, porém, é representada sem que se produza qualquer variação na própria espécie.

21. Contudo, toda essa opinião e todas as suas explicações sofrem uma dificuldade não menor, que não explicam exatamente. — A primeira explicação desvia-se do ponto principal da dificuldade ao explicar como a espécie não varia, variando somente a terminação do objeto quanto ao intuitivo ou ao abstrativo. Pois, concedido que a mesma espécie ou notícia passe de abstrativa a intuitiva somente pela terminação extrínseca do objeto, sem que se produza variação na própria espécie — ao menos quanto à representação substancial —, ainda permanece por explicar aquilo que principalmente se pergunta: por que essa mesma espécie, que representa a quididade e todas as circunstâncias possíveis da coisa futura, não pode representar também com certeza que ela haverá de existir, se nenhuma mudança intrínseca é exigida na espécie para que, uma vez presente a coisa, a mesma representação se termine nela como existente?

22. Talvez se diga que, antes de a coisa estar presente, somente se representa a quididade da coisa em abstrato ou em comum; ou também se representa a coisa singular enquanto tal, mas não sua produção, duração e existência como unidas à própria coisa, pois a espécie do anjo não representa complexamente afirmando que algo é ou não é.

Mas então permanece sem solução a dificuldade: quando a coisa se torna presente, como começa a mesma espécie, por sua representação simples, a representar a coisa não apenas em sua quididade, mas também unida à existência e à duração, sem qualquer variação intrínseca e por mera terminação extrínseca? O existir da coisa em ato é uma verdade terminativa do conhecimento da parte do objeto e, por isso, é representável numa espécie da parte do intelecto.

O anjo não forma uma nova representação a partir de espécies previamente concebidas para representar a união da coisa com sua existência, por composição ou divisão; pela própria espécie simples, ao ver o objeto, vê tudo o que lhe convém, entre o que se encontram a existência e a duração. Logo, se a espécie, antes de a coisa ser pro-

duzida, não representava a duração como conveniente à coisa, como começa a representá-la apenas pela posição extrínseca da coisa, mediante uma semelhança ou

P. 643 DO ORIGINAL LATINO

representação intrínseca, sem nenhuma variação de si mesma?

Mesmo que o anjo pudesse formar uma nova espécie que representasse a união da duração com a coisa, antes não representada, como a mera produção extrínseca da coisa o moveria a formar essa espécie, se nada de novo fosse representado a ele e nenhuma mudança ocorresse nas espécies que possuía antes da produção? Antes disso, ele não poderia formar uma espécie que representasse aquela união, nem mesmo para o tempo em que a coisa deveria ser feita. Assim, poderia conhecer o futuro ao menos abstrativamente, antes que existisse, pela composição ou formação dessa espécie.

Portanto, não parece que a mera terminação extrínseca seja suficiente para representar a união da duração com a coisa, se a espécie, por sua razão intrínseca, não a representava antes.

23. Do mesmo modo, a explicação de Vázquez e Arrúbal não se sustenta de modo algum; ela claramente supõe o princípio que deveria explicar. Eles dizem que a espécie do anjo não representa o futuro porque, sob o estado de futuridade, o objeto não lhe é conatural.

Mas é precisamente disso que se trata: por que o objeto não seria conatural antes de existir, se, quando existe, começa a ser objeto conatural e a espécie começa a representá-lo? Se o objeto começa a ser conatural, também sua representação na mente do anjo começará, pois antes ela não existia; logo, não é possível que somente o objeto varie, tornando-se objeto conatural da espécie, sem que varie a representação da espécie.

Ou, se antes já havia uma representação suficiente desse objeto, embora não exercida, como ele não era objeto conatural se já havia no anjo a espécie que o representava? Se se disser que o objeto não é proporcionado e conatural porque, enquanto futuro, não pertence em ato à ordem deste universo, mas somente em potência, a dificuldade não é eliminada.

Concedido que o futuro não pertença em ato à ordem do universo, mas apenas como futuro — embora se pudesse perguntar por que isso não bastaria para ser objeto conatural —, ainda é preciso explicar como, quando o objeto é produzido e começa a pertencer à ordem do universo, ele é representado pela espécie sem qualquer variação da espécie, passando da potência ao ato.

Antes, a espécie representava o objeto apenas em potência; agora, em ato. Ou, se antes o representava em ato, por que o anjo não podia conhecê-lo? A variação intrínseca da representação, da potência ao ato, é uma variação grande e real, pois a própria representação é real em si e não pode ser compreendida como produzida por mera denominação extrínseca do objeto. Se antes o objeto não era representado nem em potência nem em ato, e agora é representado, houve alguma mudança intrínseca da espécie.

24. O exemplo de Arrúbal acerca de um objeto que passa a pertencer de novo ao hábito da fé, embora antes não pertencesse, sem qualquer variação do hábito em si, também não resolve. O hábito e a potência cognoscitiva não se dirigem ao objeto representando-o, mas supondo que a representação já foi feita numa espécie, própria ou conotativa, conforme o objeto possa ser representado e a ciência o exija.

Suposta essa representação, o hábito e a potência tendem, segundo sua razão formal, a qualquer objeto que possa estar contido nela e ser proposto por ela, assim como a visão não varia quando é produzido um novo objeto dotado de cor, que por isso mesmo passa a estar sob a extensão de sua razão formal e pertence a tal potência.

A espécie, porém, é imediatamente representativa do objeto e o une à potência no ser intencional. O hábito ou a potência não se dirige ao objeto representado como se fosse a virtude que elicita o ato. A espécie não pode representar, por mera coexistência extrínseca do objeto, aquilo que antes não representava, se não muda intencionalmente em si; a própria representação é perfeição intrínseca e realidade da espécie, com relação imediata ao objeto de que faz as vezes.

O hábito e a potência, como a fé, dirigem-se ao objeto supondo-o representado na espécie; para eles é indiferente que a coisa seja produzida agora ou não, pois, uma vez que assume sua razão formal e

é representada na espécie, podem tender a ela e elicitar um ato. A espécie, porém, não tende assim: representa a coisa imediatamente e não pode representar agora aquilo que não representava antes senão por alguma razão intrínseca, pois a representação é sua perfeição intrínseca.

No hábito, também a perfeição intrínseca consiste em elicitar o ato e dirigir-se ao objeto, mas com a condição de que o objeto seja representado e unido ao intelecto pela espécie.

P. 644 DO ORIGINAL LATINO

Toda a mudança, portanto, não está no hábito, que se supõe capaz de atingir o objeto se este lhe for proposto, mas no objeto, em sua representação e em sua proposição.

Resolução

25. Retornando à sentença de São Tomás e explicando-a, dizemos que, segundo São Tomás, o intelecto do anjo não conhece os singulares que passam a existir por espécies adquiridas de novo, mas pelas espécies que já possuía, embora por elas não os conhecesse enquanto futuros. Essas são as palavras expressas de São Tomás (*De Malo*, q. 16, a. 7, ad 6).

26. A razão pela qual essas espécies não representam os futuros, ou os singulares ainda não existentes, é atribuída continuamente por São Tomás ao fato de que tais singulares ainda não participam da natureza pela qual se assimilariam às espécies. São Tomás diz que as espécies inteligíveis no intelecto angélico são semelhanças diretas que respeitam as naturezas das espécies; por elas, contudo, os anjos podem conhecer os singulares somente enquanto estes participam da natureza das espécies, o que não ocorre antes de existirem em ato.

Na representação dessas espécies deve-se considerar, portanto, que as naturezas não são representadas de qualquer modo, mas enquanto descendem e derivam das ideias divinas. Elas participam da natureza específica não apenas enquanto predicadas, mas também

enquanto descem e recebem efetivamente o ser de Deus, de quem as naturezas derivam em alguns indivíduos, não em todos simultaneamente, mas sucessivamente.

Por isso, as espécies derivadas das ideias divinas recebem a força de representar as naturezas com a sucessão dos indivíduos. Em virtude de sua representação, enquanto derivam das ideias — não apenas como estas são em si mesmas, mas enquanto operam neste universo —, exigem representar os indivíduos quando estes são produzidos no universo pelas ideias, não antes.

Isso não se dá por uma variação formal da espécie em sua representação formal, mas por alguma mudança modal: a própria representação, em virtude de derivar das ideias, aplica-se a representar este ou aquele indivíduo em particular, conforme ele desce das ideias e é produzido por elas. Essa variação e aplicação não é produzida eficientemente pelo objeto exterior, mas pelas ideias divinas, em virtude da primeira infusão e derivação das espécies; o objeto só concorre como termo, requisito ou consequência da derivação pelas ideias, fazendo com que a espécie seja determinada e aplicada a este ou àquele indivíduo singular.

Passaremos a explicar cada ponto segundo a doutrina de São Tomás.

27. É certo, antes de tudo, que as espécies dos anjos não representam uma coisa senão enquanto ela pertence a este universo e nele participa da natureza e do ser recebidos das ideias divinas. Também é certo que as espécies angélicas não são semelhanças derivadas dos objetos para a mente do anjo, mas derivadas das ideias divinas enquanto são causas produtoras das coisas exteriores, como foi demonstrado longamente na disputação precedente.

Que as espécies representem as coisas somente enquanto pertencem a este universo e nele recebem o ser das ideias divinas consta porque o conhecimento natural do anjo é limitado e finito. Ele exige ser encerrado dentro de certos termos não apenas da parte do modo de entender e da intenção, mas também da parte da coisa conhecida e de sua extensão; de outro modo, deveria estender-se a todos os possíveis e ao infinito.

Não há maior razão para que conheça uma coisa exterior a este universo do que para que conheça todas, ao menos distributivamente, pois o intelecto, por si, se estende a todo inteligível. Além disso, fora do universo não existe causa natural ou criada, mas somente Deus. Ao anjo e a qualquer criatura não é conatural conhecer os objetos em Deus, mas nas criaturas e nas causas naturais pertencentes a este universo.

O intelecto criado é diretamente proporcionado e especificado por algo criado e, consequentemente, por alguma substância natural, pois a substância é o objeto do intelecto. Se conhece uma substância imediatamente em si, ela é natural; se a conhece por suas causas, deve conhecê-la por causas criadas e naturais. Fora do universo, porém, nada há além de Deus; portanto, não há causas nem efeitos naturais e nada pode ser conhecido naturalmente pelo anjo nesse âmbito.

P. 645 DO ORIGINAL LATINO

28. Desses princípios deduz-se que, se o anjo possui conaturalmente espécies infundidas por Deus que representam as próprias naturezas das coisas, não de qualquer modo, mas enquanto derivadas de Deus e pertencentes a este universo, elas devem representar essas naturezas enquanto existem em algum ou alguns indivíduos, pois é assim, e não de outro modo, que as coisas derivam das ideias divinas.

O anjo pode, por sua liberdade, usar a espécie inadequadamente para representar apenas a natureza, sem os indivíduos, ou um indivíduo sem outro. Mas, como os indivíduos se fazem sucessivamente pelas ideias divinas neste universo, pelo próprio fato de ser infundida uma espécie representativa das coisas enquanto derivam das ideias divinas, ela deve representar alguns indivíduos sucessivamente, e não todos ao mesmo tempo.

Se as espécies dos anjos representam as coisas não tomando algo delas, mas enquanto descem das ideias divinas, é necessário que, pela força de sua representação e da participação que recebem das ideias, se assimilem aos indivíduos quando estes se fazem e participam do ser recebido das ideias, e não antes.

Essa representação ou aplicação ao conhecimento determinado do indivíduo não deve ser tomada das próprias coisas senão enquanto elas são termos dessa representação. A espécie do anjo permanece inteiramente invariada em relação aos objetos, tanto na representação formal quanto na aplicação da natureza a este ou àquele indivíduo; toda essa representação e aplicação, porém, é regulada pelas ideias divinas. Assim como as coisas são feitas por elas em sua entidade própria, também são feitas na semelhança ou espécie inteligível presente na mente do anjo.

29. Quando a espécie passa agora a representar um indivíduo que acaba de ser produzido, embora antes não o representasse, isso não ocorre porque antes não tivesse uma espécie capaz desse indivíduo e agora recebesse outra adquirida ou infundida de novo. Ocorre, diz São Tomás, porque as próprias coisas que se fazem, os indivíduos que sucedem de novo, não se assimilam à espécie, nem participam ainda da natureza representada por ela.

As coisas não se assimilam à espécie nem participam dessa natureza pelas próprias ideias das quais são produzidas em sua entidade, assim como a espécie é produzida em sua assimilação; isso não se dá por uma espécie nova ou por uma ação inteiramente nova, mas por uma determinação da espécie que já existia.

Essa determinação se faz e resulta da força da primeira infusão, pois as espécies foram infundidas e exempladas pelas ideias de tal modo que receberam a força de representar a natureza específica conforme ela desce das ideias divinas em seus indivíduos. Como essa natureza desce e deriva das ideias por meio de indivíduos sucessivos, a espécie também possui força intrínseca de representar sucessivamente os indivíduos.

Produzido o indivíduo em sua entidade pelas ideias divinas, resulta, em virtude da infusão anterior, a determinação e aplicação da espécie para representar esse indivíduo, sua existência e sua duração, pois assim os indivíduos se fazem e derivam sucessivamente das ideias. Eles se assimilam sucessivamente, e sua semelhança resulta

nas espécies angélicas segundo a regra de Santo Agostinho: tudo o que é feito por Deus em seu gênero próprio é feito primeiro nas mentes dos anjos.

Na mente do anjo isso se faz desde o princípio por espécies exempladas pelas ideias divinas, que possuem força para representar determinadamente, pela sucessão dos tempos, os indivíduos que se fazem pelas ideias; elas têm, na representação, aquilo que as ideias têm na causalidade.

Assim como a pedra recebe, pela virtude de seu gerador, uma forma pela qual se move tantas vezes para o centro quantas é dele afastada — e se diz que se move pela virtude do gerador, não por uma nova geração, mas pela antiga virtude novamente explicada —, e assim como, posto um fundamento, resulta uma nova relação cada vez que se põe o termo, não por novo movimento, mas pela virtude do primeiro fundamento novamente determinada, assim também as espécies infundidas, enquanto exempladas pelas ideias divinas, têm, em virtude da primeira infusão, a força de representar a natureza em indivíduos sucessivos.

Elas irrompem e se explicam tantas vezes na representação determinada deste ou daquele indivíduo que surge aqui e agora quantas vezes a ideia divina se explica nesse indivíduo ao causá-lo. O que a ideia divina é na causalidade para este universo, a espécie do anjo é na representação, em virtude de sua derivação e exemplação pela ideia divina.

P. 646 DO ORIGINAL LATINO

30. Sou levado a explicar assim essa doutrina pela autoridade de São Tomás e por seu modo de falar com Santo Agostinho, pela razão comum e por uma razão especial. A razão comum é que não se pode compreender como uma espécie represente de novo, em ato, aquilo que antes não representava, sem alguma determinação intrínseca.

A razão especial é que as espécies angélicas são semelhanças exempladas pelas ideias divinas e recebem delas seu modo de representar, assim como as ideias recebem seu modo de causar. Representam, portanto, determinadamente os indivíduos sucessivos, porque estes são sucessivamente feitos por Deus.

São Tomás diz que as espécies inteligíveis são semelhanças diretas das naturezas específicas, por meio das quais os singulares podem ser conhecidos, mas somente enquanto participam da natureza da espécie; e acrescenta que as formas procedentes da mente divina permanecem sempre do mesmo modo quanto à razão da espécie, mas não quanto à participação dos indivíduos, pois ora são participadas por alguns indivíduos, ora por outros.

Isso deve ser entendido da transmutação que ocorre não apenas na entidade das coisas, mas também no intelecto do anjo, pois, segundo a regra de Santo Agostinho, tudo o que Deus faz neste universo é feito antes nas mentes dos anjos. Embora a espécie do anjo se comporte igualmente em relação ao presente, ao passado e ao futuro, isso vale quanto à igualdade e à não recepção de variação proveniente dos objetos.

Quanto a receber uma nova determinação ou perfeição resultante da moção de Deus e das ideias divinas, São Tomás não o nega. No mesmo contexto diz que, no intelecto do anjo, há tempo segundo a sucessão das concepções inteligíveis; por isso, nem tudo o que acontece durante todo o tempo lhe é presente. Se tudo estivesse presente na espécie, poderia estar presente no conceito. Logo, a própria espécie sofre sucessão e alguma mudança.

31. A mesma conclusão se deduz por uma razão geral e por uma especial. A razão geral é que a representação da espécie é sempre uma perfeição intrínseca. Não se pode compreender que, por mera denominação extrínseca, a espécie represente ao intelecto um objeto que antes não representava, mas somente por semelhança intrínseca que atualiza o intelecto no ser inteligível.

Se a espécie representa algo novo, deve produzir acerca desse objeto uma atualização intrínseca que antes não produzia; isso é alguma perfeição real, seja chamada aplicação, modo, determinação ou representação explícita que antes era implícita ou estava em potên-

cia. Qualquer que seja o nome, não pode ser uma mera denominação extrínseca acompanhada de invariabilidade absoluta da espécie.

Não se pode dizer que a espécie não representa o indivíduo como objeto, mas apenas como algo exercido ou como condição da natureza representada. O indivíduo existente em ato é uma coisa novamente representável, que antes não era representada; o anjo o conhece

P. 647 DO ORIGINAL LATINO

como uma coisa cognoscível por si, logo como coisa representável.

O que é representado como coisa é conhecido como coisa. Os anjos conhecem os indivíduos como coisas, quando conversam com homens, lhes mostram singulares ou os anunciam, como se vê em muitos lugares da Escritura. Portanto, esses indivíduos são coisas representadas e conhecidas pelo anjo.

32. Pela razão especial, já deduzimos que as espécies angélicas são semelhanças exempladas pelas ideias divinas, e São Tomás ensina frequentemente que as espécies dos anjos têm na representação aquilo que as ideias divinas têm na causalidade.

Assim como as ideias divinas causam sucessivamente as naturezas das coisas em seus indivíduos, as espécies dos anjos têm força para representar os indivíduos conforme eles se fazem sucessivamente pelas ideias divinas. Em virtude da primeira infusão, receberam a força de representar esses indivíduos sucessivamente, como são causados pelas ideias, e não de outro modo nem antes.

Consequentemente, em virtude dessa infusão, a representação intencional no anjo determina e explica a representação para este ou aquele indivíduo que acaba de ser feito, porque assim ele é produzido pelas ideias divinas. Essas espécies são selos e representações das ideias enquanto elas produzem as coisas neste universo.

Corolários

33. Do que foi dito colhem-se três conclusões. A primeira: o que se requer nas espécies angélicas para que representem sobrenaturalmente os futuros em si mesmos. A segunda: como os anjos podem conhecer os passados que transcorreram e não deixaram vestígio algum. A terceira: como a razão de São Tomás prova eficazmente que esses futuros não podem ser conhecidos naturalmente pelo anjo.

Primeiro corolário

34. Que os futuros sejam representados sobrenaturalmente ao anjo pode ser entendido de dois modos. Primeiro, mediante alguma revelação ou iluminação divina, clara ou obscura. Segundo, por uma espécie que represente imediatamente o futuro, não em suas causas ou em alguma causa, mas fora de todas elas e em si mesmo.

No primeiro modo, não é difícil compreender que os futuros sejam representados sobrenaturalmente ao anjo como contidos na revelação. A revelação ou iluminação propõe ao anjo o futuro como conhecido certa e evidentemente por Deus em sua sabedoria, embora não sob o mesmo modo pelo qual Deus o conhece, mas segundo a capacidade e inteligência da criatura.

Do mesmo modo, nas iluminações que os anjos superiores fazem aos inferiores, o anjo superior representa aquilo que conhece segundo o modo e a capacidade do inferior, e assim este o apreende. Conhecer uma coisa enquanto conhecida por Deus e contida em sua revelação está acima do modo próprio e conatural da criatura cognoscente, que naturalmente conhece as coisas somente em suas causas naturais, não enquanto estão em Deus ou em seu conhecimento e revelação. Essas coisas superam toda a natureza e, por isso, tornam sobrenatural o conhecimento, pois a coisa é representada por um motivo superior.

35. O segundo modo, pelo qual o futuro é representado em si na espécie ou no conceito do anjo, pode ser entendido de duas maneiras. Primeiro, “em si” pode excluir uma notícia confusa ou a

mistura com outra coisa que não seja o próprio futuro, de modo que ele não seja conhecido com outra coisa nem por outra coisa, embora abstrativamente.

Segundo, "em si" pode significar a terminação própria e intuitiva de uma coisa, de modo que os futuros sejam vistos intuitivamente pela terminação na existência física e real, isto é, fora das causas. Para que uma notícia seja intuitiva e se termine na coisa em si, requer-se que ela se termine na coisa em sua existência fora das causas, em existência real.

No primeiro sentido, não repugna um conhecimento abstrativo que represente clara e distintamente o que é futuro, sua existência e duração ainda não presentes, mas que existirão algum dia, como se fossem presentes. Deus pode fazer isso sobrenaturalmente, infundindo a alguém uma espécie e representação distinta e própria de um futuro, por exemplo, do Anticristo, para que este seja conhecido individualmente tal como será.

Essa espécie será sobrenatural não porque represente uma coisa sobrenatural, mas porque é dada de modo sobrenatural, antes de ser devida ou conaturalmente exigida: Deus a infunde antes que a coisa seja causada no universo pelas ideias divinas, selando sua representação na mente como se já existisse, embora mostrando que ainda não existe.

P. 648 DO ORIGINAL LATINO

Não há maior dificuldade em compreender como essa espécie representa clara e distintamente uma coisa futura, embora abstrativamente, do que em compreender como uma espécie representa clara e distintamente uma coisa passada, também abstrativamente, pois esta não existe nem termina a cognição por sua existência. Deus pode imprimir a mesma representação clara e distinta de uma coisa futura, permanecendo abstrativa, não intuitiva, a terminação.

36. Falando do segundo sentido, repugna que seja infundida a alguém uma espécie intuitiva do futuro, de modo que sua existência em si termine o conhecimento, a menos que o cognoscente seja elevado a atingir a medida na qual a coisa existe quando é conhecida intuitivamente.

O futuro não existe agora na medida própria de sua existência, pois sua medida própria é o tempo ainda não existente em ato, mas apenas em potência e na sucessão de suas partes. Quem considera o futuro na parte do tempo em que será produzido não pode terminar agora o conhecimento como algo presente em ato, mas apenas como presente em potência, e portanto como presente em alguma causa, não em si mesmo em ato.

Por si mesmo, o futuro não pode ser visto intuitivamente. Para que seja visto intuitivamente antes de existir, é necessário elevar o conhecimento para contemplar a coisa numa medida em que ela já exista em ato, não em potência. Essa medida é a eternidade; fora dela, nenhuma medida criada pode conter uma coisa presente antes de ela se tornar presente em sua própria medida.

Nenhuma medida criada é causa do ser da coisa e de sua medida própria, envolvendo-a e contendo-a como princípio do qual deriva. Pode apenas coexistir com ela, sendo em si mais perfeita e imutável, mas não como princípio e razão de outra medida.

37. Para que uma espécie represente a coisa como existente na eternidade, alguns dizem ser necessária a visão beatífica, pela qual se vê a eternidade e as coisas existentes nela. Outros julgam que, mesmo fora do Verbo, podem ser vistas as coisas com existência na eternidade, não vendo a eternidade em si, mas numa participação dela, que seria a medida das coisas sobrenaturais em si mesmas.

Essa participação manifestaria as coisas enquanto derivadas de Deus, autor sobrenatural, e a Deus enquanto opera sobrenaturalmente. Mas isso não está livre de dificuldade. Se a eternidade não é vista em si, nem a contenção dos futuros nela, eles só podem ser vistos em algum efeito criado ou operação de Deus exterior a ele; tudo o que não é visto dentro de Deus deve ser visto exteriormente, em alguma criatura.

Ora, se os futuros são vistos em algo criado, não são vistos como realmente presentes em si, pois somente na eternidade estão presentes; não estão presentes em alguma medida criada ou efeito criado. Dizer que o futuro é visto em si, mas não na medida em que está

presente, é contraditório: se é visto em si, é visto em alguma duração e presença e, portanto, em alguma medida, assim como não se pode ver uma coisa presente no tempo sem ver o próprio tempo.

É, portanto, muito difícil defender que, fora da visão beatífica, pela qual se vê a eternidade em si, os futuros possam ser conhecidos intuitivamente. A questão costuma ser tratada mais amplamente ao se examinar a ciência infusa de Cristo e se, por ela, Cristo conheceu intuitivamente os futuros.

38. Deve-se dizer, portanto, que, para o conhecimento dos futuros sobrenaturais, basta uma revelação ou representação clara e distinta do próprio futuro de modo abstrativo.

O conhecimento e a representação dos singulares enquanto descem das ideias divinas, cada um em seu tempo e em sua medida própria, não podem representá-los certa e determinadamente antes que existam; representam-nos apenas enquanto estão em suas causas, nas quais não estão contidos certa e determinadamente. Antes de serem produzidos, estão apenas postos pelas ideias divinas na virtude das causas, não em si mesmos.

São representados certa e determinadamente quando de fato derivam de Deus e são produzidos fora das causas; então Deus também determina e modifica a espécie do anjo, em virtude da infusão anterior, para representar determinadamente e de modo aplicado esse indivíduo.

Se uma espécie representa sobrenaturalmente um futuro, Deus a produzirá, moverá e aplicará para representar esse indivíduo antes de produzi-lo entitativamente, com a conotação de que ele não existe no tempo presente, mas existirá no tempo futuro. Ser representado assim está acima do débito natural.

39. Daí segue que, embora o anjo seja medido, quanto ao seu ser, pela medida do evo, e igualmente a espécie nele existente seja medida pelo evo quanto ao seu ser entitativo — pois é incorruptível e inamissível —, o próprio exercício de representar os singulares que se fazem sucessivamente não é medido pelo evo, mas pelo tempo.

Isso se regula não pelo modo de ser da espécie, mas pelo modo de ser dos objetos representáveis. Eles são representados segundo a ordem em que descem de Deus; descem de Deus por um tempo sucessivo, não pelo evo. Assim, Deus move a criatura espiritual pelo tempo.

Mesmo as coisas que coexistem num instante angélico, quando esse instante corresponde a partes diversas do tempo — por exemplo, a uma hora ou a um dia —, não podem ser conhecidas pelo anjo em virtude desse instante extensivo enquanto ainda não são produzidas no próprio tempo e continuam correspondendo a uma parte futura dele.

Se o anjo opera por uma operação indivisível correspondente ao tempo de um dia, não pode atingir no início desse instante as coisas que serão futuras no fim do dia. Embora o instante seja indivisível e coexista com todas as partes do dia sem divisão ou mudança de seu ser entitativo, não coexiste com todas as coisas e partes sucessivas do tempo por uma aplicação e medida indivisíveis; coexiste com elas à medida que são produzidas em si mesmas.

Esse instante não contém nem causa em ato as coisas que sucederão de modo indivisível e imutável, sem potencialidade, como a eternidade. Apenas coexiste com elas quando são produzidas, não antes; isso é próprio da eternidade.

Segundo corolário: os passados

40. Quanto ao segundo corolário, dizemos que as coisas passadas da ordem natural — isto é, as que pertencem à esfera e à inteligibilidade própria do anjo — são conhecidas por ele se,

P. 649 DO ORIGINAL LATINO

quando presentes, ele as conheceu, ou se deixaram algum efeito ou vestígio de si. Mesmo nesse caso, ele as atinge abstrativamente.

Se, quando estavam presentes, o anjo não as conheceu e elas não deixaram qualquer vestígio, não podem ser conhecidas por ele; em relação àquele anjo, devem ser consideradas como se nunca tivessem estado presentes.

41. Não há dúvida entre os autores acerca da primeira parte da conclusão. Aquilo que o anjo conheceu quando estava presente, pode conhecer depois que passou, pois permanece na memória.

Se nós podemos recordar o passado porque recordamos nossos atos e aquilo que fizemos ou vimos, quanto mais os anjos, que possuem maior inteligência e acuidade de ciência. Do mesmo modo, se algum passado permanece em um efeito, pode ser manifestado nele como em um vestígio; assim como as causas manifestam seus efeitos, os efeitos manifestam suas causas.

Os anjos reunirão os eleitos dos quatro ventos (Mt 24,31) e recolherão as cinzas das quais serão ressuscitados os corpos dos santos. Isso não poderia acontecer se os passados não lhes fossem manifestados em algum efeito, a saber, nas cinzas, nas quais estão contidos os homens aos quais pertencem aqueles corpos.

Universalmente, em qualquer coisa representativa de outra, o anjo pode reconhecer aquilo que nela está contido. Logo, em qualquer efeito, sinal ou testemunho deixado, pode conhecer a coisa passada.

Que os passados sejam atingidos apenas abstrativamente, e não intuitivamente, é claro: eles não existem em si nem estão presentes; não terminam por si a notícia, mas são atingidos como ausentes e em outra coisa, no efeito, no sinal, na memória ou na recordação.

As coisas conhecidas na memória não são vistas por um conceito imediatamente terminado na coisa exterior, mas por um conceito terminado na coisa enquanto representada e assimilada na imagem ou espécie que permanece no intelecto. Essa espécie representa a coisa não absolutamente, mas como anteriormente conhecida e expressa num conceito; representá-la desse modo é recordar.

42. A segunda parte apresenta dificuldade maior: por que o anjo não pode conhecer agora uma coisa passada que passou inteiramente sem sua advertência e não deixou vestígio algum, como o voo de uma ave no ar ou o nado de um peixe no mar ocorrido há muito tempo?

P. 650 DO ORIGINAL LATINO

Segundo nossa sentença, a determinação da espécie do anjo nasce das próprias ideias divinas e de sua infusão, não da advertência da razão. Uma vez posta na espécie, essa determinação não desaparece por si mesma nem se conserva pela advertência do anjo, pois é inteiramente extrínseco à advertência conservar ou destruir a determinação feita na espécie. Portanto, mesmo que o anjo não tenha advertido ou conhecido tal indivíduo, poderia conhecê-lo depois que passou, em virtude da espécie que uma vez foi determinada e completada.

43. Por isso Vázquez sustenta que o anjo pode conhecer esses passados, quer sem espécies, segundo sua própria sentença, quer com espécies, segundo a sentença comum. Não encontra razão pela qual isso não seria possível, pois as espécies naturais os representam, sobretudo uma vez posta sua determinação e complemento em relação aos singulares produzidos de novo.

Deus põe essa determinação e complemento nas espécies pelo próprio fato de os singulares serem produzidos, mesmo antes de o anjo advertir isso, pois, para que ele advirta, a determinação deve ser pressuposta. A representação e determinação não dependem, portanto, da advertência da razão; mesmo que o anjo não advirta e a coisa passe, pode conhecê-la em virtude dessa representação.

Os Padres, diz Vázquez, negariam aos anjos somente o conhecimento dos futuros, não o dos passados.

44. Não obstante, entre os teólogos é mais comum a sentença oposta. Pode-se consultar Suárez, que a ensina contra Vázquez e cita Zumel e Pesâncio em seu favor.

Favorece essa posição São Tomás, que apresenta indistintamente o argumento acerca dos futuros e dos passados. Ele diz que somente as coisas presentes são conhecidas pelo anjo porque possuem a natureza pela qual se assimilam às espécies angélicas. Logo, julga que tanto os passados quanto os futuros não se assimilam às espécies, sendo conhecidos apenas na causa ou no efeito.

45. A Escritura também favorece essa posição. Assim como diz que o conhecimento dos futuros é próprio de Deus, diz o mesmo acerca dos passados. Logo, como os futuros não podem ser conhecidos em si mesmos com certeza, mas somente na causa e na medida em que a causa manifesta sua determinação — e, se não tiverem causa determinada, nada será manifestado —, também os passados só podem ser manifestados no efeito que deixaram.

Isso consta de Isaías: "Aproximem-se e anunciem-nos o que há de acontecer; anunciai também as coisas anteriores que foram, e poremos nelas o nosso coração" (Is 41,22). Sobre essas palavras, São Jerônimo diz: "Dizei-nos os passados ou os futuros e, pelos seus acontecimentos, demonstrai o vosso poder." Tanto conhecer os futuros quanto os passados é apresentado igualmente como sinal da divindade.

Isso não pode ser entendido dos passados cuja memória ou vestígio permanece, pois os homens também se recordam deles; quanto mais os anjos. Seria inútil apresentar o conhecimento desses passados como testemunho da divindade.

Também não se trata apenas de passados morais, pertencentes às cogitações do coração. Do mesmo modo, os futuros de que Isaías fala seriam apenas futuros morais ou cogitações futuras, o que não corresponde ao sentido. A Escritura fala igualmente dos passados e dos futuros, e é certo que somente Deus conhece com certeza todos os futuros contingentes.

46. Finalmente, a razão favorece a conclusão. Os passados só podem ser conhecidos em si mesmos ou no efeito, assim como os futuros devem ser conhecidos em si mesmos ou na causa.

Não podem ser conhecidos em si mesmos, porque já passaram e não existem; tampouco no efeito, se supomos que não deixaram nenhum. Também não podem ser conhecidos apenas na determinação da espécie, pois essa determinação se faz pela posição e produção da coisa que foi produzida de novo e se assimilou à espécie.

Em virtude disso, a espécie é aplicada e determinada à coisa produzida enquanto ela existe, é produzida e desce de Deus, assimilando-se à espécie. Quando a coisa passa, cessa essa assimilação e determi-

nação da espécie em relação àquele indivíduo, pois a determinação se dirige às coisas enquanto estão no universo, são produzidas e emanam das ideias divinas.

A natureza específica, porém, deriva continuamente de Deus, seja neste indivíduo, seja em outro; por isso permanece no anjo a espécie representativa da natureza específica. Os indivíduos não permanecem nem emanam continuamente de Deus; por isso, pela derivação divina, também não permanece a determinação e aplicação para representar esse indivíduo em si.

É preciso recorrer, portanto, a algo que permaneça de fato e em cuja virtude a coisa passada esteja contida: ou algum efeito que permaneça, ou alguma memória da coisa na espécie. A memória representa a coisa como anteriormente conhecida. Não recordamos senão o que conhecemos; o que nunca vimos conhecemos por nova notícia, não por recordação.

P. 651 DO ORIGINAL LATINO

Também se pode recorrer a algum efeito no qual a coisa passada esteja virtualmente contida. Em relação a esse efeito, a espécie o atinge como presente, enquanto a coisa contida nele é representada como passada.

47. Ao fundamento contrário responde-se que, pela produção do objeto, resulta na espécie do anjo a determinação e aplicação de sua semelhança ao objeto enquanto existente e produzido, pois assim ele emana das ideias divinas. A aplicação das espécies resulta para o indivíduo enquanto este está presente, é produzido e desce das ideias divinas como pertencente a este universo.

A determinação se faz em razão da produção da coisa e segundo a assimilação atual da espécie à própria coisa. Quando a coisa passa e deixa de existir, cessa a assimilação e a determinação da espécie em relação ao indivíduo, pois ela se dirige às coisas enquanto estão no universo e enquanto são produzidas e emanam das ideias.

Como a natureza específica deriva sempre de Deus, permanece sempre no anjo a espécie representativa da natureza; como os indivíduos não permanecem, não permanece a determinação e aplicação para representar aquele indivíduo em si.

Por isso é preciso recorrer a algo que permaneça e em cuja virtude a coisa passada esteja contida: algum efeito ou alguma memória na espécie. Se a coisa não foi conhecida anteriormente, para que permanecesse na memória, e não deixou efeito algum, não permanece no anjo qualquer princípio pelo qual possa conhecê-la.

48. Se se perguntar o que é acrescentado à espécie pelo uso que o anjo fez dela, para que possa conhecer por ela a coisa passada, mas não possa conhecê-la por uma espécie que nunca usou, responde-se que se acrescenta a capacidade de a espécie fazer as vezes da memória.

Pelo conhecimento no qual usou aquela espécie, ela permanece determinada não apenas a representar o objeto em si, mas a representar que o objeto foi conhecido. Essa é a condição própria da memória: recordar o objeto como anteriormente conhecido.

O anjo, tanto por sua natureza — pela qual conhece suas potências e atos — quanto pelas espécies que usou para elicitar aquele ato, permanece determinado a representar o ato que realizou. Nesse ato foi representada não apenas a natureza, mas também o indivíduo singular. Recordando o ato, ou a coisa enquanto conhecida desse modo, pode recordar e conhecer o indivíduo que passou e que conheceu.

49. Pode-se objetar: assim como passou o indivíduo, passou também o próprio ato de conhecimento. Logo, se a espécie não pode representar imediatamente o indivíduo porque ele passou e sua derivação de Deus já não é presente, também o ato de conhecimento passado não será representado, pois já não é presente nem deriva de Deus.

Responde-se que o ato não é conhecido em si, mas em seu efeito que permaneceu, isto é, na própria potência e na espécie usada para tal conhecimento. A potência e a espécie permanecem com alguma determinação em relação ao ato passado, enquanto permanece algum modo ou ordem, ou alguma representação do ato ao qual a espécie concorreu.

Assim como nossas espécies permanecem na memória representando não apenas a coisa exterior, mas também o fato de ela ter sido conhecida, representam igualmente o próprio ato de conhecer, na medida em que a espécie permanece determinada e ordenada a esse ato por algum modo ou ordem superadicionado. Como a espécie realmente elicita esse ato, pode permanecer nela alguma determinação e ordem, ou representação da coisa enquanto conhecida.

50. Quanto ao que Vázquez cita dos Padres, dizendo que eles negam aos anjos somente o conhecimento dos futuros, não o dos passados, o texto da Escritura e de São Jerônimo já citado mostra claramente o contrário.

Terceiro corolário

51. Quanto ao terceiro corolário, isto é, à razão pela qual São Tomás prova que esses futuros contingentes não podem ser conhecidos naturalmente pelo anjo, ela é eficaz, embora Vázquez sustente que essa verdade não pode ser demonstrada por uma razão filosófica e a priori.

P. 652 DO ORIGINAL LATINO

A razão de São Tomás é eficaz porque procede do que é próprio e por si nesta matéria. O anjo não pode conhecer esses futuros senão de um dos dois modos: em si mesmos, isto é, extraídos das causas e existentes em ato, ou nas causas e em potência, não em ato em si mesmos.

No primeiro modo, não podem ser conhecidos pelo anjo sem que ele conheça a medida ou duração na qual os futuros serão postos em ato, de tal modo que essa medida lhe seja presente e exista em ato. Se essa medida também estiver em potência e dentro das causas, não poderá ser vista e conhecida em si, mas apenas enquanto em potência; e, consequentemente, aquilo que está contido e medido nela também será visto apenas em potência e na causa.

Há somente duas medidas da duração. Uma é própria da coisa futura: a parte do tempo na qual o futuro será produzido e existirá passivamente. A outra é superior e inadequada: contém e abrange aquela parte e todo o tempo de modo indivisível, a eternidade, que é princípio e causa de todo o tempo.

O anjo não vê a medida da eternidade, porque ela é o próprio Deus; por isso não contempla nela os futuros em si mesmos. Ele vê a primeira medida, o tempo, mas ainda não vê em ato a parte sucessiva do tempo; vê-a em potência, porque ela sucederá a partir das partes do tempo que agora fluem em ato e está contida apenas em potência e nas causas das quais procederão o movimento e o tempo.

O anjo não vê, portanto, em si e em ato a medida do tempo futuro; logo, tampouco vê em si o que é medido e contido nela. Resta que só pode ver os futuros enquanto contidos em suas causas próximas e criadas, das quais procederão no tempo devido.

Essas causas contêm o futuro apenas indiferente, indeterminada e contingentemente, pois o produzirão de modo contingente. Logo, o intelecto que considera tais causas não pode, pela força delas, receber a determinação do futuro contingente.

52. Vázquez objeta que essa razão não conclui, pois, embora a causa seja indiferente e indeterminada, uma das partes da contradição é determinadamente verdadeira e a outra falsa; logo, ambas são determinadamente cognoscíveis. Assim como Deus conhece a verdade determinada, por que o anjo não a conheceria, se ela é uma realidade da ordem natural?

Mesmo que o futuro não possa ser conhecido por um conceito próprio e quiditativo, pergunta Vázquez por que não poderia ser conhecido por um conceito alheio e conotativo. Se o anjo conhece por espécies infundidas por Deus, não parece haver razão para que não tenha também um conceito próprio e quiditativo desse futuro.

Essa objeção será respondida no bloco seguinte, com a solução geral das dificuldades.

53. Esta resposta, porém, já foi refutada por nós acima e nos lugares ali citados. Em suma, dizemos que a força da contradição não determina a verdade ou falsidade de suas partes. A verdade

segue a entidade, como paixão dela, e dela recebe determinação, assim como a própria entidade que é diretamente conhecida. A lei da contradição não exige nem produz tal determinação; exige apenas que, **se** uma parte é verdadeira, a outra seja falsa, e não que esta ou aquela seja determinadamente verdadeira.

Com efeito, seria ridículo dizer que a proposição "Pedro caminhará amanhã" se torna certa e determinada pelo fato de eu lhe acrescentar a contraditória, coisa inteiramente acidental. Portanto, essa determinação da verdade nos futuros não nasce da força da contradição nem da natureza do próprio futuro contingente em si, pois por sua natureza ele é contingente e indeterminado. Como, então, da mesma natureza poderia nascer que a verdade fosse determinada e, ao mesmo tempo, contingente, isto é, indeterminada?

Do mesmo modo, pelas causas criadas e próximas ele possui contingência e indeterminação, porque essas causas são contingentes. Como poderia, então, receber delas simultaneamente determinação e certeza? Resta, portanto, que, se possui determinação e certeza, estas procedam de sua ordenação ao decreto divino, pelo qual Deus o determina. Mas o anjo não pode naturalmente ver essa causa, nem conhecer a natureza do futuro por sua ordenação à causa divina, mas apenas por sua ordenação às causas criadas ou pelos termos próprios de sua quididade; e em nenhum desses dois encontra certeza determinada, pois encontra contingência.

Resolvem-se as dificuldades propostas no princípio

54. Pelo que foi dito, quase todas estão resolvidas. — Àquilo que propusemos no início da dúvida, antes da exposição das sentenças, responde-se facilmente. Dizemos que, desde o princípio, foram infundidas nos anjos as espécies das coisas, mas não igualmente determinadas e aplicadas a todos os indivíduos; antes,

P. 653 DO ORIGINAL LATINO

dependem da sucessão destes e de sua derivação das ideias divinas, como foi dito.

Por isso, representam as naturezas enquanto descem de Deus nestes ou naqueles indivíduos, causas e circunstâncias. Assim, representam em ato aqueles indivíduos que atualmente são produzidos, porque representam as coisas que descem de Deus conforme descem. Os que ainda não são produzidos em ato não são representados em ato, mas enquanto estão de fato contidos em alguma causa ou em várias causas, porque essas causas estão presentes. Em si mesmos, porém, serão representados quando estiverem presentes e vierem a existir, porque são representados tal como descem das ideias.

Por isso, quando aqueles indivíduos descem de Deus, também flui de Deus para a mente do anjo não uma nova espécie nem uma representação de um novo objeto, mas uma nova aplicação e determinação da mesma espécie a este indivíduo. Antes eram representadas a quididade ou natureza, a própria existência, a duração e as demais circunstâncias à maneira de quididade e em abstrato; quando, porém, o indivíduo é produzido pelas ideias divinas, essas coisas se unem e são representadas como aplicadas e determinadamente exercidas neste indivíduo, e não antes, porque as espécies existentes no anjo não representam as coisas senão enquanto descem das ideias, segundo o modo e a ordem em que descem.

Assim, embora não haja nova infusão de uma espécie, há uma nova variação, enquanto a natureza, os princípios individuantes e as demais coisas anteriormente representadas como que em abstrato e quiditativamente são aplicadas de modo diverso; agora são representadas como aplicadas em ato exercido, porque somente agora são assim produzidas por Deus. Portanto, as espécies não representam os indivíduos absoluta e independentemente de toda sucessão; representam os princípios individuantes e as naturezas das coisas com dependência das ideias divinas, conforme emanam delas. Ora, emanam sucessivamente; por isso, sucessivamente se produz nas espécies a determinação e aplicação pelas quais representam aqueles indivíduos existentes em exercício.

55. E quando se insiste que a verdade daqueles futuros é criada e, portanto, manifesta a alguma luz criada, **distingo o antecedente**: é criada e, em si e nas causas próximas, indeterminada ou contingente, ainda não produzida determinadamente em ato — concedo; é determinada nas causas criadas ou em si — nego.

Logo, pode ser manifestada à luz criada: enquanto determinada e certa em si mesma — nego; enquanto contingente e indeterminada — passe. Com efeito, conhecer aquela verdade como determinada excederia a razão própria de tal futuro e de tal verdade enquanto pertencem às causas criadas, e seria necessário procurar sua determinação na causa divina, isto é, no decreto determinante de Deus. Isso, porém, é naturalmente impenetrável ao anjo e a qualquer luz criada.

56. Quanto às coisas objetadas contra a primeira sentença. — À primeira responde-se que aquela variação intrínseca na espécie não é essencial ou formal, mas modal: é certa determinação virtual e implicitamente contida naquela espécie em virtude de sua primeira infusão e agora novamente explicitada, pela força dessa mesma infusão, quando se põe o objeto singular.

Chamamos variação essencial ou formal na espécie aquela que se dá acerca de seu objeto principal e formal e de seu motivo, que é a própria natureza específica; ou acerca de uma coisa nova que antes não era representada nem em abstrato nem em exercício, nem implícita nem explicitamente. Isso é como o primeiro representado na espécie e não pode nascer de algo representado anteriormente.

A variação modal, porém, ou determinação material, consiste em certa aplicação daquilo que era representado como que em abstrato e quiditativamente e agora é determinadamente aplicado em exercício, aqui e agora, posta alguma condição que antes não estava posta.

Essa variação, embora seja intrínseca — isto é, realizada dentro da própria espécie —, não corrompe nem altera essencialmente a espécie. Pelo contrário, a própria espécie exige isso e o recebe virtualmente em virtude da primeira infusão e de sua representação for-

mal: representar a coisa não de qualquer maneira, mas juntamente com tudo aquilo que pertence a tal natureza, não absoluta e independentemente de outro, mas enquanto desce das ideias divinas.

E, porque os singulares descem sucessivamente, a espécie possui, por sua própria força, que surja uma nova determinação e aplicação a este indivíduo quando este é novamente produzido por Deus; assim como o corpo grave recebe, em virtude de sua geração, que, sempre que se remove o impedimento, seja movido por um movimento que lhe é intrínseco e real.

Por isso, tal determinação está tão longe de corromper a representação da espécie que, ao contrário, esta a exige por sua própria natureza e nela se explicita; nasce, com efeito, da força da representação anterior exemplada desse modo pelas ideias divinas. Em virtude da primeira infusão, essa determinação e explicitação da espécie é feita intrinsecamente pelas próprias ideias, sem corrupção da espécie; antes, emana da própria espécie em razão da infusão das ideias, como algo explicitado a partir do que estava virtualmente implícito. Pois, assim como nós formamos uma espécie a partir da comparação de várias espécies, o anjo possui virtual e implicitamente muitas coisas numa única espécie simples, que sucessivamente se explicitam.

P. 654 DO ORIGINAL LATINO

57. À segunda objeção responde-se que aquela variação não é produzida eficientemente pelo objeto, embora a posição do objeto seja requerida como condição; é produzida eficientemente por Deus e pelas próprias ideias divinas, como algo devido em virtude da primeira infusão. Pelo próprio fato de produzirem algum singular no universo, produzem-no também na mente do anjo, embora não infundindo uma nova espécie, como fariam se fosse criada uma nova natureza específica.

A infusão de uma espécie só se faz em razão da representação de alguma natureza que é novamente feita por Deus, porque as espécies angélicas representam diretamente as naturezas, visto que as repre-

sentam segundo a universalidade. Para representar um novo singular, porém, não se requer nova espécie, mas certa determinação ou modificação da espécie preexistente.

Com efeito, porque as espécies na mente do anjo são certas semelhanças exempladas e seladas pelas ideias divinas, representam as coisas enquanto descem das ideias. E porque as naturezas descem primeiro em certos singulares, nos quais inicialmente são criadas, e depois sucedem outros singulares, em virtude da primeira infusão as espécies representam as naturezas naqueles primeiros indivíduos de tal maneira que exigem representar as mesmas naturezas nos indivíduos sucessivos.

Por isso, da primeira infusão, que representa as coisas enquanto descem e são conservadas por Deus, segue-se que, produzidos novos indivíduos nos quais aquela natureza é conservada por Deus, estes sejam representados como aquilo em que tal natureza existe exercida e aplicadamente.

Assim, tal variação procede eficientemente das ideias divinas, anteriormente ao concurso que Deus dá ao anjo para conhecer e utilizar aquelas espécies; mas essa eficiência é devida e se segue da força da primeira infusão, pela qual foi infundida uma espécie selada pelas ideias divinas para representar as naturezas que delas descem segundo o modo pelo qual descem e existem neste universo, isto é, com sucessão de indivíduos.

58. Resta, contudo, contra isso uma instância difícil. Seguir-se-ia que, tendo os anjos sido criados no próprio início do tempo, quando foram criados o céu e a terra, e não tendo ainda sido então produzidas as demais coisas, os anjos não receberam em seu primeiro instante as espécies de todas as criaturas produzidas por Deus durante os seis dias; essas espécies teriam sido produzidas sucessivamente com a própria produção das coisas, porque assim fluíam das ideias divinas.

Logo, no primeiro instante da criação os anjos não teriam sido criados **cheios de sabedoria**, contra aquilo que diz a Escritura e contra o que mostramos acima. A consequência parece clara: durante os dias seguintes seriam preenchidos pelas espécies das coisas que Deus ia criando; portanto, não estariam cheios de sabedoria no pri-

meiro instante, mas somente no sétimo dia, quando Deus repousou de toda a sua obra. Ora, então o anjo já havia caído, sobretudo se é verdade que tentou o homem no sexto dia ou pouco depois. E, quando o anjo caiu, já possuía toda a sua ciência.

59. **Responde-se:** segundo a sentença de Santo Agostinho, que sustentou que aqueles seis dias não foram dias naturais distintos segundo tempos diversos, mas um único dia distinguido por diversas obras, o argumento não procede, porque então as criaturas foram feitas simultaneamente em si mesmas e na mente do anjo. Sobre essa sentença pode-se consultar São Tomás, abaixo, q. 74, a. 2; ele não ousa rejeitá-la, mas a considera provável.

Contudo, mesmo na sentença de Agostinho permanece a mesma dificuldade quanto às plantas e aos animais, que ele entende não terem existido em ato no primeiro início do tempo, mas apenas virtualmente, sendo posteriormente produzidos em ato, como São Tomás observa no mesmo lugar.

Por isso, **deve-se dizer** que, naquele primeiro instante da criação, os anjos receberam as espécies de todo o universo segundo o modo e a ordem pelos quais este procedia de Deus, falando segundo o modo natural de seu conhecimento. Nesse sentido entende-se que receberam todas as espécies desde o início de sua criação, segundo o modo pelo qual as coisas eram feitas por Deus.

Assim, conheciam as obras feitas no primeiro dia, isto é, o céu e a terra, de tal maneira que nelas viam as demais coisas virtualmente contidas em tais causas e ainda não existentes em ato, até que fossem produzidas por Deus.

Desse modo também foram criados cheios de sabedoria na ordem natural, segundo o modo pelo qual as próprias coisas naturais e todo o universo procedem de Deus. Quanto, porém, ao conhecimento sobrenatural — isto é, o conhecimento da fé enquanto durou o estado de via, e depois, mediante iluminações peculiares e a visão da glória quando sucedeu a bem-aventurança —, conheciam também muitas coisas em ato. A fé operava acerca de todas as coisas, crendo em Deus como Criador de todas; e acerca do homem conheceram muitas coisas pela fé e, posteriormente, no Verbo, embora o homem só tenha sido feito no sexto dia.

Nesse sentido foram criados cheios de sabedoria também em ato, suprindo a fé e outras iluminações particulares muitas coisas que ainda não podiam conhecer segundo as espécies naturais, porque ainda não existiam em ato, mas eram sucessivamente produzidas.

60. Quanto às coisas objetadas contra a segunda sentença. — À primeira responde-se que, quando São Tomás diz que as coisas não existentes não possuem a natureza pela qual se assimilam às espécies angélicas,

P. 655 DO ORIGINAL LATINO

não fala de mera semelhança relativa fundada na conveniência dos extremos, mas da assimilação completiva e determinativa das espécies a esses indivíduos, enquanto da transmutação dos singulares provém que essas espécies às vezes se assimilem a eles e às vezes não, como diz o mesmo São Tomás em *De Malo*, q. 16, a. 7, ad 9.

Portanto, a assimilação pela qual as coisas se assimilam às espécies na mente do anjo não é uma assimilação que se encontra somente da parte das coisas; ela resulta nas próprias espécies mediante nova determinação ou aplicação proveniente das ideias divinas. Postos e produzidos os objetos, resulta uma assimilação intencional aplicada a estes indivíduos aqui e agora.

Diz-se, contudo, que a desigualdade dessa assimilação se encontra da parte do objeto porque é da mudança dos objetos, como condição requerida ou termo, que procede a mudança daquela determinação e da assimilação completa às coisas produzidas nas espécies angélicas. Nas próprias coisas há mudança substancial quando são produzidas no ser ou deixam de existir; nas espécies, porém, não há tal mudança substancial, mas apenas certa aplicação modal ou explicitação da representação anteriormente possuída.

Quanto às coisas passadas, permanece na espécie a determinação, suposto o conhecimento delas segundo o modo da memória que representa a coisa como conhecida, como foi dito. Quanto ao modo pelo qual os futuros podem ser representados sobrenaturalmente, isso já foi explicado.

61. À segunda objeção contra essa sentença **responde-se** que se dá alguma mudança nas espécies quando as coisas novamente são produzidas; não uma mudança essencial e formal, mas modal e aplicativa, como foi explicado. Ela também pode ser chamada explícita e em ato, enquanto anteriormente existia virtualmente e em potência.

Não procedem contra isso as dificuldades aduzidas contra a primeira sentença, às quais já se respondeu abundantemente. Mostrou-se que essa variação não corrompe aquela espécie, mas a aperfeiçoa e estende — ou, mais propriamente, explicita-a —, porque isso é exigido por sua natureza pelo próprio fato de representar as naturezas segundo o modo e a razão pelos quais procedem das ideias divinas neste universo.

62. Às razões contra a terceira sentença não é necessário responder. Enquanto pretendem provar que deve haver variação das espécies em sua representação essencial e formal, não o provam. Admitimos, porém, uma variação modal e completiva proveniente das ideias divinas, segundo o modo explicado. E assim não é necessário deter-nos mais nisso.

DISPUTAÇÃO XLII · ARTIGO III

Por que razão o anjo não conhece naturalmente os pensamentos do coração

P. 655 DO ORIGINAL LATINO

1. Os **pensamentos do coração** e os **segredos do coração** são a mesma coisa. Chamam-se assim todas aquelas coisas que procedem do livre uso da vontade dentro das potências interiores que participam da liberdade e que não são manifestadas nem saem para fora delas por algum efeito exterior.

Portanto, todas as coisas que caem sob o domínio da vontade — seja por elicitação na própria vontade, seja por direção dela no intelecto, seja por seu império exercido sobre a vontade, o intelecto, o apetite ou qualquer potência capaz de liberdade e indiferença — chamam-se **segredos do coração** enquanto não são manifestadas em algum efeito ou sinal exterior, isto é, fora dessas potências.

Isso ocorre porque tais atos são próprios do homem enquanto homem, isto é, enquanto opera de modo livre e humano. Nesse sentido se diz que são conhecidos somente pelo próprio homem, segundo 1Cor 2,11: “As coisas do homem ninguém as conhece senão o espírito do homem que nele está”.

Pelo nome de efeito ou sinal manifestativo dos segredos do coração entendemos não somente aquilo que se faz pelos membros exteriores, mas também as mudanças internas do corpo, que os anjos percebem com muito maior perspicácia, ainda que nos sejam ocultas.

Assim Santo Tomás observa, nesta questão 57, artigo 4, que o pensamento do coração pode ser conhecido "não somente pelo ato exterior, mas também pela mudança do semblante"; e os anjos e demônios o percebem tanto mais quanto mais sutilmente discernem essas mudanças corporais ocultas.

Tratamos aqui, portanto, não dos pensamentos e segredos do coração enquanto manifestados por algum sinal ou efeito, interior ou exterior, mas enquanto permanecem encerrados dentro da potência que opera livremente.

P. 656 DO ORIGINAL LATINO

2. Acerca desses pensamentos livres considerados em si mesmos, e não enquanto manifestados em efeito ou sinal, **é certo que de fato são conhecidos somente por Deus**.

Essa afirmação, tal como está formulada, é de fé ou próxima da fé.

Por isso Durando é justamente censurado, pois sustentou que os pensamentos e afetos do coração de um anjo poderiam ser conhecidos por outro, não somente quanto ao que são, mas também quanto àquilo acerca de que versam.

3. Nossa afirmação consta de testemunhos claríssimos da Escritura.

Diz-se em 2Cr 6,30: "Tu somente conheces os corações dos filhos dos homens".

Não se pode responder, com Durando, que a Escritura fala conjuntamente dos pensamentos presentes e futuros, e que somente nesse sentido seria próprio de Deus conhecê-los.

Primeiro, porque isso poderia ser dito não apenas dos pensamentos do coração, mas de quaisquer efeitos livres ou contingentes, e então nada de especial se afirmaria acerca dos segredos do coração.

Segundo, porque a Escritura fala expressamente de pensamentos presentes: "Perdoa e retribui a cada um segundo seus caminhos, que conheces ele ter em seu coração; porque tu somente conheces os corações dos filhos dos homens".

Do mesmo modo, em 1Rs 8,39: "Dá a cada um segundo todos os seus caminhos, conforme vires seu coração, porque tu somente conheces o coração de todos os filhos dos homens".

Fala-se manifestamente daquilo que alguém **tem atualmente** no coração, não de pensamentos futuros. Não diz "terá", mas "tem"; e acrescenta como razão: "porque tu somente conheces os corações dos filhos dos homens".

Logo, também os segredos presentes do coração são conhecidos somente por Deus. E isso é apresentado continuamente na Escritura como insígnia e propriedade da divindade.

4. Isso se confirma por outras passagens nas quais se atribui como próprio de Deus perscrutar os corações e conhecer e ver os pensamentos.

Jeremias 17,9–10: "O coração é perverso e inescrutável; quem o conhecerá? Eu, o Senhor, que perscruto o coração e provo os rins, e dou a cada um segundo seu caminho".

Salmo 7,10: "Deus perscruta os corações e os rins".

Sabedoria 1,6: "Deus é testemunha de seus rins e verdadeiro perscrutador de seu coração".

Por isso São Paulo, em 1Cor 14,25, a partir da manifestação dos pensamentos do coração demonstra que a profecia procede de Deus e que é Deus quem os manifesta: "Os segredos de seu coração tornam-se manifestos; e assim, prostrando-se com o rosto em terra, adorará a Deus, proclamando que verdadeiramente Deus está entre vós".

Também os evangelistas, entre os prodígios que demonstravam a divindade do Senhor Jesus, colocam o conhecimento dos segredos do coração: Jo 2,24–25; Mt 9,4; Mc 2,8; Lc 24,38.

Deve-se, portanto, afirmar que o conhecimento desses segredos convém somente a Deus.

5. Assim ensinam comumente os Padres, entre os quais podem ser consultados Santo Atanásio, São João Crisóstomo, São Jerônimo, São Cirilo e muitos outros; e essa doutrina é seguida em comum pelos teólogos escolásticos.

6. Alguns respondem que desses testemunhos não se prova que tais pensamentos sejam desconhecidos aos anjos quanto à sua substância, mas apenas quanto a algum **modo**, explicado de maneiras diferentes.

Uns dizem que esse modo é a própria intenção com que alguém opera interiormente; outros, que consiste em o ato comportar-se como assentimento ou dissentimento, complacência ou desagrado; outros ainda, na determinação a um objeto particular e individual.

Tudo isso, porém, é insuficiente.

Primeiro, porque esses chamados "modos" pertencem, na realidade, à própria substância do ato: pertence ao próprio ato atingir deste ou daquele modo o objeto.

Segundo, porque a própria intenção é oculta justamente porque é livre; e esses modos são ocultos pela mesma razão, isto é, porque são livres. Logo, pela mesma razão, a própria substância do ato, enquanto submetida à liberdade e produzida livremente, será oculta.

Finalmente, a Escritura pronuncia absolutamente que esses segredos do coração são ocultos e conhecidos somente por Deus. A própria substância do ato livre está dentro do coração. Logo, sem fundamento algum se excetua a substância do ato e se afirma que apenas certo modo é oculto.

Examina-se a razão da incognoscibilidade desses segredos

P. 657 DO ORIGINAL LATINO

7. Sempre pareceu dificílimo apresentar a razão própria e eficaz pela qual os pensamentos do coração são incognoscíveis a todo intelecto criado sem o consentimento ou a manifestação daquele que pensa.

A força da dificuldade nasce do seguinte.

Esses pensamentos não são ocultos pelo que possuem de entidade natural — omitimos agora os atos sobrenaturais — nem simplesmente pelo que possuem de liberdade e moralidade, pois também isso é algo criado e de ordem natural.

Além disso, pelo simples consentimento da vontade, tornam-se manifestáveis a outro.

Ora, é evidente que o simples consentimento da vontade nada acrescenta nem diminui à entidade cognoscível daquele pensamento, nem o torna intrinsecamente mais proporcionado ao intelecto de outro, pois parece produzir apenas uma denominação extrínseca.

Logo, toda a entidade e liberdade daquele pensamento, antes da manifestação, já era algo criado, de cognoscibilidade finita e limitada.

Parece, portanto, que deveria existir algum intelecto e alguma luz criada aos quais tal objeto fosse proporcionado mesmo enquanto permanece dentro do coração de outro.

Seria admirável que existisse alguma realidade inteligível criada, não sobrenatural nem pertencente à ordem divina, que não tivesse nenhum intelecto criado ao qual fosse proporcionada.

Se pode ser conhecida por algum intelecto criável, por que não pelo angélico?

De que parte, então, ou por deficiência de que princípio, o pensamento permanece oculto a todos, exceto ao próprio pensante?

Diversidade de sentenças

8. Por isso os autores dividiram-se ao explicar a razão dessa incognoscibilidade. As muitas opiniões podem ser reduzidas a três classes principais.

A **primeira sentença** afirma que os segredos do coração não são penetráveis pelo anjo por deficiência do concurso divino: Deus teria estabelecido não concorrer com o anjo para conhecer os pensamentos do coração de outro sem a vontade deste, embora, considerada apenas a natureza das coisas, não repugnasse ao anjo conhecê-los.

Essa posição é atribuída a Escoto e também a Ockham, Gabriel, Bassolis, Lychetus e outros.

9. A **segunda sentença** nega que esses segredos sejam cognoscíveis pelo anjo por falta de espécie que os represente.

Os anjos careceriam de tal espécie porque o pensamento livre não é uma realidade natural simplesmente dada, mas livre e moral, sobre a qual a criatura racional possui pleno domínio e direito de impedir que outro receba espécies representativas de seus segredos, a menos que ela própria queira.

Assim ensinam Suárez, Arrúbal e outros.

10. A **terceira sentença** ensina que tais segredos não são penetrados pelo anjo porque carecem de cognoscibilidade proporcionada a ele, visto que o movimento da vontade não depende de nenhuma causa criada ou natural, mas somente daquele que o elicita e de Deus.

Essa é a sentença de Santo Tomás em todos os lugares em que trata da matéria, e é seguida comumente por seus discípulos: Caetano, Capréolo, Ferrariensis, Báñez, Nazário, Zumel, os Carmelitas Salmanticenses e outros.

11. Outros apresentam ainda outras causas, como a profundidade, a distância ou a indiferença da vontade.

Sob quaisquer nomes, tudo isso acaba reduzindo-se a este ponto: aqueles segredos são morais e livres e, por isso, não são conhecidos por conhecimento natural.

12. Vázquez, por fim, depois de longa discussão, resolve que nenhuma causa e razão eficaz pode ser encontrada filosoficamente, e que apenas sabemos pela Escritura que os segredos do coração são desconhecidos às criaturas.

Assim ele praticamente se declara vencido pela dificuldade.

P. 658 DO ORIGINAL LATINO

13. A primeira sentença deve ser rejeitada inteiramente.

Se os segredos do coração não são conhecidos pelo anjo somente porque Deus lhe nega o concurso, esse concurso ou é devido e conatural ao anjo, ou não é.

Se não é devido, não se explica corretamente a incognoscibilidade dizendo apenas que Deus nega o concurso; é necessário explicar por que ele não é devido.

Se é devido, segue-se que conhecer esses segredos não é próprio somente de Deus, como demonstramos pela Escritura, mas pertenceria também a alguma criatura, que apenas de fato não os conheceria por um impedimento extrínseco: a negação do concurso.

Nesse caso, não seria conatural às coisas, mas algo violento, que esses segredos fossem desconhecidos, pois haveria uma recusa perpétua de um concurso naturalmente devido.

Além disso, seria muito inconveniente que Deus conferisse a alguma natureza uma inclinação e exigência natural para certa operação e, sem culpa precedente, negasse perpetuamente o concurso necessário a ela.

Essa negação não atingiria apenas os demônios, mas também os santos anjos entre si e relativamente aos homens.

Santo Agostinho exclui claramente semelhante inconveniente quando ensina que Deus não cria as naturezas para depois retirar as leis que concedeu aos movimentos próprios de cada criatura, e que administra todas as coisas permitindo-lhes exercer seus movimentos próprios.

14. Finalmente, essa sentença não explica a autoridade da Escritura e dos Padres em seu sentido próprio.

Também não se provaria suficientemente a divindade de alguém pelo fato de conhecer por força própria os segredos presentes do coração.

Poder-se-ia responder que não se trata de Deus, mas de um espírito criado ao qual Deus simplesmente não negou o concurso naturalmente devido para conhecer tais segredos.

Quando Jeremias pergunta: “O coração é inescrutável; quem o conhecerá?”, poder-se-ia responder: “qualquer anjo, se não lhe for negado o concurso devido”.

Do mesmo modo, se alguém perguntasse “quem entende o céu e a terra?”, a resposta seria: o anjo, se Deus não lhe negar o concurso; ou “quem queimará a palha?”, o fogo, se não lhe for negado o concurso.

Seria, portanto, inútil a Escritura responder atribuindo somente a Deus o perscrutar dos corações.

E Cristo não provaria suficientemente sua divindade pelo conhecimento das cogitações alheias, pois também o diabo poderia conhecê-las se Deus não lhe negasse o concurso devido.

15. Acerca da segunda sentença, deve-se observar que ela não oferece plenamente a razão da dificuldade proposta, mas permanece incompleta.

Ela explica por que ao anjo não são infundidas espécies representativas do segredo do coração de outro: porque o outro teria direito a que não lhe fossem infundidas por causa do domínio que possui sobre seus próprios pensamentos.

Mas é justamente isso que investigamos: **por que** o domínio que a criatura racional possui sobre o próprio ato interior exige que Deus não infunda ao outro anjo espécies desse ato, de modo que tais espécies não lhe sejam devidas, se de outro modo o ato seria naturalmente cognoscível?

É necessário primeiro demonstrar que esse domínio torna o ato incognoscível.

As criaturas racionais possuem também domínio sobre atos exteriores produzidos livremente e possuem domínio sobre suas próprias potências interiores — intelecto, vontade, apetite, potência motiva —; e, contudo, outro anjo possui espécies dessas coisas e as conhece.

Logo, o simples fato de haver domínio sobre atos internos não demonstra que ao outro anjo não sejam devidas espécies representativas deles.

P. 659 DO ORIGINAL LATINO

16. Se se responde que os atos exteriores, embora livremente produzidos e sujeitos ao domínio da vontade, tornam-se manifestos justamente porque saem exteriormente, e por isso suas espécies são devidas ao anjo; e que as espécies das potências são igualmente devidas porque, dada a espécie da natureza ou essência de outro anjo, são devidas também as espécies de suas propriedades naturais; enquanto os atos livres só convêm livre e contingentemente — essa resposta ainda não resolve a questão.

Que acrescenta o fato de um ato ser exterior ou interior, além do domínio da vontade sobre ele, para que um se torne conaturalmente inteligível ao anjo e o outro não?

É precisamente isso que se investiga: qual é a razão pela qual aquilo que é interno, precisamente enquanto interno, não seja conaturalmente inteligível ao anjo?

Do mesmo modo perguntamos por que as potências, por emanarem naturalmente, são conhecidas naturalmente pelo anjo, mas os atos, por serem livremente produzidos, não o são.

Reduzir tudo simplesmente a dizer que uma coisa é necessária e a outra livre é pedir o princípio quando justamente se investiga por que as espécies dos atos livres não são devidas ao anjo, ao passo que as das realidades naturais o são.

17. Ao mesmo se reduz a razão de alguns que afirmam que os segredos do coração são desconhecidos porque, para a sociedade, é necessário que exista segredo natural e que um possa enganar o outro e dizer-lhe uma mentira.

Isso seria impossível se todos os segredos do coração fossem por si manifestos a qualquer anjo.

Mas essa não é a razão pela qual os pensamentos não são naturalmente conhecidos; trata-se apenas de indicar um inconveniente extrínseco que se seguiria se fossem conhecidos.

Também seria inconveniente para uma comunidade se aquilo que alguém diz secretamente a outro fosse revelado a todos, sobretudo quando se trata de matéria importante; e, contudo, depois que alguém manifesta seu segredo a outro por palavra ou por escrito, a coisa permanece em si cognoscível, ao menos por um anjo.

Logo, reduzir a questão a esses inconvenientes extrínsecos não mostra eficazmente por que os segredos do coração sejam por si ocultos de modo a serem conhecidos somente por Deus.

Mostra apenas que a sociedade seria mais difícil de governar se fossem conhecidos; poderia, contudo, ser governada de outra maneira e o segredo poderia ser procurado por meios artificiais, como fazemos quando falamos em segredo ou enviamos escritos de modo oculto.

18. Omito uma dificuldade adicional dessa sentença.

Se o anjo carece de espécie representativa do segredo do coração de outro, toda vez que passa a conhecê-lo pelo consentimento e manifestação deste seria necessário infundir-lhe nova espécie representativa.

Não insisto muito nisso, porque se pode responder que não se infunde nova espécie, mas que uma espécie preexistente é determinada ou aplicada a conhecer aquele segredo quando este é manifestado, como dissemos dos futuros quando passam a existir.

Ou, se os anjos usam sinais em sua locução e manifestação, poder-se-ia dizer que conhecem o conceito do outro por espécies já existentes desses sinais, assim como nós conhecemos segredos do coração por espécies das palavras significativas.

Seja como for, nessa posição supõe-se, mas não se prova, que antes da manifestação a espécie do segredo do coração não seja devida ao anjo por causa do direito de seu possuidor.

E continua a pergunta: por que ele possui esse direito?

Responder apenas que o ato é livre e interno é repetir aquilo que está sendo investigado.

19. Fica também refutada a posição de Ricardo, segundo a qual o anjo não pode conhecer os segredos do coração de outro porque necessita de espécies que os representem, e essas espécies não poderiam derivar da vontade do pensante senão pelo movimento da própria vontade; logo, se ele não quiser, o outro não poderia possuir a espécie de seu segredo.

Gregório, por sua vez, afirma que o segredo de um não é conhecido por outro porque, por mais íntimo que esteja deste, o segredo do coração alheio não lhe é inerente; e essa inerência seria necessária para vê-lo intuitivamente e em si mesmo.

20. Essas explicações são insuficientes e carecem de fundamento.

Ricardo supõe, primeiro, que o anjo recebe espécies a partir das coisas, hipótese que dificulta explicar como um anjo distante pode falar com outro, como frequentemente se indica na Escritura, pois espécies espirituais não poderiam atravessar um meio corporal.

Além disso, mesmo admitindo que espécies dos singulares sejam recebidas das coisas, de onde se prova que está no poder do pensante impedir que seu ato, uma vez produzido e existente, emita sua espécie para outro anjo?

Embora a produção do ato seja livre e esteja sob o poder daquele que pensa, uma vez posto o ato na realidade, a emissão natural de espécie não estaria submetida a esse poder.

Quanto à posição de Gregório, ela falha manifestamente porque, para conhecer algo intuitivamente, não é necessário que a coisa em si esteja inerente no intelecto daquele que conhece; basta a espécie que a represente em si, como acontece conosco quando vemos intuitivamente realidades exteriores.

De onde se prova, então, que tal espécie falte ao anjo, esteja ele distante ou unido ao outro?

Ou por que, além da espécie, seria necessário que o segredo alheio existisse no próprio cognoscente?

Se assim fosse, deixaria de ser segredo **alheio**.

Resolução segundo Santo Tomás

P. 660 DO ORIGINAL LATINO

21. Devemos, portanto, reduzir-nos à terceira sentença, a de Santo Tomás.

Ele demonstra, a partir dos princípios próprios da coisa, que o segredo do coração não é cognoscível pelo anjo: não por deficiência do concurso divino; não por simples falta de espécie do segredo; não porque somente algum modo e não a substância do ato seja desconhecido; mas porque, pela própria condição íntima do ato livre enquanto emana da vontade e ainda não foi manifestado em algum efeito, ele não é cognoscível por outro intelecto criado.

A razão de Santo Tomás é esta.

A vontade da criatura racional, além de estar submetida ao próprio sujeito que a exerce, está submetida interiormente somente a Deus, e somente Deus pode operar nela dessa maneira.

Logo, aquilo que depende somente da vontade ou existe somente nela é conhecido somente por Deus e por aquele que o elicita.

Ora, depende somente da vontade que alguém considere atualmente esta ou aquela coisa, pois usa o hábito ou a espécie inteligível quando quer.

Logo, os pensamentos do coração são cognoscíveis somente por Deus e por quem os produz.

22. Essa razão pareceu difícil a Durando e a outros.

Muitas coisas dependem somente de Deus e são feitas somente por ele, e contudo são conhecidas pelos anjos, como a substância da alma racional, o céu e outros anjos.

Logo, do fato de uma coisa depender somente de Deus em sua produção e movimento não se segue que seja conhecida somente por Deus.

Se se responde que Santo Tomás não se apoia apenas na afirmação de que tudo quanto é produzido somente por Deus é conhecido somente por ele, mas acrescenta que toda operação da criatura que não procede de nenhuma causa natural, mas apenas de uma causa livre e de Deus, é conhecida somente por Deus e pelo próprio operante, parece que se está pedindo o princípio.

Justamente se investiga por que uma operação que procede de causa livre e de Deus não pode ser conhecida por outro.

E não se defenderia a razão do Doutor Santo dizendo simplesmente que a operação livre é conhecida somente por Deus porque depende de Deus, nem porque depende também de causa livre, pois então se poderia objetar com as operações exteriores provenientes de causas livres: o movimento do céu produzido pelo anjo, o movimento progressivo do homem, ou o movimento impresso em outro anjo.

23. Portanto, ou damos como razão da incognoscibilidade o fato de esses pensamentos dependerem somente de Deus, ou o fato de dependerem também de uma causa livre.

Se damos a primeira, surgem os exemplos já propostos, e ainda outros: a infusão de hábitos sobrenaturais e de espécies inteligíveis dentro do intelecto e da vontade, coisas que Santo Tomás ensina serem conhecidas por outros anjos, embora Deus sozinho as produza interiormente.

Se damos a segunda, parece haver petição de princípio e retornam os exemplos dos atos livres exteriores.

24. Tampouco basta, sem explicação ulterior, o complemento que Caetano e Capréolo oferecem à razão de Santo Tomás: que o anjo conhece naturalmente somente aquilo que depende de causas naturais ou possui conexão com elas; ao passo que os atos da vontade, enquanto permanecem interiormente nela, não possuem conexão necessária com nenhuma causa natural, pois, permanecendo qualquer causa natural, podem proceder ou não proceder da vontade.

Isso ainda requer explicar por que somente as realidades naturais são objetos proporcionados ao intelecto angélico e não os atos livres, que também possuem entidade pertencente à ordem natural.

P. 661 DO ORIGINAL LATINO

25. Além disso, por que apenas as ações livres internas ao intelecto e à vontade teriam esse privilégio por direito da liberdade, mas não as ações exteriores livremente produzidas, sobretudo pelo anjo?

Também estas, enquanto livres, não dependem de causas naturais e, contudo, podem ser conhecidas por outro anjo.

E que dependência de causas naturais possui a infusão de espécies inteligíveis no intelecto, ou de outros hábitos sobrenaturais na vontade, ou ainda os hábitos adquiridos produzidos por nossos atos?

Tudo isso pode ser produzido sem nenhuma causa natural particular, e contudo é conhecido por outro anjo independentemente da vontade daquele em quem se encontra.

Logo, se tomada isoladamente, a explicação de Caetano e Capréolo é insuficiente.

26. Não obstante, a razão de Santo Tomás é eficaz e é por ele transmitida em todos os lugares em que trata da matéria.

Sua compreensão depende apenas de se tomar formalmente suas proposições.

Quando diz que fala daquelas coisas que dependem **somente da vontade**, o termo "somente" exclui toda outra causa particular e determinada pertencente à ordem deste universo.

E fala de uma vontade de tal modo contingente e indiferente que não pode ser determinada por nenhuma causa criada, mas somente pela universalidade da operação divina.

A partir desses dois princípios — exclusão de todas as causas naturais e de tudo aquilo que pertence ao universo, e permanência da operação da vontade em estado de indiferença e indeterminação, determinável somente por Deus — conclui-se manifestamente que nenhum outro intelecto criado pode conhecer o ato livre enquanto tal, a não ser o que o elicita e Deus, que o determina.

27. A razão é a seguinte.

O anjo não possui força natural para conhecer absolutamente qualquer inteligível criado, mas somente aquilo que pertence a este universo, torna-se parte dele ou possui conexão com ele.

Aquilo que é independente deste universo e não é produzido como parte dele nem como algo que lhe pertence não é naturalmente cognoscível pelo anjo.

Por isso dizemos que o anjo não pode conhecer todos os possíveis contidos na onipotência de Deus e não contidos nas causas criadas.

Seu conhecimento natural é restringido às coisas que procedem de causas naturais ou pertencem a este universo como partes ou coisas anexas a ele.

Se o anjo pudesse conhecer naturalmente realidades exteriores a esta ordem, elas só poderiam estar contidas em Deus, pois fora da ordem criada não há outra causa além de Deus.

Nesse caso poderia conhecer tudo quanto é possível, ao menos distributivamente.

Se deve haver algum limite aos objetos naturalmente cognoscíveis pelo anjo, e eles não podem estender-se ao infinito — caso contrário conheceria todos os possíveis, todos os futuros contingentes e tudo aquilo que está exclusivamente nas mãos de Deus, contra At 1,7 —, estabelece-se esta regra geral:

aquilo que não pertence a este universo, mas está acima dele e não possui conexão com ele, não pertence ao conhecimento natural e próprio do anjo.

28. A esse princípio acrescenta-se outro.

O ato livre, enquanto procede da vontade e não enquanto se manifesta num efeito pertencente ao universo, não possui conexão com nenhuma causa determinada do universo.

A vontade não pode ser suficiente e plenamente determinada por nenhuma dessas causas.

Logo, nenhuma virtude criada pode, por sua própria força ou pelo conhecimento de algum objeto criado, conhecer a saída determinada deste ou daquele ato livre de sua causa.

Consequentemente, não pode conhecer determinadamente o próprio ato livre.

Isso é análogo aos futuros contingentes, cujo acontecimento determinado não pode ser conhecido na causa próxima por causa da indeterminação e contingência desta.

Conhecer os pensamentos do coração em si mesmos é conhecê-los precisamente enquanto procedem da vontade, onde possuem absoluta contingência e indeterminação da parte da causa próxima e recebem toda determinação somente de Deus enquanto move e determina.

Nenhum intelecto criado possui, portanto, princípio pelo qual possa conhecer determinadamente o ato livre em sua saída da vontade criada.

E se não vê essa saída da vontade, tampouco o verá depois que tenha saído, porque, enquanto existe, o ato continua procedendo da vontade: depende dela tanto em produzir-se quanto em conservar-se, e procede com a mesma contingência na conservação com que procede inicialmente.

Isso não ocorre com as demais ações contingentes, além dos atos livres: elas podem ser determinadas também por causas criadas e, quando são transitivas, produzem efeitos determinados que permanecem como algo pertencente à ordem do universo e, por isso, caem sob o conhecimento angélico.

P. 662 DO ORIGINAL LATINO

29. Não obsta dizer que, quando o ato livre procede da vontade, já procede **determinado**, pois, de outro modo, não procederia.

Essa determinação permanece com absoluta dependência da própria vontade, que pode retrair o ato.

Se desse ato interior devesse proceder algum efeito exterior, enquanto o ato permanece somente na vontade, o efeito ainda permanece contingente e indeterminado, como se estivesse apenas em suas causas.

Todo o ato permanece de tal maneira dentro da vontade que por ela pode ser mudado, retirado ou cessado.

Enquanto está submetido a essa mutabilidade da causa, conserva contingência para ser e não ser em sua própria procedência.

Sua determinação, tanto ao começar quanto ao conservar-se, depende somente de Deus e da vontade.

Deus, movendo e determinando interiormente a vontade, opera aí independentemente de toda a ordem do universo, porque a vontade não possui conexão ou dependência per se com nenhuma outra realidade do universo quanto à determinação de seu exercício livre.

Logo, a determinação interior da causa livre pertence àquelas coisas que o Pai "pôs em seu poder", pois não está em poder de outra causa criada, senão da própria vontade que elicita o ato e de Deus que a move.

30. Por isso Santo Tomás, a partir da natureza íntima e própria da vontade livre — de sua contingência, indeterminação e completa independência de qualquer outra realidade do universo, dependendo nesse ponto somente de Deus enquanto causa acima do universo — deduz excelentemente a incognoscibilidade desses atos sem manifestação da própria causa livre ou de Deus.

Em nenhuma causa, além de Deus e da própria vontade, encontra-se a contenção desse ato.

Na vontade ele se encontra com suma indiferença e contingência mesmo ao proceder e conservar-se: procede atualmente de tal maneira que pode não proceder.

Na determinação e moção divinas encontra-se oculto e posto no poder do Pai, porque Deus opera aí como causa superior a toda a ordem do universo, sem que essa determinação tenha conexão causal necessária com as demais partes do universo.

Assim, por todos os lados, o ato permanece oculto ao intelecto criado.

Resolvem-se as objeções

31. Resolvem-se assim as objeções apresentadas por Durando, Suárez e outros contra a razão de Santo Tomás.

À primeira responde-se que muitas coisas produzidas somente por Deus são conhecidas pelo anjo quando Deus as produz de tal maneira que pertençam a este universo como partes dele, ou estejam coordenadas e conectadas com ele.

Do mesmo modo, os próprios atos exteriores livremente produzidos podem ser conhecidos porque, sendo exteriores, coordenam-se com as demais partes do universo e dizem respeito a causas, efeitos ou corpos externos.

Assim, o céu produzido somente por Deus, a alma racional criada somente por Deus e até um anjo criado de novo seriam naturalmente conhecidos por outro anjo, porque são produzidos como partes do universo, como realidades plenamente determinadas e não dependentes em seu surgir e conservar-se da indiferença e contingência de um princípio criado.

Nada disso se verifica nos atos livres enquanto saem interiormente da vontade com suma indiferença e dependência relativamente à conservação ou cessação, ao ser ou não ser, mesmo permanecendo a mesma vontade.

Não dependem dela como a luz depende necessariamente de um corpo luminoso, nem como as criaturas dependem de Deus em produzir-se e conservar-se; as criaturas são produzidas por Deus como partes deste universo e efeitos exteriores conectados a outros efeitos criados cujo conhecimento é naturalmente devida ao anjo.

Os atos livres internos, ao contrário, não possuem conexão alguma com a ordem do universo, pois não podem ser determinados por causa ou objeto algum dessa ordem; poderiam igualmente produzir-se mesmo fora de toda a ordem presente das criaturas.

P. 663 DO ORIGINAL LATINO

32. Os exemplos de espécies inteligíveis ou de hábitos infusos no intelecto ou na vontade não constituem objeção.

Se são sobrenaturais, não são conhecidos naturalmente pelo anjo, mas mediante espécies sobrenaturais.

Se pertencem à ordem natural, são conhecidos naturalmente.

Em ambos os casos, porém, podem ser conhecidos independentemente do consentimento ou manifestação da vontade daquele que os possui, embora somente Deus os produza dentro das próprias potências.

Isso ocorre porque são produzidos por Deus como acidentes que adornam e aperfeiçoam o próprio anjo, pertencendo à sua integridade e à disposição devida para operar na ordem natural ou sobrenatural.

Assim como o próprio anjo é produzido como parte do universo, também essas espécies infusas e outros hábitos, suposta a elevação sobrenatural quando necessário, são conhecidos como algo pertencente à integridade e perfeição do anjo em si mesmo.

Não se comportam como algo dependente da indiferença e contingência da vontade nem de uma determinação divina exercida de modo independente de toda a ordem do universo, como acontece nos atos livres.

33. Quanto à objeção contra a explicação de Caetano e Capréolo, responde-se que ela não acrescenta algo estranho à razão de Santo Tomás, mas já está suposta quando ele fala daquilo que depende **somente da vontade** e quando diz que a vontade é movida interiormente somente por Deus.

Isso não pode ocorrer senão supondo que a vontade em seus atos livres é, sob esse aspecto, independente e sem conexão necessária com as demais partes do universo.

Nem é necessário que a vontade ou o intelecto estejam nesta ordem concreta do universo para que exista ato livre ou intelecção; quando, porém, operam necessariamente, comportam-se no operar como uma natureza e parte determinada da ordem criada.

34. Quando se insiste perguntando por que somente as realidades naturais seriam objeto proporcionado ao anjo e não os atos livres, embora estes também possuam entidade natural, responde-se que as realidades naturais e tudo aquilo que se comporta **por modo de natureza** pertencem, por isso mesmo, à constituição desta ordem do universo.

Ao conhecimento natural do anjo pertence toda a estrutura do universo e tudo aquilo que pode ordenar-se à sua composição.

Aquilo, porém, que permanece exclusivamente no poder de Deus como causa acima de toda a ordem do universo não pertence ao conhecimento angélico natural; de outro modo, o anjo poderia conhecer todos os possíveis e não haveria limite aos objetos de seu conhecimento.

35. E quando se pergunta por que esse direito da liberdade existe somente nos atos interiores da vontade e não também nos exteriores, já respondemos que os atos exteriores produzem algum efeito ou sinal em que se manifestam.

Esse efeito importa alguma natureza determinada que pertence ou possui conexão com as partes do universo e com suas causas naturais.

Não existe efeito exterior que não afete, informe ou aperfeiçoe alguma realidade natural ou algum corpo; e, desse modo, conecta-se com as naturezas do universo.

P. 664 DO ORIGINAL LATINO

36. Quanto à última objeção, tirada da infusão de espécies inteligíveis ou de outros hábitos dentro da vontade ou do intelecto — cuja infusão não depende de causas naturais e pode ser feita por Deus mesmo fora desta ordem concreta do universo —, já respondemos.

Não dizemos que sejam produzidos por alguma causa natural, mas somente por Deus, nem que dependam do universo para existir.

Entretanto, não permanecem ocultos a outro anjo porque são infundidos como acidentes pelos quais se integra ou aperfeiçoa a própria virtude e potência do anjo enquanto virtude.

Aperfeiçoam-na como formas que informam e adornam de modo natural e necessário uma realidade ou natureza deste universo, isto é, o anjo.

Assim, comportam-se por modo de natureza, e não moral e contingentemente como os atos livres.

Do mesmo modo que a substância e a potência do anjo, embora pudessem ser postas por Deus fora desta ordem concreta do universo, dizem por si ordem a um universo criado e se comportam como natureza, também suas potências e os acidentes que naturalmente as integram ou completam contam como pertencentes à ordem natural.

O mesmo não ocorre com os atos livres.

Eles não informam ou aperfeiçoam por modo de natureza, nem possuem determinação, dependência ou conexão necessária com outras coisas; por isso não pertencem à linha das realidades naturais e

da constituição do universo, mas à linha moral e livre, que depende de Deus e é determinada por ele precisamente enquanto causa acima de toda a ordem criada.

37. Poder-se-ia perguntar ainda acerca dos hábitos adquiridos por nossos atos livres.

Muitos julgam que eles não são conhecidos pelo anjo, porque, de outro modo, vendo a intensidade ou remissão do hábito, o anjo poderia conhecer quão intenso foi o ato livre do qual o hábito procedeu.

Esse argumento, contudo, não convence muito.

Também nos efeitos exteriores o anjo pode conhecer a intensidade ou remissão dos atos livres dos quais procedem.

Que, vendo um hábito intenso, o anjo conheça que o homem exerceu algum ato intenso não pertence já ao conhecimento do ato livre **em si**, mas ao conhecimento dele em seu efeito deixado na potência.

Não há inconveniente em que atos livres sejam conhecidos em seus efeitos, quer estes permaneçam dentro da potência, quer fora dela, contanto que o efeito não conserve a liberdade e indiferença no produzir-se e aperfeiçoar-se como o próprio ato e não dependa somente de Deus para ser determinado em sua consistência e procedência.

QUESTÕES MENORES

38. Perguntam-se duas coisas.

A primeira é se permanecem ocultas ao anjo as operações existentes em nosso intelecto, na fantasia ou cogitativa, e também as operações do apetite sensitivo.

39. Respondo que todas essas operações permanecem ocultas ao anjo **enquanto procedem da moção da vontade**.

Os atos do apetite e da fantasia, porém, enquanto são modificados pela impressão de outra causa corporal ou espiritual, podem ser conhecidos pelo anjo.

Tudo isso se toma de Santo Tomás.

A razão é que o intelecto é potência que dirige imediatamente a vontade e é imediatamente movida por ela no uso de suas espécies, representando em seus conceitos os próprios atos da vontade enquanto por ela são elicitados.

Se o anjo pudesse penetrar todos os atos do intelecto, poderia por eles penetrar os segredos da vontade.

Embora o intelecto receba espécies dos objetos mediante os sentidos, e sob esse aspecto essas espécies possam ser conhecidas por outro anjo, no **uso** dessas espécies o intelecto não é plenamente determinado por nenhuma causa exterior, mas usa-as quando quer.

Por isso a Escritura atribui somente a Deus não apenas o coração, isto é, a vontade, mas também os **pensamentos do coração**, isto é, aqueles que nascem e são formados pelo império da vontade.

40. Quanto às operações da parte sensitiva, tanto na apreensão quanto no apetite, Santo Tomás diz que são desconhecidas pelo anjo enquanto procedem da moção da vontade.

Enquanto, porém, surgem da impressão de outra causa corporal ou espiritual, não repugna que sejam conhecidas por ele, porque pertence ao anjo conhecer toda disposição corporal.

Nesse caso a fantasia e o apetite humano podem comportar-se de modo semelhante à fantasia ou ao apetite de um animal bruto, seguindo impressões naturais.

O anjo, porém, não conhece esses movimentos enquanto procedem da vontade, porque também as partes inferiores participam de certo modo da razão.

Daí ocorre que o apetite sensitivo possa sofrer paixão fortíssima por alguma impressão exterior e pela veemência da imaginação, sem que a vontade consinta nela, resistindo por continência.

Logo, o anjo não pode, pela simples força do conhecimento do apetite sensitivo ou da veemência dessa impressão, conhecer senão conjecturalmente o movimento da vontade, nunca com certeza, pois o apetite sensitivo nem sempre é movido pela vontade nem sempre a move plenamente.

Pelo ato exterior, porém, o anjo conhece plenamente o consentimento da vontade, pois o ato exterior não pode proceder sem esse consentimento.

Os movimentos do apetite sensitivo, quando procedem da vontade, tornam-se ocultos porque o próprio proceder de sua causa acontece com indiferença e contingência.

Se sua produção permanece oculta, permanece oculta também a própria substância do ato, porque esta só pode ser conhecida enquanto produzida.

P. 665 DO ORIGINAL LATINO

41. Daqui se responde ao que foi proposto no princípio da dificuldade: a entidade do ato livre pertence à ordem natural; logo, parece não exceder a capacidade de um intelecto criado ou angélico, visto que é algo criado e deveria corresponder-lhe alguma luz criada.

Respondemos que aquela entidade é em si da ordem natural, isto é, não sobrenatural; sua **produção**, porém, é livre e acontece com tal contingência e indiferença que somente Deus a determina e move plenamente.

Ela não possui conexão per se com as coisas do universo quanto à sua plena determinação e, por isso, não aparece determinadamente a nenhum intelecto pela mero conhecimento daquela causa indiferente da qual procede.

Sua determinação tampouco pode ser conhecida a partir de algum princípio natural pertencente ao universo, pois não depende dele nem possui com ele conexão per se.

E não pode ser penetrada por um intelecto criado a partir do princípio incriado que produz essa determinação acima da ordem do universo, pois o intelecto criado não penetra aquilo que está especialmente no poder de Deus e não se reduz à ordem natural presente.

De outro modo, conheceria todos os possíveis, como já foi dito.

Assim, da incognoscibilidade de sua produção segue-se a incognoscibilidade da própria entidade produzida.

O fato de anjos e até homens poderem conhecer uma realidade produzida sobrenaturalmente — por exemplo, um olho dado ao cego ou um morto ressuscitado — não constitui objeção.

Embora produzidas sobrenaturalmente, essas coisas são naturezas determinadas e efeitos pertencentes à ordem deste universo.

Os atos livres, ao contrário, consistem precisamente no próprio proceder de sua causa; se essa procedência é oculta, também o próprio ato o é, pois tanto em sua produção quanto em sua conservação depende de uma potência indiferente.

42. Se se pergunta se isso vale também para atos passados, visto que o ato passado já não depende atualmente da indiferença da liberdade nem está em poder da vontade torná-lo conhecido ou desconhecido, responde-se:

Os atos livres passados, embora já não dependam da vontade quanto ao ser presente, se não foram conhecidos nem podiam ser conhecidos quando existiam e, depois de passados, não deixaram nenhum efeito no qual se manifestem — como supomos —, não podem ser conhecidos de modo algum: nem enquanto presentes, nem depois de passados.

43. A segunda questão é se o anjo possui, desde o princípio, espécies infusas dos pensamentos alheios, ou se estas são infundidas somente quando um anjo fala a outro e lhe manifesta seu pensamento.

Trataremos disso adiante, ao falar da locução dos anjos, pois depende da questão de saber se o anjo conhece a locução do outro imediatamente por uma espécie daquele pensamento ou em algum sinal ou efeito em que este se manifeste.

Por ora dizemos que existem várias sentenças entre os tomistas.

Entretanto, Santo Tomás parece claramente ensinar que, pela espécie inata que um anjo possui de outro, conhece também o pensamento deste quando lhe é manifestado ou dirigido.

Ele diz que "um anjo conhece o pensamento de outro pela espécie inata pela qual conhece o outro anjo, porque por ela conhece tudo aquilo que conhece no outro anjo. Logo que um anjo se ordena ao outro segundo o ato de alguma forma, aquele anjo conhece seu pensamento; e isso depende da vontade do anjo, embora a cognoscibilidade da natureza angélica não dependa da vontade".

Daí se conclui que a espécie inata de outro anjo, sendo compreensiva, representa não apenas sua substância, mas também seus acidentes; entre estes estão também seus pensamentos enquanto manifestáveis a outro mediante uma ordenação dirigida a ele.

P. 666 DO ORIGINAL LATINO

44. Não se deve pensar que o anjo, ao falar ou ordenar seu conceito a outro, sempre o ilumine.

Para iluminar exige-se mais do que para falar.

A iluminação é manifestação de uma verdade conhecida de modo superior, dispondo-a conforme a capacidade do outro; por isso ocorre apenas nos anjos superiores relativamente aos inferiores.

A locução, porém, é a simples ordenação do conceito de um anjo a outro.

Posta essa ordenação, cessa relativamente àquele destinatário a razão de segredo e o conceito é conhecido por ele sem outra iluminação.

Assim, as espécies que representam outro anjo e, secundariamente, seus pensamentos como acidentes dele, não os representam absolutamente e em ato em qualquer circunstância, mas enquanto manifestáveis ao outro por uma ordenação dirigida a ele.

Por essa ordenação, os pensamentos começam a pertencer não apenas ao próprio elicitante, mas também àquele a quem são dirigidos, sobretudo se isso ocorrer mediante algum efeito ou sinal determinado em que possam ser conhecidos.

Enquanto não são assim manifestados ou ordenados ao outro, não podem ser conhecidos, enquanto atualmente existentes, mediante a espécie inata que representa a natureza do outro anjo, porque essa espécie representa sua natureza e os acidentes enquanto se comportam por modo de natureza, pertencem à ordem do universo ou passam a pertencer ao próprio cognoscente.

A substância e as potências do anjo e tudo aquilo que nelas existe como virtude ou acidente determinado e naturalmente existente pertencem à ordem da natureza e do universo.

Os acidentes livres, considerados quanto à sua quididade e em abstrato, são conhecidos em comum pelo outro anjo; mas, quanto à sua existência atual, enquanto existem de modo indiferente e contingente e assim procedem da liberdade, não são representados por si como uma natureza determinada.

Podem, porém, ser manifestados como realidade pertencente à ordem do universo se forem manifestados por efeito público e manifesto; e podem ser manifestados como algo pertencente a este anjo determinado, ao qual se fala, se forem ordenados a ele e não a outro.

45. Assim como não há inconveniente em que uma mesma espécie represente a natureza nos indivíduos já produzidos por Deus e represente apenas virtualmente os indivíduos que serão produzidos sucessivamente, não em ato até que se tornem aptos a ser representados, isto é, quando Deus os produz e desse modo aplica e determina a espécie do anjo a representá-los, também não há inconveniente em que a mesma espécie que representa outro

anjo e seus acidentes represente igualmente os pensamentos do coração, não absolutamente em ato, mas dependendo da produção e da manifestação deles.

Nesse momento tornam-se objetos aptos a ser representados por aquelas espécies, enquanto algo que já pertence também a outro além daquele que os elicita.

Então as espécies, em virtude de sua primeira infusão, são como que determinadas e aplicadas para representar este pensamento, não somente produzido em si, mas também manifestado; antes da manifestação, ele não é tomado como algo pertencente à ordem comum ou a outro anjo.

46. Se, finalmente, perguntares por que esses pensamentos se dizem não pertencer à ordem do universo, já que não excedem em perfeição a potência e o agente do qual procedem nem, quando versam sobre realidades naturais, o próprio objeto que possuem; e se tanto a potência quanto o objeto pertencem à ordem criada, por que seus atos livres, que são perfeições imediatas da potência, não pertenceriam também a ela?

Responde-se que esses atos, embora segundo sua atualidade e entidade sejam perfeições e fins intrínsecos da potência livre, no **modo de proceder e de sair de seu princípio**, enquanto permanecem interiormente e não produzem efeito exterior, não pertencem a esta ordem do universo.

Não possuem conexão com alguma realidade do universo pela qual possam ser suficientemente determinados em sua produção, mas somente com Deus enquanto opera acima de toda essa ordem.

Isso é exigido pela universalidade e amplitude da potência livre, que, em sua universalidade, submete-se imediatamente somente ao agente universalíssimo enquanto opera universalmente.

Os atos são, portanto, fins e perfeições da potência não apenas segundo a entidade, mas segundo um modo de operar tão universal que excede a determinação das outras partes do universo.

A própria potência é uma entidade fixa, determinada e cognoscível, possuindo sua ordem entre as partes do universo; seu modo de operar livremente, porém, não depende de nenhuma parte do universo e submete-se imediatamente ao agente universalíssimo na determinação e emissão do ato livre.

O fato de o ato ter por objeto alguma realidade natural pouco importa.

O objeto determina o ato quanto à **especificação**, fazendo dele ato de ordem natural relativamente ao objeto; mas, quanto ao **exercício** e ao proceder da potência, não a determina plenamente.

A potência permanece indiferente e indeterminada, submetida somente a Deus enquanto agente universalíssimo para ser determinada ao exercício.

P. 667 DO ORIGINAL LATINO

47. Quanto ao conhecimento dos mistérios da graça pelo anjo, não surge dificuldade peculiar além daquela que costuma ser tratada na matéria da Encarnação: de que modo tal mistério é naturalmente desconhecido a todo intelecto criado.

A mesma razão vale para os demais mistérios.

A matéria será tratada, se Deus permitir, no lugar próprio; algo também será tocado no tratado da fé, e acima já foi insinuado ao tratar da cognoscibilidade da Trindade.

DISPUTAÇÃO XLII · ARTIGO IV

Se o anjo pode entender algo discursivamente, ou compondo e dividindo

P. 667 DO ORIGINAL LATINO

1. Muitas coisas pertencentes ao modo de entender do anjo devem ser explicadas aqui a partir daquilo que tratamos acerca do modo de entender do homem no livro *De Anima*.

Assim, deve-se explicar que o anjo não pode entender simultaneamente muitas coisas **enquanto muitas**, e o que significa entender muitas coisas enquanto muitas ou por modo de uma só.

Também deve ser explicado como não lhes convém o discurso, nem a composição e divisão, mas como isso é próprio do homem e do intelecto racional, e não de um intelecto perfeito como o angélico.

Por isso trataremos brevemente da dificuldade proposta.

O que deve ser pressuposto

2. Deve-se pressupor o que se requer para a razão de verdadeiro **discurso**, e também para verdadeira **composição e divisão**.

Do mesmo princípio nasce que um intelecto seja discursivo acerca de proposições, inferindo a verdade de uma a partir de outras, e que seja compositivo acerca dos termos, formando com eles proposições e juízos.

Esse princípio é o seguinte: tal intelecto procede no conhecimento e manifestação da verdade **do imperfeito ao perfeito**, ou **da potência ao ato**, de modo que, conhecida uma coisa, não conhece imediatamente outra nem a conveniência desta com aquela, mas procede daquilo que é primeiro ou mais conhecido para aquilo que é menos conhecido, de tal modo que o primeiro ilumina e conduz ao posterior.

Não tratamos aqui apenas de um discurso **objetivo**, isto é, existente da parte do objeto, mas do discurso da parte do sujeito, de modo que o próprio sujeito ou cognoscente seja denominado discursivo.

Conhecer um discurso realizado por outro como coisa conhecida, ou conhecer que determinado objeto é apto para que um intelecto discursivo raciocine acerca dele — porque nele há razão de causa e efeito ou uma coisa é mais conhecida que outra e pode manifestá-la — também pode ser conhecido por simples intuição, tanto por Deus quanto pelo anjo.

Por isso, o simples conhecimento objetivo de uma ordem discursiva não torna o cognoscente discursivo.

3. Falando, portanto, do discurso da parte do sujeito e enquanto denomina o intelecto que discorre, Santo Tomás distingue dois discursos: **segundo a sucessão** e **segundo a causalidade**.

O discurso segundo a sucessão ocorre quando entendemos uma coisa depois de termos entendido outra, não conhecendo ambas simultaneamente.

Esse discurso não é mais que a ausência de simultaneidade no conhecimento de várias coisas, pondo-se uma depois da outra.

O discurso segundo a causalidade acrescenta à sucessão do conhecer que umo conhecimento seja causada por outra: a partir de algo conhecido somos movidos ao conhecimento de algo até então desconhecido, em virtude do primeiro conhecido e manifestado.

A manifestação de uma coisa deve ser causa da manifestação da outra.

Não basta que um objeto ilumine outro, porque isso também pode ocorrer num simples intuito que abrange vários objetos.

É preciso que o próprio cognoscente seja primeiro iluminado acerca de uma coisa e, não estando ainda iluminado acerca da outra, seja movido a extrair da primeira outra luz ou manifestação.

Portanto, não basta ao discurso uma luz que manifeste várias coisas, ainda que uma seja conhecida antes e outra depois.

Se pelo mesmo lume ambas são alcançadas, tudo pertence à simples intuição, pois pertence à mesma manifestação e notícia, ainda que os objetos manifestados possuam alguma ordem entre si.

Assim o olho vê várias coisas sob a mesma luz e vê uma mediante outra segundo certa ordem da parte das coisas vistas; e Deus alcança muitos objetos por uma única luz.

Para o discurso é necessário, portanto, que haja diversidade e ordem também no próprio **lume**, da parte do cognoscente, e que uma luz nasça de outra.

Assim, da luz dos princípios nasce a luz da ciência: a primeira luz não basta por si para mostrar tudo o que dela se infere, mas comporta-se como luz probativa, manifestando outra verdade mediante dedução e inferência.

Daí se exigirem, da parte do sujeito, duas conhecimentos ou manifestações e que uma seja causa da outra, deduzindo-se uma manifestação da outra, de modo que a segunda não seja alcançada em ato na primeira.

São essas as duas condições do discurso apresentadas por Santo Tomás.

P. 668 DO ORIGINAL LATINO

4. Pouco importa, para a razão formal do discurso, se entre essas duas conhecimentos deve haver duração sucessiva e se o discurso não poderia completar-se em um único instante, ou se são necessários vários atos realmente distintos.

Embora esta segunda multiplicidade pertença mais propriamente ao discurso, em nós isso ocorre porque, devido à limitação do entender, um mesmo ato ou entidade não é tão eminente que inclua dupla luz: uma primeira, dos princípios, e outra ilativa, das conclusões.

Quando uma luz é causada por outra, em nós isso se realiza em atos realmente diversos.

Entretanto, que todo o discurso se faça em um só instante de duração ou em vários é algo material relativamente à essência do discurso, contanto que concorram várias luzes ou atos, um dos quais seja deduzido de outro.

5. Daqui se conclui que muitas conhecimentos não são discursivas embora, da parte das coisas conhecidas, uma coisa seja conhecida **em** outra ou **por** outra.

Se não existe da parte da luz ou do ato essa diversidade pela qual um seja deduzido e derivado do outro de modo probativo e ilativo, não há discurso.

Assim acontece na visão de uma coisa no espelho, na visão de uma coisa representada numa imagem, na visão da cor mediante a luz, ou no conhecimento de uma coisa pelo testemunho e autoridade de quem fala.

Tudo isso é alcançado simultaneamente ou sob uma única luz, e não por uma luz que prove a outra ou que dela seja deduzida.

Não provamos a coisa crida pelo testemunho nem a deduzimos dele; de outro modo, já não seria crida, mas demonstrada.

Não obsta dizer que alguém crê nisto **porque** outro o afirma e que, portanto, do dito de alguém é movido à fé.

Esse “porque” exprime apenas a razão simples de crer e uma única luz motivadora do assentimento, como o olho vê a parede porque ela é colorida.

Não exprime uma razão ilativa e probativa da verdade, como se pela inferência se causasse de uma manifestação outra manifestação, mas uma única razão simples de assentir à coisa crida pelo testemunho e não pela dedução.

6. Do mesmo princípio nasce que o intelecto **componha e divida** na formação das proposições, assim como discorre na dedução das verdades.

Diz-se que compõe porque, no conceito simples de uma coisa, não vê aquilo que se pode atribuir ou remover dela.

Por um conceito conhece o sujeito de que algo é dito; por outro, aquilo que dele é dito; e de ambos forma ou compõe uma enunciação.

Há somente esta diferença: a formação da proposição procede de vários conceitos para uma unidade e, por isso, pressupõe vários conceitos simples dos termos; tende à conexão, comparação ou unidade deles.

Essa unificação pode realizar-se por um terceiro conceito, entitativamente uno, ou pela relação e comparação dos próprios conceitos, matéria já tratada anteriormente.

O discurso, ao contrário, não tende a unir conceitos para formar algo uno, mas a **deduzir verdades**, inferindo uma da outra.

Ele diz respeito mais à ordem de causa e efeito, ou à procedência de uma verdade de outra por inferência, do que à reunião e formação de algo uno a partir de muitos.

O que deve ser sustentado

7. Postos esses princípios, encontram-se três sentenças acerca do discurso do anjo, aplicadas de modo semelhante à composição e divisão.

A **primeira** admite nos anjos discurso como em nós, tanto acerca das coisas naturais quanto das sobrenaturais, e tanto acerca daquelas que conhecem evidentemente quanto das que não conhecem evidentemente.

Assim ensina Escoto, e a mesma posição é atribuída a Gregório, Ockham, Gabriel e outros.

8. A **segunda sentença**, pelo extremo contrário, não atribui aos anjos nenhum discurso: nem no conhecimento das coisas naturais e evidentes para eles, nem na notícia das sobrenaturais ou não evidentes.

Essa é a sentença comum entre os tomistas: Caetano, Báñez, Zumel, Nazário, Navarrete, os Carmelitas Salmanticenses, Capréolo, Ferrariensis e outros.

9. A **terceira sentença** é intermediária.

Afirma que o discurso não convém por si ao anjo acerca dos objetos naturais e evidentes, mas que ele poderia discorrer acerca dos sobrenaturais e daqueles que conhece obscuramente.

Os defensores dessa posição não a explicam todos do mesmo modo.

Suárez parece atribuir aos anjos discurso propriamente dito acerca desses objetos.

Vázquez, porém, não atribui discurso absolutamente, mas certo modo de discurso.

Distingue nele duas coisas: primeiro, que algo seja conhecido como razão e meio para outro, sem que este seja visto imediatamente em si; segundo, que uma coisa e outra sejam vistas por conhecimentos distintos, de modo que umo conhecimento seja causa da outra, e não apenas um objeto seja razão para conhecer outro.

O primeiro poderia ocorrer no mesmo ato simples; o segundo não.

Por isso Vázquez afirma que o primeiro modo pode encontrar-se nos anjos relativamente a objetos sobrenaturais, porque os conhecem conjecturalmente e em outra coisa, não imediatamente em si.

O segundo, porém, não se encontra neles, porque por um mesmo ato podem apreender simultaneamente várias coisas; por exemplo, visto um milagre, podem conhecer nele, pelo mesmo ato, a divindade de Cristo.

Assim, ele não atribui simplesmente discurso ao anjo, mas apenas um modo de discurso da parte do objeto, não da parte das conhecimentos ou do cognoscente.

10. Molina atribui aos anjos verdadeiro e próprio discurso, mas **por acidente**, quando aquilo que inferem a partir de outra coisa não pode ser reunido numa mesma notícia.

Isso aconteceria, por exemplo, quando uma coisa é vista abstrativamente e outra intuitivamente, pois Molina julga que uma mesma notícia não pode ser ao mesmo tempo intuitiva e abstrativa relativamente a objetos diversos.

Assim, quando o anjo vê um efeito e por ele conhece conjecturalmente ou com certeza uma causa que não vê, discorreria verdadeira e propriamente.

Por exemplo: vendo as criaturas, conhece que existe um só Deus; vendo um milagre de Cristo, o demônio conjectura que ele seja Deus; vendo algum sinal ou efeito exterior, conjectura que determinado pensamento existe no coração de alguém.

Nesses casos haveria várias notícias, uma causada pela outra, e portanto verdadeiro discurso.

11. Do mesmo modo pensa Molina acerca da composição e divisão.

Quando o predicado é necessário e per se conexo com o sujeito, visto o sujeito, o anjo conhece o predicado pela mesma espécie e, assim, não compõe.

Quando, porém, o predicado não está necessariamente unido ao sujeito e os dois extremos não são vistos pela mesma espécie nem, consequentemente, pelo mesmo conceito, então o anjo verdadeiramente comporia se os reunisse.

Vázquez aplica isso aos acidentes sobrenaturais atribuídos pelo anjo a algum sujeito, pois tais extremos não poderiam ser unidos senão mediante espécies e conceitos diversos.

Ele julga ainda mais difícil sustentar que nos anjos não exista **divisão**, pela qual se nega uma coisa de outra.

A negação separa coisas diversas conhecidas por espécies e conceitos diversos, como quando se diz “o homem não é pedra”.

Ora, onde vários conceitos intervêm na atribuição ou negação de um termo a outro, parece haver composição ou divisão.

Suárez também considera provável essa posição.

Primeira conclusão

12. **DIGO PRIMEIRO:** o anjo não pode discorrer, nem por si nem por acidente, acerca dos objetos naturais.

E, se é verdadeiro o fundamento pelo qual Santo Tomás prova que o intelecto angélico não discorre, o mesmo fundamento prova que o anjo **não discorre acerca de objeto algum**.

13. Essa conclusão não pode ser deduzida melhor do que examinando a própria razão de Santo Tomás, tomada da diferença entre o intelecto angélico e o nosso.

Nós somos propriamente **racionais**; os anjos, porém, são puramente **intelectuais**.

No gênero inteligível, os anjos se comportam relativamente a nosso intelecto como, na ordem corporal pressuposta pelo autor, os corpos supremos e incorruptíveis relativamente aos corpos inferiores.

Esses corpos superiores seriam incorruptíveis e ingênitos porque não adquirem seu ser e perfeição mediante movimento, passando do imperfeito ao perfeito e da potência ao ato, mas possuem desde o princípio sua perfeição.

Do mesmo modo, os anjos, que no gênero inteligível são os mais elevados intelectos criados, devem superar o intelecto inferior, isto é, o humano, precisamente por possuírem a perfeição inteligível sem adquiri-la mediante movimento, deduzindo de alguma manifestação aquilo que lhes era desconhecido como se passassem da potência ao ato.

A perfeição da natureza intelectual consiste em alcançar a verdade.

Logo, os intelectos superiores e perfeitos não devem proceder na consecução da verdade do mesmo modo que os inferiores.

O intelecto humano, vista uma verdade, não penetra imediatamente tudo aquilo que com ela possui conexão; por isso procede por movimento ou discurso, de uma verdade conhecida para outra menos conhecida.

O intelecto angélico, superior por natureza, deve possuir em ato aquilo em que o intelecto humano permanece em potência: deve penetrar e compreender numa verdade tudo aquilo que nela é inteligível e lhe convém.

Assim compreende atualmente aquilo que o intelecto humano alcança passando da potência ao ato.

P. 670 DO ORIGINAL LATINO

14. Isso ocorre porque as realidades que por natureza são superiores entre os entes e subordinam a si as inferiores contêm atualmente e de modo unido aquilo que, nos inferiores, se encontra potencialmente, multiplicado e dividido.

Sobretudo isso é verdadeiro quando os superiores influem nos inferiores e reduzem suas potencialidades ao ato, suprindo seus defeitos.

Ter unido e atualmente aquilo que nos inferiores está dividido e potencialmente é precisamente possuí-lo **compreensivamente**: recolher e abranger na simplicidade aquilo que os inferiores possuem de modo disperso e passando da potência ao ato.

Se, além disso, os superiores influem nos inferiores e reduzem suas potencialidades ao ato, é manifesto que devem possuir em ato aquilo que os inferiores recebem potencialmente e por movimento.

15. Aplicando isso ao intelecto angélico, encontramos que o anjo é naturalmente superior ao homem no intelecto e que o intelecto humano lhe está subordinado.

Essa superioridade não lhe convém por acidente, como um homem pode superar outro em inteligência embora sejam da mesma espécie, mas **per se e naturalmente**.

Isso é manifestado por sua espiritualidade pura e pela separação de toda matéria.

Portanto, o intelecto do anjo não é superior ao do homem como realidade apenas da mesma linha e espécie, mas por sua própria natureza, e pode aperfeiçoá-lo e iluminá-lo acerca dos inteligíveis, ainda que para nós a verdade seja proposta em ordem aos sensíveis sob os quais permanece velada.

Logo, o anjo deve usar conhecimento compreensivo e atual relativamente àquilo que o homem conhece por movimento e passando da potência ao ato.

A causa superior, por si influente e aperfeiçoadora da inferior, deve conter atualmente e de modo mais unido aquilo que no inferior existe de modo mais potencial e dividido.

Tudo aquilo que o homem entende por discurso e passagem da potência ao ato pode o anjo aperfeiçoar e iluminar no homem; logo, acerca disso o próprio anjo deve estar em ato, e não passando da potência ao ato.

Por isso conhece compreensivamente, não mediante movimento ou discurso.

P. 671 DO ORIGINAL LATINO

A compreensão nada deixa não entendido no objeto.

Por isso repugna que um intelecto que procede perfeitamente e compreensivamente não entenda em ato tudo aquilo que pertence àquela coisa.

Discurso e compreensão são modos opostos.

Compreende-se aquilo de que nada permanece oculto ao cognoscente, e assim não é necessário passar de uma manifestação a outra.

Discorre-se, ao contrário, quando algo permanece oculto e é manifestado pela manifestação de outra coisa, como por um princípio que infere e deduz aquilo que ainda não era conhecido.

Logo, como o intelecto angélico, por força e perfeição de sua natureza, procede compreensivamente acerca dos objetos que atinge, não procede discursivamente.

16. Que ele proceda compreensivamente deduz-se do fato de que o intelecto angélico é naturalmente superior ao humano e de tal modo superior que pode influir sobre ele e aperfeiçoá-lo.

Deve, portanto, possuir as propriedades de uma coisa e causa superior relativamente à inferior: ter unido aquilo que o intelecto inferior possui disperso e em potência.

Assim, por natureza, o anjo é compreensivo nas verdades e não discursivo; alcança unida e atualmente aquilo que nós alcançamos mediante movimento e discurso.

Por isso Santo Tomás não argumenta pela semelhança com os corpos celestes apenas como um exemplo ou razão provável e a posteriori.

Sua demonstração é eficaz e procede a priori do fato de que os anjos são, por natureza, intelectos compreensivos.

Santo Tomás diz que eles "veem imediatamente, nas coisas que primeiro conhecem naturalmente, tudo quanto nelas pode ser conhecido".

Isso é precisamente possuir intelecto compreensivo.

A perfeição que possuem no gênero inteligível é comparada ao grau que os corpos celestes ocupavam, na cosmologia antiga, entre os corpos.

A comparação não constitui a demonstração formal, mas esclarece para nós como lhes convém a força compreensiva e como possuem perfeição no alcance da verdade sem movimento.

Santo Tomás recolhe essa doutrina de Dionísio, que repetidamente ensina que os anjos não reúnem de muitas coisas sua inteligência, mas procedem por luz simples e unificada.

17. Daí se deduz a segunda parte da conclusão.

Se esse fundamento de Santo Tomás possui valor — e mostramos que possui —, prova também que **em nenhum caso** o anjo pode discorrer: nem acerca dos sobrenaturais, nem acerca daquilo que conhece conjectural ou obscuramente.

Em nenhuma dessas coisas o anjo muda seu modo superior de conhecer para nosso modo inferior e imperfeito.

Assim como o homem, enquanto conhece intelectualmente, por mais imperfeita e rudemente que conheça, não desce a conhecer pelo modo puramente instintivo do bruto, o anjo também não abandona o modo intelectual que lhe é conatural.

Por isso Santo Tomás ensina absoluta e universalmente que o anjo conhece sem discurso.

E, falando especificamente daquilo que o anjo não conhece naturalmente e daquilo que conhece apenas conjecturalmente — por exemplo, os pensamentos do coração mediante sinais sensíveis ou as causas nos efeitos —, ensina que tudo isso é conhecido sem discurso.

18. A razão é que o conhecimento das coisas sobrenaturais não destrói o modo conatural de conhecer, mas o aperfeiçoa e eleva.

Ao receber conhecimento sobrenatural, o anjo não é imperfeito nem rebaixado ao modo inferior de conhecer, que é o discurso humano.

A graça não destrói nem deprime a natureza, mas a aperfeiçoa e eleva.

Ou concede modo superior de conhecer, como na visão beatífica — na qual, com maior razão, não existe discurso —, ou conserva o modo conatural de conhecimento e o eleva a ordem superior.

Jamais a graça deprime a natureza a uma ordem inferior, pois é mais imaterial e elevada que a própria natureza.

Seria absurdo que, pela graça e pela ordem divina, o anjo se tornasse pior e fosse reduzido ao modo humano e inferior de conhecer.

P. 672 DO ORIGINAL LATINO

Quanto àquilo que o anjo conhece conjecturalmente e não quiditativamente, também julga sem discurso.

Nos sinais, efeitos ou outras realidades exteriores dos quais toma a conjectura, vê imediatamente, ao conhecê-los, até onde se estendem.

Alguns sinais manifestam algo plenamente e quiditativamente por conexão necessária e evidente; outros apenas conjecturalmente, porque possuem conexão contingente.

O anjo conhece sem discurso essas conexões ao ver os efeitos ou sinais em que estão contidas.

Como uma conexão contingente não manifesta plenamente aquilo com que se relaciona, o anjo recebe dela apenas notícia ou juízo conjectural — ainda assim por simples intuição.

Vê a conexão contingente sem discurso do mesmo modo que vê uma conexão necessária.

Os objetos que possuem conexão necessária não fundam discurso no anjo, porque na simples notícia do objeto ele conhece essa conexão como necessária e, portanto, demonstrativa da coisa conexa.

Do mesmo modo, os objetos com conexão contingente manifestam aquilo que lhes está conexo sob a própria razão de conexão contingente.

Isso é conhecer conjecturalmente, mas sem discurso, por uma única e simples luz que penetra as conexões.

19. Não se pode dizer que o anjo proceda conjecturalmente por debilidade de sua luz, como se, onde existe conexão necessária e per se das verdades, ele só pudesse avançar por uma razão inferior e provável.

Isso significaria não proceder por luz perfeita e compreensiva das naturezas nem por espécies perfeitas exempladas nas ideias divinas, que representam as coisas como são, isto é, segundo derivam de Deus.

Resolvem-se as dificuldades

20. Não se pode objetar que à perfeição do intelecto angélico bastaria possuir desde o princípio todas as suas perfeições em **ato primeiro**, sem ser necessário possuí-las desde o princípio em ato segundo.

Caso contrário, o anjo deveria entender sempre em ato segundo tudo aquilo de que possui espécies, o que seria entender muitas coisas enquanto muitas, coisa negada por Santo Tomás.

Se não é necessário que o anjo esteja em ato segundo acerca de toda a sua perfeição, pareceria poder proceder de uma coisa para outra como da potência ao ato.

21. Acrescenta-se que o anjo pode usar sua espécie **inadequadamente**, e não segundo tudo aquilo que ela representa.

Santo Tomás ensina isso ao explicar que, embora um anjo veja a espécie existente no intelecto de outro, não vê como o outro a utiliza, porque por uma única espécie se podem conhecer várias coisas.

Logo, nem sempre a espécie é usada adequadamente quanto a toda sua extensão.

Poderia, então, parecer que o anjo a usasse discursivamente, passando de uma coisa já conhecida por essa espécie para outra também nela representada.

E isso é reforçado pelo exemplo da ciência infusa da alma de Cristo, pela qual Cristo Senhor poderia, se quisesse, conhecer discursivamente, segundo Santo Tomás e os tomistas, porque podia usar inadequadamente aquelas espécies infusas e deduzir uma coisa de outra, embora possuísse notícia de todas e nada lhe permanecesse oculto.

Assim, pareceria que o discurso não exigisse propriamente passagem a algo absolutamente desconhecido, bastando usar inadequadamente espécies capazes de representar várias coisas e deduzir um objeto parcial de outro dentro da mesma espécie.

22. Finalmente, a comparação de Santo Tomás com os corpos celestes parece antes favorecer o contrário.

Ainda que tais corpos não adquiram sua perfeição pelo movimento de aumento ou alteração, adquiriam-na de algum modo pelo movimento local, pelo qual se moveriam e atuariam sobre os inferiores.

Sem movimento, na cosmologia suposta pelo autor, nada seria gerado nos inferiores.

Logo, não possuiriam toda sua perfeição desde o princípio, mas exercê-la-iam por movimento, ainda que não por qualquer movimento.

P. 673 DO ORIGINAL LATINO

23. À primeira objeção responde-se que não é necessário que o anjo possua em ato segundo tudo aquilo que possui em ato primeiro.

Por isso lhe convém certa **sucessão**, isto é, entender coisas diversas sucessivamente e possuir operações diversas sucessivas.

Não lhe convém, porém, o discurso segundo a causalidade: não adquire sua perfeição passando de conhecido a desconhecido mediante uma luz distinta e ilativa, mas possui cada ato por simples ação.

Também os corpos celestes, segundo o exemplo antigo, exerceriam diversos atos sobre os inferiores, como diferentes iluminações e aspectos.

Isso ocorre porque o anjo deve possuir operações em ato segundo de modo limitado da parte do objeto, visto que as ações se limitam e especificam pelos objetos.

Como pode operar acerca de objetos diversos, pode possuir operações diversas e não necessariamente todas simultaneamente.

Entretanto, ao possuir cada operação e a perfeição que dela procede — o alcance da verdade —, não deve passar da potência ao ato e do imperfeito ao perfeito como por movimento, mas possuir perfeitamente aquela operação, compreendendo de imediato toda a perfeição que pode alcançar por ela.

Não possuir várias operações não seria perfeição para uma potência criada limitada; se tivesse apenas uma, permaneceria imperfeita porque não abrangeria todos os objetos.

A divisão das operações não nasce da debilidade da luz relativamente ao mesmo objeto ou à conexão entre objetos, mas da limitação da potência, incapaz de compreender todos os objetos por um único ato.

Sobretudo quando se ordena a muitos objetos e pode estender-se a infinitos sincategorematicamente, é necessário haver multiplicidade de operações, pois estas são especificadas e limitadas pelos objetos.

Assim, o anjo não possui toda sua perfeição simultaneamente numa única operação, porque não pode; possui-a em operações diversas e sucessivas.

Nesse sentido se atribui aos anjos discurso segundo a **sucessão**, isto é, multiplicidade sucessiva de operações intelectivas.

Mas, relativamente a um só objeto e à inteligibilidade que de si funda conexão com aquilo que lhe convém, passar da potência ao ato e do imperfeito ao perfeito porque a dificuldade do objeto não pode

ser inteiramente vencida por uma única operação seria imperfeição da natureza cognoscente e debilidade de uma luz não compreensiva.

É esse discurso que Santo Tomás exclui dos intelectos supremos e perfeitos, como os angélicos.

24. À segunda objeção respondemos que usar inadequadamente uma espécie pode ocorrer de dois modos.

Primeiro, dividindo a própria luz: um objeto é atingido por si e imediatamente, outro não por si, mas por inferência e conexão com o primeiro, extraindo-se da espécie uma luz ilativa distinta da simples luz do primeiro objeto.

Nesse caso não se dividem apenas os conceitos ou conhecimentos, conhecendo uma coisa antes e outra depois; dividem-se também as **luzes**, de modo que uma coisa se conhece por luz simples e outra por luz ilativa, em virtude da conexão.

Segundo, um intelecto pode usar inadequadamente uma espécie apenas dividindo as conhecimentos ou conceitos acerca dos diversos objetos, sem dividir as luzes ou o modo de conhecer.

Então conhece ambos por luz simples, embora voluntariamente aplique a espécie primeiro a um objeto e depois a outro, sem deduzir um do outro.

O anjo não pode usar inadequadamente sua espécie do primeiro modo, mas pode usá-la do segundo.

Pode, dos muitos objetos representados numa espécie, considerar um e deixar outro, e assim não entender tudo aquilo que é representável por ela.

Não pode, contudo, mudar o modo de conhecer, entendendo um objeto por uma luz e outro por uma luz ilativa, como se o segundo fosse manifestado apenas pela inferência.

Se conhece primeiro um objeto e depois outro mediante a mesma espécie, o segundo é manifestado por visão simples como o primeiro, a partir da mesma luz, embora a espécie e a luz sejam aplicadas inadequadamente a cada objeto.

É como uma mesma luz que ilumina ora estas partes, ora aquelas: há diversa aplicação da mesma luz, não derivação de uma luz diferente a partir da primeira.

P. 674 DO ORIGINAL LATINO

25. Na ciência infusa da alma de Cristo, entretanto, se Cristo em algum momento usava discurso, embora por aquelas espécies todas as coisas lhe fossem manifestas, isso ocorria porque podia moderar e aplicar as espécies de tal modo que um objeto fosse conhecido simplesmente e outro mediante conexão e inferência.

Cristo podia fazê-lo porque aquelas espécies, embora infusas e capazes de representar sem discurso pela elevação da luz, eram proporcionadas ao sujeito em que existiam, isto é, uma **alma racional e discursiva**.

Podiam, portanto, manifestar de ambos os modos e submeter-se quanto ao uso ao próprio intelecto, de maneira que este conhecesse um objeto diretamente e outro por luz ilativa, como se estivesse em si oculto.

Além disso, as espécies da alma de Cristo eram mais divididas ou multiplicadas e menos universais que as espécies angélicas.

Por isso eram mais aptas a serem temperadas para o discurso, extraindo-se delas luz ilativa em vez de permanecer apenas na luz simples que manifesta imediatamente os dois objetos.

26. À terceira objeção responde-se que a semelhança dos corpos celestes empregada por Santo Tomás é válida exatamente quanto ao ponto para o qual é introduzida.

Não pretende provar que aqueles corpos careçam de todo movimento ou que os espíritos careçam de toda sucessão e pluralidade de atos, nem de toda moção de uma causa superior relativamente à qual estão em potência.

Prova apenas que devem carecer de um movimento **aperfeiçoador**, isto é, de um movimento pelo qual adquiram ou aumentem sua atualidade e integridade.

Quando uma perfeição devida, ou tudo aquilo que convém ao sujeito, deve ser adquirida por movimento e sucessão, isso pertence a uma natureza imperfeita.

Quando, porém, o movimento não serve para que o próprio sujeito adquira sua perfeição devida, mas é o movimento de uma realidade já perfeita para operar e influir segundo seu modo, tal movimento não procede de imperfeição.

Assim, na comparação antiga, o céu pressupunha-se perfeito e completo quanto à substância, quantidade e qualidade, e depois se moveria com movimento circular para dar e influir aos inferiores; não para adquirir perfeição própria.

Do mesmo modo, o anjo pressupõe-se perfeito e completo no ser inteligível mediante espécies capazes de atingir compreensivamente a verdade e de ter prontamente aquilo que quer conhecer.

Se só pudesse alcançar essa perfeição mediante movimento, seria de natureza imperfeita.

Que, suposta essa perfeição, possua sucessão de atos diversos ou seja movido por Deus para entender não é sinal de natureza imperfeita, mas de natureza perfeita embora criada e limitada.

Resolvem-se os fundamentos das outras sentenças

27. A partir disso resolvem-se também os fundamentos das outras sentenças, especialmente os de Molina, Suárez e Vázquez.

Quanto a Vázquez, sua posição, corretamente entendida, não é diversa da nossa.

Conhecer um objeto depois de outro, ou conhecer um em outro como em meio, contanto que isso se faça pela mesma luz simples que se estende aos diversos objetos — e não mediante luz ilativa que conheça algo somente pela conexão e consequência com outra coisa —, não é discurso da parte do sujeito.

É apenas ordem da parte do objeto ou sucessão de atos.

P. 675 DO ORIGINAL LATINO

28. Ao fundamento de Molina, segundo o qual uma mesmo conhecimento não pode ser intuitiva e abstrativa relativamente a objetos diferentes, responde-se que é fundamento muito débil.

O próprio Molina apresenta exemplos em que o contrário aparece claramente: no conhecimento divino e na visão beatífica, a mesmo conhecimento alcança Deus intuitivamente como presente e as realidades possíveis vistas nele abstrativamente enquanto não existentes.

Do mesmo modo, o anjo, intuindo sua própria essência, conhece nela Deus abstrativamente enquanto causa; e quem vê um espelho com uma imagem conhece intuitivamente o espelho presente e abstrativamente a coisa representada.

Isso é especialmente claro se "intuitivo" e "abstrativo" não designam diversas razões formais intrínsecas do conhecimento, mas relações, embora intrínsecas e aperfeiçoadoras, à diversa terminação do objeto: uma coisa é conhecida como presente e fisicamente existente, outra como ausente ou não existente.

Nesse caso, a mesma notícia, procedendo da mesma razão formal, pode alcançar ordenadamente diversos objetos, um intuitivamente e outro abstrativamente.

29. Os fundamentos de Suárez, que também militam contra Escoto, reduzem-se quase todos a dois pontos já propostos.

Primeiro, quando o anjo entende obscura, opinativa ou conjecturalmente, ou ainda falsamente e com erro.

Segundo, quando entende sobrenaturais não clara e propriamente, mas conotativamente, formando alguma notícia deles a partir de coisas naturais; ou quando diferentes verdades lhe são reveladas por Deus em revelações distintas e uma única iluminação não manifesta todos os predicados que dizem respeito a determinada coisa.

Nesses casos, diz-se, o anjo procederia da potência ao ato e por várias conhecimentos, pois na primeira inspeção não penetraria tudo aquilo que pertence à coisa, mas de uma conjecturaria outra.

Daí se argumenta que procederia argumentativamente e nem sempre compreensivamente.

Invoca-se ainda Santo Tomás quando diz que os anjos “que possuem perfeitamente, segundo o modo de sua natureza, o conhecimento da verdade inteligível, não necessitam proceder de um para outro”.

Pretende-se daí inferir, por sentido contrário, que, quando conhecem imperfeitamente, poderiam proceder de um para outro e discorrer.

30. Argumenta-se ainda que, quando o anjo procede por vários atos nos quais um possui conexão com outro — por exemplo, do natural ao sobrenatural, do evidente ao conjectural —, parece haver passagem da potência ao ato.

Um ato acerca do natural pode ser evidente, outro acerca do conjectural, obscuro; um verdadeiro, outro falso; um natural, outro sobrenatural.

Como essas diferenças não poderiam identificar-se num mesmo ato, pareceria necessário haver vários atos, e que a passagem de um a outro constitua discurso.

31. Confirma-se: quando o anjo chega ao sobrenatural a partir do natural, não poderia vê-lo por uma única intuição das realidades naturais, pois estas não representariam positivamente o sobrenatural, mas apenas se relacionariam negativamente a ele pela potência obediencial.

Logo, pareceria ser necessário atingi-lo argumentativamente, deduzindo um a partir de outro.

Se pudesse alcançar por um único intuito as coisas sobrenaturais mediante semelhança com as naturais, também não poderia enganar-se; contudo, o demônio frequentemente erra acerca desses objetos.

32. Confirma-se, em segundo lugar, porque nos anjos pode haver **admiração**, que parece importar investigação acompanhada de alguma ignorância acerca daquilo que se investiga e aparece como insólito.

Além disso, possuem ciência, pela qual conhecem verdadeiramente os efeitos pelas causas, o que pareceria exigir discurso.

Finalmente, na vontade existe processo da intenção do fim à eleição dos meios, e do amor necessário de si quanto à especificação procede-se à eleição livre de outras coisas.

Parece, portanto, que semelhantemente no intelecto haja processo dos princípios às conclusões, isto é, discurso.

P. 676 DO ORIGINAL LATINO

33. Responde-se que já mostramos como os anjos, tanto acerca daquilo que conhecem obscura e conjecturalmente quanto acerca dos objetos sobrenaturais, não possuem discurso.

Procedem sempre por simples intuição na medida em que uma coisa pode manifestar outra.

Nunca procedem mediante uma luz distinta daquela pela qual alcançam o primeiro objeto, como se dela extraíssem uma luz ilativa que só manifesta a segunda coisa por conexão e consequência.

Não basta, portanto, que o anjo conheça por vários atos diferentes coisas pertencentes a um objeto, nem que uma seja conhecida obscuramente e outra evidentemente, nem que uma lhe seja revelada antes e outra depois.

Para haver discurso é necessário que uma seja conhecida **em virtude da outra**, segundo a razão da conexão, isto é, somente em força desta conexão.

Isso é conhecer ilativamente, por consequência e por luz ilativa.

O discurso não penetra por simples intuição a essência da coisa; deduz, pela razão das conexões, aquilo que não vê diretamente, mas apenas infere.

Se a segunda coisa não é conhecida em virtude da conexão com a primeira, por mais que seja conhecida em ato distinto, não existe discurso, exceto segundo mera sucessão.

Por isso os exemplos propostos falham em demonstrar duas conhecimentos ou luzes das quais uma seja deduzida da outra como de princípio mais conhecido que manifesta outra verdade enquanto inferida.

Pode perfeitamente ocorrer que Deus conceda aos anjos várias iluminações acerca das coisas sobrenaturais.

Em cada iluminação, porém, o anjo alcança por um único intuito tudo aquilo que pertence àquela iluminação, sem discurso.

Quando sobrevém outra, também a entende sem discurso; não passa da primeira à segunda em virtude de conexão ou inferência.

Há somente sucessão, não causalidade discursiva.

34. Dizemos, portanto, que nos casos de conhecimento obscuro e conjectural, ou de conhecimento dos sobrenaturais mediante espécies alheias, não há processo da potência ao ato por várias conhecimentos e luzes em que uma seja ilativa da outra.

Cada uma é percebida por simples intuição e penetração, não pela dedução de uma a partir da outra.

Ainda que as coisas estejam conectadas, essa conexão não é a razão formal de manifestar, como acontece na inferência.

Como a conexão às vezes é contingente e não necessária, o objeto não manifesta ao anjo a coisa com certeza e evidência, mas apenas contingente e conjecturalmente, e portanto obscuramente.

A autoridade de Santo Tomás invocada não restringe a expressão "anjos que possuem perfeitamente o conhecimento" a alguns casos de conhecimento perfeito em oposição a outros imperfeitos.

Ela distingue universalmente os anjos dos homens.

Quando diz: "raciocinar é proceder de um inteligido para outro para conhecer a verdade inteligível; e por isso os anjos, que possuem perfeitamente segundo o modo de sua natureza a verdade inteligível...", a expressão "que possuem perfeitamente" inclui universalmente os anjos.

É como se dissesse: **os anjos, porque possuem perfeitamente segundo o modo de sua natureza a verdade inteligível, não raciocinam**.

35. À razão seguinte responde-se que, nesses casos, o anjo pode proceder por um único ato, e não necessariamente por vários atos dos quais um seja deduzido do outro.

Que pelo mesmo ato alcance um objeto clara e evidentemente e outro de modo obscuro ou conjectural não é impossível quando se trata de objetos diversos e de razões inadequadas materialmente diferentes neles encontradas.

Aqui não recorremos apenas à doutrina do intuitivo e abstrativo.

Nesses últimos, a diversidade depende principalmente da diversa terminação do objeto material, razão pela qual facilmente se entende que o mesmo ato seja intuitivo relativamente a um e abstrativo relativamente a outro.

Ser um ato evidente ou obscuro parece dizer respeito mais diretamente ao motivo ou razão formal sob a qual algo é conhecido.

Ainda assim, não é impossível que a mesma luz seja clara relativamente a um objeto e obscura relativamente a outro quando recebe diversa modificação e aplicação a objetos diversos.

Assim ocorre na visão corporal: uma mesma luz externa modifica-se diversamente conforme perto ou longe, e a espécie de uma coisa próxima move mais fortemente que a de uma distante.

Com o mesmo ato de visão vemos distintamente aquilo que está próximo e confusamente aquilo que está distante.

Do mesmo modo, a luz do anjo, pela eficácia com que abre toda a inteligibilidade de um objeto, pode ver sob o mesmo ato compreensivo aquilo com que o objeto possui conexão necessária de modo evidente e certo, e aquilo com que possui conexão contingente de modo obscuro, conjectural e não certo.

Assim conhece evidentemente uma causa livre ou contingente, como um homem, e conhece apenas conjecturalmente o efeito futuro contido nela contingentemente.

A diversa conexão modifica de modo diverso a aplicação da mesma luz: aqui clara, ali obscura.

P. 677 DO ORIGINAL LATINO

36. Quanto ao fato de o juízo do anjo poder ser verdadeiro acerca de uma coisa e falso acerca de outra, dizemos, com Caetano, que no anjo há somente **falsidade virtual**, porque nele existe composição ou divisão apenas virtual.

O intelecto angélico, por simples intuito e segundo um modo equivalente à nossa primeira operação, alcança aquilo que nós atingimos por composição e divisão.

O mesmo ato simples pelo qual julga de objetos diversos pode possuir virtualmente falsidade.

O demônio, quando se engana, não é enganado porque lhe falte advertência especulativa.

Ao contrário, vê plenamente que determinado sinal manifesta uma verdade apenas conjectural ou contingentemente e, advertindo isso, quer ainda assim estender o juízo além do que o sinal permite, julgando como certo e evidente aquilo que só conhece conjecturalmente.

Nessa extensão voluntária está o engano e a falsidade.

Ela permanece unida ao juízo verdadeiro pelo qual conhece corretamente o que a coisa manifesta com certeza e o que manifesta apenas conjecturalmente.

Sabe que a representação é apenas conjectural e, mesmo assim, não se contém: quer avançar e arrisca um juízo determinado acerca de algo que talvez não seja assim.

Por isso Santo Tomás afirma que os demônios não se enganam acerca daquilo que pertence naturalmente às coisas, mas acerca do sobrenatural.

Seu erro e também sua inconsideração prática são previstos e afetados.

Não procedem de ignorância privativa ou deficiência de ciência especulativa, mas da precipitação daquele que, sabendo e querendo, não se contém e julga além daquilo que lhe é concedido conhecer.

37. Quanto à passagem do conhecimento natural ao sobrenatural, responde-se que o sobrenatural pode ser conhecido pelo anjo de dois modos: por conhecimento sobrenatural, ou somente por conhecimento natural, enquanto aparece de algum modo em coisas ou efeitos naturais, ou enquanto possui com eles alguma conveniência proporcional.

No primeiro modo, não se conhece o sobrenatural senão por revelação divina, e não a partir das próprias realidades naturais, nas quais o sobrenatural, enquanto tal, não está contido.

No segundo modo, as coisas sobrenaturais não podem ser conhecidas positivamente a partir de realidades puramente naturais, nem com discurso nem sem discurso, porque nelas só estão segundo potência obediencial, que o anjo naturalmente não conhece de modo determinado.

O anjo pode conhecer apenas em comum e confusamente que Deus pode fazer na criatura mais do que qualquer criatura consegue compreender.

Isso é conhecer, pela coisa natural, a onipotência divina enquanto excede tudo, e o anjo o faz sem discurso, por simples intuição e pela mesma luz.

Se, porém, vê algum efeito sobrenatural positivo — como a ressurreição de um morto — ou negativo — como a ausência de uma pessoa criada na humanidade de Cristo, embora veja essa humanidade subsistindo e operando —, então, pela luz natural e sem discurso, julga aquilo que o próprio efeito manifesta: que ali existe uma causa superior a toda natureza da qual procede esse efeito.

Nada mais pode concluir legitimamente sem outra revelação.

Para isso não necessita de discurso, porque tudo o que o efeito manifesta é penetrado naturalmente e de modo simples no próprio efeito.

Se conhece realidades sobrenaturais apenas por certa proporção, confusão ou analogia às naturais, também não necessita de discurso: na própria penetração simples da realidade natural conhece a proporção em comum.

38. Daí se vê a resposta à prova segundo a qual o anjo procederia da potência ao ato porque, por suas forças naturais, não alcança o sobrenatural.

Para conhecer os sobrenaturais em comum e confusamente, ou enquanto aparecem em efeitos externos, não está em potência nem procede do imperfeito ao perfeito mais do que ao conhecer o próprio efeito natural no qual isso se manifesta.

Posta o conhecimento do efeito, alcança tudo aquilo que nele se pode manifestar ou conter, sem outra luz ilativa que faça aparecer a verdade pela dedução e consequência.

Se a coisa sobrenatural só estiver contida no efeito negativamente, por potência obediencial, não poderá ser positivamente conhecida a partir desse efeito nem por discurso nem sem ele.

39. À primeira confirmação responde-se do mesmo modo.

Se o sobrenatural não está contido nos efeitos naturais senão negativamente ou por não repugnância, não pode ser manifestado ao anjo pelo conhecimento das coisas naturais, com ou sem discurso.

Se, porém, está de algum modo contido num efeito, o anjo o alcança sem discurso ao ver o efeito, porque nele vê por simples penetração tudo aquilo que ali está contido e segundo o modo como está contido.

Aquilo que nós poderíamos colher argumentativamente de tal efeito, o anjo vê pela mesma luz simples, não por luz ilativa derivada de uma primeira luz.

E o fato de o demônio poder errar, embora veja a coisa por um único intuito, já foi explicado: isso ocorre relativamente a coisas que permanecem ocultas, possuem conexão contingente e sobre as quais ele, precipitadamente, quer emitir juízo determinado.

40. À segunda confirmação responde-se que pode haver admiração nos anjos acerca de coisas que lhes são ocultas, embora vejam certos indícios ou efeitos cujas causas são sobrenaturais.

Assim, vendo a ressurreição de um morto realizada por Cristo, se ainda não estivessem certos de sua divindade, ou vendo a ausência de pessoa criada em sua humanidade, poderiam admirar-se da causa que sustenta aquela natureza.

Essa admiração, porém, não os incita a investigar discursivamente como nós, mas a receber iluminação dos anjos superiores ou de Deus acerca daquela realidade oculta.

Desse modo a Escritura apresenta anjos perguntando acerca de algo que lhes é desconhecido: “Quem é este Rei da glória?” e “Quem é este que vem de Edom?”

Quanto à ciência, ela existe nos anjos mediante conhecimento da causa e do efeito **da parte da coisa conhecida**, sem discurso da parte do cognoscente.

Eles possuem ciência de modo mais eminente que nós, conhecendo nos princípios as conclusões sem luz ilativa, mas por luz compreensiva.

41. Quanto ao processo da vontade do fim para os meios, a razão é diversa.

A vontade, por sua perfeição, ama alguns bens necessariamente e outros livremente.

Por isso não pertence à perfeição da vontade que, amado o fim, imediatamente ame todos os meios; pode, segundo sua liberdade, escolher este e abandonar aquele.

Ainda assim, aquilo para o qual se move livremente por eleição é querido pelo mesmo ato pelo qual quer o fim, não ficando o ato da vontade detido no fim.

A perfeição do intelecto, ao contrário, exige que nada lhe permaneça oculto daquilo que pode ver; quanto mais coisas entende em ato, mais perfeito é.

Não é, portanto, semelhante o processo da vontade e o do intelecto.

Da composição e divisão no intelecto angélico

42. **DIGO EM SEGUNDO LUGAR:** de modo algum convém ao intelecto angélico usar composição ou divisão.

Isso deve ser negado pelo mesmo princípio pelo qual negamos nele o discurso.

Assim ensina Santo Tomás, seguido comumente por seus discípulos.

43. A razão é a mesma.

O intelecto que usa composição e divisão é aquele que, visto e entendido um extremo, não vê imediatamente nele aquilo que lhe convém ou dele deve ser removido.

Por isso necessita do conhecimento distinto do outro extremo e de compará-la com a primeira para ver se convém ou não.

Formalmente falando, composição não consiste simplesmente em usar várias espécies para conhecer algo íntegra e perfeitamente.

Consiste em precisar da **comparação e conferência** de um extremo com outro para produzir o juízo e conhecer a conveniência ou inconveniência do predicado com o sujeito.

Isso manifesta debilidade da luz intelectual: não poder penetrar direta e simplesmente as conexões das coisas, necessitando circundar e comparar uma coisa com outra para extrair daí a manifestação.

Se, porém, omitida toda comparação e conferência, o intelecto pode por simples intuito e luz penetrar os dois extremos e sua conexão, ainda que use várias espécies, desde que o lume resultante seja penetrativo e compreensivo das próprias coisas e conexões, distingue-se por isso de uma luz comparativa e nascida da colação das coisas, que é muito mais débil.

Como o anjo possui luz intelectual perfeita, penetrativa e compreensiva relativamente aos objetos que lhe são propostos, não procede por modo comparativo e colativo.

Consequentemente, não lhe convém composição e divisão para manifestar a conexão dos extremos e a verdade, mas simples intuição.

P. 680 DO ORIGINAL LATINO

44. Contra isso Vázquez apresenta principalmente os seguintes fundamentos.

Primeiro, o anjo deveria compor quando atribui a um sujeito um predicado sobrenatural, pois o sobrenatural não pode ser conhecido pela espécie da coisa natural nem pelo conceito desta; pareceria, portanto, necessitar de duas espécies e dois conceitos.

Segundo, a divisão não se realizaria senão pelo conhecimento de dois extremos, um dos quais não é representado pela espécie ou conceito do outro, como em "o homem não é pedra"; a pedra não é representada no conceito do homem.

Logo, seriam necessárias duas espécies ou conceitos e, sempre que o intelecto necessita deles para conhecer os extremos, pareceria haver composição, pois os conceitos só poderiam unir-se para representar aquela verdade mediante alguma comparação.

Finalmente, existe no intelecto angélico verdade e falsidade; Santo Tomás reconhece verdade e falsidade propriamente no juízo que entre nós se realiza por composição e divisão.

45. Ao primeiro responde-se que, quando o anjo conhece que uma realidade sobrenatural convém a um sujeito natural, é verdade que a espécie da coisa natural não representa por si distinta e claramente a realidade sobrenatural.

Esta pode, porém, ser representada por outra espécie: ou por espécie própria sobrenatural, ou conotativamente em ordem a algum efeito ou coisa natural.

Se a realidade sobrenatural é representada por espécie própria e sobrenatural, essa espécie representa a coisa juntamente com seu sujeito como secundariamente e de modo oblíquo.

Assim como pela espécie natural de uma substância ou sujeito o anjo conhece também seus acidentes, porque lhe convêm e estão conectados a ele, inversamente pela espécie da realidade sobrenatural podem ser representadas as condições do sujeito em que ela existe.

As espécies divinamente infusas devem representar as coisas segundo o modo como são produzidas pelas ideias de Deus e segundo o estado em que existem na realidade.

Se o acidente sobrenatural existe no sujeito, deve ser representado como existente nele.

Por essa representação, usando tal espécie, o anjo pode ver simultaneamente o sujeito e o acidente sobrenatural pelo mesmo lume simples, e não por luz colativa e compositiva originada da comparação de um com o outro.

Se, por outro lado, a realidade sobrenatural é representada não por espécie própria, mas conotativa e alheia, por exemplo pela espécie de algum efeito ou sinal em que se manifesta, o efeito pode dizer ordem a determinado sujeito a que tal acidente convém.

Assim, pela mesma espécie e sem composição, por simples intuito, podem ser representados o efeito, a realidade sobrenatural conotada pelo efeito e o sujeito a que ela pertence.

Por exemplo, se vê um milagre do qual colhe a divindade de Cristo ou o mistério da Encarnação, conhece também o sujeito a quem convém tal mistério: aquele homem chamado Cristo.

46. Se alguém quiser que a graça ou outro acidente sobrenatural seja representado por espécie separada do sujeito, própria ou conotativamente, e sustentar que o anjo, para atribuir esse acidente ao sujeito, deve reunir duas espécies e que isso já seria compor, respondemos que, ainda nesse caso, não há composição, embora haja união e uso simultâneo de espécies.

Usar muitas espécies ou uni-las para produzir um conceito uno não é sempre compor e dividir.

Para composição é necessário que as espécies manifestem a conveniência ou inconveniência dos extremos **em virtude da comparação e conferência de um extremo com o outro**, de modo que não apenas se conheçam os extremos compostos, mas que a própria composição e comparação seja a razão que manifesta a enunciação.

Isso é formalmente compor e dividir.

47. À segunda objeção responde-se que a **divisão**, isto é, a proposição negativa, pode formar-se de dois modos.

Primeiro, com conhecimento distinto de ambos os extremos, tanto do sujeito quanto do predicado negado.

Por exemplo, ao dizer "Pedro não é pedra", pode-se conhecer distinta e quiditativamente tanto Pedro quanto a pedra.

Embora não seja necessário, para formar a proposição negativa, conhecer quiditativamente ambos os extremos, é possível fazê-lo.

Segundo, uma divisão ou proposição negativa pode ser formada sem conhecimento distinto de ambos os extremos, bastando o conhecimento da repugnância de um extremo ao outro.

Nesse caso, o outro extremo não é conhecido segundo aquilo que é em si e segundo seus próprios predicados, mas enquanto repugna ao primeiro, enquanto dele é excluído e negado.

48. Para formar a proposição do primeiro modo, o anjo pode precisar usar conjuntamente várias espécies que representem os dois extremos e sua negação, porque não se representa apenas a negação, mas também a quididade positiva de ambos os termos sobre os quais ela recai.

Ainda assim, isso não se faz por composição formal.

As duas espécies representam por simples representação e intuito suas quididades, não em virtude de colação e comparação.

A negação de uma relativamente à outra pode ser conhecida suficientemente na própria quididade representada, porque na posição da quididade de uma está incluída a exclusão da outra.

Para formar a proposição do segundo modo, não se requer sequer concurso de duas espécies.

Pela mesma espécie pela qual algum extremo é representado ao anjo, representa-se nele tudo aquilo que lhe convém ou dele é removido.

Santo Tomás ensina que a inteligência da quididade da coisa no anjo equivale à nossa composição e divisão, pela qual atribuímos ou removemos algo.

Conhecida e penetrada pela espécie quiditativa a natureza do homem, conhece-se por força dessa mesma natureza que nela não está o predicado próprio de outra coisa.

Assim leão, pedra ou cavalo podem ser conhecidos não absoluta e quiditativamente em si, mas enquanto **não são homem** e enquanto são excluídos da quididade humana.

Visto o que o homem é, vê-se também o que ele não é; a negação funda-se na afirmação.

O anjo, portanto, não necessita compor outra espécie: basta penetrar a quididade de uma realidade para ver aquilo que ela não é.

49. Quanto à afirmação de que sempre que o intelecto utiliza dois conceitos ou espécies ele compõe, já dissemos que composição significa algo mais.

É necessário que a própria comparação e composição seja a razão de conhecer a conexão, conveniência ou inconveniência de um extremo com o outro.

Não basta unir duas espécies se, a partir de ambas, se produz apenas umo conhecimento compreensivo e penetrativa da conveniência, sem que a própria comparação constitua a razão de conhecer.

Se uma verdade é penetrada compreensivamente mediante o concurso de duas espécies, o conceito resultante pode ser uno, pois, se um único conceito não bastasse para exprimir o todo conhecido, não haveria uma compreensão una.

Como esse conceito não se forma em virtude de comparação e conferência, mas por simples penetração na qual também se alcança a própria relação entre os extremos, não é formalmente composição nem divisão, embora entenda por simples intuito tudo aquilo que entre nós é expresso compositivamente.

50. Quanto ao que se diz da verdade e falsidade, já foi explicado que elas podem encontrar-se em composição **virtual e eminente**, não somente na composição formal.

A simples penetração da quididade equivale à composição e ao juízo que nós produzimos mediante composição formal, isto é, mediante comparação que para nós é a razão de conhecer a enunciação.

Na composição virtual, a composição está da parte do objeto conhecido; o modo de conhecer não procede pela força da comparação, mas pela simples penetração.

Já foi explicado acima como pode existir falsidade nesse modo de conhecimento angélico.

Dois corolários

51. Finalmente, do que foi dito colhem-se dois corolários.

O **primeiro** é que, nos anjos, relativamente ao conhecimento natural, não deve ser posto nenhum hábito adquirido ou congênito além das **espécies inteligíveis**, tanto acerca das verdades que conhecem evidentemente quanto daquelas que conhecem conjectural ou incertamente.

Relativamente aos sobrenaturais, porém, necessitam de uma luz acrescentada por modo de hábito, além das espécies inteligíveis.

Embora haja várias opiniões entre os autores, essa parece mais conforme ao pensamento de Santo Tomás, seguido por Caetano.

Santo Tomás ensina que os hábitos intelectuais da substância separada "não são semelhantes aos hábitos que existem em nós, mas se assemelham mais às espécies simples e imateriais que ela contém em si".

Acrescenta que, enquanto o anjo está em potência, necessita ser aperfeiçoado habitualmente por certas espécies inteligíveis para sua operação própria; enquanto, porém, está em ato por sua própria essência, pode entender algumas coisas, ao menos a si mesmo.

Não coloca outros hábitos propriamente ditos além dessas espécies.

Combate apenas a posição dos que excluíam dos anjos todo hábito e acidente, supondo que sua substância bastasse para conhecer todas as coisas.

Relativamente às realidades naturais, necessitam de espécies acrescentadas que os dispõem habitualmente e que são hábitos representativos.

Relativamente aos sobrenaturais, necessitam não apenas de hábito ou qualidade representativa, mas também de hábito operativo, isto é, de uma luz acrescentada à própria potência.

P. 682 DO ORIGINAL LATINO

52. A razão é que, acerca dos sobrenaturais, o anjo necessita não apenas da representação do objeto, mas também da **elevação da potência**, porque sua virtude natural é desproporcionada para elicitar um ato sobrenatural, pertencente a ordem superior.

Por isso necessita ser fortalecida e determinada, enquanto virtude, por algum hábito operativo e elevativo.

Relativamente às verdades naturais, porém, o anjo possui força tão eficaz que, dada a representação por sua espécie, compreende imediatamente tudo aquilo que convém à coisa, sem nova luz ou virtude, quer se trate de algo necessário e demonstrativo, quer contingente e conjectural, cada qual em sua ordem.

Não sente, portanto, dificuldade no penetrar e entender essas verdades, mas por simples intuito as conhece em virtude da própria potência.

Um hábito adicional seria supérfluo, pois a potência já está suficientemente em ato para penetrar todas essas verdades.

Não há diferença nesse ponto entre conclusões mais remotas ou mais próximas dos princípios, ou entre aquilo que neles está contido necessariamente ou apenas provavelmente.

Como o anjo procede compreensivamente acerca dos objetos representados, no primeiro intuito atinge tudo aquilo que pertence à coisa.

Vê com a mesma facilidade nos princípios as conclusões próximas e remotas, pois isso é exigido pelo modo compreensivo de entender.

Pela mesma luz vê que algumas coisas estão contidas necessariamente no objeto e outras apenas provavelmente.

Para conhecer algo conjecturalmente não necessita de outra luz: pela mesma luz com que penetra a coisa percebe que certas consequências estão nela contidas apenas contingentemente e possuem com ela conexão contingente.

Nem esse conhecimento pode ser aperfeiçoado por algum hábito natural adquirido pelo próprio anjo.

53. O **segundo corolário** é que permanece perfeitamente possível que nosso intelecto, ao formar composição e divisão, produza **um único conceito**, entitativamente uno e constituído como qualidade simples, e ainda assim se diga verdadeiramente que compõe e divide.

Não dizemos, como certos autores combatidos por Vázquez, que a composição, a divisão ou o silogismo sejam em nós uma qualidade fisicamente composta de várias qualidades, como de duas águas se forma uma só massa de água.

Os conceitos não se comportam entre si como matéria e forma nem como partes integrais de um todo físico.

Dizemos que, na primeira e simples operação, precedem vários conceitos; depois, na segunda operação, eles não são fisicamente unidos nem recebem apenas novas relações entre si.

Produz-se um novo conceito uno, uma única qualidade simples, que representa as várias coisas antes distintas nos conceitos simples **por modo de uma unidade**, como unidas e comparadas entre si.

Esse conceito, contudo, chama-se corretamente composição ou divisão porque representa e manifesta várias coisas como unidas ou separadas umas das outras, não em virtude da penetração simples de um dos extremos, mas em virtude da comparação e conferência de um com o outro, da qual nasce a manifestação da conveniência ou inconveniência deles.

E porque essa manifestação nasce da colação e comparação de vários termos e nela se funda, chama-se formalissimamente **composição ou divisão** quanto à razão formal de manifestação e de luz.

Entitativamente, porém, o conceito não é uma composição física nem apenas uma união relativa e de ordem, mas uma representação simples que sob uma única comparação representa várias coisas.

QUESTÃO LIX

DA VONTADE DOS ANJOS

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 683 DO ORIGINAL LATINO

Concluído tudo aquilo que pertence ao intelecto do anjo, Santo Tomás passa, segundo a própria ordem da doutrina, àquilo que deve ser tratado acerca da vontade deles.

Nesta questão trata da própria **vontade** dos anjos em quatro artigos; na questão seguinte, do ato da vontade, que é o amor, em cinco artigos.

No **artigo primeiro**, mostra que nos anjos existe vontade.

Há neles uma inclinação consequente à natureza cognoscente e regulada pelo conhecimento; e esse conhecimento não é sensitivo, pois eles não possuem conhecimento sensitivo, mas intelectivo.

Logo, possuem vontade.

No **artigo segundo**, mostra que essa potência da vontade se distingue, nos anjos, tanto do intelecto quanto de sua natureza.

Distingue-se da natureza porque os predicados constitutivos da natureza estão incluídos nela própria e não dizem respeito a algo exterior nem são especificados por algo exterior.

A vontade, porém, tende a algo exterior, porque é inclinação ao bem não apenas próprio, mas também extrínseco.

Distingue-se também do intelecto, porque o intelecto conhece trazendo as coisas a si segundo o modo inteligível, enquanto a vontade tende e se impele para as próprias coisas tais como existem em si mesmas.

É própria de potências diversas a operação de trazer inteligivelmente as coisas a si e a de tender para elas enquanto existem em si, a menos que se trate da virtude incriada, que contém dentro de si todo bem e não necessita de algo exterior para entender nem para querer.

P. 684 DO ORIGINAL LATINO

No **artigo terceiro**, mostra que nos anjos existe livre-arbítrio, e de modo muito mais excelente que em nós.

O intelecto deles é superior e contempla seu objeto com maior universalidade e indiferença; e da indiferença do juízo acerca do bem nasce na vontade a liberdade para tender.

No **artigo quarto**, mostra que nos anjos não se distinguem os apetites concupiscível e irascível.

Eles não se distinguem como em nós, onde pertencem à parte sensitiva, da qual o anjo carece; tampouco se distinguem de outro modo, porque a vontade é apetite do bem segundo a razão universal de bem.

Por isso, na parte intelectiva não pode haver apetites ou vontades especificamente distintos segundo bens particulares.

QUESTÃO LX

DO AMOR E DA DILEÇÃO DOS ANJOS

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 685 DO ORIGINAL LATINO

No **artigo primeiro**, mostra que nos anjos existe amor natural relativamente a certos objetos.

"Natural", aqui, não significa apetite inato, mas ato de apetite elicitado que, contudo, procede necessariamente e não livremente da própria potência.

A razão é que em toda natureza existe alguma inclinação segundo o modo dessa natureza, adequada e proporcionada a ela, inclinação que necessariamente lhe convém.

Logo, semelhante inclinação também não pode faltar à natureza intelectual.

No **artigo segundo**, mostra que também existe nos anjos dileção eletiva, isto é, livre e procedente do arbítrio, não da necessidade.

Embora a vontade deva apetecer naturalmente algumas coisas, como os fins, apetece outras eletiva e livremente, como os meios.

Os meios não são apetecidos por necessidade absoluta, mas em razão de outra coisa e enquanto conduzem a ela; essa outra coisa, porém, é apetecida por si mesma e não em razão de outra, caso contrário haveria processo ao infinito.

Assim, algumas coisas devem ser apetecidas livremente, isto é, aquelas que não possuem em si bondade necessária nem são por si mesmas apetecíveis; outras, naturalmente, isto é, aquelas que são apetecidas por si mesmas e pela adequação imediata com a vontade.

A necessidade aqui se entende quanto à **especificação**.

No **artigo terceiro**, mostra que o anjo ama a si mesmo tanto com dileção natural quanto com dileção eletiva.

Naturalmente, enquanto pelo apetite natural ama para si algum bem, como o ser, a vida etc.; eletivamente, enquanto quer livremente para si algum bem.

No **artigo quarto**, mostra que o anjo ama também outro anjo por dileção natural como a si mesmo, enquanto o outro convém consigo na mesma natureza.

Assim, ama o outro como ama a si e como ama a própria natureza na qual ambos convêm.

Ama-o também livremente enquanto dele difere ou enquanto convém com ele em outros aspectos além da natureza.

No **artigo quinto**, mostra que, por dileção natural, tanto o anjo quanto o homem amam Deus mais e principalmente que a si mesmos.

A inclinação natural tende mais ao bem total e universal do que à parte, pois a conservação da parte depende mais do todo; por isso a natureza expõe naturalmente a parte para a conservação do todo.

Deus é o bem universal; o anjo é uma parte.

Logo, a natureza do anjo tende mais para Deus do que para si mesma.

QUESTÃO LXI

DA PRODUÇÃO DOS ANJOS NO SER DA NATUREZA

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 686 DO ORIGINAL LATINO

Explicadas a natureza do anjo e suas propriedades, segue-se tratar de sua **produção no ser**: primeiro, no ser da natureza; depois, no ser da graça.

No **artigo primeiro**, mostra que os anjos possuem uma causa de seu ser, porque são criaturas e entes por participação.

Somente Deus é o próprio ser e existe por si mesmo.

No **artigo segundo**, mostra que o anjo não foi produzido desde a eternidade.

Nada produzido por Deus foi produzido desde a eternidade, como ensina a fé; todas as coisas foram feitas no tempo, depois de não terem existido.

No **artigo terceiro**, mostra que os anjos não foram criados antes do mundo corporal, mas foram feitos juntamente com este universo no princípio do tempo.

Eles são parte do universo e constituem uma unidade com a natureza corporal.

A opinião contrária, contudo, não é errônea, sobretudo em razão da autoridade de São Gregório Nazianzeno.

No **artigo quarto**, mostra que os anjos foram criados no céu empíreo.

Se foram criados com ordenação a este universo, era conveniente que fossem criados em alguma de suas partes; e, sendo superiores a toda criatura corporal e presidindo sobre ela, convinha que fossem criados no corpo supremo, que é o céu empíreo.

Pode-se também dizer que os anjos superiores foram criados no corpo supremo e os demais em corpos inferiores.

QUESTÃO LXII

DA PERFEIÇÃO DOS ANJOS NO SER DA GRAÇA E DA GLÓRIA

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 687 DO ORIGINAL LATINO

No **artigo primeiro**, Santo Tomás mostra que os anjos não foram criados na bem-aventurança sobrenatural.

Essa bem-aventurança não pertence à natureza, mas é um fim superior à natureza, a ser alcançado pelos méritos.

Logo, não foram criados nela, embora tenham sido criados com felicidade natural.

No **artigo segundo**, mostra que o anjo necessitou da graça para converter-se sobrenaturalmente a Deus.

A inclinação para aquilo que está acima da natureza não pode nascer da própria natureza, a menos que esta seja movida por algum princípio sobrenatural.

Assim como o calor não pode gerar carne enquanto movido apenas pelo fogo, mas enquanto movido pela alma, nenhuma criatura racional pode possuir movimento ordenado à bem-aventurança sobrenatural senão enquanto movida por um agente sobrenatural.

Isso se chama **auxílio da graça**.

No **artigo terceiro**, mostra que os anjos foram criados em graça, opinião que considera mais conforme aos ensinamentos dos Santos.

Como a graça é chamada “semente de Deus” (1Jo 3,9), assim como na primeira criação da criatura corporal foram nela inseridas razões seminais de todos os efeitos naturais, foi conveniente que, desde o princípio, fossem infundidas na criatura intelectual como que razões seminais dos efeitos sobrenaturais, visto que a eles estava ordenada.

No **artigo quarto**, mostra que o anjo mereceu sua bem-aventurança.

A bem-aventurança é um fim que excede toda a natureza e, portanto, não nasce da própria natureza, mas é recebida do dom de Deus como prêmio da virtude.

Consequentemente, da parte daquele que alcança a bem-aventurança, deve precedê-la o mérito.

Por isso também foi necessário que a graça existisse nos anjos antes da glória.

No **artigo quinto**, mostra que os anjos, imediatamente depois de um único ato meritório, alcançaram a bem-aventurança.

O modo próprio de operar dos anjos consiste em não adquirir sua perfeição por discurso ou mediante muitos atos, passando do imperfeito ao perfeito, mas em possuir imediatamente toda a perfeição que lhes é devida ou concedida.

Como esse modo de operar não é destruído pela graça, mas aperfeiçoado por ela, foi conveniente que,

P. 688 DO ORIGINAL LATINO

também na ordem sobrenatural, o anjo não adquirisse sua perfeição por muitos atos, mas obtivesse por um único ato aquilo que nós alcançamos por vários.

No **artigo sexto**, mostra que os anjos receberam graça e glória segundo a medida de seus dons naturais.

Isso não significa que a natureza fosse disposição meritória para a graça.

Significa que Deus, por sua vontade e graça, dispôs os diversos graus da natureza angélica de tal modo que os ordenou também a diversos graus de graça.

A graça acomoda-se ao modo de agir da natureza; e quanto mais elevada é a natureza angélica, tanto mais eficazmente opera.

Por isso também a graça, com força mais intensa, move a natureza superior.

No **artigo sétimo**, mostra que nos anjos bem-aventurados permanecem o conhecimento e a dileção naturais.

A bem-aventurança não destrói a natureza, mas a conserva; logo, conserva também os atos da natureza, isto é, sua operação natural.

No **artigo oitavo**, mostra que o anjo bem-aventurado não pode pecar.

Nenhum bem-aventurado pode operar abandonando ou omitindo a visão de Deus, mas opera atendendo a ela.

Ora, ninguém que atende a Deus em sua operação pode pecar, porque o pecado provém de defeito e afastamento da regra, que é Deus.

No **artigo nono**, mostra que os anjos bem-aventurados não podem progredir na bem-aventurança quanto a ver Deus de modo mais claro ou melhor.

A bem-aventurança é o fim último, além do qual não existe progresso.

Alcançado o fim último, segundo o termo que Deus prefixa, não há progresso ulterior.

QUESTÃO LXIII

DA MALÍCIA DOS ANJOS

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 689 DO ORIGINAL LATINO

No **artigo primeiro**, Santo Tomás mostra que nos anjos, como em qualquer criatura, pode haver pecado.

Toda criatura, considerada segundo sua própria natureza, não possui inerente a si mesma a regra de sua retidão, pois essa regra é a vontade divina.

Por sua liberdade, portanto, pode afastar-se dela.

No **artigo segundo**, mostra que nos anjos só há diretamente, quanto ao afeto, pecado de soberba e de inveja.

O afeto da substância espiritual não se dirige diretamente aos bens corporais, mas aos bens espirituais.

Nestes não existe pecado senão na medida em que, ao apetecê-los, não se observa a regra superior; isso pertence propriamente à soberba, que recusa submeter-se à ordem superior, e da soberba segue-se o pecado de inveja.

Outros pecados, contudo, podem existir nos demônios quanto ao reato ou responsabilidade, na medida em que induzem os homens a cometê-los.

No **artigo terceiro**, mostra que o diabo desejou ser como Deus, não por igualdade no grau da natureza, pois isso era impossível, mas por semelhança.

Não desejou imitá-lo naquilo em que a criatura deve imitar Deus, isto é, no exercício das virtudes, mas naquilo em que Deus não é imitável: quis possuir o fim último sem mendigá-lo de Deus pela

graça, mas como procedente de sua própria natureza; ou, ao menos, recusou possuí-lo pela liberalidade de Deus e quis permanecer apenas em sua felicidade natural.

No **artigo quarto**, mostra que os demônios não são naturalmente maus, mas tornaram-se maus pelo livre-arbítrio.

Sua natureza foi feita por Deus e ordenada ao bem; logo, o demônio não é mau por sua própria natureza.

No **artigo quinto**, mostra que o anjo não teve essa culpa procedente do livre-arbítrio no primeiro instante de sua criação.

A operação que começa juntamente com o ser da coisa procede nela de seu princípio produtor.

Essa primeira operação não pode ser defeituosa, a menos que o agente que a produz a mova defeituosamente.

Ora, quem produziu o anjo foi Deus, que não pode mover de modo defeituoso.

No **artigo sexto**, mostra que o diabo pecou imediatamente depois do primeiro instante de sua criação.

Como no primeiro instante teve um ato meritório, com o qual foi criado por Deus, e como os anjos alcançaram a bem-aventurança por um único ato meritório, se não tivesse pecado depois do primeiro instante teria recebido a bem-aventurança.

P. 690 DO ORIGINAL LATINO

No **artigo sétimo**, mostra que o anjo supremo entre os que pecaram era simplesmente o mais elevado entre todos.

Possuía maior motivo ou ocasião para pecar em razão de sua maior excelência.

O pecado nos anjos não procedeu de alguma inclinação desordenada ou de um “fomes” do pecado, mas somente do livre-arbítrio.

No **artigo oitavo**, mostra que o pecado do primeiro anjo foi causa do pecado dos demais não por modo de coação, mas de persuasão.

Assim o dragão arrastou consigo a terça parte das estrelas, como se diz em Apocalipse 12,4.

E, como sinal disso, os demais demônios estão submetidos na pena ao primeiro anjo pecador, a quem consentiram na culpa.

No **artigo nono**, mostra que foram mais numerosos os anjos que permaneceram no bem do que os que caíram no mal.

Nas naturezas perfeitas, a natureza falha em menor número de casos e alcança seu efeito em maior número; o pecado, porém, é um defeito contra a natureza.

DISPUTAÇÃO XLIII · ARTIGO I

Se pode existir uma criatura impecável por sua natureza

P. 691 DO ORIGINAL LATINO

1. Que não exista de fato nenhuma criatura intelectual naturalmente impecável é verdade de fé absoluta. A Escritura compreende universalmente sob a possibilidade de defeito toda criatura intelectual, angélica e humana. Em Jó 4,17–19 lê-se: “Porventura o homem, comparado com Deus, será justificado, ou o varão será mais puro que o seu Criador? Eis que aqueles que o servem não são estáveis, e em seus anjos encontrou perversidade; quanto mais os que habitam casas de barro?” E em Jó 15,15–16: “Eis que entre os seus santos ninguém é imutável, e os céus não são puros diante dele; quanto mais o homem abominável e inútil?”

A universalidade da fórmula — “entre os seus santos ninguém é imutável” — abrange toda criatura santa. Ora, qualquer criatura que se pretendesse impecável seria santa; logo, nenhuma criatura santa é impecável por natureza. O mesmo se deduz do Salmo 142,2: “Diante de ti não será justificado todo vivente.” São Jerônimo, comentando a expressão, observa que a Escritura não diz “todo homem”, mas **“todo vivente”**: não evangelista, não apóstolo, não profeta; e, subindo às criaturas superiores, não anjos, tronos, domi-

nações, potestades nem as demais virtudes. Só Deus é tal que o pecado não pode cair nele; as demais criaturas, porque possuem livre-arbítrio, podem inclinar sua liberdade para uma ou outra parte.

Santo Agostinho acrescenta: as naturezas feitas por Deus podem progredir porque começaram a existir, e podem decair porque foram feitas do nada; e deve-se sustentar firmemente que toda criatura é naturalmente mutável, por ter sido feita pelo Deus imutável. A mesma razão — a origem a partir do nada — é indicada por Gregório de Nissa e São João Damasceno e é assumida por São Tomás em *De veritate*, q. 24, a. 7, na I Parte, q. 63, a. 1, e em outros lugares citados no decurso do artigo.

2. A dificuldade consiste em indicar por que seria contraditório que alguma criatura não pudesse ser impecável. Há dois pontos: defender as razões de São Tomás e determinar se elas provam que toda criatura é pecável tanto em relação ao fim sobrenatural quanto apenas ao fim natural, de modo que, dentro dos limites da ordem natural, os anjos sejam capazes de pecado.

Resolução segundo São Tomás

P. 692 DO ORIGINAL LATINO

3. Respondemos com duas conclusões. **Primeira:** as razões de São Tomás provam eficazmente que o anjo e toda criatura intelectual livre são pecáveis por natureza e só podem tornar-se impecáveis pela graça.

4. **Segunda:** o anjo considerado dentro dos limites da ordem natural e em relação apenas ao fim natural não pode pecar, se nenhuma ordem ou relação adicional for acrescentada; contudo, quando peca de fato contra o fim e a lei sobrenaturais, pode também pecar diretamente contra a lei natural, que está pressuposta pela sobrenatural.

5. Ambas as conclusões encontraram contraditores, embora de modo muito desigual. Contra a primeira — a pecabilidade natural de toda criatura intelectual livre — há poucos, ou quase nenhum, que sustentem diretamente o contrário; a dificuldade aparece antes na explicação do fundamento.

Gabriel Biel (*In II Sent.*, d. 23, a. 1–2) e John Mair, no mesmo lugar, admitem que Deus, por poder absoluto, poderia produzir uma vontade criada não livre. Eliminada a liberdade, eliminar-se-ia também a pecabilidade; mas isso equivale a admitir uma criatura intelectual que, quanto ao agir, se comportaria como um bruto, guiada por instinto e não por arbítrio. Outros admitiram a possibilidade de uma criatura à qual fosse conatural a luz da glória. Nesse caso ela seria naturalmente bem-aventurada e a participação da ordem divina e sobrenatural não lhe seria extrínseca e gratuita, mas devida e natural; por isso seria impecável. João de Santo Tomás remete aqui à disputa anterior em que rejeitara essa hipótese.

6. A Ockham atribui-se a opinião provável de que Deus poderia produzir um anjo ou um homem de outra espécie que não fosse pecável. Escoto, embora sustente que não pode haver criatura impecável por natureza, confessa apoiar-se sobretudo nas autoridades e não em uma demonstração intrínseca.

Ele invoca São Jerônimo já citado, Santo Agostinho — especialmente *Contra Maximinum* — e Santo Anselmo, *Cur Deus homo*, II, c. 10. João de Santo Tomás aceita a conclusão comum, mas pretende mostrar que as razões de São Tomás não são meramente autoritativas: demonstram a conexão entre a condição criada, a liberdade e a possibilidade de defeito.

7. Contra a **segunda conclusão**, porém, existe controvérsia verdadeira. Vázquez, Suárez e Molina negam que o anjo, considerado dentro da pura ordem natural e em relação apenas ao fim natural, seja incapaz de pecar. A posição aqui defendida é atribuída a Durando, Capréolo e Caetano e é seguida por muitos tomistas recentes. João de Santo Tomás menciona expressamente Navarrete e o Colégio dos Carmelitas Salmanticenses.

A disputa, portanto, não versa sobre se o anjo é simplesmente impecável — isso é negado —, mas sobre **em que ordem e sob que condição** pode começar o defeito moral: se pode nascer imediatamente dentro do puro natural ou se a abertura concreta ao pecado supõe a relação a um fim e a uma lei superiores à natureza.

Explicação da primeira conclusão

8. Para explicar a primeira conclusão deve-se pressupor que falamos de uma **criatura intelectual livre**. Se se retirasse a liberdade, restariam duas possibilidades. Ou a criatura se comportaria como um bruto, conduzido por instinto e não por arbítrio; ou seria bem-aventurada e gozaria da visão clara de Deus, e então não teria liberdade relativamente ao amor devido a Deus, pois quem vê claramente o sumo Bem não pode deixar de amá-lo.

É verdade, além disso, que toda criatura propriamente intelectual possui liberdade em virtude de sua própria intelectualidade. O intelecto formula um juízo universal e, por isso, a vontade é indiferente perante qualquer bem particular: nenhum bem finito, enquanto não é visto claramente como o Bem infinito, pode preencher essa universalidade nem necessitar a vontade. João de Santo Tomás toma isso aqui como pressuposto já demonstrado em outro lugar. Assim, a questão rigorosa é somente esta: **pode ser produzida uma criatura intelectual e livre que seja por natureza impecável?** Sem liberdade, o problema nem sequer se coloca no mesmo sentido.

P. 693 DO ORIGINAL LATINO

9. Também se pressupõe que alguém possa tornar-se impecável **pela graça**. São Tomás mostra, na I Parte, q. 62, a. 8, que é impossível àquele que vê Deus claramente não o amar e atender a ele. Se o amor de Deus se torna necessário, não pode faltar o amor que lhe é devido: amor de suprema submissão e estima. Quem peca, ao contrário, afasta-se de Deus; portanto, pela graça que torna necessário o amor de Deus, a vontade torna-se impecável.

Pode-se conceder que, por poder absoluto, Deus pudesse causar a visão e impedir extraordinariamente o ato de amor; mas tal separação não seria conatural ao bem-aventurado. A visão beatífica adere de tal modo ao último fim e manifesta Deus à vontade como sumo bem e primeira regra, que, em qualquer ação, a vontade não pode desviar-se de sua consideração e de sua regulação nem elicitar um ato oposto a essa regra.

Daí segue que, se houvesse uma natureza ou substância à qual a luz da glória e a visão de Deus fossem conaturais, ela seria naturalmente impecável: se a vontade que é beatificada acidentalmente e por participação não pode pecar, com maior razão uma vontade que fosse substancial e naturalmente bem-aventurada. Por isso, assim como esta disputa exclui a vontade já confirmada pela graça beatificante, exclui também uma hipotética substância sobrenatural naturalmente bem-aventurada. A conclusão refere-se à natureza intelectual livre e **não sobrenaturalmente beatificada**.

10. As razões de São Tomás são duas. A primeira: a criatura livre é feita do nada; logo, por sua natureza é defetível e sua vontade é pecável. A segunda: tal criatura não é, por sua natureza e razão intrínseca, a regra universal de todo bem nem de toda operação boa; logo, pode afastar-se de alguma regra e de algum bem.

A essa segunda razão reduz-se também a formulação segundo a qual a criatura não possui em si a razão de **todo** bem e, por isso, pode falhar relativamente a algum bem. Possuir a razão universal de todo bem e ser a regra universal de toda operação boa exprimem aqui, sob aspectos diferentes, o mesmo fundamento: só aquele cuja bondade e regra são absolutamente universais é intrinsecamente indefectível.

11. A força da primeira consequência, proposta por São Tomás em *De veritate*, q. 24, pode ser exposta assim. Uma natureza produzida do nada é conversível e mutável para o nada quanto ao ser; por isso possui potencialidade e não é ato puro. A operação fundada em semelhante ser também não possui, por natureza, indefectibilidade absoluta.

Nenhum defeito é maior, relativamente ao ente e ao bem, que o **não-ser**, pois ele se opõe total e contraditoriamente ao ser e à perfeição. Uma natureza capaz do supremo defeito e da suprema mutabilidade — a passagem ao nada — não possui em si mesma uma raiz absolutamente indefectível; por isso sua potência operativa, quando livre, também é mutável quanto à consecução do bem e do fim.

A potência operativa e o modo de operar seguem o modo de ser. Logo, uma potência livre fundada numa natureza mutável é também mutável precisamente enquanto opera livremente. Não possui uma liberdade imutavelmente fixada no bem, mas pode afastar-se dele. Afastar-se do bem é falhar; logo, a liberdade criada é defetível. E, porque essa mutabilidade nasce da própria condição da criatura feita do nada, toda criatura intelectual livre é, pela natureza, capaz de defeito e de pecado.

12. Contra essa razão objeta-se de dois modos. Primeiro, que o antecedente seria impertinente. Dizer que uma criatura foi feita do nada pareceria apenas repetir que ela é criatura; e provar que a criatura é pecável porque é criatura seria não oferecer verdadeira razão explicativa.

Segundo, objeta-se contra a consequência: mesmo concedendo que a criatura possa falhar quanto ao ser, não se seguiria que possa falhar **moralmente** enquanto o ato continua existindo. É necessário, portanto, mostrar por que a defetibilidade entitativa alcança também a formalidade da operação livre enquanto ordenada ao fim.

13. A objeção é reforçada por exemplos. Do fato de os corpos celestes, segundo a cosmologia pressuposta pelo autor, poderem deixar de existir por aniquilação não se segue que sejam corruptíveis pela matéria. Da possibilidade de um defeito maior — cessar totalmente de ser — não se infere automaticamente uma modalidade menor e especificamente diversa de defeito, como a corrupção material.

Do mesmo modo, pareceria que do ser feito do nada se poderia inferir apenas a possibilidade de a operação deixar de existir, não a possibilidade de subsistir como ato e, mesmo assim, afastar-se moralmente de seu fim. Além disso, o anjo bem-aventurado ou confirmado na graça continua sendo feito do nada e, contudo, é impecável. Uma hipotética substância sobrenatural seria igualmente criada do nada e seria impecável. Portanto, conclui a objeção, “ser do nada” não parece raiz suficiente da pecabilidade.

14. À primeira dificuldade responde-se que **ser feito do nada** não é simplesmente idêntico ao conceito de criatura, mas uma condição necessária que acompanha toda criatura, assim como ser limitada, causada e não ser ato puro. Nenhuma dessas condições, isoladamente, esgota o conceito de criatura, embora nenhuma criatura possa existir sem elas.

Do mesmo modo que ente, verdadeiro e bom não são conceitos simplesmente idênticos apesar de se converterem, ou que os muitos atributos divinos não esgotam, cada um separadamente, toda a razão de divindade, também a condição "feito do nada" pode ser legitimamente tomada como princípio explicativo de determinada propriedade da criatura. Ela manifesta precisamente a raiz da potencialidade, mutabilidade e defectibilidade que o argumento quer estabelecer.

15. Contra a objeção dirigida à consequência, responde-se que da defetibilidade quanto ao ser não se infere apenas que a operação possa cessar de existir. A operação, enquanto mera entidade, relaciona-se ao ser; mas **enquanto operação** especifica-se pela ordem ao objeto e ao fim. Se o modo de operar segue o modo de ser, a mutabilidade da criatura deve alcançar a operação também segundo a formalidade própria pela qual ela é operação.

No caso do ato livre, essa formalidade é a consecução do objeto e do fim. Logo, se a operação livre, por ser criada e fundada em um ser proveniente do nada, é mutável e defetível, também pode falhar na consecução do objeto e do fim. E falhar relativamente ao fim e à retidão é precisamente o que constitui o pecado. Assim, não se passa ilegitimamente de uma deficiência entitativa para uma moral: a segunda é inferida porque o modo formal de operar está fundado no próprio modo criado de ser.

16. A comparação com os corpos celestes não destrói a inferência. Uma deficiência menor não se deduz de outra maior quando a primeira não está fundada na segunda. A corruptibilidade material exige que a matéria não seja completamente atualizada pela forma, e isso não se segue simplesmente do fato de uma coisa ser limitada ou aniquilável.

O caso da operação é diverso. O modo de operar funda-se no modo de ser e o acompanha. Se a potência é livre e moral, sua maneira de atingir o fim depende da maneira de ser da natureza em que se funda. Por isso, de uma vontade livre criada e, enquanto criada, não absolutamente imutável, segue-se legitimamente não apenas defetibilidade entitativa, mas também defetibilidade operativa e, em consequência, moral. Essa é justamente a possibilidade de pecar.

P. 695 DO ORIGINAL LATINO

17. Quanto ao anjo bem-aventurado ou confirmado na graça, responde-se que ele é impecável **por acidente e por um princípio extrínseco à natureza considerada isoladamente**, não por sua própria natureza. Não é necessário, portanto, que deixe de ser uma criatura feita do nada. A origem do nada é raiz da pecabilidade **segundo a natureza**; pode coexistir com uma impecabilidade acrescentada pela graça, porque a natureza permanece intrinsecamente criada e pecável, embora seja mantida infalivelmente em um princípio gratuito incompatível com o pecado.

Para tornar uma natureza pecável impecável pela graça não é preciso remover sua origem do nada, mas fazê-la perseverar indefectivelmente na graça ou em outro princípio gratuito que exclua o pecado.

Se se admitisse uma substância sobrenatural, ela seria “do nada” enquanto criatura e ao mesmo tempo seria, por hipótese, substancialmente graça; mas a possibilidade de semelhante substância foi rejeitada na disputa anterior. João de Santo Tomás nega também que a impecabilidade **natural** possa ser obtida sem perfeição infinita: ser naturalmente impecável exige um ser indefectível e imutável, sem potencialidade; isso é ser ato puro e, consequentemente, possuir ser e perfeição infinitos.

18. Para explicar a segunda razão de São Tomás deve-se advertir que todo ato moral é um ato **regulado**, isto é, submetido a alguma regra. Se se conforma a ela, possui retidão; se dela se afasta, possui obliquidade.

Por isso, para que uma operação seja indefectível na própria regulação, os princípios dos quais ela depende devem ter a retidão unida a si de modo indefectível. Se os princípios que aplicam ou elicitam o ato não possuem inseparavelmente a regra de retidão, o próprio ato, enquanto regulado, não pode ser indefectivelmente reto. A indefectibilidade do que é regulado depende essencialmente do princípio que lhe aplica e comunica a regulação.

19. Daí se deduz a consequência de São Tomás. A vontade livre é, por si, indiferente a diversas operações e não se encontra naturalmente determinada a uma só. Para que seja indefectível nas operações às quais é indiferente, deve ou **ser essencialmente sua própria regra** ou ter essa regra inseparavelmente unida a si.

Se não é sua própria regra e tampouco recebe de outro uma conexão indefectível com a regra, então é, por si, defetível relativamente a ela; e ser defetível da regra é precisamente ser pecável.

A vontade criada não é sua própria regra. Opera como sujeita a uma vontade superior; por razão de criatura, é serva e está sob o domínio de Deus. Pode receber de Deus mandamento e lei; portanto, não é sua própria lei nem seu próprio império, mas é dirigida e comandada por outro. Tampouco a aplicação da lei e a obediência estão ligadas à criatura por sua essência: a lei e o comando procedem livremente de Deus. Assim, uma vontade que é de si indiferente às operações não possui, só por essa indiferença natural, conexão indefectível com a lei mais do que com outros objetos. Se nada ulterior a confirma, pode afastar-se dela.

P. 696 DO ORIGINAL LATINO

20. Objeta-se que essa razão provaria também a possibilidade de o anjo pecar imediatamente contra a **lei natural**, porque também esta vem livremente de Deus e sua aplicação a cada ação livre não pareceria inseparável da criatura. Se a vontade criada pode afastar-se de uma regra superior por não ser sua própria lei, por que não se afastaria igualmente da lei natural?

Escoto acrescenta outra dificuldade: uma faculdade operativa pode não ser sua própria regra e, contudo, estar necessária e conaturalmente determinada a ela. O intelecto, por exemplo, não é os primeiros princípios e, no entanto, adere necessariamente a eles. Se se responde, com uma explicação atribuída a Caetano, que ser a própria regra formalmente ou produzir de si uma conexão infalível com a regra equivalem radicalmente, ainda resta demonstrar por que uma vontade criada não poderia ter, antes mesmo da visão clara do sumo Bem, uma regra de retidão ligada a si necessária e infalivelmente.

21. À primeira objeção responde-se que a diferença entre lei natural e sobrenatural será explicada pela segunda conclusão. Por ora basta notar que, embora ambas procedam livremente de Deus enquanto Deus livremente cria e estabelece a ordem, existe uma disparidade no **modo como a regra é conhecida e aplicada**.

A lei natural está contida na própria compreensão da natureza. Conhecendo perfeitamente sua natureza, o anjo não pode desviar o olhar da lei natural nem padecer, primeira e diretamente, erro ou engano acerca das coisas naturais impressas em sua inteligência. Ele não se move para um objeto natural senão enquanto este está contido nos princípios naturais; o mesmo vale no campo prático: não tende a um objeto senão enquanto contido nos princípios da sindérese e na lei natural.

Se pecasse imediatamente contra a lei natural, teria de começar por uma aversão ou erro prático na própria lei e em seus princípios. Isso é incompatível com o modo natural de conhecer do anjo, cuja ciência dos princípios naturais não pode falhar mais do que em nós pode falhar o conhecimento dos primeiros princípios.

A lei sobrenatural, ao contrário, não é conhecida de tal modo que o anjo não possa desviar dela a consideração ou padecer uma inconsideração prática. Por isso pode falhar em relação a ela e, consequentemente, também em relação aos preceitos naturais enquanto estes servem à ordem sobrenatural da qual se afasta.

22. À segunda objeção responde-se: se a vontade criada não é sua própria regra porque se regula pela lei de um superior, então, considerada apenas em si, não é essencial nem virtualmente a fonte dessa regra. É necessário que a determinação e adesão à lei lhe sejam impressas pelo próprio superior.

Isso pode ocorrer de dois modos. Primeiro, por Deus como **autor da natureza**, mediante o conhecimento natural da lei e de seus princípios — "Está assinalada sobre nós a luz do teu rosto, Senhor" (Sl 4,7), e "mostram a obra da lei escrita em seus corações" (Rm 2,14–15). Segundo, por Deus como **autor sobrenatural**, que manifesta uma lei e regra sobrenaturais e pode, por sua proteção e pelo benefício da graça, confirmar a vontade para que não se desvie delas.

Nesse segundo modo a vontade criada pode ser tornada impecável relativamente à lei sobrenatural, mas por benefício da graça, não por natureza. É nesse sentido que a razão de São Tomás conclui: se a vontade criada não é sua própria regra, mas deve receber de uma vontade superior a regra a que se submete, então haverá alguma regra à qual não esteja naturalmente determinada de modo indefectível, embora pela graça possa aderir a ela imutavelmente.

Quanto à lei natural, porém, enquanto o anjo opera dentro dos limites de sua natureza e segundo seu modo conatural — usando princípios naturais plena, compreensivamente e sem erro —, a vontade fica determinada à retidão pela ausência de erro prático no intelecto assim disposto.

P. 697 DO ORIGINAL LATINO

23. Por isso, não é necessário demonstrar de modo universal que uma vontade criada jamais possa ter uma regra necessária e infalivelmente unida a si, à maneira dos primeiros princípios. Em relação a uma regra **sobrenatural**, ou a uma lei positiva extraordinária imposta por um superior, a vontade criada não possui em si princípios suficientes para aderir imutavelmente a ela, porque a lei procede de uma vontade superior livre e não constitui a essência da própria criatura.

Em relação à **lei natural**, ao contrário, a criatura angélica possui determinação necessária enquanto procede segundo seu modo conatural. A regra de agir bem acompanha-lhe necessariamente esse modo. Isso, porém, não torna o anjo simplesmente impecável em todo estado e diante de toda regra; torna-o indefectível apenas sob uma consideração e estado particulares: dentro do puro natural, enquanto opera de maneira conatural.

Explicação da segunda conclusão

24. Para explicar a segunda conclusão em suas duas partes, deve-se notar que o **fim natural** e a regra das ações livres é Deus enquanto conhecido naturalmente e amado acima de todas as coisas. O princípio prático natural é que Deus, primeiro e sumo princípio de tudo, deve ser honrado e amado por toda criatura precisamente porque é o primeiro princípio. Daí se segue evidentemente que seus preceitos devem ser cumpridos e que todas as criaturas devem ser amadas por causa dele e ordenadas a ele. É essa ordenação que retifica as escolhas e os atos relativos aos meios.

Quando o anjo é elevado à ordem sobrenatural, passa não só a conhecer Deus por um modo mais alto e por efeitos diferentes dos naturais, mas também a conhecê-lo e amá-lo sob outra formalidade: como **autor sobrenatural**. E tende para ele de tal maneira que subordina a esse fim tudo o que pertence à ordem natural. Existe, portanto, conexão e subordinação entre as duas ordens: se o anjo se afasta de Deus enquanto autor sobrenatural, não pode conservar inteira sua relação a Deus enquanto autor da natureza; afasta-se dele também, consequente e indiretamente.

Aqui aparece também a diferença cognoscitiva. Acerca dos princípios naturais e de Deus conhecido naturalmente, o anjo não procede apenas sem discurso, por simples intuição; procede também com **plena compreensão**, porque a verdade natural lhe é plenamente proporcionada e evidente. Princípios e conclusões são vistos sob a mesma luz simples; por isso não há defeito especulativo nem prático enquanto o anjo começa por esses princípios.

Vistos os princípios práticos — que, na ordem do agir, funcionam como fins —, vê também imediatamente os meios, com a mesma estabilidade com que vê os princípios. A compreensão plena não deixa escondido algo que permita começar o defeito.

Nos sobrenaturais a situação é diversa: ainda que o anjo proceda por um ato simples e não discursivo, conhece obscuramente, enquanto caminha pela fé, e não com a evidência e plenitude com que conhece os naturais. Pode, portanto, desviar a consideração, não considerar algo e proceder defeituosamente, porque não é compelido por uma compreensão plena do objeto sobrenatural.

25. A conexão entre o fim sobrenatural e o natural explica por que a aversão a um fere também o outro. Se o anjo se afasta do fim sobrenatural, por isso mesmo deixa de amar Deus acima de todas as coisas sob a totalidade de submissão que agora lhe é devida; logo, não lhe submete tudo e não permanece perfeitamente sujeito nem mesmo na ordem natural.

O amor natural dirige-se formalmente ao fim natural, mas exige também que a vontade **não repugne** à ordem sobrenatural que Deus lhe acrescenta. Recusar essa submissão impede a perfeita sujeição natural, pois a própria razão natural dita que uma criatura não deve resistir a uma ordem superior que aperfeiçoa sua natureza.

Por isso, não se pode cair do sobrenatural sem que o natural seja também vulnerado. Não há pecado contra a ordem sobrenatural que não seja, sob algum aspecto, também contra a natureza e a ordem da razão: mesmo em matéria sobrenatural, a razão natural dita que não se deve repelir o bem de ser elevado a um fim superior. Assim, embora nos demônios possam permanecer íntegras muitas verdades especulativas naturais, não permanece íntegra a ordenação prática ao fim natural quando se recusam a submeter-se ao sobrenatural.

26. Deve-se ainda distinguir dois modos de considerar o anjo relativamente ao fim natural. Pode proceder **conaturalmente**, segundo o modo que sua natureza exige, ou pode ser imaginado como procedendo fora desse modo conatural, se Deus lhe negasse alguma perfeição devida.

O modo conatural do anjo é conhecer as verdades naturais, práticas e especulativas, com compreensão plena e evidente, porque seu intelecto é perfeito e está em ato, não em potência, relativamente aos naturais. Procederia de modo não conatural se Deus lhe negasse essa perfeição e compreensão devidas e ele alcançasse imperfeita e inevidentemente o fim natural, os princípios e as conclusões ou meios práticos.

Seria análogo a Deus negar à razão humana a evidência dos primeiros princípios especulativos ou práticos: a natureza racional existiria, mas sem algo que lhe é conatural. Do mesmo modo, se o anjo não atingisse evidentemente e de modo indefectível as conclusões e os meios práticos, faltaria ao modo próprio de sua natureza, pois ele apreende per se e compreensivamente meios e fins, conclusões e princípios.

P. 698 DO ORIGINAL LATINO

27. Postos esses princípios, prova-se a primeira parte da segunda conclusão tanto pela autoridade de São Tomás quanto por seu fundamento. Em *De malo*, q. 16, a. 3, São Tomás ensina que o mal do diabo não poderia consistir em algo pertencente à ordem natural: "o mal não se encontra nas coisas que estão sempre em ato, mas somente naquelas em que a potência pode separar-se do ato", conforme o livro IX da *Metafísica*. Os anjos foram criados possuindo desde o princípio tudo aquilo que pertence à sua perfeição natural, mas estavam em potência relativamente aos bens sobrenaturais que poderiam receber pela graça. Logo, o pecado do diabo não incidiu sobre algo natural, mas sobre algo sobrenatural.

No mesmo tratado, a. 5, São Tomás amplia o fundamento: os anjos veem nos próprios princípios todas as conclusões pertencentes ao seu conhecimento natural. Assim como nós aderimos imutavelmente aos primeiros princípios, o intelecto angélico adere imutavelmente a tudo o que conhece naturalmente. E, sendo a vontade proporcionada ao intelecto, também a vontade é naturalmente imutável relativamente àquilo que pertence à ordem natural.

A única mudança possível encontra-se no movimento para além do grau da natureza, isto é, relativamente aos bens sobrenaturais, por conversão ou aversão. E, porque o que advém a um ser é recebido segundo o modo de sua natureza, o anjo persevera de modo estável na conversão ou aversão ao bem sobrenatural.

Da mesma raiz, portanto, da qual São Tomás deduz que o anjo não podia pecar no primeiro instante — incapacidade de começar por um ditame defeituoso —, deduz-se que, enquanto permanece nos naturais, não pode primeira e diretamente pecar contra a retidão natural: também aí é incapaz de um ditame defeituoso originado de seus princípios naturais.

28. A mesma tese é confirmada na I Parte, q. 63, a. 1. São Tomás diz, na resposta à segunda objeção, que "na ação natural do anjo não pode existir mal de desordem; pode, porém, existir segundo a ação do livre-arbítrio". E, logo depois, na resposta à terceira, distingue: é natural ao anjo converter-se a Deus enquanto princípio de seu ser natural; converter-se a Deus enquanto objeto da bem-aventurança sobrenatural pertence ao amor gratuito, do qual pôde afastar-se pecando.

São Tomás reconhece, portanto, o pecado angélico precisamente na relação à conversão para Deus como objeto da beatitude sobrenatural. Se permanecemos dentro dos limites da ordem natural, sem relação a algo sobrenatural ou preternatural, não há no anjo princípio de operação má enquanto procede segundo seu modo natural.

29. O fundamento é que o anjo, considerado em seus puros naturais e sem ordem a uma lei ou fim sobrenatural, não pode, operando conaturalmente, formar um **ditame defeituoso da razão**; logo, não pode pecar enquanto considerado assim.

O defeito moral da vontade não pode surgir sem defeito no ditame que regula ou aplica o ato por parte do intelecto. O ato da vontade é regulado e, até na própria elicitação, depende do intelecto: nada é querido sem ser previamente conhecido. É impossível, portanto, conceber uma vontade que se mova defeituosamente quanto à regulação sem que haja defeito na regra conhecida e proposta pelo intelecto.

A vontade pode repelir um objeto bom ou uma regra proposta; mas essa própria repulsa precisa ser apresentada sob alguma razão de bem por um juízo que se tornou mais eficaz que a regra. Já nisso existe defeito de aplicação. Por isso se diz comumente que **todo pecador é, de algum modo, alguém que erra**, ao menos praticamente.

P. 699 DO ORIGINAL LATINO

30. Um ditame defeituoso pode nascer de duas fontes. Primeiro, porque a regra que deveria dirigir o ato não é plenamente considerada nem aplicada a tudo o que deve regular. Segundo, porque algo contrário à regra é tomado como mais conveniente, ao passo que a lei racional é odiada, rejeitada ou omitida.

No segundo modo, o anjo não pode, primeira e diretamente, começar por odiar ou rejeitar a própria lei natural, pois essa regra e lei é o bem de sua própria natureza, amado necessariamente quanto à especificação. Só pode ser odiado **por acidente**, quando algum efeito faz desagradar à vontade o próprio ser ou algum bem natural — por exemplo, alguém que, por causa das penas, quisesse não existir ou viesse a odiar Deus por efeitos que lhe são contrários. Mas, enquanto se considera apenas a natureza e seus efeitos naturais, tudo pertence a Deus autor da natureza e ao próprio bem natural do anjo; tudo é, portanto, amado sob a regra da razão.

João de Santo Tomás contrasta aqui o anjo com o homem. O homem é composto de natureza sensitiva e racional e possui, dentro da própria ordem criada, um bem sensível e um bem racional; pode apegar-se ao sensível contra o racional. Mesmo assim, no estado de inocência, enquanto o sensível estava totalmente submetido à razão, o pecado não podia começar pela parte inferior antes de haver aversão da parte superior relativamente a Deus.

Nem pelo primeiro modo — omissão indevida da consideração — o anjo pode pecar contra a lei natural enquanto opera conaturalmente. Ele compreende tudo o que pertence à lei natural dentro do conhecimento de sua própria natureza, que está sempre presente a si

e é seu primeiro objeto conatural. Compreendendo a natureza, compreende os princípios da lei e também as conclusões práticas, às quais adere do mesmo modo que aos princípios.

P. 700 DO ORIGINAL LATINO

31. Objeta-se então: por que o anjo, conhecendo a lei natural, não poderia deixar de odiá-la absolutamente, mas contrariá-la **comparativamente**? Poderia amar a própria excelência, seu modo de conhecer ou alguma outra perfeição própria mais do que a lei natural permite, isto é, sem a devida submissão a Deus autor da natureza. Do mesmo modo, poderia odiar outro anjo.

Cada um ama necessariamente o próprio bem quanto à especificação, mas não parece amar com a mesma necessidade o bem alheio nem o outro anjo precisamente naquilo em que este difere dele. São Tomás distingue, de fato, entre o amor natural do que é comum na natureza e o amor eletivo das diferenças particulares. A objeção pergunta por que a liberdade eletiva não bastaria para introduzir imediatamente um defeito dentro do puro natural.

32. Responde-se que nenhuma dessas coisas pode ser proposta ao anjo como algo a seguir **contra a lei natural** a não ser sob algum princípio em que aquilo que é desordenado apareça como bem. Ora, é conatural ao anjo conhecer tudo o que pertence à natureza em seus princípios e causas, porque procede compreensivamente. Dentro dos limites da pura ordem natural não existe princípio em que algo contrário à lei natural possa ser representado como bem a seguir.

A própria excelência do anjo está compreendida como bem particular submetido à lei natural e ao princípio superior. A lei e a própria excelência são conhecidas com estabilidade; e, como o anjo procede por compreensão especulativa e prática, adere aos conteúdos da lei com a estabilidade com que adere aos princípios universais. Não pode, portanto, retirar a própria excelência da subordinação e fazê-la primeiro princípio sem **mudar o modo conatural de conhecer**, transformando conclusão em princípio e bem subordinado em fim.

Esse modo de proceder dividido e oscilante seria próprio de um conhecimento imperfeito e discursivo, não do modo angélico conatural. Se, porém, uma nova lei extrínseca e superior lhe for proposta, à qual deva submeter sua excelência natural, poderá recusar a submissão; e então, indiretamente, retirará também a própria excelência da regra natural e fará dela princípio de desordem. Esse caso, contudo, já ultrapassa a hipótese da pura natureza.

P. 701 DO ORIGINAL LATINO

33. Quanto ao amor do próximo, o anjo ama naturalmente outro anjo ou o homem de modo semelhante ao amor de si, embora exista ordem: ama-se a si mais principalmente e necessariamente quanto à especificação; ama o outro naturalmente enquanto este convém com ele na natureza genérica ou específica e o ama eletivamente enquanto dele difere.

São Tomás ensina que esse amor natural da natureza comum não pode ser removido, nem sequer nos demônios: eles não odeiam os outros anjos naquilo em que com eles comunicam na mesma natureza. O ódio pode recair sobre aquilo em que diferem e pertence ao amor eletivo.

Todavia, esse ódio não pode começar primeira e diretamente por um motivo **puramente natural**, enquanto o anjo permanece no estado de pura natureza. Amar o próximo, inclusive quanto às diferenças pessoais, é apresentado como algo conveniente e contido na lei natural, cujo preceito é amar o outro como a si mesmo. Ainda que, considerado apenas o mérito particular do objeto, o anjo não esteja necessitado quanto à especificação a amar cada bem alheio, ele procede conaturalmente com a mesma compreensão e estabilidade acerca do fim e dos meios, dos princípios e das conclusões. Por isso não pode odiar o outro sem sair dessa ordem.

A situação muda se esse bem for subordinado a outra lei superior que o anjo recusa. Então, a partir de efeitos que lhe pareçam contrários, pode odiar outro anjo e, ao mesmo tempo, violar a lei natural; mas o começo do defeito já não está no puro motivo natural.

34. A segunda parte da conclusão prova-se pelos mesmos textos de São Tomás que admitem o pecado angélico em relação à ordem sobrenatural. Na I Parte, q. 60, a. 5 ad 5, São Tomás ensina que aqueles que não veem Deus podem odiá-lo em razão de efeitos que contrariam sua vontade — algo que evidentemente se opõe à lei natural.

Na q. 64, a. 2 ad 5, acrescenta que "todo ato do demônio que procede de vontade deliberada é mau; o ato natural pode ser bom, mas eles abusam desse ato bom para o mal". E, na q. 63, a. 2, ensina que os demônios possuem, segundo o reato, todos os pecados aos quais incitam os homens, entre os quais há muitos diretamente contrários à ordem e à lei natural.

Logo, uma vez dado o pecado relativo ao sobrenatural, pode haver verdadeiramente violação da lei natural; o ponto a explicar é por que essa violação não começou imediatamente do puro natural.

P. 702 DO ORIGINAL LATINO

35. A razão a priori é que nenhuma vontade pode recusar a submissão à regra sobrenatural sem, por consequência e indiretamente, afastar-se também da regra natural. A lei natural não determina positivamente o conteúdo dos mistérios sobrenaturais, mas dita que a criatura **deve submeter-se** à regra superior e não rejeitá-la. João de Santo Tomás compara: a sentença de um magistrado inferior deve permanecer subordinada ao juízo do rei; não se pode obedecer retamente ao inferior e recusar a autoridade superior da qual ele depende.

Assim, quem rejeita a regra sobrenatural já fica incompleto relativamente à lei natural, porque fere exatamente o preceito natural de sujeição ao superior. Ser elevado a uma ordem maior é um bem da natureza; repeli-lo é ferir a própria ordenação natural.

Desse afastamento resulta também mudança no modo prático de operar. Não significa que o anjo perca o modo simples de conhecer verdades naturais especulativas; estas permanecem. Mas ele pode abusar de sua luz para julgar temerariamente acerca de coisas que

ela não manifesta — por exemplo, pensamentos interiores ou realidades sobrenaturais — e, no plano prático, julgar apetecível o que não deve ser apetecido.

O modo conatural seria proceder indivisível e compreensivamente, estendendo a lei natural a tudo o que nela está contido. Uma dessas coisas é precisamente a submissão a qualquer regra superior legítima. Ao rejeitá-la, o diabo deixa de abraçar unida e compreensivamente tudo o que a lei natural contém. A partir daí toma a própria excelência — antes subordinada como meio ou conclusão — como princípio e fim último, desordenando toda a hierarquia de fins e meios. Inclusive no juízo especulativo passa a ultrapassar precipitada e temerariamente aquilo que sua luz natural pode demonstrar com certeza.

36. Por isso, a conclusão deve ser entendida com a condição expressa de que o anjo opere **conaturalmente**, isto é, segundo o modo próprio de sua natureza. Isso não significa simplesmente "enquanto age retamente segundo a lei natural"; seria circular dizer que não pode pecar contra a lei enquanto age de acordo com a lei.

O sentido é outro: o anjo não peca contra a lei natural enquanto conhece e recebe os princípios naturais e o fim natural de modo **compreensivo e unido**, como sua natureza exige, tanto especulativa quanto praticamente. Esse é o modo próprio do intelecto angélico: apreender os naturais em unidade, não separando-os como nós podemos fazer por nosso modo imperfeito.

Se Deus, por poder absoluto, produzisse um anjo em pura natureza e ao mesmo tempo lhe negasse esse modo conatural — de maneira que ele não conhecesse plena e adequadamente os naturais, mas apreendesse algo sem coordenação com o princípio correspondente —, então não repugnaria que pudesse pecar primeira e imediatamente contra a lei natural. A regra ser-lhe-ia proposta imperfeitamente, de modo semelhante ao nosso; poderia inverter a ordem dos bens e, por liberdade, separar no ditame aquilo que deveria estar subordinado. Nesse caso não seria impecável nem quanto ao ditame nem quanto à vontade.

37. Objeta-se: se o anjo pode, após afastar-se do fim sobrenatural, inverter o modo conatural de proceder relativamente aos naturais, então poderia também **discorrer**, pois sua ausência de discurso parecia fundar-se no modo compreensivo.

Nega-se a consequência. O anjo procede compreensivamente sob dois aspectos distintos. Quanto ao **modo de operar**, age por simples intuição e não por uma luz ilativa que nasce de outra; isso pertence à própria estrutura de seu intelecto e não é abandonado. Quanto à **extensão aos objetos**, pode não considerar tudo o que, em determinada espécie ou princípio, seria cognoscível.

Assim, pode proceder não-compreensivamente quanto ao uso e extensão do objeto, sem deixar de proceder simplesmente quanto ao modo intensivo do ato. O discurso só surge se houver duplicação de luz, uma luz inferida e coordenada a partir de outra. Para que haja pecado não é necessário esse discurso: basta dividir a ordem dos objetos, deixar de conservar a subordinação natural de fim, princípio e meio, e usar como fim aquilo que deveria permanecer como meio.

Portanto, o anjo pode perder a compreensão **extensiva** de tudo o que deveria manter unido sem perder o modo intelectual simples. O defeito moral recai sobre a ordem objetiva dos bens, não transforma seu intelecto num intelecto discursivo humano.

P. 703 DO ORIGINAL LATINO

38. Também em outras matérias o anjo pode usar suas espécies **inadequadamente**, isto é, sem entender simultaneamente todos os objetos aos quais elas se estendem, e isso não constitui pecado. O caso presente é diverso.

Uma coisa é não usar toda a extensão representativa de uma espécie; outra é usar os objetos **desordenadamente**, invertendo sua hierarquia formal: tomar conclusão por princípio, princípio por conclusão, meio por fim ou fim por meio. Mesmo usando uma espécie de modo inadequado, o anjo conserva, em pura natureza, a ordem formal segundo a qual as coisas são representadas nos princípios e por luz simples.

Se usasse luz ilativa, haveria não apenas perda de compreensão, mas discurso. Se usa luz simples, porém toma um meio como fim e não o subordina, peca sem discorrer. Essa inversão, contudo, não nasce da luz natural enquanto ela procede conaturalmente. Para que os naturais sejam retirados de sua ordem, precisam ser postos em relação com outra regra — a sobrenatural — à qual o anjo não está naturalmente necessitado a submeter-se.

Ao retirar-se dessa regra superior, usa a própria excelência não como meio subordinado, mas como fim e princípio; e, em consequência, também deixa de submetê-la ao fim natural. A própria luz natural dita que não se deve resistir ao fim sobrenatural legítimo. Rompida essa sujeição, a ordem natural também fica ferida.

Solução das objeções

39. Restam duas objeções principais contra a segunda conclusão. A primeira: mesmo em pura natureza o anjo possui liberdade de **contradição** e de **contrariedade**, não menos do que agora; logo, parece poder pecar. A liberdade de contrariedade versa sobre bem e mal.

Além disso, no estado de pura natureza ele não ama por necessidade de especificação todo bem alheio; a necessidade recai sobretudo sobre o próprio bem enquanto não apresenta razão de mal. Entretanto, a lei natural prescreve também bens relativos ao outro — "o que não queres para ti, não o faças ao outro". Logo, se o bem alheio não necessita a vontade quanto à especificação, pareceria que ela poderia deixar de querê-lo e, assim, pecar contra a lei natural.

40. Confirma-se com o caso de um **preceito positivo natural**. Mesmo em pura natureza Deus poderia ordenar ao anjo algo pertencente à ordem natural — por exemplo, ir a determinado lugar, manifestar certo pensamento a outro ou realizar alguma ação semelhante.

Parece que o anjo poderia recusá-lo, pois não é evidente que esteja necessitado a obedecer a todo preceito positivo. Se possui liberdade para afastar-se de preceitos sobrenaturais, por que não poderia

igualmente afastar-se de um preceito positivo que versasse somente sobre matéria natural? Se pudesse, haveria pecado dentro dos limites da pura natureza, sem relação ao sobrenatural.

41. Segunda confirmação: o anjo, mesmo considerado na ordem natural, não pode, por suas forças isoladas e sem qualquer auxílio de Deus, observar toda a lei natural. Necessita do auxílio de Deus que move e concorre com sua operação.

Logo, objeta-se, não parece impecável intrinsecamente nesse estado. Se não pudesse pecar de modo algum, pareceria deixar de ser graça — ainda que em sentido amplo — o fato de não pecar e guardar a lei. A resposta deverá distinguir entre **dom sobrenatural acrescentado** e o concurso ou auxílio geral requerido por toda operação criada.

42. A segunda dificuldade retoma o fato de que, uma vez desviado do fim sobrenatural, o anjo **pode pecar contra a lei natural**. Os demônios fazem isso ao incitar os homens a numerosos pecados que a lei natural proíbe; a mesma razão moral que proíbe praticar tais ações proíbe induzir outros a praticá-las.

Além disso, o demônio odeia Deus, os anjos bons e os homens, o que também parece contrário à lei natural. Logo, conclui-se, se de fato pode pecar contra essa lei, deve possuir na própria natureza uma capacidade imediata de fazê-lo, e não apenas uma capacidade que surge na relação ao sobrenatural.

P. 704 DO ORIGINAL LATINO

43. A consequência é reforçada: se a vontade angélica, pelos princípios naturais, fosse incapaz de pecar contra a lei natural, como a elevação ao fim sobrenatural poderia torná-la capaz de pecar contra essa mesma lei? Nesse caso, o anjo se tornaria pior por obra de Deus: não poder pecar é perfeição, ao passo que poder pecar é defeito.

Além disso, a liberdade da vontade e o conhecimento intelectual relativos aos bens naturais permanecem intrinsecamente os mesmos antes e depois da elevação. A elevação sobrenatural não acrescenta à liberdade uma nova faculdade intrínseca de pecar. Se antes era

impotente para o pecado natural, parece que deveria continuar assim; e, se depois pode pecar, pareceria necessário admitir alguma mudança intrínseca.

44. Se se responde que não há mudança intrínseca da liberdade, mas apenas a apresentação de um novo motivo extrínseco, entram em cena as objeções de Vázquez, Suárez, Arrúbal e outros. Se o anjo fosse, por si, impecável contra a lei natural, nenhum motivo poderia movê-lo a violá-la.

Além disso, nem todos os motivos atuais dos demônios parecem formalmente sobrenaturais. Eles odeiam Deus e invejam outros porque se veem atormentados e privados de bens; parecem existir aí motivos naturais como sofrimento, inveja e amor próprio. Não aparece de imediato por que todo pecado deveria começar por um motivo referente ao fim sobrenatural, e não pela inveja de outro anjo ou pelo ódio a Deus sob algum efeito contrário à vontade.

Mesmo que houvesse menos motivos em pura natureza, não parece que faltassem todos. Para o pecado não seria necessário erro especulativo; bastaria uma **inconsideração**, pela qual o bem honesto fosse apreendido menos eficazmente do que o bem deleitável ou útil próprio. E, como os demônios agora pecam propriamente contra a lei natural, parece que a natureza angélica não está absolutamente determinada a essa lei. Essa é a força das instâncias contrárias.

P. 705 DO ORIGINAL LATINO

45. À primeira objeção responde-se que, nesse estado, o anjo não teria liberdade de contrariedade **para pecar contra o fim natural tomado isoladamente**. Permaneceria nele liberdade quanto ao exercício e quanto a esta ou aquela operação sobre bens particulares. Não é necessário que a liberdade, para ser verdadeira liberdade, seja defetível e aberta ao mal sob toda consideração possível.

A vontade não é necessitada, quanto à especificação, por cada objeto particular considerado isoladamente. A necessidade nasce aqui do **modo conatural de apreensão**: enquanto o anjo alcança tudo o que pertence à ordem natural a partir do fim e dos princípios natu-

rais, todos os preceitos naturais aparecem incluídos e subordinados ao mesmo fim. O ditame e a vontade aderem a eles com a estabilidade própria do fim e dos princípios universais.

Por isso, para querer algo contrário à lei natural, o anjo precisa mudar a maneira de tender à lei, recusando uma regra superior à qual a natureza manda que se submeta. O poder de pecar existe intrinsecamente em relação ao fim natural enquanto este é posto sob uma ordem sobrenatural da qual a criatura pode afastar-se; não enquanto o natural é considerado solitariamente e segundo seu próprio modo.

46. Quanto ao preceito positivo natural, existem opiniões divergentes até entre os tomistas. Alguns admitem que o anjo, em pura natureza, poderia pecar violando um preceito positivo imposto em ordem ao fim natural, embora não pudesse violar os preceitos que pertencem estritamente ao direito natural. Essa posição é atribuída a Báñez e Nazário e é tida como provável por Ledesma; também se atribui a Zumel.

Outros discípulos de São Tomás ensinam sem essa limitação que, em relação ao fim natural, o anjo não pode pecar primeira e imediatamente, quer se trate de preceito de direito natural, quer de preceito positivo referente apenas à ordem natural. João de Santo Tomás cita particularmente Navarrete e os Carmelitas Salmanticenses.

Ele julga esta segunda interpretação mais conforme a São Tomás, porque o Doutor Angélico não distingue, nesse ponto, entre preceitos naturais e positivos; ensina de modo absoluto que o pecado do anjo não começa por um motivo meramente natural, mas por um motivo relacionado ao fim sobrenatural.

47. Se o anjo permanece em pura natureza, qualquer preceito positivo que Deus lhe imponha deve versar sobre matéria natural e ordenar-se ao fim natural; se versasse formalmente sobre matéria sobrenatural, a hipótese da pura natureza já teria sido abandonada.

Ora, um preceito divino natural deve ser bom e ordenado ao bem; portanto, está contido sob o fim natural, isto é, sob Deus enquanto autor da natureza. No próprio conhecimento e ditame em que Deus

é proposto e amado como fim natural acima de tudo, são virtualmente aceitos todos os preceitos que podem ser ordenados a esse fim.

Quem ama o fim acima de tudo não pode recusar os meios estritamente ordenados a ele sem deixar de amar o fim como fim. O mesmo vale para preceitos naturais e positivos. Assim como os preceitos naturais relativos aos meios são aceitos no próprio amor do fim, também qualquer preceito positivo natural fica virtualmente aceito enquanto ordenado a esse mesmo fim.

Por isso, enquanto o anjo conserva a compreensão e adesão imóvel ao fim natural, não pode rejeitar um desses preceitos sem primeiro retroceder no amor do próprio fim e do princípio prático universal. Não há, sob esse aspecto, diferença decisiva entre preceito natural e positivo.

P. 706 DO ORIGINAL LATINO

48. Objeta-se que o anjo poderia, **desde o princípio**, não aceitar determinada lei positiva por amor da própria excelência, exatamente como recusou submeter-se ao fim sobrenatural. Não se supõe, nesse caso, que primeiro ame o fim natural e depois recuse um preceito já incluído nele; a recusa ocorreria no próprio momento inicial em que deveria aceitar a lei, e dela resultaria também a rejeição da ordenação natural.

Em suma, a objeção tenta transferir ao preceito positivo natural a mesma estrutura atribuída ao pecado contra o fim sobrenatural: primeiro a preferência pela própria excelência, depois a não-submissão à regra.

49. Responde-se que o mesmo argumento poderia ser feito contra qualquer preceito propriamente natural, por exemplo o de amar o outro anjo e não invejar seus dons naturais. Se o anjo pudesse recusar de início qualquer meio subordinado e converter a própria excelência em fim, já estaria pressuposto algum defeito relativamente a um fim.

Operando conaturalmente, o anjo deve apreender sua excelência como bem particular **contido sob o fim**, não como fim último independente. Para tomá-la como fim, precisa primeiro deixar de sub-

metê-la a algum fim ao qual deveria estar ordenada. Esse defeito não pode começar imediatamente do próprio fim natural, porque o anjo começa por ele e está necessitado quanto à especificação a amá-lo como bem de sua natureza.

Logo, se aparece uma aversão inicial que permite à excelência própria tornar-se fim, ela deve referir-se a um **outro fim** ao qual a natureza não está necessitada por si mesma: o fim sobrenatural. Quando o anjo recusa essa submissão, já não alcança plena e perfeitamente Deus autor da natureza, pois a própria lei natural dita que não se deve resistir ao superior.

Um preceito positivo puramente natural não introduz essa nova estrutura. Como o anjo sempre começa pelos princípios e pelo fim — e não, como nós, por um meio isolado —, não pode recusá-lo sem começar a recusa pelo próprio fim natural; mas este é justamente o fim ao qual está determinado quanto à especificação. Por isso, dentro da pura natureza e do modo conatural, não pode rejeitar tal preceito mais do que um preceito natural relativo aos meios.

50. À confirmação sobre a necessidade da graça responde-se com São Tomás, I-II, q. 109, a. 3. O homem no estado de natureza íntegra — e analogamente o anjo considerado segundo sua natureza — não precisa de um **dom de graça acrescentado aos bens naturais** para amar Deus acima de tudo, embora precise do auxílio de Deus que o move.

Assim, para observar a lei natural o anjo necessita do auxílio movente e do concurso geral de Deus, que pode ser chamado “graça” em sentido amplo; não necessita, porém, de um dom gratuito sobrenatural acrescentado à sua natureza. Essa dependência causal não impede que seja impecável relativamente àquele estado e àquele fim, do mesmo modo que os bem-aventurados necessitam do auxílio divino para amar Deus sem que daí se conclua que seu amor seja moralmente defetível.

P. 707 DO ORIGINAL LATINO

51. À segunda dificuldade responde-se negando a consequência segundo a qual a elevação sobrenatural tornaria intrinsecamente o anjo mais capaz de pecar. Pela elevação, o anjo recebe

capacidade para **operar sobrenaturalmente**; a ocasião de pecado que daí toma provém do defeito da própria criatura, não da ação de Deus, que a eleva a um bem superior.

Não há inconveniente em que de um benefício divino maior se tome ocasião de pecado maior. A Encarnação do Verbo foi o maior benefício e, no entanto, para aqueles que a recusaram tornou-se ocasião de gravíssimo pecado. Daí as palavras de Cristo: "Se eu não tivesse vindo e lhes falado, não teriam pecado; agora, porém, não têm desculpa" (Jo 15,22), e de Paulo: "Tomando ocasião pelo mandamento, o pecado produziu em mim toda concupiscência; sem a lei, o pecado estava morto" (Rm 7,8).

Antes da elevação, o anjo já possuía potência para falhar **se** uma ordem superior lhe fosse proposta; não possuía potência para pecar enquanto permanecesse simplesmente na lei natural e no modo conatural de operar. A elevação não lhe dá uma nova liberdade para pecar; oferece-lhe a matéria de um bem superior, da qual ele toma ocasião de defeito por abuso próprio. Deus não o faz pior: faz-lhe um bem maior, e o anjo tira desse benefício a ocasião de sua própria deterioração.

52. Se se insiste que antes da elevação o anjo não tinha potência para pecar e depois a tem, responde-se que a potência já existia sob condição: não para pecar permanecendo no puro natural, mas para falhar quando fosse posto em relação a uma ordem sobrenatural.

A elevação apenas realiza a condição e apresenta a ocasião na qual essa potência defetível pode atualizar-se. Não há mudança intrínseca da liberdade; há mudança extrínseca da ordem e do objeto diante dos quais a liberdade se exerce. A criatura já era, por sua natureza finita e livre, capaz de defeito relativamente a uma regra não conaturalmente necessitante.

53. À objeção fundada nos motivos naturais dos demônios responde-se: se o anjo fosse impecável intrínseca e absolutamente, nenhum motivo poderia movê-lo ao pecado. Mas ele é por si **pecável** quando se estabelece relação à ordem sobrenatural; permanece indefectível apenas enquanto tal relação não existe e ele opera segundo o modo conatural na pura ordem natural.

Os demônios não pecam por um motivo natural isolado — como o sofrimento — senão enquanto esse motivo supõe e deriva do motivo anterior pelo qual recusaram submeter-se à regra sobrenatural e se converteram desordenadamente à própria excelência. Essa primeira desordem faz com que também a lei natural fique desordenadamente aplicada.

A soberba é o motivo principal e permanece virtualmente nos motivos particulares, porque os anjos operam começando pelos princípios universais e pelo fim. Além disso, o tormento atual mantém relação com o sobrenatural, assim como a perda da beatitude, pois ambos seguem do pecado contra a lei sobrenatural. A inveja dos anjos bons refere-se também aos dons sobrenaturais de que estes estão cumulados e os demônios privados.

São Tomás ensina, nesse sentido, que os demônios odeiam os anjos bons enquanto se distinguem deles pela justiça e injustiça, e que odeiam Deus enquanto ele produz neles efeitos particulares contrários à sua vontade. Não é necessário, portanto, que cada motivo imediato seja formalmente um preceito sobrenatural; basta que diga ordem à primeira aversão sobrenatural ou a suponha.

P. 708 DO ORIGINAL LATINO

54. Quanto à alegação de que, mesmo em pura natureza, poderiam existir motivos suficientes de pecado e alguma inconsideração, responde-se que a impecabilidade naquele estado não é regulada pela **quantidade de motivos**, mas pelo modo de operar do anjo. Enquanto procede conaturalmente — compreensiva e imutavelmente nos princípios e conclusões, no fim e nos meios — não há lugar para a formação de um ditame defeituoso.

No estado puramente natural é proposto ao anjo somente o fim natural, ao qual ele está determinado e aderido quanto à especificação; sob esse fim estão contidos os bens que poderia desordenadamente querer como fins, por exemplo a própria excelência. Para que um desses bens subordinados se torne fim último, seria necessário que se apresentasse outro fim ao qual o anjo recusasse submeter esses bens, começando por uma aversão.

Não repugna em abstrato que haja falta de consideração ou que o bem próprio seja preferido ao honesto; mas, no anjo, tal falta deve conservar seu modo de começar **por algum fim**, por conversão ou por aversão. Seu modo conatural é começar pelo fim assim como, no intelecto, começa pelos princípios.

Se só há o fim natural, sob o qual todos os bens naturais estão compreendidos, e se o anjo inicia seu ato pelo amor desse fim e compreende num único alcance imóvel princípios e conclusões, fins e meios, ele não pode simplesmente omitir o fim e começar por um bem subordinado como se fosse último. Isso inverteria o modo conatural e pressuporia algum defeito anterior.

Tal defeito não pode começar por aversão ao próprio fim natural, ao qual está necessitado quanto à especificação. Deve pressupor outro fim ao qual devesse submeter-se e do qual pudesse afastar-se; este é o fim sobrenatural. Assim se explica como pode haver inconsideração posterior sem admitir que o primeiro defeito nasça imediatamente dentro da pura natureza.

55. Finalmente, do fato de o anjo, pecando contra o fim sobrenatural, violar também a lei natural e contrair a malícia correspondente não se segue que possa violar a mesma lei permanecendo no **mero estado natural**.

A violação natural ocorre por um motivo e por uma ordem que já dizem relação ao sobrenatural. Afastando-se deste, o anjo pode, por consequência, afastar-se também do fim natural. Enquanto nenhum outro fim é posto, permanece determinado ao fim natural e ao modo conatural de proceder. Quando, porém, é proposto um fim ao qual não está naturalmente submetido de modo necessitante, pode recusar essa submissão; e, dessa aversão, pode seguir-se também uma desordem relativa ao fim natural.

Assim se conservam ambas as partes da conclusão: a criatura intelectual livre é, por natureza, simplesmente pecável e só pela graça pode tornar-se absolutamente impecável; contudo, o anjo, considerado estritamente dentro do puro natural e operando segundo o modo conatural que lhe é devido, não começa primeira e diretamente um pecado contra a lei natural.

DISPUTAÇÃO XLIII · ARTIGO II

Se o anjo pôde pecar no primeiro instante

P. 708 DO ORIGINAL LATINO

1. É absolutamente certo que os anjos não pecaram no primeiro instante de sua criação, de modo que não nasceram maus juntamente com o próprio ser. É erro afirmar não só que o anjo fosse naturalmente mau, criado por um deus mau — heresia dos maniqueus —, mas também que, por livre-arbítrio, tivesse sido mau desde o primeiro instante e jamais tivesse sido bom. A Escritura ensina que o demônio foi bom em algum momento: do querubim se diz que era perfeito desde o dia de sua criação até que se encontrou nele a iniquidade;

P. 709 DO ORIGINAL LATINO

do diabo se diz que não permaneceu na verdade, o que supõe que antes esteve nela. Judas afirma que alguns anjos não conservaram seu principado nem sua morada; perderam, portanto, algo que possuíam, não na natureza, que permaneceu íntegra, mas na graça.

2. São Leão diz que o diabo seria bom se permanecesse naquilo que foi feito. O primeiro concílio de Braga condena quem afirma que o diabo não foi antes um anjo bom criado por Deus. O concílio de Latrão ensina que o diabo e os outros demônios foram criados bons por Deus quanto à natureza, mas fizeram-se maus por si mesmos. Houve, portanto, um instante em que eram bons,

precisamente quando foram criados. São Tomás afirma repetidamente que a opinião de que o anjo pecou no primeiro instante foi considerada errônea pelos mestres, e com razão.

3. A dificuldade é saber se os anjos poderiam ter pecado naquele primeiro instante, embora de fato não tenham pecado, e de onde provém sua impecabilidade nesse momento. Pressupomos que o anjo tivesse então sido elevado à ordem sobrenatural; a questão não é a falta dessa condição para pecar contra a lei sobrenatural, mas se, em razão da própria duração do primeiro instante e do primeiro ato, há uma repugnância especial ao pecado. O primeiro instante coincide com o primeiro ato, pois o anjo foi criado como ser já operante e inteligente: uma natureza perfeita, tão logo recebe o ser, opera.

4. Há duas opiniões principais. A primeira afirma que o anjo poderia pecar no primeiro instante ou primeiro ato; é a opinião de Escoto, seguida por Maior, Gabriel, Palácios e vários autores posteriores, como Molina, Valência, Vázquez, em parte Suárez e Alarcón.

5. A segunda, absolutamente contrária, afirma que não poderia haver pecado angélico no primeiro instante, embora os autores partam de fundamentos diversos. É a sentença expressa de São Tomás, seguida por seus discípulos, Capréolo, Ferrari, Arrúbal, Granados e muitos antigos, como Alberto, Ricardo, Argentina, Holcot, Adão, Henrique e Hugo de São Vítor. Suárez reconhece que é a opinião comum.

6. Suárez tentou conciliar as posições. Admite que o anjo poderia pecar em pura natureza no primeiro instante contra a lei natural; mas, segundo a providência ordinária de Deus, não poderia então pecar contra a lei sobrenatural. Em suma, atribui o fato de os anjos não terem pecado no primeiro instante a uma manutenção especial de Deus, não devida ao anjo de modo absoluto. Pela distinção entre poder absoluto e providência ordinária, julga conciliar São Tomás e Escoto.

Escolhe-se a sentença de São Tomás

7. Deve-se seguir a sentença comum e expressa de São Tomás: é contraditório que a primeira operação e o primeiro ato do anjo, sem nenhum ato anterior, sejam pecado. Os autores que defendem essa conclusão nem sempre dão a mesma prova; é preciso examinar seus fundamentos antes de apresentar a razão eficaz de São Tomás.

8. Não basta dizer que o anjo não poderia pecar contra o fim sobrenatural no primeiro instante porque então recebeu a graça e foi justificado. Seria contraditório haver simultaneamente graça e pecado, conversão e aversão a Deus, sobretudo porque os anjos foram justificados por disposição própria e tiveram não só graça habitual, mas movimento atual de conversão a Deus.

Esse fundamento só prova que não poderiam pecar supondo que receberam a graça naquele instante. Poderiam, contudo, ter sido criados em pura natureza, sem graça, e ordenados apenas ao fim natural; segundo alguns, poderiam então pecar contra esse fim. Poderiam também ser criados com fé nos sobrenaturais, mas sem graça no primeiro instante, recebendo-a depois se se dispusessem por um primeiro ato. Nada impediria que tivessem então os requisitos para pecar contra a lei sobrenatural conhecida pela fé e recusassem submeter-se a ela. Portanto, o argumento só vale sob a suposição de que foram santificados no primeiro instante.

9. Outros afirmam que a primeira operação do anjo não era livre e, por isso, não podia ser pecaminosa nem meritória. Dizem que, por ser a primeira operação, não procedia de deliberação anterior e era indeliberada; ou que, num instante indivisível, ninguém pode produzir operação livre se antes não pôde deter-se para não agir. A liberdade pareceria exigir duração maior que um instante, para que alguém pudesse operar ou não operar.

Alguns atribuem a Caetano a opinião de que o anjo não podia pecar no primeiro instante porque sua operação seria necessária. Caetano, porém, fala de necessidade quanto à especificação, não quanto

ao exercício, e segue São Tomás ao afirmar que o anjo pôde merecer no primeiro instante. Isso exige liberdade do ato, ao menos quanto ao exercício.

10. O fundamento é contrário a São Tomás, que afirma absolutamente que o anjo podia escolher por livre-arbítrio no primeiro instante. São Tomás diz expressamente que o anjo pôde merecer nesse instante; logo, possuía liberdade, pois é contraditório merecer sem ato livre. O próprio Cristo, no primeiro instante de sua concepção, teve ato meritório de livre-arbítrio, porque possuía graça plena e perfeita. Não recebeu a santificação como uma criança, mas como adulto, mediante disposição própria, que é ato livre de conversão a Deus.

Cristo foi também bem-aventurado e compreensor desde o primeiro instante; seria absurdo ser capaz da visão e do amor perfeitos de Deus, mas incapaz do mérito, que é amor menos perfeito. O amor que nasce da visão beatífica dirige-se necessariamente a Deus, mas livremente às criaturas amadas por causa dele. Se os anjos receberam a graça como adultos, por disposição própria, também foram capazes de ato livre no primeiro instante.

11. A razão a priori é que o anjo, sendo natureza intelectual perfeita, pode entender perfeitamente e de modo compreensivo no primeiro instante. Nada impede uma natureza perfeita de operar perfeitamente tão logo possui o ser, pois o operar segue o ser. A operação intelectual perfeita e compreensiva apreende o objeto com universalidade e indiferença; forma, portanto, juízo indiferente, que regula um ato livre. Se no primeiro instante é capaz de juízo perfeito e indiferente, também é capaz da operação livre e perfeita que dele procede.

12. À primeira objeção responde-se distinguindo ação deliberada e ação livre. Deliberada, em sentido estrito, é a operação que procede de outra anterior, pela qual alguém se move; versa sobre os meios e parte de um fim previamente concebido. Ao fim último a vontade não chega por deliberação anterior; o primeiro movimento da vontade e do intelecto para Deus não procede de outro ato. Para ser livre basta tender ao objeto com indiferença, ao menos quanto ao exercício: pode elicitar este ou aquele ato. O

primeiro ato pode ser livre quanto ao exercício, embora não seja deliberado no sentido de proceder de ato anterior; é princípio da deliberação posterior.

Não é indeliberado no sentido privativo de imperfeito e sem indiferença, mas apenas negativamente, por não proceder de ato anterior. No anjo pode ser chamado "virtualmente deliberado", pois no mesmo ato tende ao fim e aos meios. Como, porém, procede do movimento de Deus e não de movimento próprio anterior, é formalmente não deliberado, embora livre.

13. É ridículo dizer que uma vontade que opera instantaneamente segundo seu modo perfeito precise de tempo para operar livremente. Num instante pode ser-lhe proposto um juízo indiferente, com um objeto apresentado de modo mais eficaz que outro, e a vontade permanece livre para escolher. A liberdade não é poder operar e não operar simultaneamente no mesmo instante, em sentido composto; é poder, de modo dividido e disjuntivo, escolher um ou outro.

A vontade não é determinada por si nem pelo mérito dos objetos; pode escolher qualquer um dos propostos. É capaz de ambos por potência antecedente, embora, uma vez produzido um ato, não possa simultaneamente produzir o oposto por potência consequente. Basta que, por prioridade de natureza, antes de operar este ato pudesse determinar-se ao contrário; não precisa poder conjugar ambos no mesmo instante.

14. Outros provam que o anjo não poderia pecar no primeiro instante porque não lhe poderia ser apresentada com maior eficácia a cogitação do bem deleitável que a do bem honesto. Não poderia, então, desviar-se do bem honesto e escolher o próprio. O pecado só ocorre por defeito de consideração: o bem honesto devido não é considerado tão eficazmente quanto o bem contrário, deleitável ou útil. Se tal defeito não pode ocorrer no primeiro instante, também não pode ocorrer pecado.

No primeiro instante, se o anjo forma uma cogitação, deve formar aquela para a qual sua natureza se inclina mais e da qual possui espécies mais vivas: o bem honesto, não o aparente. Opera então pelo impulso e inclinação da natureza, sem tempo anterior para desviar

a cogitação. Se Deus lhe infunde uma cogitação, deve infundir a mais eficaz e viva que a natureza angélica exige; se infundisse uma menos eficaz, seria causa do pecado.

15. Essa é a razão de Arrúbal, que a aplica ao fundamento de São Tomás. São Tomás ensina que não há pecado acerca do bem verdadeiro, mas apenas do bem verossímil ou aparente; e não há intelecto do bem aparente sem que antes haja intelecto do bem verdadeiro. No primeiro instante, o intelecto tende por natureza ao objeto honesto e verdadeiro e não pode antes tender ao aparente.

São Tomás não nega absolutamente que o livre-arbítrio possa pecar no primeiro instante; nega-o quando a natureza está íntegra. Cristo, no primeiro instante, pôde mover-se ao bem meritório, não ao mal pecaminoso, porque sua natureza era íntegra. Isso sugere que, se a natureza não fosse íntegra ou estivesse corrompida, poderia mover-se ao mal no primeiro instante.

16. A razão de Arrúbal, embora agrade a alguns, não explica plenamente a eficácia de São Tomás e supõe pontos incertos. Não é certo que, diante de dois objetos apresentados com eficácia desigual, a vontade não possa escolher o menos eficaz e abandonar o mais vivo; pode ser mais provável que a liberdade escolha o bem menor e menos bem proposto. Não se pode fundar a verdade de São Tomás numa questão tão incerta.

Mesmo admitindo a hipótese, ela provaria apenas que Deus dá auxílio suficiente para o objeto mais vivamente proposto, não que esteja obrigado a dar auxílio eficaz para o bem apresentado com maior eficácia. A vontade permanece indiferente a ambos; não se vê por que uma exigência natural obrigaria Deus a garantir sempre o auxílio eficaz ao bem mais forte.

P. 713 DO ORIGINAL LATINO

Com efeito, dizer que, de outro modo, Deus seria causa do pecado é ridículo. Também no segundo, no terceiro e nos demais instantes Deus não está obrigado a dar auxílio eficaz para o bem, pois o sujeito se comporta indiferentemente; e não se segue que Deus seja autor do pecado pelo fato de retirar esse auxílio e permitir o pecado.

Caso contrário, a mesma razão valeria para qualquer instante em que Deus permitisse o pecado. Se, portanto, no primeiro instante a vontade também é indiferente e não há outro fundamento para que Deus a mova eficazmente ao bem honesto, além da inclinação natural ao bem antes que ao mal, não se compreende como isso obrigaria Deus a dar auxílio eficaz e uma cogitação oportuna ou congruente para o bem, de modo que o contrário implicasse contradição. A mesma inclinação da natureza angélica ao bem honesto, por ser natural, permanece durante toda a sua existência.

Não existe obrigação ou necessidade de conceder concurso para o bem sob pena de Deus tornar-se autor do mal. Se a natureza é por si indiferente e está proximamente apta a formar um juízo defeituoso quando Deus o permite, nenhum direito obriga Deus a assisti-la com um juízo reto no primeiro instante mais que nos restantes. Nestes, Deus pode permitir o pecado e o juízo defeituoso precisamente porque a natureza é, por si, indiferente e mutável, próxima de poder falhar se for deixada a si. Por que, então, Deus estaria mais obrigado a impedir a falha no primeiro instante? E por que seria mais autor do pecado caso a permitisse nesse instante do que nos seguintes, se a inclinação natural ao bem honesto é sempre a mesma?

17. Assim, ou o anjo, naquele primeiro instante, é simplesmente capaz de formar por si um juízo perverso e de falhar da parte da vontade, se Deus o permitir - embora, por ser uma natureza racional íntegra e perfeita, esteja mais inclinado ao bem que ao mal -; ou não é capaz, naquele instante, de formar um juízo perverso, e essa incapacidade deve ser antecedente e absoluta, não apenas consequente ao fato de que ele não pecará. Invocar somente essa incapacidade consequente seria supor aquilo que se pretende provar e desviar-se da dificuldade proposta. Perguntamos sobre o possível, não sobre o fato; pois não oferece dificuldade alguma dizer que, dado que de fato não peca, consequentemente não pode pecar. Isso valeria não só para o primeiro instante, mas para qualquer outro: também no segundo instante um anjo bom teria sido consequentemente impecável, porque de fato não haveria de pecar.

Se, portanto, o anjo é antecedentemente incapaz de formar um juízo perverso no primeiro instante, Arrúbal deve indicar a forma incompatível com semelhante falha e a raiz da qual provém essa incompatibilidade para a natureza angélica naquele momento. Assim indicamos, no bem-aventurado, a própria beatitude e, em Cristo, a própria pessoa divina. Se não indicar tal forma, sua razão permanece incompleta e nada prova. A mera inclinação da natureza racional mais ao bem que ao mal, bem como a exigência de que o bem lhe seja proposto mais eficazmente que o mal, não demonstra essa incapacidade. Tal inclinação não necessita ao bem, mas deixa indiferença e mutabilidade; não existe apenas no primeiro instante, mas durante todo o tempo posterior; e não consta que seja mais viva ou eficaz no primeiro instante que depois, nem se vê de qual forma ou razão isso seria exigido. Enquanto não se indicar essa raiz e causa da repugnância ao juízo perverso, a demonstração fica incompleta.

Se, ao contrário, o anjo é capaz de formar um juízo perverso naquele instante quando Deus o permite, então, considerado em si mesmo, é tão capaz de pecar e tão pecável no primeiro instante quanto no segundo. Com efeito, pode por si formar um juízo mau se Deus o permitir, e é por si tão indiferente e contingente quanto nos instantes posteriores, já que no primeiro instante não possui nenhuma forma que o necessite mais do que nos demais.

18. Uma vez admitido que a natureza do anjo não é, por si, incapaz naquele primeiro instante de formar um juízo perverso, nem possui alguma necessidade intrínseca ou impedimento para formá-lo caso Deus o permita - de modo que, considerado o direito próprio da criação e da natureza angélica, ela pode por si falhar e formar um juízo defeituoso -, não se encontra fundamento para que implique contradição Deus permiti-lo. Isso não repugna da parte da natureza angélica; tampouco da parte de Deus, porque, ao permiti-lo, Deus não seria mais autor do pecado no primeiro instante que no segundo, nem agiria mais contra a boa inclinação da natureza num instante que no outro.

Assim, ou o fato de Deus conservar o anjo no primeiro instante para que não peque e não permitir que falhe é graça e benefício divino, ou é algo devido e necessário. Se é graça, Deus pode negá-la sem vi-

olar direito algum e sem que o pecado lhe seja atribuído como a seu autor. Se é devido e necessário, deve-se indicar, da parte da criatura, o estado ou a forma que exige semelhante obrigação e necessidade. Pois, se da parte da criatura não há exigência de tal débito nem necessidade ou determinação para não pecar, em vão se impõe a Deus a obrigação de dar auxílio congruente, de não o negar e de não permitir o contrário. A razão de Arrúbal é, portanto, muito ineficaz; reduzir a ela o fundamento de São Tomás é enfraquecê-lo.

Eficácia da razão de São Tomás

P. 714 DO ORIGINAL LATINO

19. Resta, pois, uma única via para provar eficazmente a sentença de São Tomás: mostrar que, naquele primeiro instante, há da parte do anjo incapacidade de formar um juízo perverso e de falhar. Essa incapacidade não nasce de falta de liberdade quanto ao exercício, porque consta que os anjos mereceram naquele primeiro instante por um movimento do livre-arbítrio, como o próprio São Tomás atesta. Resta, portanto, que a incapacidade de formar um juízo perverso proceda desta única razão: aquele ato é o primeiro de todos e, nele, o anjo não pode mover-se a si mesmo, mas somente ser movido por um princípio exterior para formar o juízo.

20. Nisso consiste toda a razão da incompatibilidade ensinada por São Tomás e a força de seu argumento: o anjo, como qualquer criatura intelectual, não pode, em seu primeiro ato, mover-se a si mesmo nem receber e formar por si o juízo, mas deve recebê-lo de um princípio exterior. Portanto, se esse princípio exterior, que o move e lhe dá o juízo, não for defeituoso, não poderá dar-lhe um juízo defeituoso; mas, se pudesse dá-lo, o anjo que o recebesse poderia falhar e pecar. Sem juízo defeituoso, porém, nenhuma vontade pode pecar, porque a vontade quer sempre segundo a direção e o movimento do intelecto.

Se a vontade falha acerca do bem que lhe é proposto, é necessário que exista algum defeito na própria proposição ou aplicação do objeto desejável, ao menos porque ela não corrige nem detém a vonta-

de para que não se dirija ao mal ou deixe de tender ao bem. Assim, tanto determinar ao mal da parte do intelecto quanto permitir que a vontade a ele se determine é defeito do juízo, porque a regra intelectual permanece deficiente em sua aplicação e não consegue conter ou desviar a vontade para que não tenda ao mal. Desse ponto de vista, o juízo do intelecto é inteiramente perverso quando propõe o objeto mau, ou inconsiderado e tíbio quando propõe o bem sem eficácia; ambos são defeituosos.

Não se pode dizer que o intelecto proponha igualmente os dois objetos e que a vontade, por seu arbítrio, escolha o que quiser sem defeito algum da parte do juízo. Se um daqueles objetos é mau, em si mesmo ou pelo modo como é buscado, só pode ser aceito pela vontade se lhe for manifestada alguma conveniência e se não for julgado gravemente inconveniente aceitá-lo naquele momento. De outro modo, a vontade não poderia segui-lo de fato, caso se lhe representasse apenas a inconveniência e nenhuma conveniência. É, portanto, defeituoso o juízo que representa com conveniência, ou como conveniente, aquilo que nada possui senão inconveniência. Tal é o pecado, cuja conveniência é apenas aparente.

21. Restam, pois, duas coisas a provar neste argumento. A primeira: no primeiro ato, o anjo não pode mover-se a si mesmo e formar por si o juízo, mas deve ser movido a ele por outro princípio exterior. A segunda: o princípio exterior que move o intelecto e lhe comunica o primeiro juízo não pode mover defeituosamente nem emitir um juízo defeituoso. Desses dois princípios segue-se manifestamente um impedimento inevitável ao pecado do anjo no primeiro instante: ele carece de um princípio que o determine defeituosamente, porque não pode formar por si esse juízo nem recebê-lo de outro princípio exterior defeituoso. Logo, naquele instante, é indefectível quanto ao juízo e ao movimento para agir e, portanto, impecável. Assim como o bem-aventurado não pode ter um juízo defeituoso, pois a visão beatífica a isso se opõe, também o anjo no primeiro instante, carecendo de um princípio que forme um juízo perverso e defeituoso, torna-se inteiramente indefectível enquanto permanece nesse primeiro instante.

P. 715 DO ORIGINAL LATINO

22. Prova-se, em primeiro lugar, que o anjo não pode mover-se a si mesmo no primeiro ato pela razão com que São Tomás, apoiando-se em Aristóteles, demonstra que, no primeiro movimento, a vontade deve operar por instinto de algum princípio exterior que a mova (*I–II*, q. 9, a. 4). A vontade não se move a si mesma para algum ato senão por outro ato anterior, pelo qual é constituída em ato para mover-se; segue-se que, no primeiro de todos os atos, a vontade não pode mover-se a si mesma, pois não supõe outro ato anterior que a reduza da potência ao ato. O mesmo vale para o intelecto.

23. A razão é que todo movente está em ato e todo móvel está em potência; assim, o movente, enquanto movente, reduz o móvel da potência ao ato. Ora, nenhuma potência é reduzida ao ato por uma potência, mas por um ato. Portanto, para que a vontade se mova, deve ser suposta em ato, e não somente em potência. Quando procede ao primeiro ato, não pôde mover-se a si mesma para ele, porque não havia outro ato anterior pelo qual fosse movida.

Não basta ter um objeto proposto ou possuir a espécie dele no intelecto. Diante de tal objeto e de tal espécie, a vontade ainda está em potência para querer ou não querer, e o intelecto está em potência para entender ou não entender, bem como para entender bem ou mal. O objeto isolado não é, portanto, atualidade suficiente para que essas potências se movam; antes, comporta-se como a matéria acerca da qual devem mover-se. Há, tanto na vontade quanto no intelecto, uma potencialidade que precisa ser vencida por alguma atualidade. Assim, uma coisa só pode mover-se de um ato a outro, e não se move simplesmente pelo objeto, embora seja movida objetivamente por ele; para mover-se a si mesma, deve aplicar-se eficientemente ao objeto, como à matéria.

Por isso Caetano disse acertadamente que uma coisa é falar da volição, e outra da volição enquanto procede da vontade que se aplica a si mesma ao querer. A volição nada mais significa que a operação pela qual a vontade quer, e para querer basta a vontade com o objeto. Mas, para querer por si mesma, isto é, para que o "por si" expri-

ma a causalidade de aplicar-se ao querer, não basta a vontade com o objeto: exige-se uma vontade que queira previamente o fim. Querer por si não significa apenas querer, mas agir ou mover-se; e, como isso deve ser feito por causa de um fim, pressupõe-se naturalmente, ou no tempo, o apetite do fim. Não observar isso é um erro dos que falam sobre o assunto.

O homem ou o anjo, ao mover-se em algum ato, deve mover-se por algum fim; do contrário, operaria casualmente e por acaso, se, ao mover-se, não procedesse de algum fim e não se aplicasse a ele. Um movimento fortuito não poderia dirigir uma operação racional. Chegando, pois, ao primeiro de todos os atos, como a vontade e o intelecto não podem aplicar-se por um fim previamente concebido, teriam de aplicar-se de modo inteiramente fortuito e cego, ou ser aplicados por outro movente exterior que já possuísse um fim superior. Portanto, no primeiro movimento ou ato, tanto pelo fim por causa do qual algo é movido quanto pela atualidade segundo a qual o movente deve mover - atualidade que se recebe do afeto ou ato acerca do fim -, é necessário que o operador não se mova a si mesmo, mas seja movido por outro.

24. Nisso se apoia a força da razão de São Tomás (*I*, q. 63, a. 5): a operação que começa simultaneamente com o ser da coisa procede do agente de quem ela recebe o ser. Essa doutrina é universal para toda primeira operação de um agente que começa com o ser da coisa. A primeira operação sempre supõe uma potência da qual procede, mas que não se move a si mesma, pois é suposta em potência, não em ato. O movente, enquanto movente, está sempre em ato, assim como o móvel, enquanto móvel, está sempre em potência, porque mover é reduzir algo da potência ao ato; e algo não é reduzido da potencialidade ao ato senão pela atualidade, não pela potencialidade, pois a potencialidade não reduz, mas é reduzida.

Como, na primeira operação, que coincide com o próprio ser, não se supõe uma potência operante já em atualidade para mover-se por meio de um ato anterior, é preciso recorrer à atualidade do agente exterior, para que por ele a potência seja reduzida ao ato: isto é, para que seja movida por outro. Assim, a primeira operação, en-

quanto motiva e aplicativa, deve proceder de outro, embora, enquanto elicitação, possa proceder da própria potência, pois a elicitação é apenas a emanação da ação da potência eficiente, enquanto esta é aplicada e movida a operar. Aplicar-se e mover-se não é possível pelo mesmo ato ao qual a potência é aplicada e movida, pois ela é aplicada e movida para realizar essa operação. Logo, é aplicada a esse ato por outro ato, e não se move pelo próprio ato que há de produzir.

Consequentemente, no primeiro de todos os atos - como o primeiro juízo que o intelecto forma no primeiro instante da criação -, o intelecto não pode formá-lo por si mesmo, movendo-se e aplicando-se a si próprio. Deve recebê-lo de um princípio exterior que mova e aplique o intelecto, excitando-o a ter tal juízo; sendo o primeiro ato, ele não pode ser formado pela própria aplicação, excitação ou moção do intelecto.

25. O segundo ponto que resta provar na razão de São Tomás é que o princípio extrínseco que move o anjo naquele primeiro instante e lhe dá o juízo não pode ser um movente defeituoso nem mover de modo defeituoso. Se o juízo é defeituoso, deve proceder de um agente ou movente que opere defeituosamente, pois de um agente reto, enquanto reto, não pode proceder um movimento defeituoso.

A prova parece fácil: naquele primeiro ato o anjo é movido por seu gerador, Deus, que é o único que produziu os anjos no ser, o único autor da natureza e o único que pode penetrar interiormente na mente e operar nela. Só Deus pode, portanto, produzir aquele primeiro ato e formar o primeiro juízo do intelecto, bem como excitá-lo para esse juízo. Ora, Deus é um agente indefectível; logo, não pode dar ao anjo um juízo defeituoso no primeiro instante. Se não há outro agente além de Deus de quem esse juízo possa proceder, segue-se corretamente que o anjo não pode falhar.

26. Considerada mais profundamente, contudo, essa prova contém uma dificuldade importante. Não basta demonstrar que Deus é o princípio movente daquele juízo formado no instante; é preciso mostrar que ele é um movente tão especial que, nesse instante, não pode admitir que outro agente criado também mova o

> intelecto do anjo e, desse modo, o mova defeituosamente. O argumento prova que o juízo conatural que o anjo então exige procede de Deus, mas não demonstra que esse juízo não possa ser impedido e tornado defeituoso por outro agente ou movente.

É preciso igualmente mostrar que Deus é, naquele instante, um movente especial de tal modo que não apenas mova física e entitativamente para o ato segundo o modo geral pelo qual premove os demais agentes criados, mas também concorra especialmente quanto à moralidade, excitando e movendo por si mesmo no modo moral de mover.

A moção especial pode ser tomada da parte do objeto, quando Deus move para um objeto especial, por exemplo, para o conhecimento sobrenatural de algum objeto; da parte do sujeito, quando se comporta como agente particular e imediato do efeito, como a pessoa divina em Cristo influi especialmente também nos atos humanos de Cristo; ou da parte do modo, quando concorre eficazmente para um efeito que pretende, sem o concurso de outra causa ou somente por si. No caso presente, Deus não pode ser chamado agente especial apenas porque move para um objeto especial, sobrenatural ou honesto, pois poderia criar o anjo em estado de natureza pura. Tampouco essa é a questão investigada: pergunta-se por que Deus não poderia, no primeiro instante, mover segundo a disposição da causa criada para a entidade material do pecado, e não para um ato bom, se o anjo fosse incitado por si mesmo ou por outra sugestão má, assim como, depois do primeiro instante, Deus pode mover para a entidade do pecado sem ser autor do pecado.

Também não se pode tomar aqui a moção especial no segundo sentido, da parte do sujeito, pois a vontade criada concorre para elicitar o ato, e Deus não opera sozinho, mas como primeira causa mediante o concurso geral. Resta, portanto, explicar como Deus concorre especialmente no terceiro sentido: aplicando ou excitando o intelecto do anjo e formando seu juízo, de tal modo que nenhum outro possa formá-lo por sugestão.

P. 717 DO ORIGINAL LATINO

27. O fato de Deus operar então como princípio da própria liberdade criada, não apenas no primeiro ato, mas também no segundo, não parece suficiente. Isso deve ser preservado em todo ato, inclusive depois do primeiro instante, pois toda liberdade atual deve ser reduzida à primeira liberdade e depender dela; por isso, a todos os atos é necessária a premoção física de Deus.

O que investigamos é por que Deus deve estar presente de modo tão especial nesse primeiro instante que não possa admitir o pecado. Ele o faz não somente porque a liberdade dos atos deve ser reduzida ao primeiro ato livre e dele receber a atualidade - isso deve encontrar-se em qualquer ato livre, que depende do primeiro livre -, mas porque essa redução remonta especialmente ao primeiro juízo do intelecto, que deve proceder de um princípio exterior, isto é, de Deus.

São Tomás ensina, apoiando-se em Aristóteles, que a vontade é movida por um princípio exterior porque se move mediante o conselho, isto é, o juízo; esse conselho procede de uma vontade anterior, e essa vontade de uma proposição intelectual anterior, até se chegar a um primeiro conhecimento que não procede da vontade, mas de algum instinto exterior e de um movente exterior, Deus. Deve-se, portanto, insistir na doutrina de São Tomás: no primeiro ato, o anjo não pode receber o juízo e o movimento do intelecto de outro princípio senão Deus; por isso, não pode então ter um juízo ou movimento defeituoso.

28. A razão de São Tomás contém, entretanto, esta dificuldade: não se vê por que, no primeiro instante, o anjo não poderia receber um juízo defeituoso, não de si mesmo - pois é o primeiro de todos os atos, no qual ainda não pode aplicar-se e mover-se, embora possa elicitar o ato -, mas ao menos de outro anjo mau.

Suponhamos que Deus crie agora um anjo com conhecimento dos demais anjos e que, entre eles, ele veja os demônios e seus juízos maus; ou que Deus lhe revele seus pensamentos perversos; ou que os veja operando e falando coisas más; ou ainda que o próprio demônio, no instante em que o anjo é criado, lhe sugira e fale do mal. Nada disso envolve contradição. Deus poderia dizer ao demônio

que nesse instante produziria um anjo, e o demônio poderia ter pronta uma sugestão destinada a ele, de modo que, tão logo fosse produzido, o anjo visse o demônio e seu pensamento mau persuadindo-o a formar aquele juízo.

Que um anjo possa falar a outro no mesmo instante em que este é produzido é evidente. Um agente criado que opere instantaneamente pode mover e agir sobre uma coisa no instante em que ela é criada por Deus: se agora fossem criados a lua ou o ar na presença do sol, seriam iluminados pelo sol nesse mesmo instante e iluminariam outras coisas; se um homem fosse criado na presença do sol com os olhos abertos, veria nesse mesmo instante, isto é, seria iluminado pela luz solar. Também a matéria primeira, no instante em que é criada, pode ser modificada pelo gerador para receber a forma. Portanto, no mesmo instante em que o anjo é criado, ele pode ser iluminado por outro anjo e movido por sugestão, com maior razão que pela luz corporal. Se for criado vendo outro anjo, poderá ser criado vendo também o pensamento e o juízo perverso que este lhe sugere.

29. Admitida essa hipótese, todo o fundamento de São Tomás parece ruir. Embora Deus, como autor da natureza ou da graça, mova o anjo naquele primeiro instante, e embora não possa haver nele, por parte de Deus, um juízo defeituoso ou um pecado, ainda assim poderia ocorrer que outro anjo lhe sugerisse um juízo perverso. Nesse caso, o anjo teria da parte desse outro o princípio ao qual se atribuiria a malícia do pecado, e não a Deus, assim como, nos instantes posteriores ao primeiro, pode pecar por sugestão de outro sem que o pecado seja atribuído a Deus.

Poder-se-ia responder que, no primeiro instante, por uma providência ou conservação especial, Deus desvia o demônio para que não sugira o mal ao anjo que cria, ou faz com que, se o sugerir, o anjo não consinta. Mas seria preciso demonstrar que essa conservação e providência especial são devidas, de modo que implique contradição não as conceder. Se a sugestão má é possível naquele instante, por que seria impossível uma providência divina que não a impedisse?

Recorrer aqui à conservação especial de Deus é, portanto, inoportuno e alheio à questão: ou essa conservação especial procede da graça, ou do débito. Se procede da graça, Deus pode negá-la, e o anjo pode pecar. Se procede do débito, é preciso mostrar por qual causa e razão a criatura necessariamente o exige; e essa será a razão da impecabilidade anterior à conservação. Embora Deus, como gerador e autor da natureza, mova então o coração e a mente do anjo, a operação do gerador pode ser impedida, considerado o curso natural das coisas, a menos que Deus evite isso por uma conservação especial.

Assim, a água, produzida por seu gerador, tende a ser fria, mas pode, por um impedimento contrário, ser produzida quente, como quando é produzida no verão sob o sol. A pedra, produzida pelo gerador, tende para baixo ou com movimento para baixo, mas, por um impedimento contrário, pode ser produzida acima, como numa nuvem, e até com movimento violento para cima, se um raio a lançar da nuvem. O que impede, então, que o anjo seja naturalmente produzido por Deus com um juízo reto no primeiro instante, mas possa ser impedido por uma sugestão perversa contrária, como no caso proposto? Se Deus está obrigado a impedi-lo, de modo que seja contraditório não o impedir, indique-se o princípio de que provém essa obrigação.

30. Nada disso, contudo, prova contra a razão de São Tomás. Sua verdade sólida aparece nesta distinção: a formação do juízo depende de duas coisas, da proposição ou manifestação do objeto, como matéria acerca da qual o juízo deve ser formado, e do agente eficiente ou aplicante pelo qual o intelecto é movido, aplicado e forma o juízo. Quanto ao primeiro elemento, alguma criatura pode cooperar no primeiro instante, como mostram os exemplos acima; quanto ao segundo, somente Deus pode operar interiormente na mente.

A própria mente ou vontade não pode mover-se nem aplicar-se no primeiro ato, embora, uma vez movida e aplicada por Deus, possa elicitar esse ato. Qualquer criatura que mova a vontade por sugestão, locução ou proposição do objeto, para atraí-la, não forma o pró-

prio juízo dentro do intelecto. O intelecto mesmo o forma a partir dos objetos propostos, quer sejam propostos por sugestão, persuasão de outro, invenção e investigação próprias, ou infusão de Deus.

Para que uma criatura fale a outra e lhe persuada aquilo que pretende, é necessário supor existente aquela a quem quer persuadir. Como compete a quem ouve formar dentro de si o juízo, enquanto quem propõe e persuade apenas manifesta e apresenta a matéria, como motivos e razões atraentes, o persuasor deve supor aquele a quem fala em estado apto a formar o juízo a partir do que lhe é proposto. Quem propõe não opera interiormente aplicando e formando o juízo, mas apenas manifesta o objeto e oferece a matéria a partir da qual o ouvinte pode formá-lo.

Por isso, o ouvinte deve ser suposto existente, pois o que não existe atualmente e em ato não pode operar e, consequentemente, não pode formar para si um juízo de modo eficiente, aplicativo ou movente. Mas não basta que exista: deve estar em ato de tal modo que possa mover-se e reduzir-se da potência ao ato. É preciso que a potência já esteja atualizada - condição e estado do movente -, e não apenas em potência, que é o estado do móvel ou movido.

Daí que nenhuma criatura possa mover outra para elicitar o primeiro ato. Ainda que, do lado da existência, se pudesse dizer que basta a existência naquele instante para que o agente criado aja fisicamente sobre a criatura, agir sobre ela apenas como quem propõe e manifesta o objeto, para que ela forme o juízo, exige mais que a existência: exige uma coisa existente de tal modo que possa mover-se, aplicar-se e formar para si o juízo. Ora, nenhum intelecto ou vontade possui isso ao elicitar o primeiro ato, como já foi demonstrado.

31. Assim se resolvem todas as objeções contrárias. Admitimos que, ao formar aquele juízo e primeiro ato, Deus não é chamado movente especial por causa de um objeto especial, isto é, sobrenatural, para o qual movesse o anjo; mesmo que o anjo fosse criado em natureza pura, somente Deus produziria aquele primeiro ato.

Ele é chamado movente especial porque, naquele primeiro instante, a vontade não pode ser movida por outro quanto à aplicação efetiva, nem o juízo pode ser formado por outro enquanto agente que aplica e move para formá-lo, embora o objeto possa ser proposto por outro. Concedemos, pois, que naquele primeiro instante Deus opera de modo especial: não somente como primeiro princípio dos atos livres quanto à sua entidade e ser, como primeiro eficiente, mas também como primeiro princípio que excita e move o intelecto quanto à formação do juízo e, consequentemente, constitui a vontade na atualidade requerida para mover-se.

Nesse gênero de moção, a vontade e o intelecto não podem ser aplicados por outro agente criado, mas somente por Deus, que é o princípio próprio e imediato da vontade e do intelecto e os gera pela criação. Como princípio absolutamente universal que move essas potências, somente Deus as gera e lhes comunica o primeiro movimento pelo qual são constituídas em ato para moverem-se.

Assim como o coração recebe de seu gerador o primeiro movimento vital pelo qual começa a mover-se, sem poder mover-se a si mesmo para esse movimento, embora o elicite vitalmente, também os seres vivos por vida intelectual recebem de Deus, primeiro inteligente e seu gerador, o primeiro movimento pelo qual começam a mover-se intelectualmente e volitivamente: o primeiro juízo e a aplicação a ele. Nesse movimento há algo semelhante ao movimento do coração intelectual.

Somente de Deus podem receber isso, pois não há outro agente que possa operar e influir interiormente no intelecto e na vontade, aplicando-lhes aquele primeiro movimento. O intelecto e a vontade o elicitam, porque é vital, e o elicitam de modo livre, porque procede com indiferença ou universalidade do juízo, sem coação da vontade. Mas não se movem nem se aplicam a ele, porque é o primeiro; nada move e aplica senão por um ato, e nada é movido senão enquanto está em potência. Por isso, ao primeiro ato de qualquer coisa repugna que ela se mova e aplique a si mesma, embora produza e elicite esse ato.

32. Quanto ao argumento de que o anjo recém-criado poderia receber um juízo defeituoso de outro anjo mau, e assim ter um princípio ao qual se atribuísse o defeito do juízo que o moveria no primeiro instante, responde-se: mesmo admitindo que um anjo já existente pudesse falar, no mesmo instante, ao anjo recém-produzido, isso não bastaria para formar o juízo.

Um anjo, ou qualquer pessoa que proponha e represente exteriormente um objeto a outro, não basta para formar o juízo dentro do intelecto de quem ouve; o próprio ouvinte deve formá-lo a partir do que lhe é proposto. Quem fala a outro e quer persuadi-lo, formando seu juízo, deve supor que aquele a quem fala não apenas existe, mas existe de tal modo que pode mover-se e aplicar-se ao que ouve para, a partir disso, formar o juízo. Quem fala, propõe e move moralmente o ouvinte não concorre de outro modo senão propondo o objeto como matéria que o outro entende e a partir da qual forma para si o juízo; a formação efetiva e a aplicação interior devem proceder do próprio ouvinte ou de Deus, que opera dentro dele.

Pouco importa, portanto, que o anjo então criado veja os juízos ou pensamentos dos outros anjos, bons ou maus, se não puder mover-se e aplicar-se interiormente, a partir do que entende, para formar aquele juízo. Essa aplicação deve vir de um princípio extrínseco, porque se trata do primeiro ato e não se supõe outro ato anterior pelo qual o anjo pudesse mover-se e aplicar-se. É preciso, pois, reconduzir a aplicação e a moção para formar o juízo ao próprio Deus, que, naquele primeiro instante, é o único que pode mover interiormente o intelecto e a vontade do anjo.

Embora Deus mova o anjo a entender aquilo que outros lhe propõem, seja bom ou mau - assim como, no mesmo primeiro instante, os anjos inferiores eram iluminados pelos superiores e se convertiam a eles pela moção de Deus -, entender e conhecer o mal proposto por outro ainda não é mal. O mal consiste em recebê-lo de tal modo que o anjo se conforme a ele e queira agir segundo o mal proposto.

Para isso não basta a proposição má de outro nem o conhecimento dela; requer-se uma aplicação defeituosa do ouvinte, pela qual ele se aplique a consentir no mal e a formar um juízo conforme a ele. Se o próprio ouvinte não pode mover-se naquele instante e formar para si o juízo, mas deve ser formado e movido por outro, esse outro se comportará defeituosamente se aplicar o ouvinte à formação de um juízo defeituoso.

Não basta, portanto, ter naquele primeiro instante alguém que sugira um juízo mau para que toda a perversidade e malícia sejam reconduzidas a esse sugerente como a seu princípio. É preciso reconduzi-las a outro princípio: aquele pelo qual o juízo deve ser efetivamente formado e ao qual o intelecto deve ser movido e aplicado. Como esse princípio efetivo, que move e aplica, não pode ser o próprio anjo criado naquele instante e que ouve a sugestão - pois não pode mover-se no primeiro ato -, e somente Deus pode mover e aplicar naquele primeiro ato, segue-se que a sugestão do anjo mau só poderia operar então se o próprio Deus, que é o único que move e aplica naquele ato o coração do anjo, o aplicasse, em conformidade com a sugestão má, a formar um juízo perverso. Isso seria atribuir o defeito ao próprio Deus.

Como isso é impossível, São Tomás prova eficazmente que o anjo não pode pecar naquele primeiro ato: não há então princípio algum pelo qual ele seja movido defeituosamente e aplicado a formar um juízo perverso, a não ser que o defeito seja atribuído a Deus, que é o único que pode mover naquele primeiro ato. Essa conclusão não depende de uma conservação especial de Deus que fosse indevida, mas da pura e simples impossibilidade de haver outro princípio próximo e imediato que mova para formar o juízo, além de Deus.

P. 720 DO ORIGINAL LATINO

33. Quanto à última objeção - a de que a operação do gerador pode ser impedida por outro agente extrínseco, como nos exemplos apresentados -, respondo que isso pode ocorrer quando a operação depende de algo exterior ou quando o agente extrínseco pode, por si e imediatamente, modificar a própria coisa gerada e desviá-la de seu estado natural.

Se o agente extrínseco não é capaz de modificar interiormente o próprio ser gerado para fazê-lo operar, mas apenas propõe exteriormente e atrai para que ele se modifique - como acontece no intelecto e na vontade -, então um anjo não pode, por sugestão externa, modificar o intelecto de outro anjo no primeiro instante e na primeira operação. O anjo que sugere não pode operar eficientemente dentro do intelecto do outro, e aquele a quem se sugere não pode, naquele primeiro instante, mover-se e aplicar-se a formar o juízo.

Se a questão for reconduzida a Deus, para que ele modifique e forme o juízo na mente do anjo que produz, é certo que Deus pode imprimi-lo dentro do intelecto do anjo produzido; mas é igualmente certo que não pode aplicar ou mover de modo defeituoso para formar um juízo defeituoso, nem concorrer para isso segundo a sugestão perversa de outro. A primeira operação intelectual da criatura, no primeiro instante de sua criação, é tão imediatamente de Deus enquanto gerador que não pode ser impedida exteriormente por outro agente criado, pela razão apresentada.

Resolvem-se as objeções

34. Primeiramente, argumenta-se com a autoridade de São Tomás: se fosse contraditório que o anjo pecasse no primeiro instante, isso seria universalmente verdadeiro em todo acontecimento e em todo caso, pois o fundamento seria que se trata da primeira operação e do primeiro instante, no qual o anjo só pode ser movido por Deus. Ora, São Tomás não afirma, em todo caso, que o anjo não possa pecar no primeiro instante; logo, não há aí contradição.

A menor prova-se pelo que ele ensina em *De Malo* (q. 16, a. 4): o anjo não pecou no primeiro instante porque, nesse instante da criação, devia converter-se ao conhecimento natural de si, segundo o qual não podia pecar; depois, porém, podia converter-se ao que está acima da natureza ou afastar-se dele. Portanto, se no primeiro instante se convertesse não apenas ao conhecimento natural, mas também ao sobrenatural, poderia pecar. Contudo, pelo mesmo São Tomás consta que o anjo mereceu a bem-aventurança sobrenatural no primeiro instante e foi movido sobrenaturalmente pela graça, pois

recebeu gratuitamente a santificação nesse instante por disposição própria, como adulto, não como criança (*I*, q. 63, a. 6; q. 62, a. 5; *III*, q. 34, a. 3).

35. Além disso, o fato de uma natureza, no primeiro instante, merecer e não pecar verifica-se somente quando a natureza é íntegra, não quando é corrompida. São Tomás diz: "Por isso, o livre-arbítrio da criatura, no primeiro instante da criação, pode mover-se ao bem, merecendo, mas não ao mal, pecando, contanto que a natureza seja íntegra". Ao contrário, se a natureza não é íntegra, como em nós, não repugna que se mova ao pecado no primeiro instante. Logo, a razão que funda tudo no primeiro instante e na primeira operação do anjo não vale para uma primeira operação de natureza não íntegra.

36. O argumento é confirmado pelo fato de que os homens, ao chegarem ao uso da razão, podem, naquele primeiro instante, não se converter a Deus e pecar, como concede São Tomás e, comumente, seus discípulos (*I–II*, q. 89, a. 6). Eles sustentam que, no instante em que começa a operação, pode haver pecado original com culpa mortal, embora não com culpa venial. Logo, entendem que se pode pecar no primeiro instante. Somente pelo fato de ser o primeiro instante e a primeira operação do anjo não se demonstra, portanto, que ele não possa pecar, como mostra o caso do homem.

P. 721 DO ORIGINAL LATINO

37. Responde-se negando a menor. Quanto à primeira prova, diz-se que São Tomás não apresenta, em todos os lugares, todas as razões que demonstram que o anjo não pode pecar no primeiro instante. Ele apresenta uma razão nas *Sentenças* (II, d. 3), outra na questão citada de *De Malo* e outra nesta Primeira Parte (q. 63, a. 5). Esta última é mais universal e abrange todo caso e toda opinião, quer o anjo tenha tido no primeiro instante um ato sobrenatural, quer apenas um ato natural, como alguns afirmaram. Por isso, é uma razão mais eficaz e universal, e São Tomás não a nega nos outros lugares em que oferece razões diferentes.

Se a razão apresentada em *De Malo* for entendida com o rigor de que, no primeiro instante, o anjo teria tido apenas um ato natural e não um ato sobrenatural, ela foi claramente corrigida neste lugar da Primeira Parte, onde São Tomás ensina abertamente que o anjo criado na graça mereceu a bem-aventurança no primeiro instante. Ele não mereceu senão por uma conversão de caridade, que se dá pela graça, como ensina no mesmo contexto (*I*, q. 62, a. 4, ad 2), e isso é certo. Portanto, aquela razão foi aqui corrigida. Embora em *De Malo* se ofereça a razão pela qual o anjo não pecou no primeiro instante em apenas um caso - se então teve somente uma conversão natural -, nesta Primeira Parte é dada uma razão mais universal, que vale também para o caso em que teve um movimento sobrenatural no primeiro instante.

38. Quanto à segunda prova, extraída de *III*, responde-se, em primeiro lugar, que a construção mais legítima do texto é esta: o livre-arbítrio da criatura pode, no primeiro instante da criação, mover-se ao bem, merecendo, contanto que a natureza seja íntegra, mas não ao mal, pecando. A condicional "contanto que a natureza seja íntegra" deve ser ligada à expressão "pode mover-se, merecendo", e não à expressão "mas não ao mal, pecando"; esta última deve ser entendida como uma parentética. Com efeito, para poder merecer no primeiro instante, é necessário que a natureza seja íntegra; se estiver viciada pelo pecado, não poderá então merecer.

Se alguém não aceitar essa construção, que parece bastante legítima, e sustentar que a condicional também se refere à expressão "não ao mal, pecando", de modo que tanto para merecer quanto para não pecar se exige uma natureza íntegra, então deve-se dizer que a natureza viciada pelo pecado, isto é, não íntegra, pode pecar no primeiro instante da criação, não simplesmente quando é criada fisicamente no ser, mas quando é criada moralmente, isto é, quando chega ao uso da razão, depois de já ter recebido o ser. É o caso dos homens, nos quais é provável que se possa pecar no primeiro instante do uso da razão.

Isso não ocorre nos anjos, cuja natureza não pode estar viciada no primeiro instante de sua criação física, que é também o instante do uso da razão. O vício é original ou atual. O vício original não pode existir nos anjos, pois eles não são propagados nem estão sob um cabeça pecador do qual descendam, mas são feitos imediatamente somente por Deus. O vício atual, se estivesse presente no primeiro instante, não suporia uma natureza viciada, mas destruiria sua integridade; seria o primeiro pecado, e São Tomás afirma que isso é impossível.

Portanto, a natureza não íntegra, mas viciada, só pode ocorrer em nós. Em nós, o uso da razão não é uma operação que nasce com a alma quando ela é criada, mas surge muito tempo depois; por isso, pode encontrar uma natureza diversamente disposta e atualizada, capaz de mover-se naquele primeiro instante a partir de conhecimentos previamente recebidos e imperfeitos, que a dispõem ao uso da razão, como veremos.

39. A razão de São Tomás, apresentada neste artigo, procede somente da operação que começa simultaneamente com o início do ser. A natureza que opera com o primeiro ser da coisa não é suposta viciada, mas íntegra. A dificuldade é saber se ela se vicia pecando por meio daquele primeiro ato.

São Tomás afirma que a natureza que merece e não peca no primeiro instante é aquela que opera simultaneamente com o próprio início do ser e, portanto, é íntegra. Se, porém, for não íntegra e viciada, como ocorre em nós, ele não determina a questão, mas a deixa para a discussão que agora fazemos.

P. 722 DO ORIGINAL LATINO

40. Quanto à confirmação, falando resolutivamente, parece-me, com Caetano (*I–II*, q. 89, a. 6, no fim do comentário), que aquele que chega ao uso da razão pode, por um mau hábito adquirido antes dos atos de discernimento, mover-se mais aos deleites maus que ao bem honesto então proposto. Isso ocorre especialmente porque o bem honesto é proposto de modo muito débil e confuso, enquanto os deleites dos sentidos são apresentados

com grande eficácia. Por isso, como Caetano observa, não é de pouca importância que a criança se habitue a ouvir coisas espirituais e honestas.

A razão disso, e ao mesmo tempo a diferença entre o anjo no primeiro instante da criação e a criança no primeiro instante do uso da razão, é que o anjo não possui outra operação além da intelectual, e esta é perfeita. Ele não precisa ser gradualmente disposto do imperfeito ao perfeito para chegar ao uso da razão, mas possui desde o princípio juízo e intelecção perfeitos. Assim, para o primeiro ato, não supõe nenhuma atualidade pela qual possa primeiramente excitar-se e mover-se interiormente; isso deve proceder de um princípio exterior, Deus, que é o único que pode aplicar a mente e formar o juízo.

O homem, porém, recebe dos sentidos e é disposto a excitar-se por meio de um conhecimento intelectual prévio. Ele procede gradualmente: primeiro entende de modo confuso, sem discernimento e sem juízo suficiente para mover-se livremente; contudo, entende e dispõe-se ao menos imperfeitamente, até que, com o aumento da clareza e da abertura dos sentidos, irrompa num ato livre e deliberado, movendo-se a si mesmo.

Como Deus move as criaturas intelectuais segundo seu modo e sua exigência, segue-se que, no primeiro ato, que é primeiro absolutamente, somente ele move, pois não há outro agente pelo qual o intelecto seja atualizado para formar o juízo. Em nós, porém, esse ato é muito imperfeito e ainda insuficiente para a liberdade. Quando o homem forma um juízo segundo o uso da razão e o discernimento, já possui e supõe em si disposições adquiridas antes do uso da razão e moções realizadas nele; atualizado por elas, pode irromper num juízo livre.

Como essas moções podem ser más, o juízo pode formar-se segundo elas, e Deus não está obrigado a desviá-lo, porque já não opera sozinho, mas segundo a disposição da causa criada.

41. Dirás: então também no início de cada negócio Deus não começa a mover, mas nós podemos começar a determinar-nos por nós mesmos? Se é assim, por que insistimos com tanta preocupação na premoção de Deus para todos os atos?

Responde-se que o início de um negócio pode ser um início absolutamente novo, como quando alguém começa a pensar novamente em coisas das quais antes nada sabia. No âmbito sobrenatural, todo o negócio da salvação começa pela graça excitante de Deus, como definiu o Concílio de Trento. Nesse gênero, Deus começa a mover e aplicar por meio da excitação interior da mente e da manifestação de si, segundo as palavras de Isaías e de São Paulo: "Fui encontrado pelos que não me procuravam; manifestei-me aos que não perguntavam por mim".

O mesmo ocorre em certos acontecimentos fortuitos, casuais ou inesperados. Ainda que estejamos pensando em outra coisa, a manifestação inesperada procede de uma causa superior, Deus. Assim se diz de Judas Macabeu que, pensando no altar dos holocaustos profanado e no que deveria fazer com ele, recebeu então um bom conselho. A ocorrência desse conselho não estava contida na força de seu pensamento anterior; ele recebeu naquele momento algo que não havia premeditado.

Ou o início de um negócio não é absolutamente novo, mas é gradualmente disposto por pensamentos previamente considerados ou por outros conhecimentos anteriores, até irromper agora em algo novo.

P. 723 DO ORIGINAL LATINO

42. Quando o início ocorre deste segundo modo, é claro que o próprio homem pode começar novamente e determinar-se tantas vezes quantas começa a pensar sobre o assunto, ainda que interrompa o pensamento e durma, porque opera pela força dos conhecimentos anteriores.

No primeiro modo, porém, aquela primeira excitação começa sempre por uma causa superior. Se for para o bem, começa pela excitação de Deus, que opera interiormente no intelecto e na vontade e, exteriormente, propõe o objeto, por si mesmo ou também pelo ministério dos anjos. Quanto à proposição do objeto, Deus se serve do ministério dos anjos inclusive na ordem da graça e da fé, pois por

meio deles ilumina os homens, como ensina São Tomás; para a proposição exterior das coisas credíveis, serve-se igualmente do ministério dos pregadores e ministros.

Se a excitação for para o mal, começa pela sugestão do espírito mau. Este, contudo, não opera interiormente dentro do intelecto e da vontade nem forma o juízo; apenas propõe o objeto para que o homem o forme para si. O homem pode então formar o juízo e mover-se, porque seu intelecto não está em pura potência nem produz naquele momento o primeiro ato absolutamente. Em virtude de atos anteriores, que permanecem nele, está em ato para mover-se e formar um juízo acerca do que lhe é sugerido.

Isso não poderia fazer no primeiro ato, quando este é primeiro absolutamente, pois não supõe nada anterior, nem em ato nem virtualmente, em cuja força pudesse mover-se. É sinal disso que, quando o diabo tenta e sugere, sempre representa algo relacionado com aquilo que alguma vez sentimos ou experimentamos, embora o exprima de maneira mais viva. Acerca daquilo de que nunca tivemos conhecimento, dificilmente pode sugerir ou tentar, assim como não pode tentar um cego de nascença acerca das cores.

Isso ocorre porque ele apenas propõe os objetos para que nós formemos o juízo; mas não podemos formá-lo nem aplicar-nos a ele senão pela força de algum ato passado. Deus, porém, pode infundir também acerca de coisas que nunca conhecemos uma espécie, uma luz e uma excitação, embora às vezes também as proponha de tal modo que nos deixe formar o juízo.

Deus sempre opera interiormente dentro do intelecto e da vontade: quanto aos bens, no que diz respeito à entidade e à bondade; quanto aos males, somente no que diz respeito à entidade, não à malícia. É em relação a esse influxo entitativo que se estabelece a premoção: toda causa está fisicamente subordinada ao influxo de Deus em qualquer ato, mas Deus nem sempre opera sozinho a excitação e a formação do juízo.

43. Em segundo lugar, argumenta-se: o anjo opera livremente no primeiro instante, pois pode merecer; essa potência livre é intrinsecamente falível e, naquele momento, não está impedida nem física nem moralmente; logo, pode pecar.

Concedemos o antecedente quanto à liberdade do mérito, como o fazem São Tomás e nós. Também é evidente a falibilidade intrínseca e física, pois a mesma entidade e potência física da vontade existe no primeiro e no segundo instante, e a mesma é a raiz do pecado e da falibilidade: o fato de a criatura proceder do nada. Do lado da moção moral, tampouco há então impedimento para pecar, porque o objeto é proposto com indiferença e com conhecimento dele e de seu oposto. Se houvesse impedimento moral, consistiria numa restrição da indiferença da parte do objeto proposto. Como a moção moral se situa da parte do objeto, a vontade é moralmente impedida quando o objeto não a move com indiferença; permanece livre quando o objeto a move sob a razão da indiferença. Logo, se naquele instante era movida com indiferença, sua liberdade para pecar não estava impedida.

44. Dirás, porém: naquele instante a vontade é livre e não impedida quanto à liberdade de contradição e de exercício, isto é, para querer ou não querer; mas não quanto à liberdade de especificação e de contrariedade, pois, nesse aspecto, a vontade é então necessitada. Essa liberdade não é apenas para querer ou não querer, ou para o próprio exercício do ato, mas também para os objetos, isto é, para o bem ou para o mal; quanto ao mal, porém, a vontade carece então de liberdade.

Responde-se primeiro: se naquele instante a vontade é livre para querer e não querer, e não querer é omitir, então é livre para omitir. Se se supõe que naquele instante lhe é imposto um preceito - como de fato lhes foi imposto - de converter-se a Deus, e ela suspende o ato e não quer, omite o preceito e, portanto, peca. Logo, pelo próprio fato de possuir a liberdade de contradição, pode possuir também a liberdade de contrariedade.

45. Em segundo lugar: o anjo possuir, naquele instante, uma cogitação boa que o move eficazmente é graça de Deus, não menos que sua continuação no segundo instante para que persevere. Como se pode entender que o mesmo auxílio, concedido primeiro neste instante, não seja graça de Deus, mas, continuado no segundo instante, seja graça?

Além disso, se esse auxílio não fosse graça nem benefício de Deus, o anjo mereceria sem graça no primeiro instante e, consequentemente, pelas forças do livre-arbítrio, o que é herético. Logo, o auxílio dado para não pecar e para operar bem não era devido por direito da criação, mas procedia da graça de Deus, como também em nós. Se não era devido, podia ser negado e, consequentemente, o anjo poderia pecar.

46. Em terceiro lugar: segundo os princípios intrínsecos, o anjo teve no primeiro e no segundo instante a mesma potência física e moral para pecar, como foi dito; no segundo instante não lhe adveio intrinsecamente nada que não tivesse antes. Logo, falando simplesmente e a partir dos princípios intrínsecos, o anjo pôde pecar no primeiro instante; se não pôde, isso ocorreu somente por uma conservação extrínseca de Deus.

Finalmente, o homem pode nascer, no primeiro instante, com pecado habitual, o pecado original, que lhe é simplesmente voluntário; logo, também o anjo poderia ter pecado atual, que lhe seria livre. Assim como do primeiro pecado habitual nada é atribuído a Deus, tampouco o seria do pecado atual. Isso vale especialmente porque o homem pode pecar atualmente no primeiro instante do uso da razão; logo, também o anjo poderia pecar no primeiro instante de seu uso da razão e de sua operação livre, que é o primeiro instante absolutamente.

47. Responde-se com a solução já dada durante a argumentação, que é sem dúvida certa e se toma de São Tomás (*De Malo*, q. 16, a. 4, sobretudo nas respostas aos argumentos 5, 7 e 18). Naquele instante, o anjo não pode mover-se com liberdade de contrariedade entre querer este objeto, o bem, e seu oposto, o mal, porque à primeira operação, enquanto primeira, é incompatível a falha acerca do bem por defeito do movente que a produz ou forma o juízo defeituoso. Pode, contudo, mover-se com liberdade de contradição, para querer ou não querer, exercer ou não exercer o próprio ato.

Não impede isso que, naquele instante, algum bem e algum mal sob a razão de bem possam ser propostos de maneira igualmente eficaz, e que a vontade, por sua liberdade, escolha o bem menor ou igual,

deixando o outro. Mesmo admitindo que esteja no poder da vontade escolher imediatamente, entre dois objetos iguais ou igualmente propostos, o igual ou até o menor bem, sem ordenar que se forme outro juízo, ainda assim não se segue que possa escolher o bem menor ou igual sem defeito. O próprio fato de o mal ser proposto de modo igual ou melhor que aquilo que é bom em si, ou de não deter e impedir a vontade de escolher o que é menos bem proposto, já constitui grande defeito no juízo e na proposição.

P. 724 DO ORIGINAL LATINO

48. Quanto à primeira objeção, a da omissão, responde-se que a vontade possui um princípio para omitir, pela força da liberdade e segundo a força e os méritos do objeto: a omissão física, que nada mais é que a negação do ato e a suspensão da operação. Contudo, por acidente e em razão do primeiro instante, enquanto este é o primeiro ato e a primeira ocasião de operar, ela não pode omitir moral e culpavelmente.

A omissão moral acrescenta à omissão física que ela seja voluntária ou querida. Para que seja querida, requer um ato cujo objeto seja precisamente essa omissão, pois nada é querido como objeto senão em relação a algum ato de volição. Se, portanto, no primeiro instante há uma omissão querida, há também uma volição dela. Já não se trata de pura omissão, mas de um ato mau que quer a omissão má; para ela vale a mesma razão que para qualquer outro pecado de comissão.

Para que a omissão seja voluntária, embora não querida, exige-se que proceda da vontade, isto é, que a vontade seja sua causa. Ela pode ser causa expressa e direta, querendo a omissão, como já foi dito; ou indireta, querendo outra coisa da qual se segue a omissão, por algum ato antecedente ou concomitante. Como não há ato antecedente - pois o ato do primeiro instante é o primeiro -, resta que a omissão só possa ser voluntária concomitantemente: naquele instante, a vontade converte-se a algum objeto pelo qual é impedida ou deixa de cumprir o preceito e o omite. Tal ato, com a circunstância da omissão, é pecado e exige juízo defeituoso e inconsideração,

como qualquer outro pecado. Portanto, havendo um preceito para aquele primeiro instante, não vejo diferença entre a omissão moral culpável e a comissão.

49. Quando se diz que, se naquele instante a vontade é livre para omitir fisicamente e segundo a liberdade de contradição, uma omissão diante do preceito seria pecado e, assim, poderia pecar omitindo, responde-se que o termo "pode" muda de sentido. Nesta matéria da liberdade, cometem-se frequentemente paralogismos passando de "pode" sob uma razão a "pode" sob outra, do poder no sentido dividido ao poder no sentido composto e por muitas outras variações.

No primeiro instante, o anjo pode fazer e não fazer, querer ou omitir, considerando o não fazer e o omitir como extremos da contradição e do exercício livre, não como extremos da contrariedade e da omissão culpável e voluntária, que exige um ato concomitante ou antecedente. O antecedente não pode existir, porque esse é o primeiro ato; se houvesse um concomitante, já não haveria pura omissão, mas também comissão.

A liberdade daquele instante é, portanto, somente liberdade de contradição para atos diversos da mesma espécie, não de contrariedade. O anjo faz este ato sem ser coagido a fazer aquele outro, podendo realizar outro dentro da mesma espécie; e realiza esta espécie de ato sem ser coagido a realizar aquela, podendo não fazer, segundo a força do objeto e de seus méritos, enquanto é bom e apetecível.

Considerado, porém, sob outra razão, o mesmo objeto, como deficiente em relação às regras da razão, não pode ser querido por essa vontade aqui e agora, por acidente e em razão de outro aspecto: falta o princípio que mova e dirija de modo defeituoso. Para que a vontade seja livre, não é necessário que possa omitir o ato ou o objeto sob toda razão e todo modo; basta que, enquanto isso pertence à indiferença da liberdade e à não coação da potência, possa não o querer, isto é, não seja coagida por ele em razão de seus méritos enquanto apetecível.

Assim, o Senhor Cristo, em razão da pessoa; o bem-aventurado, em razão do estado; e o próprio Deus, em razão da perfeição suprema, não podem querer a omissão, isto é, o não fazer, enquanto defeituo-

so, embora tenham vontade livre. Não pertence à perfeição da liberdade poder querer e não querer também de modo defeituoso; pertence-lhe poder querer e não querer sem coação e quanto ao exercício, qualquer que seja a questão de uma necessidade quanto à especificação para querer de modo defeituoso.

P. 725 DO ORIGINAL LATINO

50. Por isso, quando se diz que o anjo pode não fazer mesmo permanecendo o preceito, distingo: por potência antecedente ou no sentido dividido, concedo; por potência consequente ou no sentido composto, nego.

Chama-se potência antecedente aquela considerada em si mesma, antes do ato e de tudo o que é requerido para o ato. Ela considera o objeto precisamente em si mesmo, separando-o da reunião de tudo o que concorre e é requerido para operar aqui e agora, e considerando apenas o que pertence ao objeto em razão de seus méritos. Potência consequente é a que está unida ao ato e considera a ação como devendo ser feita aqui e agora, bem como o objeto com todos os requisitos e concorrentes para agir.

Não se exige, portanto, para a liberdade, que o anjo possa não operar ou possa agir acerca de tal objeto quando o objeto é tomado sob alguma formalidade ou relação que lhe seja incompossível. A omissão enquanto culpável e o não fazer enquanto defeituoso e contrário à razão tornam-se impossíveis para aquele anjo por acidente, isto é, no primeiro ato; considerados em si mesmos e não sob a denominação de defeituosos, não são impossíveis.

Também para Cristo, em razão da pessoa, a omissão defeituosa e contrária ao preceito é impossível; em si mesma, ela não é impossível à vontade criada por sua natureza, mas o é em razão da pessoa. Do mesmo modo, para o bem-aventurado, em razão do estado, é impossível o ato ou a omissão defeituosa, não por princípios próprios e intrínsecos da vontade e da natureza.

Para a liberdade basta que algo não seja impossível antecedentemente e no sentido dividido, de modo que, por seus princípios próprios e intrínsecos, não restrinja a vontade e possa pertencer à perfeição da vontade. Embora no sentido composto e pela potência

consequente, enquanto reconduzido a algo defeituoso, não possa ser feito, isso é imperfeição; não se exige da liberdade que algo possa ser feito sob toda razão e denominação, assim como não se exige do intelecto que entenda sob todo modo, inclusive o imperfeito.

51. Quanto à segunda objeção, responde-se que, no auxílio de Deus concedido para operar no primeiro instante, deve-se distinguir o auxílio enquanto pertence à ordem sobrenatural e é dado com valor meritório para a vida eterna. Sob esse aspecto, é inteiramente gratuito e não devido ao anjo por direito da criação nem por outro título além da mera liberalidade de Deus; Deus poderia negar ao anjo tudo o que é sobrenatural.

Pode-se considerar também, nesse auxílio ou concurso, o fato de ele não incluir a permissão do pecado, ainda que não pertença ao gênero sobrenatural. Isso é devido por direito da criação; não é uma graça especial, mas apenas geral, como o concurso concedido a qualquer outra coisa segundo o débito de sua natureza, no lugar e tempo convenientes.

Embora não seja devido ao anjo absolutamente, é devido ao próprio Deus que então o move. Supondo que Deus crie o anjo perfeito, isto é, com sua operação no primeiro instante, Deus está obrigado, pelo próprio direito da criação, a movê-lo e aplicá-lo à ação. Não há outro movente defeituoso pelo qual a criatura seja determinada e segundo cuja disposição Deus, acomodando-se a ela, permita o defeito.

Não se deve, portanto, recorrer a uma graça especial para esse instante, mas à própria exigência de uma criação assim realizada e de uma criatura intelectual assim movida: naquele instante, não se acrescenta a ela, nem pode acrescentar-se, a permissão do defeito, dado que se supõe que opere.

P. 726 DO ORIGINAL LATINO

52. Para cumprir o próprio preceito sobrenatural da caridade, o anjo necessita de uma graça especial e sobrenatural, não porque a mera evitação do pecado a exija, mas porque se trata de um ato sobrenatural. Tudo o que é sobrenatural necessita simples-

mente de uma graça especial, pois Deus não está obrigado, absoluta e simplesmente, a conceder graça e concurso na ordem sobrenatural.

Contudo, não repugna que, sob alguma suposição, Deus tenha o débito de conceder graça sobrenatural, ainda que apenas sob certo aspecto. Isso não se dá somente porque ele comunica ao anjo o conhecimento do preceito sobrenatural, pois esse conhecimento é comum ao primeiro e ao segundo instante, mas porque cria o anjo elevado ao estado sobrenatural com esse preceito e, naquele instante, o coloca em tal condição que não pode receber o juízo de outro senão de Deus. Assim, supondo que imponha a Cristo o preceito do amor sobrenatural, Deus está obrigado a dar-lhe auxílio sobrenatural, porque a pessoa de Cristo é impecável.

53. Quanto à terceira objeção, São Tomás diz que o anjo não pôde pecar no primeiro instante nem por falta de alguma potência que depois tivesse sido suprida, nem por alguma perfeição que depois tivesse sido retirada antes do pecado, mas por causa da ordem dos atos. Dizemos, portanto, que tudo o que há de intrínseco na potência de pecar estava presente no primeiro instante, mas não tudo o que é extrínseco: faltava o juízo defeituoso e aquilo pelo qual ele pudesse ser formado.

O anjo tinha, assim, potência antecedente para pecar, mas não potência consequente. Também os bem-aventurados, por carecerem de juízo defeituoso em razão de seu estado, não podem pecar, embora neles essa incapacidade seja mais antecedente e por si, porque o estado é perpétuo, ainda que acidental ao bem-aventurado. No anjo, toda a pecabilidade e falibilidade intrínseca que existe no segundo instante também existe no primeiro; por isso, há nele potência para pecar. Mas o não poder pecar não procede de defeito da potência física, e sim, por acidente, da incapacidade de haver um juízo defeituoso.

Embora essa incapacidade seja moral, é uma incapacidade moral intrínseca, não meramente extrínseca, e basta para denominar o anjo simplesmente incapaz de pecar. Assim, um homem que possua hábitos sobrenaturais, mas careça de graça excitante, é incapaz de operar, pois lhe falta algo simplesmente requerido para poder ope-

rar e que concorre intrinsecamente da parte do intelecto. Como a excitação se situa da parte do objeto movente, ela pertence à moção moral, em distinção da operação física que atua interiormente na vontade.

54. O "não poder" moral pode ser dito de duas maneiras. Primeiro, em oposição ao não poder simplesmente. Nesse sentido, alguém pode absolutamente fazer algo, embora com dificuldade, e, por ser difícil, diz-se que moralmente não pode; a moralidade não significa potência, mas dificuldade. Nesse sentido os Padres refutavam Pelágio, que dizia que a graça era dada não para podermos simplesmente agir, mas para agirmos facilmente, como se conferisse uma potência apenas moral, não absoluta.

Segundo, algo moral, embora não físico, pode ser simplesmente requerido para outra coisa, de modo que, sem ele, não possamos absolutamente, ainda que não seja algo físico nem mova ou concorra fisicamente. Assim ocorre com a proposição do objeto e com aquilo que pertence à proposição: não influem fisicamente dentro da vontade, mas a atraem exteriormente; contudo, são simplesmente requeridos, de modo que, sem eles, a vontade não pode agir apenas com dificuldade, mas de modo algum. Nada é querido sem ser previamente conhecido.

Como o anjo careceu, no primeiro instante, de um juízo defeituoso e não pôde tê-lo de nenhum modo, simplesmente não pôde pecar, e não apenas de modo ordinário, conatural ou difícil. Essa incapacidade absoluta não nasceu de uma impecabilidade física e indefectibilidade da vontade, mas da indefectibilidade moral do intelecto, que, embora moral, é intrínseca e simplesmente requerida.

55. Quanto à quarta objeção, responde-se com São Tomás que a alma se torna má no primeiro instante de sua criação não por ação própria, mas pela união com um corpo infectado; por isso, a razão não é a mesma no caso do anjo, que só poderia tornar-se mau por ato próprio.

O pecado original não é, portanto, atribuído a Deus, mesmo quando é contraído no primeiro instante, porque não é contraído pela própria moção ou criação de Deus, mas pela ordem e relação com o primeiro homem, do qual descende seminalmente o corpo ao qual a

alma se une. Assim, o homem inteiro se torna membro daquele primeiro homem e participa de seu pecado por meio do pecado comunicado. Há, desse modo, fora de Deus, causa e razão suficiente para possuir esse pecado, não por ação própria, mas por contração; isso não ocorre no anjo. Quanto ao homem que chega ao uso da razão e pode pecar atualmente no primeiro instante, já explicamos acima a diferença entre o homem e o anjo.

56. Em terceiro lugar, argumenta-se: se alguma razão demonstra que o anjo não pode pecar no primeiro instante, é sobretudo a de São Tomás, pois, sendo a primeira operação atribuída ao gerador e sendo Deus o gerador, o pecado seria atribuído a Deus. Ora, essa razão não prova; logo, não prova a conclusão.

Primeiro, supondo que Deus predetermine fisicamente a vontade para o material do pecado, ainda assim não é chamado autor do pecado nem a malícia é atribuída a ele, mesmo que a malícia esteja inseparavelmente unida àquela entidade. Ainda que Deus ofereça uma cogitação pela qual o anjo veja que o pecado futuro ocorrerá, como essa cogitação deixa a vontade livre para querer, a malícia não é atribuída a Deus. Do mesmo modo, mesmo que Deus mova a vontade do anjo no primeiro instante, a malícia não lhe será atribuída, pois ele não influi como causa defeituosa.

Deus não influi no primeiro instante além do material do pecado, que é o único capaz de receber o influxo divino; posto esse material com a permissão, o pecado seguiria infalivelmente. Para haver pecado no primeiro instante, bastaria, portanto, que Deus permitisse a malícia e predeterminasse o material do pecado. Mas, como a permissão da malícia e a predeterminação do material no segundo instante não atribuem malícia a Deus, tampouco a atribuem no primeiro. Do fato de Deus pôr no primeiro instante tudo o que é requerido para pecar e do qual o pecado se seguiria infalivelmente não se segue que a malícia seja atribuída a ele.

57. Se se disser que, na primeira operação, Deus não apenas predetermina para o material do pecado, mas também infunde uma cogitação que mostra ser mau o objeto para o qual se dá essa predeterminação e, portanto, não dever ser amado, de modo que, sendo essa cogitação de Deus no primeiro instante, também

a potência de pecar viria de Deus, responde-se que isso é inteiramente fútil. Alarcão apresenta essa posição como resposta dos tomistas e a combate longamente, mas, ao fazê-lo, imagina um adversário para atacar e aduz uma grande preparação a partir de São Paulo.

Não é preciso muito trabalho para desfazer a objeção. Deus mostra a homens e anjos, pela lei, pela doutrina e por muitas cogitações santas, o que é mau e deve ser evitado. Dizer que, por isso, Deus se torna autor da potência de pecar só poderia ocorrer a um insensato, pois a lei santa e boa mostra o que é mau e deve ser evitado. Pelo fato de Deus dar a lei, ele não se torna autor da potência de pecar nem do pecado, embora, ocasionalmente, a concupiscência se agrave pelo conhecimento do pecado comunicado pela lei, quando se age contra ela, como argumenta São Paulo. Não precisamos deternos nisso, pois não admitimos essa resposta.

58. A mesma menor é provada, em segundo lugar, assim: toda a razão de São Tomás se funda em que a primeira operação, que começa com o ser, procede do gerador, como o movimento da pedra para baixo. Ora, isso só é verdadeiro na operação pela qual o próprio ser gerado é aperfeiçoado no estado natural que lhe convém e completa sua natureza; não nas operações inteiramente acidentais, que supõem a natureza já plenamente completada em seu estado natural.

Assim, embora se atribua ao gerador que o fogo se mova para cima, não se lhe atribui que aqueça ou ilumine, mesmo que essas ações convenham ao fogo desde o primeiro instante de seu ser. No mesmo instante em que existe, o fogo ilumina e repousa no lugar superior, ou começa a mover-se para ele; o movimento é atribuído ao gerador porque pertence ao complemento da geração, que põe a coisa em seu lugar. O aquecimento e a iluminação, porém, não lhe são atribuídos, pois não pertencem ao complemento da geração nem à constituição do fogo em seu estado natural, mas são ações dirigidas a outras coisas.

Muito menos se atribuem ao gerador as ações vitais do ser gerado e, menos ainda, as ações livres. Estas não pertencem à constituição da coisa em seu estado natural nem ao complemento da geração; pres-

supõem todo o ser produzido e são elicitações da ação do vivente. Caso contrário, todas as ações que o vivente realiza seriam atribuídas ao gerador. Não permanece, portanto, fundada a proposição de que toda operação que ocorre com o ser da coisa procede do gerador.

59. Em terceiro lugar, a mesma menor é provada e o princípio de São Tomás é enfraquecido: não é necessário que toda operação que começa com o ser da coisa proceda somente do gerador ou do autor da natureza, mas apenas aquelas que dependem do gerador e pertencem à própria geração ou ao seu complemento. Não se deve dizer o mesmo das operações realizadas pelo gerador simultaneamente com a coisa gerada, mas dependentes de outros princípios, como o ato vital e o ato livre, pois, na medida em que dependem da própria criatura, podem ser defeituosas.

Essas ações podem ser atribuídas ao autor da natureza enquanto procedem dele e dos princípios por ele dados e subordinados a ele; não, porém, enquanto procedem de princípios que não estão subordinados a Deus, isto é, de princípios falíveis. Assim, não é necessário que sejam movidas por Deus sob todos os aspectos.

Se, portanto, na primeira existência concorrem princípios participados de Deus, mas falíveis, o anjo poderia ser movido por Deus segundo alguns princípios e não segundo outros, e falhar sem que isso fosse atribuído a Deus como autor da falha. Pecaria enquanto movido e aplicado por aquilo que então conhecesse ou pela sugestão de outro, que poderia falar-lhe naquele instante. Mesmo que o anjo pudesse operar acerca de várias coisas que lhe fossem manifestadas, Deus não precisaria movê-lo ordenada e retamente em relação a todas: poderia movê-lo retamente acerca das coisas naturais e permitir que falhasse acerca das sobrenaturais. Nada parece repugnar nisso; a operação seria de Deus, mas não quanto a todos os aspectos.

60. Finalmente, insiste-se na paridade entre o primeiro e o segundo instante do anjo e entre essa primeira operação e a primeira operação de qualquer outro negócio. Não há razão maior para que a primeira operação de um negócio seja especialmente de

Deus que qualquer outra pela qual iniciamos outro negócio; e, em outros negócios, muitas vezes começamos pecando e desejando um fim perverso.

Há também paridade entre o primeiro instante e os seguintes: o anjo possuía no primeiro instante as mesmas potências, intrínseca e falivelmente consideradas, que no segundo; tinha uso pleno do conhecimento e conhecia todos os objetos, não apenas o bem verdadeiro e honesto, mas também o aparente. A necessidade da determinação e da moção de Deus não concorria menos nem era menos necessária no segundo instante que no primeiro. Por que, então, a determinação e a moção do segundo instante não são atribuídas a Deus como malícia, enquanto as do primeiro o seriam? Por que a proposição do bem aparente poderia mover ao mal no segundo instante, mas não poderia fazê-lo quando conhecida no primeiro?

P. 729 DO ORIGINAL LATINO

61. Responde-se negando a menor. Quanto à primeira prova, diz-se que, somente pela predeterminação para o ato material do pecado ou pela apresentação da cogitação quanto à sua entidade, não se atribui malícia a Deus quando se supõe a criatura em estado de poder mover-se e formar um juízo defeituoso.

Não negamos, portanto, que, no primeiro ou no segundo instante, a predeterminação de Deus, seja por imutação física para o material do pecado, seja pela permissão da malícia ou pela produção da cogitação no intelecto quanto à entidade física, não atribua malícia a Deus. Tudo isso Deus opera enquanto eficiente e primeiro princípio do ato defeituoso. Mas tudo isso deve supor a criatura em estado apto a formar, por movimento próprio ou por sugestão de outro, um juízo defeituoso e inconsiderado e a aplicar-se de modo a pecar.

Se a criatura não pode fazê-lo, porque se trata do primeiro ato e não se supõe outro anterior pelo qual possa mover-se para formar tal juízo, pouco importa que seja movida por Deus ou predeterminada fisicamente ao material do pecado. Da parte do intelecto não há aptidão para que forme o juízo por si, pois é o primeiro ato; ela deve recebê-lo de outro, isto é, de Deus. Se, com a predeterminação física, recebe de Deus um juízo defeituoso, a própria malícia é atribuída a

Deus, não porque a predeterminação ao material físico produza por si a malícia, mas porque todo o juízo defeituoso deve proceder de Deus, já que não pode ser formado por outro. Se o juízo defeituoso não é formado, o anjo não peca no primeiro ato, por causa da dependência essencial do pecado em relação ao juízo defeituoso, e consequentemente também não é predeterminado por Deus ao material do pecado.

62. Quando se objeta que, nos outros instantes, Deus pode determinar o intelecto do anjo sem ser autor da malícia, responde-se que, se nos outros instantes o próprio Deus formasse na mente do anjo um juízo defeituoso, a malícia seria atribuída a Deus do mesmo modo que no primeiro instante. Mas, nos outros instantes, o próprio anjo pode mover-se e, por seu conhecimento ou pela sugestão de outro, aplicar-se a formar para si um juízo; por isso, o defeito não é então atribuído a Deus, por mais que ele predetermine fisicamente ao material do pecado ou produza a cogitação em sua entidade física.

Quando se diz que para o pecado nada mais é necessário que Deus permita a malícia com a predeterminação e o concurso para o material do pecado, sem que malícia alguma lhe seja atribuída, responde-se que isso pressupõe um sujeito capaz de mover-se e formar um juízo defeituoso. No sujeito que não pode fazê-lo, ou durante o tempo em que não pode, a predeterminação e a permissão não bastam: é preciso também a formação do próprio juízo defeituoso. Se Deus o forma, Deus falha; se não o forma nesse instante, a criatura não falha, porque não pode formá-lo por si no primeiro ato.

63. Se ainda se pergunta o que é formar na criatura um juízo defeituoso, o que se requer além da predeterminação de Deus com a permissão da malícia e por que a formação do juízo atribui mais malícia a Deus que a predeterminação do concurso, respondemos que já tratamos suficientemente disso ao explicar a eficácia da vontade divina e de seus decretos.

Agora dizemos que a formação de um juízo defeituoso nada mais é que a proposição de um objeto mau com inconsideração prática. Para que a criatura forme esse juízo e se mova ou aplique a si mesma a tal formação, é necessário que, a partir de algum ato anterior -

ao menos virtualmente permanecente -, ela se mova e aplique para formar o juízo, perverso ou reto. A própria potência não pode aplicar-se e mover-se a algo sem um ato precedente, pois mover implica atualidade e supõe o ato pelo qual a potencialidade é reduzida ao ato.

Como já ponderamos, uma coisa é elicitar ou produzir o ato, e outra mover-se ou aplicar-se à sua elicitação. No primeiro de todos os atos, ou no primeiro instante, não se pode supor outro ato anterior ou outra atualidade pela qual a criatura se mova e seja reduzida da potência ao ato. Ela deve, então, ser inteiramente movida e aplicada por outro princípio exterior, inclusive na formação desse juízo, como o coração do animal é movido pelo princípio gerador de sua vida.

No primeiro instante, a criatura não pode, portanto, aplicar-se e mover-se nem a um juízo bom nem a um juízo defeituoso; esse movimento deve proceder de um princípio exterior, como o primeiro movimento do coração. Não basta a predeterminação de Deus enquanto primeira causa, que concorre genericamente com toda causa e para qualquer ato, pois a predeterminação não dá ao agente a virtude, não propõe o objeto nem dirige a vontade; apenas aplica e determina a potência e a virtude ativa criada segundo seu modo, para que passe do primeiro ao segundo ato.

Como a vontade passa física e entitativamente ao ato, também quando elícita o ato do pecado, necessita dessa pré-aplicação para a entidade e elicitação do ato. Dela não se segue defeito ou malícia em Deus, mas somente a produção da entidade do ato enquanto entidade. A excitação, a proposição do objeto, a sugestão e a formação do juízo, porém, não influem fisicamente no ato, mas segundo a atratividade do objeto. Não consideram apenas a entidade do ato, mas tudo o que o objeto e o juízo contêm, imprimindo tudo na vontade.

Como no objeto não se pode separar a entidade ou substância do ato ao qual ele atrai da malícia que possui, enquanto no concurso para a entidade física do ato essa separação é possível, segue-se que, se o juízo perverso é formado pela mão de Deus, o defeito lhe é atri-

buído, assim como seria atribuído se fosse formado pela sugestão de outro; não lhe é atribuído, porém, pelo simples fato de concorrer fisicamente para a entidade do ato.

P. 730 DO ORIGINAL LATINO

64. Quanto à segunda prova, responde-se que ao gerador se atribuem somente os movimentos ou atos do ser gerado que pertencem à sua constituição no estado conveniente e devido àquilo que lhe convém conaturalmente, seja operando, seja repousando. Assim, o movimento dos corpos pesados e leves é atribuído ao gerador porque por esse movimento o corpo é conduzido ao lugar conatural onde deve repousar e conservar-se; a perfeição e o fim desses corpos consistem no repouso.

Nos seres vivos, a perfeição própria e conatural é operar movendo-se a si mesmos. Como não podem mover-se senão enquanto movidos e aplicados, e essa aplicação e moção devem dar-se por um movimento anterior que os constitua em ato ou os mova a moverem-se, cabe ao gerador dar esse primeiro movimento. Não por causa de algum repouso, mas porque por ele o vivente é aplicado e movido a mover-se.

O movimento do coração no animal é dado pelo gerador como princípio da vida, pois por ele o animal é constituído como algo que se move a si mesmo. Embora o vivente elicite esse movimento, por ser o primeiro não se move a ele, mas é movido para mover-se; e, por pertencer ao estado conatural do vivente, procede do gerador. O que o movimento do coração faz na vida sensível, a primeira operação do intelecto faz na vida inteligível.

Não se atribuem, portanto, especialmente ao gerador todas as operações que começam com o próprio ser, mas somente aquelas que se comportam como princípio das demais e constituem o ser gerado no estado conatural e apto a mover-se ou operar por outras ações e movimentos. O aquecimento e a iluminação, embora comecem com o próprio ser do fogo gerado, não começam como princípios ou requisitos pelos quais o fogo seja constituído em estado conatural, apto a mover-se, repousar ou operar outras perfeições que completam o estado natural devido pela geração.

Do mesmo modo, as ações do intelecto e da vontade que seguem à primeira não são atribuídas ao gerador, mas somente aquela primeira pela qual a criatura é constituída em estado apto e conatural para mover-se a si mesma. Também os movimentos vitais posteriores ao movimento do coração não são atribuídos ao gerador, embora sejam temporalmente simultâneos com ele. No anjo, quando se dá a primeira operação, ela constitui o primeiro instante, ao qual pertencem todas as operações coordenadas sob aquela operação. Se delas se desviam e se desordenam, já pertencem a outro instante, pois as próprias operações dividem os instantes, não os continuam.

65. Quanto à terceira prova, é verdade que a primeira operação depende somente do gerador ou autor da natureza naquilo que procede do próprio gerador e por princípios dele derivados; não, porém, naquilo que depende de outros princípios, se tais princípios existirem.

Negamos, contudo, que, na primeira operação da criatura intelectual ou do ser gerado, possa haver dependência de outro que não o gerador e os princípios derivados dele quanto à própria moção ou aplicação para operar. Por mais que no ser gerado existam outros princípios, falíveis ou não, no primeiro instante nenhum princípio da criatura pode mover-se e aplicar-se para operar; deve ser aplicado por um princípio exterior.

Como esse princípio exterior é o próprio Deus, que é indefectível, nenhum princípio da criatura, do qual dependa aquela primeira operação, pode ser movido e aplicado de modo defeituoso, embora concorra para elicitar a própria operação. Sem moção e aplicação defeituosas, nunca resulta defeito ou pecado numa ação que delas depende por si, mas sempre se dá uma aplicação reta.

Isso vale também para aquilo que o anjo poderia operar por sugestão de outro ou por conhecimento próprio naquele primeiro instante, pois não pode atingi-lo senão movendo-se a si mesmo ou sendo movido por outro. Como não pode mover-se no primeiro ato, opera somente enquanto movido por Deus e, consequentemente, enquanto movido retamente, pois um movimento que procede somente de Deus não pode deixar de ser reto.

66. Quanto ao que se diz, que naquele instante o anjo poderia operar acerca de várias coisas, falhar acerca de uma e não acerca de outra, dizemos que isso é impossível. Ele atinge essas várias coisas como coordenadas e derivadas de um primeiro princípio ou de uma primeira operação, pela qual começa a mover-se.

Mesmo que se admita que essas coisas não sejam coordenadas, mas distintas e independentes, ainda assim o anjo não pode começar a mover-se em nenhuma delas, pois a razão é a mesma para uma e para outra: na primeira operação, deve sempre ser reduzido ao primeiro movimento, no qual não se move a si mesmo, mas é movido por um princípio exterior. Para o anjo, esse princípio é indefectível, pois é somente Deus.

Se imaginássemos num animal vários corações que se movessem simultaneamente, sem dependência de um para com o outro, mas de modo distinto, ambos seriam movidos imediatamente pelo gerador; em nenhum haveria defeito, a menos que houvesse defeito no gerador. O mesmo se deveria dizer se imaginássemos no anjo ou na criatura intelectual vários atos ou movimentos, cada qual sendo uma primeira operação sem depender das outras: em cada um, o anjo seria imediatamente movido por Deus e não haveria defeito enquanto fosse assim aplicado por Deus.

Se, porém, há uma única operação primeira, na qual o anjo é imediatamente movido por Deus, seu gerador, e todas as demais coisas que entende ou opera derivam dessa primeira operação, não se pode entender que peque nas demais enquanto opera nelas como subordinadas à primeira, que é reta naquele primeiro instante por estar subordinada a Deus.

Deus pode, certamente, não mover o anjo para objetos sobrenaturais, mas somente para objetos naturais; nessa negação do sobrenatural não haverá pecado, pois é mera negação. Mas, quer Deus mova para o sobrenatural, quer apenas para o natural, pelo próprio fato de mover imediatamente por si, como quem forma e dá o juízo da primeira operação, não pode haver aí defeito; consequentemente, também não pode haver defeito no ato da vontade enquanto ele deriva dessa moção e desse juízo.

67. Finalmente, quanto à paridade estabelecida entre o primeiro e o segundo instante do anjo operante, já respondemos várias vezes: os instantes podem ser igualados quanto à entidade intrínseca e à falibilidade das potências, quanto às perfeições do modo, das espécies e da luz para entender, e também quanto aos objetos, no que diz respeito ao bem e ao mal entendidos quase especulativamente.

Não há dúvida de que, no primeiro instante, o anjo entende os pecados e vícios assim como as virtudes, e o bem aparente assim como o honesto, especulativamente e quanto às quididades deles. A única diferença é que, no primeiro instante ou na primeira operação, o anjo não pode operar como quem se move a si mesmo ao entender e querer, mas apenas como movido por Deus, porque essa é a primeira de todas as operações. Nos demais instantes, pode operar não apenas como movido por Deus, mas também como quem se move a si mesmo.

Por isso, a primeira operação não pode propor e excitar de modo defeituoso, nem formar um juízo defeituoso; as operações posteriores, porém, podem fazê-lo, se não forem conservadas pela graça de Deus. Em razão da própria natureza da primeira operação, simplesmente por ser primeira e proceder da moção imediata de Deus, ela não pode falhar, embora, sob outros aspectos, seja igual às operações seguintes, que podem falhar.

DISPUTAÇÃO XLIII · ARTIGO III

Em que gênero de pecado, e acerca de qual objeto, pecou o anjo

P. 731 DO ORIGINAL LATINO

1. No presente artigo, tratamos não apenas do gênero do pecado, mas também de sua espécie, pois a espécie é tomada do objeto e não se pode declarar o objeto em particular sem que a própria espécie do pecado seja conhecida.

Gênero do pecado do anjo

O gênero do pecado pode ser considerado, primeiro, sob a razão de mortal ou venial; segundo, sob a razão de comissão ou omissão.

2. É questão de fé que o anjo pecou mortalmente. Isso se prova pelos lugares da Escritura que explicam o gênero daquele pecado e seus efeitos, e também pela condenação que dele se seguiu. Com efeito, consta que o diabo foi condenado à pena eterna: “Ide para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos” (Mt 25,41). Ora, ao pecado venial não se deve pena eterna; logo, o diabo não pecou apenas venialmente.

A Escritura também declara o pecado do diabo por um gênero de pecado que significa pecado mortal, quando diz: “Ele era homicida desde o princípio e não permaneceu na verdade” (Jo 8,44). O homicídio, ou o pecado equivalente ao homicídio, não é pecado venial.

Do mesmo modo, a Escritura declara que seu pecado foi de soberba: "Para que, ensoberbecendo-se, não caia na condenação do diabo" (1Tm 3,6); e: "O princípio de todo pecado é a soberba" (Eclo 10,15). Consta, porém, que o primeiro pecado de todos foi o pecado do diabo. A soberba é, por seu gênero, pecado mortal, pois "Deus resiste aos soberbos"; sobretudo a soberba do diabo, que foi péssima.

Finalmente, o pecado do anjo é chamado iniquidade (Ez 28,14–15), nome que designa somente pecado mortal. Ali se fala daquele anjo chamado querubim estendido e protetor: "Perfeito eras em teus caminhos desde o dia de tua criação, até que se encontrou em ti a iniquidade"; e, sobre sua soberba, acrescenta-se: "Elevou-se o teu coração por causa da tua beleza; perdeste a tua sabedoria por causa do teu esplendor". De todos os lados, portanto, consta que aquele pecado foi mortal.

3. Imediatamente se apresenta a dificuldade de saber se o anjo teve algum pecado venial, embora também tivesse pecado mortal, ou ao menos se pode pecar venialmente. São Tomás trata dessa dificuldade (*I–II*, q. 89, a. 4; *De Malo*, q. 7, a. 9) e resolve que não pode.

O anjo nunca opera de modo leve, mas começa pelo fim e atinge os meios no fim. Portanto, se a vontade e o intelecto prático erram, sempre erram a partir do fim; e, se querem retamente, também a retidão começa pelo fim. Assim, em todo ato, o anjo é grande: grande no bem e péssimo no pecado. No ato em que há pecado, é necessário que o desvio comece pelo fim; conservado o fim, o anjo não pode errar acerca dos meios ou daquilo que se ordena ao fim como nós.

4. Essa doutrina pareceu contrária a alguns. Eles concedem que o anjo não pode pecar venialmente por arrebatamento ou falta de deliberação do juízo; mas dizem que não repugna ao anjo cometer pecados veniais com deliberação perfeita, embora leves por causa da parvidade da matéria, como uma mentira jocosa e semelhantes.

Com efeito, essas coisas seriam leves por sua razão intrínseca e, pelo fato de serem cometidas pelo anjo, não se tornariam mortais. Por que repugnaria, então, que o anjo tivesse uma pequena inad-

vertência, suficiente para um pecado venial, mas não para um mortal? Ou por que não poderia, com plena consideração, realizar uma mentira ou outra coisa leve segundo o modo e a natureza de tal coisa, e não por soberba, desprezo ou outro fim mortal?

Se não o faz, dizem, isso se deve a alguma providência extrínseca de Deus no estado de graça, pelo qual Deus não quis privar nem o homem no estado de inocência nem o anjo dos auxílios congruentes para não pecar venialmente enquanto não caíssem da caridade. Essa é a posição de muitos autores, entre eles Vázquez, Granados e Alarcão.

5. Não obstante, a sentença de São Tomás é certíssima: segundo seu modo conatural de operar, os anjos são incapazes de pecar venialmente, como ele ensina no lugar citado da *I–II*, seguido comumente por seus discípulos, Caetano, Conrado, Medina e outros.

A razão indicada acima o prova suficientemente. Os anjos nunca operam voluntária e deliberadamente, bem ou mal, sem começar pelo fim, assim como não entendem senão começando pelos princípios e vendo nos princípios as conclusões, sem discurso. É próprio deles proceder compreensivamente e atingir nos próprios princípios tudo o que a eles pertence e neles está contido.

Do mesmo modo, a vontade escolhe os meios no próprio fim e não procede aos meios senão sob algum fim e no fim. O mesmo ato é necessário quanto à especificação, da parte do fim, e livre quanto aos meios quando os escolhe, embora seja livre quanto ao exercício em relação a ambos.

Como a desordem do pecado venial, seja por parvidade da matéria, seja por falta de deliberação da razão, não é desordem acerca do fim, é necessário que o anjo opere acerca dela por algum fim anterior, no qual queira tais coisas veniais. Se o fim for bom e retamente querido pelo anjo, porém, como ele se dirige aos meios pelo mesmo ato e impulso pelo qual se dirige ao fim, não pode tender ao fim bem e sem defeito, isto é, sem desordem em relação ao fim, e ao mesmo tempo tender desordenadamente aos meios. Isso separaria o movimento nos meios do movimento para o fim, o que só ocorre em nós.

Portanto, se o anjo tende desordenadamente a algum meio, ou a alguma parvidade de matéria que pertence somente à malícia dos meios, deve tender a ela como desordenada pela força de algum fim e contida naquele fim cuja volição inclui a volição dos meios, não separada do fim. A toda parvidade de matéria querida pelo anjo se acrescenta, assim, a grandeza de algum fim. A parvidade pertence sempre aos meios, nunca ao fim, pois o fim nunca é pequeno, sendo o princípio pelo qual também as coisas grandes são dirigidas.

É tão impossível ao anjo pecar venialmente em algum ato quanto atingir os meios separadamente do fim ou as conclusões fora dos princípios. Somente a natureza que atinge o fim por um ato e os meios por outro pode, conservando ao menos habitualmente a retidão acerca do fim, errar na aplicação e na tendência aos meios fora do fim, embora não contra o fim, e assim pecar venialmente, não mortalmente. Isso equivale a pecar ou errar nos meios sem errar no fim.

A natureza que não pode tender aos meios senão pelo mesmo ato pelo qual tende ao fim, ao contrário, nunca se desordena apenas nos meios nem atinge a parvidade da matéria sem começar a desordem pelo fim. Acrescenta, portanto, ao fim a circunstância mortal da desordem ou do desprezo. Por isso, uma parvidade de matéria, como uma mentira que em si seria venial, querida a partir de um fim perverso e em sua desordem em relação ao fim, já não é pequena.

P. 732 DO ORIGINAL LATINO

6. Isso convém ao anjo não apenas em razão do estado de condenação, no qual agora sempre opera por ódio e desprezo de Deus, mas por sua própria natureza. Por ela, exige operar acerca dos meios não separadamente do fim, mas pelo mesmo ato e na mesma ordem com que se dirige ao fim.

Assim, quando opera por caridade, ama no próprio fim amado os meios, por exemplo, ama em Deus todos os próximos. Do mesmo modo, quando opera acerca de algum meio mau, opera a partir de um fim mau previamente suposto. Mesmo em estado de natureza pura, se operasse a partir de um fim bom e de sua intenção reta,

não admitiria a desordem de algum meio mau, ainda que de pequena matéria. Se sofresse alguma desordem, ela começaria pelo fim mau.

7. Resolve-se assim o fundamento contrário. Embora alguns pecados sejam, por sua natureza e matéria própria, leves, o anjo, operando segundo seu modo conatural, não pode atingi-los senão sob algum fim no qual sejam queridos e pelo mesmo ato com que quer o fim, assim como não atinge as conclusões senão nos princípios.

Por isso, àquela parvidade de matéria sempre acrescenta algo grande, sem o qual não pode querer a parvidade nem operar acerca dos meios e da matéria pequena por uma advertência leve, sem operar acerca do fim e sem começar a desordem pelo fim, que é sempre grave. A advertência leve não convém ao anjo, que não procede imperfeitamente, mas de modo compreensivo.

Se recebesse a própria matéria pequena não como meio, mas como fim, isso seria muito mais grave, pois colocaria o fim numa coisa criada e tão pequena. O anjo não muda, portanto, simplesmente a pequena matéria, como numa mentira; acrescenta-lhe um fim perverso, antes de cuja desordem o meio mau não é querido.

8. Em segundo lugar, dizemos que o primeiro pecado do anjo não podia ser pecado de omissão, mas de comissão.

Prova-se pelo que foi dito: o primeiro pecado do anjo começou nele por algum motivo acerca do fim; mas o primeiro motivo e o fim do anjo não podiam ser uma omissão. Logo, o primeiro pecado do anjo não podia ser de omissão, mas de comissão.

A maior consta do próprio modo conatural de operar do anjo, que procede do fim e, no fim, atinge os meios, assim como não pode atingir as conclusões senão nos princípios, porque procede compreensivamente. O anjo devia, portanto, iniciar o primeiro pecado por algum motivo acerca do fim, pois a vontade, em seu modo de operar, é sempre proporcional ao modo de operar do intelecto. Assim como o intelecto, por sua força compreensiva, começa sempre pelos princípios e entende nos princípios as conclusões, assim a vontade começa pelo fim e atinge nele os meios.

9. A menor prova-se porque aquela omissão não poderia ser pecado senão enquanto voluntária, quer sendo querida em si mesma, quer sendo querida alguma causa ou ocasião em razão da qual o cumprimento do preceito fosse incompatível com tal volição; sem voluntariedade, não haveria omissão culpável.

Se a omissão fosse voluntária enquanto diretamente querida, isso envolveria precisamente algum pecado de comissão. Quem quer direta e propriamente a omissão contra o preceito representa nela algum bem maior, que vence o bem contido no cumprimento do preceito divino. A omissão, enquanto omissão, é privação e não ente; por isso, não pode ser querida diretamente em razão de si mesma, mas apenas enquanto revestida de algum bem, ao menos aparente.

Se se trata da omissão de um preceito afirmativo, deve ser representado algum bem, não de qualquer modo, mas um bem que vença aquele que surge do cumprimento do preceito, para que alguém possa ser movido diretamente a quebrá-lo. Antes, portanto, deve haver uma vontade dirigida ao bem que reveste a omissão, de modo que, pelo apetite desse bem, não recuse quebrar o preceito. A volição direta da omissão sempre importa alguma comissão, de modo pressupositivo ou concomitante, pela qual a vontade se afete em relação a algum bem ou objeto de tal maneira que, por causa dele, não recuse querer a omissão, que em si mesma não é algo nem um bem e traz consigo a violação de um preceito afirmativo. Toda privação ou negação se funda em algum bem ou positivo.

Se, porém, a omissão não é diretamente querida em si e como objeto, mas indiretamente, porque algo foi querido antes e é incompatível com o cumprimento do preceito, então esse primeiro querido pertence a um ato positivo de querer, e não apenas de omitir. Ele é, de outro lado, pecado, pois impede o cumprimento do preceito e causa a omissão. Necessariamente, portanto, o primeiro pecado do anjo começa por algum motivo culpavelmente querido, não por algo omitido; e é, assim, pecado de comissão.

10. Alguém poderia dizer que, embora seja verdade que esse bem previamente querido seja querido culpavelmente, ele não possui outra culpa além da culpa de omissão, pois daí tira toda a sua malícia. Formalmente seria pecado de omissão, embora ma-

terialmente tenha algo de comissão, que se vicia pela omissão consequente àquela volição e pela qual o cumprimento do preceito é impedido.

11. Contra isso se retoma o argumento e se confirma a razão apresentada: no primeiro pecado do anjo essa explicação não tem lugar. Necessariamente, aquela omissão, quer seja querida indiretamente a partir de algo previamente suposto do qual deve seguir-se, quer seja querida diretamente enquanto revestida de algum bem aparente, deve sempre pressupor que algum pecado de comissão a precedeu.

A omissão, para ser pecado, deve ocorrer contra um preceito e ser voluntária, como supomos. O anjo, porém, não pode querer algo senão em algum fim, como foi dito muitas vezes, pois seu modo natural é ver as conclusões nos princípios e querer os meios no fim. Logo, ou a própria omissão é o fim que o anjo se propõe, ou é querida em algum fim como meio, condição do meio ou algo subordinado ao fim.

Se a própria omissão é o fim, isso é impossível, pois a omissão em si é apenas privação, nada e sem bondade. Além disso, seria precisamente um pecado de comissão querer fazer da omissão culpável o fim último, embora ela não tenha bondade alguma. Se alguém quer tê-la como fim último, comete um pecado de comissão inteiramente desordenado e contra um preceito negativo, não apenas afirmativo: não só quer quebrar o preceito imposto, o que é omissão contra um preceito afirmativo, mas quer também pôr na própria omissão o fim último, o que é comissão contra o preceito negativo.

Ninguém, a não ser um insensato, poderia querer a própria omissão como fim último enquanto privação. O anjo, na verdade, constituiria a si mesmo como fim último, amando-se em excesso, e por isso quereria omitir ou quebrar o preceito. Se quer a omissão não como fim último, mas subordinada a outro fim último, ou como meio ou condição subordinada a esse fim, então a omissão supõe algum fim último querido anteriormente.

Esse fim não pode ser o fim último bom, que é Deus, pois uma omissão pecaminosa não pode ser subordinada a ele. Logo, supõe um fim último mau, afastado de Deus, anterior à omissão; e, nesse fim,

pelo mesmo ato e impulso, quer a omissão. O pecado do anjo não começa, portanto, pela omissão, mas por algum fim último que ele deseja contra Deus. Nessa volição ele peca não omitindo, mas cometendo, isto é, desejando positivamente algo contra o preceito negativo de não amar coisa alguma como fim último além de Deus.

12. Não impede isso que também acerca do próprio Deus, a quem se deve amar, exista um preceito afirmativo que o anjo pode quebrar. Dizemos que ele pode, de fato, quebrar esse preceito, mas a partir de algum motivo anterior pelo qual queira algum fim e, querendo-o, omita converter-se a Deus, seu fim último.

A omissão do afastamento de algum fim não pode ser desejada primeiramente por si mesma, senão por uma conversão a algum fim, assim como ninguém se afasta de um termo de partida senão convertendo-se a um termo de chegada. A vontade não pode suspender-se simplesmente pela negação de todo ato, inclusive de um ato antecedente que seja causa ou ocasião da omissão. Se tal suspensão fosse possível, seria uma suspensão puramente física, não moral, porque não seria voluntária, não procedendo de modo algum da própria vontade.

13. Dirás: no primeiro instante ou primeiro ato o anjo podia pecar contra o preceito afirmativo; logo, por pecado de omissão. A consequência é evidente. O antecedente prova-se porque havia no anjo, no primeiro instante, o preceito de converter-se a Deus, e ele era livre para elicitar ou não elicitar o ato. No segundo instante, ao menos, era livre também com liberdade de contrariedade, de modo que podia pecar. Logo, pelo simples fato de suspender o ato de amar, pecaria.

Podia, portanto, iniciar o primeiro pecado pela omissão, pois era tão livre para querer quanto para não querer, inclusive contrariamente. O que o impediria de não querer então, começando pela suspensão do ato? Isso seria pecar.

Além disso, naquela omissão haveria pecado mortal; logo, haveria aversão do fim último e conversão a um fim perverso. O anjo poderia começar por essa aversão, quebrando o preceito afirmativo, não querendo obedecer-lhe por desprezo de Deus e omitindo seus preceitos. E, embora quisesse essa omissão por outro fim, como não in-

terviria outra malícia além da omissão, não se diria que pecou por comissão, mas por omissão, assim como aquele que quer omitir a Missa por causa de um jogo não peca por comissão no jogo, mas por omissão ao não assistir ao culto.

14. Responde-se à primeira parte que o anjo não pôde pecar no primeiro pecado por um motivo de omissão, mas por um motivo de comissão; por isso, um pecado de comissão teve de precedê-lo.

Embora vigorasse o preceito afirmativo de converter-se a Deus, essa omissão não era apetecível ao anjo senão sob algum fim no qual ele primeiro se afastasse de Deus. Num fim bom e retamente ordenado, o anjo não poderia querer uma omissão culpável, pois ela não podia ser referida a tal fim nem subordinada a ele; logo, deveria ser apetecida sob algum fim afastado de Deus. A conversão a esse fim, anterior à omissão, já era má; não era omissão, mas comissão, porque era querida por um ato positivo e como algo apetecível.

O homem não quer pelo mesmo ato o fim e aquilo que está contido sob o fim; por isso, pode querer uma omissão separadamente da comissão, embora possua algum ato que seja causa e ocasião dela, tornando-a moralmente voluntária.

Quando se diz que o anjo podia querer ou não querer, distingo: não querer moral e voluntariamente, supondo algum fim, concedo; sem tal fim, nego. O modo conatural do anjo é querer ou não querer os meios sob algum fim e pelo mesmo ato pelo qual quer ou não quer o fim. Omitir o fim bom por pura omissão, sem desejar outro fim e cessando de todo ato quanto ao exercício, não é conatural ao anjo; tampouco ao homem, pois não é conatural à vontade, e talvez seja impossível, suspender-se de todo ato e permanecer sem qualquer movimento vital.

P. 735 DO ORIGINAL LATINO

15. Quanto à segunda parte, diz-se que, na omissão que é pecado mortal, há conversão e aversão do fim. Distingo: se a conversão ao fim não procede dos méritos da própria omissão enquanto pura omissão, concedo; se procede de algo acrescentado que é apetecido não por omissão, mas por comissão ou ato positivo, passo adiante.

A própria omissão, como dissemos, não pode ter em si razão de fim, a menos que assuma alguma razão que seja positivamente apetecida: por desprezo ou ódio de Deus, por comodidade própria, para experimentar a liberdade ou por algo semelhante, que é primeiro apetecido como fim e não por omitir, mas por querer positivamente.

Quando se objeta que a omissão pode ser querida a partir de outro fim que não tenha outra malícia além da omissão, responde-se que, deixando de lado a questão de saber se no ato que causa a omissão também há razão própria e intrínseca de pecado, ainda que ordenada à omissão - como o jogo pelo qual quero omitir a Missa pode ser supérfluo e mau também enquanto jogo -, há uma razão especial no anjo.

Como o anjo não pode começar sua desordem e o ato da vontade senão por um fim no qual e sob o qual exerce toda desordem, se não toma a própria omissão como fim em si mesma, pois ela é privação e carece de bondade, deve pressupor um fim querido distinto da omissão, no qual ela seja querida como meio ou como algo contido sob o fim.

Esse fim é mau e não é retamente querido antes da omissão, porque o fim último sob o qual a omissão do preceito é querida desordenadamente não pode ser bom nem o próprio Deus, não sendo a omissão referível a ele. É, portanto, algo mau e afastado de Deus. O pecado do anjo não começa pela omissão.

Espécie do pecado do anjo

16. Quanto à espécie do pecado do anjo, há entre os autores uma coisa quase certa: o primeiro pecado foi, de fato, pecado de soberba. Outra questão, porém, é controvertida: o motivo pelo qual o anjo pecou poderia ter começado de outro lugar que não o motivo da soberba?

Primeiro ponto

17. Sobre o primeiro ponto, digo que é quase certo que assim foi. Alguns tentaram atribuir ao pecado do anjo outra espécie: alguns, a luxúria; outros, a inveja.

Entre os antigos Padres não faltaram os que atribuíram aos anjos uma luxúria carnal, interpretando assim a passagem: "Vendo os filhos de Deus as filhas dos homens..." (Gn 6,2). Podem ser consultados Tertuliano, Lactâncio e outros. Talvez esses antigos doutores julgassem que os anjos tinham corpos, ainda que mais sutis que os nossos; tratamos disso acima.

Observo, porém, que os Padres que interpretaram desse modo a passagem do Gênesis e julgaram que os anjos caíram em união carnal com as filhas dos homens de modo algum falavam do primeiro pecado do diabo, quando ele foi expulso do céu. Não podiam ignorar que, no tempo em que a Escritura narra o desejo dos filhos de Deus pelas filhas dos homens, o diabo já havia pecado, pois o fato ocorreu depois da multiplicação do gênero humano; e ninguém pode ignorar que o diabo já havia pecado e sido excluído do céu quando, por sua tentação e persuasão, nossos primeiros pais pecaram.

Por isso, que o primeiro pecado do anjo tenha sido a luxúria carnal, ninguém, ao que sei, sustentou. Sobre como aquela passagem do Gênesis deve ser entendida, tratamos na disputação citada.

18. Escoto atribui de outro modo a luxúria aos anjos: não a luxúria carnal e própria, mas uma luxúria espiritual, pela qual, por excesso de amor e deleite em sua própria beleza e felicidade, deleitaram-se como que luxuriando na própria formosura. Ele julga que isso não seria propriamente soberba, mas uma cobiça e luxúria espiritual acerca da própria beleza.

19. Muitos ensinaram que o pecado dos anjos foi a inveja, embora não expliquem com igual clareza que ela tenha sido o primeiro pecado. Não se pode negar que, ao pecado inicial de soberba, se seguiu o pecado de inveja; a Escritura testemunha abertamente que, pela inveja do diabo, a morte entrou no mundo.

Alguns explicam essa inveja como inveja dos homens, segundo se pode deduzir de São Cipriano, Tertuliano, São Basílio e Santo Irineu. Outros a entendem como inveja do próprio Senhor Cristo: os anjos teriam invejado nele a dignidade da união hipostática e a desejado imoderadamente para si. Essa interpretação pode ser deduzida de

São Bernardo, Ruperto e outros; quanto ao apetite da união hipostática, é seguida por Granados e considerada provável por Suárez, que a confirma com vários argumentos.

20. A sentença comum, contudo, atribui aos anjos o pecado da soberba, de modo que ela foi o primeiro pecado e o início dos demais. Assim pensam comumente os teólogos, com o Mestre das Sentenças e São Tomás; podem ser consultados Caetano, Báñez, Zumel, Nazário, os Carmelitas de Salamanca, Vázquez, Suárez, Granados e outros intérpretes.

P. 737 DO ORIGINAL LATINO

21. Isso consta da Escritura e dos Padres. A Escritura põe a soberba como princípio de todo pecado: "O princípio de todo pecado é a soberba" (Eclo 10,15; cf. Tb 4,14). O próprio pecado do anjo, que foi o primeiro entre as criaturas intelectuais - e cuja persuasão levou o primeiro homem a pecar -, é indicado como soberba.

Isso aparece na passagem: "Para que, ensoberbecendo-se, não caia na condenação do diabo" (1Tm 3,6), e em outros lugares em que, segundo a interpretação comum, a Escritura fala do diabo sob a figura de outros príncipes. Ali se declara abertamente que seu pecado foi soberba: "Elevou-se o teu coração por causa da tua beleza" (Ez 28,17). Também Isaías, sob a figura de Lúcifer, diz: "Subirei ao céu; acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono; subirei acima das alturas das nuvens; serei semelhante ao Altíssimo" (Is 14,13–14).

Por isso, Santo Ambrósio diz que, tanto na queda do diabo quanto na transgressão do homem, o princípio do pecado é a soberba. Santo Agostinho afirma: "O princípio de todo pecado é a soberba; este é o primeiro defeito, a primeira indigência e o primeiro vício daquela natureza que foi criada de tal modo que não fosse suprema". Podem ser vistos também São Basílio, São Gregório, São Jerônimo, São Cirilo, Próspero, São Bernardo e muitos outros. Tudo isso prova suficientemente que, de fato, ocorreu nos anjos o pecado da soberba.

22. Que tenha sido soberba propriamente dita, e não aquela luxúria espiritual proposta por Escoto, deduz-se manifestamente. Primeiro, da propriedade das expressões da Escritura e dos san-

tos: não se devem considerar impróprias tantas expressões frequentes sem um fundamento muito urgente, que aqui não aparece.

Além disso, o deleite que Escoto coloca na própria beleza e no próprio amor ou foi um deleite acerca da própria excelência com submissão a Deus, ou sem essa submissão. Se houve submissão a Deus, não foi pecado, ainda que o deleite tenha sido veemente e intenso. Deleitar-se com a beleza e com o bem que é bom em si, contanto que isso não seja contra o preceito de Deus nem envolva desordem em relação ao fim, não é pecado. Quem se deleita na beleza da esposa, ou na própria beleza e sabedoria, referindo tudo a Deus, não peca.

Se, porém, o anjo se deleitou na própria beleza sem submissão a Deus, isso foi soberba propriamente dita. O apetite da soberba, tomado em sentido próprio, é o apetite desordenado da própria excelência sem submissão a um superior, como ensinam os teólogos com São Tomás (*II–II*, q. 162).

Complacência e deleite na própria excelência, na honra, nas riquezas e semelhantes não constituem um pecado específico de luxúria, pois o deleite ou prazer naquilo em que se peca é uma condição muito geral de todos os pecados. Todos os pecados ocorrem com certa satisfação da própria vontade, que é uma espécie de prazer e deleite. Luxúria, em sentido determinado, ocorre quando esse prazer está na matéria da intemperança acerca dos bens sensíveis, sobretudo venéreos, nos quais o espírito se desfaz. Nos demais pecados há deleite, mas não luxúria.

O amor desordenado da própria excelência no anjo foi, portanto, em todo rigor, verdadeira soberba. O deleite ligado a esse amor, que é condição geral dos pecados, não o transferiu para a espécie da luxúria.

Segundo ponto

23. Quanto ao segundo ponto, que dissemos ser controvertido - se houve algum motivo pelo qual o anjo pudesse pecar no primeiro pecado além do motivo da soberba -, a sentença de São Tomás é

que não houve outro motivo senão a soberba. Isso se colhe do que ele ensina nesta questão 63, a. 2, e na distinção 5 das *Sentenças*, bem como ao tratar do pecado do primeiro homem. Pode-se consultar Caetano e, no mesmo lugar, os demais tomistas.

24. Vázquez e Arrúbal contradizem essa sentença e atribuem ao anjo vários outros pecados que lhe poderiam convir: o pecado de omissão, pela violação de preceitos afirmativos; o pecado de ódio, de desespero ou de desobediência. Esses pecados não versam apenas sobre matéria sensível, mas também sobre matéria espiritual e, por isso, não repugnam ao anjo.

Também não repugna, dizem, que os anjos cometam contra os homens o pecado de injustiça, matando-os, maltratando-os ou tomando suas coisas; ou o pecado de inveja, invejando sua excelência. O pecado da ira tampouco repugna ao anjo, pois não pertence à razão da ira ser uma paixão do apetite sensitivo, mas apenas ser um apetite de vingança, como São Tomás ensinou. Logo, uma ira sem paixão não repugnaria ao anjo.

Se esses pecados não repugnam ao anjo, também não repugnam os seus motivos; consequentemente, não repugnaria que o anjo começasse por eles. Ele teria liberdade para começar a pecar por qualquer matéria ou objeto e não teria necessidade de começar pela soberba.

P. 738 DO ORIGINAL LATINO

25. Não obstante, a sentença de São Tomás é verdadeira e deve ser mantida, mas precisa ser explicada. Sua explicação consiste em dois pontos.

Primeiro: São Tomás fala do anjo segundo seu modo conatural e tal como foi de fato criado, cheio de sabedoria e perfeito em beleza, como se diz em Ezequiel 28,12. Daí se segue que ele não podia pecar desejando ilicitamente algum bem espiritual que lhe faltasse, pois estava cheio de todos os bens que lhe eram devidos. Do lado do bem espiritual que poderia desejar, só podia pecar desejando algo além de sua própria medida e além do que lhe era devido e já possuía. Isso pertence ao movimento desordenado da própria excelência.

26. Segundo: São Tomás não nega que vários outros pecados possam existir no anjo; fala do primeiro pecado quanto ao motivo e ao objeto ao qual o anjo se afeiçoa. Ensina que esse motivo não era outro senão o da excelência desordenada, embora, dado esse motivo e esse pecado, o anjo pudesse depois inclinar-se a outras coisas e cometê-las.

Por isso, São Tomás diz que, nos demais pecados, costuma haver algum defeito como ocasião, enquanto somente a soberba toma seu fundamento da perfeição. Ele indica claramente que fala do motivo ou fundamento para pecar numa natureza perfeita, como a angélica, que não se move ao pecado por defeito, mas por excesso e em razão de alguma perfeição ou excelência indevida e excessiva.

27. A razão disso se toma tanto da própria natureza e do modo conatural de operar do anjo quanto da solução do fundamento contrário. Embora outros pecados não repugnem ao anjo, repugna que sejam seu primeiro motivo para pecar.

Pela própria natureza e pelo modo conatural de proceder do anjo, como já se insinuou, ele não pode pecar senão começando a volição por algum fim, assim como começa o conhecimento pelos princípios. O fim é um bem ao qual o anjo se afeiçoa, pois é aquilo que se apetece por causa de si e em razão do qual as demais coisas são apetecidas.

O anjo não pode afeiçoar-se primeiramente a um bem sensível como fim, pois esse bem não é proporcionado nem conveniente à sua natureza. O fim é apetecido como algo conveniente e bom para quem apetece; logo, deve ser algum bem espiritual acerca do qual o anjo opere como em torno de um fim.

O bem espiritual, em si mesmo, é conforme à razão e não lhe é contrário, como às vezes ocorre conosco com o bem sensível não submetido à razão. O bem espiritual é, por si, conforme e conveniente à razão justamente por ser espiritual; só pode tornar-se mau quando excede a medida estabelecida por Deus, sendo então apetecido desordenadamente e além do que é devido.

Como o anjo foi produzido perfeito e cheio de toda perfeição que lhe era devida, não podia apetecer desordenadamente a aquisição das perfeições espirituais que já lhe eram devidas, como a ciência e o conhecimento, caso em que pecaria por curiosidade. Podia, porém, pecar acerca do poder, da honra ou de uma ciência superior, desejando o que não lhe era devido ou não do modo devido: por alguma singularidade especial, independência de outro ou espécie de não submissão contra a ordenação de Deus.

Tudo isso pertence à soberba, que é o apetite de uma excelência ou perfeição desordenada. O motivo do pecado do anjo devia, portanto, começar por aí, se começou por algum afeto acerca de um bem espiritual ou de alguma excelência apetecida desordenadamente.

28. Não negamos, por isso, que muitos outros pecados espirituais possam existir no anjo; negamos que, segundo seu modo conatural, eles possam oferecer-lhe o primeiro motivo para pecar. Muitos outros pecados pressupõem que outros pecados ou algum motivo pecaminoso já tenham precedido. A soberba, porém, é o meio mais apto e conveniente para ser o primeiro motivo do pecado angélico.

O motivo de pecar do anjo deve proceder de algum fim e bem ao qual ele se afeiçoe, e esse bem não pode ser corporal, pois não é proporcionado à natureza espiritual e perfeita do anjo para ser amado como seu bem próprio. A própria excelência, querida imoderadamente e além da medida devida, é o principal atrativo da natureza angélica, tão perfeita e espiritual. Esse deve ser, portanto, o primeiro motivo, e ele é o motivo da soberba.

29. Daí se deduz uma segunda razão, que também resolve o fundamento contrário: basta percorrer os demais pecados e mostrar que, falando segundo o modo conatural, eles não oferecem por si mesmos o primeiro motivo para pecar.

Primeiro, o pecado de omissão, por si e em razão de si, não oferece o primeiro motivo, pois é negação ou privação e, para ser apetecido, deve revestir-se de algum bem aparente e de algum fim, em razão do qual alguém não recuse quebrar o preceito. A própria omissão não é, portanto, o primeiro motivo do pecado nem o primeiro objeto ao qual o anjo possa afeiçoar-se como a um fim.

Do mesmo modo, o ódio de Deus e o desespero não podem convir ao anjo senão supondo algum pecado anterior, em razão do qual aquilo que é odiado ou objeto do desespero se torne dissonante do seu juízo. Nada é odiado nem objeto de desespero senão porque é considerado ou julgado dissonante e inconveniente para quem o odeia, ou porque é julgado impossível de alcançar.

O ódio e o desespero pertencem a uma fuga da vontade: algo é apreendido como inconveniente ou nocivo e, por isso, não é amado, mas perseguido com aversão ou inimizade; ou é julgado impossível de obter e, por isso, a esperança não o procura, mas dele se afasta. Repugna, assim, que o anjo comece por eles o motivo do pecado.

Primeiro, porque ódio e desespero pertencem à fuga, não ao afeto e à busca. O primeiro motivo do anjo procede de um afeto acerca de algum fim ou bem que ele apreende como conveniente; o fim, enquanto fim, é amado, não evitado, e o anjo, no amor do fim, atinge também aquilo que se ordena ao fim, não separadamente. O primeiro motivo e afeto acerca do fim não pode, portanto, consistir numa fuga.

Segundo, para que Deus seja odiado ou objeto de desespero, deve ser apreendido como inconveniente. Deus, porém, só é apreendido como inconveniente depois que o juízo já foi corrompido e se supõe uma aversão a ele produzida por outros atos ou afetos, dos quais se forma o juízo pelo qual Deus é apreendido como nocivo e inconveniente.

Que a primeira apreensão de Deus, sobretudo numa natureza perfeita e que entende perfeitamente como o anjo, seja a apreensão de Deus como inconveniente, é inteiramente contrário ao seu modo conatural. Por isso São Tomás ensina que o ódio não é vício capital porque não é o primeiro na destruição das virtudes, mas o último. É mais pecado final que capital ou inicial, supondo no sujeito uma corrupção tão grande que o Sumo Bem possa ser apreendido como inconveniente.

Isso não pode ocorrer sem grande corrupção e sem que outros pecados tenham precedido, a partir dos quais Deus seja concebido como inconveniente e contrário ao sujeito. Ele não é concebido como contrário à própria natureza ou à sua perfeição, pois é o primeiro prin-

cípio e autor de todo o ser; pode ser concebido como contrário apenas enquanto inflige penas, o que já supõe culpa, ou enquanto proíbe os próprios males da culpa, e então, por causa do afeto a esses males, Deus é apreendido como contrário e dissonante e passa a ser odiado. Isso já supõe outros males de culpa. O ódio nunca é, portanto, o pecado capital e primeiro, que se refere ao afeto pelo fim; é pecado final ou último, supondo outros pecados pelos quais alguém passa a apreender Deus como dissonante e contrário, porque ele proíbe ou pune os pecados aos quais o sujeito se afeiçoou.

30. Quanto aos pecados que versam sobre os homens, a injustiça pode ser cometida de dois modos. Primeiro, quando alguém quer tomar o que é alheio para seu próprio proveito; então a injustiça nasce do amor e da cobiça desordenados de si mesmo. Segundo, quando alguém quer causar inconveniente ou dano a outro e, movido por isso, lhe faz injúria contra a justiça.

No primeiro modo, o anjo não pode querer cometer injustiça ou injúria contra um homem, nem mesmo contra outro anjo. Não pode tornar-se mais rico ou mais cômodo pelas injúrias feitas aos homens, pela apropriação de seus bens ou direitos, ou por quaisquer bens seus. Que comodidade lhe poderia provir dos bens sensíveis do homem, sendo o anjo espiritual? Dos bens espirituais do homem não pode subtrair nada nem cometer injustiça acerca deles, pois não podem ser perdidos contra a vontade do homem e, mesmo com sua vontade, não podem aumentar no anjo nem tornar-se próprios dele.

No segundo modo, o anjo pode prejudicar o homem e cometer injustiça contra ele, e talvez também contra outro anjo, por exemplo, afligindo-o e atormentando-o além da medida. Mas esse pecado supõe ódio e malevolência contra aqueles a quem se dirige; movido pelo apetite de prejudicar, faz a injúria. É novamente um pecado de fuga e aversão, que deriva de uma volição anterior de algum fim. Logo, a injustiça não é o primeiro pecado.

31. Sobre a inveja, dizemos com São Tomás que ela é a tristeza pelo bem alheio enquanto este impede algum bem próprio. A felicidade de Deus, de outro homem ou de outro anjo não impede o bem próprio do anjo, se ele quiser esse bem do modo como Deus lho concedeu e com submissão a Deus, que distribui a cada um segundo o modo devido.

A felicidade alheia só pode impedir o bem próprio do anjo quando este o quer desordenadamente, por exemplo, se quer ser singular em algum bem, superior a todos e sem admitir que alguém lhe seja preferido, mesmo pela ordenação de Deus. Então pode ter inveja, mas supondo uma desordem anterior acerca de outro bem. Isso é supor outro pecado, que é precisamente a soberba, pois se refere à própria excelência, à qual se opõe o bem alheio enquanto impede sua própria excelência ou singularidade.

Quando São Basílio diz que a inveja impeliu o príncipe dos demônios à guerra, e outros santos afirmam o mesmo, dizemos que é verdade que a inveja o impeliu à guerra contra o homem. Mas o pecado da soberba contra Deus o precedeu. Não há inconveniente em que, no mesmo instante, como também agora, o anjo se deleite excessivamente com a própria excelência e se entristeça e corroa interiormente com o bem alheio, pois esses afetos versam sobre objetos diversos e, por isso, não lutam entre si.

32. Quanto ao que se diz sobre a ira e se ela repugna ao anjo, respondemos que São Tomás a exclui do anjo enquanto paixão corporal. Sobre a ira que é simples afeto da vontade, que deseja vingança sem paixão corporal, ele nada disse nesse lugar.

Essa ira, porém, enquanto simples afeto da vontade, tem a razão de aversão e fuga em relação à pessoa contra a qual se deseja a vingança. Por isso, não serve como primeiro motivo do afeto acerca do fim ao qual o agente se dirige, pois tal afeto deve ser de busca e amor, não de fuga. O apetite de vingança não serve, portanto, para o primeiro pecado, porque se dirige a um fim desejado e querido, em razão do qual as demais coisas são apetecidas.

33. Não devemos atribuir ao anjo, no estado em que foi criado, cheio de sabedoria, o vício da curiosidade. Ele não tinha nada a desejar ou investigar acerca de um conhecimento possível e conatural, pois não possui ciência adquirida, mas inata e perfeita desde o princípio.

Acerca do conhecimento sobrenatural, poderia haver no anjo um vício se desejasse uma ciência superior contra a ordem divina e sem submissão a Deus; com submissão e subordinação a ele, não haveria pecado. Querer uma ciência superior sem submissão a Deus tem mais de soberba que de curiosidade, pois, se o anjo desejasse algo desordenadamente nesse âmbito, não desejaria tanto saber quanto exceder-se.

Assim, quando o diabo tentou Eva pelo apetite da ciência, exprimiu mais o desejo de excelência que a aquisição de conhecimento: "Sereis como deuses, conhecendo o bem e o mal" (Gn 3,5). Se o diabo desejou algo naquela ciência superior, desejou sobretudo superioridade e excelência sem submissão a Deus. Esse é o motivo próprio da soberba; o fato de ocorrer na matéria da ciência, do poder, da honra ou de qualquer outra excelência é acidental.

34. Ainda se pode objetar contra nossa conclusão, em favor de Escoto, que o primeiro pecado do anjo não teve como objeto querido o fato de presidir aos demais e não se submeter a um superior, mas apenas isso foi condição de outra coisa querida: quis aderir a si mesmo como fim último, afastando-se e não se submetendo a Deus. Isso não pertenceria ao pecado especial da soberba, mas seria condição geral de todo pecado que envolve aversão a Deus.

Para que houvesse pecado especial de soberba, seria necessário que não se submeter ao superior e presidir aos demais fosse atingido não apenas como condição, mas como coisa querida. Que isso não pudesse ser o primeiro motivo do pecado angélico prova-se porque São Tomás ensina que o anjo não pecou escolhendo o mal da parte da coisa querida, mas escolhendo mal da parte da eleição desordenada acerca de um objeto bom.

Ora, não querer submeter-se ao superior, tomado como coisa querida, é um objeto mau, e não apenas uma condição má da parte da eleição. Logo, não poderia haver no primeiro pecado o pecado especial da soberba.

35. Confirma-se isso porque o anjo não quer para si uma excelência desordenada e supérflua sem supor um amor desordenado à própria pessoa. Não se trata propriamente de amor de amizade para consigo mesmo, mas de amar-se como o primeiro objeto amável e como a pessoa para a qual quer tudo o que quer.

Como quer desordenadamente a si mesmo como pessoa e objeto para o qual tudo se dirige, quer para si uma excelência supérflua, como presidir aos demais e não se submeter a um superior. No querer uma excelência desordenada está o pecado da soberba; no amar-se excessivamente como pessoa e objeto, porém, não há pecado especial, a menos que se trate de um deleite excessivo consigo mesmo, pertencente à luxúria espiritual, como muitas vezes os homens pecam deleitando-se excessivamente com bens espirituais e não querendo deles se privar.

Ao menos, esse amor excessivo de si é apenas condição geral de todo pecado que procede do amor desordenado de si. Logo, nos anjos teria precedido o pecado da soberba uma excessiva complacência e amor de si, que seriam luxúria espiritual.

36. Responde-se que não se submeter a um superior pode ser tomado não apenas como coisa primeira e propriamente querida - pois, assim tomado, não é apenas mau, mas péssimo, e dificilmente apetecível senão por insensatez e erro -, mas também como modo e condição do objeto querido. Às vezes é condição geral dos pecados; às vezes, condição especial do pecado de desobediência ou do pecado de soberba.

É condição geral do pecado quando o não se submeter significa não se submeter ao superior enquanto regulador e mensurador dos atos da razão. Afastar-se da regra à qual a ação deve conformar-se é geral a todo pecado mortal.

É condição especial no pecado de desobediência quando alguém recusa fazer a coisa preceituada precisamente porque ela é ordenada pelo superior, não querendo submeter-se a outro como preceptor e superior, como ensina São Tomás (*II–II*, q. 104).

É condição especial da soberba quando alguém recusa submeter-se ao superior por motivo de sua própria excelência. Quer conservar sua excelência de tal modo que não seja considerado inferior a ninguém; por isso recusa submeter-se ao superior, para permanecer excelente. Propriamente, não quer submeter-se ao superior enquanto este é mais excelente.

Assim São Tomás explica que a soberba chega ao ponto de fazer da aversão, que nos demais pecados é consequência, algo próprio dela, levando-a até o desprezo de Deus. Tudo isso ocorre sob o motivo da própria excelência: despreza Deus ou recusa submeter-se a ele enquanto mais excelente, naquilo em que Deus quer que a criatura se considere inferior. O mesmo vale para os demais superiores, na medida em que a submissão parece diminuir ou não preservar a própria excelência.

Não pertence, portanto, à soberba querer o próprio não se submeter como coisa primeira e por si querida, mas como modo ou condição requerida para a própria excelência: o anjo não quer submeter-se a outro enquanto mais excelente que ele e, sob a razão e o motivo da excelência, dirige-se ao não se submeter e admite-o como modo de querer e escolher.

37. Quanto à confirmação, responde-se que o amor de si como pessoa primeira amada não constitui pecado especial, mas é princípio de qualquer pecado, como se colhe de São Tomás (*I–II*, q. 77, a. 4). Esse amor desordenado de si não está separado do amor da coisa querida contra o preceito de Deus.

É da matéria acerca da qual a vontade versa que se toma a espécie especial do pecado: ora na própria excelência, ora no deleite da comida ou da carne, ora na posse de dinheiro, ora em qualquer outra coisa que se atinge pelo temor e pela fuga ou pela concupiscência, como São Tomás ensina no mesmo lugar.

Pelo mesmo raciocínio, poder-se-ia provar que todo pecado envolveria pecado de luxúria, pois em todos interviriam, como motivo e origem, o amor excessivo de si e o deleite consigo mesmo. Isso é apenas uma condição geral de todo pecado.

A espécie determinada e especial dos pecados não se toma, portanto, do amor de si enquanto termina apenas na própria pessoa como aquela para a qual se quer o bem, mas da própria matéria acerca da qual a vontade versa. O anjo amou a si mesmo de tal modo que exerceu esse amor numa matéria determinada: a própria excelência querida sem submissão ao bem mais excelente e ao superior, segundo a regra e medida de Deus. Por isso, da parte da matéria, seu pecado foi especialmente pecado de soberba.

Embora tenha pressuposto, da parte de seu princípio e origem, o amor e o deleite de si, princípio geral de todos os pecados como motivo geral, não foi esse amor a matéria de qualquer pecado. No anjo, a matéria foi a própria excelência. Um pecado não é denominado luxúria pelo amor de si, mas pela matéria querida acerca da qual ocorre o deleite; não pela pessoa para a qual, em geral, todo pecado quer o bem, isto é, pelo amor de si.

P. 742 DO ORIGINAL LATINO

Singularidade do pecado do anjo: acerca de qual objeto determinado ele pecou por soberba

38. Como a soberba é um apetite desordenado de excelência, pelo qual alguém quer sobressair singularmente, ela poderia versar no anjo sobre objetos diversos. É difícil, porém, indicar singular e determinadamente acerca de qual objeto ele pecou de fato por soberba. Podem ser enumerados quatro objetos.

O primeiro é o próprio Deus em si mesmo: o anjo teria apetecido a igualdade com Deus em altura e majestade. O segundo é a união hipostática: teria desejado que ela lhe fosse concedida ou desprezado

o fato de ter sido comunicada à natureza humana. O terceiro é a bem-aventurança sobrenatural: não querendo recebê-la da necessidade do auxílio divino nem em comunhão com os homens. O quarto é a bem-aventurança e felicidade naturais: querendo possuir somente esta e, nela, presidir a todos os demais, sem ser elevado à bem-aventurança sobrenatural, na qual outros poderiam igualá-lo ou até superá-lo, como deveriam superá-lo a alma de Cristo e a Santíssima Virgem.

39. A dificuldade acerca desses objetos consiste em duas coisas. Primeiro, em indicar um objeto cujo apetite não pareça impossível ou insensato num anjo que pecou com a máxima advertência e malícia. Segundo, em evitar um erro especulativo no juízo requerido e pressuposto para o pecado.

Igualdade com Deus

40. Quanto ao primeiro objeto, a igualdade com Deus, São Tomás supõe com certeza que o diabo desejou ser como Deus (*I*, q. 63, a. 3). Isso se deduz manifestamente da Escritura. Isaías diz, pela pessoa de Lúcifer: "Subirei acima das alturas das nuvens; serei semelhante ao Altíssimo" (Is 14,14). E Ezequiel: "Elevou-se o teu coração e disseste: 'Eu sou Deus e estou sentado na cadeira de Deus, no coração do mar'; e entregaste o teu coração como se fosse o coração de Deus" (Ez 28,2.6).

Além disso, a soberba do demônio excede toda a soberba humana, pois ele é chamado rei sobre todos os filhos da soberba (Jó 41,25). Ora, o Anticristo chegará a tamanha soberba que se apresentará como se fosse Deus (2Ts 2,4). Muito mais, portanto, essa soberba teve lugar no diabo, de modo que ele quis ser tido como Deus.

Assim permanecem firmes os testemunhos de Ezequiel e Isaías, ainda que alguns queiram entendê-los literalmente do príncipe de Tiro ou do rei da Babilônia, e não do diabo. Pois, se a soberba do demônio excedeu a de quaisquer homens, e naqueles homens houve soberba tão grande que quiseram ser tidos como Deus, quanto mais se deve considerar assim a soberba de Lúcifer, cabeça desses ímpios e superior a eles na soberba.

41. A dificuldade está em saber se o anjo pecou desejando a própria divindade segundo a igualdade e a natureza, ou desejando apenas alguma semelhança com ela. São Tomás afirma claramente no lugar citado que o anjo não pôde desejar ser como Deus por igualdade, como se quisesse possuir a natureza divina; desejou apenas ser Deus por semelhança.

42. Alguns, contudo, contradizem São Tomás nesse ponto: o padre Suárez (*De Angelis*, VII, c. 12), Vázquez, Molina, Alarcón e outros, citando entre os antigos Escoto, Gabriel, Maior e outros. Eles partem da consideração de que o anjo conhecia a impossibilidade desse objeto: sabia ser criatura e não poder ser criador sem a destruição de seu próprio ser, e que, mesmo com essa destruição, não poderia tornar-se Deus por transformação de seu ser em Deus, pois assim seria um deus feito, não o Deus verdadeiro.

Por isso distinguem dois apetites: o eficaz, que visa alcançar a coisa, e o ineficaz, pelo qual se apetece apenas o bem apreendido e alguém se deleita nele, como muitas vezes nos deleitamos com ficções e coisas impossíveis, mesmo sabendo que são tais. Dizem, portanto, que, do primeiro modo, é certo que o anjo não poderia apetecer a igualdade com Deus, por ser algo inteiramente impossível, que nem mesmo um homem insensato tentaria; quanto mais um anjo. Do segundo modo, porém, poderia deleitar-se com essa ficção, apreendendo-se como Deus, e pecar nesse deleite com uma ficção desse gênero, pois deter-se em tais pensamentos é vão.

43. Considero, contudo, inteiramente certo que o anjo não pecou direta e formalmente por um pecado de simples vontade e deleite vão acerca da igualdade com Deus, nem desejou ser Deus pela natureza, mas por alguma semelhança. Direi logo se, por consequência e de modo quase virtual, ele também pecou acerca disso.

Qual foi essa semelhança na qual quis ser como Deus, diremos ao tratar das dificuldades seguintes: o apetite da união hipostática, a recusa da bem-aventurança sobrenatural recebida da graça de Deus e a permanência apenas na bem-aventurança natural.

44. Quanto à primeira parte da conclusão, considero a sentença de São Tomás não apenas provável, mas certa. Prova-se isso porque o pecado do anjo versou sobre algum fim que ele quis e pretendeu alcançar. Logo, não versou sobre algo impossível nem pôde consistir num simples e ineficaz afeto de complacência por uma coisa impossível.

A consequência é clara: o afeto que visa alcançar algo não pode dirigir-se a um impossível conhecido como tal, pois isso seria inteiramente insensato. O anjo, porém, conhecia clara e evidentemente que era impossível ser Deus por igualdade e segundo a natureza.

O antecedente prova-se primeiro pela natureza da coisa. O primeiro fim ao qual a vontade do anjo se afeiçoa é tomado como fim último, em razão do qual todos os demais bens são apetecidos. Ora, aquilo em razão do qual tudo se faz não poderia ser, para o anjo, algo que ele julgasse impossível e, consequentemente, não conveniente para si nem apto a dirigir as demais ações, a menos que agisse com grande ignorância e insensatez.

Alguém pode deleitar-se de modo vão e ocioso com uma coisa impossível e quimérica, e pecar nisso. Mas querer uma coisa quimérica e impossível, conhecida como tal, como fim último e como aquilo em razão do qual se fazem as demais coisas, parece inteiramente impossível e dificilmente imaginável, salvo em extrema insensatez. Como poderíamos dizer que ações tão sérias e deliberadas, como são todas as ações que o homem realiza na vida e as que o diabo realizou com plena advertência, foram feitas em razão de algo quimérico e absolutamente impossível?

Se os autores citados admitem que o anjo não pôde querer eficazmente ser Deus por igualdade, como poderia propor isso a si mesmo como fim último, subordinando-lhe as demais ações, quando entre elas havia muitas ações eficazes? Estas não podem originar-se de uma vontade ineficaz do fim, pois a vontade do fim influi em todos os atos ordenados ao fim. Se entre esses atos há muitos eficazes, não podem originar-se de uma vontade ineficaz de uma coisa impossível, de modo que as demais ações sejam feitas por sua causa.

Logo, o apetite da divindade segundo a igualdade não poderia ser a vontade do fim último em razão do qual as demais ações fossem realizadas. Devia supor-se antes dele algum outro fim último ao qual se subordinassem as ações pecaminosas; e nesse outro fim esteve o primeiro pecado do anjo, não naquele apetite ineficaz da igualdade divina.

45. O mesmo antecedente prova-se ainda porque, na realidade, o anjo, naquilo que desejou em seu primeiro pecado, não pretendeu apenas deleitar-se ineficazmente, mas quis negociar, alcançar aquilo e persuadir outros a isso. Quem diria que toda a solicitude e negociação de uma criatura tão sublime e sábia como era o primeiro anjo, falando a criaturas tão inteligentes como os anjos inferiores, convergia para um único objetivo: deleitarem-se vã e ineficazmente com algo absolutamente impossível, pensando ser deuses por natureza?

Quem, não digo entre os anjos, mas entre os homens, admitiria ou não riria da ideia de que toda a preocupação de um homem sapientíssimo e prudentíssimo consistisse em persuadir quase todos os povos a uma cogitação vã e inepta de algo impossível e quimérico, como imaginar que fossem anjos, voassem como aves, tivessem corpos celestes ou possuíssem natureza divina? Como considerar, então, que aquele anjo cheio de sabedoria, o astutíssimo dragão, persuadiu seus anjos a deter-se numa fantasia tão inepta?

Que aquele anjo supremo tenha persuadido e solicitado, por sua inquieta negociação, o pecado dos anjos inferiores, pretendendo que o seguissem, deduz-se claramente da Escritura. Ezequiel diz: “Tu eras um querubim protetor, e eu te coloquei no monte santo de Deus... pela multidão das tuas negociações, encheram-se as tuas entranhas de iniquidade e pecaste”; e ainda: “Pela multidão das tuas iniquidades e pela iniquidade da tua negociação profanaste o meu santuário” (Ez 28,14–18). Isaías descreve Lúcifer dizendo em seu coração: “Subirei ao céu, exaltarei o meu trono acima das estrelas de Deus, subirei acima das nuvens; serei semelhante ao Altíssimo” (Is 14,12–14).

Eis como o pecado do anjo é descrito: não como simples vontade e complacência com uma coisa quimérica e impossível, mas como negociação e indução de outros, que ele perdeu, e como intenção de alcançar aquilo que desejava: subir ao céu, exaltar o trono acima das estrelas e, nisso, assimilar-se a Deus. Ele não disse: "Serei igual a Deus" ou "Eu mesmo serei Deus", mas: "Serei semelhante ao Altíssimo". Isso não indica equiparação na divindade, mas semelhança na majestade, no culto e em coisas semelhantes.

Por fim, que tenha desejado algo não quimérico nem impossível em si, embora de modo ilícito e perverso por soberba, consta de Santo Anselmo (*Sobre a queda do diabo*), que diz que o diabo desejou aquilo a que teria chegado se tivesse permanecido firme. Portanto, seu objeto não foi algo impossível e quimérico, mas algo a que poderia chegar por algum meio, embora não pelo meio que escolheu. Ser Deus por natureza, porém, não era alcançável por meio algum, nem ele teria chegado a isso mesmo se tivesse permanecido firme. Logo, isso não foi o primeiro pecado do anjo, diretamente e por si mesmo, desejado e querido.

46. Quanto à segunda parte da conclusão — se, por consequência e de modo quase virtual, o anjo pôde pecar querendo ser como Deus por equiparação —, dizemos que essa vontade não repugna ao anjo: pode existir virtual e indiretamente, e também formalmente como certa vaidade posterior a outro pecado anterior, no qual ele pecaria mortalmente pelo fim perverso que lhe estivesse unido.

Ela existe virtual e indiretamente porque, pelo ódio contra Deus, o diabo está disposto de tal modo que, se pudesse arrancar-lhe a divindade e fazer com que ele não fosse Deus, o faria. Por sua soberba, está também disposto de tal modo que, se pudesse possuir ele próprio a divindade e não estar submetido a ninguém, assim o quereria, para que não houvesse outro mais excelente que ele. Isso é querer virtualmente ser Deus na natureza e segundo a igualdade, se tal coisa não fosse impossível: é a disposição e prontidão da alma, segundo o ódio que têm contra Deus e a complacência na própria excelência, proveniente da soberba.

47. Semelhante vontade também pode existir formalmente nos anjos, pois eles conhecem bem a condicional: "Se eu pudesse ser Deus por natureza, teria a máxima excelência, não estaria submetido a ninguém, seria livre destas misérias etc." Conhecem igualmente que esse é um bem fantástico e quimérico, embora possa ser representado quimericamente como muito deleitável, e podem pensar o que fariam se tivessem onipotência divina.

Nós também pensamos nessas coisas e, ainda que o façamos ociosamente, deleitamo-nos com ficções e histórias quiméricas, embora saibamos que são fictícias. Muitas coisas quiméricas e fictícias nos são propostas pelos demônios para que nelas nos detenhamos, como acontece com muitas fantasias poéticas vãs. Logo, também eles podem deleitar-se vãmente com coisas quiméricas e fantásticas: poderiam pensar em expulsar do céu os eleitos, lançar Cristo e a Santíssima Virgem no inferno, matá-los, destruí-los e pisoteá-los; entre essas fantasias poderiam também pensar em ser como Deus por igualdade e imaginar o que fariam em tal caso.

Não há maior razão para que possam deter-se na destruição de Deus, de Cristo e dos eleitos — coisa absolutamente quimérica — e não possam deter-se em pensar e desejar ser Deus, embora por afeto simples e ineficaz.

48. Alguns ensinam que o anjo pode ter uma *velleidade* disso, não uma vontade atual e absoluta: isto é, uma vontade condicionada tanto da parte do objeto quanto da parte do ato, expressa assim: "Eu quereria isso se fosse possível", e não pelo ato presente: "Quero isso, por exemplo, quero ser Deus, se for possível".

Embora acerca das coisas futuras possa haver um ato absoluto sob uma condição da parte do objeto, isso não ocorre acerca do possível e do impossível, pois a possibilidade ou impossibilidade não é condicionada, mas absoluta, pela relação ou repugnância precisa dos termos. Por mais que se acrescente a condição "se isso fosse possível", nunca se chega a uma possibilidade verdadeira: o objeto permanece impossível e quimérico de modo simples e absoluto e, consequentemente, sem conveniência com a vontade para ser apeteci-

do por um ato absoluto. Assim, a condição "se isso fosse possível" não contribui em nada; a vontade se relaciona com o objeto impossível do mesmo modo, com ou sem essa condição.

49. Não é preciso, contudo, deter-nos muito nisso. Não discutiremos agora o que é a *velleidade* e em que consiste; isso será tratado em *I–II*, q. 6, ao se examinar o voluntário sob o medo, no qual permanece uma *velleidade* do oposto daquilo que fazemos por medo.

Por ora, supomos que a *velleidade* também possa ser explicada por algum ato formal, ao menos como complacência acerca daquilo que nos representamos fazendo, se fosse possível. Embora acerca do impossível, mesmo com uma condição da parte do objeto, não possa haver um ato de fato e absoluto que resolva alcançar a coisa, pode haver um ato de simples complacência. Para isso não se requer uma condição de possibilidade nem uma conveniência quanto à obtenção da coisa; basta aquela bondade aparente e representada, para que a vontade se deleite com ela como um bem aparente e conveniente precisamente enquanto representado, não enquanto alcançável.

A condição "se fosse possível" ajuda, não para mover alguém a alcançar a coisa impossível — nisso a condição nada contribui —, mas para excitar mais o ânimo a comprazer-se com ela sob a apreensão de uma possibilidade condicionada. A *velleidade*, portanto, é inteiramente condicionada da parte do objeto e do ato quanto à eficácia, à obtenção ou à resolução do ânimo; não é, porém, um ato condicionado quanto ao deleite. De fato e formalmente, há complacência e ócio acerca daquela coisa, como experimentamos diariamente em nós. Do mesmo modo, nos demônios pode haver um ato pelo qual se deleitem de fato com uma coisa quimérica e impossível, embora o ato seja condicionado quanto à resolução e determinação de alcançá-la; é isso que se exprime pelo "eu quereria", que designa não um ato que existe, mas um ato que existiria.

50. Essa vontade condicionada, imperfeita e ineficaz, por si mesma não envolve aversão ou conversão próprias do pecado ou do mérito quanto à eleição e determinação de um fim ou dos mei-

os, pois não pode ter a força de uma eleição ou intenção. Pode, contudo, envolver o pecado da ociosidade e da vaidade, ou dispor para pecados piores.

Nos demônios, como isso procede do ódio a Deus e dispõe ao ódio a Deus — pois se deleitam e se comprazem em ser Deus por ódio contra Deus —, eles pecam também gravissimamente nisso. Mas pressupõe outro pecado; não constitui o primeiro pecado.

São Tomás ensina tudo isso: admite que pode haver acerca de uma coisa impossível uma vontade imperfeita e ineficaz, chamada *velleidade*, embora não uma vontade eletiva e perfeita, tendente à obtenção (*I–II*, q. 13, a. 5, ad 1). E, falando dos demônios (*De Malo*, q. 16, a. 3, ad 9), diz que a vontade dos impossíveis não é uma vontade perfeita, tendente a alcançar algo, pois ninguém tende ao que julga impossível; é uma vontade imperfeita, chamada *velleidade*, pela qual alguém quereria aquilo que julga impossível, sob a condição "se for possível". Tal vontade não é a vontade de aversão ou conversão na qual consistem o mérito e o pecado. Aqui se encontra, com clareza, toda a nossa resolução.

51. Pelo que foi dito, também ficam facilmente resolvidas as objeções dos autores contrários. Elas se reduzem a isto: alguém pode apetecer uma coisa impossível sem pretender alcançá-la, mas apenas comprazendo-se e deleitando-se nela, como o penitente que quereria ter a inocência e não ter pecado, embora veja que isso é impossível; e nós imaginamos muitas coisas impossíveis com as quais nos deleitamos.

Do mesmo modo, os demônios podem, por ódio a Deus, querer que Deus não exista e, se pudessem, destruí-lo. Isso é tão impossível quanto querer ser Deus. Logo, assim como podem apetecer uma coisa impossível sem erro especulativo, poderiam, por soberba, apetecer ser Deus no primeiro pecado sem tal erro.

Também não é obstáculo dizer que, para apetecer ser Deus, o anjo teria de apetecer o próprio não-ser. Primeiro, não repugna que alguém deseje o não-ser, apreendendo-o como um mal menor do que suportar muitos outros males dos quais quer libertar-se, mesmo deixando de existir. Segundo, alguém pode, nessas coisas impossíveis, apetecer apenas a conveniência do bem imaginado, sem pen-

sar na destruição do próprio ser: um homem pode pensar e desejar ser uma ave ou um anjo sem pensar na destruição de seu ser, deleitando-se apenas com a conveniência daquele bem. Do mesmo modo, alguém pode deleitar-se com a posse da divindade.

52. Tudo isso permanece resolvido pelo que foi dito. À primeira objeção responde-se que não repugna alguém pensar e deleitar-se com uma coisa impossível por uma vontade imperfeita, como vimos em São Tomás. Repugna, porém, assumir isso como fim último, que é o fim em razão do qual as demais coisas são feitas e que, por isso, é pretendido por afeto eficaz. O anjo começou seu pecado por algum fim último e desejou eficazmente aquilo acerca do qual pecou primeiro.

À segunda objeção já respondemos: por ódio a Deus, alguém pode desejar e comprazer-se com coisas impossíveis; igualmente pode desejar por afeto simples ser Deus. Não poderia, porém, fazer disso o motivo do primeiro pecado, porque o pecado do anjo começa na vontade do fim último, que é eficaz por sua própria natureza.

À terceira objeção responde-se igualmente que o anjo não pode apetecer ser Deus, se se fala do apetite eficaz e dirigido à obtenção, porque então apeteceria o próprio não-ser. Mas pode apetecer isso por simples afeto e *velleidade*, sem apetecer deixar de existir. Como no primeiro ato o anjo devia começar pelo fim, acerca do qual não há apenas afeto simples, mas também afeto eficaz, conclui-se corretamente que ele não desejou ser Deus no primeiro pecado; de outro modo, desejaria o próprio não-ser. Não negamos, contudo, que pudesse desejar ineficazmente ser Deus sem desejar o próprio não-ser.

O apetite da união hipostática

53. Quanto ao segundo objeto, a união hipostática, muitos negam que o anjo tenha pecado desejando-a para si e invejando Cristo homem. Dizem que o anjo começou seu pecado pelo fim último, e que a união hipostática não é o fim último sobrenatural, pois não é a bem-aventurança, nem o fim último natural, pois não pertence à ordem natural.

Do mesmo modo, o anjo soberbou acerca de seu próprio esplendor, elevando-se, como diz Ezequiel: "Elevou-se o teu coração na tua beleza" (Ez 28,17). A união hipostática não pertenceu, porém, à perfeição e ao esplendor do anjo nos quais ele se elevou.

Também o primeiro pecado do anjo não poderia consistir em recusar submeter-se ao homem Cristo ou em invejá-lo, pois o pecado da inveja e o da não-submissão pertencem a um ato de fuga, não de busca; o primeiro pecado do anjo devia começar pela busca de algum fim mau.

54. Não obstante, a questão é incerta. Como é certo que os anjos em estado de via tiveram conhecimento desse mistério pela fé, como ensina São Tomás a partir de Santo Agostinho (*II–II*, q. 2, a. 7, ad 1), não há repugnância em que, entre os objetos materiais nos quais sua soberba se manifestou no primeiro pecado, estivesse também a união hipostática, desejada desordenadamente para a natureza angélica apenas em razão da própria excelência, por se considerar mais digna daquela honra suprema.

Isso pertence à soberba, como se vê na grande soberba de Amã, que julgou em seu coração que o rei não queria honrar ninguém senão a ele (Est 6,6). Assim, o diabo, cabeça de todos os soberbos, poderia julgar que uma honra tão grande como a união hipostática não deveria ser concedida por Deus senão a ele, e não à humilde natureza humana; e nisso poderia soberbar maximamente.

55. Deve-se considerar que, embora a razão formal e o motivo da soberba sejam a própria excelência, a matéria na qual ela se exerce é múltipla e variada. Alguns buscam excelência na nobreza de origem, outros na ciência, nas riquezas, na glória ou na virtude militar. Não repugna que alguém busque e ostente excelência em todas essas coisas ou em várias delas.

Assim, é verossímil que tenha acontecido isso no anjo. Buscando soberbar por sua própria excelência, no primeiro pecado ele poderia ter desejado desordenadamente não apenas seu próprio esplendor, mas também a união hipostática sob a razão de certa excelência, julgando que ninguém além dele era digno dela e suportando indignamente que tal sublimidade fosse comunicada à natureza humana, muito inferior à sua.

Embora tenha soberbado em si mesmo e em seu próprio esplendor, como na pessoa amada e no fim para o qual tudo ordenava, entre as coisas que quis para si como fim e como pessoa maximamente amada poderia estar aquela suprema excelência da união hipostática, julgando, como Amã, que ninguém senão ele deveria ser honrado assim por Deus. Não há nisso repugnância alguma; ao contrário, esse objeto é inteiramente conforme àquela soberba desmedida.

Esse objeto poderia estar no próprio primeiro pecado do anjo, não como fim *cui* — pois este foi o próprio anjo —, mas como coisa desejada para si, de maneira inadequada, entre vários objetos materiais que ele poderia então apetecer e fazer matéria de sua própria excelência.

56. Se isso aconteceu de fato, a questão permanece incerta, como dissemos, e nada deve ser afirmado temerariamente. Certamente, entre muitas coisas que Lúcifer desejou como matéria de sua soberba, Isaías menciona: "Sentar-me-ei no monte da aliança; subirei acima das alturas das nuvens" (Is 14,13–14).

É bem conhecido que pelo "monte da aliança" se entende Cristo. E é certo que isso pertenceu ao primeiro pecado, pois o profeta diz que Lúcifer falou tudo isso em seu coração quando ainda se levantava, isto é, no próprio início do pecado.

Do mesmo primeiro anjo Ezequiel diz: "Elevou-se o teu coração e disseste: 'Eu sou Deus e sentei-me na cadeira de Deus, no coração do mar; e entregaste o teu coração como o coração de Deus'" (Ez 28,2.6). Essas palavras podem ser entendidas sem violência assim: "Eu sou Deus", isto é, sou digno de ser Deus pessoal ou hipostaticamente, e de sentar-me na cadeira de Deus, como convém a Cristo sentar-se no trono de Deus.

Bernardo sugere a mesma coisa (*Sermão 69 sobre o Cântico*), indicando que o diabo cobiçou o trono de Cristo: "O trono é para ele à tua direita, não sob os teus pés. Como ousa alguém usurpar o lugar do teu Unigênito? Seja precipitado. Ele põe para si um trono no alto; seja destruída a cadeira da peste."

57. Os fundamentos contrários não convencem. Admitimos que o anjo começou a pecar por um fim último não bom, mas desordenado. Nesse fim incluem-se o fim *cui*, isto é, o próprio anjo, e o fim *qui*, isto é, a coisa querida para ele como matéria de sua própria excelência.

Entre essa matéria, uma das coisas queridas foi a união hipostática, não enquanto adesão a Deus — pois aderir a Deus, mesmo na unidade da pessoa, é bom —, mas enquanto certa excelência da qual julgava que ninguém além dele era digno. Assim, embora a união hipostática em si não seja o fim último, isto é, a bem-aventurança natural ou sobrenatural, alguém pode desejá-la desordenadamente como matéria do fim último, como matéria da própria excelência desordenadamente desejada.

58. À segunda objeção responde-se que o coração do anjo se elevou em seu próprio esplendor como no fim *cui*, amando-se como a pessoa que mais amava e que julgava digna de toda honra. Por isso, da parte da matéria e da coisa querida como excelência, ele poderia querer a união hipostática, tão bela e esplêndida a seus olhos, como matéria de grande excelência, julgando-se o único digno dela.

Quanto ao pecado da inveja contra Cristo homem, dizemos que ele não poderia ser o primeiro pecado do anjo, mas pressuporia uma disposição má acerca do fim último, que deve preceder no anjo os demais pecados e o movimento de inveja, pertencente à fuga ou aversão.

59. Deve-se observar, contudo, que esse apetite de excelência acerca da união hipostática não existiu do mesmo modo em todos. Nem todos desejaram pessoalmente a união hipostática para si; talvez desejassem que ela se realizasse na natureza angélica, e não na humana. O anjo supremo, porém, desejou-a pessoalmente, pois quis sentar-se no monte da aliança e na cadeira de Deus (Is 14,13; Ez 28,2).

A bem-aventurança sobrenatural

60. Quanto ao terceiro objeto, a bem-aventurança sobrenatural, dizemos que também no primeiro pecado do anjo pôde intervir soberba acerca dela: recusando-a e desprezando-a de tal modo que, virtual e interpretativamente, quis não recebê-la da graça de Deus, mas de suas próprias forças, e não como bem comum a muitos.

Formalmente, porém, quis apenas recusá-la eficazmente e repousar em sua felicidade e beleza naturais. No anjo, a recusa da bem-aventurança sobrenatural não deve ser separada do deleite de repousar e permanecer em sua felicidade natural, assim como o homem que peca pelo apetite dos bens inferiores e sensíveis recusa simultaneamente os bens espirituais e superiores, embora quisesse possuí-los sem trabalho e sem privar-se do gozo dos bens sensíveis.

Assim se relacionavam, no anjo, sua beleza e felicidade naturais, próprias de cada um e obtidas por sua excelência, e a bem-aventurança sobrenatural, comum a muitos e recebida da graça de Deus. A primeira possuía duas condições fortemente opostas ao orgulho: era própria e adquirida por suas próprias forças; a segunda era comum a todos e recebida da graça. O anjo abraçou a primeira e nela repousou, recusando a segunda por essas condições.

61. Penso que essa é a própria mente de São Tomás e que, por ela, se explica perfeitamente como interveio verdadeira soberba, sem erro especulativo. Não faltou, porém, o erro prático, que é a inconsideração e a imprudência comuns a todos os pecados.

62. Por isso, essa parte acerca da bem-aventurança sobrenatural pareceu difícil a alguns autores. Eles negam que tenha havido soberba angélica acerca desse objeto ou se afastam da sentença de São Tomás ao explicar que o anjo quis obter a bem-aventurança não pela graça, mas por sua própria virtude.

O padre Suárez ensina absolutamente que é impossível haver no anjo um afeto acerca da bem-aventurança sobrenatural a ser obtida por suas próprias forças ou devida a ele, mesmo que o afeto seja simples, a menos que houvesse algum erro especulativo no intelecto, pelo qual julgasse falsamente ser possível alcançar a bem-aven-

turança por suas próprias forças. Acrescenta, contudo, que, embora o anjo conhecesse evidentemente não poder obter fisicamente aquela glória por suas próprias forças e não tivesse laborado em heresia ou erro contra a fé, não repugnaria que errasse como Pelágio, julgando possuir por si mesmo mérito de condignidade para que Deus lhe desse a bem-aventurança. O padre Alarcón concorda, embora julgue que esse erro culpável não foi o primeiro pecado do anjo.

Suárez admite ainda que o anjo poderia ter soberba acerca de uma circunstância da bem-aventurança sobrenatural, desejando que lhe fosse dada mais cedo do que Deus havia decretado e suportando indignamente que não lhe fosse concedida imediatamente. Não creio nisso, pois, se o anjo via que só poderia ter a glória mediante mérito, não poderia desejar um mérito mais breve que um único instante de continuação do ato posterior à criação, após o qual a bem-aventurança lhe seria dada.

63. Outros, como Vázquez, recorrem a um afeto simples e ineficaz acerca da bem-aventurança: o anjo quereria e se comprazeria em obtê-la por sua própria virtude e sem méritos. Vázquez interpreta assim São Tomás quando este diz que o anjo quis ter a bem-aventurança pela própria virtude, e não pelo auxílio divino.

Seguem a sentença de Suárez Molina e Bécano; seguem Vázquez Arrúbal, Alarcón e outros.

64. Para explicar a sentença de São Tomás, que é veríssima e é comumente seguida por seus discípulos, deve-se notar que a soberba desordenada do anjo acerca da bem-aventurança sobrenatural, que é o fim último, pode ser considerada de dois modos.

Primeiro, querendo-a positivamente, por apetite eficaz ou ineficaz, para ser obtida por seus próprios méritos e sem o auxílio de Deus. Segundo, querendo recusá-la eficazmente com as condições nas quais Deus a propôs: como bem comum aos anjos e aos homens, a ser recebido da graça, do benefício especial e do auxílio de Deus, e não de méritos próprios ou de algum débito conatural.

Essas duas condições se opõem fortemente à singularidade e à soberba daquele espírito, que queria singularidade e apetecia excelência. Por isso, ele poderia recusar eficazmente a bem-aventurança sobrenatural proposta com essas condições e, ao recusá-la, soberbar, insinuando tacitamente que a abraçaria de bom grado sem essas condições. Recusar recebê-la da graça e como bem comum aos homens é, virtualmente, não recusá-la se não fosse pela graça e não fosse comum.

Isso acontece muitas vezes entre os homens: recusam aceitar uma dignidade ou cargo com determinado encargo ou pensão, que julgam indigno deles, mas aceitariam a mesma dignidade sem tal encargo. A recusa com o encargo procede, entretanto, da avaliação da própria excelência.

65. Assim, dizemos que o anjo não pecou por soberba pretendendo positivamente a obtenção da bem-aventurança sobrenatural, nem mesmo por apetite eficaz, pois julgava evidentemente impossível que ela lhe fosse devida ou que pudesse adquiri-la por forças naturais. Não teve nisso erro nem heresia, pois não convinha a uma natureza tão perfeita incorrer em erro especulativo, e não consta que tivesse heresia.

Também não se pode situar seu primeiro pecado nesse erro, pois não convinha a uma natureza tão perfeita começar por um erro especulativo, que supõe grande deficiência.

O anjo tampouco pecou apenas por um apetite ineficaz, comprazendo-se na obtenção da bem-aventurança por suas próprias forças. Como mostramos ao tratar do apetite da igualdade com Deus, no primeiro pecado ele não poderia pecar apenas por apetite ineficaz, mas por algum fim pretendido eficazmente, em razão do qual os demais bens fossem apetecidos. De fato, pecou desejando algo que tentou alcançar, não apenas deleitando-se ineficazmente.

Nem, por fim, soberbou desejando positivamente alguma circunstância da bem-aventurança, como recebê-la mais cedo. A bem-aventurança foi dada suficientemente cedo, supondo que devesse ser dada depois do mérito, pois seria dada após o primeiro instante de mérito continuado. Não se pode indicar circunstância alguma da bem-aventurança sobrenatural que o anjo pudesse desejar por suas

próprias forças e não pela graça, supondo que não podia desejar nem alcançar pela própria força a bem-aventurança em sua realidade singular.

66. De outro lado, a recusa da bem-aventurança sobrenatural como algo oneroso, com as condições de que deveria ser recebida da graça de Deus e em comunicação com os homens, é um objeto muito conveniente à soberba angélica.

Vendo sua dignidade, os anjos apeteceram singularidade, que é especialmente própria dos soberbos, sobretudo recusando comunicar-se com inferiores como os homens. Do mesmo modo, não quiseram receber algo da graça e do benefício alheio, como se não precisassem da graça de ninguém. Isso também se encontra frequentemente nos homens soberbos.

Esse foi, portanto, o objeto mais possível e conveniente à soberba do anjo. Eles só quiseram permanecer e contentar-se em sua bem-aventurança natural porque, por isso, recusaram a bem-aventurança superior como algo que deveria ser dado por graça especial e em comum com os homens; nenhuma dessas duas condições se encontrava no gozo de sua bem-aventurança própria e natural.

67. Que isso tenha acontecido de fato é sugerido tanto pela explicação dos Padres e de São Tomás quanto pela indicação da Escritura.

Bernardo tocou admiravelmente nesse ponto (*Sermão 17 sobre o Cântico*). Embora esse texto seja citado para provar que o anjo desejou a união hipostática, na verdade ele não o diz expressamente, mas apenas aquilo que afirmamos acerca da bem-aventurança sobrenatural. Ele diz que, se não for considerado incrível, pode ter acontecido que os anjos, cheios de sabedoria e perfeitos em beleza, soubessem de antemão que os homens futuros também progrediriam até a mesma glória; e, se o souberam, sem dúvida viram isso no Verbo e invejaram, tendo-o conhecido por alguma revelação especial, e procuraram ter os homens como súditos, desprezando sua companhia.

“Eles são inferiores”, diz Bernardo, “e de natureza inferior; não convém que sejam concidadãos nem iguais na glória.” Talvez essa tenha sido a ímpia maquinação expressa pela presunção de subir e sentar-se: “Subirei ao monte elevado e sentar-me-ei nas regiões do norte”, para alcançar certa semelhança com o Altíssimo. Assim como Deus, sentado sobre os querubins, governa toda a criatura angélica, ele também queria sentar-se nas alturas e governar o gênero humano.

Eis uma expressão da grandeza da soberba diabólica acerca da bem-aventurança sobrenatural: recusou recebê-la sem singularidade própria, em comum com os homens, e preferiu ter sobre eles uma precedência especial, em vez da comunicação com eles, como o próprio São Tomás admite.

68. A isso se acrescenta a autoridade de São Gregório Magno (*Moralia*, XXXIV, c. 13), que diz que os anjos perderam a sublimidade participada porque desejaram uma sublimidade privada. Isto é, recusaram a bem-aventurança celeste porque era participada e comum a muitos, querendo apenas uma bem-aventurança privada, enquanto própria e singular.

Essa bem-aventurança privada possuía duas condições especialmente aptas à soberba: a singularidade, sem nada em comum com os inferiores, que lhes parecia vulgar mesmo se fosse glória sobrenatural, e o fato de não ser recebida de benefício especial e gratuito de Deus, quase como uma dádiva recebida por favor. Os soberbos recusam sobretudo essas condições, e o anjo as recusou maximamente.

A isso se refere também a parábola do homem que preparou uma grande ceia e convidou muitos (Lc 14,16–24). Depois de convidar os homens, eles começaram a escusar-se. Talvez tenham recusado vir porque a ceia era grande e destinada a muitos, desprezando a companhia de tão grande número; preferiram suas comodidades privadas, embora muito inferiores e de ordem natural. Um comprou uma quinta, outro cinco juntas de bois, outro tomou mulher, cada qual apresentando sua própria escusa.

Cada um preferiu seu bem privado porque era próprio, recusando a ceia porque era grande e comum a muitos. Esse é propriamente o espírito da soberba.

Por fim, Santo Agostinho, citado por Suárez (*De Angelis*, VII, c. 11), diz que o anjo quis que sua própria vida bastasse para ele como vida bem-aventurada; e que os anjos maus, deleitando-se em seu próprio poder como se este fosse seu bem, afastaram-se do bem superior e se voltaram para o próprio bem.

69. A essa compreensão acrescenta-se a autoridade de São Tomás, que ensina continuamente que o anjo recusou ter a bem-aventurança sobrenatural pela graça, querendo permanecer em sua bem-aventurança natural. Se desejou a bem-aventurança sobrenatural, desejou-a pela própria virtude.

São Tomás diz que, nisso, o anjo quis ser semelhante a Deus, pois quis como fim último a bem-aventurança à qual podia chegar pela virtude de sua natureza, afastando o apetite da bem-aventurança sobrenatural, que procede da graça de Deus. Ou, se desejou como fim último a semelhança com Deus que é dada pela graça, quis tê-la pela virtude de sua natureza, e não pelo auxílio divino segundo a disposição de Deus.

Isso concorda com Santo Anselmo, que diz que o anjo desejou aquilo a que teria chegado se tivesse permanecido firme. As duas coisas, de certo modo, coincidem: em ambos os casos, ele quis alcançar a bem-aventurança final por sua própria virtude, o que é próprio de Deus.

Essa foi a razão formal da soberba diabólica: querer a bem-aventurança não pela graça nem por benefício especial. Para isso não é necessário que tenha pretendido positivamente obter a bem-aventurança sobrenatural por sua própria virtude; basta que a tenha recusado se devesse obtê-la pela graça, querendo-a virtualmente se não fosse por graça.

70. Esses testemunhos, embora pareçam significar que o anjo pretendeu positivamente alcançar a glória sem a graça — o que não poderia ocorrer sem erro especulativo, que São Tomás nega continuamente nos anjos —, não devem ser entendidos como inten-

ção formal de obtenção positiva, mas apenas virtual e indiretamente, pela recusa de recebê-la da graça. Recusar recebê-la pela graça é querê-la virtualmente se não fosse pela graça.

Do contrário, haveria contradição em São Tomás: de um lado, ele nega que o anjo tenha tido erro especulativo; de outro, concederia que tivesse pretendido formal e positivamente alcançar a glória por seus próprios méritos, embora isso seja absolutamente impossível. Nos lugares citados, São Tomás explica que, acerca da bem-aventurança sobrenatural, o anjo se comportou por aversão e recusa, não querendo recebê-la da graça e do benefício de Deus; por isso a admitiria tacitamente se não viesse de benefício gratuito, mas de sua própria virtude.

São Tomás põe essa vontade tácita ou virtual de obter a bem-aventurança por méritos próprios precisamente ao admitir que os anjos pecaram afastando dela o apetite e não querendo recebê-la pela graça. Quando acrescenta que, se a desejaram como fim último, quiseram obtê-la por sua própria virtude, logo afirma que isso coincide com o apetite anterior de permanecer na bem-aventurança natural, recusando recebê-la pela graça. Recusar a bem-aventurança como algo recebido pela graça é querer virtualmente obtê-la sem a graça.

71. Segundo a sentença de São Tomás, não devemos separar dois atos de soberba: um acerca da bem-aventurança natural, pelo qual o anjo quer permanecer nela, e outro acerca da sobrenatural, pelo qual pretende obtê-la por suas próprias forças. Foi um único e mesmo ato, a mesma soberba: recusou receber pela graça e pelo benefício de Deus a bem-aventurança sobrenatural e preferiu permanecer na própria bem-aventurança natural.

O apetite eficaz e positivamente dirigido à glória pelas próprias forças é claramente impossível, mesmo para um homem insensato, quanto mais para um anjo inteligentíssimo. O apetite de recusar a glória enquanto benefício gratuito, porém, não basta para estabelecer sozinho o primeiro pecado do anjo sem outro apetite, pelo qual quisesse permanecer em sua felicidade e excelência naturais; aquele primeiro apetite é de recusa e fuga, enquanto o fim último deve ser apetecido como algo a ser buscado.

Se o anjo pecou acerca do fim sobrenatural recusando-o como algo recebido pela graça, embora não o recusasse se fosse obtido por sua própria virtude, é necessário indicar também no pecado de soberba o fim no qual repousou e que buscou: permanecer em sua própria excelência natural, em vez de receber algo por graça.

72. Por isso se resolvem todas as dificuldades levantadas contra essa explicação. Quase toda a objeção contra São Tomás consiste em dizer que o anjo não poderia desejar alcançar a bem-aventurança sobrenatural por suas próprias forças sem julgá-la possível — e isso seria grande erro especulativo — ou sem julgá-la impossível — e isso seria grande insensatez —, ou então apenas por um afeto simples e ineficaz, que não serviria como fim último, pois o fim último deve ser apetecido eficazmente e pretendido positivamente.

Outros dizem que, se houve pecado, foi antes omissão que comissão, porque o anjo teria omitido agir e querer o que devia para sua salvação, ocupado ociosamente com o deleite simples e imaginário de uma bem-aventurança sem méritos. Ou dizem que querer alcançar a bem-aventurança sem o auxílio de Deus seria presunção contra a esperança ou contra a magnanimidade, e não soberba contra a humildade. Finalmente, atribuem ao anjo o erro da heresia de Pelágio, julgando que as forças naturais bastariam para a bem-aventurança sobrenatural.

73. Tudo isso perde a força segundo nossa explicação. Não dizemos que o pecado de soberba do anjo procedeu de um juízo que pretendesse alcançar a bem-aventurança sem graça ou por forças próprias, pois tal obtenção não poderia ser pretendida sem erro. O pecado nasceu do juízo de recusar qualquer bem — inclusive a glória — se viesse da graça, de um benefício alheio e sem alguma singularidade, em comunicação com inferiores. Isso é precisamente o que os soberbos desprezam.

Como os demônios foram soberbíssimos, recusaram toda comunicação com inferiores, mesmo na glória, e toda maneira de receber algo por benefício gratuito e não como devido, inclusive a própria glória. Virtualmente, quiseram-na se não fosse pela graça, mas alcançável por sua própria virtude. Assim, não quiseram positiva e

formalmente a bem-aventurança segundo as razões apresentadas nas objeções; quiseram eficazmente recusá-la porque vinha da graça e seria comunicada a todos.

Eficaz e positivamente, aderiram à própria excelência como fim, pois nela não encontravam essas condições: era própria, não comum, e não dependia de graça especial, mas lhes convinha pelo simples direito da criação.

74. Não houve nisso pecado de omissão, mas de comissão, pois quiseram aderir desordenadamente à própria excelência, recusando a bem-aventurança sobrenatural à qual Deus os ordenava pela graça. O diabo sempre abominou a graça de Deus.

Também não houve pecado de presunção contra a esperança ou contra a magnanimidade, mas soberba contra a humildade. O presunçoso quer alcançar a bem-aventurança sem méritos; os anjos soberbos, ao contrário, recusaram-na se devesse ser recebida pela graça, que é precisamente o comportamento da soberba.

Não é necessário atribuir-lhes o erro de Pelágio acerca de méritos de condignidade obtidos pela própria natureza. Eles não queriam formalmente e de fato alcançar a glória por suas forças naturais; recusavam recebê-la se devesse ser alcançada pela graça, como realmente devia. Não tiveram, portanto, o erro especulativo de Pelágio, mas tiveram a máxima soberba da qual brotou a centelha desse erro.

A bem-aventurança natural

75. Quanto ao quarto objeto, a bem-aventurança natural, e se ela foi matéria da soberba do diabo, dizemos sem dúvida que foi, como consta do que já referimos de São Tomás.

76. Alguns autores, contudo, duvidam de como houve pecado no apetite da própria excelência e felicidade naturais ou, se houve, de como foi soberba. O apetite da felicidade natural em si mesmo não é pecado. Como dissemos, o anjo não poderia pecar se permanecesse pura e precisamente em seus bens naturais, pois estava inteiramente determinado e necessitado a eles; era necessário que tivesse alguma relação com os bens sobrenaturais.

Considerada sua relação com a bem-aventurança sobrenatural, não parece possível explicar a intervenção da soberba sem erro especulativo. Para haver soberba, seria necessário que o anjo elevasse tanto sua excelência que, por causa dela, desprezasse a bem-aventurança sobrenatural, julgando-a inferior, impossível, desnecessária ou não proveniente de Deus; e tudo isso não poderia manter-se sem erro especulativo.

Se, ao contrário, recusou a bem-aventurança sobrenatural sem tal erro especulativo, mas apenas com erro prático, por considerá-la difícil ou onerosa e, por isso, repousando na felicidade natural, que lhe era mais fácil, então não seria formalmente soberba, mas pusilanimidade ou preguiça. Quereria esse bem não por ser próprio e excelente, mas por ser mais fácil e menos incômodo, como os homens se voltam para os bens sensíveis, abandonando os espirituais porque os primeiros parecem mais fáceis e menos penosos. Isso seria preguiça ou acídia, não soberba.

77. Insiste-se ainda que querer a felicidade própria e natural, deixando a superior e sobrenatural, é mais descer que subir; e não seria necessário negociar muito para buscar uma felicidade que o anjo já possui por natureza. O pecado de Lúcifer, porém, é descrito como subida e exaltação (Is 14,13–14), não como descida aos bens inferiores, e como negociação (Ez 28,16–18). Logo, o pecado de soberba não teria consistido na busca da felicidade natural.

Se se disser que houve tendência à excelência natural por modo de exaltação, enquanto o anjo não queria ordená-la à bem-aventurança sobrenatural, responde-se que então haveria formalmente apenas o pecado de omissão de referir a excelência natural a Deus e de não realizar o ato de caridade. Isso seria contra o preceito afirmativo da ordem sobrenatural, então obrigatório, mas não constituiria o apetite da excelência natural como soberba. Toda a malícia desse apetite se reduziria a ele ter causado a omissão e a violação do preceito de tender e ordenar-se ao sobrenatural.

78. Não obstante, pelo que dissemos acerca do apetite de recusar a bem-aventurança sobrenatural, fica explicado como o apetite de permanecer na excelência natural foi pecado e, propriamente, pecado de soberba, como afirma São Tomás e seguem todos os seus discípulos.

79. Suárez nega isso, julgando necessário um erro especulativo pelo qual a bem-aventurança sobrenatural fosse considerada desnecessária, impossível ou não destinada a ocorrer. Seguem-no Arrúbal, Bécano, Molina e outros. Vázquez, embora julgue que a bem-aventurança natural, enquanto excelente, poderia ser objeto da soberba angélica, recorre ao afeto simples pelo qual a bem-aventurança sobrenatural poderia desagradar ao anjo, por ser adquirida mediante méritos, difícil e demorada; assim, ele repousaria na própria excelência natural como fim último. Alarcón também admite isso.

80. Eu, porém, segundo o que foi dito acima, afirmo que a felicidade natural agradou ao anjo não apenas por ser mais cômoda e menos incômoda de adquirir, como os homens amam os deleites da carne para não se incomodarem com a austeridade dos bens espirituais. Isso pouco poderia prender o anjo.

Ela lhe agradou por afeto de soberba: não porque julgasse sua felicidade natural, simples e absolutamente, ou segundo sua entidade, superior à sobrenatural; nem porque julgasse a sobrenatural impossível, desnecessária ou inútil. Agradou-lhe porque julgava que sua excelência natural e própria não era recebida por graça especial e benefício de Deus, mas pelo direito da criação, e não era comum a muitos, mas singular, ao passo que a bem-aventurança sobrenatural não possuía nenhuma dessas duas condições.

Por isso recusava a bem-aventurança sobrenatural sob a consideração precisa de que vinha da graça e era comum a muitos, enquanto repousava na própria bem-aventurança por ser recebida pelo direito da criação, não por graça especial nem em comum com muitos. Julgava a bem-aventurança sobrenatural mais excelente em si, mas não conveniente a ele com o encargo de um benefício gratuito.

Não interveio aí erro especulativo, pois tudo o que julgava era verdadeiro. Interveio, porém, a máxima soberba. Especulativamente, julgava que a bem-aventurança sobrenatural era dada por benefício gratuito e comum ao anjo e ao homem, o que era verdade; julgava também que sua excelência natural, embora muito inferior, era própria e lhe era dada pelo direito da criação, não por graça especial.

Errou praticamente porque, ávido de singularidade, impaciente com a dependência de uma graça alheia e não querendo receber nada como dádiva, antepôs a excelência inferior como própria à excelência superior que devia ser dada pela graça. Nisso consistiu seu erro prático, na medida em que soberbou.

81. Por isso é manifesta a solução das razões contrárias. À primeira responde-se que é verdade que o anjo não pecou no apetite da excelência natural senão em relação com a sobrenatural, recusando admiti-la com tanta subordinação à graça. Não errou especulativamente acerca dela, pois julgou corretamente que só lhe seria dada pela graça; não quis, porém, recebê-la assim.

Errou praticamente ao recusá-la, não por pusilanimidade ou preguiça, como se fosse pesada ou incômoda, mas por soberba: via-a como benefício gratuito e comunicável a outros, algo que não ocorria com sua excelência natural. Por isso, embora inferior, deleitava-se mais nela.

82. À segunda razão responde-se que, embora o anjo tenha realmente descido ao abandonar os bens superiores e, como diz Santo Agostinho, tenha "deslizado para o próprio", em sua apreensão ele subia. Pela negociação, esforçava-se por mostrar e persuadir aos outros que, permanecendo na excelência natural, buscava mais a semelhança com Deus, pois procedia com menor dependência da graça e de modo menos precário, mais singular e sem comunicação com os inferiores.

Queria persuadir que todos deveriam procurar apenas permanecer em sua excelência natural, recusando a sobrenatural. Por isso, não havia formalmente pecado de omissão, mas soberba: não apenas quebrava o preceito afirmativo de converter-se sobrenaturalmente

a Deus, mas apetecia positivamente não receber nada por graça especial nem em comum com outros, embora isso fosse entitativamente um bem maior. Esse é pecado de comissão e de soberba.

P. 755 DO ORIGINAL LATINO

QUESTÃO LXIV

SOBRE A PENA DOS DEMÔNIOS

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

Santo Tomás explica, em quatro artigos, quatro penas dos demônios. A primeira é o obscurecimento do intelecto; a segunda, a obstinação da vontade; a terceira, a dor pelo mal da pena que lhes é infligida; a quarta, o lugar penal no qual padecem.

Quanto à primeira, mostra no primeiro artigo que o intelecto especulativo dos demônios não ficou obscurecido quanto ao conhecimento natural, pois nada do que pertence à sua natureza foi diminuído. Quanto ao conhecimento sobrenatural dos mistérios da fé, o conhecimento especulativo não lhes foi totalmente retirado, mas diminuído: recebem desses mistérios o conhecimento que lhes é necessário. O conhecimento afetivo, porém, aquele que conduz ao amor honesto, extinguiu-se inteiramente neles.

No segundo artigo, mostra que a vontade dos demônios está obstinada no mal, de tal modo que não pode voltar ao bem. Isso não provém da gravidade da culpa, mas da condição do estado: depois da queda, os anjos estão fora do estado de via, assim como os homens depois da morte. Foi conveniente que os anjos terminassem seu estado de via em sua queda, porque, segundo sua natureza, apreendem de modo imutável quando se determinam perfeitamente, pois operam sem discurso. Por isso, depois de se determinarem perfeitamente acerca do objeto pertencente ao estado de via, não havia razão para que este se prolongasse.

No terceiro artigo, mostra que existe dor nos demônios, não enquanto a dor é uma paixão sensível, mas enquanto significa a resistência da vontade àquilo que lhe é contrário, por exemplo, serem encerrados no fogo, detidos por ele e impedidos em suas operações.

No quarto artigo, mostra que o lugar penal devido aos demônios por sua culpa é o inferno, ao qual todos serão precipitados depois do dia do juízo. Presentemente, porém, por causa do exercício dos homens, alguns estão neste mundo e no ar tenebroso, enquanto outros estão no inferno atormentando os condenados.

DISPUTAÇÃO XLIV

SOBRE O TÉRMINO DO ESTADO DE VIA DOS ANJOS E A CONDENAÇÃO DOS DEMÔNIOS

ARTIGO I

Por quantos instantes se terminou o estado de via dos anjos

P. 756 DO ORIGINAL LATINO

1. Como frequentemente dissemos, os instantes angélicos não são regulados pelos instantes do nosso tempo, nem apenas lhes correspondem, mas são regulados pelas próprias operações dos anjos, que são indivisíveis. Por isso são chamados instantes: embora sua duração possa equivaler a muito do nosso tempo, o ato em si carece de sucessão e de partes e, consequentemente, sua duração é indivisível ou instantânea.

Isto é próprio da operação angélica por causa de sua perfeição: seus atos não se continuam nem se modificam por partes e sucessivamente; antes, por um só ato, simultânea e indivisivelmente, o anjo alcança tudo o que pertence ao objeto daquele ato ou está com ele conexo, porque não procede discursivamente, mas compreensivamente. Por conseguinte, cada ato, carecendo em si de sucessão e possuindo indivisibilidade, tem duração não sucessiva, mas instantânea.

2. Deve-se, contudo, advertir que as operações angélicas não constituem instantes e durações diversos em razão de uma variação acidental e extrínseca, mas em razão de uma variação intrínseca e substancial.

O ato varia intrínseca e substancialmente quando muda o objeto essencial e formal, de modo que a apreensão de um objeto e a do outro não possam coexistir no mesmo ato. Se, porém, vários objetos estão contidos sob a mesma razão formal e sob o mesmo motivo, pertencem à mesma apreensão; e, por si, segundo a própria força do ato, o anjo tende a alcançá-los no mesmo ato.

Acidentalmente, contudo, e por deficiência do objeto, alguma coisa pode ser alcançada de novo enquanto permanece o mesmo ato, ou sob diverso modo acidental, por exemplo, com diversa intensidade ou extensão. Assim, se o anjo permanece em algum ato de amor e se inflama mais intensamente; ou se, enquanto considera uma espécie ou natureza, por exemplo o homem e seus indivíduos, nasce um novo indivíduo que passa então a conhecer, não é necessário mudar de ato por causa daquela nova extensão, pois se trata de mudança extrínseca e acidental.

3. Por isso, para distinguir os instantes pelos quais se terminou o estado de via dos anjos, é necessário discernir três coisas.

Primeiro, quanto ao princípio da via, que esteve no início da criação: quanto durou aquele começo no qual todos permaneceram na verdade.

Segundo, quanto ao progresso da via: quais atos intervieram nela, se foi consumada por um único ato e de que modo, a partir do primeiro instante da criação, alguns se separaram enquanto outros continuaram.

Terceiro, quanto ao termo da via: se no mesmo instante estiveram simultaneamente mérito e glória, pecado e pena, via e termo, visto que essas coisas parecem possuir entre si conexão e pertencer ao mesmo fim e motivo.

O primeiro começo da via, ou primeiro instante, durou somente pela duração correspondente a um instante do nosso tempo

P. 757 DO ORIGINAL LATINO

4. Nesta questão não há acordo entre os teólogos. Muitos sustentam que os anjos maus permaneceram na graça por algum tempo ou pequena demora além do primeiro instante de sua criação, embora movidos por fundamentos diversos.

Vázquez julga, em geral, que nenhuma operação do anjo pode corresponder apenas a um único instante do nosso tempo; mais ainda, nada pode durar somente um instante, exceto o próprio instante ou

aquilo que é um *mutatum esse*, porque essas coisas deixam de existir por seu último ser, pelo próprio fato de que imediatamente depois do instante segue alguma parte do tempo ou do movimento.

As coisas que cessam pelo primeiro não-ser, porém, se durassem somente um instante, fariam existir dois instantes imediatos, o que é impossível em nosso tempo. Logo, tampouco seria possível que o instante angélico, isto é, sua operação, correspondesse a um único instante do nosso tempo e cessasse, começando imediatamente depois outra operação, que também começa num instante por ser indivisível.

5. Suárez, Nazário e outros, por sua vez, movem-se por parecer incrível que, num único instante indivisível — mesmo considerado em relação a nós —, os anjos tenham realizado tantas coisas. Antes da queda, estiveram nas delícias do paraíso de Deus e são ditos ter caminhado perfeitamente, segundo Ezequiel 28, 13–15.

Também não lhes parece tão conatural ao livre-arbítrio e à direção feita pelo intelecto operar de tal modo que sua operação dure um único instante indivisível.

Nem lhes parece isso harmonizar-se com aquela moção divina que, embora movesse no primeiro instante, continuou também depois desse primeiro instante da criação nos anjos bons, que perseveraram no mérito; logo, dizem, também nos demais deveria ter durado além do primeiro instante.

Com efeito, nessa moção Deus operava como autor próprio e especial da natureza angélica, e nesse sentido a moção era comum a todos. Além disso, servia para constituir o anjo em ato primeiro, a fim de que depois procedesse à eleição plenamente livre e como senhor de si. Logo, como o anjo pecador escolheu depois do primeiro instante com plena liberdade, ainda duraria então aquela moção de Deus para o fim, pela qual era constituído na razão de ato primeiro para eleger plenamente.

6. NÃO OBSTANTE, segundo os princípios de Santo Tomás, julgamos mais provável que esse início, comum a todos os anjos e no qual todos estiveram na graça, tenha durado somente um único ins-

tante indivisível da própria criação, correspondente a um único instante do nosso tempo. Assim também sustentam os Carmelitas Salmanticenses.

7. Os princípios de Santo Tomás que persuadem essa posição são estes.

Primeiro, o Doutor Santo ensina que o anjo, no primeiro instante de sua criação, teve ato de livre-arbítrio e foi criado na graça.

Segundo, ensina que os anjos, tão logo realizam uma eleição acerca de alguma coisa, tornam-se inflexíveis e nela se firmam.

Terceiro, ensina que a eleição começa nos anjos imediatamente depois do instante da criação. Depois daquele primeiro instante, no qual eram movidos pelo Autor da natureza, nada lhes faltava para poderem mover-se deliberadamente a si mesmos a partir da vontade e do ato precedentes, que já haviam existido naquele próprio instante da criação. Portanto, possuíam já princípio suficiente para, imediatamente depois, moverem-se a partir daquele ato anterior e formarem para si um juízo.

Quarto, Santo Tomás ensina expressamente que, logo depois do primeiro instante de sua criação, o anjo pecou.

Ora, pelo nome de "instante da criação" não se pode entender uma operação do anjo que corresponda e equivalha a várias partes do tempo. A criação não é operação do anjo, mas de Deus, e o anjo comporta-se somente como termo dessa operação. A criação, porém, realiza-se num instante do nosso tempo.

Logo, se imediatamente depois do instante da criação o anjo pecou, o seu mérito durou somente por um instante do nosso tempo, precisamente o instante da criação.

8. Confirma-se: imediatamente depois do instante da criação há conservação da criatura, e não criação. Não se pode dizer que algo esteja sendo criado senão no instante do nosso tempo em que recebe de novo o ser, pois imediatamente depois já não recebe o ser de novo, mas continua aquilo que antes recebeu.

Logo, imediatamente depois do instante do nosso tempo não há instante de criação, mas duração de conservação. Portanto, se, segundo Santo Tomás, os anjos pecaram imediatamente depois do instante da criação, pecaram imediatamente depois do instante correspondente a um instante do nosso tempo.

P. 758 DO ORIGINAL LATINO

9. A razão e fundamento da conclusão deduzem-se do seguinte: embora no primeiro instante indivisível de sua criação o anjo não possa mover-se por deliberação a partir de algum ato anterior — porque então se trata de seu primeiro ato —, imediatamente depois desse instante pode mover-se deliberadamente, porque já precedeu um ato e um conhecimento imediatamente anterior, acompanhado de plena advertência, pois seu conhecimento é perfeito e sua liberdade expedita.

Também no ato do primeiro instante foi livre, visto que, segundo a sentença de Santo Tomás acima explicada, mereceu nesse instante. Logo, nada impede que imediatamente depois o anjo se mova e delibere com eleição total e plena.

Do mesmo modo, imediatamente depois do instante da criação pode pecar, interrompendo o ato bom precedente, ou pode, se quiser, continuar o mérito. Com efeito, imediatamente depois do primeiro instante da criação pode formar um juízo perverso e defectível, mover-se a si mesmo ou ser incitado ao mal por outro, ou continuar por própria vontade o primeiro juízo.

Isso ocorre porque, imediatamente depois do instante da criação, a vontade pode mover o intelecto para que cesse o juízo anterior e forme outro; no primeiro instante isso não era possível, porque então a vontade era movida pela primeira proposição do intelecto e ainda não podia mover o intelecto para que pensasse segundo seu próprio modo.

Por essa razão diz-se que Deus, naquele primeiro instante, move e retifica especialmente o juízo do anjo: esse juízo procede de Deus de tal modo, durante aquele instante, que não pode ser modificado nem desviado pelo império da vontade, como ponderamos na disputação precedente.

Depois do primeiro instante da criação, correspondente a um instante do nosso tempo, isso já não ocorre: imediatamente depois, a vontade possui plena capacidade de modificar o juízo do intelecto e aplicá-lo como quiser, porque dispõe de liberdade expedita para isso, podendo já mover-se a partir do ato precedente, no qual somente fora movida por Deus.

Logo, a partir da duração imediatamente posterior ao primeiro instante da criação, o anjo pôde pecar; somente no primeiro instante da criação não pôde fazê-lo.

10. Dessa proposição deduz-se ainda outra consequência. O anjo começou a possuir adesão firme e plena, isto é, deliberação irrevogável e inflexível da vontade, naquele instante em que pôde pecar.

A deliberação e eleição plenas do anjo não começaram depois do primeiro instante porque então conhecesse ou compreendesse mais perfeitamente do que no primeiro, pois o anjo possui desde o início sua perfeição e não a adquire pouco a pouco.

A razão é que, depois do primeiro instante, era dirigido pelo império e moção da vontade e movia-se a si mesmo, enquanto no primeiro instante a vontade era dirigida somente pela moção do intelecto e de Deus.

Ora, pelo próprio fato de a vontade mover-se e dirigir-se a si mesma, exige-se que proceda tão firmemente acerca de sua resolução quanto posteriormente, porque a perfeição conveniente ao anjo, seja no intelecto, seja na vontade, convém-lhe desde o princípio assim que se torna capaz dela, e não cresce paulatinamente.

Logo, se imediatamente depois do primeiro instante a vontade angélica já é de tal modo senhora de si que pode pecar e proceder por própria deliberação, e se procede por compreensão e conhecimento plenos, e não discursivamente, também procede na vontade por deliberação e eleição plenas.

Se então continuasse o ato de caridade e o mérito, firmar-se-ia nele e não pecaria; e assim chegaria ao termo por um ato meritório não menos que os outros anjos bons.

Os anjos maus, portanto, pecaram assim que puderam pecar, isto é, assim que começaram a deliberar por movimento próprio, e não permitiram que se firmassem no bem. Ter-se-iam firmado nele se, imediatamente depois daquele primeiro instante, não tivessem interposto o impedimento do pecado. Essa é a razão de Santo Tomás.

11. As expressões da Escritura também favorecem essa verdade. Em 1Jo 3, 8 diz-se que "o diabo peca desde o princípio". Esse "desde o princípio" não pode significar o princípio intrínseco do primeiro instante; deve, portanto, significar o princípio extrínseco, isto é, imediatamente depois do começo. Pois quanto ao próprio primeiro começo e instante da criação é de fé que o anjo foi criado sem pecado.

Do mesmo modo, quando Isaías 14, 12 descreve a queda de Lúcifer — "Como caíste do céu, Lúcifer, que surgias pela manhã?" —, parece dizer que ele caiu enquanto ainda surgia, ou imediatamente depois: não no instante intrínseco de seu nascimento, mas no extrínseco, isto é, imediatamente depois.

Além disso, se o anjo que caiu tivesse permanecido na graça além do primeiro instante, teria permanecido algum tempo e estado na verdade, porque não somente no instante de sua criação, mas também na conservação e continuação de seu ser teria permanecido no estado em que foi criado.

A Escritura, porém, diz absolutamente que o anjo pecou desde o princípio de tal modo que "não permaneceu na verdade" (Jo 8, 44).

P. 759 DO ORIGINAL LATINO

Não porque desde o princípio tenha matado homens ou os feito pecar, mas porque fez perecer outros anjos, segundo Isaías 14, 20: "Tu destruíste a tua terra, mataste o teu povo". E isso o diabo fez imediatamente desde o princípio: não intrinsecamente no primeiro instante de sua criação, mas extrinsecamente, isto é, imediatamente depois.

12. Santo Agostinho diz que se deve entender que "ele esteve na verdade, mas não permaneceu nela".

Santo Isidoro afirma que “o diabo, logo que foi feito, irrompeu em soberba e, logo que foi feito, caiu”.

Finalmente, o próprio Santo Tomás diz expressamente que “é mais provável e mais conforme às palavras dos santos a opinião segundo a qual o diabo pecou imediatamente depois do primeiro instante de sua criação”.

Resposta aos fundamentos contrários

13. Ao primeiro argumento, tomado de Vázquez, respondemos que não há inconveniente em algo durar do modo como dura o próprio instante e cessar imediatamente depois, sobretudo tratando-se de atos espirituais livres, que não estão sujeitos ao movimento e ao tempo corporal.

Por isso, o anjo pode interromper seu ato imediatamente depois do instante; e nós também podemos suspender e cessar um ato livre imediatamente depois de o termos eliciado. Pois, se livremente produzimos um ato num instante e ele não pudesse cessar imediatamente depois, necessariamente duraria imediatamente depois e, portanto, já não seria livre.

Seguir-se-ia ainda que toda ação livre começada num instante se tornaria necessária imediatamente depois, porque necessariamente existiria. Assim, quem neste instante possui um ato de caridade não poderia imediatamente depois pecar ou condenar-se; nem quem está em pecado poderia imediatamente depois salvar-se e justificar-se, porque esses atos necessariamente durariam.

Isso é absurdo, pois imediatamente depois tais atos existem pelo influxo livre da vontade, não por necessidade.

Se, portanto, não pudessem cessar pelo último instante de seu ser, como o próprio instante, mas somente por um primeiro não-ser, seria necessário admitir que imediatamente depois não poderiam cessar. Ora, aquilo que não pode cessar existe necessariamente; logo, os atos imediatamente posteriores existiriam necessariamente, e não livremente.

14. Vázquez insiste: não podem existir dois instantes do nosso tempo imediatamente consecutivos; logo, algo não pode durar um único instante e imediatamente depois começar outra operação instantânea e indivisível, que também começaria num instante.

Respondo que, quando algo cessa pelo último ser e ao modo de um instante — seja porque Deus suspende seu concurso, seja porque a vontade deixa de influir —, tal cessação não corresponde a um instante nosso, mas ao tempo, embora possa realizar-se num instante angélico ou noutra medida indivisível superior ao nosso tempo e equivalente a ele, como explicamos na Física.

Assim, se um ato livre cessa pelo último ser, isso se dá porque imediatamente depois, isto é, na parte de tempo subsequente, a vontade deixa de influir naquele ato, como se se suspendesse do ato. Mesmo que não produza imediatamente outro ato — porque, nesta vida, nossos atos não se produzem no tempo, mas num instante nosso, e um instante não pode ser imediatamente contíguo a outro —, o primeiro ato cessa imediatamente depois.

Do mesmo modo, se Deus imediatamente depois do instante suspendesse seu influxo, a coisa criada cessaria imediatamente depois do primeiro instante.

O anjo, porém, opera acima de todo o tempo e não como nós nesta vida. Por isso pode, imediatamente depois de sua operação correspondente a um instante nosso, iniciar outra operação que, em si mesma, também seja instantânea e indivisível, embora equivalha ao nosso tempo.

Nesse caso haverá dois instantes angélicos imediatamente consecutivos, o que não é inconveniente, mas não dois instantes do nosso tempo. O segundo instante angélico corresponderá ao nosso tempo.

15. Vázquez insiste ainda para provar que aquele ato e toda coisa devem cessar pelo primeiro não-ser. O não-ser de uma coisa existe todo simultaneamente, sem sucessão alguma. Tudo aquilo que começa todo simultaneamente começa num instante. Logo, se a cessação começa toda simultaneamente, começa num instante, isto é, pelo primeiro não-ser, e não pelo último ser.

Confirma-se: nenhuma coisa pode no mesmo instante de tempo ser e não ser; logo, tampouco pode no mesmo instante possuir primeiro ser e último ser. Com efeito, último ser seria deixar de ser ou ser destruído e, portanto, não-ser.

P. 760 DO ORIGINAL LATINO

16. Responde-se distinguindo: o não-ser de uma coisa é todo simultâneo intrínseca e extrinsecamente? Concedo extrinsecamente; nego intrinsecamente.

Quando um instante cessa pelo último ser, sua cessação é toda simultânea extrinsecamente: o ser que possui neste instante é o último, de modo que imediatamente depois já não existe.

E porque sua cessação se dá imediatamente depois deste instante, enquanto seu último ser está neste instante, o instante de "ultimidade", por assim dizer — que é extrínseco à cessação —, diz-se todo simultâneo quanto à cessação extrínseca ou quanto à ultimidade do ser: imediatamente depois, nada dele existe.

Quando algo cessa pelo primeiro não-ser, porém, cessa intrinsecamente nesse primeiro não-ser; então sua cessação é toda simultânea intrinsecamente, não apenas extrinsecamente.

17. À confirmação responde-se que nenhuma coisa pode, no mesmo instante, ser e não ser; pode, porém, no mesmo instante ser e possuir seu último ser, porque o último ser não é não-ser, mas ser no último termo, de modo que imediatamente depois cessa.

Quando se diz que o último ser é "cessar", respondo que é cessar não intrinsecamente, como se nesse instante já não existisse, mas porque imediatamente depois já não existirá. Cessa, portanto, extrinsecamente naquele instante, pois não cessa nele, mas imediatamente depois.

Esse "imediatamente depois", para nós, é tempo; para os anjos, será outro instante ou operação angélica equivalente ao nosso tempo e correspondente a ele.

18. Aos fundamentos de Suárez e Nazário.

Ao primeiro respondemos que todas aquelas ações atribuídas ao primeiro anjo, antes da queda, na passagem de Ezequiel, não são muitas operações ou muitos instantes, mas muitos objetos inadequados de um único instante e de uma única operação. Segundo nosso modo de conceber, explicamo-los por diversos atos, embora no anjo não tenham existido atos diversos ou instantes diversos, mas muitos objetos materiais e inadequados compreendidos sob o mesmo instante e a mesma operação.

Santo Tomás, respondendo àquela passagem de Ezequiel, diz que "por movimentos corporais, medidos pelo tempo, às vezes a Escritura entende metaforicamente movimentos espirituais instantâneos; assim, pela caminhada entende-se o movimento do livre-arbítrio tendente ao bem".

Logo, todos aqueles objetos pelos quais o anjo tendia a Deus quando foi criado — e que nós teríamos de alcançar mediante vários atos e como que caminhando por eles —, o anjo os compreendeu por uma única operação e num único instante.

Se, porém, quis prolongar aquele instante angélico ou operação, na qual compreendia todos esses objetos, para além do primeiro instante da criação correspondente ao nosso tempo, isso dependia inteiramente de sua liberdade, não de maior compreensão ou de novos objetos antes não alcançados.

Por isso alguns quiseram prolongar aquele ato merecendo, enquanto outros quiseram interrompê-lo pecando. E é certo que imediatamente depois do primeiro instante da criação já podiam pecar, embora no primeiro não pudessem.

Que poderia, então, impedir o primeiro anjo de pecar nesse momento, quando se lhe oferecia tão ampla matéria de soberba e já possuía a faculdade de mover-se para ela por juízo e deliberação próprios?

19. Quanto ao que se objeta acerca da conaturalidade do livre-arbítrio, afirmando que não lhe seria conatural durar apenas um instante indivisível em sua operação, respondo que isso não é tão conatural a nós, que formamos nossos atos dependentes do tempo e entendemos pouco a pouco aquilo que devemos fazer.

Por isso, não usamos facilmente operações puramente instantâneas senão depois de o objeto estar suficientemente conhecido e proposto. Então a vontade se move sem dificuldade e, quando está expedita, opera num instante. Na produção do ato acerca do objeto proposto, a vontade não sofre demora alguma, encontrando até menos impedimento que o olho ao ver ou a luz ao iluminar, atos que são instantâneos.

Nos anjos, porém, nos quais a compreensão plena dos objetos existe desde o princípio, não é contrário ao modo natural operar num instante e durar somente um instante em seu ato, pois depende de sua liberdade querer continuá-lo ou não.

Ele está tão pronto para formar um juízo sobre a continuação do ato quanto para eliciá-lo ou interrompê-lo. Assim, nem por deficiência de juízo e do ato do intelecto, nem pela dificuldade da potência volitiva, é impedido de continuar ou interromper o ato enquanto ainda não estiver firmado em seu propósito pela última deliberação; pois então se torna inflexível, como se dirá no artigo seguinte.

P. 761 DO ORIGINAL LATINO

20. Quanto ao argumento da moção especial de Deus para o bem, dada no primeiro instante como proveniente do autor especial daquela natureza e continuada nos anjos bons — donde se pretende que devesse também continuar nos demais —, respondemos que tal moção foi continuada nos anjos bons porque eles não opuseram impedimento, mas quiseram, por vontade deliberante, escolher aquilo que no primeiro instante haviam abraçado com a vontade movida por Deus.

Ambos os atos foram livres; no primeiro instante, porém, o livre-arbítrio era movido somente por Deus, enquanto na duração seguinte foi consumado por própria deliberação.

Nos anjos maus, essa moção não continuou porque imediatamente depois puseram impedimento, desviando-se para outro objeto mediante uma inconsideração defectível no intelecto e uma culpa aberta e formal na vontade.

21. Insiste-se: se aquela moção continuava nos anjos bons, ainda procedia de Deus enquanto autor da natureza; logo, também nos demais deveria continuar.

Responde-se que, nos anjos bons, ela não continuou segundo aquele modo especial pelo qual Deus, enquanto autor daquela natureza, os movia no primeiro instante. Continuou de modo diverso do primeiro, embora versasse sobre o mesmo objeto e a mesma espécie de ato.

Imediatamente depois do primeiro instante, a vontade já era plenamente senhora de si quanto à capacidade de formar um juízo por seu próprio império e mover-se deliberadamente. Por isso, a moção divina, ainda que continuasse quanto à substância do ato e à identidade do objeto, devia proceder de outro modo: dando lugar à vontade para que, por seu império, se formasse o juízo e o ato procedesse não apenas livre quanto ao exercício e à liberdade de contradição — como no primeiro instante —, mas também por deliberação e movimento próprio, com liberdade de contrariedade e quanto à especificação entre o bem e o mal.

Aquela razão especial da primeira moção, pela qual a vontade do anjo é de tal modo movida por Deus que não pode mover-se a si mesma, não nasce de uma especial manutenção de Deus como a que preserva os justos para que não caiam. Nasce do próprio estado da vontade: trata-se do primeiro de todos os atos, e por isso é impossível que a vontade o produza a partir de um juízo formado por si mesma e de seu próprio império. Deve proceder de um juízo formado e infundido por Deus e, consequentemente, de um juízo indefectível.

Transcorrido ou simplesmente posto aquele primeiro ato, o anjo já pode, por sua vontade e império, formar um juízo, mover-se e falhar.

O concurso e a moção de Deus deixam então de ser, quanto a este modo, uma formação do juízo e excitação do intelecto feita somente por Deus; o juízo passa a formar-se pelo império da vontade. Nesse sentido, o influxo e concurso divinos começam a ser gerais quanto a esse modo, isto é, já não segundo o modo próprio do primeiro ato —

no qual tudo procede apenas de Deus —, mas segundo o modo que permanece durante toda a vida e nas operações seguintes: por deliberação e moção da vontade.

Se naquele ato posterior ao primeiro instante o anjo não procede defectivelmente por própria deliberação, mas continua o mérito do primeiro instante, então há uma graça e moção especial de Deus, não segundo o modo como Deus o movia no primeiro instante, mas porque, ao movê-lo para que a própria vontade se mova e delibere, preserva-o para que não falhe e continue deliberadamente no bem, enquanto antes procedia livremente sem deliberação própria, somente pela moção de Deus.

Nisso os santos anjos receberam um dom especial da graça divina: o dom da perseverança, para perseverarem por própria deliberação naquele mesmo bem que haviam começado pela moção de Deus; aos outros esse dom foi negado.

O progresso da via dos anjos maus ocorreu em dois instantes antes do termo; nos bons, em um só

22. Falamos aqui do estado de via dos anjos distinguindo-o do termo, no qual os maus foram perpetuamente condenados e os bons perpetuamente bem-aventurados; desse termo e do instante que lhe corresponde falaremos depois.

Considerando, pois, a via dos anjos nesse sentido, é certo que, nos anjos maus, o primeiro instante foi interrompido e não durou por todo o tempo da via. Se tivesse durado, jamais teriam desmerecido nem pecado, porque naquele primeiro instante foram bons, como ensina a fé: não foram criados em pecado, mas na graça.

Logo, a via dos anjos maus constou ao menos de dois instantes — deixando por ora de lado o instante da condenação e se está ou não incluído em algum desses ou se distingue deles —: um no qual o anjo foi bom e outro no qual deixou de ser bom e pecou de fato.

Sempre que duas operações se comportam de tal modo que uma só é posta depois de cessar a outra, há dois instantes, pois há duas durações, visto que a primeira não continua com a segunda, mas deixa de existir.

Assim, se o anjo deixou de ser bom, cessou a duração da primeira operação boa e sucedeu-lhe outra.

P. 762 DO ORIGINAL LATINO

Santo Tomás ensina isso de modo geral ao dizer que “a primeira operação foi comum a todos, mas na segunda se distinguiram; por isso, no primeiro instante todos foram bons, mas no segundo os bons se distinguiram dos maus”.

Isso deve ser entendido ao menos dos próprios anjos maus, nos quais consta que a operação boa foi interrompida e, consequentemente, os instantes foram divididos.

Quanto aos anjos bons, porém, porque o mérito continuou perseverando naquilo a que no primeiro instante se haviam convertido, há maior dificuldade em saber se distinguiram instantes segundo objetos bons diversos ou segundo um modo diverso de tender ao mesmo objeto bom. Disso falaremos imediatamente.

A via dos anjos maus

23. Quanto à via dos anjos maus, a única dificuldade é saber se tudo o que pertenceu à sua via se realizou precisamente em dois instantes ou em mais de dois. Já demonstramos que ao menos dois eram necessários.

Pode-se duvidar se houve mais, tanto da parte anterior quanto da posterior.

Da parte anterior, porque alguns disseram que no primeiro instante da criação os anjos tiveram apenas ato de pura natureza. Por isso são obrigados a acrescentar um terceiro instante: o primeiro para a criação e o ato puramente natural; o segundo para o ato sobrenatural, no qual todos foram santificados e mereceram; o terceiro para o pecado pelo qual interromperam esse mérito.

Esse primeiro instante de pura natureza foi admitido por alguns que disseram que os anjos não foram criados na graça, como relata Santo Tomás, e Escoto julga tal opinião provável.

24. Na sentença defendida por Santo Tomás, porém, isso não tem lugar, porque todos foram criados na graça, conforme aquela expressão de Agostinho: Deus "criou os anjos com o casto amor pelo qual aderem a Ele, produzindo simultaneamente neles a natureza e concedendo a graça".

Não se deve pensar que Deus tenha procedido com os anjos de modo menos generoso do que com os homens. Se o estado de inocência tivesse perdurado, os homens nasceriam na justiça original e, consequentemente, na graça.

Muito mais parece conatural aos anjos que toda perfeição dada segundo seu estado e medida lhes seja concedida desde o princípio, e não pouco a pouco por aquisição, de tal modo que pareçam possuir a graça quase como algo congênito, e não adventício.

Isto foi neles também grande ocasião de soberba, porque toda perfeição lhes parecia congênita; e por isso aqueles que entre eles se humilharam tiveram grande mérito.

Se, portanto, lhes foi dada a graça no primeiro instante, ela não foi ociosa, mas dada com fruto e operação, sobretudo porque os anjos não foram justificados como crianças — o que seria sinal de imperfeição —, mas como adultos e perfeitos e, consequentemente, com disposição própria e ato então eliciado.

Nesse primeiro instante tiveram, portanto, operação sobrenatural, e não meramente natural. Assim, não se deve distinguir aquele primeiro instante somente por causa de uma operação natural.

25. Falando, porém, dos instantes posteriores, alguém poderia dizer que a via dos anjos pecadores não deveria durar apenas dois instantes — um de mérito no primeiro instante e outro de pecado no segundo —, porque nenhuma razão demonstra que tenham cometido apenas um pecado e não vários e, consequentemente, que não tenham empregado vários instantes pecando.

O anjo realizou então uma grande "negociação", conforme se diz dele em Ezequiel 28, 16: "Na multidão de tua negociação, tuas entranhas encheram-se de iniquidade e pecaste".

Desordenado em relação ao fim último, não conservou unidade e uniformidade em suas operações, mas dividiu-as e multiplicou-as ao máximo; assim deixou de ser medida das durações angélicas, como ponderamos no tomo precedente.

Parece, portanto, que o anjo teve vários instantes enquanto pecava e que não consumou sua via em apenas dois.

26. Respondemos que os anjos pecadores não necessitaram de várias operações para se tornarem inflexíveis no mal, assim como os bons não necessitaram de várias para se tornarem inflexíveis no bem.

Pelo ato imediatamente posterior ao instante da criação — ato no qual, por sua própria vontade, movem a si mesmos e formam o juízo não somente movidos por Deus, mas pelo império da própria vontade —, e elegendo como que com pleno direito e movendo-se por plena eleição, tornam-se por isso mesmo inflexíveis.

Posta a inflexibilidade, já não é necessário prolongar a via. Esta deve durar apenas enquanto permanece o estado de caminhar e de poder mudar a vontade; cessando esse estado viatório, cessa a via. Portanto, se por um único ato se tornam inflexíveis, não é necessário esperar outros.

Santo Tomás ensina manifestamente que, naquele primeiro ato pleno no qual a vontade se move a si mesma e escolhe por si, ela se torna inflexível: “O anjo possui livre-arbítrio inflexível depois da eleição; e por isso, se imediatamente depois do primeiro instante, no qual teve movimento natural para o bem, não tivesse posto impedimento à bem-aventurança, teria sido confirmado no bem”.

E também ensina que “a vontade do anjo adere firme e imovelmente; por isso, antes da adesão, pode livremente aderir a uma coisa ou à oposta naquilo que não quer naturalmente; mas, depois de aderir, adere imovelmente”.

Por isso, quando o anjo, depois do primeiro instante da criação, já não quer apenas naturalmente, mas deliberadamente e com plena deliberação, pelo próprio fato de aderir escolhe e, por tal eleição, torna-se imóvel. Disso trataremos mais amplamente no artigo seguinte ao falar da obstinação do anjo.

Logo, para terminar a via é suficiente, por necessidade, um instante ou uma operação plenamente realizada pelo anjo depois do primeiro instante da criação. E imediatamente depois do primeiro instante começa uma operação plena; portanto, essa operação basta para terminar a via.

P. 763 DO ORIGINAL LATINO

27. Se, embora não por necessidade, mas por abundância, o anjo tenha realizado várias operações e as tenha dividido antes de sua condenação, é incerto.

Mesmo que tenha feito muitas coisas e tido muitos pecados ou malícias, não consta que tenha realizado várias operações, pois todas essas coisas puderam ser realizadas numa única operação, visto que se ordenavam sob um único motivo e sob um único fim próximo e último.

Naquele primeiro momento, queria afastar-se do benefício sobrenatural, engrandecer-se na elevação do próprio coração, persuadir muitos a fazer o mesmo ou defender isso contra outros. Houve luta com os anjos bons e persuasão que arrastou com sua cauda a terça parte das estrelas.

Todos esses objetos e efeitos, contudo, puderam cair sob um único objeto adequado e motivo e, consequentemente, ser compreendidos na mesma operação e no mesmo instante, embora materialmente fossem muitos.

Voltaremos imediatamente a tratar disso ao responder às objeções acerca da via dos anjos bons.

A via dos anjos bons

28. A dificuldade maior refere-se à via dos anjos bons: se durou apenas um instante ou vários.

Que tenha sido um único instante, embora prolongado e equivalente aos vários em que os anjos maus se dividiram, persuade-se pelo seguinte.

Os santos anjos distinguiram-se dos maus porque os bons continuaram e perseveraram naquele casto amor no qual foram criados. O objeto para o qual Deus os havia convertido no primeiro instante eles o conservaram e amaram também depois do primeiro instante, quando já podiam pecar por própria eleição.

Logo, não dividiram a primeira operação na qual foram criados, mas continuaram-na, pois permaneceram acerca do mesmo objeto. Por conseguinte, continuaram o mesmo instante, porque, nos anjos, o instante é a duração da operação.

Não se pode dizer que, embora tenham continuado o mérito, não seja necessário que tenham continuado a mesma operação, pois poderiam merecer por atos diversos e ocupar-se de objetos diversos.

Os anjos, no primeiro instante da criação, foram perfeitamente iluminados por Deus acerca dos objetos que lhes eram devidos e que era necessário manifestar-lhes para a salvação. O modo pelo qual a natureza angélica exige ser aperfeiçoada e iluminada não é paulatinamente e sucessivamente como nós, mas recebendo desde o princípio o conhecimento daquilo que então lhes é devido segundo aquele estado.

Assim, receberam simultaneamente tudo o que era necessário à sua justificação e salvação e conveniente à sua perfeição — aquilo que nós adquirimos pouco a pouco, progredindo na fé.

Como no estado de via deveriam possuir fé, e fé explícita, possuíram-na desde o primeiro instante da criação; não receberam nova explicação na duração seguinte.

Sob a fé estavam contidos todos os objetos acerca de cujo amor os anjos podiam merecer. E sua própria vontade, querendo o fim, quer no fim os meios, assim como, conhecendo os princípios, alcança as conclusões.

Por isso, assim como no primeiro instante eram plenamente iluminados pela fé, a vontade era perfeitamente movida pela caridade acerca do fim e pelas virtudes acerca dos meios ordenados a esse fim.

Não lhes foi necessário, portanto, produzir novas operações ou novos atos nem ocupar-se de novos objetos para merecer, mas apenas perseverar nos mesmos.

Todo esse raciocínio é de Santo Tomás, quando prova que o anjo, por um único ato de caridade, mereceu a bem-aventurança de tal modo que, depois do primeiro ato, imediatamente se tornou bem-aventurado.

P. 764 DO ORIGINAL LATINO

Essa doutrina não pode manter-se a menos que os anjos bons tenham continuado o primeiro instante.

A mesma operação permaneceu quando, por própria deliberação depois do primeiro instante, perseveraram naquilo que haviam começado. Assim se verifica que foram beatificados depois de um único ato de mérito: o primeiro ato pelo qual mereceram continuou neles e, portanto, foi um só.

Os anjos maus, ao contrário, interromperam o primeiro ato, no qual também eram bons, querendo o pecado.

29. Contra isso argumenta-se que, nos anjos bons, o mérito não foi continuado no sentido de ter permanecido numericamente o mesmo ato com que começaram, mas por um ato diverso, embora acerca do mesmo objeto, proposto de outro modo.

Depois do instante da criação, no qual o anjo opera movido por Deus e não por própria deliberação, começa a mover-se deliberadamente e a ser plenamente senhor de si, formando um juízo pelo império de sua própria vontade.

Logo, é necessário que aquele objeto lhe seja agora proposto de modo diverso, e que o ato da vontade também seja diverso.

A consequência parece clara: antes, o ato não se dava com indiferença ao bem e ao mal como depois, nem com deliberação e moção da própria vontade. No primeiro instante, além disso, aquele juízo era mutável e flexível; depois, não.

Todas essas determinações não podem convir ao mesmo ato, pois não são denominações extrínsecas, mas intrínsecas. Logo, se o ato não muda e outro não é produzido, não pode haver tal variação.

Portanto, deve haver outra operação e outro instante; assim, também a via dos anjos bons constaria de dois instantes.

Favorece ainda essa objeção Santo Tomás, quando diz que "a primeira operação foi comum a todos, mas na segunda se distinguiram; por isso, no primeiro instante todos foram bons, e no segundo os bons se distinguiram dos maus".

Os anjos bons distinguiram-se dos maus antes da condenação e da glorificação, enquanto ainda estavam em via, porque ainda como viadores houve luta entre bons e maus: enquanto aqueles mereciam, estes pecavam.

No primeiro instante, no qual todos eram conjuntamente bons, ainda não estavam distinguidos, segundo Santo Tomás; distinguiram-se no segundo.

Logo, ainda durante a via houve um segundo instante nos anjos bons, e sua via não terminou num único instante.

30. NÃO OBSTANTE, deve-se dizer que, embora ambas as sentenças sejam prováveis, parece mais provável e mais conforme ao pensamento de Santo Tomás que os anjos bons tenham completado sua via num único instante, continuado desde o primeiro instante da criação até a glorificação exclusivamente, embora nesse intervalo tenha havido algumas variações acidentais que não bastam para distinguir instantes e são compatíveis com o mesmo.

31. Que ambas as sentenças sejam prováveis consta tanto das razões e autoridades de Santo Tomás aduzidas em favor de cada uma quanto do fato de cada uma possuir autores graves que a reputam provável.

Capréolo, Zumel, Suárez, Molina e outros sustentam que houve dois instantes no mérito dos anjos e duas operações; Nazário e o Colégio Carmelita consideram essa posição provável.

Báñez, Nazário, os Carmelitas Salmanticenses, Vázquez e outros sustentam, porém, que houve apenas um instante e uma única operação de mérito pela qual os anjos foram consumados.

32. Eu inclino-me para esta segunda sentença como mais provável, tanto pela autoridade mais expressa de Santo Tomás quanto pela força maior da razão.

Além do que acima referimos, Santo Tomás faz a seguinte consequência: "Se o diabo, criado na graça no primeiro instante, mereceu, teria recebido imediatamente depois do primeiro instante a bem-aventurança, se não tivesse imediatamente posto impedimento pecando".

Logo, se o diabo, caso não tivesse pecado, teria recebido a bem-aventurança depois do primeiro instante, os santos anjos, que não pecaram, receberam-na depois desse primeiro instante. Portanto, aquele primeiro instante durou até receberem a bem-aventurança.

Além disso, antes de receberem a bem-aventurança, os demônios pecaram, porque a luta entre anjos maus e bons ocorreu antes da condenação dos maus e, consequentemente, antes da glorificação dos bons. Daquela luta os anjos maus foram precipitados do céu, o que é ser condenado.

Logo, o primeiro instante dos anjos bons durava enquanto os anjos maus já pecavam e haviam dividido sua operação e seu instante. Assim, o instante dos bons continuou e, permanecendo único até a glorificação, equivalia a vários instantes dos anjos maus.

P. 765 DO ORIGINAL LATINO

33. A razão mais forte é esta: o ato do primeiro instante e o ato continuado depois dele foram substancialmente o mesmo, embora tenham sofrido uma variação acidental. Logo, não constituíram dois instantes, mas continuaram o mesmo.

A consequência é clara, porque os instantes somente se distinguem nos anjos quando os atos se distinguem substancialmente, de modo que um cesse e outro suceda e não possam ser continuados.

Isso pode acontecer de dois modos: primeiro, por necessidade e pela própria razão da obra, quando um ato não é continuável com o outro; segundo, por vontade do agente, quando quer dividir os atos e

usar razões inadequadas de vários objetos — ou de um mesmo objeto — embora, pela natureza do ato, pudesse usar uma única razão adequada.

Este segundo modo é menos conveniente e menos perfeito no anjo, embora absolutamente possível. Os anjos tendem naturalmente mais à unidade e à concentração, e isso convém mais à majestade angélica: não multiplicar atos por capricho, mas por necessidade e razão.

O contrário convém mais aos demônios, que, levados pela leviandade própria, inclinam-se à divisão, enquanto os anjos bons tendem à unidade e mais se recolhem que se dispersam. Quanto menos atos são necessários para realizar uma coisa, tanto mais sagrada e augusta aparece a operação, se muitos atos não forem realmente necessários.

Por isso, embora nos demônios não seja inconveniente multiplicar atos por sua escolha e pela leviandade e mutabilidade de seu coração, nos santos anjos, aderentes à unidade, não convém admitir multiplicação de atos e instantes por mera vontade, mas somente por necessidade e razão, que não nos é conhecida senão a partir da adequação dos atos.

34. Prova-se o antecedente.

No ato em que foram criados, os anjos converteram-se a Deus não somente por amor e conhecimento naturais, mas também sobrenaturais, visto que então foram justificados.

Produziram, portanto, ato de verdadeira caridade, de fé, esperança e das demais virtudes que concorrem por si para a graça da justificação, e para uma graça tão perfeita quanto aquela que existiu nos anjos.

Na duração seguinte, depois daquele primeiro instante da criação, não cessaram o ato meritório de caridade e de fé, mas continuaram-no, pois seu mérito foi sempre perfeito e, portanto, nascido e informado pela caridade; não apenas por atenção virtual, mas atual, porque esta é mais perfeita e mais conforme à sublimidade angélica.

Logo, a mesma caridade que teve ato no primeiro instante foi continuada posteriormente.

Toda caridade no estado de via, assim como todo conhecimento de fé próprio desse estado, é da mesma espécie e não varia por sua própria razão. Portanto, quanto à natureza e razão do ato meritório, não havia nele algo que exigisse mudança.

O fato de depois ter sido continuado por própria deliberação, enquanto no primeiro instante começara somente pela moção divina, não exige ato diverso nem o varia intrínseca e essencialmente.

Para deliberar e mover-se com liberdade de contrariedade, e não apenas com liberdade de exercício ou contradição, o anjo não necessita de maior advertência ou conhecimento do que no primeiro instante. Depois do primeiro instante da criação não se tornou melhor nem cresceu em conhecimento, pois desde aquele primeiro instante recebeu conhecimento pleno e perfeito acerca dos objetos propostos pela fé.

Para deliberar, portanto, não necessitou de novo ato ou novo juízo da parte do conhecimento; necessitou somente de uma duração ou operação precedente, para que a partir dela pudesse mover-se e tornar-se como que plenamente senhor de si por própria deliberação.

Se nessa deliberação queria continuar o primeiro ato, não precisava produzir um novo ato, mas perseverar no mesmo, embora já pudesse realizar o contrário.

Acrescentou-se de novo apenas esta capacidade: poder fazer o oposto e modificar o primeiro juízo. Isso não acrescenta novo ato, mas nova potência ou expedição para modificá-lo; no primeiro instante não podia fazê-lo, pois se tratava do primeiro de todos os atos, no qual a vontade era movida sob exercício de liberdade, mas não comandava e movia o intelecto para formar ou continuar o juízo por seu próprio império.

35. Objetarás: a nova aprovação da vontade e o império para continuar aquilo que antes começara constituem novo ato que antes não existia; logo, há novo instante.

Do mesmo modo, a deliberação distingue intrinsecamente os atos deliberados dos não deliberados; ser um ato livre e não deliberado não é uma denominação puramente extrínseca. Logo, essa variação

importa mudança quanto à entidade e substância do ato, pois o mesmo ato não pode ser livre e não livre, deliberado e não deliberado; portanto, há instante diverso.

P. 766 DO ORIGINAL LATINO

36. Responde-se que essa aprovação ou império da vontade não constitui substancial e essencialmente um ato novo, se versa sobre o mesmo objeto; varia apenas acidentalmente, porque a vontade passa a possuir potência e direito expedito de mover-se, o que antes não podia por falta de um ato precedente a partir do qual se movesse.

Nesse império e aprovação para continuar distinguem-se duas coisas.

Uma é a complacência e vontade acerca do ato no qual começou. Como essa complacência versa sobre o mesmo objeto e o mesmo ato já iniciado, precisamente para que esse mesmo ato continue, não exige ato novo e distinto, mas a continuação do mesmo.

A outra é um modo novo de mover e dirigir aquele ato: procede agora à continuação movendo-se a partir de outro ato precedente e anterior, enquanto tinha começado aquele ato não por moção própria, mas por moção especial e própria de Deus.

Isso não varia o ato intrinsecamente e substancialmente, porque pertence somente à razão ou modo da causa eficiente e movente, o qual formalmente não exige descontinuação do ato em sua substância. O ato continua a ser eliciado pelo mesmo princípio; toda a diversidade está no modo de operar por moção própria e movendo-se a si mesmo, ou por moção de Deus.

37. Ao segundo argumento responde-se que ser o ato livre ou necessário são modos intrínsecos que variam intrinsecamente o próprio ato, embora nem sempre o diversifiquem especificamente.

Ser o ato deliberado ou não deliberado, porém, não o varia precisamente por isso, a menos que o ato não deliberado seja necessário e o deliberado livre.

O simples fato de um ato ser deliberado — isto é, proceder de moção própria — ou não deliberado — isto é, proceder da moção de Deus — não basta, por si só, para variar intrinsecamente o ato.

A razão é que o ato não se torna necessário ou livre senão mediante variação do juízo: de indiferente para determinado inteiramente a uma única coisa. Onde variam o juízo e a advertência, varia o influxo no ato; e assim o próprio ato é outro, porque o objeto é proposto de modo diferente e, consequentemente, há outra tendência para ele.

Nem por isso varia sempre a espécie do ato, pois o objeto pode permanecer especificamente o mesmo. Assim ocorre no ato de caridade para com Deus, que é livre no estado de via e necessário na pátria, embora seja da mesma espécie, porque a caridade não desaparece.

Julgo, contudo, que não pode ser numericamente o mesmo ato, porque variam inteiramente o juízo e o conhecimento dos quais esse ato é regulado e originado na via e na pátria, e o objeto é proposto de modo muito diferente; daí resulta tendência diversa por parte da vontade.

No caso presente, porém, aquele ato é livre e sempre foi livre quanto ao exercício, inclusive no primeiro instante, tanto acerca do fim quanto dos meios, embora num aspecto não possua liberdade de contrariedade e noutro a possua. Isso não equivale a o ato ser simplesmente necessário e livre em instantes ou objetos diversos.

Ser deliberado e nascer de moção própria, ou não ser deliberado, não exige por essa razão um novo juízo ou nova advertência.

Para que o ato seja deliberado, além da advertência, conhecimento suficiente e pleno, indiferença e liberdade, requer-se também algum ato anterior e precedente pelo qual a potência se reduza ao seguinte: isto é mover-se a si mesma.

Pode, portanto, acontecer que um ato não seja deliberado não por falta de juízo pleno, indiferença e advertência, mas por falta de ato anterior pelo qual se mova. Assim sucede no primeiro ato dos anjos: chama-se não deliberado não por deficiência de conhecimento ou

advertência — pois naquele primeiro instante o anjo era "cheio de sabedoria" —, mas por falta de um ato anterior pelo qual pudesse mover-se.

Em nós ocorre o contrário: o ato não deliberado provém de deficiência de conhecimento ou advertência; por isso nossos atos não deliberados são imperfeitos e não livres.

38. Portanto, o deliberado e o não deliberado que provém de imperfeição e inadvertência distinguem-se intrinsecamente, porque um é intrinsecamente mais imperfeito e introduz diversidade do lado do princípio que influi e regula, isto é, do juízo e do objeto. Trata-se de diversidade intrínseca e reduz-se à diferença entre livre e não livre, que é variação segundo princípios intrínsecos.

P. 767 DO ORIGINAL LATINO

O deliberado e o não deliberado que nasce somente da falta do ato precedente e anterior — sem o qual a potência não se move de um ato para outro, embora elicite vitalmente o ato por si mesma — não varia intrínseca e substancialmente o ato.

Supõe-se que esse ato procede com a mesma perfeição e plenitude de juízo e advertência. Nos anjos, o conhecimento do primeiro instante foi tão perfeito e compreensivo quanto exigia a perfeição do próprio ato.

Por isso, o fato de faltar-lhe um ato anterior a partir do qual se movesse variava o ato apenas extrinsecamente, pois isso não pertence nem ao princípio objetivo do qual se toma a especificação intrínseca, nem ao princípio elicitivo do qual substancialmente procede o ato, mas ao modo extrínseco de aplicar e mover: mover-se e reduzir-se a tal ato, ou ser movido apenas por outro.

39. Se insistires: se o ato é deliberado porque a vontade se move de um ato para outro, então possui agora um ato que antes não possuía, precisamente aquele para o qual se move; logo, não se continua apenas o ato precedente, mas há um novo; e, portanto, um novo instante, pois os instantes variam como os atos.

Responde-se que, mesmo concedendo que se tratasse de atos diversos, não constituiriam necessariamente instantes diversos.

Um ato pode seguir-se ao outro por consequência e estar com ele conexo. Embora sejam atos diversos, por estarem conexos e deduzidos segundo a mesma conexão, pertencem ao mesmo instante.

O instante é tomado a partir do ato adequado ou de vários atos inadequados que convêm sob o mesmo motivo, a mesma razão formal e a mesma conexão, embora materialmente sejam diversos.

Assim, pertencem ao mesmo instante vários atos meritórios segundo virtudes diversas; e o anjo pode cometer vários pecados pertencentes ao mesmo instante, embora um siga ao outro e proceda de sua moção e seja ordenado depois dele.

Do mesmo modo, entendendo o homem ou o cavalo, pode compreender um indivíduo que passa a ser produzido sem mudar de ato, porque aquele indivíduo pertence à mesma espécie e ao mesmo motivo de conhecer.

Assim, algum ato para o qual a vontade se move pode seguir-se ao precedente e ser material e entitativamente diverso e, contudo, pertencer ao mesmo instante, por realizar-se sob o mesmo motivo e razão formal, sob os quais se medem todos os atos assim conexos e consequentes.

40. Pode-se ainda responder de outro modo.

Assim como o anjo não se move dos princípios para as conclusões por atos distintos, ainda que as conclusões sejam muitas, também procede do fim para os meios por um único ato, embora os meios sejam vários, porque todos estão compreendidos sob o mesmo fim. Pelo mesmo ato com que alcança os princípios ou o fim, alcança também as conclusões e os meios.

No primeiro ato, portanto, o anjo também alcançou os meios para os quais podia mover-se a partir do amor do fim; porém, alcançou tudo isso pela moção de Deus, e não a partir de algum ato anterior pelo qual se movesse.

Quando, depois do primeiro instante da criação, o anjo bom continua o mesmo ato meritório e bom no qual foi criado, não se diz que se mova de novo formalmente, como se de um ato produzisse outro novo e adequadamente diverso.

Diz-se que se move virtualmente, porque continua aquele ato de tal modo que poderia mover-se para o oposto, formar juízo contrário e já possui potência expedita para isso.

Vendo que pode desviar-se para outro e não querendo senão continuar, diz-se que se move naquele ato bom virtual e potestativamente, não pela produção formal de atos diversos.

41. Quanto às razões acima apresentadas contra esta nossa sentença, ao referirmos as opiniões, a resposta já consta do que dissemos.

Explicamos suficientemente como, nos anjos, deliberado e não deliberado não se distinguem como perfeito e imperfeito quanto ao juízo, advertência e conhecimento, mas segundo possuírem ou não um ato antecedente e anterior a partir do qual se movam. Por isso, depois do primeiro instante procedem sempre deliberadamente, embora os anjos maus às vezes o façam precipitadamente e temerariamente.

Quanto ao argumento de que no primeiro instante não podem mover-se contrariamente ao bem e ao mal, responde-se que isso não provém de falta de conhecimento e representação especulativos acerca do bem e do mal, mas da falta de um movente por moção defeituosa e de um juízo defeituoso, como é necessário para o pecado.

No primeiro ato e instante, os próprios anjos não podem formar para si esse juízo, como frequentemente dissemos; ele deve ser formado por Deus. Portanto, o mal não pode ser-lhes proposto com inconsideração e defeito prático de modo que o sigam.

Depois do primeiro instante, porém, o anjo, se quiser, pode propor aquele objeto perverso de maneira inconsiderada e defeituosa.

P. 768 DO ORIGINAL LATINO

Se quiser continuar aquele juízo bom e prossegui-lo sem defeito, não considerará praticamente o mal; dir-se-á, contudo, que considera o bem de um modo novo, isto é, aprovando e querendo por si mesmo continuar aquele primeiro juízo que no primeiro instante possuía pela só aplicação de Deus, embora pudesse interrompê-lo e desviar-se para outro.

Isso não exige nova formação de juízo por novo império, mas apenas querer continuar o primeiro ou não querer outro distinto.

42. Quando se diz que isso não constitui uma denominação extrínseca naquele ato, respondo que é extrínseca, porque importa apenas a existência de um ato a partir do qual a vontade poderia mover-se para outro se quisesse, embora de fato queira somente continuar o ato precedente.

Do ato que poderia ter e não quer ter, o ato continuado não recebe denominação intrínseca.

Da simples posição e continuação de si mesmo nada se acrescenta no real ao ato que antes não possuísse. Por sua própria natureza, uma vez posto, tem força para que a vontade possa mover-se, seja desviando-se para outro, seja continuando o mesmo.

Se o continua, nada lhe é acrescentado pelo simples fato de poder cessá-lo e desviar-se para outro defeituoso.

Quanto à passagem de Santo Tomás segundo a qual no primeiro instante os anjos não estavam distinguidos, mas todos eram bons, e no segundo distinguiram-se os maus dos bons, responde-se que o sentido é este: no instante que formalmente foi segundo para os maus, mas nos bons foi continuado e, portanto, não diverso, os maus se distinguiram dos bons.

Esse instante equivalia, para os bons, aos dois instantes dos anjos maus. Assim, no "segundo instante", formal e realmente segundo nos maus e apenas equivalente nos bons — nos quais permanecia formalmente o mesmo instante continuado —, ocorreu a distinção dos maus em relação aos bons.

O término da via ocorreu, nos anjos bons e nos maus, num instante distinto do mérito ou demérito

43. Suposta a divisão e distinção dos anjos em via entre bons e maus, como acima estabelecemos — nos anjos bons o primeiro instante não foi dividido, mas continuado e confirmado; nos maus, foi dividido, afastando-se no segundo instante daquilo que haviam amado no primeiro, isto é, do fim reto e bom —, restava pouca dificuldade em admitir que, ao chegarem ao termo,

que nos bons foi prêmio e glorificação e nos maus condenação e suplício, a glorificação nos bons constituiu um segundo instante distinto do instante de merecer, enquanto nos maus constituiu um terceiro, distinto do instante de desmerecer em que pecaram e do instante de retidão no qual foram criados.

A dificuldade surgiu, contudo, de certa sentença de Caetano. Para salvar a doutrina de Santo Tomás segundo a qual os anjos tiveram apenas um ato meritório pelo qual chegaram à bem-aventurança, embora alguns tenham posto impedimento ao mérito pelo pecado e outros não, Caetano distinguiu dois gêneros de mérito: o mérito da pura via e o mérito do termo da via.

O mérito da pura via procede da graça imperfeita e precede em duração o próprio prêmio ou glorificação.

O mérito do termo é simultâneo com o prêmio. Não se segue que graça imperfeita e perfeita existam simultaneamente, mas apenas que o termo da graça imperfeita e a graça perfeita existam juntos.

Por isso, da razão do mérito infere-se corretamente que o mérito seja anterior em duração ao prêmio; não se segue, porém, que nenhum instante de mérito possa ser também instante de prêmio.

Como o mérito se encontra na via e no termo da via, enquanto está na via precede em duração o prêmio; enquanto está no termo, não o precede, mas é simultâneo com ele.

Nazário segue a mesma sentença de Caetano.

44. Segundo essa sentença, há um mérito que precede o prêmio apenas por prioridade de natureza e outro que o precede também no tempo. Este é chamado mérito da pura via; aquele, mérito no termo da via.

Assim se harmoniza a afirmação de Santo Tomás de que os anjos chegaram à bem-aventurança por um único ato meritório e que os anjos pecadores puseram impedimento a esse mérito.

Falando do mérito da pura via, ele esteve no primeiro instante e foi comum a todos, bons e maus, sendo impedido pelo pecado dos maus.

Falando do mérito do termo, porém, ele esteve simultaneamente com o prêmio: no instante em que os anjos maus pecavam, os bons mereciam e simultaneamente eram premiados; esse mérito constituía o termo da via.

O mesmo se julgaria acerca do demérito dos maus: pecariam e receberiam a condenação simultaneamente, não em instantes diversos de duração, mas no mesmo, embora o demérito precedesse segundo a natureza.

Aquele mérito seria confirmado e aquele demérito inflexível; por isso ambos teriam anexa sua retribuição.

P. 769 DO ORIGINAL LATINO

45. Dessa sentença de Caetano nasce uma dificuldade mais profunda: de onde provém a repugnância entre prêmio e mérito existirem simultaneamente no mesmo instante, falando absolutamente? Provém de algum predicado essencial e intrínseco, de algo extrínseco embora conatural, ou somente da vontade de Deus que assim dispõe e ordena?

Que não repugne por razão essencial do prêmio e do mérito parece deduzir-se da doutrina comum segundo a qual pode haver prêmio por pagamento antecipado, como quando se dá um cavalo a um soldado como soldo de um trabalho futuro.

Embora não possa ser dado como prêmio aquilo que constitui o princípio do mérito e a raiz de seu valor — razão pela qual a graça não pode ser dada como prêmio da obra boa que dela mesma há de proceder —, se o princípio do mérito é distinto do prêmio, não aparece por que seriam incompatíveis.

Se da graça procede o valor dos méritos ordenados à glória, não se vê por que não poderia ser produzida obra meritória pela graça quando a glória já estivesse presente no homem.

Do mesmo modo, no mesmo instante em que a Pessoa do Verbo fosse unida à humanidade, poderia proceder uma obra meritória de congruidade dessa união, recebendo valor e influxo não da Pessoa, mas da humanidade e da graça, enquanto no mesmo instante se entende a humanidade como anterior à Pessoa.

46. Se se disser que repugna especialmente a glória existir no mesmo instante que o mérito porque o mérito é regulado pela fé, à qual se opõe a visão da glória, responde-se: embora seja assim segundo o modo conatural, o mérito pode ser regulado por conhecimento sobrenatural evidente.

Cristo, enquanto viador, não possuía fé; seu mérito era regulado por ciência infusa, compatível com a visão beatífica.

Do mesmo modo poderia acontecer no anjo que o mérito no termo não fosse regulado pela fé, mas somente o mérito da pura via, que precede em duração a glorificação.

Se, porém, mérito e prêmio não podem coexistir apenas pela vontade e ordenação de Deus, seria necessário mostrar de onde consta que tal ordenação divina exista e seja indispensável, se isso não é exigido pela própria natureza da coisa.

Desse modo, não aparece por que não se poderia admitir mérito do termo simultaneamente com a própria glória no mesmo instante de duração, embora o mérito a precedesse na ordem da natureza.

47. NÃO OBSTANTE, deve-se dizer que, de fato, nos anjos não houve mérito no mesmo instante e na mesma duração em que houve prêmio ou glória.

Não existe, portanto, mérito que seja "mérito do termo" e não da via. Todo mérito termina com a via; o instante terminativo é extrínseco ao mérito e à via, como o instante que termina um movimento já nada possui do movimento, mas é a cessação dele.

Assim se verifica que o mérito durou apenas um instante ou um ato nos anjos bons: um ato continuado que equivalia a dois instantes dos maus. Enquanto estes interromperam o ato pelo pecado, os anjos bons continuaram e permaneceram no mesmo.

48. Esta solução deduz-se claramente de Santo Tomás: "O ato não pode ser meritório enquanto procede do livre-arbítrio senão enquanto é informado pela graça. Ora, não pode simultaneamente ser informado pela graça imperfeita, que é princípio de merecer, e pela graça perfeita, que é princípio de fruir. Por isso não parece possível que alguém simultaneamente frua e mereça a própria fruição".

E no artigo seguinte: “Os instantes, naquilo que pertence aos anjos, não são tomados senão segundo a sucessão de seus atos. Não pôde, porém, existir neles simultaneamente o ato meritório da bem-aventurança e o ato da bem-aventurança, que é a fruição, pois um pertence à graça imperfeita e outro à graça consumada. Logo, devem ser admitidos instantes diversos, num dos quais mereceu a bem-aventurança e noutro foi bem-aventurado”.

Assim Santo Tomás.

49. Como todo o fundamento de Santo Tomás se toma do fato de não poder haver simultaneamente, no mesmo sujeito, dois atos, um informado pela graça imperfeita e outro pela graça consumada, é necessário examinar qual seja essa graça imperfeita requerida para o mérito e qual seja a graça consumada que se encontra na glória ou prêmio.

Dizemos que a graça imperfeita dada de fato ao anjo no estado de via foi a graça regulada pela luz da fé. Santo Tomás ensina que os anjos tiveram fé, e essa é a sentença concorde dos teólogos.

P. 770 DO ORIGINAL LATINO

As autoridades da Escritura que afirmam ser a fé necessária à salvação falam de modo tão geral e absoluto que, sem dúvida, compreendem não somente os homens, mas também os anjos.

Assim se diz em Hebreus 11, 6: “Sem fé é impossível agradar a Deus; pois é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que Ele existe e que recompensa os que O procuram”; e ainda: “O justo vive da fé”.

Logo, todo aquele a quem convém ser justo, aproximar-se de Deus e agradar a Deus deve possuir fé.

Os anjos foram justificados pela graça, aproximaram-se de Deus pelo mérito e agradaram a Deus; portanto, tiveram fé.

Sobretudo porque, nas coisas sobrenaturais, homens e anjos são considerados igualmente diante de Deus: naquela cidade celeste, a medida do homem é também medida do anjo, segundo Apocalipse 21, 17; e na própria glória promete-se aos homens igualdade com os anjos.

Logo, também quanto ao mérito e à graça há correspondência. Se os homens no mérito são regulados pela fé, também os anjos.

Se, portanto, a graça imperfeita pela qual os anjos mereceram foi regulada pela fé, e a fé é incompatível com a visão da glória, repugna que no mesmo instante existam ato de fé e visão da glória.

50. Caetano não duvida da incompatibilidade da fé com a visão, pois se opõem quanto à evidência e não-evidência do mesmo objeto, e isso é expressamente ensinado por Santo Tomás.

Talvez, porém, diga que o mérito da pura via é regulado pela fé, mas o mérito no termo não.

Isso é inconveniente, porque o mérito no termo ou é regulado pela própria visão da glória, ou por ciência infusa clara, ou pela fé. Não existe outro modo de conhecer sobrenaturalmente a Deus.

Pela fé não pode ser regulado enquanto existe no mesmo instante a visão da glória.

Não consta que seja regulado por ciência infusa clara naquele instante. Não há fundamento para afirmar que tal ciência infusa suceda à fé nesse segundo instante antes da glória, pois nada semelhante se encontra na Escritura ou nos Padres; à fé sucede somente a visão da glória.

Como consta que os anjos possuíram fé no estado de via para merecer, não menos que os homens, e não consta por outra fonte que antes da glória lhes tenha sido infundida ciência clara acerca dos mistérios da fé, sem qualquer fundamento seria introduzido um mérito no termo não regulado pela fé, mas por uma ciência infusa que de nenhum modo podemos demonstrar ter existido no anjo antes da visão beatífica.

Além disso, a ciência infusa que versa sobre as coisas da fé e seus mistérios não pode conhecê-los claramente senão supondo visão clara dos princípios nos quais tais verdades se contêm, pois nenhuma ciência conhece claramente as conclusões se os princípios são conhecidos obscuramente.

Se os princípios são conhecidos obscuramente, conhecem-se por fé. Até mesmo a ciência subalternada, enquanto não é continuada pela ciência subalternante, usa da fé, acreditando nesta.

Como os mistérios da fé não se contêm em outro princípio senão na essência divina, se esta é conhecida obscuramente, alcança-se pela fé.

Portanto, ou aquela ciência infusa conhece os mistérios e as coisas da fé evidentemente em seu princípio, isto é, na essência divina clara e evidentemente conhecida, ou os conhece obscuramente.

Se obscuramente, então pela fé, e permanece o argumento: não pode existir no mesmo instante mérito regulado pela fé e visão da glória.

Se os mistérios são conhecidos por ciência infusa que supõe conhecimento claro de seus princípios, isto é, da essência divina, então tal ciência infusa nasce da visão beatífica e a supõe.

Logo, se esse mérito chamado mérito no termo fosse regulado por tal ciência, com maior razão seria regulado pela visão beatífica, princípio e origem daquela ciência e anterior a ela como o conhecimento dos princípios ao das conclusões.

51. A visão beatífica não pode regular o mérito, nem da pura via nem do termo.

Se o regulasse, seria princípio do mérito, influindo nele e dirigindo-o; e assim o princípio do mérito cairia sob o próprio mérito, o que repugna.

Além disso, a visão beatífica é essencialmente prêmio; logo, repugna que preceda o mérito e o regule de tal modo que primeiro se possua o prêmio e depois, mediante atos dele provenientes, se mereça esse mesmo prêmio.

É antes o mérito aquilo em razão do qual se concede tal ou qual prêmio.

Embora, em gêneros diversos de causalidade, mérito e prêmio possam preceder-se reciprocamente, isso não pode ser entendido de modo que o prêmio preceda o mérito como regra e direção, ou como conhecimento pressuposto do qual o mérito se origine diretivamente; nesse caso influiria no mérito.

O mérito deve sempre supor-se regulado por algo diverso de seu próprio prêmio.

Podem, portanto, causar-se reciprocamente em outros gêneros de causa, a saber, na razão de causa final e dispositiva — o mérito dispõe para o prêmio e o prêmio é o termo ou fim do mérito —, mas não no gênero regulativo.

P. 771 DO ORIGINAL LATINO

Se a visão beatífica, que é prêmio, regulasse o mérito, o prêmio seria possuído e alcançado antes de o mérito ser posto.

O mérito, porém, tende essencialmente a que o prêmio seja concedido e possuído. Logo, repugna que o mérito proceda do prêmio já possuído e influente nele; e, portanto, que por ele seja regulado e dele se origine, quando por essência tende a ele como algo a alcançar.

52. Fica assim excluído aquele "mérito não da via, mas do termo" admitido por Caetano, que ele considera compatível com a visão da glória no mesmo instante.

Pela razão de Santo Tomás consta que o mérito procede da graça imperfeita, isto é, da fé, que não pode coexistir com a graça consumada, isto é, com a visão clara da glória.

De fato, não foi dada outra graça para regular e medir os atos meritórios senão a fé; e o mérito não pode ser medido nem originado pela visão da glória.

53. Quanto à questão insinuada acerca do possível — se, por potência absoluta, alguém poderia merecer por outro princípio que não fosse a fé, mas fosse compatível com a própria visão da glória, de tal modo que no mesmo instante houvesse mérito e prêmio ou glorificação; não de modo que o ato procedesse da visão da glória ou fosse regulado por ela, mas que procedesse de outro princípio e a visão beatífica o acompanhasse no mesmo instante de duração —, isso deve ser investigado mais detidamente em outro lugar, ao tratar do mérito de Cristo: se pôde merecer a glória da alma sem possuir o hábito da fé, que importa imperfeição.

54. Por ora, advirto brevemente duas coisas para lançar alguma luz sobre essa dificuldade.

A primeira é que não parece possível que o mérito proceda e seja regulado por um conhecimento sobrenatural que não seja nem visão beatífica nem fé.

O conhecimento sobrenatural que regula o mérito é conhecimento dos mistérios da fé, isto é, conhecimento de Deus e daquilo que se refere a Deus, pois para o mérito deve concorrer a caridade, e esta versa sobre Deus. Assim, é necessário que o mérito seja regulado pelo conhecimento de Deus e das coisas que lhe pertencem.

Ora, o conhecimento sobrenatural de Deus é ou pela visão beatífica, ou por ciência infusa evidente, ou pela fé.

A visão beatífica não pode regular o mérito, pois nesse caso não estaria apenas concomitantemente presente no mesmo instante, mas influiria causalmente.

A ciência infusa conhece os mistérios da graça enquanto deduzidos e contidos em seus princípios, que não são outra coisa senão a essência divina.

Se a essência divina é conhecida claramente, já se supõe a visão beatífica e, por seu influxo, a ciência infusa conhece e se deriva; se esta regulasse o mérito, com maior razão o faria a visão beatífica.

Se, porém, a essência divina não é conhecida claramente, é conhecida obscuramente e, consequentemente, pela fé. Assim recai-se no terceiro gênero de conhecimento, o da fé, que de modo algum pode coexistir no mesmo instante com a visão beatífica.

Logo, não parece possível que mérito e prêmio existam simultaneamente no mesmo instante quando o mérito exige, para ser regulado, um princípio incompatível com a visão beatífica.

55. A segunda observação é esta: quando aquilo que é dado como prêmio possui por sua própria natureza influxo universal em todos os atos do agente, tal prêmio não pode existir simultaneamente com o mérito, mas somente depois dele.

Se existisse com o mérito, deveria influir nele e, portanto, ser princípio dele. Repugna, porém, que o princípio do mérito caia sob o mérito, como ensina o axioma concorde dos teólogos.

Assim se comportam a união hipostática e a visão beatífica.

A união hipostática, colocando na humanidade a Pessoa e tornando a natureza subsistente, é princípio de todas as operações, pois as ações pertencem aos supósitos e aos subsistentes, como demonstramos em outro lugar.

Do mesmo modo, a visão beatífica influi em todas as ações livres como juízo supremo e regra que compreende todas as ações livres do agente.

É precisamente por isso que a bem-aventurança torna os bem-aventurados impecáveis: quem vê Deus não pode formar um juízo defeituoso e aversivo em relação a Ele. Assim, todas as suas ações estão submetidas àquela visão.

Ela influi, portanto, em todas diretiva e moralmente, porque é conhecimento do fim último e universalíssimo; e o fim último simplesmente compreende todas as ações e influi em todas.

Logo, não pode estar com o mérito apenas concomitantemente, sem influxo, pois aquele mérito e aquela operação procedem daquele fim, e pela própria conjunção com a visão beatífica não podem ser pecado.

56. Do que foi dito resolvem-se os fundamentos opostos.

A doutrina de Santo Tomás que deu ocasião a Caetano para distinguir os dois méritos salva-se perfeitamente sem essa distinção, admitindo-se apenas mérito de uma única razão, isto é, da pura via.

Ainda assim permanece verdade que o anjo teve apenas um ato meritório, porque é um só por continuação, enquanto os outros o interromperam pecando.

O próprio anjo que continuou o mérito poderia tê-lo interrompido pelo pecado; portanto, poderia ter feito que aquele mérito não permanecesse uno por continuação.

Todos tiveram ato meritório no primeiro instante da criação. Imediatamente depois, alguns quiseram continuar, outros pecar e dividir o ato, pondo o impedimento do pecado.

Por isso, aqueles que quiseram continuar não foram glorificados imediatamente depois do instante da criação, mas permaneceram ainda na via e no mérito do primeiro instante.

Ainda assim verifica-se que foram glorificados depois de um único ato meritório, porque mesmo depois do instante da criação permanecia o mesmo ato meritório, continuado; não havia ato diverso ou duplo, mas um só e o mesmo ato meritório, uno não por indivisibilidade absoluta, mas por continuação, equivalente a vários instantes dos anjos maus.

Enquanto estes pecavam e interrompiam os atos ou instantes, os bons perseveravam na unidade de seu ato.

Posta essa perseverança, foram confirmados no bem enquanto ainda existia o mesmo ato meritório; e em outro instante ou operação começou a glorificação, cessando todo mérito.

P. 772 DO ORIGINAL LATINO

57. Quanto aos argumentos aduzidos para investigar de onde provém a repugnância entre mérito e prêmio existirem no mesmo instante, responde-se com as palavras de Santo Tomás acima referidas: repugnam por condições essencialmente incompatíveis.

O mérito pertence à graça imperfeita, e a glória à graça consumada.

A imperfeição do mérito relativamente à glória consiste em supor ausência da visão e conhecer Deus obscuramente, isto é, pela fé.

A perfeição da graça consumada consiste, primeiro, no conhecimento claro de Deus; segundo, em a visão influir universalmente em todos os atos do agente, e não apenas acompanhá-los.

Assim também a Pessoa, na união hipostática, é princípio universal das ações do sujeito. Por isso, nenhuma ação realizada conjuntamente com tal prêmio pode fazê-lo cair sob mérito; de outro modo, o princípio que influi no mérito cairia sob o mérito.

Cristo Senhor, enquanto viador, merecia apesar de ser bem-aventurado, mas não merecia a própria glória da alma; merecia a glória do corpo e outros bens extrínsecos.

Quanto aos outros prêmios que não são a glória nem a união hipostática, não disputo nem pretendo definir agora, ao menos acerca do possível, se prêmio e mérito podem existir simultaneamente no mesmo instante.

Falando conaturalmente, contudo, não convém colocar no mesmo instante mérito e prêmio quando se trata de mérito em sentido absoluto e não também de uma disposição que persevera e é compatível com o próprio prêmio.

É precisamente por isso que se deve julgar e discernir quando mérito e prêmio são compatíveis: quando o mérito procede de um princípio compatível com o prêmio, pode perseverar estando presente o prêmio e o prêmio não influi o valor no mérito.

Assim ocorre quando a operação meritória se comporta como disposição e o prêmio como forma, pois a forma é compatível com a disposição que por si conduz a ela.

58. Resolve-se assim a instância aduzida em favor da sentença de Caetano.

No mesmo instante em que é infundida a graça santificante pode existir o ato de contrição, que é meritório ao menos de congruidade em relação à própria graça. Logo, parece que o mérito no termo pode coexistir com o termo.

O mesmo se diz do aumento da graça mediante ato mais fervoroso pelo qual alguém se dispõe a esse aumento: simultaneamente é infundido o aumento e existe aquele ato meritório.

Como o mérito é caminho para o prêmio e não repugna haver ação instantânea na qual simultaneamente exista o "fazer-se" e o "feito", pareceria também não repugnar que simultaneamente existam ato meritório e seu termo ou prêmio.

59. Confirma-se ainda pela sentença provável de que, no instante da separação da alma, pode existir ato meritório ou dispositivo para o prêmio e mensurativo dele; logo, não se deve negar que mérito e prêmio possam existir no mesmo instante.

O antecedente prova-se por vários exemplos.

Primeiro, segundo muitos tomistas, é provável que atos menos intensos que mereceram aumento da caridade, mas não o produziram nesta vida por não terem irrompido em ato mais fervoroso, no instante da separação irrompam num ato mais fervoroso e disponham para o aumento da caridade e da glória. Esse mesmo instante pode ser o da glorificação se a alma não tiver nada a purgar.

Além disso, o martírio não se consuma senão na própria morte, pois antes da morte ninguém é chamado mártir; o martírio, porém, é ato meritório. Logo, existe mérito no termo depois desta vida.

Também, se alguém com atrição se confessa e precisamente no último instante da prolação das palavras sua alma se separa, ou perde inteiramente o uso dos sentidos e morre, recebe a graça; logo, pode justificar-se e beatificar-se no termo da vida e, portanto, também merecer.

P. 773 DO ORIGINAL LATINO

60. Responde-se que essas instâncias em nada favorecem a sentença oposta.

O mérito da contrição para a primeira justificação ou o mérito do ato mais fervoroso para o aumento não procedem de um princípio incompatível com o próprio prêmio. São disposições requeridas para tal forma, mais ainda, disposições por ela derivadas e informadas e, portanto, compatíveis com ela.

Não negamos que mérito e prêmio repugnem simultaneamente apenas segundo a razão comum e genérica de ação meritória, pois esta pode ser instantânea e existir simultaneamente com seu termo.

A incompatibilidade nasce da razão especial deste mérito e deste prêmio enquanto procedem de princípios incompatíveis, como dissemos.

61. À confirmação responde-se do mesmo modo.

Aquele ato mais fervoroso que irrompe no instante da separação já não é meritório, porque está fora do estado de via; é apenas dispositivo para aquele aumento, sem novo mérito.

Tal disposição não é incompatível com a forma que é a glória, mas é da mesma razão que ela e persevera com ela.

Quanto ao martírio, dizemos que seu mérito não se consuma na própria morte enquanto já realizada (*in facto esse*), mas na morte enquanto se realiza (*in fieri*), isto é, imediatamente antes da separação da alma, ou quando pela força da paixão a própria morte se torna inevitável, quando “alguém voluntariamente sofre a inflição da morte”, como ensina Santo Tomás.

Quanto àquele que recebe a absolvição no momento da separação, por terminar ali a prolação das palavras, se não possui senão atrição, é mais certo que não é justificado, porque, no instante intrínseco da separação, os sacramentos já não operam, pois são sinais sensíveis recebidos no homem; e naquele instante já não existe homem.

Outra coisa acontece se nesse momento cai em demência, porque nesse instante ainda é homem, embora não exerça funções humanas.

Para receber o sacramento não se exige que o sujeito exerça atualmente ações livres; basta que exista verdadeiramente como homem, tenha exercido anteriormente tais ações e não as tenha retratado.

Pode, contudo, no instante da separação, ser-lhe remitido um pecado venial. Nesse instante, porém, não terá ainda a glória, pois restará a pena que deve ser satisfeita no purgatório.

Ou, se toda a pena lhe fosse infligida por Deus nesse mesmo instante, ainda assim não mereceria simultaneamente com a glória, pois já estaria fora do estado de via; apenas satisfaria.

Corolário

62. Do que foi dito conclui-se que não repugna que o pecado do anjo e sua pena existam simultaneamente no mesmo instante; de fato, porém, a pena dos demônios começou quando começou a glória dos anjos, e houve nos demônios um terceiro instante no qual terminou sua via, enquanto nos anjos bons foi o segundo.

A primeira parte deduz-se do que dissemos: o demérito é culpa, e a culpa não é incompatível com a condenação nem procede de algum princípio incompatível com ela. Ao contrário, no próprio estado de condenação os pecados crescem com maior veemência.

Logo, os pecados não cessam quando chega o suplício; podem, portanto, existir simultaneamente no mesmo instante o pecado do anjo, sua obstinação e sua pena.

De fato, porém, o instante do pecado precedeu nos anjos maus o instante da condenação, não por incompatibilidade, mas pela diversidade das ações, pois algumas ações existiram nos anjos pecadores e cessaram quando veio a condenação e o suplício.

Logo, houve instantes diversos, porque os instantes nos anjos distinguem-se segundo atos diversos quando um cessa e outro sobrevém.

O antecedente é claro: os anjos pecadores não foram punidos enquanto ainda estavam no céu, mas quando dele foram expulsos.

Enquanto estavam no céu houve luta entre anjos bons e maus, segundo Apocalipse 12, 7: “Travou-se uma grande batalha no céu; Miguel e seus anjos combatiam contra o dragão”.

Quando essa batalha ocorria, o anjo já era pecador, pois já era dragão, e contudo ainda não estava condenado, pois permanecia no céu.

A luta cessou quando foi expulso do céu e punido no inferno. Logo, algum instante cessou na condenação, instante esse que durava enquanto permanecia a culpa, pois o instante angélico é a operação.

P. 774 DO ORIGINAL LATINO

63. Não obsta dizer que imediatamente depois de um instante vem tempo e que, nesse tempo intermediário, os anjos não estariam nem no termo — porque a condenação ainda não teria começado —, nem na via — porque o instante do pecado já teria cessado.

Isso não procede, porque os instantes dos anjos não se comportam como os instantes do nosso tempo, que procedem das partes do movimento e se ligam entre elas.

São durações indivisíveis perfeitas, independentes de todo movimento divisível. Assim, um instante sucede imediatamente ao outro, e o anjo passa de uma duração indivisível correspondente a uma operação para outra sem qualquer meio divisível de movimento.

Por isso, os anjos foram punidos num instante diverso daquele em que pecaram.

Pecaram combatendo e realizando muitas negociações e persuasões; com a condenação cessaram a luta, a negociação e a persuasão de outros.

Na condenação começaram a paixão e a pena acerbíssima do fogo e muitos pecados contra Deus, como blasfêmias, ódio e outros semelhantes, que perseveram no estado de condenação.

Quando alguns Padres dizem que "os anjos encontraram o início da condenação na própria aversão, de modo que começar a ser punidos já não fosse outra coisa senão serem privados do amor daquele bem beatífico", devem ser entendidos acerca do início extrínseco da condenação.

Pelo fato de se terem tornado obstinados no mal, a condenação começou extrinsecamente naquela própria aversão.

Do mesmo modo, quando se diz que "a queda foi para os anjos aquilo que a morte é para os homens", entende-se quanto à obstinação e inflexibilidade para voltar ao bem, não quanto ao início intrínseco do suplício, como se o suplício tivesse começado nos demônios no próprio instante da queda.

DISPUTAÇÃO XLIV · ARTIGO II

Qual seja a causa da obstinação nos demônios

P. 774 DO ORIGINAL LATINO

1. A obstinação no mal é uma adesão firme e imóvel da vontade a um fim perverso, sem remédio algum para retroceder e converter-se ao bem. Ela se encontra nos condenados, porque no inferno não há redenção e ali “nenhuma ordem, mas horror sempiterno habita”. Ao contrário, a confirmação no bem é a adesão imóvel ao fim reto, sem poder nem perigo algum de afastar-se dele, como sucede no estado de glória.

2. Devem supor-se aqui duas coisas como certas.

A primeira é que nos condenados existe tal obstinação, de modo que não podem voltar ao bem nem converter-se de sua malícia. Isso consta na Escritura tanto pela continuação da culpa quanto pela perpetuidade da pena, que não poderia ser perpétua se o condenado pudesse arrepender-se da culpa: ao penitente concede-se remissão, e, remitido o pecado, cessa a pena ou torna-se temporal.

Que a culpa se continua sempre nos condenados consta, antes de tudo, daquilo do Salmo 73, 23: “A soberba dos que te odeiam sobe sempre”. Se sobe sempre, nunca cessa; e isso é ter o coração obstinado no pecado.

Que os condenados jamais se arrependam do pecado deduz-se também do Salmo 6, 6: “No inferno, porém, quem te confessará?”; e de Eclesiastes 9, 10: “Nem obra, nem razão, nem ciência haverá entre os mortos”. Se pudessem voltar do pecado, teriam razão e obra boa.

A isso pertence ainda a palavra de Cristo em João 9, 4: “Vem a noite” — isto é, a condenação depois da morte — “quando ninguém pode trabalhar”; e Gálatas 6, 10: “Enquanto temos tempo, façamos o bem”. Logo, passado esse tempo, isto é, o espaço desta vida, não há operação boa.

Do mesmo modo, consta que a pena ou suplício dos condenados durará perpetuamente: “Ide para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos” (Mt 25, 41); e depois: “Estes irão para o suplício eterno” (Mt 25, 46).

Onde a pena é eterna, a culpa não é remitida; logo, permanece sempre; consequentemente, a vontade sempre adere a ela e por ela é afetada. Isso é ter a vontade obstinada no mal; porque, se a vontade já não aderisse à culpa, dela se arrependeria.

P. 775 DO ORIGINAL LATINO

3. São Gregório, expondo as palavras de Jó 41, 23 — “Considerará o abismo como envelhecido” —, aplica-as à persuasão do diabo pela qual procura convencer alguns de que um dia terminarão as penas do abismo ou inferno. Esse foi o erro dos origenistas, também refutado por Santo Tomás.

Daí Gregório deduz que a vontade dos demônios está obstinada no mal, porque jamais se mudará para o bem para que sua pena termine.

E, ao explicar por que os santos não rezam pelos condenados, embora esteja escrito “orai pelos vossos inimigos”, responde que os santos rezam por seus inimigos enquanto podem converter seus corações à penitência frutuosa e salvá-los por essa conversão. Mas como se rezaria por aqueles que já não podem de modo algum passar da iniquidade às obras de justiça? A mesma razão pela qual então não se reza pelos homens condenados ao fogo eterno é também a razão pela qual agora não se reza pelo diabo e seus anjos destinados ao suplício eterno.

É, portanto, certíssimo — e o contrário é erro manifesto, como diz Santo Tomás — que os demônios e os condenados não podem converter-se à penitência. Isso é estar obstinados no mal.

4. A segunda coisa que deve ser suposta como certa é que a causa de tão dura obstinação e tenebrosa cegueira só pode ser dupla: extrínseca e intrínseca.

Aquele miserável estado da criatura condenada é comparado à noite: "Vem a noite, quando ninguém pode trabalhar". Assim como a noite material possui uma causa extrínseca e outra intrínseca, o mesmo ocorre com a noite espiritual.

A noite material é causada pela ausência do sol, como causa extrínseca, e pela interposição da terra entre nós e o sol, que constitui o obstáculo à iluminação.

Do mesmo modo, aquela horrenda noite que cai sobre o espírito que termina o estado de via em pecado mortal procede de duas causas.

A primeira é a subtração da graça divina, tanto atual quanto habitual. Esta é a causa extrínseca: a ausência de Deus enquanto iluminante.

A segunda é a adesão imutável ao pecado. Pois, se nossos pecados fazem divisão entre Deus e nós, como diz Isaías 59, 2, onde a vontade possui adesão perpétua ao pecado há obstinação imóvel, que exclui de si todo auxílio e toda graça de Deus.

Santo Tomás indicou ambas as causas na obstinação do diabo. A primeira, extrínseca, é a negação do auxílio divino. A segunda, intrínseca, é a inflexibilidade do anjo, pela qual, depois de plena deliberação e eleição acerca de uma parte, adere a ela com tanta imobilidade quanto ao próprio fim, pois com o mesmo ato e ímpeto com que tende ao fim, tende aos meios que escolhe determinada e deliberadamente em razão daquele fim.

5. Embora toda causa da obstinação deva reduzir-se a uma dessas duas, cada uma delas, considerada separadamente, oferece suas dificuldades. As maiores surgem acerca da segunda, mas examinaremos ambas.

A subtração de todo auxílio para o bem é causa da obstinação dos demônios

6. Que a subtração do auxílio divino seja causa da obstinação no mal não oferece dificuldade.

Assim como, posta a permissão divina, é infalível que o homem caia no pecado, continuada a permissão é certo que o pecado continuará. Negada, portanto, toda graça para o bem, a vontade permanece afetada pelo mal; e essa adesão continuada é a obstinação.

Permitir que alguém caia em pecado não é outra coisa senão negar a graça e subtrair o auxílio. Diz-se, assim, que Deus endurece os corações não infundindo malícia, mas deixando de conceder a graça, como ensina Santo Agostinho.

Que aos demônios seja negada toda graça e todo auxílio para o bem deduz-se da razão comum aos homens e anjos condenados: trata-se do estado de máxima miséria, do termo último e da retribuição do pecado segundo o rigor da justiça divina.

Além dessa razão comum, há ainda nos anjos uma razão especial pela qual Deus lhes subtrai todo auxílio da graça.

7. O estado de condenação, enquanto comum a anjos e homens, exige a subtração de todo auxílio divino.

Primeiro, porque é estado de máxima miséria e infelicidade, assim como o estado de bem-aventurança é de máxima felicidade. Essa extrema miséria é expressa nas palavras de Jó 10, 22: “Onde nenhuma ordem, mas horror sempiterno habita”; e nas de Eclesiastes já citadas: “Nem obra, nem razão, nem ciência haverá entre os mortos”.

Um estado de tamanha miséria, que carece de toda ordem, de toda ciência e de toda razão e se reveste de todo horror, exige também carecer de todo auxílio que ordene ao bem e à razão.

Segundo, porque se trata do termo último pelo qual alguém é posto fora do estado de via. Na via tende-se à pátria e à bem-aventurança. Logo, quem se desviou de tal modo que já não pode ser posto na via,

mas se encontra no termo último e inteiramente fora dela, deve, em razão desse próprio termo, carecer de todo auxílio que o ordene e dirija à pátria.

Todo auxílio para a obra boa é, por si, diretivo ao fim último, que é Deus e a bem-aventurança. Por isso Santo Tomás diz que os anjos tornam-se imutáveis depois da primeira eleição, seja no bem, seja no mal, porque então termina neles o estado de viador; consequentemente, não pertence à razão da sabedoria divina que, depois disso, seja infundida nos demônios graça pela qual sejam reconduzidos do mal da primeira aversão na qual perseveram imovelmente.

Finalmente, por ser estado de retribuição segundo o rigor da justiça, convém que nele seja negada toda graça. Pelo pecado incorre-se no débito de carecer dela. Aquele que é posto fora do estado de via pelo pecado, pelo qual rejeitou a graça e não mais quis ordenar-se mediante ela ao devido fim, é justamente privado, pela justiça divina, de toda graça, bênção e auxílio: "Amou a maldição, e ela virá sobre ele; não quis a bênção, e ela se afastará dele" (Sl 108, 18).

Santo Tomás reduz isso à justiça divina: é justo que aqueles que, quando podiam, não quiseram querer o bem, sejam reduzidos a uma miséria na qual já não possam de modo algum querer o bem. Isso implica a negação de todo auxílio suficiente, pois o auxílio suficiente confere o poder.

P. 776 DO ORIGINAL LATINO

8. O Doutor Santo acrescenta uma razão especial nos anjos para que a justiça divina os prive de todo auxílio da graça: "Porque não caíram por meio de outro, também não devem ressurgir por meio de outro".

Há ainda outra causa peculiar aos anjos em razão de sua abstração e de seu modo conatural de operar: porque aderem imovelmente à sentença e à eleição em que uma vez se firmam, posto uma vez o seu ato de eleição e adesão ao mal, já não lhes é dado aquilo pelo qual se converteriam.

Mas isso pertence à causa intrínseca da obstinação, da qual trataremos logo.

9. Contra essa causa da obstinação surge, contudo, uma dificuldade que não pode ser dissimulada.

Os condenados conservam liberdade para pecar e de fato pecam naquele estado. Logo, não deveriam carecer do auxílio suficiente para o bem.

A consequência parece clara: se não possuíssem auxílio suficiente, não teriam potência para o bem, porque o auxílio suficiente confere o poder — nisso consiste a suficiência.

Se não têm potência para o bem, não pecam por não fazer o bem, pois para pecar é necessário que alguém possa fazer e não faça aquilo que a lei preceitua. Se, portanto, não podem fazer o bem, não pecam por não fazê-lo, mas estão necessitados ao mal.

À liberdade para pecar requer-se potência para ambos os lados, para o bem e para o mal, isto é, liberdade de contrariedade. Sem auxílio suficiente não há potência para o bem.

Se, porém, conservam potência para o bem e, portanto, possuem auxílio suficiente, não carecem de toda graça e de todo auxílio de Deus.

Além disso, a obstinação dos demônios seria somente carência de auxílio eficaz para operar de fato, e não de auxílio suficiente pelo qual poderiam operar se quisessem. Isso é negado por Santo Tomás.

Nesse caso, a obstinação dos demônios e dos homens condenados não seria maior que o endurecimento de alguns pecadores nesta vida, aos quais é totalmente negado o auxílio eficaz, porque não realizam obra boa alguma, sobretudo certos pecadores insignes que próximos da morte nada de bom fazem e de quem se prevê que nada farão.

A eles é negado todo auxílio eficaz, e contudo seu endurecimento não é tão grande quanto a obstinação dos demônios.

Por isso, é difícil conciliar a liberdade dos condenados e a imputação do pecado com a carência de todo auxílio suficiente, inclusive para o bem honesto da ordem natural, já que pelo auxílio suficiente se dá o próprio poder.

10. Os autores procuram resolver essa dificuldade de diversos modos.

Alguns, como Vázquez, dizem que o condenado carece de toda cogitação congruente ou eficaz destinada a produzir algum efeito. Ele considera semelhante cogitação graça, isto é, dom gratuito e indevido, ainda que da ordem natural. Por isso Deus pode negar tal graça; assim os condenados permaneceriam privados de toda operação boa inclusive da ordem natural.

Essa solução, contudo, nega aos demônios apenas auxílio eficaz, não suficiente, contra Santo Tomás.

Além disso, como Suárez objeta corretamente contra Vázquez, a ausência de cogitação congruente deve, na própria sentença de Vázquez, ser considerada antes efeito da obstinação que causa dela. Segundo essa explicação, não se nega aos anjos o auxílio suficiente, mas o eficaz, pois o suficiente é necessário para que o pecado seja imputável; sem ele não existe poder para o bem.

Na sentença de Vázquez, o auxílio suficiente torna-se congruente ou incongruente não por si mesmo, mas pelo futuro consentimento ou dissenso da vontade; esse dissenso é precisamente resistência e endurecimento da vontade.

Logo, antes a obstinação ou resistência da vontade é causa da incongruência do auxílio do que o auxílio incongruente é causa da obstinação e do endurecimento do demônio.

11. Outros julgam que Deus nega ao condenado o concurso geral e simultâneo, para que não produza ato bom algum; e assim seria chamado obstinado no mal. A criatura não pode produzir operação alguma se lhe for negado o concurso geral.

Mas esses autores devem ou confessar que, negado o concurso simultâneo, também se nega o auxílio suficiente, ou conceder que ele permanece.

Se negam o suficiente, por que recorrem à negação do concurso simultâneo, já que este não confere o poder, mas o supõe? Permanece toda a dificuldade: como se mantém liberdade para ambos os lados e como o pecado é imputável se falta potência para o bem?

Se não negam o auxílio suficiente, permanecem as dificuldades já propostas; e não se indica uma obstinação que retire o poder de fazer o bem, mas somente que negue auxílio eficaz ou atual.

Além disso, posta a potência e o auxílio suficiente para o bem, dizer que Deus nega perpetuamente o concurso geral parece introduzir certa violência — como se ao fogo fosse perpetuamente negado o concurso para aquecer — e reduzir a obstinação a um milagre continuamente prolongado, em vez de explicá-la pela conaturalidade daquele estado.

É inconveniente admitir uma potência à qual Deus perpetuamente negue o concurso geral comum a todas as criaturas.

12. Suárez diz que a obstinação dos demônios nasce do miserável estado em que se encontram, unido à condição natural e fragilidade da vontade criada deixada apenas às próprias forças, sem qualquer dom gratuito ou moral, conservando somente o concurso físico geral.

Ele agrava a miséria desse estado pelas condições que o acompanham: consideração contínua dos males que padecem, dos bens que perderam e do pecado que cometeram; ódio contínuo a Deus, a quem dificilmente apreendem como benéfico, mas como punitivo, de tal modo que nem sequer consideram benefício o próprio ser que Deus lhes conserva — prefeririam antes não ser a ser desse modo.

Dessas condições infere que a impossibilidade de operar o bem em que consiste a obstinação não é física, mas moral; tão grande, contudo, que o contrário infalivelmente nunca ocorrerá, assim como para o homem caído é impossível evitar coletivamente todos os pecados veniais.

Se quisermos atribuir maior impossibilidade à obstinação, seria necessário admitir a negação do auxílio geral para todo bem.

Mas ainda falta nessa explicação responder claramente se aos condenados é negado e subtraído todo auxílio suficiente em meio a tantas misérias daquele estado.

Se é negado, permanece a dificuldade: como o pecado lhes é imputado?

Se não é negado, isso contraria Santo Tomás e a obstinação já não é carência de todo auxílio, mas somente de auxílio eficaz, o que também se encontra nesta vida.

P. 778 DO ORIGINAL LATINO

13. POR ISSO, deve-se dizer que, como o auxílio suficiente resulta de vários elementos que concorrem para constituir uma potência proximamente capaz e expedita para agir, algo do auxílio suficiente é dado aos condenados e algo lhes é negado.

Pertence ao auxílio suficiente, primeiro, algo da parte do conhecimento, como que especulativo: conhecer o próprio bem, inclusive o sobrenatural, e julgar sua conveniência ou excelência considerada em si e quase em abstrato. Esse é um conhecimento árido, não afetivo nem inclinativo do afeto, mas suficiente para formar um juízo indiferente.

Nem sempre o juízo se forma somente acerca de objetos pelos quais somos afetados; também pode formar-se sobre aqueles dos quais dissentimos, de modo que um extremo seja representado como abominável e o outro como amável.

Segundo, pertence ao auxílio suficiente um conhecimento afetivo ou excitativo da vontade, embora ainda ineficaz quanto ao consentimento; também uma inspiração na própria vontade, não para que de fato consinta, mas pela qual pouco a pouco seja disposta ao consentimento.

Frequentemente sentimos na vontade disposições e excitações para o bem que rejeitamos e não levamos ao efeito. Elas não chegam à força da graça eficaz, mas permanecem no âmbito do auxílio suficiente; contudo, contêm algo além do conhecimento puramente árido do bem considerado em si e quase abstratamente.

Finalmente, servem ao auxílio suficiente também os hábitos infusos, como fé, esperança e piedosa afeição, e outros que podem existir no pecador; também as persuasões externas, os bons exemplos, os sacramentos etc.

De todos esses auxílios suficientes, que numa palavra chamamos “auxílio suficiente afetivo”, o diabo e o espírito condenado ficam inteiramente privados.

14. Assim ensina Santo Tomás: o conhecimento afetivo foi totalmente retirado dos demônios, não o conhecimento consistente na especulação, ainda que sobrenatural.

Isso convém àquele miserabilíssimo estado no qual não habita ordem alguma nem ordenação ao bem, mas horror sempiterno.

Que esse conhecimento afetivo pertença ao auxílio suficiente, e não ao eficaz, é claro, pois não tem infalivelmente anexo o efeito; fica no puro afeto ou disposição inclinativa do afeto e, consequentemente, comporta-se como ato primeiro relativamente ao consentimento. Isso é pertencer ao auxílio suficiente.

15. Para salvar a liberdade, basta um conhecimento indiferente em relação aos dois extremos, ainda que não seja inclinativo nem afetivo para ambos, mas somente para um.

Às vezes propõem-se dois contrários, um como algo a fugir e abominar, outro como algo a perseguir, precisamente porque são opostos. Portanto, não se requer conhecimento afetivo acerca de ambos; basta o afetivo acerca de um e apenas cognoscitivo acerca do outro, embora abstrata e quase especulativamente.

Para a liberdade basta uma potência indiferente remota, de modo que não esteja coagida a um extremo, ainda que lhe falte potência próxima para seguir o outro quanto à inclinação e ao afeto acerca desse objeto.

A potência da vontade permanece força elicitiva tanto do ato bom quanto do mau nos demônios, por mais obstinados que estejam. Também permanece seu objeto, o bem conhecido e proposto; os demônios conhecem o bem do qual se afastaram, pois chegam até a odiá-lo.

Contudo, requerem-se ainda forças na vontade pelas quais ela se torne proximamente capaz, isto é, proporcionada e disposta em relação ao objeto para ponderá-lo e inclinar-se para ele.

A vontade recebe inclinação e forças mediante o afeto, pois essas forças servem para ponderar e inclinar para um objeto; e esse peso ou força ponderante não é outra coisa senão o afeto, segundo Agostinho: “Meu peso é meu amor”.

Assim como o intelecto recebe do conhecimento e iluminação dos princípios uma força luminosa para penetrar e inferir conclusões, a vontade recebe do afeto do fim uma força ponderante para aquilo que deve ser deduzido do fim.

A inspiração pela qual Deus dá à vontade afeto e suavidade e a torna proporcionada a algum objeto constitui forças da graça pelas quais o homem pode operar.

Ao contrário, a privação desse afeto e suavidade, isto é, dessa proporção da vontade para o bem, é ausência da graça, pela qual a vontade se endurece e permanece sem forças, como o intelecto sem princípios e a visão sem luz diante do objeto que deveria apetecer.

P. 779 DO ORIGINAL LATINO

16. Daí se explica claramente como a vontade obstinada permanece livre para pecar, e como o pecado lhe é imputável, embora careça de todo auxílio suficiente e de potência próxima — isto é, das forças da graça — para querer qualquer bem honesto.

A vontade obstinada permanece fisicamente capaz e indiferente a ambos os objetos, bom e mau, enquanto potência volitiva, e conserva o conhecimento de ambos; sob esse aspecto conserva toda a liberdade para uma ou outra volição e plena indiferença, sem coação.

Contudo, carece de todo incentivo e afeto para o bem honesto, inclusive da ordem natural, e por isso é privada de toda graça e de todo auxílio que disponha, incline ou afete para o bem.

Assim, até em ato primeiro e na preparação, permanece privada de todas as forças e de todo auxílio suficiente afetivo para o bem, bem como de toda inspiração para o bem.

Isso basta para que se diga simplesmente que o diabo não pode converter-se ao bem: não apenas que isso lhe seja difícil, mas que simplesmente não pode.

Santo Agostinho, os Padres e os Concílios dizem, contra Pelágio, que sem a graça o homem não apenas dificilmente, mas simplesmente não pode converter-se e operar o bem. Por “graça” entendiam não somente a vontade ou potência livre, fisicamente indiferente ao

querer e não querer, nem apenas a lei ou pregação externa ou interna pela qual o homem recebe conhecimento do objeto bom, mas também a comunicação do espírito pela qual é afetivamente tocado e o bem lhe é proposto de modo afetivo.

Sem esse auxílio que afeta e inclina, o homem não possui forças; não é que apenas dificilmente possa, mas simplesmente não pode.

17. Se, portanto, os condenados carecem de todo conhecimento afetivo e de toda inspiração da vontade para o bem, tanto formalmente quanto na preparação oferecida por Deus, não apenas dificilmente, mas simplesmente não podem operar o bem, porque carecem de todas as forças para o bem.

Pouco importa aqui se essa inspiração e conhecimento afetivo do qual carecem seja algo moral ou físico. É algo sem o qual simplesmente não podem, e não apenas algo sem o qual dificilmente podem.

Deve-se, por isso, evitar a equivocação do termo “moralmente” quando se diz que moralmente não podem operar o bem, embora fisicamente possam.

Se “moralmente” significar apenas que não podem de modo ordinário e fácil, mas podem de algum modo, embora com dificuldade, deve-se negar que sua impossibilidade seja apenas moral neste sentido.

Deve-se dizer que simplesmente não podem, assim como contra Pelágio se diz que simplesmente não podemos fazer o bem sem a graça, seja qual for o modo — moral ou físico — pelo qual a graça mova.

A inflexibilidade do anjo, no mal ou no bem, depois da eleição e do juízo plenos

18. Passemos à causa intrínseca da obstinação, isto é, aquela que se encontra da parte do próprio anjo e é mais dificilmente compreendida por muitos.

Santo Tomás coloca como causa da obstinação do anjo sua inflexibilidade ou imobilidade tanto no conhecer quanto no apetecer.

Diz-se que o anjo apreende imovelmente porque conhece sem discurso, visto que nos próprios princípios vê imediatamente as conclusões. Por isso adere a elas tão perfeitamente quanto aos primeiros princípios, porque as vê na compreensão dos princípios.

A vontade, igualmente, por ser regulada pelo intelecto, quer imovelmente aquilo que lhe é representado imovelmente como bem, como sucede com o bem em comum.

Os bens particulares, porém, quer de modo mutável se lhe forem representados de modo mutável.

Mas, se pelo mesmo ato e compreensão com que se representa o bem em comum for apreendido um bem particular, e a vontade, com o mesmo ato e ímpeto com que tende ao fim em comum, tender também ao bem particular, será tão inflexível acerca do particular ao qual uma vez adere quanto acerca do bem em comum ao qual está naturalmente afetada.

Não poderá mudar-se acerca das conclusões sem mudar-se acerca dos princípios, nem acerca dos bens particulares sem mudar-se acerca do bem em comum.

19. Essa doutrina pareceu difícil a muitos se for tomada com o rigor segundo o qual o anjo, por sua natureza, simplesmente não pode retratar aquilo que uma vez julgou ou quis perfeitamente.

Esses autores admitem a doutrina de Santo Tomás apenas no sentido de que o anjo dificilmente pode ser reconduzido e retratar aquilo que uma vez entendeu e quis, por possuir conhecimento perfeito e, portanto, não mudar facilmente de opinião.

Toda mutabilidade no juízo e no afeto parece envolver algum defeito, sendo considerada vergonhosa até entre os homens, porque parece nascer de ignorância ou inadvertência: no princípio não se considerou suficientemente aquilo que devia ser pensado ou querido.

O anjo certamente viu atentamente que amava sua própria excelência de tal modo que, com ciência certa, recusava possuir a glória sobrenatural como benefício gratuito. Se toda a glória sobrenatural não o pôde mover da resolução de seguir sua própria excelência, que restaria para arrancá-lo dela?

Apesar disso, muitos não querem sustentar que a retratação e recondução sejam simplesmente impossíveis ao anjo por sua natureza e modo natural de agir; entendem Santo Tomás somente no sentido de extrema dificuldade. Assim procedem Suárez, Vázquez, Valentia, Arrúbal, Curiel, Escoto e outros.

P. 780 DO ORIGINAL LATINO

20. A sentença oposta — isto é, que a doutrina de Santo Tomás deve ser entendida em todo o seu rigor, de modo que o anjo não somente dificilmente, mas simplesmente não possa ser reconduzido nem retratar aquilo que uma vez julgou e ao qual aderiu por eleição plena — é sustentada comumente pelos discípulos de Santo Tomás: Caetano, Nazário, Báñez, Ferrariensis, Capréolo, os Carmelitas Salmanticenses, Navarrete e outros.

21. DIZEMOS, portanto, que o anjo, depois de posta a eleição ou resolução acerca de algum objeto, segundo seu modo conatural de operar não pode retratar ou mudar o juízo, afeto e adesão a esse objeto.

Isso significa que, segundo seu modo conatural, permanece inflexível e simplesmente não pode converter-se.

A esse modo conatural segue-se que ao anjo que pecou e adere inflexivelmente não é devida graça pela qual se converta. Por isso permanece obstinado no mal e, segundo sua péssima disposição, privado de toda graça.

Antes, porém, de escolher resolutivamente ou aderir a uma parte, movendo-se e ordenando-se para ela, pode mudar o juízo e a vontade.

22. Essa afirmação é ensinada claramente por Santo Tomás quanto a ambas as partes em muitos lugares.

Em todos eles, Santo Tomás reduz essa imobilidade a um único princípio: o modo natural de proceder no anjo é tão perfeito e compreensivo que, pelo mesmo ato e tendência com que se dirige aos princípios, dirige-se às conclusões; e com a mesma tendência com que se dirige aos fins, dirige-se aos meios.

Se, portanto, adere resolutivamente às conclusões e aos meios, com tanta imobilidade se dirige a um como ao outro, porque o faz com tendência única e indivisível.

Logo, no anjo que procede resolutiva e determinadamente, a retratação das conclusões é tão impossível quanto a dos princípios, e a dos meios quanto a dos fins.

Assim como nós nos comportamos imovelmente no ato da sindérese acerca dos princípios práticos universais e na vontade acerca do fim em comum, assim se comporta o anjo acerca de tudo aquilo que se contém sob o fim em comum quando quer portar-se para com isso determinadamente, resolutivamente e por eleição.

23. Para explicar isso, deve-se advertir, primeiro, que essa imobilidade e inflexibilidade do anjo não consiste na imobilidade do ato quanto ao exercício, mas quanto à especificação.

Quando o anjo escolhe determinadamente alguma coisa, não é de tal modo necessitado quanto ao exercício que jamais possa cessar daquele ato, como o bem-aventurado no ato de amor de Deus.

Não dizemos isso, nem isso é necessário à inflexibilidade e irreduzibilidade.

Dizemos apenas que o motivo que escolheu determinadamente não pode mudar no anjo para o contrário; quanto a ele permanece tão imobilizado quanto ao próprio fim e ao bem em comum, porque usa esse motivo como indivisível e o estende a determinar e resolver-se acerca daquilo que escolhe.

Segundo, deve-se advertir que essa inflexibilidade não convém ao anjo pela própria natureza de tal modo que nem pelo poder absoluto de Deus possa ser retirada e sua vontade convertida ao oposto daquilo que uma vez quis.

Isso de modo algum pode ser dito segundo Santo Tomás, que expressamente admite que Deus poderia, por poder absoluto, mudar para o bem a vontade do demônio pecador, embora isso não convenha à natureza dele.

Logo, essa inflexibilidade deve ser entendida apenas segundo o modo natural de operar do anjo.

Ele tende de modo tão indivisível ao fim e às coisas que escolhe a partir dele e quer determinadamente que adere ao fim e aos meios — ou à razão formal de tender ao fim e à coisa que toma como fim — com a mesma imobilidade.

Falando em geral, toda determinação e adesão do anjo, seja no intelecto, seja na vontade, é imóvel em razão de seu próprio modo natural de operar, porque se realiza de modo imóvel, isto é, pela mesma tendência e compreensão indivisíveis com que tende aos princípios ou ao fim.

P. 781 DO ORIGINAL LATINO

24. Finalmente, deve-se advertir que o anjo, nas coisas que julga ou quer, às vezes procede com plena determinação e compreensão, e às vezes não, mas guiado por alguma conjectura acerca de algo que não conhece plenamente.

Procede com plena determinação e resolução quando acerca de alguma coisa age a partir de princípios evidentemente ou certamente conhecidos, em razão dos quais lhe convém proceder compreensivamente, considerando tudo o que pode apresentar a conveniência da coisa ou afastá-lo dela.

Os princípios evidentemente conhecidos ao anjo são os princípios naturais, segundo a luz natural.

Os princípios certamente, mas não evidentemente conhecidos são os sobrenaturais conhecidos pela fé divina, aos quais o anjo adere pela graça sobrenatural se quiser usar dessa luz.

Se não quer usá-la, mas, aderindo aos princípios naturais que conhece evidentemente e compreensivamente, quer recusar a luz sobrenatural e dela afastar-se — não dissentindo nem julgando falsas as coisas de fé, pois assim seria herege, mas recusando regular por ela suas ações —, essa adesão, juntamente com a recusa da coisa superior, é plenamente determinada, e essa recusa é plenamente querida, porque procede da adesão a uma coisa natural compreensivamente conhecida em seus princípios.

O juízo do anjo, porém, não é plenamente determinado nem nasce de adesão e, por isso, é revogável, quando julga alguma coisa não a partir de princípios que conhece evidente e compreensivamente, mas de conjecturas ou efeitos que não manifestam plenamente as causas.

Do mesmo modo então quer como julga.

O juízo formado a partir de tais princípios não é firme; não produz adesão nem induz inflexibilidade.

25. Que isso deve ser posto nos anjos consta da doutrina de Santo Tomás segundo a qual até entre os anjos bons pode haver luta e discordância, não de vontades, mas de opiniões.

Segundo méritos ou deméritos contrários, julgam diversamente sobre o que convém, não conhecendo plenamente acerca disso a vontade divina, a qual, contudo, consultam, e segundo sua instrução concordam.

É necessário, portanto, que um deles ou ambos mudem o juízo se antes estavam discordes e depois, consultada a vontade de Deus, concordam.

Nem algum deles se engana, ainda que haja discordância, porque — diz Santo Tomás — não aderem pelo juízo àquilo que desconhecem. As contrariedades entre eles são antes narradas segundo a contrariedade das coisas submetidas ao juízo divino.

Vê-se, portanto, que acerca das coisas que não compreendem por ignorarem suas causas mais ocultas, embora conheçam os efeitos externos, méritos ou deméritos, não se forma adesão de juízo; mais propriamente, nem se formam juízos contrários plenos, mas apenas se narram contrariedades entre eles, como quem propõe e expõe mais do que julga plenamente.

Por isso tal juízo não é adesivo, mas mutável.

26. Postas essas coisas, a razão e o fundamento de Santo Tomás explicam-se assim.

Quando o anjo usa, para alguma determinação ou resolução, princípios natural e evidentemente conhecidos, dirige-se a tudo o que alcança mediante esses princípios com uma única e indivisível tendência.

Com a mesma perfeição, firmeza e imobilidade com que alcança os próprios princípios, alcança aquilo que neles está contido.

Não pode tirar desses princípios novas razões nem dispõe de outras por meio das quais possa mudar seu juízo, porque procede compreensivamente em virtude deles e, assim, nada lhe permanece oculto dentre aquilo que de algum modo pertence a tais princípios.

Ao deliberar sobre o fim, o anjo usou princípios naturalmente conhecidos e compreendidos por si, não apenas para apetecer a própria excelência, mas também para recusar e excluir a direção da luz sobrenatural pela qual poderia ser dirigido ao fim reto.

Logo, segundo seu modo natural de proceder, permaneceu irreduzível e inflexível não apenas acerca do bem que apeteceu — sua própria excelência —, mas também acerca da regra que recusou e da inconsideração ou desprezo da coisa sobrenatural que quis manter.

Isto deve ser especialmente observado na doutrina de Santo Tomás: a própria inconsideração do anjo e a recusa da regra superior foram queridas e previstas; ele próprio as julgou convenientes, fechando voluntariamente os olhos ou recusando a luz celeste e sobrenatural: “Eles foram rebeldes à luz, não conheceram seus caminhos nem voltaram por suas veredas” (Jó 24, 13).

É como se, pela rebelião contra a própria luz e pela exclusão voluntária de seus caminhos, já não voltassem.

Santo Tomás diz que “a perversidade dos demônios consiste em não se submeterem à sabedoria divina”. Nisso são especialmente obstinados e firmados: excluem a regra da sabedoria divina e não querem considerá-la.

Comentando Dionísio, que diz que nos anjos “os dons naturais permanecem íntegros e esplendidíssimos, embora eles não vejam, fechando suas potências contemplativas do bem”, Santo Tomás acrescenta que o fato de não verem provém de que, por livre-arbítrio, fecharam suas potências contemplativas do bem; isto é, voluntariamente afastaram o intelecto não da consideração do verdadeiro, mas da inspeção do bem enquanto bem, porque não querem seguilo.

27. Nesse raciocínio com que elaboramos o fundamento de Santo Tomás, a maior é certa.

O anjo que usa princípios naturalmente conhecidos procede com luz perfeita, compreensiva e não discursiva. Num único ato e golpe intelectual abraça tudo aquilo que se encontra sob tais princípios e, consequentemente, alcança com o mesmo motivo e firmeza os próprios princípios e aquilo que neles está contido.

A menor prova-se assim.

Ao resolver-se ou determinar-se acerca do fim, o anjo só podia considerar ou o bem próprio ou o divino.

Conheceu o bem divino por luz sobrenatural, pois naturalmente conhece Deus apenas pelos efeitos, sobretudo por sua própria essência, que é seu bem próprio. Para Deus havia sido convertido pela graça no primeiro instante.

Conheceu o bem próprio por sua própria natureza, que não conhece conjectural nem obscuramente, mas evidente e compreensivamente.

Logo, ao deliberar acerca do fim imediatamente depois do instante da criação, procedeu a partir de princípios certamente conhecidos pela fé, ainda que obscuramente, ou compreendidos pela luz natural acerca de sua própria natureza e bem.

Não procedeu, portanto, por um juízo conjectural e não pleno, mas compreensivo e plenamente determinado.

Além disso, nessa deliberação acerca do fim não se tratou somente de seguir um fim, mas também de recusar e excluir outro. Os motivos que poderiam mover para ambos foram vistos e tratados; com conhecimento de ambos, um foi abandonado e outro assumido.

Aquilo que foi abandonado chama-se "inconsiderado" não porque fosse insuficientemente conhecido especulativamente, mas porque não foi tratado como deveria.

Assim como o bem próprio, mediante juízo compreensivo formado acerca da própria natureza, foi aceito como fim, assim também o bem divino foi recusado pelo mesmo juízo, e foi excluído o uso da luz sobrenatural que o dirigiria para ele.

Tudo aquilo que, em virtude de princípios compreensivamente conhecidos, é alcançado ou recusado, é alcançado inflexivelmente, porque é alcançado ou abandonado pela mesma tendência e ato indivisíveis com que são alcançados os próprios princípios.

Logo, aquele fim mau é assumido determinadamente, o fim divino recusado, e a própria exclusão da luz superior e a inconsideração são irrevogavelmente queridas, porque são assumidas por motivos e princípios propostos compreensivamente.

28. Embora pela luz superior ou sobrenatural essa inconsideração pudesse ser corrigida e a conversão ao oposto pudesse realizar-se, o anjo determinou-se e firmou-se em não admitir tal luz, mas recusá-la.

Procedeu a essa recusa a partir de princípios e motivos compreensivamente conhecidos acerca de sua natureza e de seu bem próprio.

Por isso permanece também quanto a essa própria recusa inflexível: excluiu imovelmente todo remédio, pois a própria recusa do remédio foi querida a partir de um motivo compreensivamente conhecido e de plena deliberação.

Para que Deus convertesse o anjo seria necessário ou infundir nele uma luz sobrenatural clara que vencesse toda a compreensão dos princípios naturais, ou, destruindo o modo conatural de conhecer, reconduzi-lo ao estado cognoscitivo em que se encontrava no primeiro instante de sua criação, para que daí começasse novamente a escolher e deliberar sobre o fim.

29. Objetarás: se o anjo possuía naquele instante conhecimento certo, pela fé, do próprio Deus e da conveniência da coisa sobrenatural, como pôde, mediante conhecimento compreensivo de seu próprio bem e excelência, excluir tão inflexivelmente a consideração daquela regra superior e da luz sobrenatural?

Responde-se que aquela luz sobrenatural, embora superior, era conhecida pelo anjo obscura e imperfeitamente, como pela fé, e estava submetida à vontade do anjo, porque a fé depende de uma pia afeição da vontade.

P. 783 DO ORIGINAL LATINO

Era, portanto, livre ao anjo usar ou não usar dessa luz.

A partir do conhecimento e compreensão de seus princípios naturais, podia mover-se a recusar e rejeitar o uso daquela luz.

E porque essa recusa era querida a partir de um motivo imovelmente e compreensivamente conhecido, e a partir da penetração daqueles princípios aos quais subordinava a questão de querer ou não querer usar de semelhante luz, alcançava a recusa com a mesma imobilidade com que compreendia os princípios, porque a queria enquanto subordinada a tais motivos e princípios.

Respostas a soluções opostas

30. A partir disso ficam afastadas todas as soluções que podem ser propostas contra essa razão.

A primeira diz que o anjo não se dirige com tanta imobilidade aos princípios e fins quanto às conclusões e meios; que não é inteiramente certo que o anjo não discorra, ao menos acerca dos sobrenaturais; e que não tende necessariamente ao fim e livremente aos meios pelo mesmo ato, pois o livre e o necessário distinguiriam os próprios atos.

31. A segunda solução diz que ele pode usar o conhecimento dos princípios não adequada e compreensivamente, mas inadequadamente: ora segundo este objeto, ora segundo aquele.

Nem sempre uma espécie é usada adequadamente, alcançando tudo o que ela pode representar, como admite Santo Tomás.

Logo, o anjo pode usar uma espécie ou princípio para conhecer uma verdade sob certo aspecto e depois sob outro; assim pode agora não considerar todos os motivos e depois considerá-los.

E, assim como o conhecimento dos motivos pode variar ou crescer, o afeto também poderá variar.

Por isso os pensamentos do anjo seriam volúveis; teria discurso sucessivo, ainda que não causal. Bastaria sucessão de conhecimentos para mudar a vontade, porque esta não depende tanto do discurso formal e causal quanto da sucessão segundo a qual diversos objetos ou motivos se manifestam.

Com diversa manifestação, mudaria a vontade; e assim o anjo poderia considerar de novo os objetos de outro modo e voltar daquilo que uma vez quis.

32. A terceira solução diz que o anjo pecou por inconsideração de algo que deveria ter considerado, como ensina Santo Tomás, pois o pecado necessariamente acontece por defeito do juízo ou consideração.

Se pecou deixando de considerar, ao considerar novamente poderá querer o oposto; se quis o pecado por defeito de consideração, retirado esse defeito poderá cessar do pecado e querer o contrário.

Que o anjo possa voltar a considerar aquilo que deixou de considerar quando pecou parece certo, porque conserva a faculdade intelectual, luz suficiente e espécie do objeto, nada disso tendo perdido pelo pecado.

Nenhum princípio lhe faltaria, portanto, para considerar aquilo que omitiu; sobretudo porque, instruído por seu próprio mal, pode considerar quanto errou ao pecar e afastar-se de Deus.

33. Essas soluções, porém, em nada removem o fundamento de Santo Tomás.

A primeira não o remove, porque aqui deve supor-se — não provar — que o anjo não discorre, mas procede compreensivamente e por ato simples alcança os princípios e aquilo que neles está contido, como Santo Tomás supõe e anteriormente demonstrou.

Mesmo que alguns admitam certo discurso acerca dos sobrenaturais, consta que nas coisas que conhece naturalmente o anjo procede compreensivamente e sem discurso. Caso contrário, seu intelecto não seria superior nem mais perfeito que o humano.

Se no modo natural de entender e acerca dos princípios naturais conhece sem discurso, também no sobrenatural procederá desse modo, porque a luz sobrenatural se acomoda ao modo natural do intelecto ao qual é infundida; não o rebaixa nem torna inferior seu modo de conhecer, mas o eleva.

Quanto à objeção de que não aderiria com igual imobilidade às conclusões como aos princípios, aos meios como aos fins, responde-se que se dirige a ambos com exatamente a mesma imobilidade e firmeza, porque o faz pelo mesmo ato e tendência.

Não igualmente de modo imediato, mas segundo certa ordem: as conclusões dependem objetivamente da verdade dos princípios, e a apetibilidade dos meios depende da apetibilidade do fim.

Contudo, do lado do ato e da eficácia do motivo que alcança, tende a ambos com a mesma imobilidade, porque a mesma tendência compreensiva alcança os dois sem dividir-se.

Quanto ao livre e ao necessário: o ato em relação ao fim é necessário quanto à especificação, não quanto ao exercício. Pode, portanto, compreender os meios acerca dos quais procede livremente também quanto à especificação; basta ser livre quanto ao exercício para não ser simplesmente necessário.

Na visão de Deus, o ato para com o fim claramente visto é necessário quanto ao exercício e livre quanto aos objetos criados; isso se deve à eminência daquele ato que identifica essas duas razões em relação a objetos diversos.

34. A segunda solução também nada obsta.

Concedemos que o anjo pode usar inadequadamente os princípios relativamente a algumas conclusões ou as espécies relativamente aos objetos que representam.

Concedemos também que existe no anjo discurso sucessivo, no sentido de entender uma coisa depois da outra.

Negamos, porém, que isso contribua para retratar e flexibilizar o livre-arbítrio uma vez determinado e que escolhe com plena determinação.

Para a retratação não contribuem sucessão e diversidade de conhecimentos nem o alcance inadequado de objetos diversos, pois tudo isso diz respeito a coisas diversas, das quais uma é conhecida depois da outra.

Para retratar-se, é necessária umo conhecimento novo e diversa acerca do mesmo objeto, porque agora ele deve aparecer melhor ou de modo diverso do que antes.

Isso somente pode acontecer quando se recebe nova luz ou quando aparece algo novo acerca do objeto que anteriormente estava oculto.

Se o objeto não é considerado de modo novo, mas o conhecimento sucessivo versa sobre outra coisa, isso em nada muda o juízo acerca do primeiro objeto.

Não pode, porém, manifestar-se de modo novo ao anjo aquilo acerca do qual uma vez deliberou resolutiva e determinadamente; ao menos isso não pode acontecer segundo o modo conatural à natureza angélica.

Em geral, porque o anjo, ao deliberar plenamente, sobretudo em coisa de tão grande importância, considera com toda atenção e usa de sua compreensão.

Muito mais perfeitamente procede o anjo numa deliberação grave que o mais prudente e sábio homem, por possuir natureza e modo de proceder mais elevados.

O homem sábio não chega a uma resolução grave sem considerar tudo aquilo que está ao alcance de sua faculdade; muito menos o anjo, que possui por natureza sabedoria e luz superiores a tudo o que o homem adquire por esforço.

Em particular, na deliberação acerca de seu fim último, o anjo procedeu com pleno conhecimento de toda a causa quanto à verdade conhecida, embora tenha procedido defectivelmente quanto ao conhecimento afetivo.

Assim, nada lhe resta a conhecer acerca do objeto ao qual se determinou, nem deixou aberta uma via pela qual possa ser iluminado por outro motivo que o retraia.

Pelo contrário, "fecham a potência contemplativa a toda consideração do bem".

35. Quando o anjo deliberou pecando acerca do fim, por um mesmo ato simples e indivisível considerou seu próprio bem e excelência com conhecimento pleno e compreensivo a partir de seus princípios naturais.

Ao mesmo tempo recusou ou excluiu de si a luz sobrenatural, fechando a potência contemplativa ao bem e recusando ser dirigido por aquela luz, querendo permanecer em sua própria excelência e conhecimento natural.

A exclusão da luz superior foi, portanto, uma das conclusões contidas sob aqueles princípios e para a qual se determinou a partir do próprio fim querido.

Por consequência, fechou a via para todo remédio e todo motivo de conversão a Deus, à maneira daqueles que pecam contra o Espírito Santo, os quais, pelo próprio gênero e objeto do pecado, se opõem à graça pela qual o Espírito Santo os move à conversão e remissão.

Por isso, se tais pessoas são curadas, são curadas quase milagrosamente, como ensina Santo Tomás.

Aquilo que o pecado contra o Espírito Santo possui por seu objeto, o pecado de soberba do anjo possui do lado do sujeito.

O anjo tende ao seu próprio bem e excelência como ao fim de tal modo que, sem discurso mas compreensivamente, tende ao fim em comum e a esse fim determinado.

Do mesmo motivo e pela mesma tendência imóvel e firme, assume como conclusão não se submeter ao fim bom e recusar a bem-aventurança ou a luz sobrenatural pela qual lhe seria manifestado o oposto.

Como essa recusa e exclusão, pela qual fecha sua potência contemplativa à luz celeste, é aceita pelo anjo com a mesma tendência e ato com que vê os princípios, e pelo mesmo motivo com que tende ao fim em comum, não pode ser reconduzido por seu próprio modo natural de operar a partir dos princípios de sua natureza, nem pela luz sobrenatural que exclui com igual imobilidade.

Só pode sê-lo pelo poder absoluto de Deus e por grande milagre que vença seu modo natural de operar.

P. 785 DO ORIGINAL LATINO

36. Finalmente, a terceira solução nada obsta.

A inconsideração do anjo não foi involuntária nem nasceu de alguma ignorância da verdade e dos motivos, mas foi querida e prevista.

É uma inconsideração pior: uma inconsideração afetada da verdade conhecida, no gênero prático e prudencial.

Quanto mais alguém conhece e, mesmo assim, peca, e quanto maior sua notícia, fechando consciente e voluntariamente os olhos à luz superior, tanto pior erra praticamente e no gênero prudencial, pois já não possui desculpa.

Por isso, a consideração e notícia especulativa, quando alguém abusa dela, contribui ainda mais para a inconsideração prática e o erro prudencial; a abundância de especulação torna a inconsideração prática mais irremediável.

Erra-se pior quando alguém erra conscientemente e se afasta do caminho. Então a inconsideração torna-se irreduzível, porque procede do desprezo da própria verdade e dos motivos pelos quais poderia voltar.

Chama-se inconsideração não da parte do verdadeiro, mas da parte do bem, porque é menos afetiva para com o bem. Quanto mais conhece o objeto, mais quer afastar os olhos daquilo que poderia movê-lo e conduzi-lo sob razão de bem.

Se alguém, conhecendo a própria coisa, por afeto ao bem próprio se firma em excluir de si o conhecimento enquanto afetivo a outro bem, torna-se irreduzível, como nos pecados contra o Espírito Santo.

E, se essa exclusão nasce de seu próprio modo conatural de proceder — simples e indivisível em sua determinação, compreensivo acerca do fim e dos meios, princípios e conclusões —, é naturalmente inflexível; somente pelo poder absoluto de Deus, mudando a natureza quanto ao modo natural de proceder, pode voltar.

37. O anjo não pecou por fraqueza ou ignorância, mas por ciência certa e suma malícia.

Ao recusar e excluir de si a obediência à ordenação e ao fim sobrenaturais, não procedeu ignorantemente; conhecendo a causa, quis recusá-los e não submeter-se de modo algum.

Toda a luta entre anjos bons e maus enquanto estavam em via versou precisamente sobre isso. O próprio diabo via bem que os outros anjos seguiam o oposto, queriam sujeitar-se a Deus nas coisas sobrenaturais e obter a glória por seu benefício — aquilo que eles recusavam.

Não pecaram, portanto, por inconsideração de ignorância, mas por inconsideração de malícia e do voluntário.

Tal inconsideração não é redutível quando nasce do modo de operar do sujeito, porque não procede de falta de consideração do objeto enquanto verdade, mas de falta de consideração enquanto bem e enquanto afetante.

E porque o próprio ato de excluir essa consideração do bem enquanto bem e recusar a luz sobrenatural, pela qual o oposto poderia manifestar-se de modo a atrair a vontade, é assumido pelo anjo como pertencente ao próprio fim e à excelência própria que apetece

— excelência que quer sem sujeição à graça e ao benefício especial de Deus —, permanece naturalmente irreduzível nessa determinação.

Com a mesma imobilidade com que quer o fim, fecha toda via de considerar e admitir a luz sobrenatural pela qual poderia ser reconduzido, enquanto não quer submeter-se a ela; e esse não querer submeter-se é parte do fim que quer imovelmente.

Esta é sua suma inconsideração no plano prático e na razão do bem enquanto afetivo.

Não pode ser removida por algo novamente considerado na ordem natural, porque viu tudo; nem na ordem sobrenatural, porque fecha os olhos àquela luz com uma cegueira nascida de seu modo compreensivo e indivisível de tender à própria excelência.

Resolvem-se os argumentos

38. Argumenta-se primeiro.

A inconsideração pela qual o anjo pecou não foi tal que fechasse toda via e acesso, quanto depende dela mesma e afastado o estado de condenação, à luz divina.

Nem pecou a partir de tão grande compreensão e evidência dos princípios que necessariamente julgasse imovelmente acerca daquilo que se contém sob o fim.

Logo, por sua natureza e causa intrínseca não se imobiliza.

A consequência é clara, porque toda a razão de Santo Tomás para a imobilidade do anjo é a imobilidade do juízo; a vontade, ao apetecer, conforma-se ao intelecto que julga.

A firmeza e imutabilidade do juízo é a causa intrínseca e própria da adesão da vontade.

O antecedente prova-se assim.

O pecado que fecha a via à graça movente para a penitência e a recusa é pecado contra o Espírito Santo; por isso traz consigo certa irremissibilidade, porque despreza e fecha o acesso aos próprios remédios pelos quais o pecado poderia ser retirado.

O anjo, porém, em seu primeiro pecado, não pecou contra o Espírito Santo, como ensina Santo Tomás; pecou por falta de consideração, "porque não considerou aquilo que deveria considerar para evitar o pecado". Por isso seu pecado é dito antes contra o Filho que contra o Espírito Santo.

Logo, aquele pecado não era irremissível por seu gênero; e, consequentemente, tampouco inflexível.

P. 786 DO ORIGINAL LATINO

39. Prova-se ainda o antecedente.

O anjo procede compreensiva e irrevogavelmente em seu juízo quando, nos princípios, alcança aquilo que está ligado a eles por consequência ou conexão necessária.

As coisas que se ligam contingente ou livremente não são alcançadas nos princípios evidente e necessariamente, logo tampouco compreensiva e imovelmente; para alcançar uma realidade contingente seria necessário algum motivo mutável e não fixo.

Que o anjo, visto e compreendido o fim em comum, queira determinadamente este ou aquele como fim determinado é algo inteiramente contingente e não necessariamente conexo com a razão de fim em comum.

Antes da adesão e plena deliberação, era-lhe livre aderir ou não a essa parte; logo, ela não estava necessária e essencialmente conexa com o princípio.

Portanto, da compreensão desse princípio e da adesão imóvel a ele não se segue adesão imóvel àquela parte contingente.

40. Confirma-se.

Se, em razão da penetração compreensiva de princípios e conclusões, o anjo não pode mudar, mas permanece inflexível naquilo que julga, então já no primeiro instante da criação teria ficado naturalmente imobilizado.

Como naquele instante não pôde pecar, seguir-se-ia que também não poderia no seguinte nem em qualquer outro.

No primeiro instante também alcançava compreensiva e perfeitamente os princípios e conclusões, o fim e os meios, pois era "cheio de sabedoria".

Logo, se a compreensão, por si, imobiliza, então já se teria tornado imóvel; e, se não o imobilizou então, por que o faria depois?

41. Responde-se negando o antecedente.

Quanto à primeira prova, dizemos que o pecado do anjo fecha a via à graça conversiva não pela própria razão objetiva, mas pelo estado do sujeito que opera.

Seu primeiro pecado não foi pecado contra o Espírito Santo por seu objeto, porque o objeto foi a própria excelência, que é objeto da soberba, não do pecado contra o Espírito Santo.

O pecado contra o Espírito Santo ocorre quando, pelo próprio objeto pretendido, há especial resistência à graça de Deus, como no propósito de não se arrepender, no desespero, na presunção e semelhantes, pelos quais o homem se afasta da adesão àquilo que o reconduziria do pecado.

O pecado do primeiro anjo não teve tal objeto; antes, ele se derramou excessivamente em sua própria excelência.

Contudo, pelo próprio modo de pecar e operar, unido ao objeto da própria excelência, recusou toda graça especial de Deus e quis permanecer dentro dos limites de sua excelência própria e natural.

Por isso, consequentemente, fechou a via a toda graça divina movente e produziu, quanto à irremissibilidade, os mesmos efeitos que teria um pecado contra o Espírito Santo segundo seu gênero e objeto — e até mais fortemente, porque não apenas pela razão do objeto, mas pelo modo de operar do sujeito, ficou imobilizado em sua determinação.

Santo Tomás não recusa atribuir-lhe consequentemente pecado contra o Espírito Santo, embora o primeiro pecado tenha sido soberba.

42. À segunda prova responde-se que a força compreensiva do anjo não se estende apenas àquilo que necessariamente se conecta com a essência ou com os princípios, mas também àquilo que se conecta contingentemente.

Consta que, vista uma substância, o anjo vê seus acidentes, não somente as propriedades necessárias, mas também acidentes comuns.

Pode formar juízo sobre eles sem composição e divisão, embora seja verdade que não julga igualmente os predicados necessários e os contingentes: alcança os primeiros como necessariamente conexos, os segundos como contingentemente conexos.

Concedemos, portanto, que o juízo regulador da vontade versa sobre esse objeto e o propõe como indiferente e contingente; de outro modo não seria elegível.

Mas dizemos que, assim como o intelecto propõe esse juízo alcançando o objeto contingente em seus princípios, a vontade se dirige a esse indiferente e contingente, isto é, livre, com o mesmo ímpeto e tendência com que se dirige ao próprio fim.

P. 787 DO ORIGINAL LATINO

Por isso, a imobilidade e adesão da vontade do anjo àquilo que uma vez escolheu não deve ser tomada da força e razão do objeto, como se este necessitasse e imobilizasse a vontade — pois é realmente contingente e livre —, mas da condição e modo de operar do próprio sujeito, que por um único e mesmo ato se dirige ao fim e ao que pertence ao fim, aos princípios e às conclusões.

Por mais contingente que seja a coisa, se o anjo a quer determinadamente e por resolução, não se determina por consequência discursiva nem por resolução das conclusões aos princípios, que poderia ser impedida por diferentes razões e abrir via aos opostos.

Sua determinação é tomada nos próprios princípios naturalmente vistos e compreendidos e no próprio fim imovelmente e determinadamente querido — embora livre quanto ao exercício, em razão da indiferença do juízo —, até mesmo acerca do objeto contingente.

O anjo não sofre aqui o defeito de omitir alguma consideração dentre aquelas contidas sob os princípios, ainda que sejam contingentes: compreende todas.

Por isso não pode voltar mediante consideração de novas razões pertencentes à ordem natural, pois procede compreensivamente.

Se há defeito, consiste em não querer ou não julgar conveniente considerar aquilo que está acima de sua natureza; fecha sua consideração a essa luz, recusando ser afetado por tal objeto.

Como julga e quer essa própria recusa pelo mesmo ato com que alcança os princípios e quer o fim, permanece imóvel também na recusa e exclusão da luz sobrenatural enquanto por ela poderia ser afetado para o fim superior.

43. Negamos, portanto, que acerca dos objetos contingentes o anjo não possa proceder imovelmente.

Não por mérito do objeto, que por si move livre e contingentemente, e do qual não provém necessidade ou imobilização na vontade, mas pelo modo de operar do próprio anjo.

Ele recebe determinação e resolução inclusive acerca das coisas contingentes e livres pelo mesmo ato e tendência indivisível com que se dirige ao próprio fim ou aos primeiros princípios.

O mesmo ato não pode ser imóvel acerca dos princípios e não acerca das conclusões, se não as alcança separadamente, mas nos próprios princípios.

O argumento procede apenas quanto à parte do objeto contingente: como este não possui conexão necessária com princípios e fim, por si não move imovelmente a vontade como o faz o objeto necessitante, por exemplo, a essência divina claramente vista.

Mas não prova que, do lado do modo de operar do sujeito, o anjo, procedendo compreensivamente, não alcance nos próprios princípios os objetos contingentes a eles subordinados e que devem ser considerados sob relação a eles, procedendo desse modo imovelmente porque o faz num único ato indivisível.

44. Insiste-se.

Se o anjo, a partir de princípios imóveis e de adesão ao fim em comum, procede para essas conclusões contingentes e esses meios ou coisas contingentemente subordinadas ao fim, vendo que não existe entre elas relação necessária, por que não poderá usar novamente o mesmo fim para querer o oposto, depois de uma vez tê-lo usado para querer aquilo que via contingentemente unido a ele?

E, se não considerou algumas razões pelas quais poderia ser afetado ao bem oposto, por que não poderia considerá-las de novo e assim ser afetado pelo bem contrário, não por discurso, mas pela própria compreensão do fim ou dos princípios, já que pode, mediante eles, proceder compreensivamente a um e ao oposto porque são contingentes?

Antes de escolher determinadamente, usando a mesma compreensão dos princípios, podia escolher o contrário. Por que não poderia também depois, tendendo ao fim por outro ato compreensivo e penetrativo sob relação ao bem oposto?

Isso não depende de discurso. Mesmo sem discurso poderia, sob os mesmos princípios, alcançar ora um objeto, ora o contrário, porque a conexão deles com os princípios é contingente.

P. 788 DO ORIGINAL LATINO

45. Responde-se que o anjo não pode mudar o juízo acerca dessas coisas contingentes e de sua conexão com os princípios procedendo segundo seu modo conatural, porque segundo os princípios naturais não pode receber conhecimento novo que modifique o afeto diferente daquele que possuía desde o princípio.

Acerca de coisas que de novo aparecem no universo pode receber conhecimento diverso e juízo diferente acerca do indivíduo e, por consequência, afeto diverso.

Mas acerca daquele indivíduo que uma vez escolheu deliberadamente e, sobretudo, acerca do fim determinado que uma vez escolheu, não pode variar novamente o conhecimento nem receber ou considerar algo que então não tenha considerado.

O anjo não recebe conhecimentos começando dos particulares e das próprias coisas, como nós por meio dos sentidos.

Nosso juízo varia porque, nos próprios princípios imóveis, não apreendemos tudo o que sob eles se contém e a eles pertence; dependemos dos sentidos, de onde vem a variação, e deduzimos por discurso a partir dos princípios.

Por isso nos permanece aberta a via para variar o juízo e "proceder a ambos os opostos".

O anjo, porém, não recebe conhecimento das coisas nem dos sentidos e não discorre a partir dos princípios; neles vê tudo o que a eles pertence quando procede plena e compreensivamente.

Pelo mesmo ato com que alcança imovelmente os princípios, desce ao que neles está contido.

Por isso, por mais que queira voltar-se e tornar a voltar-se sobre tal fim e os objetos nele contidos, em virtude daqueles princípios sempre se lhe representam as mesmas coisas do mesmo modo, porque se comporta compreensivamente quanto a elas.

Sem mudança de conhecimento, a vontade não muda, pois depende inteiramente do juízo e do conhecimento do intelecto.

Nem pode, por seu mero arbítrio, permanecendo as mesmas razões e motivos e sem surgir nova razão, ora querer e ora não querer, sobretudo numa natureza intelectual perfeita, na qual mutabilidade implica imperfeição.

Nenhuma mutabilidade seria maior do que, permanecendo as mesmas razões e motivos e não aparecendo nova razão, ora querer e ora não querer.

46. Quanto à inconsideração, por que não poderia o anjo considerar de novo?

Dizemos que essa inconsideração não versa sobre as coisas naturais que ele compreende e vê sempre do mesmo modo, sobretudo a si próprio, que quer como fim, e sua própria excelência como primeiro bem.

A inconsideração versa sobre o bem sobrenatural, cuja consideração sob razão de bem gratuito e de benefício especial a receber rejeitou e excluiu inteiramente.

Essa exclusão foi querida assim como o próprio fim ao qual aderiu, porque aderiu a ele excluindo a graça alheia.

Logo, a própria exclusão foi querida com a mesma imobilidade que o fim.

Retirado o discurso, não pode, pelo mesmo ato simples e indivisível com que quer o fim e aquilo que pertence ao fim, mudar aqui e agora e querer o oposto, porque não possui de onde tirar um novo conhecimento pelo qual seja novamente afetado pelo objeto contrário.

Nos próprios princípios conheceu imovelmente tudo aquilo pelo qual poderia ser afetado para isso, precisamente porque procedeu compreensivamente; e de outra fonte não pode receber conhecimento novo pelo qual seja afetado.

Da luz sobrenatural também não o recebe, porque dela se exclui.

47. Insiste-se: antes da deliberação e da adesão a esta parte, podia determinar-se livremente ao oposto, porque o objeto era contingente, embora também então procedesse por compreensão.

Responde-se que, antes da deliberação, procedia compreensivamente do lado do conhecimento, mas ainda não segundo todo o modo de que era capaz, isto é, movendo-se a si mesmo e formando por si seu juízo.

Procedia segundo o juízo formado por Deus e ainda não excluía de si a luz sobrenatural enquanto afetiva, nem fechava os olhos a ela; antes, ainda a usava.

A questão era-lhe proposta indiferentemente: se seria bom submeter-se a ela ou recusá-la.

Aquela compreensão anterior à deliberação, embora perfeita quanto ao conhecimento dos objetos, ainda não era perfeita em todo o estado, isto é, quanto à aplicação e determinação para escolher um e recusar o outro.

Depois, porém, a compreensão em estado perfeito — aplicada de modo que a vontade move a si mesma para determinar um e recusar outro — imobiliza-a tanto na determinação para o próprio bem quanto na recusa do bem sobrenatural, porque recebe ambos pelo mesmo ato com que tende ao fim.

Assim como pela luz natural não pode receber maior conhecimento acerca das coisas naturais, porque as vê plena e compreensivamente, também pela mesma determinação e imobilidade fecha a via para aceitar a luz sobrenatural, que poderia vencer aquela compreensão natural e adesão.

Não deixa, portanto, "via de proceder a ambos os opostos", porque exclui a inspeção de todo bem sobrenatural enquanto bem, isto é, enquanto afetivo.

Santo Tomás, comentando Dionísio, exprime isso ao dizer que os demônios "possuem dons naturais esplendidíssimos, embora não vejam, fechando suas potências contemplativas do bem"; e explica: não veem porque, pelo livre-arbítrio, fecharam suas potências contemplativas do bem, isto é, voluntariamente afastaram o intelecto não da consideração do verdadeiro, mas da inspeção do bem enquanto bem, porque não querem segui-lo.

P. 789 DO ORIGINAL LATINO

48. Daí aparece como a causa natural intrínseca da obstinação se conforma e se une à causa extrínseca, Deus que nega a graça.

Do fato de os dons naturais serem "esplendidíssimos" no anjo, segue-se que, em sua determinação e eleição, procede compreensivamente.

Na própria inspeção imóvel e indivisível dos princípios, vê tudo — inclusive o contingente e o livre — pelo qual pode mover-se; e, feita a determinação, não lhe resta lugar nem via para receber novas razões pelas quais se mova, pois não recebe conhecimento das coisas como nós nem por nova penetração e inferência a partir dos princípios.

Com a mesma imobilidade com que, nesses princípios, se determina para sua própria excelência, recusa e exclui de si o fim sobrenatural e toda manifestação dele enquanto afetiva e inclinativa da vontade, embora conheça a coisa sobrenatural enquanto verdadeira.

Assim, pelo próprio modo conatural de operar, permanece obstinado e inflexível no mal escolhido, não porque o objeto o determine ou necessite, mas por seu modo de operar mediante compreensão imóvel da coisa em seus princípios e exclusão de toda outra luz sobrenatural que o afetaria.

Fecha, portanto, suas "potências contemplativas do bem" como a áspide surda que tapa os ouvidos.

Por isso a graça de Deus, operando ordinariamente e acomodando-se ao modo conatural do sujeito, não converte essa vontade senão milagrosamente e por poder absoluto: ou removendo aquele modo conatural de operar, ou dando luz sobrenatural que vença toda a compreensão e o modo compreensivo natural, em vez de apenas se acomodar a ele, fazendo-a aceitar, como ocorreria com uma luz evidente.

Mas, como isso é milagroso no gênero da graça, diz-se simplesmente que, segundo seu modo natural de proceder, o anjo é inflexível depois da eleição.

Antes dela não o era, porque ainda não tinha escolhido nem usado determinadamente aqueles princípios, que antecedentemente se comportavam em relação aos opostos, mas consequentemente os imobilizavam, ainda que livremente, porque procedia acerca de objeto e juízo indiferentes segundo o modo da natureza angélica compreensivamente determinante.

49. À confirmação acima proposta responde-se que, como já dissemos, no primeiro instante, embora o anjo alcance compreensivamente os princípios e aquilo que neles se contém, nessa compreensão ainda não move a si mesmo nem se determina; é movido e determinado por Deus.

Não permanece, portanto, imobilizado e inflexível no primeiro instante, porque ainda não opera segundo todo o modo de que sua natureza é capaz.

Quando, porém, opera determinando-se e como que senhor de si na escolha, essa é a última resolução e determinação segundo a qual pode operar.

A partir daí começa a inflexibilidade, porque se trata da compreensão em estado perfeito e perfeitamente aplicada; já não resta outro modo de mover-se nem representação maior a receber, visto que procede de compreensão plena quanto às coisas naturais e recusa a luz sobrenatural enquanto afetiva.

50. Insistes: como, feita a eleição e determinação por si mesmo, torna-se assim imobilizado, se antes se comportava para com os opostos mesmo em virtude da compreensão dos princípios?

Podia, usando aquela compreensão, inclinar-se a uma parte ou à oposta. Podia também não usar toda a compreensão dos princípios, mas inadequadamente, sem atender a todas as circunstâncias, e assim proceder à deliberação.

Logo, restava lugar para retratação, seja pela contingência e indiferença aos opostos, seja pela consideração inadequada dos princípios.

Responde-se que o anjo está sempre disposto de tal modo que, depois da determinação, isto é, consequentemente a ela, se imobiliza, não antecedentemente.

A imobilização segue-se à eleição; não a precede.

P. 790 DO ORIGINAL LATINO

51. Como, porém, é necessário explicar por que se comporta assim depois da eleição e não antes — já que compreende também antes da eleição, e, porque compreende com indiferença e contingência em relação aos opostos, pode escolher livremente —, acrescentamos que Santo Tomás advertidamente disse: “Se for considerado antes da adesão, pode aderir livremente a isto e ao oposto, naquelas coisas que não quer naturalmente; mas, depois que aderiu, adere imovelmente”.

As coisas que o anjo não quer naturalmente são contingentes e indiferentes a ele, sobretudo as sobrenaturais.

Antes da adesão, esses objetos elegíveis são propostos com indiferença e contingência por si mesmos e segundo os méritos do objeto; por isso pode aderir livremente a um ou ao oposto.

Quando, porém, se determina a um em vez de outro, a própria razão da determinação — de assumir isto e abandonar aquilo — não lhe é proposta de modo mutável, mas imóvel, porque nos próprios princípios e pela mesma tendência e alcance com que apreende os princípios recebe também a razão de determinar-se.

Assim, os princípios, enquanto servem a essa determinação ou razão de escolher um em vez de outro, imobilizam a mente angélica, não apenas quanto aos princípios considerados em si, mas enquanto são razão de determinar aqui e agora.

No anjo, que não recebe conhecimento das coisas em si mesmas, mas é naturalmente levado a conhecê-las nos princípios sob os quais se contêm, ainda que contingentes, os próprios princípios podem constituir razão de determinar-se a um em vez de outro.

Como o fazem não por discurso, mas pela mesma apreensão indivisível pela qual os princípios são conhecidos em si, também enquanto assim estendidos permanecem imóveis.

Antes da eleição e determinação ainda não se podia dizer isso, porque essa extensão ainda não existia: o anjo ainda não se movia nem se aplicava à determinação de um e recusa do outro.

Logo, ainda não havia formalmente a imobilidade extensiva a essa determinação, embora estivesse radicalmente presente.

52. Nós próprios, ao deliberar e julgar praticamente, procedemos firmemente quando tomamos conselho e sentença mediante redução a algum princípio certo e firme.

Mas, como fazemos isso por consequência e inferência, permanece sempre lugar para retratação, porque aquele princípio pode ser considerado por conhecimentos e modos diversos e a inferência deduzida de modos diferentes.

Se o anjo não se determina por inferência a partir dos princípios, mas pela própria e mesma apreensão indivisível pela qual compreende os princípios, recebendo a determinação numa realidade contingente, então estende-se a esses objetos sob a mesma imobilidade com que alcança os princípios.

Nós procedemos firmemente quando deduzimos algo necessariamente dos princípios; mas nós revogavelmente, o anjo irrevogavelmente.

Nós o fazemos por inferência e menor penetração dos princípios; o anjo, sem inferência, pela própria apreensão dos princípios que se estende aos objetos neles contidos.

E como não pode receber outros conhecimentos das próprias coisas, mas deve sempre começar dos princípios, procede sempre com a mesma imobilidade e conhece do mesmo modo aquilo que uma vez conheceu pela compreensão dos princípios mediante luz natural.

Quanto à possibilidade de voltar pela luz sobrenatural, isso não tem lugar falando conaturalmente, porque com a mesma imobilidade com que escolhe a própria excelência exclui a luz sobrenatural que lhe manifesta a conveniência do bem gratuito, fechando sua inspeção a ele.

Por isso, a menos que milagrosamente lhe seja dada uma luz sobrenatural que vença sua própria e natural compreensão, não é revertível.

Quanto a determinar-se a partir de uma compreensão inadequada dos princípios, responde-se que nesse caso não se determinaria plena e perfeitamente, como falamos no presente e como devia fazer em matéria de máxima importância, qual era determinar para si o fim do qual dependiam todas as suas ações.

Além disso, tratava-se da própria excelência e de si mesmo, que compreende plenamente.

Se conhecesse essas coisas inadequadamente, poderia retratar-se; mas esse não é o caso presente.

Segunda objeção: liberdade e inflexibilidade

53. Argumenta-se em segundo lugar contra nossa resolução.

Depois de feita a eleição acerca de algum objeto, o anjo permanece livre e não necessitado ao mal. Logo, não permanece imóvel e inflexível.

A consequência parece clara, porque semelhante inflexibilidade e imutabilidade não parecem poder existir sem alguma necessidade da vontade; se não permanece necessitado, nada o impediria de voltar atrás.

O antecedente prova-se porque a vontade angélica se comporta do mesmo modo depois da eleição e determinação que antes, tanto da parte do objeto quanto da parte do sujeito ou potência; nada foi retirado nem modificado.

Logo, permanece a mesma liberdade.

Além disso, peca acerca dos mesmos objetos como antes e continua obrigado a converter-se a Deus como antes da eleição; logo, permanece livre.

Por fim, como Suárez desenvolve longamente, não se vê de onde procederia essa imutabilidade e inflexibilidade depois da determinação deliberada.

Não procede do ato passado, nem de alguma propriedade natural, nem de hábito superveniente; nada disso imobiliza, pois opera de modo livre.

E insiste-se: os anjos podem escolher indiferente e livremente desde o princípio porque possuem perfeição de conhecer os objetos com indiferença.

Essa perfeição permanece do mesmo modo antes e depois da eleição. Logo, podem operar igualmente livremente em relação a tais objetos antes e depois.

P. 791 DO ORIGINAL LATINO

54. Confirma-se.

Todo o fundamento de Santo Tomás está em que o anjo procede imovelmente e sem discurso naquilo que entende, e assim se imobiliza igualmente acerca dos princípios e conclusões, fim e meios.

Mas isso só seria verdadeiro acerca das coisas naturais, pois o anjo não compreende as sobrenaturais e, portanto, não procede imovelmente acerca delas, mas discursivamente.

O pecado do anjo, porém, versou acerca do fim sobrenatural, recusando-o.

Também não podia pecar primeiro e diretamente contra a lei natural em si mesma, como já dissemos.

Logo, ruiria todo o fundamento de Santo Tomás.

55. Confirma-se em segundo lugar.

Antes de terminar a via, os anjos sempre podiam mudar; de outro modo estariam plenamente obstinados antes do termo, embora a obstinação seja pena da condenação.

Mas antes do término da via cometeram vários pecados.

Logo, imediatamente depois do primeiro pecado ainda não se tornaram inflexíveis, embora esse primeiro pecado tenha sido cometido com plena deliberação.

56. Responde-se que a objeção tirada da liberdade deveria ser resolvida mesmo se não admitíssemos uma inflexibilidade intrínseca e derivada do modo conatural de operar, mas somente uma inflexibilidade extrínseca proveniente do estado, como todos admitem nos condenados.

Os condenados agora pecam, são obrigados a operar o bem e converter-se a Deus, e contudo são inflexíveis no mal em razão do estado.

Para a liberdade é acidental que a impossibilidade seja causada intrínseca ou extrinsecamente.

Por isso, quanto a esse ponto da liberdade, aquilo que se diz de todos os condenados em razão do estado nós dizemos dos anjos também em razão de seu modo conatural de operar.

Concedemos, portanto, que os demônios permanecem em sua liberdade depois da eleição determinada, mas não numa liberdade para retratar-se; permanecem livres para continuar naquilo que uma vez livremente quiseram.

São inflexíveis na continuação daquilo que uma vez quiseram livremente, não porque devam querer por necessidade absoluta.

A continuação inflexível é continuação de uma volição livre, e a própria inflexibilidade foi causada por adesão voluntária e livre; por isso a liberdade primeira permanece em toda a continuação.

Santo Tomás diz que "os anjos possuem livre-arbítrio, mas segundo a condição de sua natureza": isto é, não retratável, mas de volição permanente e continuada.

Precisamente por ser continuação da primeira volição livre, continua sempre livre, pois nasceu da liberdade.

Só é necessária de modo relativo e por suposição: suposto que quis livremente, não é retratável por causa da perfeição daquela natureza; permanece, contudo, continuada a partir da liberdade anterior.

Para a liberdade basta que no instante em que o ato se faz, seja feito livremente e pudesse não ser feito. Não se requer que em todo estado e tempo possa ser retratado.

Não pertence à essência da liberdade ser mutável depois de alguém deliberar perfeitamente; isso pertence antes à imperfeição e defeito da natureza.

Em Deus há, por natureza, máxima imutabilidade, e nos bem-aventurados, pela graça; e em nenhum deles se elimina a liberdade.

Assim, o diabo e os condenados pecam agora porque continuam a primeira volição má, que permanece virtualmente nos demais atos.

E, embora não possam voltar ao bem, isso em nada diminui sua culpa: tanto porque não são determinados pela natureza e necessidade do objeto, mas pelo modo compreensivo e total de operar do anjo; quanto porque voluntariamente se lançaram nesse estado, como o embriagado peca no presente porque voluntariamente se colocou em semelhante estado.

57. Quando se insiste que o livre-arbítrio nada perdeu, posta a eleição, do que antes possuía, nem adquiriu algo novo que antes não tivesse, e se pergunta o que de novo se acrescenta à vontade para que se torne inflexível e imutável, respondemos que essa mesma questão é proposta por Santo Tomás.

Se o pecado causa obstinação, ou o faz subtraindo algo ou acrescentando.

Não subtraindo, porque os dons naturais permanecem íntegros nos demônios.

Não acrescentando, porque aquilo que se acrescenta, sendo acidente, deve estar segundo o modo do recipiente; e, como o livre-arbítrio é flexível para ambos os lados, não pareceria tornar-se por isso imovelmente aderente ao mal.

Santo Tomás responde que o pecado, sobrevindo ao livre-arbítrio, não retira nada de seus elementos essenciais, porque então a própria espécie do livre-arbítrio não permaneceria.

Acrescenta, porém, uma certa união do livre-arbítrio com o fim perverso, união que se torna para ele de certo modo natural; daí adquire certa necessidade, como as demais coisas naturais ao livre-arbítrio.

Respondemos, portanto, brevemente: a vontade permanece inflexível pelo próprio modo conatural de operar.

Assim como por seus princípios naturais adere imovelmente ao fim, se nos próprios princípios, pela mesma apreensão indivisível, estende-se à determinação acerca dos meios, essa nova extensão ou união ao objeto, feita desse modo, alcança princípios e meios com a mesma imobilidade.

Essa nova extensão assim realizada torna o anjo imobilizado.

P. 792 DO ORIGINAL LATINO

58. Quanto à razão de que o objeto é entendido com a mesma perfeição e indiferença antes e depois da eleição, distinguimos.

Com a mesma indiferença e perfeição no mesmo estado e disposição de antes, nego.

Com estado diverso, concedo.

Também em todos os condenados deve dizer-se que, em razão do estado de condenação, os objetos são apreendidos como indiferentes, pois acerca deles ainda pecam, mas sob disposição e estado diferentes.

A diversidade de disposição consiste em que o objeto, indiferente e contingente em si, é assumido revestido de certa razão formal imóvel, enquanto é considerado conveniente e conforme à disposição do sujeito.

A conveniência ou inconveniência da coisa apetecível varia segundo a disposição do sujeito.

Dessa mesma relação recebe imobilidade e determinação, porque a disposição do sujeito segundo a qual o objeto adquire conveniência é uma disposição que determina e afeta a vontade, não a partir de razões recebidas particular ou discursivamente, mas na própria compreensão imóvel dos princípios.

Assim, objetos em si indiferentes, enquanto movem sob essa determinação manifestada pelos princípios, conservam liberdade porque permanecem indiferentes e a determinação nasceu livremente da vontade; e conservam inflexibilidade porque movem sob semelhante determinação.

A determinação, porque foi livre em seu início, não elimina a liberdade; sua continuação continua a liberdade, porque é um ato livre que continua.

Somente por suposição e de modo relativo se torna necessária.

Assim como, suposta uma intenção eficaz, a escolha de um único meio continua absolutamente livre embora seja necessária por suposição, também, suposta a primeira determinação livre feita por essa compreensão, tudo o que se segue permanece determinado e necessário não absolutamente, mas por suposição.

59. À primeira confirmação responde-se que o anjo pecou acerca do fim sobrenatural recusando-o por livre adesão ao fim natural e à própria excelência que conhecia compreensivamente.

Pela mesma compreensão pela qual alcançou o fim natural foi movido a recusar as coisas sobrenaturais e fechar os olhos para não vê-las afetivamente, enquanto deveriam ser dadas pela graça.

Assim procedeu imovelmente na recusa dos sobrenaturais a partir dos princípios naturais que compreendia e acerca dos quais procedia imovelmente.

Logo, mesmo que se discutisse se conhece compreensivamente as próprias realidades sobrenaturais, na recusa delas comportou-se imovelmente.

Que não pudesse pecar imediatamente contra a lei natural é verdadeiro, pois não pode recusá-la diretamente; pôde, porém, recusar a sobrenatural e, mediatamente, a natural.

Acrescento, em segundo lugar, que, embora o anjo não proceda compreensivamente quanto às coisas sobrenaturais do lado da própria coisa conhecida — porque no estado de via as conheceu obscuramente pela fé, não evidentemente —, quanto ao modo de apreender conhece-as sem discurso e, pelo mesmo ato e apreensão, alcança tudo o que lhe é concedido alcançar delas.

A graça sobrevindo a uma natureza não deprime nem destrói seu modo conatural e perfeito, mas o eleva e aperfeiçoa.

Seria inconveniente que a natureza angélica, que por sua perfeição exige não discorrer, fosse, pela elevação sobrenatural, reduzida ao modo discursivo de conhecer, que é muito imperfeito.

Logo, o anjo não discorre acerca das coisas sobrenaturais; pelo mesmo alcance e imobilidade alcança fim e meios, princípios e conclusões, e assim seu próprio modo de operar exige também imobilização depois da eleição determinada no bem.

60. Se insistires: então a confirmação no bem e a perseverança do anjo não procedem da graça de Deus, mas do modo conatural de operar; ou ao menos não constituem graça distinta da primeira operação e eleição, embora a perseverança no bem seja um dom especialíssimo de Deus além da graça primeira.

Responde-se que houve no anjo uma graça especialíssima e distinta daquela primeira na qual foi criado.

Depois da primeira operação recebida pela graça de Deus no primeiro instante da criação, quando os anjos começaram a determinar-se e mover-se por si, alguns permaneceram em sua excelência natural, fecharam os olhos e recusaram possuir o fim sobrenatural como graça.

É manifesto, portanto, que foi pela luz e pelas forças da graça que os outros foram de tal modo fortalecidos que escolheram submeter-se ao fim sobrenatural e receber o reino dos céus pela graça de Deus.

Essa graça foi tão grande que, por certa conaturalidade, atraiu para si a natureza deles e a firmou, operando neles de modo inflexível e quase conatural.

Não "conatural" como algo devido à natureza, mas "conatural" no sentido de firme e imóvel, porque se acomodou ao modo de operar daquela natureza quanto à imobilidade.

Tudo isso procedeu da força da própria graça distinta da primeira, ou de benefício distinto, embora tenha havido continuação da primeira até a perseverança final.

A perseverança importa essa continuação, mas por benefício distinto: Deus poderia ter permitido a interrupção, como nos demônios, mas deu graça eficaz para que continuassem, perseverassem e fossem confirmados.

Mesmo nisso, acomodou-se ao modo daquela natureza em operar.

P. 793 DO ORIGINAL LATINO

61. À segunda confirmação responde-se que o anjo, antes de terminar a via, ainda não tinha sido adequadamente tornado inflexível em ato consumado, porque não estava plena e adequadamente terminado o ato pelo qual deliberava no pecado e concluía aquele instante.

Embora houvesse vários pecados, todos estavam subordinados a um único fim e razão formal sob a qual se realizavam e integravam aquele instante inteiro.

Em cada um deles encontrava-se aquele instante e aquele ato integral de modo inadequado; por isso a inflexibilidade também estava como que inadequadamente presente e ainda não plenamente consumada.

O ato de pecar escolhia o fim determinado de tal modo que não parava nele isoladamente, mas abrangia concomitantemente todos os outros atos e pecados subordinados àquela eleição.

Todo aquele instante, com todos aqueles pecados, deve ser reputado como uma única causa integral da inflexibilidade.

Os pecados que agora cometem já supõem a inflexibilidade consumada naquele instante inteiro; não a constituem.

Terceira objeção: mutabilidade do juízo

62. Argumenta-se finalmente: o juízo do anjo não é inflexível e imóvel mesmo depois da deliberação; logo, tampouco a vontade.

A consequência parece clara porque a vontade segue o modo do intelecto; Santo Tomás coloca a inflexibilidade no anjo porque o intelecto apreende imovelmente. Se não apreende imovelmente, a conclusão não procede.

O antecedente prova-se, primeiro, porque os anjos que pecaram mudaram no segundo instante o juízo que possuíam no primeiro, embora já no primeiro instante tivessem compreendido todos os objetos que havia no segundo.

O anjo foi criado “cheio de sabedoria”; quando pecou, mudou seu juízo.

Dizer que depois da eleição não pode mudar o juízo porque não pode considerar de outro modo praticamente, embora possa especulativamente, pareceria pedir o princípio: por que teria considerado tudo praticamente e não tudo especulativamente? Ou, se pode considerar de outro modo especulativamente, por que não poderia também praticamente?

63. Além disso, o anjo teria mudado o juízo acerca da morte de Cristo, primeiro instigando Judas e os judeus a realizá-la, depois procurando por meio da mulher de Pilatos que Cristo não fosse condenado.

Do mesmo modo, quando há disputa entre anjos e Deus os reconcilia, pelo menos um deles muda sua sentença.

Logo, formam juízo mutável.

Dizer que mudam juízo imperfeito, mas não perfeito e deliberado, parece inteiramente voluntário.

Como sabemos que o anjo não julgou plenamente ainda que com defeito? Assim como forma um juízo com defeito e, contudo, é dito julgar plenamente porque não o muda, no primeiro instante tinho conhecimento tão pleno quanto no segundo.

Logo, aquele juízo também foi pleno, porque nasceu de ciência plena; e, contudo, mudou-o. Portanto, também agora pode mudar.

Finalmente, o demônio agora vê por experiência a pena de seu pecado, vê ser impossível alcançar aquela altura que antes desejava e possui o verme da consciência que murmura contra ele.

Logo, possui em si princípios suficientes para retratar o oposto e reconhecer que errou, embora por falta da graça não possa arrepender-se como deveria.

64. Confirma-se por algumas autoridades que parecem favorecer tal mutabilidade.

Os anjos são ditos mutáveis por sua natureza e os santos anjos imutáveis no bem somente pela graça.

Logo, não seriam por sua própria natureza inflexíveis; de outro modo não necessitariam da graça, bastando que operassem segundo seu modo natural.

Damasceno diz especialmente que o anjo é “sempre móvel e mutável segundo a vontade e o juízo”.

Fulgêncio afirma que o início da retomada da boa vontade procede da graça e não da natureza: se os homens pudessem por natureza ter esse início, também o anjo poderia.

Parece, portanto, supor que o anjo seja mutável como o homem; de outro modo a consequência não valeria.

P. 794 DO ORIGINAL LATINO

65. Responde-se negando o antecedente.

À primeira prova dizemos que os anjos podem mudar o juízo que possuem no primeiro instante da criação.

Embora nesse instante conheçam plenamente como no segundo, ainda não se movem e aplicam por si mesmos nem formam seu próprio juízo; recebem-no formado por Deus, por quem são então imediatamente movidos.

O anjo não se imobiliza em algum fim senão determinando-se e movendo-se a si mesmo.

Se apenas for movido por outro, operará o bem segundo aquela moção.

Quando, porém, é deixado a si mesmo para mover-se e determinar-se, a mobilidade ou imobilidade da eleição feita deve ser regulada segundo o modo como se move e segundo sua natureza.

Como a operação do primeiro instante foi feita somente pela moção especial de Deus e ainda não aparece ali o que o anjo faria por sua própria moção, não pode naquele instante imobilizar-se, por mais perfeitamente e compreensivamente que conheça.

Resta ainda outro modo segundo o qual deve mover-se a si próprio e formar por si o juízo.

Por isso, da primeira para a segunda operação pode mudar o juízo e o ditame, porque pode mudar o modo de operar.

Depois desse segundo modo, porém, já não resta outro modo de operar; daí nasce a imobilização.

66. À segunda prova responde-se que aquele juízo do diabo não foi perfeito nem inteiramente determinado por deliberação, como tampouco é entre os anjos quando há disputa entre eles.

Dizemos que não foi inteiramente pleno não porque carecesse de suficiente advertência para pecar mortalmente, mas porque não havia juízo firme do intelecto acerca daquele objeto nem compreensão plena e perfeitamente aplicada.

Pergunta-se como consta que não havia juízo e determinação plenos.

Porque aquelo conhecimento versava sobre coisas naturalmente desconhecidas ao anjo, acerca das quais procede conjecturalmente a partir dos efeitos que vê.

Ainda que sem discurso formal — porque nos próprios efeitos conjectura imediatamente acerca das causas sem nova luz deduzida ou novo ato —, conhece-as imperfeitamente e não procede a partir de princípios compreensivamente conhecidos.

Por isso não pode formar juízo pleno nem estabelecer algo com certeza, a menos que o faça precipitadamente e temerariamente, o que por isso mesmo não é fixo nem imóvel.

67. À terceira prova responde-se que o anjo agora julga impossível alcançar aquilo que apeteceu: dominar singularmente sobre todos, ou permanecer em sua pura natureza em vez de possuir a glória por benefício de Deus e em comunhão com homens que desprezava profundamente.

Quanto à consecução dessas coisas, perdeu a esperança.

Mas não pretendia alcançá-las eficazmente senão sob a condição "se houvesse caminho para isso" e na dependência de outras coisas extrínsecas que não estavam em seu poder; por isso, acerca da consecução não possuía juízo imóvel.

P. 795 DO ORIGINAL LATINO

Contudo, acerca de sua própria excelência e da razão formal de apetecê-la com tanta singularidade, e acerca da rejeição da glória e dos bens sobrenaturais enquanto recebidos pela graça e por benefício especial, comporta-se eficazmente.

Nisso não muda o juízo por causa da pena que sente; antes, permanece mais obstinado, preferindo aquela pena a possuir a glória pela graça de Deus.

Por isso Santo Tomás diz que "permanece no diabo o pecado quanto ao apetite, embora não quanto à crença de poder obter".

Quando pecou e, por soberba, rejeitou a graça de Deus, viu bem que pecava e incorria na condenação. Como poderia ignorar aquilo que até os homens conhecem?

Nem acreditou absolutamente que pudesse obter aquelas coisas que desejava, seja o domínio ambicionado, seja a soberbíssima singularidade; queria-as, contudo, se houvesse possibilidade de obtê-las.

Aquilo que quis eficazmente — permanecer em sua singularidade e excelência sem dependência do benefício especial da graça de Deus —, isso sempre quis eficazmente e ainda quer, mesmo com tão grande dano para si.

Nem então recusou esse dano por ignorá-lo.

68. À confirmação responde-se que aquelas autoridades não demonstram o contrário.

Quanto à primeira, o anjo é corretamente chamado por Damasceno sempre móvel, e todo arbítrio criado é mutável; mas ele não diz que seja móvel desse modo, isto é, por retratação depois que uma vez quis algo.

A afirmação de que é sempre móvel verifica-se ou acerca de objetos diversos que surgem de novo, em relação aos quais os anjos têm novos afetos, embora sempre sob o mesmo fim anteriormente escolhido, ou acerca do próprio fim antes da eleição determinada, entre o primeiro e o segundo instante, não depois.

Nada disso é negado por Damasceno.

Do mesmo modo, quando os santos dizem que os anjos são imutáveis no bem somente pela graça de Deus, isso é inteiramente verdadeiro.

Embora o anjo, por seu modo próprio de operar, exija inflexibilidade depois da eleição, que essa inflexibilidade seja no bem e não no mal procede de grande graça de Deus.

Se Deus a suspendesse, poderiam obstinar-se no mal.

Pela glória tornam-se imutáveis também quanto às coisas sobrenaturais, o que não possuem por sua natureza.

Quanto à autoridade de Fulgêncio, responde-se que sua condicional é verdadeira, mas não supõe que o anjo permaneça mutável depois que uma vez escolheu.

Ele fala da conversão ao bem da parte da graça e da virtude requerida para ela.

Diz que, se a graça e o início de retomar a boa vontade fossem naturais ao homem, também seriam naturais ao anjo quanto à virtude ou forças requeridas para isso.

A virtude em questão, porém, é sobrenatural. Se essa sobrenaturalidade e virtude fossem naturais ao homem, também o seriam ao anjo.

Mas, quanto ao exercício dessa virtude e ao modo de operar — isto é, se o homem, por sua natureza, pode ser reconduzido depois de querer alguma coisa, que também o anjo o seja —, a condicional de Fulgêncio não procede nem é por ele afirmada.

DISPUTAÇÃO XLIV · ARTIGO III

Como os espíritos são atormentados pelo fogo

P. 795 DO ORIGINAL LATINO

1. Entre as penas dos sentidos existentes nos condenados — todas pertencentes à aflição, à dor ou à tristeza que a vontade concebe diante de objetos que lhe são dissonantes e contrários —, a principal e mais difícil de explicar é o tormento que os espíritos padecem pelo fogo, pois este é corpóreo, enquanto aqueles estão fora de toda a esfera da ação corporal.

Por isso, omitindo outras penas que serão explicadas mais convenientemente na *Prima Secundae* ao tratar das penas dos pecados, trataremos aqui somente desta.

Dois pressupostos

P. 796 DO ORIGINAL LATINO

2. Primeiro, deve-se supor que se distinguem duas espécies de dor ou tristeza: formal e objetiva.

A dor formal é o ato da vontade ou do apetite que foge de um mal que lhe está unido e do qual padece ou pelo qual é agravado. Por isso, as coisas que carecem de apetite sensitivo ou intelectivo não são capazes de pena nem de dor.

A dor objetiva é o próprio objeto inconveniente do qual a vontade foge, por exemplo, uma ferida, um golpe, uma queimadura etc.

Nos demônios é certo que não existe dor enquanto paixão ou ato do apetite sensitivo, porque carecem de potências corporais e sensitivas.

É certíssimo, porém, que neles existe dor enquanto ato da vontade que rejeita o tormento que lhe é infligido e por ele se entristece.

Com efeito, é de fé que existe nos demônios um tormento que não pertence apenas à pena de dano, pela perda do bem da glória, mas também à pena dos sentidos, infligida mediante o fogo.

Diz-se em 2Pd 2, 4 que Deus não poupou os anjos que pecaram, mas os entregou ao Tártaro para serem atormentados; e em Ap 20, 10, que o diabo foi lançado no lago de fogo e enxofre, onde a besta e o falso profeta serão atormentados dia e noite.

Do mesmo fogo diz-se em Mt 25, 41: "Ide para o fogo eterno, preparado para o diabo e seus anjos". Esse fogo não é preparado senão para tormento e suplício, como se acrescenta: "Estes irão para o suplício eterno".

E Isaías 33, 14: "Quem de vós poderá habitar com o fogo devorador? Quem habitará entre ardores sempiternos?"

Portanto, é fé indubitável que haverá verdadeiro tormento no inferno, e não apenas pena de dano.

Isso também consta de Inocêncio III, ao definir que a pena do pecado atual é tormento perpétuo.

3. Segundo, deve-se supor como certo que o fogo pelo qual os espíritos são atormentados no inferno é corpóreo.

Alguns negaram isso, julgando que o fogo destinado a atormentar os espíritos fosse a própria consciência dos pecados, chamada metaforicamente fogo e verme.

Alegavam-se textos como Judite 16, 21 — "Dará fogo e vermes às carnes deles, para que ardam e sintam eternamente" — e Isaías 66, 24 — "O verme deles não morrerá e seu fogo não se extinguirá".

Mas, dizia-se, o verme deve ser entendido metaforicamente, porque no inferno não haverá verdadeiros animais que devorem os corpos dos condenados; portanto, também o fogo deveria ser tomado metaforicamente.

São Jerônimo enumera entre os erros de Orígenes o de não colocar o fogo do inferno entre os suplícios reais, mas na consciência dos pecados.

Essa opinião agradou também a Calvino e a outros inovadores, que negavam o fogo do inferno e do purgatório e faziam consistir as penas dos condenados apenas em terrores e angústias pelos quais a alma pensa em Deus como irado e hostil.

Também se atribui a Catarino a afirmação de que o fogo do inferno não é sensível, mas apenas um sinal de pena espiritual.

4. Contudo, deve-se sustentar sem dúvida que aquele fogo é material e corpóreo; a opinião contrária deve ser tida como erro.

A Escritura denomina com enorme frequência "fogo" a futura pena dos condenados, não só das almas separadas e dos demônios, mas também dos corpos dos condenados depois da ressurreição e do dia do juízo.

Dos já ressuscitados diz-se que irão "ao fogo eterno preparado para o diabo e seus anjos".

Ora, os corpos não serão queimados por fogo espiritual e metafórico, mas por fogo verdadeiro.

Como o mesmo fogo é atribuído ao diabo e aos corpos dos condenados, é manifesto que se trata de fogo corpóreo.

5. Essa é também a tradição e exposição comum dos Padres.

São Gregório, perguntado se aquele fogo é corpóreo, responde: "Não duvido que seja corpóreo".

Santo Agostinho diz que os espíritos incorpóreos aderirão aos fogos corpóreos para serem atormentados, não comunicando vida ao fogo, mas recebendo dele pena de modos admiráveis e inefáveis.

São Cipriano, descrevendo o inferno, fala de um lugar feroz chamado geena, dos gemidos dos condenados, das chamas e dos incêndios incessantes.

São Juliano de Toledo pergunta: se o espírito do homem vivo é retido no corpo, por que, depois da morte, não poderia ser retido também pelo fogo corpóreo?

Todos os doutores escolásticos seguem isso com o Mestre das Sentenças.

Santo Tomás conclui que a pena do fogo é corporal e que aquilo que a Escritura afirma acerca desse fogo deve ser entendido literalmente.

P. 797 DO ORIGINAL LATINO

6. A comparação entre o verme e o fogo não impede essa conclusão.

O verme só pode ser convenientemente entendido metaforicamente, isto é, como remorso da consciência, porque depois do dia do juízo não permanecerão animais destinados a devorar os corpos dos condenados: cessarão a geração e a corrupção das coisas mistas e dos seres vivos, exceto o homem.

Isso não vale para o fogo, que é elemento e permanecerá.

Santo Agostinho estabelece a diferença entre ambos: nas penas dos maus haverá fogo inextinguível e verme vivíssimo. Alguns referiram ambos ao corpo, outros ambos à alma, e outros entenderam propriamente o fogo quanto ao corpo e tropologicamente o verme quanto à alma; esta última interpretação lhe parece mais crível.

Santo Tomás afirma o mesmo.

Quando alguns Padres parecem insinuar que o fogo não é corpóreo — como Santo Ambrósio ao dizer que “o fogo perpétuo não é chama corporal, nem o verme é corporal”, ou Santo Agostinho em algum lugar —, tais passagens devem ser entendidas ou do afligente próximo, que é a apreensão espiritual, e não do afligente remoto, que é o fogo corporal; ou da virtude espiritual pela qual Deus usa o fogo como instrumento, e não da virtude corporal própria pela qual ele queima.

7. Postos esses pressupostos, surge a dificuldade: como esse fogo corpóreo atormenta os espíritos?

Imprime-lhes fisicamente alguma realidade espiritual? E, se assim é, que realidade é essa e como pode ser impressa por um fogo corpóreo?

Ou o fogo atormenta apenas moralmente, enquanto é objeto de tristeza? Nesse caso, como move o conhecimento e excita a vontade à dor se nada físico, contrário e inconveniente, é realmente impresso no espírito?

Essa disputa, pela própria dificuldade, não pouco atormentou também os engenhos dos autores.

Diversidade de opiniões

8. Há dois pontos em que se dividem as opiniões.

Primeiro, o que o fogo causa nos espíritos para atormentá-los.

Segundo, de que modo o fogo causa aquilo que os atormenta.

Aquilo que os atormenta não parece poder ser corporal, porque nenhuma qualidade ou modo corporal é contrário aos espíritos.

Se, porém, é alguma realidade espiritual, não aparece de que modo um fogo corporal pode produzi-la: fisicamente ou moralmente, como causa própria e principal ou como instrumento.

Nem é claro o que seja essa realidade espiritual que os atormenta.

Para pôr em ordem a variedade das sentenças, podem distinguir-se duas classes principais acerca daquilo que o fogo causa e duas acerca do modo como produz o tormento.

9. Quanto àquilo que o fogo causa nos espíritos que atormenta, a primeira sentença ensina que produz neles algo de ordem intencional ou moral, pertencente ao conhecimento ou apreensão.

Poderia ser uma espécie pela qual se produz conhecimento do fogo como nocivo, ou algum outro modo de apreender que provoque tristeza.

Os autores dessa via explicam-na de modos diferentes.

Alguns dizem que mediante tal apreensão se forma apenas o juízo de algum mal ou dano não verdadeiro, mas aparente, como acontece conosco quando uma fantasia enganada ou um sonho nos oprime.

Segundo esses autores, os tormentos seriam, por assim dizer, sonhados.

Outros pensam que o fogo causa apreensão do bem perdido, isto é, da bem-aventurança.

Arrúbal não se afasta muito dessa posição: julga que a dor produzida pelo fogo não difere da dor que os espíritos sentem pela perda da bem-aventurança.

Eles seriam ditos padecer do fogo corporal enquanto, por virtude divina, o ato vital pelo qual apreendem e sentem a pena ou perda de tão grande bem depende do fogo, não como causa principal — pois o fogo não é vital —, mas como causa instrumental.

Outros, por fim, dizem que o fogo produz, pela virtude divina, alguma espécie intencional impressa ou expressa pela qual o espírito é aplicado com enorme veemência a pensar naquele fogo ou em outro objeto nocivo semelhante.

Essa coação provocaria certa violência e tristeza na vontade.

P. 798 DO ORIGINAL LATINO

10. Outra sentença ou classe de autores sustenta que o fogo não atormenta apenas objetivamente, como causa de apreensão ou espécie contristante, mas também efetivamente: algo físico é posto no espírito, algo que lhe seja mau e inconveniente.

São Gregório diz que a alma padece o incêndio “não apenas vendo, mas também experimentando”, distinguindo a experiência da paixão da mera apreensão.

Os autores explicam diversamente qual seja esse mal causado no espírito.

Alguns dizem que o fogo produz uma qualidade espiritual dissonante ao anjo, assim como no corpo se produz uma qualidade dolorosa. Suárez segue essa sentença.

Outros dizem que se produz apenas o *ubi*, isto é, a detenção em determinado lugar, impedindo o espírito de sair para onde quer.

Essa opinião é atribuída a Caetano e comumente aos tomistas; Vázquez a segue em parte, ainda que afirme haver também outros modos ocultos, desconhecidos por nós, de tormento.

Outros ainda pensam que a mesma lesão ou dor que o fogo causa num corpo animado é impressa na alma ou no espírito separado, quase como se eles animassem aqueles corpos.

Assim se produziria nos demônios a dor que o fogo causa agora em nossa alma mediante a carne.

Essa sentença é atribuída a Soto e, segundo Báñez, agradou a muitos discípulos de Santo Tomás.

11. Quanto ao segundo ponto — de que modo o fogo corporal causa a realidade que imprime tanta dor aos espíritos, sobretudo se essa realidade é física e espiritual —, há também duas sentenças.

A primeira afirma que essa realidade é produzida pelo fogo enquanto instrumento físico de Deus.

Todos os que admitem instrumentos físicos capazes de produzir graça e efeitos sobrenaturais subscrevem essa posição, porque a mesma razão valeria para a qualidade espiritual tormentosa.

É opinião comum entre os tomistas.

12. A outra sentença, que não admite semelhante eficiência física instrumental, concede ao fogo do inferno apenas causalidade moral relativamente à realidade produzida por Deus para atormentar os espíritos.

Essa posição, negando a causalidade física instrumental, é de Escoto, seguida por Vázquez e outros autores mais recentes.

13. Não devemos ocupar aqui toda a longa questão sobre a causalidade física instrumental de uma realidade corpórea relativamente a um efeito espiritual.

Esse problema tem lugar próprio no tratado dos sacramentos ou na questão da potência da alma de Cristo.

Para resolver o ponto presente basta dizer que, segundo a doutrina comum de Santo Tomás e dos tomistas, não há contradição em que uma coisa corpórea seja assumida por Deus como instrumento físico para produzir graça ou outro efeito espiritual, recebendo uma virtude elevativa de Deus pela qual sua ação física, além do efeito próprio, produza efeito espiritual.

Isso vale tanto se a ação própria do instrumento produz algo no mesmo sujeito em que surge o efeito espiritual quanto se opera em outro sujeito.

Se, portanto, não repugna que um corpo seja assumido como instrumento físico de um efeito espiritual, não há razão para negar semelhante causalidade ao fogo corporal, se o tormento consiste realmente em algo físico e espiritual impresso na alma ou no espírito.

Desse modo entende-se com toda propriedade que o fogo atormenta e aflige os espíritos: produz fisicamente aquilo pelo qual são atormentados, assim como os sacramentos são propriamente ditos santificar-nos se produzem fisicamente a graça na alma como instrumentos.

Como essa causalidade instrumental de uma realidade corpórea sobre o espírito é muito oculta e admirável e só pode proceder da potência infinita de Deus, Santo Agostinho disse corretamente que o fogo atormenta os espíritos “de modos admiráveis e inefáveis”.

P. 799 DO ORIGINAL LATINO

14. A outra sentença, que não admite essa causalidade física, reconhece apenas causalidade moral do fogo no tormento dos espíritos.

Não porque os demônios sejam atormentados apenas por algo moral, mas porque algo real e físico os atormenta, embora não proceda fisicamente do fogo, mas somente de Deus na presença do fogo, como o carrasco atormenta o réu diante do sinal ou vara do juiz.

Nessa posição, somente Deus atormenta fisicamente e formalmente os demônios; o fogo comporta-se apenas como sinal do tormento e, por isso, diz-se atormentar moralmente.

Deixada essa controvérsia sobre a causalidade física instrumental, cumpre investigar apenas o primeiro ponto próprio deste lugar: o que é aquilo pelo qual os espíritos são atormentados pelo fogo, quer o fogo o cause moralmente, quer fisicamente.

Primeira conclusão

15. DIGO, PORTANTO, PRIMEIRO: o tormento do fogo nos espíritos não pode ser explicado somente dizendo que o fogo é causa de uma apreensão tormentosa, sem ser causa efetiva do próprio tormento.

Essa conclusão é tomada de Santo Tomás e seguida comumente pelos autores.

16. A razão supõe um princípio certíssimo: a pena infligida aos espíritos pelo fogo não é fantástica nem falsa, mas verdadeira e realmente aflitiva.

Para atormentar, ela não depende de uma apreensão falsa e enganadora do anjo.

Caso contrário, se o espírito não fosse enganado, não seria atormentado.

Santo Tomás observa que não é provável que almas separadas ou demônios, dotados de grande sutileza de inteligência, julgassem que o fogo corporal pudesse prejudicá-los se de nenhum modo fossem realmente agravados por ele.

E seria ainda menos conveniente dizer que Deus não pudesse atormentar o espírito pelo fogo senão enganando-o ou permitindo que fosse enganado; se lhe manifestasse a verdade, todo tormento cessaria.

Posto esse princípio, o fogo que atormenta ou faz o espírito apreender algo que verdadeira e realmente o aflige, ou não: nesse segundo caso, toda a apreensão seria fantástica e nada real, distinto da própria apreensão e objeto dela, seria contrário e nocivo ao espírito.

Se dissermos o segundo, recaímos no inconveniente proposto: a pena não seria verdadeira e própria, mas mera ilusão de penas.

Se dissermos o primeiro, a sentença ainda deve explicar o que é aquilo que verdadeira e realmente aflige o anjo, distinto da própria apreensão.

Não pode afligir se não for nocivo, repugnante ou inconveniente; aquilo que é conveniente deleita em vez de afligir.

Logo, essa sentença não escapa da dificuldade: ou a agrava, ou simplesmente se afasta do ponto, explicando a apreensão tormentosa, mas não a própria realidade ou objeto apreendido que constitui o tormento, nem se essa realidade é produzida por Deus imediatamente ou pelo fogo; e, se não pelo fogo, em que sentido se diz que o espírito é atormentado por ele.

17. Por isso, todas as sentenças que recorrem somente a uma aflição intencional ou moral consistente na própria apreensão são insuficientes, porque não explicam qual seja o objeto aflitivo real correspondente à apreensão.

Dizer que alguma espécie intencional é impressa pelo fogo para afligir o espírito nada resolve.

A espécie não aflige por si mesma, pois é perfeição do intelecto; aflige em razão do objeto que representa, isto é, porque representa algo nocivo ao cognoscente.

É precisamente isso que procuramos: o que é essa realidade nociva além da espécie que a representa?

Também não acrescenta verdadeira razão de pena dizer que a espécie é impressa mediante um corpo, realidade inferior ao anjo, submetendo-o de certo modo ao inferior.

Isso seria aflição de pouca monta.

Além disso, o fogo não imprimiria a espécie por sua virtude própria, mas pela divina, que é superior ao anjo.

De outro modo, provar-se-ia que a alma é afligida ao receber a graça pelos sacramentos, porque uma realidade espiritual e sobrenatural é recebida mediante causalidade de um corpo, isto é, de um sacramento corpóreo.

Nem se explica suficientemente a aflição dizendo que o fogo, por virtude divina, aplica veementemente o espírito à apreensão de algo nocivo.

A apreensão, por mais veemente que seja, não aflige sem objeto inconveniente.

Uma aplicação intensíssima a um objeto deleitável não é aflitiva.

Se a aplicação veemente versa sobre algo nocivo distinto da própria apreensão, continua a pergunta sobre o que é esse algo.

Logo, permanecemos na mesma dificuldade.

O conhecimento veemente, por si só, não entristece o anjo nem impede suas demais funções.

O anjo apreende a si mesmo com máxima veemência por ser aquilo que lhe é mais próximo, conveniente e amável; e os bem-aventurados apreendem Deus com sumo esforço e veemência, sem que isso lhes impeça as outras funções ou os entristeça.

Portanto, enquanto não se indicar um objeto realmente contristante e repugnante ao anjo sobre o qual recaia a apreensão veemente, nada se explicou acerca da dor causada pelo fogo.

P. 800 DO ORIGINAL LATINO

18. Objetarás: depois do dia do juízo, o fogo não terá nos corpos dos condenados ação alterativa e real, mas apenas intencional.

Esses corpos não serão corrompidos pelo fogo nem será dissolvido o temperamento do tato, porque cessará toda corrupção e, portanto, toda alteração real corruptiva.

O fogo apenas enviará espécies intencionais aos sentidos, e isso bastará para que se diga que aflige os corpos.

Logo, do mesmo modo, por ação intencional, enquanto o fogo pela virtude divina imprime no anjo uma espécie não sensível, mas espiritual, poderá dizer-se que o aflige.

19. Responde-se que o fogo imprime nos corpos dos condenados uma espécie sensível representativa de calor intensíssimo realmente unido àqueles corpos.

Esse calor, ainda que não os corrompa por corrupção física, é qualidade sumamente inconveniente ao temperamento sensível e, por si, impede que as funções das faculdades sensitivas se realizem de modo conatural e conveniente.

Assim, nos corpos há algo realmente aflitivo além da apreensão e da espécie representativa: a união de calor excessivo e queimante, não quanto à corrupção, mas quanto à incompatibilidade com o temperamento, que ele imprime vivamente aos corpos.

20. Daqui fica também refutada a opinião de Arrúbal.

Ele nada acrescenta na pena dos sentidos causada pelo fogo além da dependência que a dor formal — isto é, a tristeza pela bem-aventurança perdida — teria do próprio fogo como instrumento divino concorrente para aquele ato.

Ora, a perda da bem-aventurança pertence à pena de dano.

Que a apreensão e tristeza por esse dano dependam instrumentalmente do fogo não acrescenta nova pena do lado do objeto aflitivo, nem nova repugnância, inconveniência ou dano ao espírito.

Logo, não haveria pena distinta: a pena do fogo e a pena de dano seriam uma única coisa.

O fato de o ato vital de tristeza produzido pela vontade depender ou não depender de instrumento extrínseco em sua elicitação não constitui pena especial para quem o produz.

Suposto o dano pelo qual se entristece, a dependência do ato de tristeza de um instrumento não produz novo dano ou perda.

Do mesmo modo, posto um objeto de deleitação e alegria, o fato de o ato ser produzido dependente ou independentemente de instrumento extrínseco não aumenta nem diminui a deleitação.

Portanto, nessa sentença, posta a perda da bem-aventurança, nenhuma nova pena é acrescentada pelo fato de os espíritos serem entregues ao fogo.

Só se acrescenta que o ato de dor, que deveria ser eliciado pela vontade relativamente àquele objeto, depende instrumentalmente do fogo; mas isso não acrescenta verdadeira penalidade.

Nem a vontade se fatigaria ou trabalharia mais por produzir o ato dessa maneira; se se fatigasse, já se estaria pondo algo penoso de novo na vontade, e seria necessário explicar qual seria tal impedimento.

Seria perigoso afirmar que os espíritos não são mais atormentados pela ligação ao fogo do que sem ela, suposta a pena de dano e a perda da bem-aventurança.

Quem duvidaria que a adesão e união ao fogo aumentam a pena dos condenados além da perda da glória?

Além disso, existem diversas penas e tormentos provenientes desse fogo, alguns mais acerbos que outros.

Se o tormento consistisse apenas em que o ato vital da tristeza dependesse do fogo como instrumento, não se compreenderia como tal dependência pudesse produzir maior intensidade do tormento em uns do que em outros.

Segunda conclusão

P. 801 DO ORIGINAL LATINO

21. DIGO, EM SEGUNDO LUGAR: o fogo atormenta os demônios por uma ligação, não somente extrínseca quanto ao lugar e à determinação nele, mas muito mais por uma ligação intrínseca pela qual as próprias potências são impedidas e ligadas, em maior ou menor grau, quanto ao exercício de suas operações, sobretudo externas, ao moverem a si mesmas e outras coisas.

22. Quanto à primeira parte dessa conclusão, Vázquez e Suárez concordam conosco.

Diferem, porém, porque julgam que os demônios são atormentados não só pela ligação consistente em detenção num lugar, mas também por outros modos: Vázquez por modos ocultos e desconhecidos por nós; Suárez por uma qualidade dolorosa; outros por detenção local feita pelo fogo mediante causalidade instrumental moral, à maneira como os sacramentos causam a graça.

Daí se segue também que o fogo possui causalidade objetiva relativamente à apreensão do anjo, enquanto é concebido como objeto contristante e aflitivo por causa da detenção.

Alarcón acrescenta que, nas almas separadas, o fogo causa uma tristeza da mesma espécie daquela que terão quando, depois da ressurreição, os corpos unidos a elas forem queimados pelo fogo: por uma apreensão fictícia, mas com dor verdadeira.

Ele diz seguir Soto, Vázquez, Valentia e outros; Soto e Valentia estendem isso também aos demônios.

23. No que diz respeito à primeira parte da conclusão, falando em geral, a pena infligida pelo fogo deve ser pena de ligação ou detenção, seja apenas quanto ao lugar por modo de cárcere, seja também das potências quanto à livre execução de suas funções.

Isso se deduz manifestamente porque a Escritura quase sempre explica a pena do fogo como ligação e detenção.

É forte argumento de que a pena se realiza dessa maneira, ou ao menos de que não podemos afirmar com certeza outro modo.

Judas 6 diz que Deus reservou sob trevas, em vínculos eternos, os anjos que não conservaram sua dignidade.

2Pd 2, 4 afirma que Deus não poupou os anjos que pecaram, mas, precipitando-os com cadeias infernais, entregou-os ao Tártaro para serem atormentados.

Ap 20, 2–3 diz que o anjo prendeu o dragão, que é o diabo e Satanás, ligou-o por mil anos e o lançou no abismo.

Os tormentos dos demônios são aí expressos por vínculos, cadeias e ligação.

Isaías 24, 22 diz que serão reunidos como feixe e encerrados no cárcere.

Lamentações 3, 6–7: “Colocou-me em trevas como mortos para sempre; cercou-me para que eu não saia; agravou meus grilhões”.

Nessa passagem insinuam-se duas detenções ou ligações: uma quanto ao lugar — “para que eu não saia”; outra quanto ao impedimento das próprias potências — “agravou meus grilhões”.

Os grilhões pesam e impedem a potência motiva, significada pelos pés, para que ela não opere nem se mova livremente.

24. Daí tomamos a explicação da conclusão também quanto à segunda parte, distinguindo duas ligações.

Uma diz respeito apenas ao lugar, detendo alguém para que não se afaste deste ou daquele lugar.

Essa pertence à pena do cárcere, que é tanto mais grave quanto mais estreito e limitado.

Não há dúvida de que existe semelhante pena nos demônios.

Os que estão no próprio inferno não têm permissão para sair daquele lugar.

Os que estão neste ar ou fora do inferno só podem discorrer e operar quanto Deus permite, não quanto eles mesmos querem.

São como feras amarradas por cordas: embora se lhes permita algum movimento, não se movem à vontade, mas segundo a soltura ou o aperto da corda.

Assim, o fogo da geena liga os demônios mesmo quando lhes é permitido sair para fora do inferno, impedindo-os de operar à vontade.

A outra ligação diz respeito às próprias potências ou faculdades operativas.

Quando são impedidas de agir segundo seu modo conatural, dizem-se constrangidas e ligadas.

Isso acontece conosco quando os membros são apertados por cordas ou ferro, ou quando algum humor predominante interiormente impede os membros.

A dor é tanto mais veemente quanto mais forte é o impedimento que impede as faculdades de produzir suas operações conaturais.

Quase toda a dor que sentimos no corpo reduz-se a isto: as faculdades e os membros são impedidos de operar segundo seu modo conatural por algum desequilíbrio de qualidade contrária, divisão, compressão ou agravamento dos membros.

Tudo isso é certa ligação ou impedimento das potências.

25. Dizemos, portanto, que o fogo do inferno liga os espíritos desse segundo modo e não apenas do primeiro, ainda que também os aflija pelo primeiro.

Impede que as potências operem, sobretudo nas operações externas, segundo seu modo conatural e à vontade, submetendo-as a limitação e constrição.

Daí se segue veemente apreensão no intelecto e aflição na vontade pelo impedimento e ligação tormentosa.

É semelhante ao que ocorreria se nossa potência motiva não estivesse apenas ligada externamente, mas fosse impedida interiormente nos nervos, músculos e demais órgãos por algum humor, desequilíbrio ou outra causa agravante, mais ou menos forte, impedindo-a de operar conaturalmente.

Santo Tomás explica a pena desse modo ao dizer que se acrescenta ao fogo corporal, enquanto instrumento da justiça divina vingadora, o poder de reter o espírito, tornando-se-lhe penal ao retardá-lo na execução da própria vontade para que não possa operar onde quer nem segundo quer.

E prova isso com Agostinho, Gregório e Juliano.

Também afirma em outros lugares que a alma padece do fogo corporal enquanto é impedida em sua própria ação ou em alguma coisa que lhe convém.

O exemplo da alma ajuda a compreender isso.

A alma naturalmente se une ao corpo como forma vivificante e, contudo, é agravada pelo corpo corruptível em suas operações para que não as exerça como quer: “O corpo que se corrompe agrava a alma”.

Assim Deus une o corpo ígneo ao espírito não para informá-lo, mas para agravá-lo.

Agostinho exprime isso com agudeza: “Os espíritos aderirão aos fogos corporais recebendo deles a pena, não lhes dando vida”.

Dos dois ofícios que vemos no corpo em relação à alma — ser vivificado por ela, o que é natural e deleitável; e agravar a alma, impedindo-a de operar sempre pronta e livremente, o que é penoso —, o primeiro não se encontra no fogo relativamente aos espíritos; o segundo, porém, existe nele por virtude divina.

O fogo agrava o espírito para que não opere à vontade, em maior ou menor grau segundo a maior ou menor pena.

Essa dor é intensíssima.

Quanto mais perfeita e ativa é uma forma, tanto mais natural e veementemente se inclina a agir segundo seu modo de atividade.

Logo, sua detenção e ligação, impedindo-a de operar dessa maneira, é tanto mais violenta e repugnante.

Da maior violência e repugnância nasce maior intensidade da dor.

Como o espírito é forma sumamente ativa — e tanto mais quanto mais sutil e perfeito —, dificilmente se concebe aflição mais veemente que o impedimento e a ligação que o impedem de operar como quer.

26. Resta explicar como esse impedimento se realiza nos espíritos.

Em nós, a ligação impeditiva das potências não se entende senão mediante alguma qualidade contrária que impede as forças próprias.

No corpo, o temperamento não se dissolve nem as forças são impedidas sem a presença de alguma qualidade contrária, por exemplo, calor excessivo proveniente de queimadura ou febre, rigor do frio pelo qual os nervos se contraem, ou algo semelhante.

No anjo, porém, não aparece imediatamente o que o fogo poderia pôr que fosse contrário à substância ou às potências.

Nada pode ser retirado delas, pois são indivisíveis.

E uma coisa contrária que nada retira também parece não impedir, pois deixa o sujeito como antes.

Para explicar isso:

Terceira conclusão

27. DIGO, POR FIM: esse impedimento ou ligação das potências espirituais realiza-se por alguma qualidade, impressão de algum modo ou qualquer outra entidade que impeça as potências na execução de suas operações, sem nada lhes retirar, mas somente impedindo a execução.

Daí nasce a detenção passiva num lugar, isto é, a localização passiva, que nos anjos não pode ser entendida como anterior a algo produzido ou recebido no próprio anjo.

A detenção no lugar não pode ser adequadamente entendida no anjo sem detenção e ligação das potências.

A prisão local não é anterior ao impedimento das potências; sucede o contrário.

28. Quanto à primeira parte dessa conclusão, isto é, a produção de uma qualidade contrária, Suárez concorda conosco na medida em que admite nos demônios uma qualidade dolorosa.

Entretanto, ele diz que essa qualidade se encontra na própria substância do anjo e lhe é inconveniente não porque retire algo da substância, mas porque a deforma e desfigura, assim como a graça a embeleza.

Dessa deformidade o espírito se tornaria triste e aflito.

P. 803 DO ORIGINAL LATINO

29. Isso, porém, é dito inconveniente e supérfluo.

Ou falamos da beleza natural do anjo, ou da sobrenatural pela graça.

A primeira de modo algum foi retirada dos demônios, pois tudo aquilo que pertence à natureza permanece neles.

Se algo natural lhes fosse retirado, seria necessário retirar o todo, porque sua entidade é indivisível.

Por isso, São Dionísio diz que “os dons naturais permaneceram nos anjos íntegros e esplendidíssimos”.

Logo, não são desfigurados por semelhante qualidade.

Se falamos da beleza sobrenatural, que procede da graça, ela não é retirada por qualidade alguma, mas pela culpa e pela mácula que dela permanece.

Nenhuma qualidade natural pode destruir a graça, pois esta é de ordem superior.

Muito menos uma qualidade sobrenatural poderia destruí-la, porque toda qualidade sobrenatural pertence à ordem da graça e lhe está subordinada.

Toda tristeza pela carência e destruição da graça pertence à pena de dano, pois a perda da glória e da graça entram sob a mesma razão de dano.

Logo, semelhante deformidade não explica a pena dos sentidos enquanto distinta da pena de dano.

30. Excluída, portanto, uma qualidade deformante pertencente à substância do anjo, deve-se voltar a uma qualidade aflitiva pertencente às potências, agravando-as e impedindo-as.

Nos espíritos não pode haver qualidade contrária que corrompa algo, seja da substância, seja da potência, porque tudo ali é indivisível.

Não se pode entender que uma parte seja retirada e outra permaneça.

A aflição não pode, portanto, ser causada por corrupção da potência ou da entidade.

Resta que seja causada por impedimento da própria potência para que não execute sua operação.

Santo Tomás distingue dois modos de impedimento.

Uma coisa pode ser impedida por seu contrário quanto ao próprio ser que possui mediante alguma forma inerente; assim padece por alteração e corrupção, como a madeira que é queimada pelo fogo.

Ou pode ser impedida por algo que se opõe à sua inclinação, como a pedra, cuja inclinação natural é cair para baixo, pode ser violentamente retida ou movida em direção contrária.

A alma padece do fogo desse segundo modo, não do primeiro.

Em outro lugar, Santo Tomás diz que a alma padece do fogo corporal enquanto chamamos "padecer" ao ser impedido na própria ação ou em alguma coisa conveniente.

E diz ainda que o fogo se torna penal ao espírito ao retardá-lo da execução da própria vontade, impedindo-o de operar onde quer e segundo quer.

Logo, na sentença de Santo Tomás, o impedimento não diz respeito apenas à detenção local, mas também à execução das operações nas potências.

31. Esse modo de explicar torna-se muito verossímil.

Primeiro, porque é mais conforme ao modo de falar da Escritura, como ponderamos nos textos acima citados.

Segundo, porque é mais apto para afligir potências espirituais.

Sem corromper nada, impede-as de operar à vontade, tanto ao moverem-se a si próprias quanto ao moverem outras coisas.

Por essa retardação, as potências são agravadas e como que debilitadas e privadas do livre uso de suas forças.

Isso é extremamente penal para elas, porque se opõe fortemente à inclinação natural dos espíritos, que são extremamente ativos.

Toda demora e todo impedimento lhes são muito repugnantes; e pena e aflição surgem de algo repugnante que lhes está unido.

Finalmente, essa explicação é conforme às próprias naturezas das coisas.

Vemos que algumas coisas são impedidas de suas operações conaturais por uma qualidade impeditiva que não destrói.

A descida da pedra pode ser impedida sem destruição da gravidade; a rêmora impede o curso do navio sem destruir sua virtude motora; o peixe-torpedo entorpece a mão do pescador sem destruir sua potência motiva, apenas impedindo que a operação proceda.

Que há de admirável em Deus poder infundir nas potências do anjo, mediante o fogo, alguma qualidade pela qual nada da virtude seja destruído e, contudo, a potência seja impedida de exercer suas operações à vontade, em maior ou menor grau conforme maior ou menor agravamento?

32. Se perguntas onde essa qualidade reside imediatamente — na potência do intelecto ou da vontade, ou na potência motiva e executiva — e que efeito nela produz, responde-se que a qualidade deve ser posta, e exercer seus efeitos, em todas as potências requeridas e concorrentes para as operações externas, segundo o modo pelo qual cada uma concorre e influi.

P. 804 DO ORIGINAL LATINO

Daí pode também induzir no intelecto veemente apreensão do impedimento aflitivo e na vontade tristeza, fuga e dor relativamente a ele.

Se nos anjos a potência motiva se distingue do intelecto e da vontade, essa qualidade residirá principalmente nela.

Ainda que o intelecto ordene e a vontade queira que a potência motiva execute algo, a qualidade impede a potência de irromper na operação.

Assim como a própria virtude ou potência motiva é qualidade capaz, por si, de irromper em operação, a qualidade contrária possui condição e formalidade opostas, impedindo que aquela virtude irrompa no ato.

Não podemos especular mais profundamente sobre a natureza dessa qualidade.

Nem mesmo nas coisas corporais explicamos muitas qualidades senão pelos efeitos: dizemos que a qualidade do ímã atrai o ferro e não o ouro; que a rêmora detém o navio e não o peixe; que o peixe-torpedo entorpece a mão.

Muitas outras qualidades semelhantes só conhecemos pelos efeitos que percebemos.

33. Se, porém, a potência motiva e executiva do anjo não se distingue do intelecto prático, como parece sentir Santo Tomás, então essa qualidade deve residir no intelecto.

Não como espécie ou luz, pois isso não repugna ao intelecto, mas o aperfeiçoa.

Seria antes uma qualidade oposta à luz e à espécie, ou à própria virtude elicitiva do intelecto, impedindo-o de usar sua virtude e suas espécies com o modo e a eficácia requeridos para mover a si ou outras coisas à vontade.

Assim, só poderia eliciar conceitos ineficazes, salvo na medida em que o fogo lhe permita.

Isso lhe seria extremamente aflitivo.

É certo que o intelecto elicia de modo diverso conceitos eficazes e ineficazes.

Os eficazes operam em virtude da vontade enquanto expedita e capaz de agir sobre si ou sobre outras coisas submetidas à sua potência.

Desse modo o intelecto elicia o conceito prático de império, capaz de dominar sobre si ou sobre outros conforme estejam submetidos à vontade.

Santo Tomás ensina que é desse modo, mediante semelhante concepção prática, que os anjos movem os céus.

A qualidade impressa pelo fogo, por virtude divina, impede a elicitação desse conceito eficaz justamente enquanto eficaz em relação a outra realidade, não enquanto simples apreensão ineficaz.

Santo Tomás diz que “a própria concepção do intelecto, enquanto possui eficácia para transformar algo, chama-se império”.

A qualidade, portanto, impede a elicitação da concepção enquanto possui eficácia de transformação.

Assim como Adão, perdida a inocência, já não pôde eliciar um conceito com a eficácia e vigor pelos quais todos os membros, o apetite sensitivo e os animais lhe obedeciam como antes, também os demônios não podem mover a si próprios e outras coisas à vontade.

Em Adão, porém, isso aconteceu pela privação do dom de justiça original, porque aquela potência não lhe era natural, mas acrescentada.

Nos anjos, ao contrário, semelhante potência de mover é conatural e não pode ser retirada sem destruir a natureza.

Logo, essa ineficácia deve provir de algum impedimento extrínseco que lhes introduza uma qualidade contrária.

34. Objetarás: bastaria Deus suspender seu concurso para que o anjo não movesse a si mesmo nem outras coisas, sem acrescentar essa qualidade.

Além disso, não aparece de que modo tal qualidade produz o efeito, formal ou efetivamente, nem como concorre para impedir o intelecto.

Responde-se que não basta a suspensão do concurso divino.

Ela poderia bastar para a negação da ação, mas não para produzir violência e repugnância à natureza.

Sem repugnância e violência não há dor nem aflição.

Se nossa mão deixasse de mover-se apenas porque Deus suspendesse o concurso, não sentiríamos dor alguma.

Se, porém, fosse impedida por qualidade contrária e desordenante, haveria tormento, porque a aflição nasce do contrário que resiste e faz violência.

Como a própria natureza lhe repugna, produz dor, pois a dor versa sobre algo que contraria a inclinação própria.

Quando Deus apenas suspende o concurso, a natureza não encontra algo que lhe resista, mas simplesmente sucumbe.

Permanece, portanto, sem repugnância e oposição contrária e, por isso, sem dor.

P. 805 DO ORIGINAL LATINO

35. Quanto ao modo pelo qual essa qualidade produz tal efeito, dizemos que ela é produzida efetivamente por Deus e pelo fogo como instrumento.

Posta no sujeito, porém, afeta-o formalmente; não o impede efetivamente.

Primeiro, porque nenhuma qualidade opera efetivamente em seu próprio sujeito, mas numa parte unida ou coisa contígua; caso contrário, o sujeito operaria efetivamente sobre si mesmo pela qualidade inerente.

Segundo, se a qualidade operasse efetivamente, produziria algum efeito; e perguntaríamos novamente se esse efeito impede formal ou efetivamente.

Se efetivamente, produziria outro efeito, e teríamos processo ao infinito.

Se formalmente, poderíamos dizer desde o início o mesmo da qualidade produzida pelo fogo.

Seu efeito formal é tornar as potências como que lânguidas, debilitadas ou impedidas de eliciar suas operações.

Vemos isso acontecer também nos corpos mediante qualidades corporais pelas quais as forças se enfraquecem e são impedidas sem serem destruídas.

No gênero da qualidade, potência e impotência comportam-se desse modo: potência significa força robusta e capaz; impotência, força enfraquecida e debilitada.

Essa qualidade torna a potência débil por impedimento, não por retirada da virtude.

Muito mais pode Deus fazer isso nas potências espirituais, pois semelhante qualidade e efeito não envolvem impossibilidade.

36. Com isso fica explicada a última parte da conclusão, sobre a detenção do anjo quanto ao lugar e sua localização passiva.

Dizemos que ela não é posta imediatamente no anjo sem supor antes uma detenção passiva e impedimento nas potências operativas, causados por algum corpo, a cujo lugar o anjo permanece ligado.

Como explicamos anteriormente, a substância do anjo não possui, em si mesma, uma proporção imediata ao lugar corporal e à distância como a quantidade em nossos corpos.

Não há comensuração imediata entre o espírito indivisível e o lugar divisível.

É necessário intervir algum contato de virtude, enquanto a potência operativa do anjo pode agir sobre uma realidade corpórea e sobre seu lugar.

O anjo não é contido pelo corpo, mas contém o corpo, e a própria ordenação ou aplicação do anjo para agir num determinado corpo constitui sua localização.

Ele se ordena para agir mediante suas potências.

A localização ativa, conatural ao anjo enquanto forma ativa, convém-lhe mediante a potência ativa.

Quando, portanto, o anjo é posto sobrenaturalmente ou violentamente num lugar, não ativamente, mas passivamente, essa localização passiva não deve ser entendida como comensuração imediata da substância angélica ao lugar, como se a substância fosse primeiro detida e ligada ali e depois as potências fossem impedidas.

É o contrário: as potências são primeiro impedidas pelo corpo que as agrava e, consequentemente, o anjo é detido no lugar daquele corpo.

Nas próprias potências, das quais deveria proceder a localização ativa, põe-se uma localização passiva oposta, proveniente da detenção passiva da virtude.

Se o fogo que impede a potência do anjo não o detém no próprio lugar do fogo, mas permite que saia — como acontece quando os demônios saem do inferno —, então o anjo estará em outro lugar ou por sua operação, se lhe for permitido agir ali, ou por uma ligação passiva da potência a outro lugar distinto do fogo.

Mesmo essa detenção quanto ao lugar será instrumentalmente causada pelo fogo distante que o detém em outro ponto, como explicaremos adiante.

37. Quanto à alma separada, não devemos recorrer à apreensão fictícia posta por Alarcón, como se a alma separada apreendesse em si a queimadura que sentiria se estivesse unida à carne.

Isso recai no inconveniente anteriormente rejeitado, comum aos anjos e às almas, de serem atormentados por apreensão falsa e ilusória.

Santo Tomás censura exatamente isso ao dizer que não é provável que as almas separadas ou os demônios, dotados de sutileza intelectual, julgassem que o fogo corporal lhes pudesse causar dano se de nenhum modo fossem realmente agravados por ele.

Tal imaginação, portanto, não é provável segundo Santo Tomás.

Tampouco salva o dito de São Gregório de que a alma padece o incêndio "não apenas vendo, mas também experimentando".

Logo, a alma não padece apenas pela apreensão da queimadura, o que seria padecer vendo ou apreendendo, mas pela própria experiência da dor.

Ora, estando separada da carne, não pode experimentar a queimadura e dor que teria no corpo ao qual estivesse unida.

Logo, não é essa a experiência pela qual padece.

Ainda que de uma imaginação falsa possa nascer tristeza verdadeira, como diz Agostinho, Santo Tomás observa que então a pessoa não padece pela própria coisa, mas por sua semelhança.

Nós, porém, devemos afirmar segundo a Escritura e os Padres que a alma e o diabo padecem do próprio fogo.

P. 806 DO ORIGINAL LATINO

38. Surge dificuldade maior porque muitos sustentam que a alma separada não possui potência motiva pela qual mova a si mesma ou outros corpos.

Nessa opinião parece impossível indicar o que o fogo impediria na alma separada para afligi-la.

Não impede o próprio entender ou querer.

A alma entende as coisas naturais sob aquelas penas do mesmo modo como o anjo.

O rico no inferno conhecia Abraão, falava com ele e se lembrava dos irmãos que possuía nesta vida.

Logo, não era impedido no entender; antes, a acuidade do conhecimento contribui para uma dor mais viva.

Se a alma não é impedida na potência intelectiva e, segundo esses autores, não possui potência motiva, nenhuma ligação de potências lhe restaria.

A mera detenção local também pareceria pouco penal nessa sentença.

Primeiro, porque a alma não se move de lugar por si mesma, mas é levada; bastaria, portanto, que não fosse transportada por algum anjo para permanecer detida, e o fogo nada teria que fazer nela para detê-la localmente.

Segundo, porque as almas no limbo são detidas quanto ao lugar e, contudo, não padecem por isso pena dos sentidos.

Por isso, a sentença que nega potência motiva à alma separada e, consequentemente, toda ação transitiva sobre algo fora dela deve ser rejeitada.

Santo Tomás, falando especificamente da alma separada, diz que ela é atormentada pelo fogo "enquanto este a retarda da execução da própria vontade, de modo que não possa operar onde quer nem segundo quer".

Logo, deve-se dizer que, se a alma possui alguma ação pela qual possa mover a si mesma ou outras coisas, é nessa ação que recebe o impedimento do fogo e, consequentemente, a detenção local penal.

Se, porém, nenhuma ação externa lhe competisse e possuísse apenas entender e querer, o impedimento teria de recair na execução dessas ações, mediante a apreensão daquilo que lhe é inconveniente e penal, não de algo deleitável.

Resolvem-se os argumentos

39. Argumenta-se primeiro.

A qualidade que dizemos ser produzida instrumentalmente pelo fogo não é corpórea, mas espiritual.

Ora, uma qualidade espiritual não pode ser repugnante nem contristante ao anjo.

Logo, semelhante qualidade seria fictícia.

A maior é certa, porque a qualidade se recebe permanentemente e em ato consumado num sujeito espiritual; portanto, não pode ser corporal.

A menor prova-se porque uma qualidade espiritual, precisamente por ser espiritual, aperfeiçoa o sujeito, e muito mais se for sobrenatural.

Além disso, nada expulsa do anjo por corrupção ou destruição.

Os dons naturais permanecem íntegros nos anjos, porque são incorruptíveis e indivisíveis.

Os dons sobrenaturais são excluídos somente pela culpa voluntária, não por qualidade violenta.

Logo, tal qualidade nada encontra no anjo que possa expulsar e ao qual possa ser contrária.

40. Também não se vê que essa qualidade entristeça apenas porque impede algumas operações no anjo.

Não aparece qual seria o efeito formal e primário de uma qualidade impeditiva sem ser destrutiva.

Se a potência possui todos os requisitos para operar, não está impedida e apenas pode cessar a operação por suspensão do concurso divino, o que pertence a Deus, não à qualidade.

Se a qualidade faz que não possua todos os requisitos para operar, então impede precisamente retirando alguma coisa.

Parece ininteligível que algo impeça um agente sem retirar nenhum dos requisitos da ação.

Nem se pode recorrer a uma contrariedade no intelecto pela impressão de espécie intencional ou de aplicação veemente a algum objeto contristante.

Tudo isso pertence à mutação intencional, que em si mesma não é penal nem aflitiva para o intelecto, mas antes sua perfeição, exceto em razão do objeto representado.

E então reaparece a pergunta: qual é o objeto contristante assim apreendido, e que contrariedade ou repugnância põe no anjo?

P. 807 DO ORIGINAL LATINO

41. Confirma-se.

Se a qualidade é posta para ligar o anjo a um lugar ou para ligar suas potências, impedindo-o de mover-se ou operar em relação a outras coisas, então, no momento em que o anjo é solto daquele lugar ou lhe é permitido mover-se ou operar, cessaria a pena e o tormento.

O consequente é falso.

Se toda a razão da pena consistisse em detenção local ou operacional, permitindo-se ao demônio operar ou mudar de lugar cessaria a detenção e, portanto, a pena.

Mas frequentemente o diabo recebe permissão para mover-se e sair do inferno.

No livro de Jó, Satanás diz ter percorrido a terra.

Em 1Rs 22, o espírito mau sai diante do Senhor e é enviado para ser espírito de mentira.

No Apocalipse, o diabo é ligado e lançado no abismo, depois sendo necessário que seja solto por pouco tempo.

Logo, às vezes é solto, sai do inferno, opera e se move.

Contudo, não perde a pena à qual foi condenado, pois é eterna e não admite refrigério.

Portanto, sua pena não pode consistir apenas na ligação e detenção feitas pela qualidade.

42. Responde-se ao argumento principal concedendo que a qualidade contristante não é corpórea.

Uma qualidade corpórea não poderia prejudicar mais o anjo que o próprio calor do fogo ou qualquer outra qualidade corporal.

Quando se diz que uma qualidade espiritual é perfeição, distingue-se.

É perfeição em si e absolutamente: concedo.

É perfeição relativamente a este sujeito: nego.

Também o frio é alguma perfeição, mas não para o fogo, que ele antes corrompe.

Assim, a qualidade em questão é perfeição em si, mas impeditiva da perfeição conatural do anjo; nesse sentido, não é perfeição para ele.

Também não penso que seja sobrenatural quanto à entidade, porque nesse caso pertenceria à ordem da graça; e a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa e eleva.

É verdade, porém, que é extrinsecamente sobrenatural quanto ao modo de eficiência, pois Deus opera acima da natureza para que o fogo atue sobre o espírito.

Também se ordena a um fim sobrenatural, isto é, à vingança do pecado mediante pena eterna em razão da oposição à glória e à graça e, portanto, contra o próprio Deus enquanto autor sobrenatural.

43. Quanto ao ponto principal do argumento — a qualidade nada retira nem corrompe da virtude e substância do anjo, e parece que não pode impedir a potência operativa sem retirar algum requisito da ação —, responde-se que, como dissemos com Santo Tomás, o fogo põe no espírito algo contrário, não para corromper, mas para impedir a inclinação e operação natural.

Santo Tomás diz que o fogo age sobre a alma "não por modo de influir, mas por modo de deter".

Isso não significa que o fogo nada produza na alma, já que Santo Tomás diz expressamente que age.

Significa que aquilo que produz serve apenas para deter, não para alterar ou corromper.

Há, portanto, impedimento por detenção distinto de impedimento por corrupção.

Vê-se isso numa pedra detida para não cair: nada se corrompe em sua substância ou gravidade.

44. Quando se insiste perguntando como essa qualidade retira algum dos requisitos para agir, ou, se nada retira, como impede, responde-se que uma qualidade detentiva e não corruptiva não retira requisito algum da parte da virtude, mas da parte da aplicação, disposição ou moção pela qual a própria potência se aplica a operar.

Mesmo permanecendo toda a virtude no sujeito, um impedimento extrínseco pode impedir a própria saída da ação sem retirar nada da virtude.

Como a virtude se aplica, habilita ou move para operar, alguma qualidade pode impedir essa aplicação ou moção, ou qualquer outra disposição para a ação, sem retirar nem destruir a virtude.

Assim, por um impulso pode ser impedida a aplicação da pedra à descida sem que sua gravidade seja corrompida.

O mesmo argumento deve ser resolvido acerca das qualidades corporais pelas quais vemos as potências serem detidas e impedidas sem destruição da virtude: a pedra retida para não descer, a rêmora impedindo o navio e exemplos semelhantes.

Que Deus possa fazer isso de modo ainda mais perfeito nos seres espirituais e que tal coisa não envolva contradição ninguém de mente sã pode duvidar.

Quanto à aplicação veemente do intelecto ou à impressão de espécie intencional, já dissemos que o tormento instrumentalmente infligido pelo fogo não consiste nisso, mas na ligação das potências.

Posta essa ligação, segue-se a apreensão veemente do fogo como instrumento daquele tormento.

P. 808 DO ORIGINAL LATINO

45. À confirmação responde-se que, segundo Santo Tomás, o fogo só é penal enquanto "retarda o espírito da execução da própria vontade, para que não possa operar onde quer nem segundo quer".

Ainda que o diabo saia materialmente daquele lugar, por exemplo do inferno, e receba permissão para mover-se ou operar sobre alguma coisa, não faz ali aquilo que quer e como quer, mas apenas aquilo que lhe é permitido segundo a obrigação e ligação ao fogo.

Por isso sua pena não diminui propriamente, mas se modifica.

Se diminui em algum ponto, trata-se de aspecto muito acidental, compensado por outro agravamento de modo que a mudança acaba por aumentar o tormento e a miséria.

Se alguns demônios jamais desceram ao inferno, mas permaneceram neste ar e permanecem até o dia do juízo, como Santo Tomás suficientemente insinua, sua pena não diminui pelo fato de não estarem atualmente ligados ao lugar do fogo no inferno.

Possuem este ar como cárcere.

São afligidos pelo fogo do inferno, embora não estejam atualmente nele, enquanto esse fogo marca o lugar que lhes é devido.

Não é improvável dizer também que o fogo, ainda que distante, age pela virtude divina sobre os espíritos existentes neste ar, não os ligando ao lugar da geena, mas impedindo aqui suas potências para que não operem onde e como querem, mas somente tanto quanto lhes é permitido.

Operam, portanto, não segundo o próprio arbítrio, mas segundo aquilo que lhes é permitido sob a ligação do fogo, que também os prende a este ar para que não saiam dele como do lugar de seu cárcere.

Todo este ar é, nesse sentido, cárcere deles, assim como as concavidades da terra onde está o inferno são lugar daqueles que ali se encontram.

46. Se os espíritos que de fato foram precipitados no inferno e ligados àquele lugar recebem por dispensação divina permissão temporária para sair, modificam a pena quase materialmente, na medida em que algum impedimento lhes é relaxado para certo efeito.

Mas incorrem em outra pena igual ou maior, pois são soltos e autorizados a realizar alguma coisa não segundo sua vontade, mas de modo que sua dor e pena aumentem mediante os homens aos quais provam.

Ou vencem alguns e os arrastam consigo à condenação, aumentando assim sua pena acidental; ou são vencidos pelos homens eleitos, e aumenta sua confusão.

Portanto, a pena acidental dos demônios pode mudar e crescer acidentalmente até o dia do juízo, como ensina expressamente Santo Tomás.

Não há inconveniente em que, saindo do inferno onde estava detido, o diabo mude a modalidade da pena e ela diminua acidentalmente quanto à detenção daquele lugar.

Não é necessário, porém, atribuir-lhes algum refrigério.

Ainda que a pena mude quanto a um ou outro lugar, ou quanto à detenção materialmente considerada — assim como passam do calor ao frio —, por outra parte ela se agrava e compensa a mudança.

Embora se movam e operem num lugar, talvez realizem justamente aquilo que menos quereriam e de onde receberão depois maior confusão e pena; e quanto a outras coisas que quereriam fazer ou a outros movimentos que desejariam realizar, são mais estritamente agravados e impedidos.

47. Argumenta-se em segundo lugar.

Se a pena do fogo é explicada somente pela ligação e detenção produzidas por uma qualidade impeditiva, seguir-se-ia que não haveria diversidade de penas nos condenados pelo fato de serem atormentados ora pelo calor do fogo, ora pelo frio da neve.

Contudo, a pena dos condenados é multiplicada precisamente por serem atormentados por criaturas e gêneros de tormentos tão diversos.

Logo, a explicação seria falsa.

A consequência prova-se porque toda a força do tormento consistiria em as potências do anjo receberem, por virtude do fogo, uma qualidade impeditiva das próprias operações.

Que essa qualidade seja recebida do fogo ou da água seria inteiramente acidental e não aumentaria a pena se a qualidade permanecesse a mesma.

Assim como a graça ser produzida pela água no batismo ou pelo crisma na confirmação não a aumenta se a disposição do sujeito é a mesma, também aqui o instrumento não faria diferença.

Entretanto, nas penas dos condenados enumeram-se fogo, granizo, neve, gelo e espírito das tempestades como parte do cálice deles.

Passa-se de uma pena a outra; não se continua sempre a mesma, pois então não seriam diversas.

Santo Tomás ensina que são penas diversas.

Se o tormento se produzisse unicamente pela detenção, permaneceria a mesma pena embora variassem os instrumentos.

48. Confirma-se primeiro.

O fogo não prejudica o anjo nem pode agir sobre ele senão mediante a apreensão e enquanto objeto representado e proposto.

Logo, não age enquanto instrumento da virtude divina.

O objeto não se relaciona com a potência como instrumento eficiente, mas como motivo ou termo especificador.

Se prejudica enquanto objeto, não enquanto instrumento.

A razão é que o intelecto não se move nem produz tristeza senão em razão de algo apreendido.

Por maior que seja um mal na realidade, se não é apreendido não entristece.

Logo, a razão própria de prejudicar e afligir parece consistir no fato de o fogo ser objeto que move a apreensão, não instrumento da eficiência divina.

49. Confirma-se em segundo lugar.

Nenhum instrumento é fisicamente elevado para produzir um efeito se não se supõe possuir alguma ação própria pela qual opere dispositivamente em ordem ao efeito do agente principal, como ensina Santo Tomás.

Mas esse fogo não possui ação própria semelhante sobre os demônios.

O fogo corpóreo, por sua virtude própria e antes da elevação divina, nada pode agir num espírito.

Aquilo que faz em outros sujeitos corporais pouco importa, porque a ação num sujeito diferente não dispõe o espírito para receber o efeito do agente principal.

Nos demais instrumentos sobrenaturais, como os sacramentos, supõe-se primeiro uma ação própria do sacramento sobre o mesmo homem no qual depois é infundida a graça.

Também pareceria inconveniente que Deus usasse instrumento corporal para infligir suplício a um espírito, mas para conferir o prêmio, por exemplo a luz da glória, não usasse instrumento algum.

50. Responde-se que a pena dos sentidos nos espíritos é desigual e diversa conforme a potência é mais ou menos constrangida e ligada para não operar segundo quer.

Do mesmo modo, na enfermidade corporal, a dor e o tormento são tanto mais veementes quanto mais as faculdades naturais são impedidas de suas operações próprias.

Alguns espíritos são ligados pelo fogo de modo que ainda recebem permissão para agir em alguma medida, seja no próprio lugar do inferno, seja até saindo dele por dispensação divina.

Nessa permissão e ligação pode haver mais e menos conforme maior ou menor impedimento da operação.

Se algum espírito for ligado com tanta força que nada lhe seja permitido fazer ou mover, sua pena será intensíssima.

Concedemos, portanto, que existem diversos gêneros de tormentos, não só em sujeitos diversos segundo a desigualdade dos pecados, mas também no mesmo sujeito, passando de um tormento a outro.

Nesse caso, não se continua exatamente a mesma detenção e ligação, mas passa-se de uma a outra.

Pode haver ligação mais forte e estreita num tormento do que noutro, ou o contrário.

Também pode haver ligação quanto a certa operação ou lugar e depois quanto a outra realidade em que antes se permitia agir.

Desse modo, “por modos admiráveis e ocultos”, como diz Agostinho, podem ser infligidos os tormentos: ocultos para nós no particular, mas conhecidos em geral.

Deus conhece perfeitamente os modos e retribui a cada um segundo suas obras.

51. À primeira confirmação responde-se que o fogo aflige de ambos os modos.

Primeiro, enquanto instrumento da virtude divina, retardando e detendo as operações naturais do anjo.

Depois, representando essa própria detenção como objeto por meio de espécie infundida no anjo, pela qual conhece o tormento.

Essa espécie encontra-se também nos santos anjos, porque conhecem tais tormentos, embora não como infligidos a si mesmos e convenientes a eles, como ocorre nos demônios.

É como o condenado que conhece pela mesma espécie visível a espada com que será ferido ou a madeira em que será suspenso e os espectadores que veem os mesmos objetos: estes conhecem como espectadores, aquele como paciente.

A espécie pela qual o objeto aflitivo é representado, portanto, não é impressa pelo fogo, mas infundida por Deus tanto nos anjos bons quanto nos maus.

Mas, para que o fogo seja apreendido como nocivo, é necessário que realmente cause dano.

Não corrompendo algo no espírito, mas impedindo-o e detendo-o.

Só então a detenção é apreendida como objeto nocivo.

Assim como primeiro o homem é queimado ou golpeado e depois apreende aquela ação como nociva.

Por isso Santo Tomás diz que “o fogo corpóreo é o afligente remoto, mas o fogo apreendido é o afligente próximo”.

P. 810 DO ORIGINAL LATINO

52. À segunda confirmação responde-se, com o que dissemos ao tratar do instrumento da criação, que não repugna que Deus assuma por instrumento algo distante de outro sujeito e que não produza nele efeito de sua virtude própria.

Santo Tomás admite que Deus possa assumir um ato imanente como instrumento para produzir algo fora, embora o ato imanente não possua operação própria sobre o sujeito externo.

Quando diz que o instrumento deve operar dispositivamente para o efeito do agente principal, isso não significa necessariamente que produza no mesmo sujeito uma disposição para esse efeito.

Nos instrumentos divinos isso nem se requer sempre nem sempre se encontra.

Basta que o instrumento opere de algum modo acerca de algum sujeito para que essa ação possa ser elevada por Deus a produzir o efeito, seja no mesmo, seja em outro sujeito.

Isso significa comportar-se dispositivamente para ser elevado por Deus, isto é, possuir aptidão obediencial relativamente à potência divina, embora não seja uma disposição conatural para produzir por si o efeito.

O fogo corporal possui alguma ação própria sobre outros corpos, nos quais pode produzir calor ou luz.

Além disso, de si mesmo pode estar unido ao espírito enquanto algo que por ele poderia ser movido.

Daí é ulteriormente elevado, como instrumento da virtude divina, a deter e ligar o espírito, impedindo suas operações.

53. Quanto à objeção de que Deus não usa instrumento para conferir o prêmio como usa para infligir o suplício, responde-se que existe razão diferente.

No suplício, o espírito é submetido a uma criatura inferior porque ele próprio recusou submeter-se a Deus.

Por isso foi conveniente usar uma realidade corpórea como instrumento para ligá-lo e submetê-lo.

No prêmio da bem-aventurança, ao contrário, o espírito é elevado acima de toda criatura: “Constituí-lo-á sobre todos os seus bens” (Mt 24, 47).

Por isso foi conveniente que fosse exaltado e glorificado não por criatura, mas imediatamente por Deus.

Mesmo assim, os homens são justificados e glorificados também mediante a humanidade de Cristo enquanto instrumento.

QUESTÕES CVI E CVII

SOBRE A ILUMINAÇÃO E A LOCUÇÃO DOS ANJOS

Síntese do texto de Santo Tomás (Summa litterae)

P. 811–812 DO ORIGINAL LATINO

A razão pela qual Santo Tomás trata neste lugar da locução e da iluminação dos anjos, depois de mais de quarenta questões desde o tratado dos anjos, foi exposta no tomo precedente ao explicar a ordem e conexão das partes de sua obra.

Com efeito, a iluminação e a locução, a ordenação das hierarquias, a guarda e a impugnação dos anjos e dos demônios pertencem ao governo da criatura, tanto espiritual quanto corporal, que Deus administra por meio dos anjos.

E como o tratado do governo divino começa na questão 103, depois do tratado da processão ou emanação das criaturas a partir de Deus, é nas questões 106 e seguintes que se encontra o lugar próprio para tratar da iluminação e locução dos anjos e das demais ações pertencentes ao governo deles.

Aqui trataremos apenas dessas duas questões, a da iluminação e a da locução, porque contêm a disputa mais difícil.

Santo Tomás trata da iluminação dos anjos, na questão 106, em quatro artigos. Mostra que um anjo ilumina o intelecto de outro manifestando-lhe uma verdade oculta que este ainda não alcança, adaptando-a à capacidade do inferior: isso é propriamente ensinar.

Mostra também que um anjo move a vontade de outro propondo-lhe um objeto para que o ame e agindo por modo de persuasão, sem modificar interiormente a própria vontade.

Ensina, em terceiro lugar, que um anjo inferior nunca ilumina um superior, pois por natureza possui luz menos perfeita; e pela virtude divina não há razão para se abandonar a ordem estabelecida por Deus nas coisas espirituais, segundo a qual os inferiores são governados pelos superiores, e não o contrário.

Em quarto lugar, ensina que os anjos superiores iluminam os inferiores, pois participam de modo mais pleno da bondade divina, cuja propriedade é difundir-se e comunicar-se.

Quanto à locução dos anjos, Santo Tomás trata dela na questão 107, mostrando que um anjo fala a outro manifestando-lhe seu conceito mediante a ordenação voluntária desse conceito àquele a quem quer torná-lo manifesto.

Desse princípio deduz quatro conclusões, correspondentes aos quatro artigos seguintes.

Primeiro, um anjo inferior pode falar a um superior, embora não o ilumine, porque a locução nem sempre ocorre para iluminar, mas também para manifestar aquilo que alguém deseja em seu coração e que o outro ignora.

Segundo, o anjo pode falar também com Deus, não para manifestar-lhe algum segredo desconhecido, mas ordenando-se e elevando-se a Ele para d'Ele receber.

Terceiro, a distância local não impede a locução angélica, pois esta se realiza por operação intelectual e pela ordenação da vontade a outro, o que não depende da distância local.

Quarto, a locução de um anjo não é conhecida por todos, porque ele pode ordenar seu conceito a um e não aos demais; relativamente a estes, portanto, o conceito permanece oculto.

DISPUTAÇÃO XLV

SOBRE A LOCUÇÃO E A ILUMINAÇÃO DOS ANJOS

ARTIGO I

Como os anjos falam espiritualmente entre si

P. 813 DO ORIGINAL LATINO

1. Tão certo é que os anjos falam entre si quanto é difícil e obscuro determinar por qual meio, instrumento ou sinal realizam essa locução.

O primeiro ponto é ensinado pela fé e persuadido pela razão.

A fé o ensina porque em muitos lugares da Escritura encontramos locução de anjos não somente com homens — locução que deve realizar-se de modo corporal —, mas também entre si ou com Deus, o que deve ser uma locução espiritual.

Assim se diz em Isaías 6, 3 que os Serafins clamavam uns para os outros; em Daniel 8, 16: “Ouvi uma voz de homem entre as margens do Ulai, que clamou e disse: Gabriel, faze entender esta visão”; em Zacarias 1, 12: “Respondeu o anjo do Senhor e disse: Senhor dos exércitos, até quando não terás misericórdia de Jerusalém?”

Na epístola de Judas lê-se que Miguel Arcanjo, disputando com o diabo, altercava acerca do corpo de Moisés.

E São Paulo diz em 1Cor 13, 1: “Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos”.

2. A razão também persuade isso.

Os anjos, sendo intelectuais, devem também governar-se de modo intelectual e formar como que uma comunidade política.

Sem locução, porém, não pode haver comunicação nem governo numa comunidade.

Essa razão não somente persuade que exista locução entre os anjos, mas também o demonstra quanto às almas separadas.

Elas também são intelectuais e sociáveis entre si, não menos do que enquanto estavam no corpo.

Logo, possuem comunicação e locução entre si, por meio das quais exprimem seus conceitos e vontades; ninguém é suficiente apenas para si, nem mesmo o anjo.

Como sinal disso, em Lucas 16, 24–31 apresenta-se o diálogo entre a alma do rico condenado e a alma de Abraão, situada longe no seio dos patriarcas.

O ponto da dificuldade e a diversidade das sentenças

3. Embora essa verdade seja tão clara, indubitável e certa, é admirável quantos recessos ocultos e dificuldades ela encerra, não somente árduas, mas quase insuperáveis ao engenho humano.

A dificuldade nasce de quatro condições exigidas para a verdadeira e essencial locução, condições que experimentamos diariamente em nossa fala, mas que ignoramos inteiramente na locução angélica enquanto espiritual.

Digo “enquanto espiritual”, porque, quando os anjos falam por meio de corpos assumidos, acomodam-se à locução corporal, feita por vozes e sinais sensíveis que significam por imposição.

A primeira condição é que exista algo que manifeste o conceito interior ou segredo do coração.

A segunda é que haja uma excitação do ouvinte para perceber aquele que fala.

A terceira é que possa conservar-se o segredo. Caso contrário, se alguém fosse obrigado a manifestar a todos aquilo que fala a um só, destruir-se-ia toda convivência e governo político.

A quarta é que aquele que fala possa enganar e mentir.

4. É muito difícil conciliar essas quatro condições na locução espiritual dos anjos.

Os anjos não necessitam de sinais ou gestos corporais para se explicar e comunicar.

Seria extremamente imperfeita e diminuída a sociedade e comunidade das substâncias espirituais se, possuindo uma vida totalmente separada dos corpos e independente deles, necessitassem de sinais sensíveis para comunicar-se.

Além disso, mesmo posto semelhante sinal sensível, seria muito difícil fazê-lo chegar e ser comunicado a um anjo de modo que não pudesse ser entendido pelos demais.

Entre nós, uma voz proferida em tom baixo é percebida pelo ouvinte próximo, mas não pelo distante, porque é recebida pelos sentidos, nos quais a distância pode constituir impedimento.

O anjo, porém, conhece sem sentidos tudo aquilo que é inteligível; portanto, dificilmente se poderia ocultar ao seu intelecto qualquer realidade sensível à qual outro anjo confiasse seu segredo.

Afastados, portanto, os sinais sensíveis, que de nada servem para a locução espiritual — única de que tratamos aqui —, resta recorrer a sinais espirituais ou a alguma realidade espiritual e inteligível pela qual o segredo do coração seja manifestado.

Essa realidade espiritual, seja qual for, só pode encontrar-se ou no próprio anjo que fala, cujo segredo é manifestado ao outro, ou no próprio ouvinte, ao qual se faz a manifestação.

É difícil encontrar algo espiritual no qual concorram todas as condições acima estabelecidas.

5. A partir disso os autores começaram a dividir-se em várias sentenças acerca da locução espiritual e do meio pelo qual ela se realiza.

Em geral, podem reduzir-se a duas classes.

Os primeiros atribuem como meio da locução alguma coisa produzida ou feita no próprio anjo que fala.

Os outros põem alguma coisa nova produzida no próprio ouvinte.

Todos concordam que a locução deve ser algo proveniente daquele que fala.

Se alguém conhece meu segredo porque Deus lho revelou, porque o conjecturou ou porque um terceiro o traiu, não se diz que eu tenha falado àquele que conheceu o segredo.

Para haver locução, é necessário que ela se faça mediante algo proveniente daquele que fala.

Primeira classe de sentenças

6. Na primeira classe encontram-se duas sentenças principais, assim como na segunda haverá outras duas.

A primeira dentre aquelas que colocam no próprio falante o meio da locução sustenta que a locução angélica se realiza unicamente pelo fato de o anjo que fala ordenar e referir seu conceito àquele a quem quer falar, tornando esse conceito como que uma realidade pertencente à pessoa a quem se dirige.

Pelo próprio fato dessa ordenação, o conceito torna-se manifesto ao outro, porque começa a pertencer-lhe e a referir-se a ele.

Antes disso, o segredo do coração não podia ser conhecido pelo outro, porque não lhe pertencia; pertencia somente àquele que o elicitava, segundo o direito moral e a indiferença própria do ato livre.

Logo que começa a pertencer a outro pela ordenação feita a ele, começa também a manifestar-se-lhe.

Esse modo de falar é ensinado por Santo Tomás na questão 107, artigo 1, e nos outros lugares em que trata desta matéria, e é comumente seguido por seus discípulos.

Essa sentença explica facilmente como a locução procede daquele que fala: ele ordena seu conceito a outro.

Também conserva o segredo, pois pode ordenar o conceito a um ou a vários e não aos demais; estes não o entenderão porque o conceito não lhes pertence.

Também admite o engano e a mentira.

O anjo pode formar dois conceitos e ordenar um deles ao outro, representando-se como se não quisesse ou não possuísse aquilo que conserva no outro conceito reservado para si.

A dificuldade dessa sentença aparece nas outras duas condições da locução.

Primeiro, como essa ordenação manifesta o segredo do coração, se a própria ordenação é também um segredo do coração, sendo certa cogitação livre? Como, então, manifesta algo ao outro se ela mesma é oculta?

Segundo, como se explica a excitação do ouvinte, que pertence especialmente à locução?

Pelo simples fato de eu ordenar em meu coração um pensamento a São Rafael ou a São Gabriel, como essa ordenação existente em mim aplica e excita o intelecto daquele anjo para que preste atenção a mim?

7. Por causa dessas dificuldades, outra sentença procura explicar melhor a manifestação e a excitação.

Além da ordenação do conceito, coloca alguma qualidade produzida no próprio anjo que fala, qualidade que manifesta o conceito ao outro como objeto naturalmente cognoscível por ele e assim excita a mente do anjo, como ocorre com qualquer objeto natural posto ou produzido de novo no universo.

Essa sentença salva a razão de manifestação, mas encontra enorme dificuldade para preservar o segredo.

A qualidade produzida ou é um ato moral e livre, ou uma qualidade natural.

Se é ato livre, recai na dificuldade precedente: como semelhante qualidade, sendo livre e moral, será por si manifesta ao outro anjo e poderá revelar o segredo do coração?

Se é qualidade natural, representa naturalmente e é naturalmente conhecida por todos os anjos.

Posta, portanto, no intelecto daquele que fala, não será menos manifesta àquele a quem ele não quer falar do que àquele a quem se dirige.

P. 815 DO ORIGINAL LATINO

8. Por isso, alguns recorrem à significação por imposição.

Dizem que essas qualidades significam o segredo do coração por convenção ou imposição, do mesmo modo que nossas vozes significam convencionalmente.

Por elas manifestaríamos os segredos do coração e conservaríamos o segredo, não exibindo tais sinais diante de todos, mas somente daqueles aos quais queremos significar algo.

Assim também os anjos manifestariam seus conceitos mediante qualidades espirituais que significam por imposição, revelando-os a quem querem e ocultando-os aos demais.

Suárez atribui essa sentença a alguns antigos.

Contudo, a dificuldade relativa ao segredo permanece inteira.

A imposição pela qual esses sinais significam não é menos conhecida pelos anjos que a própria qualidade.

Tal imposição deveria ser pública e externa, recebida pelo uso comum e instituída por alguma convenção pública.

Aquilo que se faz pública e externamente, ainda que livremente, pode ser conhecido por qualquer anjo.

Assim, os anjos conhecem todos os idiomas e línguas dos homens porque conhecem sua imposição pública e o uso público que a conserva.

Além disso, aquela imposição das qualidades espirituais seria ordenada precisamente para os anjos comunicarem-se e falarem entre si; portanto, a notícia dela pertenceria a todos.

Posta e produzida a qualidade que, por imposição, significa aquilo que o anjo pensa, já não estaria em seu poder ocultá-la dos demais, porque todos conheceriam tanto a qualidade quanto sua imposição; ela não seria o próprio pensamento do coração, mas apenas seu sinal.

Tampouco se conservaria o segredo pelo fato de o sinal ser colocado na presença de um anjo e não de outro, como entre nós a voz significa para quem está presente e ouve, mas não para o ausente.

Nos anjos, a distância local, por maior que seja, não impede o conhecimento daquilo que lhes é cognoscível e pertence à sua esfera.

Seu conhecimento não depende de espécies sensíveis conduzidas por um meio corporal, como ocorre com nossos sentidos.

Por isso, o anjo no céu conhece aquilo que acontece entre nós para nos socorrer, e a alma do rico condenado viu Abraão de longe, com Lázaro em seu seio, e falou-lhe apesar da distância.

Posta, portanto, uma qualidade que represente convencionalmente alguma coisa, qualquer anjo poderá conhecê-la se quiser atender a ela; e assim não se salva o segredo.

9. Pressionados por essa dificuldade, os defensores dessa sentença distinguem dois gêneros de sinais impostos entre os anjos.

Uns seriam públicos para todos, como língua comum; outros seriam privados para cada anjo, para que pudessem comunicar segredos.

Suárez atribui essa opinião a Marsílio e a alguns autores recentes.

Essa multiplicação de línguas, porém, ainda não basta para proteger o segredo, antes multiplica ao infinito os sinais sem fundamento.

Suponhamos que um anjo queira falar simultaneamente a dois ou três e não aos demais.

Que língua usará?

Se usar a privada, só será entendido por um, justamente aquele para quem foi instituída.

Se usar a comum, não poderá ocultar-se aos outros, que também conhecem sua imposição.

Seria, portanto, necessário instituir outra língua, não comum a todos nem privada de um só, mas comum a alguns e não a outros.

Mas essas combinações podem multiplicar-se ao infinito.

Às vezes um anjo poderia querer falar a dois, depois a quatro, dez, vinte ou a número maior ou menor; e aquilo que manifesta agora a alguns pode querer ocultar depois a um ou a vários deles.

As combinações podem variar e multiplicar-se indefinidamente por toda a eternidade.

Seria necessário, portanto, que desde o princípio os anjos recebessem infinitas espécies ou representações de infinitas línguas.

Do mesmo modo, quanto à locução privada de um anjo com apenas outro, seria necessário possuir, para cada conceito que pudesse formar e para cada ato da vontade que pudesse ter, representações próprias para cada anjo.

Como os conceitos se multiplicarão indefinidamente por toda a eternidade, cada anjo deveria possuir infinitas imposições ou línguas para falar separada e secretamente com qualquer outro anjo.

Assim, essa sentença fica esmagada pela própria infinitude de línguas que precisa admitir para preservar o segredo, produzindo máxima confusão.

P. 816 DO ORIGINAL LATINO

10. Omito outras dificuldades que essa sentença só poderia resolver mediante adivinhações.

Por exemplo, se a imposição de tantas línguas privadas foi feita desde o princípio, quando os anjos foram criados, ou se é feita diariamente de novo.

Se foi instituída pelos próprios anjos mediante alguma convenção entre eles, como entre nós ocorre com a imposição das palavras, ou se foi feita somente por Deus e o conhecimento dessas línguas infundido nos anjos.

Se foi feita por convenção dos anjos, ou continua sendo feita desse modo, o próprio segredo desaparece, porque essa convenção teria sido pública e, consequentemente, manifesta a todos, ainda que a imposição fosse realizada por um só, pois o ato de impor seria externo e não pensamento oculto do coração.

Se é feita somente por Deus, ou Deus infundiu desde o princípio em todos os anjos a notícia de todas essas línguas relativamente a todos os conceitos que durante toda a eternidade poderiam ser manifestados privada ou publicamente, a poucos ou a muitos — e assim deveria infundir infinitas espécies ou idiomas em cada anjo —, ou então Deus as infunde agora.

11. Se Deus agora infunde as espécies e impõe o significado dos idiomas, além de ser contrário à perfeição do anjo que não possua desde o princípio todas as espécies que lhe convêm, permanece outra dificuldade.

Deus torna esses sinais conhecidos aos anjos antes que a locução aconteça ou enquanto acontece?

Se antes, segue-se inconveniente semelhante ao da infusão desde o princípio.

O anjo conheceria a futura locução que determinado outro anjo lhe faria simplesmente por perceber que Deus lhe infunde naquele momento um idioma em relação àquele anjo.

Se Deus impõe os sinais enquanto eles falam, como poderiam começar a falar e querer falar se antes não possuem conhecimento da língua que usarão?

12. Finalmente, é dificílimo explicar qual seja essa qualidade.

Seria o próprio conceito, uma espécie ou uma terceira qualidade desconhecida?

Estaria no intelecto do anjo ou em sua substância?

Seria produzida por ação transitiva ou imanente?

Seria qualidade vital ou não vital?

Tudo isso só poderia ser resolvido por adivinhação.

Segunda classe de sentenças

13. Na segunda classe de sentenças, que explica a locução angélica não por algo posto naquele que fala, mas naquele que ouve, encontram-se também duas posições.

A primeira é de Escoto.

Ele ensina que o anjo que fala produz no intelecto do ouvinte certa intelecção ou conhecimento pelo qual é representado o objeto que quer tornar conhecido.

Falar é manifestar seu conceito ao outro, isto é, fazer com que ele o entenda.

Como o anjo não faz isso mediante sinais sensíveis, fá-lo-ia imprimindo no outro a própria intelecção.

14. Essa sentença não pode ser admitida de modo algum, porque contraria toda a filosofia, que ensina ser o conhecimento ou intelecção ato vital e imanente.

Por sua razão essencial, portanto, exige não ser impressa por um agente extrínseco, mas originar-se do próprio princípio intrínseco.

O ato vital procede necessariamente de um princípio de vida unido ao sujeito.

Logo, ou aquilo que é impresso não é verdadeira e próprio conhecimento — que essencialmente é ato vital —, ou não é impresso por agente extrínseco, mas nasce do princípio vital.

Princípio vital é aquilo que se move e elicita de si o ato, não aquilo que apenas é movido e padece de outro.

15. Além disso, para imprimir esse conhecimento no ouvinte, o anjo que fala deve estar intimamente presente dentro do intelecto dele ou pode imprimi-lo de fora, permanecendo distante?

A primeira hipótese, além de contrariar a linguagem comum dos teólogos segundo a qual somente Deus penetra interiormente a mente, não explica como um anjo poderia falar simultaneamente a vários, pois não poderia estar ao mesmo tempo interiormente em muitos, nem como poderia falar a um anjo distante.

Que um anjo pode falar a vários simultaneamente consta de Apocalipse 7, 2.

Que pode falar a um distante também é certo, pois pode falar a um homem distante e, com maior razão, a um anjo.

Em Gênesis 22, 11, o anjo do Senhor clama do céu: “Abraão”.

Além disso, as almas separadas podem falar de longe, como em Lucas 16, 23–24, em que a alma do rico vê Abraão de longe e clama: “Pai Abraão, tem misericórdia de mim”.

Logo, com maior razão, anjos distantes podem falar entre si.

Se se adotar a segunda hipótese e se disser que o anjo distante produz o ato de conhecimento no outro, repugna que o próprio ato cognoscitivo seja produzido por um anjo distante sem atravessar algum meio quando a substância e a virtude do anjo que fala não alcançam o outro.

O conceito ou conhecimento não pode atravessar o meio, pois é acidente espiritual e vital que não pode ser produzido através de corpos intermediários nem neles inerir.

Tampouco um conceito que passasse desse modo poderia ocultar-se de outros anjos que atentassem ao meio.

P. 817 DO ORIGINAL LATINO

16. A segunda sentença dessa série pertence aos que, querendo evitar o inconveniente de Escoto, dizem que o anjo que fala não produz no ouvinte o conceito ou conhecimento, mas uma espécie representativa do segredo do coração do falante, ou algo semelhante, mediante o qual esse segredo seja manifestado.

Assim ensinaram alguns antigos, como Alexandre de Hales, São Boaventura, Auréolo e outros, referidos por Suárez, que finalmente segue essa opinião e a explica longamente.

17. Essa sentença cai em inconvenientes não menores que as precedentes.

Primeiro, a impressão física de espécies na mente dos anjos só pode ser feita por Deus, que sozinho pode operar interiormente na mente angélica.

As demais coisas exteriores ao anjo podem apenas comportar-se objetivamente em relação às espécies, não modificando efetivamente o intelecto por dentro.

Se somente Deus produz na mente do ouvinte aquela espécie, será Deus quem fala ou revela ao anjo o pensamento do outro, e não o próprio anjo que fala, pois o elemento manifestativo da locução — a espécie — é produzido por Deus e não pelo falante.

Se, porém, o próprio anjo que fala produz a espécie no outro — como o sentido externo transmite a espécie ao interno ou o intelecto agente ao possível —, esse anjo possuiria poder de modificar o intelecto de outro e operar interiormente nele, o que é comumente negado pelos teólogos, inclusive quanto à mente humana.

Segundo, reaparece a dificuldade acerca da locução a distância.

Não podemos negar, sem contrariar a fé, que um anjo distante fale a outro distante, dado o exemplo da alma do rico que falava de longe com a alma de Abraão.

Como poderia uma alma ou um anjo lançar uma espécie ou qualidade espiritual que atravessasse um meio corporal?

E, se colocássemos dois anjos fora do mundo ou no vazio, não poderiam falar, porque não existiria meio através do qual passasse aquela espécie, a qual, sendo acidente, exige necessariamente um sujeito no qual exista.

18. A resposta de Suárez não satisfaz.

Por um lado, ele julga não ser improvável que a locução exija ausência de distância entre falante e ouvinte; por outro, reputa mais provável o contrário e diz que a eficiência poderia realizar-se independentemente de lugar e situação, sem atravessar meio.

Quanto à primeira parte, tal opinião não é apenas improvável, mas não parece poder ser sustentada sem contrariar a fé.

A Escritura é expressíssima: o rico, estando nos tormentos, “levantando os olhos, viu Abraão de longe e Lázaro em seu seio; e, clamando, disse...”

E acrescenta: “Entre nós e vós está estabelecido um grande abismo, de modo que os que querem passar daqui para vós não podem, nem os daí passar para cá”.

Logo, aquela locução ocorria entre lugares muito distantes.

Ninguém ousaria afirmar que a alma daquele rico estivesse no mesmo lugar que Abraão, sem distância, a fim de falar-lhe; de outro modo, uma alma condenada, atormentada entre chamas eternas, estaria no próprio seio de Abraão.

Por isso deve-se ter como certíssimo, não apenas mais provável, que pode haver locução entre espíritos distantes.

P. 818 DO ORIGINAL LATINO

19. Quanto à segunda parte da solução, Suárez contradiz a filosofia universal, a verdade e até a si mesmo, pois em outro lugar explica o princípio segundo o qual nada pode agir à distância sem agir no que lhe é próximo.

Não se compreende que de uma virtude proceda uma operação e efeito onde aquela virtude não está.

Quando um efeito é produzido primeira e imediatamente, procede da virtude no lugar em que esta está, não onde não está nem por sua substância nem por sua força.

É precisamente daí que se prova a imensidade de Deus, e São Paulo assim a prova em Atos 17, 24–25 e 28: Deus opera em toda coisa.

Se pudesse operar onde não estivesse, não teríamos fundamento para dizer que está em toda parte porque opera em toda parte.

Se, porém, o anjo distante envia uma espécie que deve atravessar um meio, reaparecem as dificuldades: como uma qualidade espiritual poderia atravessar um meio corporal?

E, se Suárez não admite que um anjo se mova por movimento descontínuo de um lugar para outro sem passar pelo meio, com que razão admite que produza alguma coisa num lugar distante sem qualquer meio?

Na nossa explicação do movimento angélico, pelo próprio fato de o anjo operar no lugar distante, passa a estar ali e deixa de estar onde antes estava.

Na sentença examinada, ao contrário, o anjo permaneceria em seu lugar distante e produziria uma espécie onde não está, o que não pode ser compreendido.

20. Finalmente, nessa sentença também não se conserva suficientemente o segredo.

A espécie, luz ou qualquer outra qualidade produzida pelo anjo na mente do outro pertence à ordem natural, pois é produzida pela virtude natural do anjo, sobretudo quando a locução não trata de coisas sobrenaturais.

Não é a própria cogitação livre do coração, mas efeito exterior dela, recebido em outro sujeito.

Também não é futuro contingente, porque de fato foi produzida na realidade.

Logo, não estaria oculta aos demais anjos, pois não é futuro, nem ato livre, nem realidade sobrenatural.

Encontra-se entre os objetos naturalmente cognoscíveis por qualquer anjo.

Não seria mais oculta aos outros por estar impressa e recebida no intelecto do ouvinte do que se fosse uma qualidade produzida e permanecesse no intelecto daquele que fala.

Suárez, contudo, rejeita esta última hipótese e combate os que colocam no próprio falante sinais da locução.

Além disso, se um anjo conhece naturalmente as espécies infusas e inatas existentes em outro anjo, por que não conheceria também aquela produzida nele por um terceiro?

Santo Tomás admite que as espécies existentes no intelecto de um anjo são conhecidas por todos os outros; o que permanece oculto é o uso e exercício livre dessas espécies.

21. Suárez responde que os outros anjos não conhecem as espécies produzidas pelo falante no ouvinte, porque não possuem desde o princípio espécies inatas dos atos livres nem, consequentemente, das espécies produzidas por esses atos.

Além de Santo Tomás sustentar expressamente o contrário, ainda que se concedesse que os anjos não têm espécies inatas dos próprios atos livres, por serem atos morais e livres, por que não possuiriam espécies inatas das espécies que o anjo que fala imprime no ouvinte?

Essas espécies não são realidades sobrenaturais, nem futuros contingentes, nem atos livres formalmente, mas efeitos produzidos externamente.

Não deveriam ser menos manifestas que o movimento de um anjo, um corpo por ele assumido ou qualquer outro efeito exterior.

E permanece sempre o ponto decisivo.

Se uma qualidade significativa do próprio conceito, posta no anjo que fala, não conservaria o segredo porque seria conhecida por todos, natural ou convencionalmente, como pode a mesma qualidade, impressa ou transportada para o ouvinte — seja espécie, seja outra qualidade representativa —, tornar-se imediatamente oculta aos outros, se não é sobrenatural, nem futuro contingente, nem ato livre?

Confesso que não compreendo.

Resolução segundo o pensamento de Santo Tomás

22. Vistas tantas dificuldades das demais sentenças, das quais elas não conseguem libertar-se, escolhemos como mais provável, em matéria tão obscura, a sentença de Santo Tomás, de Caetano e de seus discípulos, seguida também por Vázquez e Arrúbal.

Os anjos manifestam os segredos de seus corações mediante os próprios conceitos que formam, enquanto ordenados àquele ou àqueles aos quais querem falar.

Pelo próprio fato dessa ordenação, o conceito e segredo torna-se objeto proporcionado à espécie que o anjo ouvinte possui acerca da natureza desses atos e conceitos.

Qualquer anjo possui conaturalmente espécie inata da natureza e quididade dos conceitos e atos livres.

O exercício e produção atuais desses atos, porém, ficam ocultos aos outros anjos em razão da moralidade e indiferença com que procedem do livre-arbítrio, assim como os futuros contingentes permanecem ocultos por estarem na indiferença de suas causas.

Se, portanto, aquele que pensa remove essa moralidade e indiferença, determinando ou ordenando seu conceito a outro como algo que lhe pertence, o conceito passa precisamente por isso a pertencer ao âmbito das coisas cognoscíveis pelo outro e a estar dentro da esfera de seu objeto.

Assim o outro pode conhecê-lo.

23. É manifestíssimo que o pensamento de Santo Tomás é que o anjo, pela ordenação de seu conceito a outro, o manifesta — e essa manifestação é a locução —, sem infundir ou produzir algo no anjo ouvinte.

Na questão 9 *De Veritate*, artigo 4, diz que "a própria ordenação da cogitação a outro chama-se locução exterior nos anjos".

E acrescenta: "Um anjo conhece a cogitação de outro por espécie inata pela qual conhece o outro anjo, porque pela mesma espécie conhece tudo aquilo que conhece no outro anjo. Portanto, tão logo um anjo se ordena a outro segundo o ato de alguma forma, aquele anjo conhece sua cogitação".

Na questão 107, artigo 1, e no artigo 2, diz igualmente: "Como foi dito, falar um anjo a outro nada mais é que ordenar seu conceito, por vontade própria, para que se torne conhecido por ele".

No Comentário às Sentenças: "Tão logo um anjo ordena sua locução a outro, sua locução torna-se algo pertencente àquele e, assim, é conhecida por ele".

E: "Não se exige algum meio pelo qual a locução de um seja levada ao outro; basta a simples ordem da intenção de um para manifestar ao outro".

Finalmente, Santo Tomás afirma expressamente que o falante nada produz no ouvinte: “O anjo que fala nada faz no anjo ao qual fala; algo se faz no próprio anjo falante e, a partir disso, é conhecido pelo outro do modo acima explicado. Não é necessário, portanto, que o falante infunda algo naquele a quem fala”.

24. Embora o pensamento de Santo Tomás apareça com tanta clareza nesses textos, Suárez esforça-se para persuadir-nos de que a sentença expressa de Santo Tomás seria a sua, segundo a qual a locução de um anjo a outro ocorre mediante impressão de alguma espécie ou qualidade semelhante na mente do ouvinte.

Baseia-se em Santo Tomás quando diz que, assim como o sentido é movido pelo sensível, o intelecto é movido pelo inteligível; assim como o sentido é excitado por sinal sensível, também a mente do anjo pode ser excitada por alguma virtude inteligível para prestar atenção.

Ora, o sinal sensível imprime espécie no sentido do ouvinte.

Logo, também o sinal inteligível excitaria a mente enquanto objeto movente; e o objeto moveria imprimindo espécie.

Além disso, a ordenação pela qual a vontade do anjo refere um conceito a outro não poria no conceito senão denominação extrínseca, incapaz de excitar a mente do outro e sem virtude inteligível para isso.

25. Com maior força alguém poderia tentar desviar a mente de Santo Tomás para aquela outra sentença já referida, segundo a qual a locução do anjo não acontece somente pela ordenação dos conceitos, mas pela apresentação de algum sinal naturalmente cognoscível pelo outro.

Santo Tomás diz no Comentário às Sentenças: “Nos anjos, o conceito interior da mente, sujeito ao livre-arbítrio, não pode ser visto por outro. Quando, portanto, ordena a espécie concebida para ser manifestada a outro, chama-se verbo do coração. Quando a coordena com alguma das coisas que um anjo pode ver naturalmente no outro, aquilo que é naturalmente cognoscível torna-se sinal expressivo do conceito interior; e semelhante expressão chama-se locução, não vocal, mas expressa por sinais intelectuais”.

E em outro lugar: “Assim como, para enunciar aquilo que em nós não pode ser visto por outro, usamos coisas que podem ser conhecidas por ele, como vozes ou quaisquer sinais sensíveis, assim os anjos, por aquelas coisas que um pode naturalmente conhecer no outro, comunicam mutuamente seus conceitos”.

Comentando 1Cor 13, 1: “Em qualquer anjo há algo que é naturalmente conhecido por outro anjo; quando aquilo que é naturalmente conhecido é proposto como sinal do que é desconhecido, o oculto é manifestado; semelhante manifestação chama-se locução, à semelhança dos homens que manifestam a outros os segredos do coração por palavras sensíveis ou por qualquer outra realidade corporal externa”.

Esses textos parecem fortes em favor de uma locução por sinais, pois distinguem a ordenação dos conceitos desses sinais pelos quais são expressos.

P. 820 DO ORIGINAL LATINO

26. Contudo, a sentença de Santo Tomás é manifesta pelas autoridades anteriormente apresentadas.

Quanto à objeção de Suárez, aquela “virtude inteligível” pela qual a mente do anjo é excitada a atender não é uma impressão de espécie na mente do anjo.

Na sentença de Santo Tomás, segundo Agostinho e Dionísio, os anjos não adquirem espécies a partir das coisas, mas as possuem infundidas por Deus desde o início de sua criação.

Quando um novo objeto aparece, não se diz que o anjo é excitado por ele pela impressão de alguma espécie, mas apenas porque o objeto, posto na realidade, torna-se proporcionado e apto a ser conhecido pelo anjo, como pertencente à sua esfera de cognoscibilidade.

A comparação de Santo Tomás entre o sinal sensível que move o sentido e o inteligível que excita a mente não se refere ao modo de mover e excitar, como se em ambos houvesse emissão de espécies, mas ao efeito da excitação.

Em ambos há excitação pelo objeto proposto; não há, porém, em ambos emissão de espécies.

Não se deve pôr outra excitação.

Assim também ocorre com objetos produzidos diariamente, que antes não eram conhecidos pelo anjo porque eram futuros e agora são conhecidos porque existem de fato.

O fato de serem produzidos torna-os aptos e proporcionados ao conhecimento angélico.

Do mesmo modo, a própria ordenação do conceito a outro é uma virtude inteligível pela qual o conceito se torna proporcionado e adaptado ao outro, como se então fosse produzido de novo em relação ao anjo ao qual agora é ordenado.

Isso basta para excitá-lo a atender.

27. Santo Tomás explica desse modo a virtude excitativa ao dizer que "o anjo, por sua vontade, ordena seu conceito à manifestação do outro; e assim a própria virtude do anjo pela qual manifesta seu conceito é metaforicamente chamada língua dos anjos".

Essa é, portanto, a virtude inteligível excitativa: aquela pela qual o anjo manifesta seu conceito ordenando-o ao outro e proporcionado-o a ele.

E, em outro lugar: "Quando um anjo se volta para outro para falar-lhe, essa própria conversão é conhecida pelo outro anjo como algo que lhe pertence; nenhuma outra excitação é necessária".

Não há, portanto, excitação por impressão de espécie, mas pela própria conversão e ordenação ao outro, que torna o objeto adaptado e pertencente a ele, isto é, manifesto.

Quanto à afirmação de que isso poria somente denominação extrínseca no conceito, veremos nas soluções dos argumentos quanto de realidade existe nessa ordenação e o que basta para que o conceito se torne manifestável e proporcionado ao ouvinte.

28. Quanto aos textos de Santo Tomás apresentados em favor de sinais adicionais na locução dos anjos, dizemos que ele não coloca sinais desse gênero enquanto qualidades produzidas de novo.

Ele fala da "coordenação do conceito com alguma coisa que o anjo pode naturalmente conhecer no outro", porque, posta tal ordenação, o conceito torna-se tão cognoscível e manifesto quanto a própria substância e as potências do anjo, que são naturalmente conhecidas pelo outro.

Pela mesma espécie com que o anjo ouvinte conhece a substância e as potências do anjo que fala, conhece tudo aquilo que no outro é naturalmente cognoscível e passa a pertencer àquele universo ou ao anjo ao qual se fala.

A cogitação do coração, por causa de sua moralidade, permanece oculta enquanto não pertence ao outro.

Quando é ordenada a ele, torna-se-lhe proporcionada enquanto algo que lhe pertence e passa para sua esfera e ordem.

Assim a cogitação torna-se cognoscível por aquele a quem é dirigida do mesmo modo e na mesma linha das realidades naturais.

Como se conhece a substância, as potências, espécies e hábitos do outro anjo, assim também se conhece aquela cogitação, porque, ao ser ordenada ao outro, passa a pertencer-lhe e torna-se relativamente a ele como uma dessas realidades.

Nesse sentido diz-se coordenada com as coisas naturalmente conhecidas, isto é, torna-se da mesma proporção delas quanto a poder ser entendida pelo anjo.

Pela mesma espécie com que conhece a natureza e as potências do anjo que fala, conhece os pensamentos deste quando são assim coordenados pelo falante e passam a pertencer ao ouvinte.

Essa é a solução expressa de Santo Tomás: "Um anjo conhece a cogitação do outro por espécie inata pela qual conhece o outro anjo; pela mesma conhece tudo o que conhece nele. Logo, tão logo um anjo se ordena ao outro segundo o ato de alguma forma, aquele anjo conhece sua cogitação; e isso depende da vontade do anjo".

P. 821 DO ORIGINAL LATINO

29. Como em Santo Tomás não existe uma espécie particular das cogitações do coração distinta daquela pela qual se conhecem as realidades naturais do anjo — sua substância, potências, hábitos

> ou espécies —, e como o pensamento do coração só pode ser representado ao outro anjo pela espécie dessas realidades naturais quando é ordenado a ele e se torna como que uma das coisas que lhe pertencem, segue-se que o pensamento, posto sob semelhante ordenação, fica coordenado com as coisas que o anjo naturalmente conhece.

Isto é, relativamente ao anjo ao qual é dirigido, torna-se proporcionado e devido o conhecimento daquele pensamento dirigido a si, do mesmo modo que das demais realidades naturais existentes no outro anjo, pois já passa a pertencer-lhe e fica coordenado e adaptado às outras coisas naturalmente cognoscíveis.

Significativamente, Santo Tomás não coloca sinais determinados e instituídos para significar esses conceitos, como faz outra sentença.

Qualquer realidade naturalmente conhecida no anjo que fala pode exercer a função de sinal enquanto a cogitação é coordenada a ela pelo fato de ser dirigida ao ouvinte.

Mediante essa direção, torna-se como uma das coisas naturalmente conhecidas, coordenada e adaptada a elas, de modo que pela espécie mediante a qual o naturalmente conhecido é alcançado também seja alcançada a cogitação assim ordenada.

Nesse sentido aquilo que é naturalmente conhecido chama-se “sinal” da cogitação, enquanto pela espécie dele esta é manifestada.

Coordenar-se a esse sinal é, portanto, a própria manifestação do pensamento, não a produção de qualidades instituídas para significar conceitos, das quais Santo Tomás não falou.

Razão da resolução

30. A razão da resolução de Santo Tomás toma-se de três pontos.

Primeiro, da refutação das outras sentenças e modos de explicar, que são insuficientes.

Segundo, do fato de que neste modo de explicar se conservam convenientemente todas as condições exigidas para a locução entre os anjos.

Terceiro, *a priori*: admitido esse modo, existe manifestação do conceito de um anjo a outro feita por um ato do próprio anjo que manifesta; logo, existe locução, pois locução nada mais é que manifestação de um conceito.

A primeira razão já foi examinada ao expor e rejeitar as demais sentenças.

A segunda será explicada melhor nas soluções dos argumentos e dificuldades.

A terceira pode ser brevemente explicada supondo duas coisas.

31. A primeira é que, como o anjo não recebe conhecimento das coisas, mas possui espécies infusas das coisas que conhece, não é necessário que algo novo lhe seja transportado ou aproximado para que o entenda, nem para que permaneça oculto a outro que não receba semelhante transporte ou aproximação.

Entre nós ocorre o contrário porque conhecemos por meio dos sentidos, e a manifestação ou ocultação das coisas depende da aproximação ou ausência delas.

No anjo, pelo simples fato de um objeto que lhe pertence e está dentro da esfera de sua cognoscibilidade ser posto na realidade, ele é conhecido pelo anjo onde quer que tal objeto esteja; se for objeto natural, não pode ocultar-se dele.

O objeto também não precisa imprimir ou exercer alguma ação no intelecto angélico para ser conhecido.

Assim acontece quando algo que antes era futuro contingente passa a ser produzido: antes não era conhecido, mas agora é conhecido pelo anjo porque, pela produção, torna-se objeto apto e pertencente à esfera de sua inteligibilidade.

P. 822 DO ORIGINAL LATINO

32. A segunda coisa a advertir é que a excitação do anjo para conhecer aquilo que começa de novo a existir ou a pertencer à sua cognoscibilidade não exige alguma ação do novo objeto sobre seu intelecto.

Vê-se isso nas coisas que são produzidas de novo.

Para conhecê-las o anjo não é excitado por uma ação desses objetos sobre si.

A excitação ocorre porque, atendendo a si mesmo, atende consequentemente e conhece todas as coisas que lhe pertencem.

Pelo próprio fato de algo surgir na realidade e pertencer à esfera da inteligibilidade do anjo, por referir-se a ele e às espécies que possui, o anjo é excitado a conhecê-lo.

Santo Tomás responde à objeção de que nos anjos não poderia haver algo excitativo, já que nada passa de um para depois ser produzido no outro, embora para haver locução parecesse necessária alguma excitação para prestar atenção.

Diz que "o anjo, sobretudo o bem-aventurado, está sempre em atual consideração de si mesmo e, consequentemente, das coisas que lhe pertencem, de todas as quais ele próprio é razão de conhecer. Tão logo um anjo ordena sua locução a outro, sua locução torna-se uma das coisas pertencentes a este".

Acrescenta em outro lugar que "nenhuma outra excitação é necessária senão a conversão de um anjo ao outro, porque essa conversão pertence ao anjo ouvinte; e, pela consideração de sua essência, conhece tudo aquilo que lhe pertence, enquanto sua essência sempre considera atualmente".

Logo, não se coloca na locução uma excitação diferente daquela que existe para conhecer qualquer objeto produzido de novo.

Pelo próprio fato de a coisa ser posta na realidade, o anjo é excitado mediante a consideração de si e das espécies que possui, as quais percebe tornarem-se proporcionadas ao novo objeto.

Isso pode ocorrer especialmente por alguma ação de Deus que adapte aquelas espécies aos objetos novos, em virtude da primeira infusão pela qual as colocou na mente angélica, como explicamos ao tratar do conhecimento dos futuros no anjo.

É por isso que Santo Tomás, ao falar da excitação da mente angélica para atender, diz que "assim como o sentido é excitado por sinal sensível, a mente do anjo pode ser excitada por alguma virtude inteligível".

Não diz que é excitada pelo próprio objeto inteligível, mas por uma virtude inteligível: isto é, aquela pela qual o anjo atende a tudo o que lhe pertence ou pela qual as espécies se proporcionam e adaptam para conhecer objetos que passam a pertencer-lhe e que antes não eram representados porque ainda não lhe pertenciam.

33. Postas essas premissas, a razão da sentença de Santo Tomás forma-se assim.

O anjo, pelas espécies que possui, sem outra impressão ou ação do objeto sobre si, é naturalmente capaz de entender tudo aquilo que lhe pertence e é colocado dentro da esfera de sua cognoscibilidade natural.

Logo, pelo simples fato de uma cogitação do coração começar a pertencer à cognoscibilidade do anjo ouvinte, ele a conhecerá.

E pelo próprio fato de o anjo que fala fazer que essa cogitação pertença ao outro, ele a coloca dentro da esfera da cognoscibilidade do ouvinte.

A cada anjo é naturalmente devido o conhecimento de tudo aquilo que lhe pertence; caso contrário, não seria perfeito em sua natureza no gênero do cognoscível.

Portanto, pelo fato de o falante tornar seu pensamento pertencente ao outro, manifesta-o a ele, porque o põe dentro da amplitude da cognoscibilidade daquele anjo.

Precisamente nisso consiste falar-lhe, pois falar nada mais é que manifestar um conceito.

Além disso, ao ordenar seu conceito ao outro querendo manifestá-lo e comunicá-lo, o falante torna-o uma das coisas pertencentes ao outro.

Se quer comunicá-lo, quer que o conceito lhe diga respeito.

Assim, o conceito passa para a amplitude das realidades pertencentes ao ouvinte e, consequentemente, remove-se o impedimento moral pelo qual antes não podia ser conhecido.

O pensamento deixa de ser exclusivamente próprio de quem o elicia e passa, sob esse aspecto, a pertencer ao outro e, portanto, torna-se naturalmente cognoscível por ele.

Supusemos que os segredos do coração não são naturalmente conhecidos pelo outro porque não pertencem a ele como ao elicitante nem às realidades naturais com as quais não possuem conexão necessária.

Se passam a pertencer-lhe porque o primeiro quer comunicá-los, surge para ele como que um direito de conhecê-los.

P. 823 DO ORIGINAL LATINO

34. Dirás: por essa razão seguir-se-ia que, para a locução do anjo, não é necessário ato do intelecto que manifeste e exprima; bastaria um ato da vontade pelo qual o anjo queira manifestar ao outro seu ato.

O consequente é falso.

Pois a locução formalmente não é ato da vontade, mas do intelecto.

Logo, não pode realizar-se apenas pela vontade.

A consequência prova-se: pelo próprio fato de a vontade querer ordenar algo ao outro, removeria o impedimento moral pelo qual aquilo permanecia oculto, fazendo-o pertencer ao outro.

Assim já estaria manifesto e não seria necessária outra locução.

35. Responde-se negando a consequência.

A vontade de ordenar não remove o impedimento moral e a ocultação enquanto aquilo que se quer manifestar não seja de fato ordenado e disposto.

A vontade não quer simplesmente que a coisa se dirija ao outro de qualquer modo; quer que pertença a ele para que lhe seja manifestada, isto é, que seja ordenada a ele não apenas enquanto querida, mas enquanto manifesta.

A manifestação pertence ao ato do intelecto.

Ordenar propriamente também pertence ao intelecto, cuja função é estabelecer ordem e comparar uma coisa a outra.

Portanto, ordenar e comunicar algo ao outro por modo de manifestação não é feito apenas pelo ato da vontade.

Deve intervir um ato do intelecto no qual a ordenação seja realizada e completada.

A vontade é o princípio movente e confere eficácia ao ato; sem sua decisão o impedimento moral não é removido.

Mas a própria remoção não se exerce formalmente pela vontade; realiza-se mediante a ordenação do intelecto.

Assim como sem a decisão ou decreto do juiz o réu não é libertado nem a prisão é aberta, embora isso não se faça pela vontade do juiz sozinha, mas pela mão do ministro e pela chave que abre a porta.

A abertura dos pensamentos não é somente querer algo relativamente ao outro, mas querer manifestar aquilo que pensamos ou tratamos.

Como se trata de manifestação, e manifestação de uma vontade pensada e conhecida, a abertura deve ser feita como que pela mão do intelecto.

Além disso, a ordenação ao outro pode realizar-se sob forma de império, oração, narração ou outro gênero de insinuação e intimação, dirigindo-se a um ou a muitos.

Logo, além da vontade, é necessário determinar e dispor isso por um ato do intelecto, que é potência ordenadora e dispõe o modo da intimação e da ordenação.

A vontade é potência movente, mas não potência que ordena ou determina o modo de enunciar.

36. Insistirás: essa ordenação torna a cogitação do coração em si mesma proporcionada à espécie do anjo, como quando algum objeto novo surge no universo.

Logo, torna essa cogitação intuitivamente manifesta ao próprio anjo; e, portanto, não a manifestaria por locução.

A razão é que a locução só manifesta obscuramente a coisa falada, em virtude daquele que fala e por fé.

Se a ordenação torna a própria cogitação conhecida em si mesma, tal manifestação pareceria incompatível com a locução, que manifesta a coisa por fé e pela autoridade do falante.

37. Responde-se que uma coisa é a manifestação da cogitação, outra a manifestação da realidade pensada, isto é, do conceito objetivo.

A própria cogitação é manifestada evidentemente, e isso não se opõe à locução.

Também entre nós as palavras ou vozes pelas quais falamos são evidentemente manifestadas; não o são necessariamente as coisas que as palavras significam nem os conceitos interiores.

O anjo carece de vozes; em lugar delas, manifesta evidentemente os próprios conceitos.

As realidades pensadas, porém, são manifestadas segundo estão contidas nos conceitos.

E como os conceitos, embora sejam sinais naturais, nem sempre são adequados aos objetos nem sempre verdadeiros, não manifestam evidentemente os objetos, mas apenas segundo o modo de quem concebe.

38. Quanto à conservação do segredo nessa sentença, ela é manifesta pelo que já foi dito.

Primeiro, nada é produzido no falante ou no ouvinte que seja sinal ou qualidade conhecida por todos.

Segundo, a própria ordenação do conceito e a moção da vontade, pelas quais a cogitação e aquilo que ela representa passam a pertencer ao outro e assim se tornam cognoscíveis por ele, referem-se somente àquele ao qual são ordenadas, não aos demais.

Relativamente aos demais, o pensamento permanece oculto.

Ele só é cognoscível por alguém na medida em que lhe pertence.

Como pertence somente àquele ou àqueles aos quais é ordenado, só a estes é manifestado; para os demais permanece secreto e oculto.

Se para isso se exige um conceito reflexo sobre a volição pela qual alguém quer que determinada coisa seja manifestada, de modo que a própria locução tenha por objeto a coisa enquanto querida como manifestável, e de que modo se realiza essa ordenação, será tratado mais convenientemente na solução dos argumentos.

Resolvem-se os argumentos

P. 824 DO ORIGINAL LATINO

39. Argumenta-se primeiro com as dificuldades já apresentadas contra a sentença de Santo Tomás.

A própria ordenação pela qual o conceito do falante é ordenado ao ouvinte é em si mesma um ato livre.

Logo, é oculta ao anjo ouvinte.

Portanto, pelo simples fato de existir tal ordenação, o segredo do coração ainda não se manifestaria.

Do mesmo modo, uma ordenação existente no intelecto do anjo que fala não parece poder produzir excitação no intelecto do ouvinte, porque nada novo é posto nele; mas não há excitação sem mudança daquele que é excitado.

40. Confirma-se.

A ordenação pela qual o anjo ordena seu conceito a outro não põe no conceito nada real que antes não tivesse, mas somente denominação extrínseca proveniente do ato da vontade que ordena.

Logo, se antes o conceito não era conhecido pelo ouvinte, também depois não seria manifesto.

Uma denominação extrínseca, por si, não põe algo mediante o qual se manifeste aquilo que é oculto por sua natureza.

Por fim, um anjo poderia com uma única locução falar a infinitos anjos sem termo, bastando ordenar a todos o mesmo conceito.

41. Responde-se à primeira dificuldade que essa ordenação — ou conceito ordenante ao outro —, embora seja livre quanto ao exercício e ao uso pelo qual se realiza, nem por isso deixa de ser manifesta ao outro quando, pelo modo como é produzida, procede do falante como algo pertencente ao outro e comunicado a ele.

Quando a vontade realiza semelhante ordenação, por isso mesmo quer não usar o direito que possui de conter e ocultar o próprio ato.

Ordenando-o a outro, dá ao outro como que direito sobre esse ato, porque o produz como algo pertencente àquele ao qual o ordena.

Consequentemente, deixa o ato como algo que deve ser conhecido por esse anjo, dentro de sua esfera e amplitude de cognoscibilidade.

Do mesmo modo, pelo fato de uma coisa ser produzida e sair da futuridade, torna-se inteligível pelo anjo, porque passa a ser objeto pertencente ao universo e, por isso, à esfera de sua cognoscibilidade.

42. Não é necessário colocar aqui um ato reflexo propriamente dito e em sentido rigoroso, como exige Arrúbal, de modo que concorram três atos para a locução angélica.

Primeiro, um conceito absoluto de alguma coisa — por exemplo, do homem ou da pedra — na mente do anjo.

Segundo, uma volição de manifestar esse conceito.

Terceiro, outro conceito reflexo que compreenda o conhecimento anterior e a volição de manifestá-lo.

Esse terceiro conceito seria propriamente a locução e teria por objeto o primeiro conceito enquanto querido como manifestável.

Dele cada anjo possuiria desde o princípio espécie natural congênita pela qual lhe fosse representado o segredo do coração enquanto querido como manifestável, não o segredo do coração considerado absolutamente.

43. Toda essa reflexão me parece suspeita.

Esse circuito não traz compêndio, mas dispêndio.

Se o anjo possui desde o princípio espécie congênita do segredo do coração enquanto querido como manifestável, ou pode usar essa espécie desde o início, ou não.

Se pode, então conhece desde o princípio todos os segredos do coração que algum dia serão queridos como manifestáveis.

Isso é absurdo: já conheceria hoje o segredo que amanhã alguém quererá manifestar-lhe.

Se está impedido de usar a espécie, requer-se algo que remova o impedimento: precisamente que seja posta e exista a volição pela qual o segredo é querido como manifestável.

Se a mera posição e existência dessa volição torna a espécie expedita para o ouvinte conhecer o segredo, diremos igualmente que, posta a ordenação pela qual o conceito é dirigido ao outro, a espécie existente no ouvinte representará o segredo do coração.

Não é necessário acrescentar a reflexão pela qual o segredo é representado sob a razão de “querido como manifestável”.

Basta o próprio exercício de ordenar o conceito ao outro, porque, por isso mesmo, o conceito assim ordenado torna-se pertencente ao ouvinte.

P. 825 DO ORIGINAL LATINO

44. Não duvidamos de que seja requerida a vontade de ordenar o conceito de um ao outro para que se torne manifesto, como Santo Tomás ensina expressamente.

Mas basta pressupor essa vontade como princípio que move a manifestar ao outro o próprio conceito e a ordená-lo a ele.

Não vejo como necessário — antes, parece-me totalmente supérfluo — que a própria vontade de manifestar seja também representada como objeto, de modo que o objeto ou segredo do coração só possa ser representado enquanto “querido como manifestável”.

Mesmo entre nós, quando queremos falar, não é necessário repetir reflexivamente a cada frase que ela é querida como manifestável.

Isso seria considerado inteiramente pueril e bárbaro.

Seria inconveniente dizer que os anjos possuem locução menos polida que a nossa e precisam, para cada objeto que manifestam, acrescentar a reflexão "enquanto querido como manifestável".

Logo, semelhante conhecimento reflexo não é necessário à locução; antes a tornaria menos elegante e mais morosa.

Basta, pelo próprio ato direto e exercido, querer ordenar tais conceitos ao outro para que se entenda que são voluntariamente ordenados a ele.

Quanto às espécies existentes no anjo ouvinte pelas quais lhe são representados os segredos do coração do outro, uma vez posta a ordenação que antes não se representava, já o indicamos segundo Santo Tomás e o explicaremos novamente na solução seguinte.

45. Quanto à segunda dificuldade, acerca da excitação do ouvinte para prestar atenção, dizemos primeiro que o anjo é excitado para conhecer e atender à locução nova que outro lhe dirige do mesmo modo como é excitado a conhecer os indivíduos que surgem de novo em todo o mundo.

É excitado a atender aos animais que nascem agora no mundo, aos peixes no mar, às pedras ou metais na terra e aos demais indivíduos, sobretudo contingentes, que antes não conhecia.

Essa excitação não se faz pela impressão ou moção dos objetos sobre ele.

Faz-se pela próprio conhecimento atual de si mesmo, que sempre possui.

Vendo-se, vê as espécies que tem no intelecto e a determinação que nelas resulta relativamente aos objetos que surgem de novo.

Como explicamos anteriormente, penso que essa determinação não resulta apenas por modo de relação da posição do objeto, mas deriva das próprias ideias divinas em virtude da primeira infusão das espécies.

Do mesmo modo, como o anjo possui espécie representativa da natureza, potências e atos de outro anjo segundo sua razão específica, pela mesma espécie atende à locução nova que este produz e dirige

a ele, porque a espécie se determina a esse indivíduo de conceito do outro quando tal conceito é posto na realidade relativamente ao ouvinte.

46. Assim como pela espécie do leão o anjo é determinado e excitado a conhecer o leãozinho que neste instante nasce na África ou na Ásia, sem necessitar de outra ação excitativa além da própria determinação da espécie em relação ao indivíduo produzido de novo, assim também, se um anjo possui a espécie de outro — por exemplo, de Gabriel — representando-lhe o intelecto deste e todos os seus atos, assim como os demais acidentes, quanto à natureza e quididade, é determinado e excitado a conhecer em particular o conceito agora produzido.

Isso não ocorre por impressão do anjo que fala sobre ele, mas pela própria determinação da espécie existente no ouvinte acerca da natureza e dos conceitos daquele anjo.

Essa espécie é naturalmente determinada aos indivíduos que surgem de novo naquele gênero de conceitos, assim como a espécie do leão, infundida pelas ideias divinas, é conaturalmente determinada para representar qualquer novo indivíduo de leão que nasça.

Essa determinação da espécie é certa excitação.

Existe, contudo, uma diferença.

A espécie do leão e de qualquer coisa natural é determinada e excitada pelo simples fato de o indivíduo ser produzido e posto na realidade.

A espécie das cogitações e atos livres de outro anjo não se determina nem se excita pelo simples fato de esses conceitos existirem fisicamente, mas somente quando são postos também moralmente, isto é, enquanto ordenados ao ouvinte e pertencentes a ele.

Devido à moralidade própria desses atos, sua mera existência e produção física no coração não os manifesta.

Por essa mera existência, eles não pertencem às partes do universo nem possuem conexão natural com elas; passam a pertencer ao outro apenas quando são ordenados a ele.

47. Surge, porém, um escrúpulo.

Talvez o anjo não atenda a muitas realidades naturais.

Ocupado ou como que distraído acerca de algo, poderia não atender a outras coisas que escapam à sua consideração.

Isso parece inconveniente na locução angélica.

Se um anjo quer falar a outro que está ocupado em outras coisas, como poderá excitá-lo para prestar atenção a seu conceito, se, mesmo ordenado a ele, o outro não o percebe?

Responde-se que, diante da perspicácia do anjo, raras são — talvez nenhuma — as realidades naturais que escapam à sua advertência, por causa de seu modo extremamente expedito de entender.

Muito menos escapam os atos morais e livres dirigidos a ele, aos quais o anjo atende com maior esforço e advertência, por serem mais importantes e nobres.

Se, contudo, um anjo estivesse fortemente ocupado em outras coisas e outro lhe falasse, sem que ele atendesse àquela locução, que inconveniente haveria em admitir que algumas locuções dirigidas a um anjo não sejam percebidas por ele?

Isso também acontece diariamente entre nós: quando estamos muito distraídos ou ocupados, alguém nos fala e não prestamos atenção.

Não há inconveniente em que, mesmo na comunidade dos anjos, a fala de um não seja percebida nem atendida pelo outro, mas passe e se perca.

Todavia, isso ocorreria rarissimamente ou talvez nunca por causa da perfeitíssima perspicácia do intelecto angélico para atender a tudo aquilo que lhe pertence.

Nos anjos bem-aventurados isso nunca acontece, porque no Verbo veem tudo aquilo que lhes diz respeito.

48. Se ainda perguntares: caso seja necessário ao anjo ou demônio que fala — abstraindo agora dos bem-aventurados — que aquilo que diz seja ouvido e percebido, de quais remédios dispõe ou como poderá urgir o outro para prestar atenção?

Responde-se que isso já não pertence ao modo intrínseco da excitação, mas aos meios para suscitar atenção para determinado assunto.

Há muitos meios disponíveis, assim como entre nós, quando não conseguimos falar facilmente a alguém, procuramos diversos recursos para sermos ouvidos.

Nos anjos isso é ainda mais fácil, pois, se por um instante não atendem a este ou àquele objeto que lhes pertence, voltam-se imediatamente e com enorme facilidade para ele por causa da perspicácia de seu conhecimento.

Primeiro, portanto, um anjo pode recorrer a outros anjos com os quais sabe que aquele se relaciona mais familiarmente.

Não se dá moralmente o caso de nenhum deles prestar atenção.

É como nós, que procuramos falar com alguém mediante outras pessoas; dificilmente ocorrerá que ninguém queira ouvir-nos.

49. Segundo, pode aproximar-se do outro anjo e exercer sobre ele algum movimento ou impulso que o leve a atender.

Que um anjo possa mover ou impulsionar outro está fora de dúvida.

Em Tobias 8, 3 diz-se que o anjo Rafael prendeu o demônio e o amarrou.

Embora um anjo inferior talvez não possa mover desse modo um superior, poderá ao menos imprimir-lhe algum impulso ou exercer algum ato externo que o faça atender.

Terceiro, pode pedir a Deus que excite o outro anjo para atender-lhe.

Quarto, se não quiser empregar nenhum desses meios, pode aguardar a ocasião em que o outro preste atenção a ele, perseverando entretanto em dirigir-lhe o conceito.

Isso será alcançado muito rápida e facilmente, pois os anjos não permanecem por longo tempo sem atender a tudo o que lhes pertence, visto que atualmente veem em si mesmos suas espécies determinarem-se às coisas que lhes dizem respeito.

50. À confirmação responde-se que, mesmo concedendo que a ordenação da vontade nada real ponha no conceito para torná-lo manifesto ao ouvinte, basta que remova o impedimento moral pelo qual permanecia oculto: o conceito estava sob o direito e poder de outro e dependia de sua vontade e domínio.

Assim como esse domínio e dependência não punham algo real no conceito submetido a eles, não há dificuldade em que, para o conceito tornar-se manifesto, baste remover algo extrínseco, isto é, que consinta a vontade que possui semelhante domínio.

Em segundo lugar, pode-se dizer que algo real também pode ocorrer no próprio conceito.

Pressuposta a vontade de manifestar, produz-se de novo um conceito que ordena e dispõe aquilo que deve ser manifestado ao outro e que é dirigido a ele como algo que lhe pertence.

Tudo isso se realiza por ato real e produção real do conceito, que é expresso com verdadeira ordem e relação ao outro.

Essa expressão e relação são reais, assim como o ato de império e o ato de oração possuem relação real às pessoas às quais se dirigem, embora nada real produzam nessas pessoas.

Quanto ao inconveniente de um anjo poder falar numa única locução a infinitos, digo não haver inconveniente em poder falar a todos aqueles aos quais quiser que sua locução pertença.

Contudo, esses nunca serão infinitos em ato; falando categorematicamente, não se dão infinitos anjos.

P. 827 DO ORIGINAL LATINO

51. Argumenta-se em segundo lugar.

Nesta sentença não parece possível conservar a possibilidade de um anjo enganar e mentir a outro ao falar.

Entretanto, isso não pode ser negado à locução, pois o Senhor diz ao espírito mau em 1Rs 22, 22: “Enganarás e prevalecerás”; e o próprio diabo é pai da mentira.

A consequência prova-se porque não admitimos que a locução dos anjos se realize por sinais nos quais poderia conceber-se uma significação falsa, mas pela ordenação do conceito ao outro.

Ora, o conceito ordenado a outro não pode significar ao anjo coisa diferente daquilo que esse conceito é.

Logo, quanto ao conceito que significa, não há engano: representa justamente aquilo que é ordenado ao outro, e aquilo que ordena representa verdadeiramente porque de fato o ordena.

Quanto a qualquer outro conceito, também não enganaria nem mentiria, porque não o representa verdadeira nem falsamente, visto que não o ordena ao outro.

Logo, parece que não enganaria por nenhum conceito.

52. Confirma-se.

O anjo não possui espécie própria e devida de qualquer cogitação livre de outro, pois daquele cujo conhecimento não lhe é devida tampouco lhe é devida a espécie.

Logo, tampouco possuirá espécie que lhe represente o conceito do outro enquanto ordenado a si ou enquanto querido como manifestável.

Também essa cogitação, ordenação ou volição é livre.

Por que somente dela se admitiria uma espécie no anjo ouvinte sem pedir o princípio?

É justamente isso que se investiga: por que dessa cogitação haveria espécie no ouvinte?

E, se existe, por que o anjo não poderia usá-la antes de o outro querer manifestar-lhe o conceito, conhecendo desse modo todas as futuras locuções?

53. Confirma-se em segundo lugar, com Vázquez.

O conceito não é ordenado ao outro nem lhe é manifestado pela força de sua expressão e dicção, mas pela força da vontade que ordena.

Logo, formalmente a locução seria ato da vontade, não do intelecto, o que é manifestamente falso.

Finalmente, o anjo excita o homem e fala-lhe modificando suas espécies e imprimindo alguma coisa física na fantasia e imaginação.

Logo, deveria agir do mesmo modo sobre outro anjo.

54. Responde-se negando a consequência.

A mentira e o engano podem compor-se perfeitamente nessa sentença se o anjo formar dois conceitos.

Um permanece para si, pelo qual conhece seus próprios afetos e aquilo que realmente possui ou quer, e não o dirige ao outro, mas o conserva consigo.

Forma outro conceito no qual nega possuir aqueles afetos ou pensar, querer ou experimentar aquilo que realmente existe em si, e dirige esse conceito ao outro.

Nesse caso engana e mente.

Do mesmo modo, acerca de realidades sobrenaturais, futuras ou ocultas ao outro anjo, pode enganá-lo narrando aquilo que de fato não existe.

Acerca das realidades naturais que o outro conhece não pode enganá-lo, porque este as conhece compreensivamente e vê o que existe na realidade.

Portanto, embora relativamente ao próprio conceito ordenado ao outro, considerado precisamente enquanto conceito, não haja mentira no sentido de que o conceito seja outro do que é, pode haver mentira relativamente a dois conceitos ou afetos, dos quais um se refere ao outro como se correspondesse a ele quando na realidade não corresponde.

Também pode mentir narrando ou representando pelo conceito aquilo que não existe na realidade.

E como os conceitos são sinais naturais, mas falíveis e capazes de representar falsamente, por não se adequarem sempre aos objetos tal como existem, as coisas representadas por esses conceitos não são sempre alcançadas evidentemente pelo ouvinte, mas por uma fé obscura e falível.

55. À primeira confirmação responde-se com o que já foi dito.

Qualquer anjo possui espécie representativa de todo conceito e segredo do coração de outro quanto à quididade e natureza.

Santo Tomás diz que, pela mesma espécie inata pela qual conhece outro anjo, conhece tudo o que está nele e é ordenado a si; consequentemente, conhece também os conceitos que dele nascem e são manifestados, pois são algo daquele anjo.

Contudo, a espécie que representa os pensamentos do outro quanto à essência e quididade — que não são secretas consideradas em si mesmas — não os representa enquanto atualmente exercidos e existentes enquanto não sejam postos na realidade não apenas fisicamente, mas também moralmente, como já explicamos.

Devido à liberdade deles, não são cognoscíveis pelo outro anjo ainda que sejam fisicamente produzidos interiormente, enquanto não forem dirigidos a ele como algo que lhe pertence.

Isso é como que serem produzidos para aquele anjo, isto é, serem-lhe notificados.

A ordenação, embora também seja livre, é por si mesma conhecida pelo outro e razão de conhecer as demais coisas que a ordenação lhe dirige.

Pelo próprio fato de ser ordenação ao outro, é manifestação e uma das coisas pertencentes a ele.

Por isso seu conhecimento é devido ao outro mais do que o das demais cogitações, porque aquela ordenação lhe pertence e as outras não.

P. 828 DO ORIGINAL LATINO

56. À segunda confirmação responde-se distinguindo o antecedente.

O conceito não é ordenado ao outro nem lhe é manifesto pela força de sua expressão, se se entende expressão feita absolutamente e apenas em ordem ao próprio falante: concedo.

Se se entende expressão comparativa e ordenada ao outro: nego.

A ordenação não se realiza formalmente pelo ato da vontade, mas pelo ato do intelecto, que propriamente compara e ordena as coisas.

A vontade é somente princípio movente, mediante sua volição, para que o intelecto ordene e disponha as coisas e os conceitos, seja em ordem a si mesmo, seja em ordem a outro.

Pressuposta essa vontade, o intelecto exprime e produz o conceito que representa a coisa não apenas absoluta e precisamente, como relativamente a si próprio, mas com ordem ao outro, exprimindo-a como algo que deve ser-lhe intimado, seja por império, por súplica ou de outro modo.

Essa relação é expressa no conceito, não como objeto reflexivamente conhecido e em ato assinalado, mas enquanto exercício daquele que conhece e dirige.

Assim, a locução permanece sempre ato do intelecto, que exprime ordenativamente desse modo, ainda que pressuponha o ato da vontade.

57. Quanto ao que se diz da excitação pela qual o anjo excita o homem, responde-se que os homens não são excitados senão mediante os sentidos, dos quais depende todo o seu conhecimento.

Por isso é necessário que o sentido humano, exterior ou interior, seja modificado pelo anjo para que o homem seja excitado.

O sentido não é modificado para conhecer senão mediante alguma espécie recebida do objeto, ou novamente formada nele, ou reconduzida à memória; e isso não acontece sem alguma modificação corporal.

Nada disso ocorre nos anjos.

Eles não são excitados pelos sentidos nem recebem espécies dos objetos.

Logo, não podem ser excitados do mesmo modo que os homens.

58. Finalmente, do que foi dito compreende-se como, na locução dos anjos, nada impede a distância ou a proximidade.

Assim como um anjo pode conhecer uma realidade natural de qualquer distância e onde quer que esteja, porque não recebe espécies das coisas nem depende delas ou de sua ação para ser movido ao conhecimento, assim também pode conhecer a locução e o conceito de outro anjo, por mais distante que esteja.

Nisso não é movido pelo anjo falante recebendo dele alguma espécie.

Pela espécie que possui do anjo que fala, no próprio fato de ser produzido neste um conceito ordenado ao ouvinte, este o conhece.

Do mesmo modo conhece uma realidade natural pelo próprio fato de ela ser fisicamente produzida na natureza, onde quer que seja produzida.

Portanto, distância ou proximidade nada operam nesse aspecto.

Da mesma maneira entende-se o que significam, nos anjos, língua, gestos e sinais pelos quais falam.

A "língua" é a própria força expressiva dos conceitos relativamente a outro, como diz Santo Tomás.

Os "gestos" e "sinais" são os próprios conceitos e a ordenação deles ao outro enquanto, assim propostos, tornam-se cognoscíveis pelo outro do mesmo modo que a natureza, substância e potência do anjo às quais se coordenam; e, como algo pertencente ao próprio anjo, são conhecidos pelo fato de serem dirigidos ao outro como algo que lhe diz respeito.

Por isso Santo Tomás diz que "gestos e sinais podem distinguir-se nos anjos deste modo: chama-se sinal a própria espécie; gesto, a ordenação a outro; e a possibilidade de fazer isso chama-se língua".

DISPUTAÇÃO XLV · ARTIGO II

O que é a iluminação nos anjos e a quem ela convém

P. 829 DO ORIGINAL LATINO

1. Pelo nome de **iluminação** nos anjos entendemos não uma simples locução, mas aquela que manifesta a outro uma verdade com magistério e doutrina, isto é, dispondo-a e adaptando-a à capacidade do outro de tal modo que, pela força dessa proposição, ele possa percebê-la e entendê-la.

Nesse caso há uma manifestação que, por assim dizer, esclarece e ilumina a mente do outro para perceber a verdade.

2. Supomos, portanto, contra Durando, que existe tal iluminação entre os anjos.

Durando diz que todos os anjos são iluminados somente por Deus, ainda que essa iluminação atinja primeiro um anjo e depois outro.

Entretanto, que exista verdadeira iluminação entre os anjos, de tal modo que um verdadeiramente ensine e ilumine outro, é ensinado abertamente por São Dionísio, quando prova que os anjos da segunda hierarquia são purificados, iluminados e aperfeiçoados pelos anjos da primeira hierarquia.

Isso é sustentado comumente por todos os escolásticos, pois a doutrina de Dionísio sobre esse ponto é tida como firme; aquilo que ele ensina acerca dos anjos parece ter recebido de São Paulo e dos Apóstolos.

Nem Durando negou absolutamente essa doutrina. Interpretou Dionísio dizendo que a iluminação dos anjos se faz somente por Deus, embora mediante os anjos; não, porém, mediante causalidade entre eles, como se um causasse luz no outro, mas apenas mediante uma prioridade de consequência, na medida em que a iluminação toca por natureza primeiro um e depois outro, porque um é mais digno que outro.

3. Essa interpretação, contudo, não alcança o pensamento de Dionísio, ao qual subscrevem outros Padres.

No capítulo 4 da *Hierarquia Celeste*, Dionísio ensina expressamente que foi estabelecida por Deus esta lei: em cada hierarquia há ordens primeiras, médias e últimas, e os superiores são mestres dos inferiores, mostrando-lhes, por assim dizer, o caminho com o dedo.

No capítulo 7, diz que o Querubim é cheio dos dons que produzem sabedoria e que comunica ampla e copiosamente aos segundos aquilo que recebeu em sabedoria.

E no capítulo 8: “Foi estabelecido universalmente por prescrição e lei divina, em conformidade com a dignidade de Deus, que as realidades inferiores participem das iluminações divinas mediante a providência das superiores”.

Isso não pode ser explicado como iluminação mediante mera consequência, sem verdadeira causalidade.

Ser mestre, produzir e comunicar sabedoria, e os inferiores participarem dela mediante o cuidado dos superiores, significam causalidade manifesta no ensinar e iluminar.

O mesmo ensinam Santo Atanásio, São João Damasceno, São Bernardo e outros Padres.

4. A própria razão persuade isso.

Como os anjos são puramente intelectuais e desiguais na perfeição da intelectualidade, um entende de modo mais sutil e elevado que outro.

Logo, poderá manifestar aos inferiores aquelas inteligências mais sutis para que as percebam.

E isso é ilustrar ou iluminar.

Quanto à visão beatífica, porém, um anjo não ilumina outro, porque nela "não ensinará cada um ao seu próximo", nem aquela cidade celeste necessita de sol ou lua, porque a claridade de Deus a ilumina.

Somente acerca de algumas coisas que pertencem à bem-aventurança acidental podem os anjos ser iluminados por outros, como explicaremos abaixo.

5. Suposto isso, três coisas devem ser discutidas acerca da iluminação angélica.

Primeiro, a forma da iluminação: **como ela se realiza**.

Segundo, a matéria: **acerca de que coisas se realiza**.

Terceiro, as pessoas: **em quem se realiza e por quem**.

Como se realiza a iluminação

6. **DIGO PRIMEIRO:** a iluminação não é alguma ação que, mediante influxo físico e eficiente, introduza no intelecto do anjo iluminado alguma luz ou espécie.

Consiste apenas em propor externamente o objeto de modo mais claro e manifesto.

A iluminação angélica assim externamente proposta exerce, contudo, dois ofícios.

Um da parte da potência intelectiva no anjo iluminado: determiná-la ou fortalecê-la em relação àquela verdade.

Outro da parte da espécie: proporcioná-la ao objeto representado, para que tal verdade resplandeça nela segundo o modo próprio do objeto.

P. 830 DO ORIGINAL LATINO

7. Nesta conclusão existe entre os autores a mesma divergência que já encontramos acerca da locução angélica.

A iluminação é certa locução e apenas acrescenta à locução comum que ela se faça com certo magistério e por modo de quem ensina, isto é, daquele que explica uma verdade menos conhecida.

Por isso, aqueles que sustentam que a locução angélica se faz mediante impressão de alguma espécie na mente do ouvinte sustentam também que a iluminação se realiza por impressão de nova espécie no intelecto do iluminado.

Suárez segue essa sentença a partir de alguns antigos, como Escoto, Ockham, Gabriel, Ricardo e outros.

Caetano, porém, sustenta que a iluminação se faz somente pela proposição externa do objeto, não por influxo físico no intelecto do anjo iluminado.

Vázquez segue essa sentença, embora julgue que a posição de Caetano não exprima o pensamento de Santo Tomás.

A mesma posição é seguida comumente pelos discípulos de Santo Tomás e, entre os antigos, por Alexandre de Hales, São Boaventura, Egídio e outros; entre os mais recentes, por Arrúbal, Granado, Turriano e outros, citados e seguidos pelos Carmelitas Salmanticenses.

8. Julgamos que esta é também a sentença expressa de Santo Tomás: a iluminação se realiza pela proposição do objeto.

Na questão 9 *De Veritate*, artigo 1, ad 2, ele diz que “pelo anjo iluminante não se produz uma nova luz da natureza ou da graça, senão enquanto participada. Pois, como tudo o que é entendido é conhecido pela força da luz intelectual, o próprio conhecido, enquanto conhecido, inclui uma luz intelectual participada, pela virtude da qual pode fortalecer o intelecto. Assim ocorre quando o mestre apresenta ao discípulo um meio de demonstração no qual participa a luz do intelecto agente”.

Nessa comparação, nada há de influxo físico entre mestre e discípulo, mas somente proposição externa.

Santo Tomás conclui que "no anjo iluminado não se produz nova luz de natureza ou de graça; antes, a luz que já possuía é fortalecida pela luz contida no conhecido recebido do anjo superior".

A luz difundida mediante o próprio objeto assim conhecido não é infundida nem produzida física e eficientemente dentro do intelecto do outro anjo.

A iluminação realiza-se mediante o objeto proposto.

Esse objeto não influi fisicamente no intelecto angélico, porque não produz nele espécies como acontece nos sentidos.

9. Santo Tomás não discorda disso; antes, o confirma na questão 106, artigo 1, ad 2, quando ensina que "um anjo não ilumina outro entregando-lhe luz de natureza, de graça ou de glória, mas fortalecendo sua luz natural e manifestando-lhe a verdade acerca das coisas que pertencem ao estado de natureza, de graça e de glória".

Portanto, os dois efeitos que Santo Tomás atribui à iluminação — fortalecer a potência intelectiva e aperfeiçoar a representação — devem ser sempre entendidos com essa restrição: sem conferir ao outro nova luz de natureza, graça ou glória.

Logo, não há influxo físico, porque todo influxo físico no intelecto seria uma comunicação de luz.

Por isso Caetano falou segundo o pensamento do Doutor Santo.

10. A primeira parte da conclusão consta também daquilo que dissemos acerca da locução dos anjos: ela não se realiza por impressão de espécie na mente do ouvinte.

Também já mostramos, ao tratar da infusão das espécies nas mentes angélicas, que isso só pode ser feito imediatamente por Deus, de tal modo que nem sequer um anjo pode imprimir sua própria espécie na mente de outro.

O anjo não pode modificar fisicamente a própria potência intelectiva de outro anjo, tornando-a mais perfeita ou mais viva.

A potência angélica não é uma qualidade que receba mais e menos.

É uma potência natural, como propriedade própria de determinada natureza, e em cada natureza angélica possui toda a perfeição devida àquela natureza.

Logo, não pode ser aumentada.

Se pudesse, não seria outro anjo que a aumentaria, mas seu Criador, único capaz de modificar uma natureza intelectual.

P. 831 DO ORIGINAL LATINO

11. Do mesmo modo, um anjo não pode produzir uma luz que seja hábito no outro anjo.

Esse hábito seria natural ou sobrenatural.

Se fosse natural, o anjo não o receberia por infusão de outro.

O anjo não progride como nós, pouco a pouco, do imperfeito ao perfeito, nem melhora pela repetição habitual de atos.

E, mesmo que adquirisse algum hábito por assuefação, seria adquirido por sua própria repetição de atos, não infundido por outro anjo, que não pode suprir a assuefação nem infundir uma ciência que normalmente fosse adquirida por ela.

Finalmente, um anjo não pode imprimir espécies no intelecto de outro do modo exigido pela sentença oposta.

No máximo poder-se-ia imaginar que um anjo imprimisse no outro a espécie de si mesmo, assim como qualquer objeto imprime sua espécie numa potência cognoscitiva.

Mas nem disso o outro anjo necessita para ser iluminado, pois desde o princípio cada anjo possui espécies representativas dos demais anjos.

Quanto às outras coisas, um anjo não pode infundir suas espécies em outro.

Ou o outro já possui desde o princípio as espécies dessas coisas, e então não necessita recebê-las; ou, se por hipótese não as possuísse, o primeiro anjo não poderia infundi-las, pois não contém em si as perfeições nem as ideias das outras coisas para imprimir suas semelhanças.

Tampouco possui a força de um intelecto agente que extraia espécies dos objetos para outro anjo.

Tais espécies seriam muito imperfeitas, como as nossas, porque seriam formadas por abstração a partir dos objetos.

Nesse caso, seria mais conveniente que cada anjo possuísse seu próprio intelecto agente, como a alma humana, do que um anjo exercer em relação a outro a força de intelecto agente.

Por isso, não aparece de modo algum como o anjo iluminante poderia produzir fisicamente alguma coisa dentro do intelecto do outro.

Acrescente-se que um anjo não pode penetrar interiormente no intelecto de outro, segundo a fórmula comum dos teólogos.

Isso é próprio de Deus, que sozinho pode modificar a própria natureza intelectual por sua perfeição e universalidade, não estando ela sujeita interiormente a outro agente criado.

Para que um anjo operasse eficientemente dentro da mente de outro, deveria penetrá-la interiormente, e não apenas estar próximo ou sem distância.

12. A segunda parte da conclusão torna-se manifesta a partir da primeira.

Se o anjo não pode iluminar outro mediante eficiência física de uma luz produzida nele, resta que a iluminação se faça somente pela proposição de um objeto mais claro e iluminado.

Assim como o mestre que ensina o discípulo o ilumina pela proposição mais clara do objeto.

Se perguntarmos qual é o agente físico e eficiente daquela maior iluminação existente da parte do anjo iluminado, será sua própria potência intelectiva.

Diante do objeto mais iluminado, proposto pelo anjo superior, ela produz um ato mais eficaz e perfeito acerca daquela verdade.

Da parte do anjo que ilumina, a potência efetiva da iluminação é seu intelecto, que produz um conceito representativo da verdade e o ordena e dirige ao anjo inferior, dispondo e adaptando essa verdade segundo aquilo que o intelecto inferior é capaz de perceber.

Assim, o objeto proposto, pelo qual o inferior é iluminado, resplandece e se exprime no conceito do anjo iluminante.

O inferior, olhando para esse conceito como dirigido a si, elicita segundo o modo dele seu próprio conceito.

E isso é ser iluminado e aperfeiçoado por outro.

Que essa proposição da verdade iluminada tenha aqueles dois efeitos na mente do anjo inferior — fortalecer a potência intelectiva e proporcionar ou aperfeiçoar a espécie representativa para representar o objeto de modo mais vivo e distinto — entender-se-á melhor na solução da objeção seguinte.

Resolvem-se as dificuldades

13. Objetarás que Santo Tomás diz que um anjo ilumina outro de dois modos.

Primeiro, fortalecendo sua potência intelectiva, assim como um corpo menos quente, pela proximidade de outro mais quente, torna-se mais perfeito no calor.

Segundo, da parte da semelhança representativa, enquanto o anjo superior distingue, segundo a capacidade do inferior, o conhecimento da verdade que ele próprio recebe de modo mais universal.

Logo, o anjo não ilumina apenas propondo objetos, mas também influindo ativamente na própria potência intelectiva.

A iluminação feita pela proposição do objeto parece pertencer apenas ao segundo modo, isto é, ao aperfeiçoamento da espécie, porque é a espécie que representa o objeto.

A outra fortificação, da parte da potência intelectiva, distinta daquela que se refere à espécie, pareceria portanto verdadeiro influxo físico.

Essa intenção de Santo Tomás parece tornar-se ainda mais clara quando, ao tratar do modo pelo qual o mestre ilumina o discípulo entre os homens, diz que “o mestre fortalece o intelecto daquele

que aprende não por alguma virtude ativa de natureza superior, como foi dito acima dos anjos que iluminam, porque todos os intelectos humanos são do mesmo grau na ordem da natureza, mas enquanto propõe ao discípulo a ordem dos princípios para as conclusões".

Logo, pareceria que a iluminação angélica, justamente porque procede de uma natureza superior, não se faz somente pela proposição do objeto, como entre os homens, mas por alguma ação física da natureza superior sobre a inferior.

P. 832 DO ORIGINAL LATINO

14. Responde-se que ambos os ofícios — o fortalecimento da potência intelectiva e a ilustração representativa da parte da espécie — são realizados pelo anjo não mediante influxo eficiente dentro do intelecto, mas por representação e proposição do objeto.

Nessa proposição, tanto se oferece melhor representação do objeto quanto se exprime a eficácia da potência daquele que entende; percebida essa eficácia, o intelecto inferior é fortalecido.

Que esse fortalecimento não se faça mediante comunicação de luz de natureza ou de graça ao anjo inferior é ensinado expressamente por Santo Tomás.

Ele distingue o fortalecimento da luz natural tanto da impressão de espécies quanto da criação de nova luz — coisas que pertenceriam ao influxo físico.

E ensina que isso se realiza mediante um meio cognoscitivo representado e oferecido ao anjo inferior.

Santo Tomás explica que a confusão do intelecto consiste em estar em potência relativamente a várias alternativas.

Pela luz recebida de Deus mediante o anjo superior, o intelecto angélico é libertado dessa indeterminação quando se determina a uma verdade e adere a ela mais fortemente quanto mais eficaz é o meio de conhecimento.

Assim ocorre com alguém que não sabe qual parte de uma contradição deve escolher: encontrado um meio provável, inclina-se mais para um lado; acrescentado um meio demonstrativo, firma-se ainda mais nele.

Eis como Santo Tomás coloca todo o fortalecimento da luz angélica da parte do meio que fortalece, isto é, que remove a confusão existente no anjo, e não da parte de uma infusão de nova luz ou produção de espécie.

15. Portanto, o anjo que ilumina concorda em algo com o homem que ensina e em algo o excede.

Concorda quanto a propor externamente um objeto mais bem disposto, sem operar dentro do intelecto e sem comunicar ou imprimir eficientemente luz ou espécies.

Excede-o porque aquele meio ou objeto proposto pelo anjo iluminante, por proceder de natureza superior e de intelecto mais elevado, eleva também o intelecto inferior quanto ao próprio modo de operar.

Às vezes, aquele que é iluminado é como que arrebatado para além de si e exerce sua operação segundo o modo do intelecto superior que o ilumina.

Por isso vemos que, em certos casos, homens são arrebatados em êxtase e operam com abstração dos sentidos.

Esse modo de operar provém da eficácia da proposição do objeto feita por uma potência superior, seja Deus, seja um anjo.

Pela eficácia do próprio objeto proposto, muda-se também o modo de operar do intelecto inferior.

Isso um homem não pode fazer a outro quando o ensina, porque não possui natureza superior à do outro homem.

O anjo, porém, é de natureza superior ao homem; e cada anjo superior o é em relação ao inferior.

Por isso, a proposição do objeto feita pelo anjo superior não possui apenas a força de representar melhor o objeto, distinguindo-o e adaptando-o à capacidade do inferior — o que pertence à perfeição da representação da espécie —, mas também, por sua eficácia, atrai

e como que arrebata o intelecto inferior, para que tenda com maior esforço à realidade proposta acerca da qual é iluminado e segundo o modo de entender do anjo superior.

Isso é fortalecer o intelecto inferior da parte da potência intelectiva, isto é, quanto ao próprio modo de entender, e não somente quanto à representação.

O anjo superior, porém, não faz isso infundindo fisicamente ou modificando a luz natural, mas propondo o objeto com tamanha eficácia que assimila e atrai o inferior ao seu próprio modo.

É precisamente isso que Santo Tomás nega ao homem que ensina: o homem não pode, pelo ensino, mudar o modo de conhecer de outro homem, pois não possui natureza superior à dele.

P. 833 DO ORIGINAL LATINO

16. Quando Santo Tomás diz que esse fortalecimento se faz "pela virtude ativa" do anjo iluminante, respondemos que é verdade que se faz por virtude ativa, mas não por uma virtude eficiente que modifique interiormente a própria luz.

A eficácia do intelecto superior atua externamente, de modo que, pela própria proposição, o intelecto inferior seja atraído.

Santo Tomás distingue duas luzes.

Uma é intrínseca ou conatural ao intelecto, aquilo que no olho corresponde à própria disposição da faculdade visual. Pela comunicação dessa luz, somente Deus pode ensinar.

A outra é uma luz sobrevinda para fortalecer a luz natural, semelhante, na visão corporal, à luz do sol ou de uma lâmpada.

Desse segundo modo um anjo pode iluminar outro anjo ou mesmo um homem para conhecer alguma coisa.

O homem, porém, não pode ensinar desse modo, pois nele a luz intelectual é recebida de modo muito mais débil.

Podemos, portanto, considerar três coisas na iluminação.

Primeiro, uma representação mais viva da parte da espécie.

Segundo, uma luz exterior que toca a potência e da qual se diz que a fortalece, ao menos quanto ao modo de operar.

Terceiro, a luz interior, seja ela a própria força da potência, seja um hábito acrescentado.

Nesse terceiro modo o anjo não ilumina, comunicando fisicamente luz natural, que pertence à potência, ou luz habitual, que pertence à graça.

Nos dois primeiros modos pode iluminar.

O homem, ao contrário, só pode fazê-lo no primeiro: propõe o objeto, mas não fortalece a luz intelectual como a luz do sol fortalece a visão corporal.

O anjo, pela proposição do objeto, realiza ambos: dispõe a espécie e fortalece a potência intelectiva quanto ao modo de operar.

Faz isso, porém, pela proposição extrínseca da luz ou objeto iluminado, não por influxo intrínseco.

17. Se perguntares o que produz o anjo superior ao iluminar ou como pode ser agente principal na iluminação se o intelecto inferior, que padece a iluminação, nada recebe fisicamente dele, a dificuldade é esta.

Se o anjo superior, pela iluminação, apenas fornece instrumentos dos quais o inferior se serve para alcançar conhecimento mais perfeito, seguir-se-ia que o agente principal seria o próprio anjo inferior, que produz eficientemente aquela intelecção mais perfeita mediante o meio proposto pelo superior.

Assim como, na cura do enfermo, a natureza opera mais principalmente que a arte médica que oferece o remédio.

Além disso, como o anjo inferior poderia ser excitado para aquilo que antes ignorava sem produção de alguma espécie ou luz?

18. Responde-se que, pela iluminação do anjo superior, nada é produzido fisicamente por ele no intelecto inferior.

Algo é produzido somente em seu próprio intelecto: nele se produz um conceito ordenado e dirigido ao inferior.

Esse conceito influi no intelecto inferior objetivamente, não fisicamente.

Produz não apenas representação mais perfeita, mas também modo mais eficaz de operar, atraindo e elevando o inferior a um modo mais alto de operação.

Daí não se segue que o anjo inferior seja o agente principal **da iluminação**, embora seja agente principal e físico na elicitação de sua própria intelecção.

A natureza é agente principal na recuperação da saúde; contudo, no auxílio prestado à natureza — que é propriamente aquilo que se chama curar —, a arte médica se comporta mais principalmente.

Assim também, no auxílio dado ao intelecto inferior, o anjo iluminante se comporta mais principalmente.

A iluminação designa esse auxílio, não a elicitação da intelecção do anjo auxiliado.

Em relação a esse auxílio, o intelecto inferior comporta-se passivamente; o anjo superior, que ilumina, ativamente.

Não age, contudo, eficiente e fisicamente dentro do intelecto; age objetivamente, iluminando e propondo objetos.

Quanto à excitação, já foi explicado no artigo precedente como ela se realiza sem impressão física de espécie no intelecto do outro.

Matéria acerca da qual se realiza a iluminação

19. **DIGO EM SEGUNDO LUGAR:** a matéria acerca da qual os anjos são iluminados pode pertencer à ordem da natureza, da graça e da glória.

Mais frequentemente, contudo, a iluminação versa sobre mistérios sobrenaturais mediante revelações feitas fora do Verbo.

Santo Tomás ensina essa conclusão quando diz que “o anjo ilumina outro manifestando-lhe a verdade acerca das coisas que pertencem ao estado da natureza, da graça e da glória”.

E afirma que “no estado de pura natureza haveria iluminação e perfeição, embora não plenamente”.

Quanto à segunda parte, ensina que “o anjo superior conhece em Deus mais razões das obras divinas que o inferior e, acerca delas, o ilumina”.

P. 834 DO ORIGINAL LATINO

20. Duas coisas, porém, devem ser explicadas acerca dessa conclusão.

Primeiro: como pode haver iluminação nas coisas naturais?

Cada anjo compreende desde o princípio todas as realidades naturais; logo, não parece poder crescer em iluminação nem ser iluminado acerca delas.

Por isso Santo Tomás diz que, “quanto às coisas que pertencem ao conhecimento natural, não é necessária manifestação da verdade, nem nos anjos nem nos demônios, porque conheceram todas essas coisas desde o princípio”.

Segundo: as coisas que o anjo vê no Verbo são conhecidas mediante a visão beatífica.

Nessa visão o anjo inferior não pode crescer nem ser iluminado, pois ela é imutável.

Logo, deve ser iluminado **fora do Verbo**.

21. Daí parecem seguir-se dois inconvenientes.

O primeiro: o anjo inferior conhece, por sua ciência infusa, a graça de outro anjo e a visão beatífica dele.

Logo, parece conhecer tudo aquilo a que essa visão se estende, assim como, conhecida uma virtude ou potência, conhecem-se as coisas às quais ela se estende.

Logo, não seria necessário que o inferior fosse iluminado acerca daquilo a que se estende a ciência beatífica do anjo superior.

O segundo inconveniente: seria necessário infundir no anjo inferior uma espécie sobrenatural que represente claramente a própria coisa sobrenatural.

Caso contrário, se ele vê somente o conceito do anjo superior que o ilumina, seguir-se-ia que o inferior conhece aquela realidade apenas pela fé e pela autoridade de quem fala, não clara e intrinsecamente.

Se, porém, lhe é infundida uma espécie sobrenatural clara, já não necessita da iluminação do superior, pois tudo lhe seria representado pela própria espécie.

22. Ao primeiro ponto responde-se que, na ordem da natureza, cada anjo compreende todas as quididades das coisas existentes enquanto dependem de causas naturais, sobretudo se são inferiores ao próprio anjo.

Mas as coisas que dependem de causas puramente contingentes, mesmo no estado natural, ou que são realizadas por algum benefício especial de Deus, ou administradas por anjos superiores, não são plenamente compreendidas pelos anjos inferiores, ainda que sejam puramente naturais.

Acerca dessas coisas os inferiores podem ser iluminados pelos superiores.

Quanto ao conhecimento natural tomado no primeiro sentido — das quididades das coisas e das realidades existentes neste universo enquanto dependem de causas naturais inferiores —, os anjos não são iluminados.

É nesse sentido que Santo Tomás fala na questão 109.

23. Ao segundo ponto responde-se que, na própria visão beatífica, nenhuma criatura pode iluminar outra.

Essa visão não pode crescer, pois é o fim último, imutável e eterno.

Mas acerca das coisas que são vistas em Deus e cujas razões o anjo conhece n'Ele, pode iluminar outro anjo que não as vê.

Para isso é necessário que o anjo que vê Deus forme algumas espécies fora da visão beatífica — ou, melhor, que lhe sejam infundidas —, pelas quais conheça no gênero próprio e fora do Verbo aquelas criaturas ou razões que conhecia no Verbo pela visão beatífica.

Santo Tomás admite espécies deixadas pela visão de Deus.

É necessário admiti-las, primeiro, porque os bem-aventurados não poderiam comunicar aquilo que veem no Verbo senão por conhecimento fora do Verbo.

Na própria visão beatífica não podem conhecer mais ou menos, pois ela não admite mudança.

Segundo, porque São Paulo, que segundo Santo Tomás viu a essência divina, recordava depois ter ouvido "palavras secretas que não é lícito ao homem proferir".

Isso não poderia ocorrer sem espécies existentes fora do Verbo.

Logo, mediante essas espécies e mediante o conhecimento que possuem fora do Verbo, os anjos iluminam outros acerca das coisas que conhecem no Verbo.

24. Quanto ao primeiro inconveniente deduzido contra essa explicação, responde-se que um anjo conhece a visão beatífica do outro, sobretudo a de um superior, essencial e quiditativamente.

Não é, contudo, necessário que a compreenda adequadamente quanto a tudo e a cada uma das coisas às quais aquela visão se estende.

Basta que saiba que a visão do outro é superior à sua e se estende a mais coisas; não precisa conhecer quanto ela se estende nem a quais coisas em particular.

A razão é que, quanto às realidades sobrenaturais, não é devido ao anjo inferior compreender tudo aquilo que pertence aos superiores ou mesmo aos demais anjos.

É provável que nem sequer compreenda plenamente as naturezas dos superiores.

E é certo que não compreende nenhum anjo de modo tão perfeito que veja nele as cogitações do coração.

P. 835 DO ORIGINAL LATINO

Muito menos, portanto, vê em particular aquilo que a visão beatífica de outro alcança, pois nessa visão o próprio anjo alcança inclusive os segredos de seu próprio coração.

Negamos, portanto, que um anjo compreenda em particular e adequadamente a visão beatífica de outro.

Ela alcança realidades muito mais secretas que as cogitações do coração.

25. Ao segundo inconveniente, Suárez julga que, quando o anjo superior ilumina o inferior, apenas lhe mostra a verdade mediante a força de um testemunho evidente.

Isso, porém, não deve ser sustentado.

Aquele testemunho, embora evidente enquanto testemunho, é compatível com fé acerca da própria coisa e não a demonstra quiditativamente; manifesta apenas **que ela é**, fundada na autoridade de quem fala.

Deve-se dizer, ao contrário, que o anjo inferior também possui espécies das realidades sobrenaturais fora do Verbo, infundidas nele ou deixadas em virtude da própria visão.

Essas espécies, porém, são menos perfeitas nos anjos inferiores que nos superiores.

Por isso não demonstram tantas verdades, ou não as manifestam com a mesma determinação e distinção que as espécies dos superiores.

Essa confusão e indistinção deve ser determinada mediante a iluminação do anjo superior.

E não há inconveniente em admitir que, também nas realidades sobrenaturais, a espécie e a luz possam ser fortalecidas pela proposição de um meio feita pelo superior, sem que sejam fisicamente infundidas.

A quem convém iluminar

26. **DIGO POR ÚLTIMO:** os anjos inferiores não iluminam os superiores.

Nem os demônios, ainda que sejam superiores em natureza a outros espíritos, iluminam alguém.

A primeira parte é afirmada por Santo Tomás na questão 106, artigo 3.

A segunda, na questão 109, artigo 3.

27. A razão da primeira parte é a seguinte.

Embora os inferiores possam falar aos superiores e manifestar-lhes conceitos que lhes sejam naturalmente desconhecidos, não fazem isso por modo de ensinar.

Isto é, não proporcionam as espécies dos superiores, não fortalecem sua luz, nem lhes propõem a realidade de maneira mais distinta ou perfeita.

São inferiores e possuem luz menos perfeita.

Tudo isso, porém, é exigido para a iluminação, como mostramos.

28. A razão da segunda parte é que, embora alguns demônios percebam a verdade mais claramente que espíritos inferiores, não a ordenam sob Deus, de quem procede toda luz, mas a desviam para sua própria malícia.

Assim, não iluminam: obscurecem.

Por isso, é sinal certíssimo de espírito mau quando, ao falar ao homem, o deixa em alguma confusão e não ordenado para Deus.

29. Deve-se ainda advertir que as iluminações angélicas não descem necessariamente sempre aos inferiores passando por todos os intermediários.

Consta que um anjo pode falar simultaneamente a muitos e, se for superior, pode também iluminá-los diretamente, não um mediante o outro, pois fala imediatamente a todos.

Se, por alguma dispensação de Deus, os anjos superiores manifestarem ao anjo mais inferior alguma coisa que não tenham manifestado aos intermediários, aquele inferior não poderá iluminar os superiores intermediários acerca dessa verdade.

Não pode, relativamente aos superiores, manifestar a verdade por modo magisterial e doutrinal.

Pode apenas propô-la por simples locução.

Se Deus quiser que determinado anjo intermediário conheça aquela verdade, providenciará que seja iluminado pelo anjo superior, não pelo inferior.

Logo, nunca ocorre um caso em que o superior seja iluminado pelo inferior, como ensina Santo Tomás, embora às vezes algo seja revelado em segredo a um inferior e não a um intermediário.

30. E isto seja suficiente para toda esta matéria acerca dos anjos, **para louvor e glória de nosso Salvador Jesus Cristo, da Beatíssima Virgem e de Santo Tomás**.

FIM DO
TRACTATUS DE ANGELIS

O texto latino encerra-se aqui, na **p. 835**. Logo em seguida começa outro tratado:

> ***TRACTATUS DE OPERE VI DIERUM***
> *Tratado sobre a Obra dos Seis Dias.*

APÊNDICE

Glossário terminológico

As formas abaixo registram as escolhas terminológicas preferenciais desta edição. Quando o contexto exige outra solução, a própria entrada o indica.

actus
ato

potentia
potência

actus primus / actus secundus
ato primeiro / ato segundo

esse
ser; "ato de ser" quando o sentido metafísico exigir

ens
ente

essentia
essência

substantia
substância

suppositum
supósito

forma
forma

materia
matéria

species
espécie; "espécie inteligível" quando for cognoscitiva

species infusa
espécie infusa

species acquisita
espécie adquirida

ratio
razão; razão formal; conceito; fundamento, conforme o contexto

ratio formalis
razão formal

intellectus
intelecto

voluntas
vontade

cognitio
conhecimento

operatio
operação

habitus
hábito

motio
moção

motus
movimento; "moção" quando designar a ação de mover uma potência

movere / moveri
mover / ser movido

applicare / applicatio
aplicar / aplicação

elicere actum
elicitar um ato

elicientia
elicitação

dictamen
juízo; "juízo prático" quando o contexto o exigir

judicium
juízo

liberum arbitrium
livre-arbítrio

libertas contradictionis
liberdade de contradição

libertas contrarietatis
liberdade de contrariedade

libertas quoad exercitium
liberdade quanto ao exercício

libertas quoad specificationem
liberdade quanto à especificação

finis
fim

finis ultimus
fim último

media
meios

bonum honestum
bem honesto

bonum apparens
bem aparente

bonum delectabile
bem deleitável

gratia
graça

gloria
glória

beatitudo
bem-aventurança

lumen gloriae
luz da glória

visio beatifica
visão beatífica

peccatum
pecado

peccatum mortale
pecado mortal

peccatum veniale
pecado venial

peccatum commissionis
pecado de comissão

peccatum omissionis
pecado de omissão

malitia
malícia

culpa
culpa

superbia
soberba

invidia
inveja

instans
instante

via / status viae
estado de via; estado de prova, quando o contexto explicativo pedir

terminus viae
termo / fim do estado de via

obstinatio
obstinação

confirmatio in bono
confirmação no bem

daemon
demônio

angelus bonus / malus
anjo bom / anjo mau

poena
pena

poena sensus
pena do sentido (ou pena sensível, se o contexto exigir clareza, sem perder o tecnicismo)

dolor / tristitia
dor / tristeza, segundo o texto

locutio
locução

illuminatio
iluminação

lumen
luz

manifestatio
manifestação

comprehensio / comprehensive
compreensão / de modo compreensivo

connaturalis
conatural

supernaturaliter
sobrenaturalmente

pure naturalia
pura natureza / estado de pura natureza, conforme a frase

concursus
concurso

praemotio physica
premoção física

causa prima
causa primeira

causa secunda
causa segunda

principium
princípio

actio eductiva
ação edutiva

actus directus
ato direto

actus elicitus
ato elicitado

actus exterior
ato exterior

actus intelligendi / intellectio
ato de entender / intelecção

actus interior
ato interior

actus liber
ato livre

actus primus
ato primeiro

actus primus/secundus
ato primeiro/segundo

actus reflexus
ato reflexo

actus secundus
ato segundo

adhaesio
adesão

aevum
evo

affligens proximum
afligente próximo

affligens remotum
afligente remoto

alligatio
ligação

annihilabilis
aniquilável

appetitus sensitivus
apetite sensitivo

aptitudo obedientialis
aptidão obediencial

auxilium efficax
auxílio eficaz

auxilium sufficiens
auxílio suficiente

caelum empyreum
céu empíreo

carcer honorarius
custódia honrosa

causa totalis et adaequata
causa total e adequada

causalitas instrumentalis
causalidade instrumental

causalitas moralis
causalidade moral

circumscriptive
circunscritivamente

cogitationes cordis
pensamentos do coração

cognitio abstractiva
cognição abstrativa

cognitio affectiva
conhecimento afetivo

cognitio conjecturalis
cognição conjectural

cognitio intuitiva
cognição intuitiva

cognitio speculativa
conhecimento especulativo

cognoscibilitas
cognoscibilidade

collatio / conferentia
colação / comparação

commensuratio
comensuração

compositio et divisio
composição e divisão

comprehensio
compreensão

comprehensive procedere
proceder compreensivamente

conceptus
conceito

concursus Dei
concurso de Deus

concursus divinus
concurso divino

concursus generalis
concurso geral

concursus simultaneus
concurso simultâneo

confortare intellectum
fortalecer o intelecto

confusio
confusão / indeterminação, conforme o contexto

conservatio in esse
conservação no ser

contactus activus/passivus
contato ativo/passivo

contactus quantitatis
contato quantitativo

contactus virtutis
contato da virtude / contato virtual

contingentia
contingência

corruptio annihilativa
corrupção aniquilativa

corruptio physica
corrupção física

cruciatus
tormento

detentio
detenção

determinatio
determinação

discursus
discurso

discursus secundum causalitatem
discurso segundo a causalidade

discursus secundum successionem
discurso segundo a sucessão

distinctio
distinção / determinação distinta

doctrina
doutrina / ensino

dolor formalis
dor formal

dolor objectivus
dor objetiva

efficientia physica
eficiência física

excitatio
excitação

exercitium
exercício

extra Verbum
fora do Verbo

forma subsistens
forma subsistente

gratia actualis
graça atual

gratia consummata
graça consumada

gratia creationis
graça da criação

gratia habitualis
graça habitual

gratia imperfecta
graça imperfeita

gratia superaddita naturae
graça acrescentada à natureza

habitudo ad alterum
relação ao outro

habitus operativus
hábito operativo

habitus repraesentativus
hábito representativo

haecceitas
hecceidade

immediatio suppositi
imediação de supósito

immobilitas
imobilidade

imperium
império

imperium voluntatis
império da vontade

implicare contradictionem
implicar contradição

in facto esse
enquanto já realizado

in fieri
enquanto se realiza

in Verbo
no Verbo

inclinatio particularis/universalis
inclinação particular/universal

incommunicabilitas
incomunicabilidade

inconsideratio
inconsideração

incorruptibilis per naturam
incorruptível por natureza

indifferentia
indiferença

inflexibilitas
inflexibilidade

influxus partialis
influxo parcial

influxus physicus
influxo físico

informative
informativamente

instans angelicum
instante angélico

instrumentum physicum
instrumento físico

intimatio
intimação

irreceptibilitas
irreceptibilidade

lingua Angelorum
língua dos anjos

locus adaequatus
lugar adequado

locus extrinsecus
lugar extrínseco

locus formalis
lugar formal

locus inadaequatus
lugar inadequado

locus materialis
lugar material

lumen elevativum
luz elevativa

lumen gratiae
luz da graça

lumen illativum
luz ilativa

lumen intellectuale
luz intelectual

lumen naturale
luz natural

magisterium
magistério

medium cognitionis
meio de conhecimento

medium demonstrativum
meio demonstrativo

meritum purae viae
mérito da pura via

meritum termini
mérito do termo

modus connaturalis operandi
modo conatural de operar

moralitas
moralidade

motus continuus/discretus
movimento contínuo/descontínuo

motus discretus
movimento descontínuo

multiplicatio individualis
multiplicação individual

nutus
gesto / aceno

operatio immanens
operação imanente

operatio transiens
operação transitiva

ordinatio conceptus
ordenação do conceito

ordo universi
ordem do universo

passum
paciente

per modum naturae
por modo de natureza

phantasia / cogitativa
fantasia / cogitativa

poena damni
pena de dano

Posição
Razão da presença local

potentia absoluta
potência absoluta

potentia absoluta Dei
poder absoluto de Deus

potentia ad non esse
potência para o não-ser

potentia exsecutiva
potência executiva

potentia motiva
potência motiva

potentia obedientialis
potência obediencial

potentia oboedientialis
potência obediencial

praedicatum
predicado

praesentia completa/applicata
presença completa/aplicada

praesentia diffinitiva
presença definitiva/determinada

praesentia operationis
presença de operação

praesentia ordinis
presença de ordem

praeternaturaliter
preternaturalmente

Primeira
A própria substância, aplicada pela vontade

primum non-esse
primeiro não-ser

principium individuationis
princípio de individuação

principium multiplicationis
princípio de multiplicação

propositio objecti
proposição do objeto

qualitas afflictiva
qualidade aflitiva

qualitas impeditiva
qualidade impeditiva

quantitas molis
quantidade de massa

quantitas virtualis
quantidade virtual

Quarta
União a um corpo produzida mediante operação

quidditas
quididade

quidditative
quiditativamente

relatio praedicamentalis
relação predicamental

relatio transcendentalis
relação transcendental

secreta cordis
segredos do coração

secretum cordis
segredo do coração

Segunda
Contato da potência operativa e da operação

significatio ad placitum
significação por imposição / convencional

simplex intuitus
simples intuição

simultas instantis physici
simultaneidade de instante físico

simultas moralis
simultaneidade moral

Situação
Possível?

solo numero differre
diferir apenas numericamente

spatium imaginarium
espaço imaginário

species atoma
espécie ínfima

species inadaequate uti
usar inadequadamente uma espécie

species innata
espécie inata

species intentionalis
espécie intencional

species repraesentativa
espécie representativa

specificatio
especificação

sphaera cognoscibilitatis
esfera da cognoscibilidade

sphaera virtutis
esfera da virtude

subjective
subjetivamente

subjectum
sujeito

subsistentia
subsistência

Terceira
Um modo intrínseco ou *ubi* anterior à operação

terminative
terminativamente

testificatio
testemunho

ubi
onde* / presença local

ubi distantiále
onde* distancial

ubi praedicamentale
onde* predicamental

ubicatio activa
localização ativa

ubicatio passiva
localização passiva

ultimum esse
último ser

Um anjo além de sua potência atual
Não naturalmente

Um anjo em dois lugares por ação conatural completa
Não

Um anjo em lugar maior ou menor dentro da esfera
Sim

Um anjo em regiões descontínuas da mesma esfera
Mais provavelmente não

Um anjo num lugar por ação e noutro por paixão
Possível por intervenção divina

Um anjo num ponto indivisível
Sim

unum numero
numericamente um

via
estado de via / via

virtus activa
virtude ativa

virtus intellectiva
potência / virtude intelectiva

visio beata / beatifica
visão beatífica

Vários anjos como causas totais do mesmo efeito
Não

Vários anjos no mesmo espaço material
Sim

exsistentia
existência

ubi distantiāle
onde* distancial

motus localis
movimento local

motus continuus
movimento contínuo

medium participans
meio participante

medium non participans
meio não participante

sphaera activitatis
esfera de atividade

distantia
distância

infinitum categorematice
infinito categoremático

infinitum syncategorematice
infinito sincategoremático

ubi angelicum
ubi* angélico

duratio
duração

terminus a quo
termo de partida / termo *a quo

terminus ad quem
termo de chegada / termo *ad quem

quies
repouso

derelictio termini
abandono do termo

acquisitio termini
aquisição do termo

tempus angelicum
tempo angélico

simultas
simultaneidade

intelligere
entender / ato de entender

actualitas ultima
atualidade última

actus purus
ato puro

potentia obiectiva
potência objetiva

potentia subiectiva
potência subjetiva

abstractio formalis
abstração formal

subsistens
subsistente

principium quod
princípio que opera / princípio radical

principium quo
princípio pelo qual se opera / princípio próximo

actio immanens
ação imanente

actio transiens
ação transitiva

potentia intellectiva
potência intelectiva

species intelligibilis
espécie inteligível

species impressa
espécie impressa

species expressa
espécie expressa

repraesentatio
representação

unio entitativa
união entitativa

unio intentionalis
união intencional

determinatio obiectiva
determinação objetiva

determinatio subiectiva
determinação subjetiva

identitas radicalis
identidade radical

accidentia naturalia
acidentes naturais

accidentia supernaturalia
acidentes sobrenaturais

intellectus radicalis
intelecto radical / raiz intelectiva

emanatio
emanação

similitudo repraesentativa
semelhança representativa

similitudo entitativa
semelhança entitativa

intellectus agens
intelecto agente

intellectus possibilis
intelecto possível

influxus divinus
influxo divino

passio propria
paixão própria / propriedade própria

accidens inseparabile
acidente inseparável

debitum naturae
débito da natureza

exigentia passiva
exigência passiva

ordo naturalis
ordem natural

ordo supernaturalis
ordem sobrenatural

singulare
singular

futurum contingens
futuro contingente

species universalior
espécie mais universal

ratio formalis quae
razão formal que / razão formal objetiva

ratio formalis sub qua
razão formal sob a qual

objectum quod
objeto que é conhecido / objeto representado

objectum quo
meio pelo qual se conhece ou representa

comprehensive
de modo compreensivo

inadaequate
inadequadamente

syncategorematice
sincategorematicamente

similitudo
semelhança

idea divina
ideia divina

medium cognoscendi
meio de conhecer

cognitio comprehensiva
conhecimento compreensivo

comprehendere
compreender

adaequare
adequar

an est
se é / existência

quid est
o que é / quididade

intelligibilitas
inteligibilidade

intelligibilitas radicalis
inteligibilidade radical

intelligibilitas formalis
inteligibilidade formal

objectum formale
objeto formal

confortatio intellectus
fortalecimento do intelecto

ignorantia negativa
ignorância negativa / não-ciência

ignorantia privativa
ignorância privativa

proportio specificationis
proporção quanto à especificação

proportio adaequationis
proporção quanto à adequação

futuritio
futuridade

in seipso / in seipsis
em si mesmo / em si mesmos

in causis
nas causas

species universalis
espécie universal

similitudo intentionalis
semelhança intencional

similitudo relativa
semelhança relativa

determinatio modalis
determinação modal

variatio applicativa
variação aplicativa

memoria
memória

vestigium
vestígio

status viae
estado de via

impeccabilis
impecável

peccabilis
pecável

defectibilis
defetível

ex nihilo
do nada

regula
regra

rectitudo
retidão

obliquitas
obliquidade

lex naturalis
lei natural

lex supernaturalis
lei sobrenatural

finis naturalis
fim natural

finis supernaturalis
fim sobrenatural

quoad exercitium
quanto ao exercício

quoad specificationem
quanto à especificação

auxilium movens
auxílio movente

excellentia propria
excelência própria

connaturalitas
conaturalidade

virtus
virtude; potência quando designa capacidade operativa

locus
lugar

OFFICIUM VERITATIS

Edição digital 1.0 · tradução portuguesa revista · 2026
O fac-símile latino original é publicado separadamente.