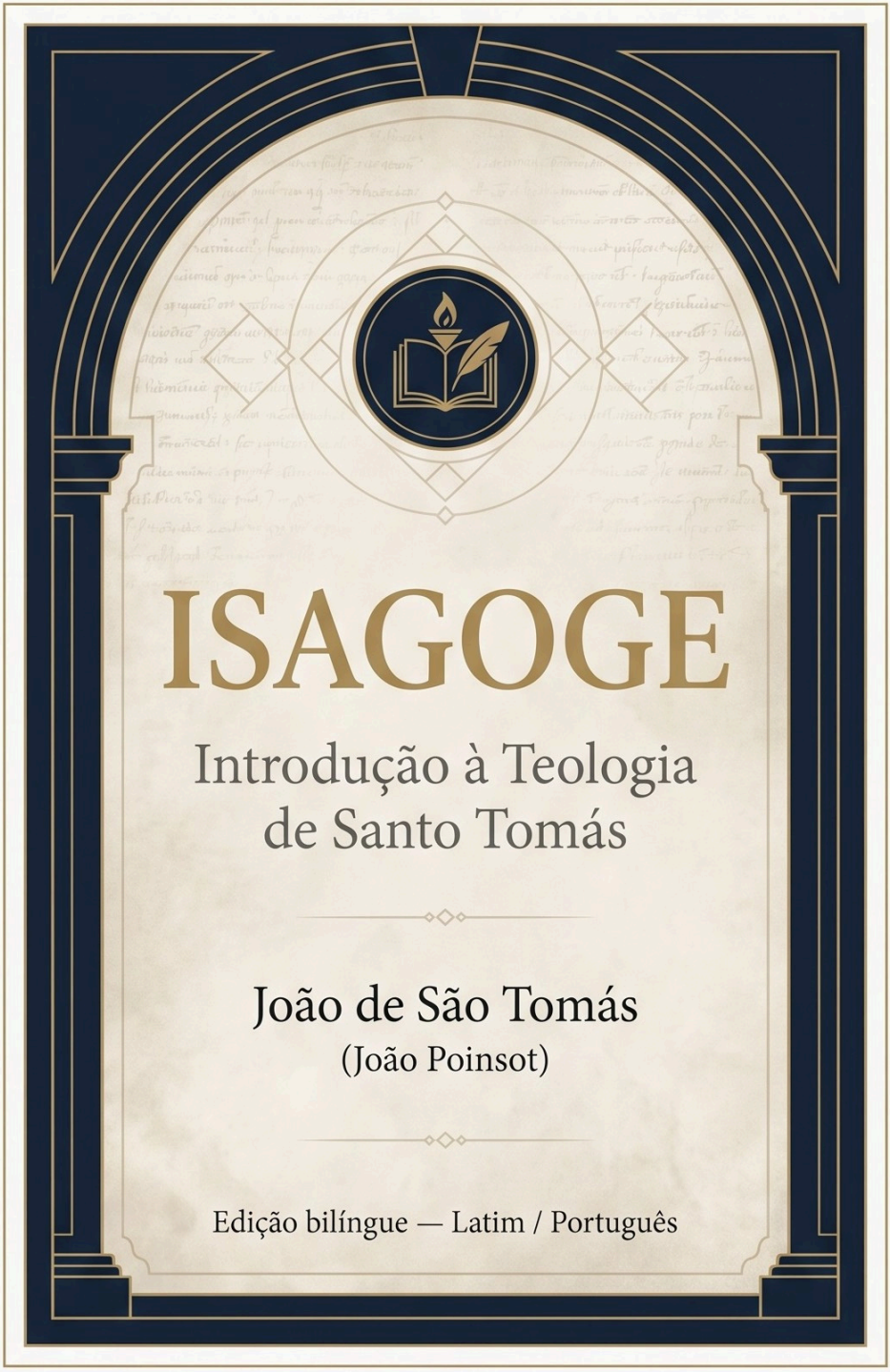


ISAGOGE

Introdução à Teologia de Santo Tomás

João de São Tomás
(João Poinsot)

Edição bilíngue — Latim / Português

Officium Veritatis

OFFICIUM VERITATIS

ISAGOGE
À TEOLOGIA DE SANTO TOMÁS

— ✶ —

João de Santo Tomás (João Poinsot)

Isagoge ad D. Thomæ Theologiam

Edição bilíngue latino-portuguesa revisada de trabalho

OFFICIUM VERITATIS

Nota editorial

Esta edição bilíngue portuguesa da Isagoge ad D. Thomæ Theologiam foi preparada a partir do fac-símile latino utilizado no projeto Officium Veritatis. A transcrição OCR serviu como texto de trabalho e foi confrontada com o fac-símile sempre que surgiram leituras suspeitas. O reconhecimento por Kraken foi usado apenas como auxílio pontual; a tradução inglesa de Ralph McInerny foi consultada como testemunho interpretativo secundário, nunca como autoridade textual.

O texto latino aqui impresso é uma base normalizada de trabalho. Erros gráficos ou de OCR considerados evidentes foram corrigidos; quando a leitura recebida não podia ser alterada com segurança, ela foi preservada. Por essa razão, esta publicação deve ser entendida como edição bilíngue revisada de trabalho, e não como edição crítica.

A versão portuguesa nasceu de uma tradução automática preliminar, depois revista diretamente contra o latim. A revisão procurou manter relativa literalidade, precisão escolástica e continuidade com a terminologia já adotada pelo Officium Veritatis, especialmente no glossário de João de Santo Tomás. No corpo da obra, cada unidade apresenta primeiro o LATIM e depois o PORTUGUÊS, para permitir cotejo imediato.

As divisões e títulos pertencentes ao texto foram preservados. As quebras de página, a organização tipográfica, o sumário, o glossário e o aparato editorial são elementos desta edição.

Sumário

Prólogo	1
Primeira divisão da teologia	4
Ordenação da Primeira Parte	16
O mistério da Trindade	26
Processão das criaturas a partir de Deus	30
Governo das criaturas	42
Ordenação da Prima Secundae	47
Primeiro tratado: atos humanos	51
Segundo tratado: hábitos, virtudes, dons e pecados	65
Princípios extrínsecos: lei e graça	82
Ordenação da Secunda Secundae	88
Fé	89
Esperança	94
Caridade	96
Prudência	104
Justiça	109

Fortaleza 125
Temperança 133
Estados especiais 147
Graças gratuitamente dadas 148
Vida ativa e contemplativa 154
Divisões dos ministérios 156
Ordenação da Terceira Parte 160
O mistério da Encarnação 161
A vida e os feitos de Cristo 172
Sacramentos da Igreja 178
Batismo 182
Confirmação 184
Eucaristia 185
Penitência 190
Glossário latino-português 194
Aparato editorial 197

PRÓLOGO

EXPLICATIO CONNEXIONIS ET ORDINIS TOTIUS SUMMÆ THEOLOGICÆ D. THOMÆ PER OMNES MATERIAS

EXPLICAÇÃO DA CONEXÃO E DA ORDEM DE TODA A SUMA TEOLÓGICA DE SANTO TOMÁS, AO LONGO DE TODAS AS MATÉRIAS

LATIM

Circa illa verba quæstionis primæ, et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, etc.

PORTUGUÊS

Acerca daquelas palavras da primeira questão, e para que nosso propósito seja compreendido dentro de certos limites, etc.

LATIM

Inter omnes Ecclesiæ Dei doctores in ordinanda sacræ sapientiæ doctrina Div. Thomam excelluisse, atque ob hoc jure sibi Sapientis nomen vindicasse, cum juxta philosophum I metaph. proprium sapientis munus sit ordinare, nemo qui hanc summam theologicam attentius legerit, dubitare potest. Est autem similis ordinatio scientiarum, dispositioni architecti fundamenta ædificii sternentis, juxta quod Apostolus de se dicit I. Corinth. III: Ut sapiens architectus: fundamentum posui. Et quidem: Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id, quod positum est, Christus Jesus, ut idem inquit Apostolus, super quod fundamentum totius theologici ædificii altitudo consurgit, neque enim aliud divina ista sapientia pro objecto, et fundamento respicit, quam divinæ charitatis immensum lumen, a cujus splendoris illustratione refulgens, quasi civitas gloriosa Hierusalem, etsi a cœlo per fidem, obscuritatemque descendat, adhuc tamen intellectum, mentemque nostram sic elevat, et illuminat: Ut simile sit lumen ejus lapidi pretioso tamquam lapidi jaspidis sicut crystallum, ut dicitur Apoc. XXI. Qua propter indiget lumen hoc artificiose ordinari, et a sapienti architecto disponi in ædificium fidei, si quidem lumen ejus, dum adhuc peregrinatur, descenditque de cœlo, simile dicitur lapidi, id est, non aliqua radiorum emissione, quasi sol emicans, sed quasi construendo ædificio aptum, artificiosa dispositione politum lucem suam, veritatemque manifestans. Propter quod ad Ecclesiam Isaias propheta in prædictione divina loquitur, et dicit cap. LIV: Ecce ergo sternam per ordinem lapides tuos, et fundabo te in sapphiris, et ponam jaspidem propugnacula tua, et portas tuas in lapides sculptos, et omnes terminos tuos in lapides desiderabiles; universos filios tuos doctos a Domino, et multitudinem pacis filiis tuis. Hac enim circumlocutione, et prophetica lapidum allegoria, divinæ hujus sapientiæ sermonem indicari a propheta non obscure Hieronymus expressit super eumdem locum lib. XV, in Isaiam, ubi exponens, illud verbum: Fundabo te in sapphiris, quod juxta septuaginta versionem legit, præparo tibi carbunculum. «Carbunculus, inquit, qui paratur sive per ordinem sternitur videtur mihi ignitus sermo doctrinæ, qui fugato errore tenebrarum, illuminat corda credentium.» Et hoc ipsum satis vivide significant verba prophetæ, dum lapides istos desiderabiles explicans: «Universos, inquit, filios tuos doctos a Domino.» De doctrina ergo in hac metaphora lapidum tanto ordine dispositorum loquitur, qui pro effectu, et fine ponit, universos filios, doctos evasuros.

PORTUGUÊS

Entre todos os doutores da Igreja de Deus, ninguém que tenha lido com maior atenção esta Suma Teológica pode duvidar de que Santo Tomás se tenha distinguido na ordenação da doutrina da sabedoria sagrada e de que, por isso, tenha com justiça

reivindicado para si o nome de Sábio, já que, segundo o Filósofo, no livro I da Metafísica, é função própria do sábio ordenar. A ordenação das ciências é semelhante à disposição do arquiteto que lança os fundamentos de um edifício, conforme diz o Apóstolo de si mesmo em I Coríntios III: «Como sábio arquiteto, lancei o fundamento». E, de fato, «ninguém pode lançar outro fundamento além daquele que foi posto, Cristo Jesus», como diz o mesmo Apóstolo; sobre esse fundamento ergue-se a altura de todo o edifício teológico. Pois esta sabedoria divina não considera como objeto e fundamento outra coisa senão a imensa luz da caridade divina, por cuja esplêndida iluminação, refulgindo como a gloriosa cidade de Jerusalém, embora desça do céu pela fé e pela obscuridade, ainda assim eleva e ilumina nosso intelecto e nossa mente: «A sua luz era semelhante a uma pedra preciosa, como pedra de jaspe, como cristal», como se diz no Apocalipse XXI. Por isso, é necessário que essa luz seja artisticamente ordenada e disposta por um sábio arquiteto no edifício da fé, pois, enquanto ainda peregrina e desce do céu, sua luz é dita semelhante a uma pedra, isto é, não porque brilhe como o sol por alguma emissão de raios, mas porque, como pedra apta à construção do edifício e polida por uma disposição artística, manifesta sua luz e verdade. Por isso, o profeta Isaías fala à Igreja em divina predição e diz no capítulo LIV: «Eis que porei em ordem as tuas pedras, fundar-te-ei sobre safiras, farei de jaspe os teus baluartes, tuas portas de pedras esculpidas e todos os teus limites de pedras preciosas; todos os teus filhos serão instruídos pelo Senhor, e grande será a paz de teus filhos». Com efeito, por essa circunlocução e alegoria profética das pedras, o profeta indica o discurso desta sabedoria divina, como Jerônimo não obscuramente o exprimiu, no mesmo lugar, no livro XV sobre Isaías, ao expor as palavras: «Fundar-te-ei sobre safiras», que, segundo a versão dos Setenta, lê: «Prepararei para ti um carbúnculo». «O carbúnculo», diz ele, «que é preparado ou disposto em ordem, parece-me ser a palavra ardente da doutrina, que, afugentadas as trevas do erro, ilumina os corações dos crentes». E é isso mesmo que as palavras do profeta significam com bastante vivacidade, quando, explicando essas pedras preciosas, diz: «Todos os teus filhos serão instruídos pelo Senhor». Portanto, nessa metáfora das pedras dispostas em tão grande ordem, fala-se da doutrina, cujo efeito e fim é que todos os filhos venham a ser instruídos.

LATIM

Igitur grande hoc ministerium sternendi per ordinem lapides istos cœlestis sapientiæ, etsi per multos sanctorum patrum, ac doctorum Ecclesiæ labores procuratum sit, felix tamen illis consummatio Divo Thomæ Aquinati inter omnes a divina providentia reservata est: ipse enim in hac theologiæ summa ita universam theologiam non sine infusione cœlesti in ordinem redegit, ita admirabili dispositione stravit lapides istos desiderabiles, ut nihil sapientius, nihil congruentius, nihil ordinatius potuerit excogitari: Sed juxta exemplar sibi monstratum in monte, ut alter Moyses, Exod. XXV, sic inspexit, et fecit. Vel potius ut alter David, qui totius templi ædificandi mensuram a cœlestibus ideis exculpsit: Omnia inquit venerunt scripta manu Domini ad me ut intelligerem universa opera exemplaris, primo Paralip. XXVIII. Quare principalior, et efficacior via ad indagandam, percipiendamque Angelici doctoris mentem in tam admirabili theologiæ ædificio illa est, si prius attente disquiramus ordinem quam in tractanda, et disponenda ista summa observavit ab una quæstione ad aliam, et ab una materia ad aliam quasi aureis quibusdam nexibus discurrens. Nec enim sapientis, aut doctoris nomen jure meretur, qui scientiæ, quam addiscit ordinem ignorat, sed ut pulchre admonet Ambrosius, in Psalm. CXVIII, octonario quarto ad illum versiculum: Viam justificationum tuarum instrue me: «Scire quid facias, et ordinem nescire faciendi, non est perfectæ cognitionis: offendunt plerumque præpostera. Ita ordinis ignorantia conturbat negotiorum naturam, formamque meritorum. Ille autem, qui didicerit primo mysteria Dei, deinde ordinem mysteriorum, exercetur in mirabilibus Dei.» Quare tentandum est cum confidentia divini auxilii universum istum ordinem totius summæ theologicæ, connexionemque tractationum, et materiarum, quam singulariter D. Thomas

invenit, et feliciter perfecit, prius in communi declarare; singularum vero quæstionum doctrinam et dispositionem summatim perstringemus cum ad illas suis locis exponendas, disputandasque accesserimus.

PORTUGUÊS

Portanto, esse grande ministério de dispor em ordem as pedras da sabedoria celeste, embora tenha sido levado adiante pelos trabalhos de muitos santos Padres e doutores da Igreja, teve sua feliz consumação reservada pela divina Providência, entre todos, a Santo Tomás de Aquino. Pois, nesta Suma de Teologia, ele reduziu toda a teologia à ordem, não sem uma infusão celeste, e dispôs essas pedras preciosas numa ordem tão admirável que nada mais sábio, nada mais congruente, nada mais ordenado poderia ter sido concebido. Mas, segundo o modelo que lhe foi mostrado no monte, como outro Moisés (Êxodo XXV), assim contemplou e fez. Ou melhor, como outro Davi, que traçou a medida de todo o templo a ser construído a partir de ideias celestes: «Todas as coisas», diz ele, «vieram a mim escritas pela mão do Senhor, para que eu compreendesse todas as obras do modelo» (I Paralipômenos XXVIII). Por isso, a via principal e mais eficaz para investigar e apreender a mente do Doutor Angélico em tão admirável edifício teológico é esta: que primeiro investiguemos atentamente a ordem que observou ao tratar e dispor esta Suma, passando de uma questão a outra e de uma matéria a outra como por certos elos de ouro. Pois não merece com justiça o nome de sábio ou de doutor aquele que ignora a ordem da ciência que aprende; mas, como belamente adverte Ambrósio, no Salmo CXVIII, quarto octonário, sobre aquele versículo «Instrui-me no caminho das tuas justificações»: «Saber o que deves fazer e ignorar a ordem de fazê-lo não é conhecimento perfeito; as coisas postas fora de ordem frequentemente causam tropeço. Assim, a ignorância da ordem perturba a natureza dos assuntos e a forma dos méritos. Aquele, porém, que primeiro aprendeu os mistérios de Deus e, depois, a ordem dos mistérios, exercita-se nas maravilhas de Deus». Por isso, com confiança no auxílio divino, devemos tentar declarar primeiro, em geral, toda essa ordem da Suma Teológica e a conexão dos tratados e das matérias que Santo Tomás descobriu singularmente e levou felizmente à perfeição; quanto à doutrina e à disposição das questões particulares, nós as resumiremos quando chegarmos a expô-las e discuti-las em seus lugares próprios.

PRIMA PARTITIO THEOLOGIÆ.

PRIMEIRA DIVISÃO DA TEOLOGIA.

LATIM

Ordinaturus ergo Divus Thomas scientificum theologiæ processum, illud perpetuo observavit ut a communioribus ad minus communia, a causis ad causata, et a notioribus ad minus nota procederet. Primo ergo consideravit ipsam scientiam in quæstione prima prœmiali, explicando qualis sit quantum ad suam necessitatem, dignitatem, specificationem, modumque procedendi. Secundo, considerat objectum talis scientiæ, et circa varias ejus materias ordine suo discurrit; circa illas enim ordinatio requiritur, quia variæ, et diversæ sunt: circa ipsam vero rationem formalem objecti, ordo non requiritur, quia tantum est una, et ideo formalis ratio in aliqua scientia potius est ordinativa materialis objecti, quam ordinata. Fuit autem necessarium tractare prius de ipsa scientia, deinde de objecto, quia in tractanda aliqua scientia prius auditoribus innotescere debet utilitas, dignitasque talis scientiæ, quam quod disputationes de singulis ejus materiis pertractentur.

PORTUGUÊS

Ao ordenar, portanto, o procedimento científico da teologia, Santo Tomás observou constantemente que se devia proceder do mais comum ao menos comum, das causas aos causados e do mais conhecido ao menos conhecido. Primeiro, portanto, considerou a própria ciência na primeira questão proemial, explicando qual ela é quanto à sua necessidade, dignidade, especificação e modo de proceder. Segundo, considerou o objeto dessa ciência e percorreu ordenadamente suas diversas matérias; quanto a estas, requer-se ordenação, porque são várias e diversas; quanto, porém, à própria razão formal do objeto, não se requer ordem, porque ela é uma só, e por isso a razão formal, em uma ciência, é antes ordenadora do objeto material do que ordenada. Era necessário, contudo, tratar primeiro da própria ciência e depois do objeto, porque, na exposição de qualquer ciência, sua utilidade e dignidade devem ser conhecidas de antemão pelos ouvintes, antes que se proceda à disputa das matérias particulares.

CIRCA OBJECTUM SEU MATERIALIS THEOLOGIÆ DIVISIO.

SOBRE O OBJETO, OU DIVISÃO MATERIAL DA TEOLOGIA.

LATIM

Explicata ergo proemiali quæstione circa ipsam scientiam theologiæ, exinde ducit in altum D. Thomas, id est, in profundum disputationis, hoc enim est in altum ducere, ut explicat Ambrosius libro IV, in Lucam, cap. v, circa illa verba Christi ad Petrum: Duc in altum, et laxate retia vestra. Est autem alta profunditas objectum theologiæ, habet enim pro objecto Deum secundum ipsam rationem deitatis in omni sua amplitudine, id est, non secundum unum, vel alterum attributum, v. g. secundum rationem sapientiæ, vel justitiæ, etc. sed secundum ipsam essentiam, et rationem deitatis, omniaque ejus attributa, quam: «Pelagus quoddam essendi immensum, et infinitum» vocat Nazianzenus oratione secunda in sanctum pascha. In hoc ergo objecto ita alto, et infinito, ordinem procedendi partitur Divus Thomas considerando ipsum dupliciter, scilicet in essendo, et in causando, si quidem ex esse sequitur operari, ut autem inquit Divus Thomas, opus. LXX, in principio: «Licet scientia de creaturis, seu de effectibus Dei, apud naturales sit prior, quam scientia de Deo, tamen apud theologos Creatoris consideratio prævenit considerationem creaturæ.» Licet autem de ipso esse Dei principalis sit theologiæ tractatus, tamen quia in hac vita cognoscimus Deum per speculum creaturarum, et ænigma effectuum de ipso Deo in causando, et de rebus ab eo causatis prolixior apud theologum disputatio est.

PORTUGUÊS

Explicada, portanto, a questão proemial acerca da própria ciência da teologia, Santo Tomás conduz em seguida ao largo, isto é, à profundidade da disputa; pois é isso que significa conduzir ao largo, como explica Ambrósio no livro IV sobre Lucas, capítulo V, acerca daquelas palavras de Cristo a Pedro: «Faze-te ao largo e lançai as vossas redes». Ora, o objeto da teologia é de grande profundidade, pois ela tem por objeto Deus segundo a própria razão de deidade em toda a sua amplitude, isto é, não segundo um ou outro atributo, por exemplo, segundo a razão de sabedoria ou de justiça etc., mas segundo a própria essência e razão de deidade e todos os seus atributos, a qual Nazianzeno chama, no segundo discurso sobre a santa Páscoa, de «um certo mar imenso e infinito do ser». Nesse objeto tão elevado e infinito, Santo Tomás divide a ordem do procedimento considerando-o de dois modos: quanto ao ser e quanto ao causar, pois do ser segue-se o agir. Como diz Santo Tomás no Opúsculo LXX, no início: «Embora entre os filósofos naturais o conhecimento das criaturas, ou dos efeitos de Deus, seja anterior ao conhecimento de Deus, entre os teólogos a consideração do Criador precede a consideração da criatura». E embora o tratado principal da teologia seja acerca do próprio ser de Deus, contudo, porque nesta vida conhecemos Deus pelo espelho das criaturas e pelo enigma dos efeitos, é mais extensa, entre os teólogos, a disputa acerca de Deus enquanto causa e das coisas por Ele causadas.

LATIM

Ut autem de Deo in causando, seu in quantum causa creaturarum est, disputatio ordinari possit, excludi debent a Deo ex quatuor causarum generibus duæ, scilicet materialis, et formalis informans, seu constituens aliquam naturam: materialis quidem, quia fundatur in potentialitate, quæ repugnat actui puro, qui est Deus; formalis autem informans quia importat dependentiam, seu inferioritatem, sive ad totum, quod constituit, quia totum est majus parte, sive ad subjectum, cui inhæret, Deus autem cum sit ens perfectissimum, et actus purus respectu nullius est inferior, neque ab aliquo est dependens. Ex aliis vero duabus causis, scilicet efficienti, et finali, quæ Deo conveniunt, considerat Divus Thomas tres generales modos causandi, per quos totum theologiæ ordinem partitur. Primo enim Deus efficit in genere causæ effectivæ, vel producendo res, vel conservando, et gubernando illas. Secundo, Deus finalizat non solum tamquam finis universalis omnium creaturarum, de quo benissime tractat Divus Thomas ubi agit de processu effectivo creaturarum, scilicet in prima parte, quæstione XLIV, sed multo principalius tamquam finis particularis creaturarum rationalium, a quibus assequibilis est, et fruibilis per actus intellectus, et voluntatis, et hoc modo res non tam procedunt a Deo, quam regrediuntur ad ipsum, a quo processerunt. Sed quia rationalis creatura deficiendo a propria dignitate per peccatum, fit similis creaturis irrationalibus in non perveniendo ad Deum, sed sistendo in fruitione boni creati cum aversione a Deo, si quidem: Homo cum in honore esset, non intellexit comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis, Psal. XLVIII. Idcirco tertio modo causat, et operatur Deus, ut reparator peccatorum qui sunt defectus ab ultimo fine, quos solus Deus reparare potest, quia sicut decidere a primo efficienti, quod est annihilari, solus Deus reparare potest, qui portat omnia verbo virtutis suæ, sic deficere ab ultimo fine, quod est peccare, solus Deus reparare potest, qui purgationem peccatorum facit: hæc enim duo opportune conjunxit Apostolus in Filio Dei ad Hebr. dum inquit: Qui cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus portans omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens, etc. In eo enim, quod portat omnia, causalitas efficientis, in eo vero quod purgationem peccatorum facit, reparatoris officium designatur.

PORTUGUÊS

Para que se possa ordenar a disputa acerca de Deus enquanto causa, ou enquanto é causa das criaturas, devem ser excluídos de Deus dois dos quatro gêneros de causas: a causa material e a causa formal informante, ou constitutiva de alguma natureza. A material, porque se funda na potencialidade, que repugna ao ato puro, que é Deus; a

formal informante, porque implica dependência ou inferioridade, seja em relação ao todo que constitui, pois o todo é maior que a parte, seja em relação ao sujeito em que inere. Deus, porém, sendo o ente perfeitíssimo e ato puro, não é inferior a coisa alguma nem depende de coisa alguma. Das outras duas causas, a eficiente e a final, que convêm a Deus, Santo Tomás considera três modos gerais de causar, pelos quais divide toda a ordem da teologia. Primeiro, Deus causa no gênero da causa eficiente, seja produzindo as coisas, seja conservando-as e governando-as. Segundo, Deus finaliza não apenas como fim universal de todas as criaturas - do que Santo Tomás trata muito bem ao considerar a processão eficiente das criaturas, isto é, na Primeira Parte, questão XLIV -, mas, muito mais principalmente, como fim particular das criaturas racionais, pelas quais pode ser alcançado e fruído mediante atos do intelecto e da vontade; e, desse modo, as coisas não tanto procedem de Deus quanto regressam Àquele de quem procederam. Mas, porque a criatura racional, ao decair de sua própria dignidade pelo pecado, torna-se semelhante às criaturas irracionais por não chegar a Deus, detendo-se antes na fruição do bem criado com aversão a Deus - pois «o homem, quando estava em honra, não compreendeu; foi comparado aos animais insensatos e tornou-se semelhante a eles» (Salmo XLVIII) -, Deus causa e opera de um terceiro modo, como reparador dos pecados, que são defecções em relação ao fim último e que somente Deus pode reparar. Pois, assim como decair do primeiro eficiente, o que é ser aniquilado, somente Deus pode reparar, Ele que sustenta todas as coisas pela palavra de seu poder, assim também decair do fim último, o que é pecar, somente Deus pode reparar, Ele que realiza a purificação dos pecados. O Apóstolo reuniu oportunamente essas duas coisas no Filho de Deus, aos Hebreus, ao dizer: «Ele, sendo o esplendor da glória e a figura de sua substância, sustentando todas as coisas pela palavra de seu poder, realizando a purificação dos pecados» etc. Com efeito, no fato de sustentar todas as coisas designa-se a causalidade eficiente; no fato de realizar a purificação dos pecados, designa-se o ofício de reparador.

LATIM

Igitur Divus Thomas juxta hanc triplicem considerationem Dei causantis, scilicet ut principium effectivum, ut beatitudo finalizans, ut Salvator reparans, divisit totam doctrinam summæ theologiæ, ut patet in initio secundæ quæstionis hujus primæ partis. Et sic a Deo in se, et in essendo, per Deum efficientem, et finalizantem, et salvantem, regreditur ad Deum, ut fruendum in se ultima gloria resurrectionis, quod est plane aureum theologiæ circulum complere, quem divina S. Thomæ summa circumgyrat.

PORTUGUÊS

Portanto, segundo essa tríplice consideração de Deus enquanto causa - como princípio eficiente, como bem-aventurança enquanto fim e como Salvador que repara -, Santo Tomás dividiu toda a doutrina da Suma Teológica, como se vê no início da segunda questão desta Primeira Parte. E assim, partindo de Deus em si mesmo e quanto ao ser, por Deus enquanto eficiente, enquanto fim e enquanto Salvador, regressa-se a Deus, para que Ele seja fruído em si mesmo na glória última da ressurreição. Isso é, manifestamente, completar o círculo áureo da teologia, em torno do qual gira a divina Suma de Santo Tomás.

QUID UNICUIQUE PARTI CORRESPONDEAT.

O QUE CORRESPONDE A CADA PARTE.

Prima pars.

PRIMEIRA PARTE.

LATIM

Ex his divisionibus fecit Divus Thomas tres principales partes totius summæ theologicæ. In prima consideravit Deum secundum se, et deinde ut causam efficientem creaturarum. Et tractatus de Deo secundum se continet duas partes. Prima est de Deo quoad entitatem, et attributa absoluta, sive in operando a quæstione secunda, usque ad XXVII. Secunda agit de Deo quoad relativa, seu mysterium Trinitatis a quæstione XXVII, usque ad XLIV.

PORTUGUÊS

Das divisões precedentes Santo Tomás constituiu três partes principais de toda a Suma Teológica. Na primeira, considerou Deus em si mesmo e, depois, como causa eficiente das criaturas. O tratado de Deus em si mesmo contém duas partes. A primeira trata de Deus quanto à entidade e aos atributos absolutos, inclusive os relativos ao operar, da questão II até a XXVII. A segunda trata de Deus quanto aos relativos, isto é, do mistério da Trindade, da questão XXVII até a XLIV.

LATIM

Tractatus vero de Deo, ut causa efficiens est, continet tres partes. Prima est de ipsa productione, et causalitate Dei, tam quoad modum efficiendi per creationem, quam quoad rationem causæ exemplaris, et finalis pro omni creatura generaliter, a quæstione XLIV,usque ad XLVII. Secunda est de effectibus ipsis procedentibus a Deo, quorum distinctio, et varietas in hoc toto universo generaliter sumitur ex duplici capite. Primo, penes bonum, et malum, hoc est, perfectum, et imperfectum, seu defectuosum. Secundo, penes spirituale, et corporale, et ex his mixtum. Et purum spirituale sunt Angeli, purum corporale sunt corpora hujus universi facta in opere sex dierum. Mixtum autem ex corporali, et spirituali homo. Et de omnibus istis tam quoad naturam eorum, et essentiam, quam quoad proprietates, et operationes, et productionem in esse, agit a quæstione XLVII, usque ad CII. Tertia est de gubernatione, qua Deus conservat creaturas, et agit in illas, sive de se immediate movendo, sive mediantibus quibusdam agendo in alias. Creaturæ autem quibus Deus gubernat hoc universum, primo sunt Angeli, per quos illuminat alios, et docet, et corporalia regit. Secundo, sunt corpora cœlestia, quorum motu ista inferiora generantur, et corrumpuntur. Tertio, sunt homines, qui tam per animam, quam per corpus possunt in alios agere. Et de ista gubernatione Dei, tam per se immediate, quam mediantibus aliis creaturis tractat a quæstione CIII, usque ad quæstionem CXIX, qua terminatur prima pars summæ theologiæ,

PORTUGUÊS

O tratado de Deus enquanto causa eficiente contém três partes. A primeira trata da própria produção e causalidade de Deus, tanto quanto ao modo de causar pela criação como quanto à razão de causa exemplar e final para toda criatura em geral, da questão XLIV até a XLVII. A segunda trata dos próprios efeitos procedentes de Deus, cuja distinção e variedade neste universo inteiro se tomam, em geral, sob dois aspectos. Primeiro, segundo o bem e o mal, isto é, o perfeito e o imperfeito ou defeituoso. Segundo, segundo o espiritual e o corpóreo e aquilo que é composto de ambos. O puramente espiritual são os anjos; o puramente corpóreo, os corpos deste universo feitos na obra dos seis dias; o composto de corpóreo e espiritual é o homem. E Santo Tomás trata de todos estes, tanto quanto à natureza e essência como quanto às propriedades, operações e produção no ser, da questão XLVII até a CII. A terceira parte trata do governo pelo qual Deus conserva as criaturas e age sobre elas, seja movendo-as

imediatamente por si mesmo, seja agindo sobre umas por mediação de outras. As criaturas pelas quais Deus governa este universo são, primeiro, os anjos, por meio dos quais ilumina e ensina outros e rege as coisas corpóreas. Segundo, os corpos celestes, por cujo movimento estas coisas inferiores são geradas e corrompidas. Terceiro, os homens, que podem agir sobre outros tanto pela alma como pelo corpo. E desse governo de Deus, tanto imediatamente por si mesmo como mediante outras criaturas, trata da questão CIII até a CXIX, com a qual termina a Primeira Parte da Suma Teológica.

SECUNDA PARS SUMMÆ.

SEGUNDA PARTE DA SUMA.

Prima secundæ.

PRIMEIRA DA SEGUNDA.

LATIM

In secunda parte, quæ ob longitudinem divisa est in duas, quarum una appellata est Prima secundæ, id est, prima pars secundæ partis, et alia vocata est Secunda secundæ, id est, secunda pars secundæ partis: in hac ergo secunda parte consideravit Div. Thomas, Deum ut finem assequibilem a creatura rationali per actus suos, quibus, vel tendit ad istum finem, si actus sint boni, vel deviat, et obliquatur ab ipso si sint peccata, et ideo consideratio de Deo, ut fine assequibili a nobis, bipartita est. Primo enim consideratur finis ultimus in se, qui est Deus, et de hoc agit D. Thomas a quæstione I, usque ad VI. Secundo, agitur de ipsis actibus, quibus ad talem finem tendimus, vel ab eo redimus. Et ista tractatio iterum est bipartita. Nam primo, considerantur actus isti in communi quoad ea, quæ ad eorum moralitatem concurrunt, et requiruntur, et hoc in tota prima secundæ. Deinde, agitur de illis in speciali secundum diversas virtutes, ad quas pertinent, vel vitia, a quibus procedunt, et hoc in secunda secundæ, sicque completur tota materia moralis humanorum actuum.

PORTUGUÊS

Na Segunda Parte, que por sua extensão foi dividida em duas, uma chamada Primeira da Segunda, isto é, a primeira parte da Segunda Parte, e a outra chamada Segunda da Segunda, isto é, a segunda parte da Segunda Parte, Santo Tomás considerou Deus como fim alcançável pela criatura racional mediante seus próprios atos, pelos quais ou tende a esse fim, se os atos são bons, ou dele se desvia e se afasta, se são pecados. Por isso, a consideração de Deus enquanto fim alcançável por nós divide-se em duas. Primeiro, considera-se em si mesmo o fim último, que é Deus, e disso Santo Tomás trata da questão I até a VI. Segundo, trata-se dos próprios atos pelos quais tendemos a tal fim ou dele nos afastamos. E esta exposição divide-se novamente em duas. Primeiro, esses atos são considerados em comum quanto ao que concorre para sua moralidade e é requerido por ela, e isso em toda a Primeira da Segunda. Depois, trata-se deles em particular segundo as diversas virtudes às quais pertencem ou os vícios dos quais procedem, e isso na Segunda da Segunda. Assim se completa toda a matéria moral dos atos humanos.

LATIM

Igitur actus morales in communi considerantur in prima secundæ quantum ad ipsos actus in se, eorumque moralitatem. Secundo, quoad principia, a quibus formantur, diriguntur, vel procedunt. Est autem moralitas regulatio actuum liberorum penes præcepta, regulasque rationis. Unde formale moralitatis in istis actibus est, quod sint regulati, materiale vero quod sint liberi, et voluntarii, solum enim actus liberi sunt capaces hujus regulationis per rationes factæ, quæ enim necessario fiunt, regulatione intellectus non indigent. Unde talis libertas, et moralitas in aliquibus actibus invenitur quasi proprie, et per se, in aliis quasi secundario, et participative. Proprie, et per se invenitur in actibus procedentibus a potentiis rationalibus, scilicet intellectu, et voluntate, in quibus per se primo reperitur ratio voluntarii, originaliter in intellectu, formaliter in voluntate: participative vero, et secundario invenitur in actibus appetitus sensitivi, qui sunt passiones. Inter istos autem actus per se voluntarios invenitur varietas, et ordo. Nam quidam sunt absoluti, sicut simplex voluntas, alii collativi, sicut intentio, quæ respicit finem non absolute, sed ut assequendum per media, et electio, quæ respicit media, ut ordinata ad finem, et alii actus, qui ad electionem requiruntur, vel ad eam consequuntur, sicut consensus, consilium, usus, imperium, etc. Et in actibus cum procedatur

modo rationali, id est, ex uno illative, et motive ad alium, quidam sunt priores, habentque efficaciam, ut ex illis sequantur alii, et sic in ratione movendi, et imperandi vocantur interiores, alii vero, qui ex illis sequuntur vocantur exteriores, quasi extra illos tamquam moti, et imperati ab illis. Et ideo agit D. Thomas eodem ordine de actibus moralibus a quæstione VI, usque ad XXII, incipiens a voluntario, et involuntario, quod ex parte materiali requiritur ad moralitatem, deinde de actibus voluntatis absolutis, et causis motivis voluntatis. Deinde, de actibus collativis, ut intentione, et electione, imperio, etc. Deinde, de ipsa moralitate formali, et modo quo convenit actibus interioribus, seu imperantibus et exterioribus, seu imperatis, et denique, de proprietatibus, quæ consequuntur moralitatem, sicut est meritum, et demeritum, laus, et vituperium, etc. Quia vero moralitas etiam secundario, et participative invenitur in actibus appetitus sensitivi quatenus movetur a ratione, qui actus generaliter vocantur passiones, quia cum transmutatione corporali contingunt, sicut amor, et odium, tristitia, et gaudium, spes, et timor, etc. ideo agit de passionibus, earumque proprietatibus a q. XXII usque ad XLIX.

PORTUGUÊS

Portanto, na Primeira da Segunda os atos morais são considerados em comum, primeiro quanto aos próprios atos em si e à sua moralidade; segundo, quanto aos princípios pelos quais são formados, dirigidos ou dos quais procedem. A moralidade é a regulação dos atos livres segundo os preceitos e regras da razão. Por isso, o formal da moralidade nesses atos é serem regulados; o material, porém, é serem livres e voluntários, pois somente os atos livres são capazes dessa regulação pela razão; os que se realizam necessariamente não necessitam da regulação do intelecto. Assim, tal liberdade e moralidade encontram-se em alguns atos propriamente e por si, e em outros secundariamente e por participação. Propriamente e por si encontram-se nos atos procedentes das potências racionais, isto é, do intelecto e da vontade, nos quais a razão de voluntário se encontra primeiro e por si: originariamente no intelecto, formalmente na vontade. Por participação e secundariamente, porém, encontra-se nos atos do apetite sensitivo, que são as paixões. Entre esses atos voluntários por si há variedade e ordem. Alguns são absolutos, como a simples volição; outros são comparativos, como a intenção, que considera o fim não absolutamente, mas enquanto alcançável por meios, e a eleição, que considera os meios enquanto ordenados ao fim; há ainda outros atos requeridos para a eleição ou que a seguem, como o consentimento, o conselho, o uso, o comando etc. E, como nesses atos se procede de modo racional, isto é, de um para outro por inferência e moção, alguns são anteriores e possuem eficácia para que deles se sigam outros; por isso, enquanto movem e comandam, são chamados interiores. Outros, que deles se seguem, são chamados exteriores, como se estivessem fora deles enquanto movidos e comandados por eles. Por isso Santo Tomás trata dos atos morais nessa mesma ordem, da questão VI até a XXII: começa pelo voluntário e involuntário, requerido materialmente para a moralidade; depois trata dos atos absolutos da vontade e das causas que movem a vontade; em seguida, dos atos comparativos, como intenção, eleição, comando etc.; depois, da própria moralidade formal e do modo como convém aos atos interiores, ou imperantes, e aos exteriores, ou imperados; e, finalmente, das propriedades que seguem a moralidade, como mérito e demérito, louvor e censura etc. Como, porém, a moralidade também se encontra secundariamente e por participação nos atos do apetite sensitivo enquanto este é movido pela razão - atos geralmente chamados paixões porque acontecem com transmutação corporal, como amor e ódio, tristeza e alegria, esperança e temor etc. -, trata das paixões e de suas propriedades da questão XXII até a XLIX.

LATIM

Secundum, quod considerat D. Thomas, circa actus morales in communi sunt illorum principia. Et dividitur ista consideratio in duo capita. Nam quædam principia sunt elicientia

ipsos actus, quædam exterius moventia. Et quidem principia elicientia, vel sunt potentiæ animæ vel habitus superadditi. Potentiæ sunt proprietates naturales ipsius animæ, et ideo tractatur de illis in prima parte ubi agitur de natura hominis ad quam consequuntur. Unde solum restat agere de illis principiis elicitivis, qui sunt habitus. De quibus agit in communi, deinde secundum divisionem virtutum et donorum, proprietatesque ipsis convenientes. Denique de vitiis, et peccatis, quæ virtutibus opponuntur et de istis agit a quæstione XLIX usque ad XC.

PORTUGUÊS

A segunda coisa que Santo Tomás considera acerca dos atos morais em comum são seus princípios. Essa consideração divide-se em dois capítulos: alguns princípios são elicitivos dos próprios atos; outros movem exteriormente. Os princípios elicitivos são ou potências da alma ou hábitos sobreacrescentados. As potências são propriedades naturais da própria alma e, por isso, delas se trata na Primeira Parte, onde se considera a natureza do homem, da qual elas decorrem. Resta, portanto, tratar somente daqueles princípios elicitivos que são os hábitos. Deles trata em comum; depois, segundo a divisão das virtudes e dos dons e as propriedades que lhes convêm; finalmente, dos vícios e pecados que se opõem às virtudes. E dessas coisas trata da questão XLIX até a XC.

LATIM

Principia vero extrinsecus moventia (quæ dicuntur extrinseca non quia non possint imprimere aliquid intra animam, sed quia si quid imprimunt est tamquam effectus Dei extrinsecus moventis) sunt in duplici genere, quædam quæ movent instruendo ex parte objecti per legem, pertinet enim ad legem dare notitiam eorum, quæ agenda, vel vitanda sunt. Quædam vero movent adjuvando infirmitatem nostram, et præbendo vires per gratiam. Et ideo de lege agit a quæstione XC usque ad CIX. De gratia vero, et ejus effectibus a quæstione cix usque ad CXIV.

PORTUGUÊS

Os princípios que movem extrinsecamente - chamados extrínsecos não porque não possam imprimir algo dentro da alma, mas porque, se imprimem algo, isso se dá como efeito de Deus que move extrinsecamente - são de dois gêneros. Alguns movem instruindo, da parte do objeto, por meio da lei, pois pertence à lei dar conhecimento das coisas que devem ser feitas ou evitadas. Outros movem auxiliando nossa fraqueza e fornecendo forças por meio da graça. Por isso trata da lei da questão XC até a CIX; da graça e de seus efeitos, da questão CIX até a CXIV.

SECUNDA SECUNDÆ.

SEGUNDA DA SEGUNDA.

LATIM

Secunda pars principalis de actibus humanis, quibus tendimus, vel deviamus a fine, agit de illis in speciali per varias species virtutum, et vitiorum. Ut autem tam immensam varietatem humanorum actuum in speciali in ordinem redigeret D. Thomas consideravit quosdam actus humanos pertinere generaliter ad omnes status hominis sicut sunt vitia, et virtutes, quarum omnes homines sunt capaces: quosdam ad peculiares status, in quibus diversa ministeria, seu officia, aut professiones exercentur. Et de virtutibus et vitiis distinguit septem principales ad quas etiam pertinent dona Spiritus Sancti ei correspondentia et sub quibus continentur aliæ minus principales, et quibus opponuntur sua specialia vitia. Ex his, tres sunt virtutes theologicæ, fides, spes, et charitas, de quibus, et de donis illis correspondentibus, et vitiis eis oppositis agitur a quæstione I usque ad XLVII; aliæ quatuor sunt virtutes cardinales, scilicet prudentia, justitia, fortitudo, et temperantia. Et vocantur cardinales, quia sunt principales, seu primæ non simpliciter, et absolute, sed inter morales, eo quod unaquæque illarum in sua materia principaliorem modum observat, vel difficiliorem materiam vincit. Et ad istas cardinales, multæ aliæ reducuntur, que sunt quasi partes potentiales earum, id est, virtutes minus principales, quia in alia materia minus difficili, aut principali, modum alicujus dictarum virtutum cardinalium in sua moralitate sequuntur. Et de istis virtutibus cardinalibus, aliisque potentialibus, quæ ad illas reducuntur, et de donis Spiritus Sancti illis correspondentibus, ac de vitiis oppositis tractat a quæstione XLVIII usque ad CLXXI.

PORTUGUÊS

A segunda parte principal acerca dos atos humanos, pelos quais tendemos ao fim ou dele nos desviamos, trata deles em particular segundo as diversas espécies de virtudes e vícios. Para reduzir a uma ordem tão imensa variedade de atos humanos em particular, Santo Tomás considerou que alguns atos humanos pertencem em geral a todos os estados do homem, como os vícios e as virtudes, de que todos os homens são capazes; outros pertencem a estados particulares, nos quais se exercem diversos ministérios, ofícios ou profissões. Entre as virtudes e os vícios, distingue sete virtudes principais, às quais pertencem também os dons do Espírito Santo correspondentes, sob as quais se contêm outras menos principais e às quais se opõem seus vícios próprios. Destas, três são virtudes teologais: fé, esperança e caridade. Delas, dos dons correspondentes e dos vícios que lhes são opostos, trata-se da questão I até a XLVII. As outras quatro são virtudes cardeais: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Chamam-se cardeais porque são principais, ou primeiras, não simples e absolutamente, mas entre as virtudes morais, porque cada uma delas observa, em sua matéria, um modo mais principal ou vence uma matéria mais difícil. A essas virtudes cardeais reduzem-se muitas outras, que são como partes potenciais delas, isto é, virtudes menos principais, porque, em matéria menos difícil ou principal, seguem em sua moralidade o modo de alguma das referidas virtudes cardeais. Dessas virtudes cardeais, das outras virtudes potenciais que a elas se reduzem, dos dons do Espírito Santo que lhes correspondem e dos vícios opostos, trata da questão XLVIII até a CLXXI.

LATIM

De statibus autem, seu ministeriis spiritualibus tractat D. Thomas theologice, non politice, id est, non secundum quod pertinent ad ministeria reipublicæ civilis, sed secundum quod inveniuntur ecclesiastica politia, seu regimine: et sic tractat de statibus, seu ministeriis secundum quod pertinent ad corpus Ecclesiæ, et distinguuntur ab Apostolo, I. Corinth. XII, per tria genera dum dicit: Divisiones gratiarum sunt, et divisiones ministrationum, et

divisiones operationum. Et enim divisiones gratiarum significant gratias gratis datas, quæ non omnibus sunt communes sicut donum prophetiæ, linguarum, sermonis, curationis, etc. Et de istis agit a quæstione CLXXI usque ad CLXXIX. Divisiones vero operationum attenduntur secundum diversas vitas, scilicet activam, et contemplativam, aliud enim est studium operationis in Martha, aliud contemplationis in Maria; et de utriusque perfectione agit usque ad quæstionem CLXXXIII. Denique, divisiones ministrationum pertinent ad diversa officia, vel status, qui in Ecclesia distinguuntur, nam: Quosdam posuit Deus Apostolos, alios doctores, et pastores, etc. ut dicitur Ephes. IV. De officiis autem nihil hic tractat D. Thomas, quia officia, seu dignitates in Ecclesia, vel sunt ordinis, vel jurisdictionis. Si ordinis, agetur de illis in tractatu de Sacramento ordinis. Si jurisdictionis, pertinet de illis agere ad jurisperitos, agitur enim in jure de officio legati, archidiaconi, decani, etc. Quare in præsenti solum considerat diversos status, qui ordinantur ad perfectionem in Ecclesia (nam de statu conjugatorum, qui est imperfectior, agitur in tractatu de Sacramento matrimonii) status autem perfectionis solum est duplex, alter episcoporum qui ex officio habent statum perficiendi alios active, et ideo supponitur in se perfecti; alter religiosorum qui ex statu suo tendunt ad acquirendam sibi perfectionem per professionem suorum votorum. Et de istis statibus a quæstione CLXXXIII usque ad CLXXXIX, quæ est ultima secundæ secundæ.

PORTUGUÊS

Dos estados ou ministérios espirituais, porém, Santo Tomás trata teologicamente, não politicamente, isto é, não enquanto pertencem aos ministérios da república civil, mas enquanto se encontram na organização ou governo eclesiástico. Assim, trata dos estados ou ministérios enquanto pertencem ao corpo da Igreja e são distinguidos pelo Apóstolo, em I Coríntios XII, em três gêneros, quando diz: «Há divisões de graças, divisões de ministérios e divisões de operações». As divisões de graças significam as graças gratuitamente dadas, que não são comuns a todos, como o dom da profecia, das línguas, da palavra, da cura etc.; delas trata da questão CLXXI até a CLXXIX. As divisões de operações são consideradas segundo as diversas vidas, a ativa e a contemplativa, pois uma coisa é o empenho da ação em Marta e outra a contemplação em Maria; e da perfeição de ambas trata até a questão CLXXXIII. Finalmente, as divisões de ministérios pertencem aos diversos ofícios ou estados que se distinguem na Igreja, pois «Deus constituiu alguns apóstolos, outros doutores e pastores» etc., como se diz em Efésios IV. Santo Tomás, porém, nada trata aqui dos ofícios, porque os ofícios ou dignidades na Igreja são ou de ordem ou de jurisdição. Se de ordem, tratar-se-á deles no tratado do sacramento da Ordem; se de jurisdição, compete aos jurisperitos tratar deles, pois no direito se trata do ofício de legado, arquidiácono, decano etc. Por isso, no presente, considera somente os diversos estados ordenados à perfeição na Igreja - pois do estado dos casados, que é menos perfeito, trata-se no tratado do sacramento do Matrimônio. O estado de perfeição é somente duplo: um é o dos bispos, que por seu ofício possuem o estado de aperfeiçoar ativamente os outros e, por isso, supõem-se perfeitos em si mesmos; o outro é o dos religiosos, que por seu estado tendem a adquirir para si a perfeição mediante a profissão de seus votos. Desses estados trata da questão CLXXXIII até a CLXXXIX, que é a última da Segunda da Segunda.

TERTIA PARS.

TERCEIRA PARTE.

LATIM

In tertia parte considerat D. Thomas, Deum, ut reparatorem nostrorum defectuum, quibus ab ipso assequendo per peccatum deficimus et per quem tamquam per viam ad finem ultimum nostræ salutis pervenimus, quod est considerare Deum non ut creantem, sed ut salvantem, et hoc est Verbum incarnatum. Cujus considerationem D. Thomas in quatuor principales tractatus distribuit. Primus est de ipsa incarnatione, in qua consideratur tum ipsa incarnatio in se, tum ex parte Personæ assumentis, tum ex parte naturæ assumptæ, tum ex parte perfectionum, sive quas assumpsit in eadem natura, ut gratia, scientia, potentia, meritum, etc. vel etiam imperfectionum, aut infirmitatum, quas ad tempus in natura assumpta reliquit, ut opus redemptionis perficeretur: sive perfectionum, quæ a nobis illi debentur, ut est adoratio, et durat iste tractatus a quæstione I usque ad XXVI.

PORTUGUÊS

Na Terceira Parte Santo Tomás considera Deus como reparador de nossas deficiências, pelas quais, em razão do pecado, falhamos em alcançá-lo, e como Aquele por quem, a modo de caminho, chegamos ao fim último de nossa salvação. Isso é considerar Deus não enquanto cria, mas enquanto salva; e este é o Verbo encarnado. Santo Tomás distribui essa consideração em quatro tratados principais. O primeiro trata da própria encarnação: considera tanto a encarnação em si como a Pessoa que assume, a natureza assumida e as perfeições assumidas nessa mesma natureza, como graça, ciência, poder, mérito etc.; considera também as imperfeições ou enfermidades que, por algum tempo, foram deixadas na natureza assumida para que se consumasse a obra da redenção; e ainda as perfeições que lhe são devidas de nossa parte, como a adoração. Esse tratado estende-se da questão I até a XXVI.

LATIM

Secundus tractatus est de modo, quo vixit, et conversatum est inter nos Verbum incarnatum, tam quoad ingressum ejus in hunc mundum, ex Matre Virgine nascendo, quam quoad progressum in hoc mundo conversatum inter homines, eosque suis actionibus, et sermonibus instruens, et pertransiens benefaciendo, et quoad egressum ex hac vita per passionem et mortem operatum salutem in medio terræ; et denique quoad regressum ejus ad Patrem quo coronatum est gloria, et honore, sedens ad dexteram ejus in excelsis. Et de hoc agit a quæstione XXVII usque ad LX.

PORTUGUÊS

O segundo tratado é acerca do modo como o Verbo encarnado viveu e conviveu entre nós: quanto à sua entrada neste mundo, nascendo da Virgem Mãe; quanto ao seu progresso neste mundo, convivendo com os homens, instruindo-os por suas ações e palavras e passando fazendo o bem; quanto à sua saída desta vida pela paixão e morte, operando a salvação no meio da terra; e, finalmente, quanto ao seu regresso ao Pai, pelo qual foi coroado de glória e honra, sentado à sua direita nas alturas. Disso trata da questão XXVII até a LX.

LATIM

Tertius tractatus est de mediis, seu instrumentis, quibus hanc salutem et justificationem Christus Dominus ad nos derivat, et applicat. Et hæc sunt Sacramenta, quibus ejus fidem protestamur, et illi unimur tamquam per symbola, seu signa practica, ex parte nostra protestativa fidei, et ex parte Dei effectiva gratiæ in virtute sanguinis Christi. Et de septem

Sacramentis tam in communi quam in particulari agit in isto tractatu a quæstione LX usque ad XC, in qua dum pœnitentiæ partes D. Thomas explicat, cruda et immatura mors cœlestem fluentis eloquii venam exsiccavit, et totius theologicæ disciplinæ fila abrupit. Et inde vero suppletum est, quod deerat de Sacramentis ex ipsius lectura super quatuor Sententias a quæstione I additionum usque ad LXIX.

PORTUGUÊS

O terceiro tratado é acerca dos meios ou instrumentos pelos quais Cristo Senhor deriva até nós e nos aplica essa salvação e justificação. Esses meios são os sacramentos, pelos quais professamos a fé nele e a ele nos unimos como por símbolos ou sinais práticos: de nossa parte, sinais que professam a fé; da parte de Deus, sinais que produzem a graça em virtude do sangue de Cristo. Dos sete sacramentos, tanto em comum como em particular, trata nesse tratado da questão LX até a XC. Nesta última, enquanto Santo Tomás explicava as partes da penitência, uma morte cruel e prematura secou a veia celeste de sua eloquência fluente e rompeu os fios de toda a disciplina teológica. O que faltava acerca dos sacramentos foi depois suprido a partir de sua leitura sobre os quatro livros das Sentenças, da questão I das Adições até a LXIX.

LATIM

Quartus denique tractatus est de termino, ad quem pervenimus per Verbum incarnatum, scilicet de æterna et perfecta beatitudine in resurrectione corporum, et gloria animæ a quæstione LXIX usque ad C.

PORTUGUÊS

O quarto e último tratado é acerca do termo ao qual chegamos pelo Verbo encarnado, isto é, da bem-aventurança eterna e perfeita na ressurreição dos corpos e na glória da alma, da questão LXIX até a C.

LATIM

Istæ sunt principaliores partes totius theologiæ, et generales ejus divisiones. Nunc oportet sigillatim per omnes materias discurrere, et earum connexionem, ordinemque ostendere.

PORTUGUÊS

Estas são as partes principais de toda a teologia e suas divisões gerais. Agora é necessário percorrer uma a uma todas as matérias e mostrar sua conexão e sua ordem.

ORDINATIO PRIMÆ PARTIS

ORDENAÇÃO DA PRIMEIRA PARTE

PER SUAS QUÆSTIONES, ET MATERIAS.

POR SUAS QUESTÕES E MATÉRIAS.

LATIM

Expedita prima quæstione, in qua ut supra diximus agitur de ipsa scientia theologiæ tamquam in quæstione procemiali; incipit a quæstione II D. Thomas agere de objecto talis scientiæ, quod est Deus in se. In quo primo considerat id quod pertinet ad quæstionem an est, deinde ad quæstionem quid est. De quæstione an est tractat D. Thomas unica quæstione, quæ est secunda primæ partis, tum ostendendo quomodo Deum esse sit demonstrabile, tum proponendo demonstrationes id ostendentes.

PORTUGUÊS

Concluída a primeira questão, na qual, como dissemos acima, se trata da própria ciência da teologia como questão proemial, Santo Tomás começa, na questão II, a tratar do objeto dessa ciência, que é Deus em si mesmo. Aí considera primeiro o que pertence à questão se é, e depois à questão o que é. Da questão se Deus é, Santo Tomás trata numa única questão, a segunda da Primeira Parte, mostrando primeiro como a existência de Deus é demonstrável e, depois, propondo as demonstrações que a manifestam.

LATIM

Post tractatum de Deo quoad an est sequitur investigatio de quidditate Dei. Et primo agit D. Thomas de his, quæ pertinent in Deo ad absoluta usque ad quæstionem XXVII, deinde de his, quæ pertinent ad relativa.

PORTUGUÊS

Depois do tratado acerca de Deus quanto à questão se é, segue-se a investigação da quididade de Deus. Santo Tomás trata primeiro daquilo que em Deus pertence aos absolutos, até a questão XXVII; depois, daquilo que pertence aos relativos.

LATIM

In tractatione autem absolutorum, sollicite oportet advertere, quanta mentis celsitudine ordinavit S. Thomas distributionem divinorum attributorum. Nam omnia attributa in triplici ordine collocat. Primo, ea quæ pertinent ad ordinem quasi entitativum Dei. Secundo, quæ ad cognoscibilitatem passivam, quia unumquodque est cognoscibile in quantum ens, et ratione suæ entitatis. Tertio, quæ pertinent ad ordinem operativum, sive ad intra, sive ad extra; operatio enim est maxime propria naturæ ut natura est.

PORTUGUÊS

No tratamento dos absolutos, porém, deve-se observar atentamente com que elevação de espírito Santo Tomás ordenou a distribuição dos atributos divinos. Ele dispõe todos os atributos numa tríplice ordem. Primeiro, os que pertencem à ordem quase entitativa de Deus. Segundo, os que pertencem à cognoscibilidade passiva, porque cada coisa é cognoscível enquanto ente e em razão de sua entidade. Terceiro, os que pertencem à ordem operativa, seja ad intra, seja ad extra; pois a operação é maximamente própria da natureza enquanto natureza.

LATIM

Ad ista autem consideranda a suis fundamentis, attendenda est radix omnium, scilicet ipsa ratio actus puri, qua Deus habet simpliciter esse primum ens; ens enim potentiale est posterius actu in perfectione, quia potentia perficitur per actum, unde ens potentiale non potest esse primum ens simpliciter, et consequenter neque Deus, quia nomine Dei intelligimus ens primum et perfectissimum simpliciter. Quod si aliquid haberet de potentia, et non esset simpliciter actus purus, pro ea parte potentialitatis non esset Deus, quia non esset simpliciter primum ens, sed aliquid posterius in ente, scilicet ens potentiale, unde Deus secundum se totum non esset ens perfectissimum et primum, si non esset actus purus.

PORTUGUÊS

Para considerar essas coisas desde seus fundamentos, deve-se atender à raiz de todas elas, isto é, à própria razão de ato puro, pela qual Deus é simplesmente o ente primeiro. Com efeito, o ente potencial é posterior ao ato na ordem da perfeição, porque a potência é aperfeiçoada pelo ato; por isso, o ente potencial não pode ser simplesmente o ente primeiro e, consequentemente, tampouco Deus, pois pelo nome de Deus entendemos o ente primeiro e perfeitíssimo simplesmente. Se tivesse algo de potência e não fosse simplesmente ato puro, segundo essa parte de potencialidade não seria Deus, porque não seria simplesmente o ente primeiro, mas algo posterior na ordem do ente, isto é, ente potencial. Portanto, Deus, segundo tudo o que é, não seria o ente perfeitíssimo e primeiro se não fosse ato puro.

LATIM

Duplex autem conceptus distinguitur in actu puro, alter per modum transcendentalem, quatenus ens increatum, seu divinum, quod est actus purus, communiter se habet ad essentiam, et attributa, quod enim est commune naturæ, et passionibus quasi transcendentale est respectu illorum, sicut ens creatum transcendentaliter se habet respectu eorum, quæ conveniunt creaturæ. Alter est per modum naturæ, quatenus intelligitur aliquid in Deo per modum constituentis gradum ejus, et naturam condistincte a passionibus, seu attributis. Differentia autem constitutiva cujuscumque naturæ venari debet ex propria ejus operatione, quia natura est principium motus, seu operationis. Propria autem, et per se operatio Dei est intelligere, quia hæc est maxime immaterialis, et segregata a potentialitate. Unde de natura Dei, seu de actu puro sub conceptu naturæ ibi tractavit D. Thomas ubi propriam ejus operationem explicavit, quæ est intelligere, scilicet in quæstione XIV, quæ non distinguitur a natura propter summam perfectionem, et puritatem illius actus. Antecedenter vero explicavit actum purum ab ista quæstione III, sub conceptu quasi transcendentali entis increati, seu substantiæ divinæ, ut communis est ad attributa, quæ illi conveniunt, in quantum ens increatum est, et a creato distinctum: et hæc dicimus, quod pertinent ad esse entitativum Dei, quod est esse increatum.

PORTUGUÊS

Distinguem-se, porém, dois conceitos no ato puro. Um, à maneira transcendental, enquanto o ente incriado ou divino, que é ato puro, se refere em comum à essência e aos atributos; pois aquilo que é comum à natureza e às suas propriedades é como que transcendental em relação a elas, assim como o ente criado se refere transcendentalmente às coisas que convêm à criatura. O outro é à maneira de natureza, enquanto se entende algo em Deus como constituindo seu grau e sua natureza, co-distintamente das propriedades ou atributos. A diferença constitutiva de qualquer natureza deve ser buscada em sua operação própria, porque a natureza é princípio de movimento ou de operação. Ora, a operação própria e per se de Deus é entender, porque esta é maximamente imaterial e separada da potencialidade. Por isso Santo Tomás tratou da natureza de Deus, ou do ato puro sob o conceito de natureza, onde explicou sua operação própria, que é entender, isto é, na questão XIV; essa operação não se distingue

da natureza por causa da suma perfeição e pureza daquele ato. Antes disso, porém, explicou o ato puro a partir da questão III sob o conceito quase transcendental de ente incriado ou substância divina, enquanto comum aos atributos que lhe convêm precisamente enquanto é ente incriado e distinto do criado. É a isso que dizemos pertencer ao ser entitativo de Deus, que é o ser incriado.

LATIM

Ex ratione autem actus puri secundum conceptum entis increati oriuntur quinque principalia, et quasi radicalia attributa pertinentia ad ipsum esse Dei, per quæ removentur a ratione actus puri quinque conditiones, seu defectus entis creati, et potentialis, scilicet compositio imperfectio, limitatio, mutatio, et divisio, seu pluralitas, et per attributa removentia istas conditiones, Deum cognoscimus via etiam remotionis. Sunt autem quinque attributa, scilicet simplicitas contra compositionem; perfectio contra imperfectionem; infinitas contra limitationem; immutabilitas contra mutabilitatem; unitas contra divisionem, seu pluralitatem. Nam ex eo, quod est actus purus sine aliqua potentialitate nihil est per quod minoretur, imperficiatur, vel limitetur, aut determinetur actus ille, et perfectio, unde non est invenire in illo majus, aut minus, et consequenter, neque totum, et partes, quia omne totum est majus sua parte, caret ergo compositione. Caret etiam imperfectione, quia si deesset ei aliqua perfectio esset in potentia ad illam, et sic non esset actus purus. Caret etiam limitatione, quia nulla caret perfectione, et sic ad nullam limitatur, oritur enim limitatio ex aliqua potentialitate non permittente omnem actualitatem, et perfectionem. Caret etiam mutabilitate, quia si ad nihil est in potentia, ad nihil mutari potest. Caret denique multiplicatione, seu divisione, quia si divideretur aliquid perfectionis esset in uno, quæ non in alio, si quidem ab illa dividitur, et una ab alia non participatur, ergo uni deesset perfectio, quæ est in alio, et e contra. Debet ergo esse unum, quod est actus purus.

PORTUGUÊS

Da razão de ato puro, segundo o conceito de ente incriado, originam-se cinco atributos principais e como que radicais, pertencentes ao próprio ser de Deus, pelos quais se removem da razão de ato puro cinco condições ou defeitos do ente criado e potencial: composição, imperfeição, limitação, mutação e divisão ou pluralidade. E pelos atributos que removem essas condições conhecemos Deus também pela via de remoção. Esses cinco atributos são: simplicidade contra composição; perfeição contra imperfeição; infinitude contra limitação; imutabilidade contra mutabilidade; unidade contra divisão ou pluralidade. Com efeito, pelo fato de Deus ser ato puro sem potencialidade alguma, nada há pelo qual aquele ato e perfeição sejam diminuídos, imperfeitos, limitados ou determinados; por isso não se encontra nele maior ou menor e, consequentemente, nem todo e partes, pois todo todo é maior que sua parte. Carece, portanto, de composição. Carece também de imperfeição, porque, se lhe faltasse alguma perfeição, estaria em potência para ela e, assim, não seria ato puro. Carece igualmente de limitação, porque não carece de perfeição alguma e, assim, a nenhuma se limita; a limitação nasce de alguma potencialidade que não permite toda atualidade e perfeição. Carece ainda de mutabilidade, porque, se para nada está em potência, em nada pode mudar-se. Finalmente, carece de multiplicação ou divisão, porque, se se dividisse, alguma perfeição estaria em um que não estivesse no outro, já que um seria separado do outro e não participaria dele; então faltaria a um a perfeição que está no outro, e vice-versa. Deve, portanto, ser uno aquele que é ato puro.

LATIM

Ex his autem attributis, quæ sunt magis radicalia in entitate, sequuntur alia tria quasi accessoria, et consecuta ad ista. Ad perfectionem enim sequitur bonitas. Quia unumquodque in tantum est bonum, seu appetibile, in quantum est perfectum, ex perfectione enim in se sequitur, quod sit communicativum sui, et perfectivum alterius per modum finis. Ad

infinitatem etiam sequitur immensitas, ut est infinitas quantitatis, et ratio præsentiæ localis, licet ad contactum hujus præsentiæ in Deo non sufficiat infinitas in ratione entitatis, sed etiam in ratione operationis, et actionis, quia est contactus virtualis, qui non potest aliquid tangere nisi dando, vel efficiendo, et quia divinus est, debet dare omnia, etiam primum esse, et sic debet intime esse in omnibus, quod est esse immensum. Denique ad immutabilitatem sequitur æternitas, quia quod est immutabile non potest ejus duratio mensurari motu, et tempore, sed æterno. Licet autem veritas sit unum ex transcendentalibus, non tamen hic tractatur a D. Thoma, quia veritas, ut transcendentalis pertinet ad cognoscibilitatem passivam, et ideo tractatur a D. Thoma quæstione XII post tractatum de entitate Dei: veritas autem formalis pertinet ad actum intellectus, ideoque agitur de illa post tractatum de intellectione divina, quæstione XVI.

PORTUGUÊS

Desses atributos, que são mais radicais na entidade, seguem-se outros três como acessórios e consequentes. À perfeição segue-se a bondade, porque cada coisa é boa ou apetecível na medida em que é perfeita; da perfeição em si mesma segue-se, com efeito, que seja comunicativa de si e perfectiva de outro à maneira de fim. À infinitude segue-se também a imensidade, enquanto importa infinitude de quantidade e razão de presença local; contudo, para o contato dessa presença em Deus não basta a infinitude na ordem da entidade, mas requer-se também na ordem da operação e da ação, porque se trata de contato virtual, que não pode tocar algo senão dando ou causando; e, por ser divino, deve dar todas as coisas, inclusive o primeiro ser, e assim deve estar intimamente em todas as coisas, o que é ser imenso. Finalmente, à imutabilidade segue-se a eternidade, porque a duração do que é imutável não pode ser medida pelo movimento e pelo tempo, mas pela eternidade. Embora a verdade seja um dos transcendentais, Santo Tomás não a trata aqui, porque a verdade enquanto transcendental pertence à cognoscibilidade passiva e, por isso, é tratada na questão XII, depois do tratado da entidade de Deus; a verdade formal, porém, pertence ao ato do intelecto e, por isso, é tratada depois do tratado da intelecção divina, na questão XVI.

LATIM

Igitur hoc ordine tractat D. Thomas de his attributis entitativis, quæ sunt octo. Primo, de simplicitate Dei, quæ opponitur compositioni creatæ, quæstione III. Deinde, de perfectione, quæstione IV. Et quia ad perfectionem sequitur bonitas agit de illa dupliciter. Primo, in communi quæstione v. Deinde, in particulari de bonitate divina, quæstione VI. Tertio, agit de infinitate entitativa quæstione VII. Et quia infinitatem sequitur quantitas infinita, seu immensitas agit de illa, quæstione VIII. Quarto, agit de immutabilitate, quæstione IX. Et quia ad immutabilitatem sequitur æternitas, agit de illa, quæstione x. Tandem tractat de unitate Dei, quæstione XI.

PORTUGUÊS

Nesta ordem, portanto, Santo Tomás trata desses atributos entitativos, que são oito. Primeiro, da simplicidade de Deus, oposta à composição criada, na questão III. Depois, da perfeição, na questão IV. E, porque à perfeição segue-se a bondade, trata desta de dois modos: primeiro, em comum, na questão V; depois, em particular, da bondade divina, na questão VI. Terceiro, trata da infinitude entitativa, na questão VII. E, porque à infinitude segue-se a quantidade infinita, ou imensidade, trata desta na questão VIII. Quarto, trata da imutabilidade, na questão IX; e, porque à imutabilidade segue-se a eternidade, trata desta na questão X. Finalmente, trata da unidade de Deus, na questão XI.

LATIM

In secundo ordine attributorum agit de ipsa cognoscibilitate passiva Dei, quæ est sicut veritas transcendentalis ejus. Et prius consideratur in Deo esse cognoscibilem passive, quam esse cognoscitivum: tum quia cognoscibilitas passiva, est quid universalius cum inveniatur in omni ente, et consequatur ad conceptum transcendentalem ipsius entitatis, ratione cujus dicitur aliquid cognoscibile; esse autem cognoscitivum pertinet ad operari, ideoque consequitur determinatum gradum naturæ, natura enim est principium operandi. Unde convenienter agit D. Thomas de cognoscibilitate passiva Dei prius quam de activa, sed quia cognoscibilitas passiva dicitur per ordinem ad aliquod cognoscens, potest comparari cognoscibilitas passiva Dei, vel in ordine ad ipsum intellectum divinum cognoscentem, et cum hoc supponat ipsum Deum intelligere, et cognoscere active considerabitur infra agendo de scientia Dei. Vel potest comparari ad intellectum creatum cognoscentem ipsum Deum, quod maxime fit per visionem beatam, et ideo agit de illa in hac quæstione XII. Quia vero ex cognitione Dei sequitur nominatio ejus, quia unumquodque nominamus sicut cognoscimus agitur de nominibus Dei, et de modo, quo ista nomina ipsum significant in quæstione XIII.

PORTUGUÊS

Na segunda ordem dos atributos, trata da própria cognoscibilidade passiva de Deus, que é como sua verdade transcendental. E considera-se em Deus primeiro o ser cognoscível passivamente, antes do ser cognoscente: tanto porque a cognoscibilidade passiva é algo mais universal, pois se encontra em todo ente e segue-se ao conceito transcendental da própria entidade, em razão da qual algo se diz cognoscível; quanto porque ser cognoscente pertence ao operar e, por isso, segue-se a determinado grau da natureza, pois a natureza é princípio do operar. Por isso Santo Tomás trata convenientemente da cognoscibilidade passiva de Deus antes da ativa. Mas, como a cognoscibilidade passiva se diz em ordem a algum cognoscente, a cognoscibilidade passiva de Deus pode ser comparada ou ao próprio intelecto divino que conhece - e, como isso supõe que o próprio Deus entende e conhece ativamente, será considerado adiante ao tratar da ciência de Deus -; ou ao intelecto criado que conhece o próprio Deus, o que se dá maximamente pela visão beatífica, e por isso trata desta na questão XII. Como, porém, do conhecimento de Deus segue-se sua nomeação, porque nomeamos cada coisa segundo a conhecemos, trata dos nomes de Deus e do modo pelo qual esses nomes o significam na questão XIII.

LATIM

In tertio ordine attributorum considerantur illa attributa, quæ pertinent ad ordinem operativum, et consequenter agitur de ipsa scientia Dei sub conceptu naturæ, seu gradus constituentis naturam, ratio enim naturæ ex operatione dignoscitur, cujus in rebus creatis natura est principium, in Deo autem non est principium per modum actus primi ordinati ad secundum, sed actualitas ipsa pura, et ultima operationis. Quod si aliqua attributa intellectionis distinguuntur, ut sapientia, prudentia, etc. id solum est penes aliquas particulares habitudines circa aliqua objecta, vel modum attingendi, non penes actualitatem ipsam intellectualitatis, quæ pertinet ad gradum naturæ. Cum autem sit duplex operatio, altera immanens, altera transiens, prius agit D. Thomas de operatione immanenti a quæstione XIV usque ad XXV. Postea autem de operatione transeunte, seu potentia executiva, in quæstione XXV. Est enim actio immanens ex sua natura prior transeunte, tum quia magis intima ipsi operanti, tum quia immanens est directiva, transiens vero executiva, executio autem supponit directionem.

PORTUGUÊS

Na terceira ordem dos atributos consideram-se aqueles que pertencem à ordem operativa e, consequentemente, trata-se da própria ciência de Deus sob o conceito de natureza, ou do grau constitutivo da natureza. Com efeito, a razão de natureza é conhecida pela operação, da qual, nas coisas criadas, a natureza é princípio; em Deus,

porém, não é princípio à maneira de ato primeiro ordenado a um segundo, mas a própria atualidade pura e última da operação. Se se distinguem alguns atributos da intelecção, como sabedoria, prudência etc., isso se dá apenas segundo algumas relações particulares a certos objetos ou segundo o modo de atingi-los, e não segundo a própria atualidade da intelectualidade, que pertence ao grau da natureza. Como há duas espécies de operação, uma imanente e outra transeunte, Santo Tomás trata primeiro da operação imanente, das questões XIV a XXIV; depois, da operação transeunte, ou potência executiva, na questão XXV. A ação imanente é, por sua natureza, anterior à transeunte, tanto porque é mais íntima ao próprio operante, como porque a imanente é diretiva, ao passo que a transeunte é executiva; e a execução pressupõe a direção.

LATIM

Attributa ergo quæ involvunt operationem immanentem in Deo tali ordine distribuit D. Thomas quod prius considerat ea, quæ pure, et præcise pertinent ad intellectum, quia intelligere præcedit velle, deinde ea quæ præcise pertinent ad voluntatem, et ad ejus operationes et virtutes. Tertio, de illis attributis, quæ sunt mixta ex operatione intellectus, et voluntatis, quia pertinent ad unam potentiam, ut movetur ab alia, sicut providentia, seu prudentia pertinet ad intellectum imperantem, et ordinantem secundum quod præsupponit, movetur ab efficacia voluntatis, sine qua providentia inefficax, et cassa redditur. Neque oportuit agere de aliis actionibus immanentibus, quia non possunt dari in Deo nisi operationes intellectus, et voluntatis, quæ enim pertinent ad sensus corporeos in Deo non sunt. Igitur ea, quæ pertinent ad intellectum divinum præcise tractat D. Thomas a quæstione XIV usque ad XIX, tali ordine, quod primo considerat ipsum intelligere in se, quoad specificationem suam, et objecta, ad quæ se extendit, et modum intelligendi, et hoc tractat quæstione XIV. Deinde, considerat perfectiones, quæ conveniunt ipsi intelligenti ratione intellectualitatis, tam ex parte subjecti, quam ex parte objecti. Ex parte subjecti convenit intelligenti perfectio vitæ, quia intelligere operatio vitalis est, et convenit viventi. Ex parte autem objecti præcipua perfectio intelligentis est veritas, sicut carere veritate seu esse falsum magna imperfectio est; veritas autem vel est solum cognita, et assecuta ab intellectu, vel etiam formata, et procedens ab ipso, sicut res arte factae procedunt ab arte, et per conformitatem ad regulas artis veritatem suam sortiuntur. Et ad hoc requiritur exemplar, seu idea, quem per modum artis causet rem ideatam. Sic ergo tractat D. Thomas post intelligere divinum de vita, de veritate, de ideis tamquam de perfectionibus intellectualitatis divinæ. Prius tamen agit de ideis, deinde de veritate, et ultimo de vita, quia hoc postulabat connexio in ordine doctrinæ: eo quod in quæstione de scientia ostenderat D. Thomas scientiam Dei esse causam rerum, quod erat scientia practica respectu creaturarum, unde statim oportebat ostendere ipsa principia, quæ sunt exemplaria, seu ideae ex parte intellectus formativae creaturarum: deinde agit de veritate, quæ in creaturis transcendentaliter invenitur, et sumitur per conformitatem ad ista exemplaria, seu ideas divinas, a quibus formantur res naturales sicut res arte factae ab arte, licet veritas formalis seu judicii, solum in intellectu detur. Et postremo agit de vita, quæ ex parte subjecti intelligentis se tenet, hoc enim vivit intelligendo.

PORTUGUÊS

Os atributos que envolvem a operação imanente em Deus são distribuídos por Santo Tomás na seguinte ordem. Primeiro, considera os que pertencem pura e precisamente ao intelecto, porque entender precede querer; depois, os que pertencem precisamente à vontade, às suas operações e virtudes. Em terceiro lugar, trata dos atributos mistos, provenientes da operação do intelecto e da vontade, porque pertencem a uma potência enquanto movida por outra: assim, a providência ou prudência pertence ao intelecto imperante e ordenador enquanto este pressupõe e é movido pela eficácia da vontade, sem a qual a providência se tornaria ineficaz e vã. Não era necessário tratar de outras ações imanentes, porque em Deus não podem existir senão operações do intelecto e da vontade; as que pertencem aos sentidos corporais não estão em Deus. Portanto, Santo

Tomás trata precisamente daquilo que pertence ao intelecto divino das questões XIV a XVIII, nesta ordem: primeiro, considera o próprio entender em si mesmo, quanto à sua especificação, aos objetos aos quais se estende e ao modo de entender, e disso trata na questão XIV. Depois, considera as perfeições que convêm ao inteligente em razão da intelectualidade, tanto da parte do sujeito como da parte do objeto. Da parte do sujeito, convém ao inteligente a perfeição da vida, porque entender é operação vital e convém ao vivente. Da parte do objeto, a principal perfeição do inteligente é a verdade, assim como carecer da verdade ou ser falso é grande imperfeição. A verdade, porém, ou é somente conhecida e alcançada pelo intelecto, ou também formada e procedente dele, assim como as coisas feitas pela arte procedem da arte e, pela conformidade às regras da arte, recebem sua verdade. Para isso requer-se um exemplar ou ideia que, à maneira da arte, cause a coisa ideada. Assim, depois de tratar do entender divino, Santo Tomás trata da vida, da verdade e das ideias como perfeições da intelectualidade divina. Trata, contudo, primeiro das ideias, depois da verdade e por último da vida, porque assim o exigia a conexão da ordem doutrinal: na questão acerca da ciência, Santo Tomás havia mostrado que a ciência de Deus é causa das coisas, isto é, ciência prática em relação às criaturas; por isso era necessário mostrar imediatamente os próprios princípios, que são os exemplares ou ideias, formadores das criaturas da parte do intelecto. Depois trata da verdade, que se encontra transcendentalmente nas criaturas e se toma pela conformidade com esses exemplares ou ideias divinas, pelos quais as coisas naturais são formadas como as coisas artificiais pela arte, embora a verdade formal, ou do juízo, exista somente no intelecto. Finalmente, trata da vida, que se encontra da parte do sujeito inteligente, pois este vive entendendo.

LATIM

Atque ita de ideis agit, quæstione XV. De veritate vero, quæstione XVI. De opposito veritatis, quæ est falsitas, quæstione XVII. De perfectione vero ex parte subjecti intelligentis, quæ est vita Dei, agit quæstione XVIII.

PORTUGUÊS

Assim, trata das ideias na questão XV; da verdade, na questão XVI; do oposto da verdade, que é a falsidade, na questão XVII; e da perfeição da parte do sujeito inteligente, que é a vida de Deus, na questão XVIII.

LATIM

De attributis autem pertinentibus ad operationem voluntatis absolute et præcise, incipit agere a quæstione XIX. Quod sic dividit D. Thomas ut primo agat de ipsa voluntate, ut constituit in Deo vere, et proprie appetitum elicitum ex cognitione ordinatum: deinde, de actibus qui illi conveniunt, et tertio de virtutibus, quæ illi attribuuntur. Agit autem prius, et seorsim D. Thomas de voluntate, quam de actibus ejus, quod non fecit, quando egit de intellectu in quæstione XIV, eo quod actus intelligendi non tam habet rationem operationis, quam ipsam summam, et ultimam actualitatem intellectualitatis, et cum natura in Deo constituatur ipso gradu intelligendi ut habet rationem actus puri, consequenter non tractatur de actu intelligendi seorsim ab intellectu ipso, et natura. Actus autem volendi non constituit naturam, sed supponit intellectualitate constitutam, et sic volitio plus habet de operatione, quia non est primum constituens, quam de gradu, intellectio vero plus de gradu actus puri, quam de operatione; ideoque seorsim ab ipso principio eliciente, quod est voluntas explicatur; ut per hoc etiam constet voluntatem in Deo esse appetitum elicitum non innatum. Agit ergo primo de ipsa voluntate secundum se, quæstione XIX. Deinde de ejus actibus, et virtutibus.

PORTUGUÊS

Quanto aos atributos pertencentes à operação da vontade absoluta e precisamente considerada, Santo Tomás começa a tratá-los na questão XIX. Divide a matéria do seguinte modo: primeiro, trata da própria vontade, enquanto em Deus há verdadeira e propriamente um apetite elícito ordenado a partir do conhecimento; depois, de seus atos; e, em terceiro lugar, das virtudes que lhe são atribuídas. Santo Tomás trata primeiro e separadamente da vontade, e não de seus atos, o que não fez ao tratar do intelecto na questão XIV. Isso porque o ato de entender não possui tanto a razão de operação distinta, mas é a própria e última atualidade da intelectualidade; e, como em Deus a natureza se constitui segundo o próprio grau do entender enquanto possui a razão de ato puro, o entender não é tratado separadamente do próprio intelecto e da natureza. O ato de querer, ao contrário, não constitui a natureza, mas pressupõe-na constituída pela intelectualidade; por isso a volição tem mais razão de operação, por não ser o primeiro constitutivo, do que razão de grau, enquanto a intelecção tem mais razão de grau do ato puro do que de operação. Por isso a vontade é explicada separadamente de seu princípio elicitivo. Daí também se vê que a vontade em Deus é apetite elícito, não natural. Trata, portanto, primeiro da própria vontade em si, na questão XIX; depois, de seus atos e virtudes.

LATIM

Dupliciter enim in voluntate sumitur distinctio actuum. Uno modo respectu objecti appetibilis, ut conveniens ad amandum, vel disconveniens ad fugiendum, sicut distinguuntur amor et odium, spes et gaudium, et similia. Alio modo sumitur distinctio actuum non per originem ad appetibile ut sic, sed ad appetibile ut regulatum, et mensuratum ratione, et sic fundatur diversitas virtutum moralium, quia objectum moralitatis est appetibile, seu volibile ut regulatum.

PORTUGUÊS

Na vontade, a distinção dos atos é tomada de dois modos. De um modo, em relação ao objeto apetecível enquanto conveniente para ser amado ou inconveniente para ser evitado; assim se distinguem amor e ódio, esperança e alegria e semelhantes. De outro modo, a distinção dos atos não se toma do apetecível enquanto tal, mas do apetecível enquanto regulado e medido pela razão; e assim se funda a diversidade das virtudes morais, porque o objeto da moralidade é o apetecível, ou volível, enquanto regulado.

LATIM

Sic ergo distinguit D. Thomas duplex genus actuum, seu virtutum in voluntate divina; aliud eorum, qui præcise distinguuntur penes ordinem ad appetibile in ratione convenientis, vel disconvenientis, ut ametur. Et de his agit in hac quæstione XX, considerando amorem, et gaudium in Deo, nam reliqua quæ pertinent ad fugam, vel arduitatem objecti non sunt formaliter et directe in Deo, quia imperfecta. In sequenti autem quæstione considerat virtutes voluntatis divinæ secundum rationem moralitatis. Haec autem in Deo reducuntur ad duo scilicet ad justitiam, et misericordiam. Nam virtutes morales, vel versantur circa passiones, ut ordinentur sub ratione, vel circa operationes erga alterum. Quae versantur circa passiones, est temperantia, fortitudo, etc. Deo convenire non possunt nisi metaphorice, cum in Deo non sint passiones. Unde et ipsa misericordia, secundum quod importat passionem tristitiae erga miseriam proximi, non nisi metaphorice Deo convenit. Quae autem versantur circa operationes ad alterum, ut justitia, liberalitas, etc. non repugnat esse in Deo dummodo subjectionem ad superiorem non importent, ut religio, observantia, et similia, sed ordinationem superioris erga inferiora involvendo, et ista reducuntur ad misericordiam, et justitiam quia omnis voluntas Dei erga creaturas, vel fit secundum puram gratiam, et sic pertinet ad misericordiam, quæ relevat creaturam a defectu, seu indigentia, vel fit secundum aliquem modum debiti saltem ex suppositione, et pacto et sic pertinet ad justitiam. Unde

dicitur Psalm. xxiv: Omnes viæ Domini misericordia, et veritas, id est, operationes tendentes ad creaturas, ut viæ.

PORTUGUÊS

Assim, Santo Tomás distingue dois gêneros de atos ou virtudes na vontade divina. O primeiro é o daqueles que se distinguem precisamente segundo a ordem ao apetecível sob a razão de conveniente ou inconveniente para ser amado. Deles trata na questão XX, considerando o amor e a alegria em Deus; os demais atos que pertencem à fuga ou à arduidade do objeto não estão formal e diretamente em Deus, por implicarem imperfeição. Na questão seguinte considera as virtudes da vontade divina segundo a razão de moralidade. Em Deus, estas se reduzem a duas: justiça e misericórdia. As virtudes morais ou versam acerca das paixões, para que sejam ordenadas pela razão, ou acerca das operações para com outrem. As que versam acerca das paixões, como temperança, fortaleza etc., não podem convir a Deus senão metaforicamente, porque em Deus não há paixões. Por isso a própria misericórdia, enquanto importa a paixão de tristeza diante da miséria do próximo, não convém a Deus senão metaforicamente. As virtudes, porém, que versam acerca das operações para com outrem, como justiça, liberalidade etc., não repugnam a Deus, contanto que não importem sujeição a um superior, como a religião, a observância e semelhantes, mas envolvam a ordenação do superior para com os inferiores. E estas se reduzem à misericórdia e à justiça, porque toda vontade de Deus para com as criaturas ou procede segundo pura graça, e assim pertence à misericórdia, que alivia a criatura de algum defeito ou indigência; ou procede segundo algum modo de débito, ao menos por suposição e pacto, e assim pertence à justiça. Por isso se diz no Salmo XXIV: «Todos os caminhos do Senhor são misericórdia e verdade», isto é, as operações que tendem às criaturas como caminhos.

LATIM

Tertio loco considerat D. Thomas illa attributa, quæ nec sunt solius intellectus, nec solius voluntatis, sed intellectus ut moti a voluntate, sicut sunt actus practici disponentes, et ordinantes libere de his, quæ ordinari, et imperari possunt. Deus autem in ordine ad se non agit per imperium, et ordinationem liberam, quia voluntas divina fertur necessario erga se, cum sit summum bonum, unde circa se solum habet amorem necessarium, et gaudium summum. Respectu ergo creaturarum exercet Deus actus practicos liberos ordinantes, et disponentes de illis. Et quia omnia creata subduntur Deo, ut supremo Domino, ideo respectu omnium habet procedere per providentiam, seu prudentiam, cujus præcipuus actus est imperare, ut dicit D. Thomas 2-2 quæst. XLVII, art. VIII. Quare omnia, quæ per actus practicos ad quos concurrit ordinatio intellectus, et efficacia voluntatis inveniuntur in Deo, reducit D. Thomas ad providentiam, seu prudentiam, qua de omnibus disponit. Et de ista agit primo in generali in hac quæstione XXII. Deinde sequenti agit de speciali providentia, quæ transmittit efficaciter creaturam rationalem ad finem supernaturalem. Et dicitur specialis tum ex parte finis ad quem ducit, quæ est beatitudo supernaturalis; tum ex parte personarum, quia non omnes, sed quosdam tantum adducit ad illum finem; tum ex parte modi, quia efficaciter ad finem perducit; ideo prædestinativa providentia dicitur, et ita de prædestinatione agit, quæstione XXIII. In quæstione autem XXIV, explicat metaphoram, qua in Scriptura prædestinatio dicitur liber vitæ, tum pro ea parte, qua liber dicit Scripturam ordinatam ad succurrendum memoriæ, et sic est forma Dei notitia de prædestinatis: tum pro ea parte qua liber ordinatur ad designandum aliquos ad aliquod officium seu munus: electi autem, ad supremum munus designantur, scilicet ad fruendum Deo.

PORTUGUÊS

Em terceiro lugar, Santo Tomás considera os atributos que não pertencem somente ao intelecto nem somente à vontade, mas ao intelecto enquanto movido pela vontade, como são os atos práticos que dispõem e ordenam livremente acerca das coisas que

podem ser ordenadas e imperadas. Deus, porém, em ordem a si mesmo, não age por império e ordenação livre, porque a vontade divina se dirige necessariamente a si, por ser Ele o sumo bem; por isso, acerca de si mesmo, possui somente amor necessário e suma alegria. Em relação às criaturas, portanto, Deus exerce atos práticos livres, ordenando-as e dispondo-as. E, porque todas as coisas criadas estão submetidas a Deus como Senhor supremo, em relação a todas procede por providência ou prudência, cujo principal ato é imperar, como diz Santo Tomás em II-II, questão XLVII, artigo VIII. Por isso, tudo o que se encontra em Deus mediante atos práticos, nos quais concorrem a ordenação do intelecto e a eficácia da vontade, Santo Tomás reduz à providência ou prudência, pela qual dispõe de todas as coisas. Trata dela primeiro em geral, na questão XXII. Depois, na questão seguinte, trata da providência especial que conduz eficazmente a criatura racional ao fim sobrenatural. Diz-se especial tanto da parte do fim ao qual conduz, que é a bem-aventurança sobrenatural; como da parte das pessoas, porque conduz a esse fim não todos, mas somente alguns; e ainda da parte do modo, porque conduz eficazmente ao fim. Por isso se chama providência predestinativa, e assim trata da predestinação na questão XXIII. Na questão XXIV, explica a metáfora pela qual a predestinação é chamada na Escritura de livro da vida: de uma parte, porque o livro significa uma escritura ordenada a auxiliar a memória, e sob esse aspecto a forma significada é o conhecimento de Deus acerca dos predestinados; de outra, porque o livro se ordena a designar alguns para determinado ofício ou função, e os eleitos são designados para a função suprema, isto é, para fruir de Deus.

LATIM

Denique, post attributa explicantia actus pure immanentes in Deo, explicat D. Thomas attributum omnipotentiæ, quæ dicit principium executivum, et per modum actionis transeuntis ad extra, et sic agit de omnipotentia in quæstione XXV.

PORTUGUÊS

Finalmente, depois dos atributos que explicam os atos puramente imanentes em Deus, Santo Tomás explica o atributo da onipotência, que designa o princípio executivo e se exerce à maneira de ação transeunte ad extra; e assim trata da onipotência na questão XXV.

LATIM

Ex omnibus autem istis hucusque tractatis quæ summam, et infinitam Dei perfectionem in essendo, et operando explicant colligit D. Thomas, convenire Deo summam beatitudinem, quæ est status omnium bonorum aggregatione perfectus, ut in cognitionem, et fruitionem cadit. Et sic de beatitudine Dei agit, quæstione XXVI.

PORTUGUÊS

De tudo o que foi tratado até aqui, que explica a suma e infinita perfeição de Deus no ser e no operar, Santo Tomás conclui que convém a Deus a suma bem-aventurança, que é o estado perfeito pela agregação de todos os bens enquanto recaem sob o conhecimento e a fruição. E assim trata da bem-aventurança de Deus na questão XXVI.

MYSTERIUM TRINITATIS.

O MISTÉRIO DA TRINDADE.

LATIM

Post considerationem perfectionum absolutarum, quæ conveniunt Deo ut maxime unus est, restat considerare intra Deum, ea quæ pertinent ad distinctionem Personarum, et mysterium Trinitatis. Quam considerationem distribuit D. Thomas, in tres præcipuas partes. Primo, considerat ea, quæ se habent ut prægnita quædam, et præsupposita ad distinctionem Personarum, et sunt duo, scilicet processiones, et relationes, et hoc per duas quæstiones. Secundo, considerat ipsas Personas constitutas, et distinctas in se tum in communi, tum in particulari, de qualibet disserendo per decem quæstiones. Tertio, ea quæ consequuntur ad Personas secundum earum com parationem, sive ad intra, sive ad extra ad creaturas, per quinque quæstiones.

PORTUGUÊS

Depois de considerar as perfeições absolutas que convêm a Deus enquanto maximamente uno, resta considerar, dentro de Deus, aquilo que pertence à distinção das Pessoas e ao mistério da Trindade. Santo Tomás distribui essa consideração em três partes principais. Primeiro, considera certas coisas que se comportam como previamente conhecidas e pressupostas à distinção das Pessoas, a saber, as processões e as relações, por meio de duas questões. Segundo, considera as próprias Pessoas constituídas e distintas em si mesmas, tanto em comum como em particular, tratando de cada uma ao longo de dez questões. Terceiro, considera aquilo que se segue às Pessoas segundo sua comparação, quer ad intra, quer ad extra, em relação às criaturas, por meio de cinco questões.

LATIM

Circa primum, cum mysterium Trinitatis consistat in hoc, quod sint in Deo tres Personæ realiter distinctae cum summa unitate essentiæ, catholica fides procedit evitando duplicem hæresim extreme contrariam, ex quibus cæteræ in hac materia originatæ sunt, scilicet Sabellii, et Arii. Sabellius enim sic voluit salvare unitatem in Deo, quod etiam omnes Personas fecit unam realiter et in se, solumque eas distinxit penes diversa officia, seu effectus ad extra, et sic ut Filium Deum faceret, negavit esse Filium; Arius e contra sic distinxit Personas in Deo quod negavit consubstantialitatem, et unitatem in essentia, et sic ut faceret Filium negavit esse Deum. Ut autem utrumque evitet fides catholica ponit distinctionem Personarum non fieri in absoluto, et essentiali, sed penes relationes reales oppositas, eo quod inter omnes oppositiones sola relativa inveniri potest sine imperfectione, et divisione naturæ in Deo, ut S. Thomas advertit quæstione VII de potent., art. VIII ad IV, et in I ad Annibaldum distinctione XXVI, qu. II, art. II et III, quia reliquæ oppositiones fiunt tollendo aliquid, et ponendo in ipsa substantia rei, cui conveniunt, quia fiunt penes negationem, et affirmationem: sola relativa oppositio fit respiciendo, et tendendo ad terminum oppositum, non tollendo illum, et sic non facit divisionem inesse, sed in respectu, omnia autem sunt unum in Deo, ubi non obviat relationis oppositio.

PORTUGUÊS

Quanto ao primeiro ponto, como o mistério da Trindade consiste em haver em Deus três Pessoas realmente distintas com suma unidade de essência, a fé católica procede evitando duas heresias extremamente contrárias, das quais se originaram as demais nessa matéria: a de Sabélio e a de Ário. Sabélio quis de tal modo salvaguardar a unidade em Deus que fez de todas as Pessoas uma só realidade em si, distinguindo-as apenas segundo diversos ofícios ou efeitos ad extra; e assim, para fazer o Filho Deus, negou que fosse Filho. Ário, ao contrário, distinguiu de tal modo as Pessoas em Deus que negou a

consubstancialidade e a unidade de essência; e assim, para fazer que fosse Filho, negou que fosse Deus. Para evitar ambos os extremos, a fé católica estabelece que a distinção das Pessoas não se faz no absoluto e essencial, mas segundo relações reais opostas, porque, entre todas as oposições, somente a relativa pode encontrar-se em Deus sem imperfeição e divisão da natureza, como observa Santo Tomás em De potentia, questão VII, artigo VIII, resposta à quarta objeção, e em I ad Annibaldum, distinção XXVI, questão II, artigos II e III. As demais oposições fazem-se retirando algo e pondo algo na própria substância da coisa à qual convêm, pois se dão segundo negação e afirmação; somente a oposição relativa se dá olhando e tendendo ao termo oposto, sem suprimi-lo, e assim não produz divisão no ser, mas apenas na relação. Em Deus, porém, tudo é uno onde não intervém a oposição de relação.

LATIM

Rursus necesse est huic relationi apponere fundamenta saltem ad hoc, ut exerceatur respectus oppositionis, quia respectus, qui exercetur sine fundamento, realis non est: non potest autem aliquis respectus fundari in divinis, nisi in aliqua processione, seu origine communicativa naturæ, non divisiva, quia omnis alia relatio, quæ super aliud fundamentum fundatur, supponit extrema distincta, non facit, origo autem, seu processio etiam extrema ipsa, respectusque producit. In Deo autem antecedenter ad relationes non possunt supponi aliqua extrema distincta, inter quæ relatio exerceatur, quia omne, quod antecedit relationem est absolutum, et consequenter non distinctum, sed unum. Et sic sola processio, seu origo potest fundare relationes reales non supponendo extrema distincta ante ipsas relationes, sed per ipsas relationes, extrema distincta constituendo, quia relationes ipsæ substantiales sunt, et non accidentales. Ideo ergo agit de processionibus divinis tamquam de fundamentis relationum ad intra in quæstione XXVII, de ipsis autem relationibus in quæstione XXVIII.

PORTUGUÊS

Além disso, é necessário pôr um fundamento para essa relação, ao menos para que se exerça a relação de oposição, porque uma relação exercida sem fundamento não é real. Ora, em Deus nenhuma relação pode fundar-se senão em alguma processão ou origem comunicativa da natureza, e não divisiva. Toda outra relação fundada sobre outro fundamento pressupõe extremos distintos, não os produz; a origem ou processão, porém, produz também os próprios extremos e a relação. Em Deus, antecedentemente às relações, não se podem supor extremos distintos entre os quais a relação se exerça, porque tudo o que antecede a relação é absoluto e, consequentemente, não distinto, mas uno. Assim, somente a processão ou origem pode fundar relações reais, não supondo extremos distintos antes das próprias relações, mas constituindo extremos distintos pelas próprias relações, porque essas relações são substanciais, e não acidentais. Por isso trata das processões divinas como fundamentos das relações ad intra na questão XXVII, e das próprias relações na questão XXVIII.

LATIM

Explicatis vero processionibus, et relationibus, sequitur secunda pars hujus tractatus, scilicet agere de ipsis Personis secundum se, quarum constitutio, et distinctio a relationibus, seu processionibus pendet.

PORTUGUÊS

Explicadas as processões e as relações, segue-se a segunda parte deste tratado, isto é, tratar das próprias Pessoas segundo si mesmas, cuja constituição e distinção dependem das relações ou processões.

LATIM

In hoc autem generaliter veniunt consideranda duo. Primum id quod est commune omnibus Personis; secundo, id quod unicuique est peculiare, et proprium. In communi considerantur quatuor. Primo, quidditas, seu definitio, aut conceptus Personæ in communi, et hoc quæstione XXIX. Secundo, divisio, seu pluralitas Personarum, quæstione XXX. Tertio, ea quæ pluralitatem hanc consequuntur, et quomodo nominibus pluralitatis, diversitatis, vel solitudinis utendum sit, et hoc quæstione XXXI. Quarto, cognoscibilitas Personarum, et consequenter earum nominatio, et hoc quæstione XXXII.

PORTUGUÊS

Aqui devem ser consideradas em geral duas coisas. Primeiro, aquilo que é comum a todas as Pessoas; segundo, aquilo que é peculiar e próprio de cada uma. Em comum consideram-se quatro coisas. Primeiro, a quididade, definição ou conceito de Pessoa em geral, na questão XXIX. Segundo, a divisão ou pluralidade das Pessoas, na questão XXX. Terceiro, aquilo que se segue a essa pluralidade e como devem ser usados os nomes de pluralidade, diversidade ou solidão, na questão XXXI. Quarto, a cognoscibilidade das Pessoas e, consequentemente, sua nomeação, na questão XXXII.

LATIM

Exinde vero agit de singulis Personis in particulari. Et primo, de Persona Patris, quæstione XXXIII. Deinde, de Persona Filii quantum ad rationem, et munus Verbi, quæstione XXXIV, quantum vero ad rationem imaginis, quæstione XXXV. Tertio, de Persona Spiritus Sancti, tum quantum ad rationem spiritus, quæstione XXXVI, sumendo spiritum non prout opponitur corporeo, sic enim est aliquid commune tribus Personis, sed prout dicit impulsum, et efficaciam voluntatis procedentem a Patre, et Filio spirantibus: tum in quantum est dilectio, seu amor spiritus, quæstione XXXVII. Tum in quantum est donum procedens, et emissum a donante, quæstione XXXVIII.

PORTUGUÊS

Depois trata de cada Pessoa em particular. Primeiro, da Pessoa do Pai, na questão XXXIII. Depois, da Pessoa do Filho: quanto à razão e ao ofício de Verbo, na questão XXXIV; quanto à razão de imagem, na questão XXXV. Terceiro, da Pessoa do Espírito Santo: quanto à razão de espírito, na questão XXXVI, tomando espírito não enquanto se opõe ao corpóreo - pois desse modo é algo comum às três Pessoas -, mas enquanto significa o impulso e a eficácia da vontade procedente do Pai e do Filho que o espiram; depois, enquanto é dileção ou amor do espírito, na questão XXXVII; e, finalmente, enquanto é dom procedente e enviado pelo doador, na questão XXXVIII.

LATIM

Circa tertiam partem hujus tractatus considerat Div. Thomas, quinque comparationes Personarum. Primo, in ordine ad essentiam, quæ illis terminatur, et ad nomina essentialia, quibus significatur, et hoc quæstione XXXIX. Secundo, comparantur ad relationes, quibus ut formis personalibus constituuntur Personæ, et de hoc quæstione XL. Tertio, comparantur ad actus notionales secundum quos originantur Personæ, vel producunt, et de hoc quæstione XLI. Quarto, comparantur inter se quantum ad æqualitatem, magnitudinem, cæternitatem, et similia, et de hoc quæstione XLII. Quinto, comparantur quoad creaturas ad quas mittuntur Personæ non pro opere creationis, quod est commune omnibus Personis, nec convenit illis nisi ut sunt unum sed pro opere aliquo sanctificationis, in quo vel visibiliter apparent Personæ, ut Filius, per incarnationem, et Spiritus Sanctus per apparitionem; vel invisibiliter habitant in anima per sanctificationem, et de tali missione Personarum agit, quæstione XLIII.

PORTUGUÊS

Na terceira parte deste tratado, o Santo Tomás considera cinco comparações das Pessoas. Primeiro, em ordem à essência, que nelas se termina, e aos nomes essenciais pelos quais é significada, na questão XXXIX. Segundo, as Pessoas são comparadas às relações pelas quais, como por formas pessoais, são constituídas, na questão XL. Terceiro, são comparadas aos atos nocionais segundo os quais as Pessoas são originadas ou produzem, na questão XLI. Quarto, são comparadas entre si quanto à igualdade, grandeza, coeternidade e semelhantes, na questão XLII. Quinto, são comparadas às criaturas às quais as Pessoas são enviadas, não para a obra da criação, que é comum a todas as Pessoas e não lhes convém senão enquanto são um, mas para alguma obra de santificação, na qual ou as Pessoas aparecem visivelmente - como o Filho pela encarnação e o Espírito Santo pela aparição - ou habitam invisivelmente na alma pela santificação. E dessa missão das Pessoas trata na questão XLIII.

PROCESSIO CREATURARUM A DEO.

PROCESSÃO DAS CRIATURAS A PARTIR DE DEUS.

LATIM

Ex hoc loco incipit agere D. Thomas de Deo in causando, qui hucusque egerat de Deo in essendo in ordine ad se. In processione autem creaturarum considerat D. Thomas tria. Primo, quod genus causæ conveniat primo principio, quod est Deus. Secundo, modum causandi tam ex parte ipsius causæ, quam ex parte rei causatæ. Tertio, res ipsas causatas, earumque varietatem. Primum expedit quæstione XLIV, ostendens, quod primo principio convenit genus causæ efficientis, finalis, et exemplaris, materiam vero esse rem creatam a Deo, non primam causam, et sic materialem causalitatem primo principio non convenire. Secundum tractat quæstionibus XLV et XLVI. Ubi tractat de modo se tenente ex parte Dei causantis, quæstione XLV. Et de modo tenente se ex parte creaturarum, quæstione XLVI. Modus autem ex parte Dei causantis consideratur solum in genere causæ efficientis, nam de causalitate finali latius tractandum est in 1-2 agendo de fine ultimo rationalis creaturæ, de exemplari autem supra quæstione XV actum est. Modus ergo ex parte efficientis in Deo est, quod producat ex nihilo, et hoc est creare. Modus autem ex parte creaturarum procedentium consideratur theologice quantum ad hoc, quod incoepit creare in tempore, et non ab æterno, hoc enim pertinet ad declarationem articuli fidei, quod fatemur Deum creasse in initio temporis.

PORTUGUÊS

A partir deste ponto, Santo Tomás começa a tratar de Deus enquanto causa, tendo até aqui tratado de Deus enquanto existente em si mesmo e em ordem a si. Na processão das criaturas, Santo Tomás considera três coisas. Primeiro, qual gênero de causa convém ao primeiro princípio, que é Deus. Segundo, o modo de causar, tanto da parte da própria causa como da parte da coisa causada. Terceiro, as próprias coisas causadas e sua variedade. O primeiro ponto é tratado na questão XLIV, mostrando que ao primeiro princípio convêm os gêneros de causa eficiente, final e exemplar; a matéria, porém, é coisa criada por Deus, não causa primeira, e por isso a causalidade material não convém ao primeiro princípio. O segundo ponto é tratado nas questões XLV e XLVI: na questão XLV, o modo que se refere a Deus enquanto causa; na questão XLVI, o modo que se refere às criaturas. O modo da parte de Deus causante é considerado aqui apenas no gênero da causa eficiente, pois da causalidade final se tratará mais amplamente na Primeira Parte da Segunda Parte, ao tratar do fim último da criatura racional; da causa exemplar, porém, já se tratou acima, na questão XV. O modo próprio da causa eficiente em Deus é produzir do nada, e isto é criar. O modo da parte das criaturas procedentes é considerado teologicamente enquanto Deus começou a criar no tempo, e não desde a eternidade; isso pertence à declaração do artigo de fé pelo qual confessamos que Deus criou no princípio do tempo.

LATIM

Circa tertium, scilicet circa res ipsas procedentes a Deo, earumque diversitatem, et distinctionem, intendit D. Thomas modo theologico agere de effectibus istis procedentibus a Deo secundum quod ex illis integratur hoc universum, quod est integer, et totalis effectus Dei. Unde prius in communi ostendit dari diversitatem, et inæqualitatem rerum cum unitate mundi, quæ est unitas ordinis, et utriusque Deus est causa, et hoc facit quæstione XLVII

PORTUGUÊS

Quanto ao terceiro ponto, isto é, às próprias coisas que procedem de Deus, à sua diversidade e distinção, Santo Tomás pretende tratar teologicamente desses efeitos procedentes de Deus enquanto deles se integra este universo, que é o efeito íntegro e total de Deus. Por isso, primeiro mostra em comum que há diversidade e desigualdade das coisas juntamente com a unidade do mundo, que é unidade de ordem, e que Deus é causa de ambas; e trata disso na questão XLVII.

LATIM

Deinde, descendit ad explicandum in speciali res ipsas, ex quibus integratur mundus per sua genera. Et licet res creatæ dividantur per decem prædicamenta considerando metaphysice prædicata quidditativa, ex quibus constant, tamen theologus non considerat quidditates creaturarum nisi prout sunt effectus Dei integrantes hoc universum, unde solum considerat principalia genera ex quibus universum coalescit, et id quod facit inæqualitatem, et graduationem in rebus universi. Genera præcipua sunt corporale, et spirituale, et ex his mixtum. Inæqualitas autem, et graduatio, sumitur penes perfectum, et imperfectum, seu defectuosum, quod generaliter dicitur bonum, et malum, unde solum ista explicat in præsenti. Et deinde, quia solum pertinet ad theologum sic explicare distinctionem, et multiplicitatem creaturarum quod constet nihil subtrahi a juridictione Dei, sed esse Creatorem omnium visibilium et invisibilium neque aliquam distinctionem, seu inæqualitatem dari in creaturis, quæ exigat duo summa, et prima principia, sicut posuerunt Manichaei dari unum principium bonum, et alterum malum: et ab uno, quo est Deus subtrahebant corporalem creaturam dicentes esse a malo principio. Unde ad ostendendum quod universitas creaturarum sit ab unico principio, id est, a Deo Creatore necesse fuit distinguere illa genera, quæ aliqui subtraxerunt a Deo, et omnia illi attribuere, scilicet spirituale et corporale, bonum et malum.

PORTUGUÊS

Depois, desce a explicar em particular as próprias coisas das quais o mundo se integra segundo seus gêneros. Embora as coisas criadas se dividam pelos dez predicamentos quando se consideram metafisicamente os predicados quiditativos dos quais constam, o teólogo não considera as quididades das criaturas senão enquanto são efeitos de Deus que integram este universo. Por isso considera somente os gêneros principais dos quais o universo se compõe, e aquilo que produz desigualdade e gradação nas coisas do universo. Os gêneros principais são o corpóreo, o espiritual e o composto de ambos. A desigualdade e a gradação, porém, tomam-se segundo o perfeito e o imperfeito ou defeituoso, que em geral se dizem bem e mal; por isso, são essas as distinções que explica aqui. E porque pertence propriamente ao teólogo explicar a distinção e multiplicidade das criaturas de tal modo que conste que nada se subtrai à jurisdição de Deus, mas que Ele é Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, e que não há nas criaturas distinção ou desigualdade que exija dois princípios supremos e primeiros — como sustentavam os maniqueus, estabelecendo um princípio bom e outro mau e subtraindo do princípio que é Deus a criatura corpórea, que diziam proceder do princípio mau —, para mostrar que a universalidade das criaturas procede de um único princípio, isto é, de Deus Criador, foi necessário distinguir precisamente os gêneros que alguns subtraíam de Deus e atribuir-lhe todos: o espiritual e o corpóreo, o bem e o mal.

LATIM

Circa distinctionem ergo boni et mali, omisso bono de quo jam supra quæstione V, actum est, de quo nullus dubitat, quod sit a Deo, hic solum tractat de malo, de quo ibi non egit, quia magis conducebat hic ad explicandam inæqualitatem, et distinctionem creaturarum. Et agit de malo in communi, nam de speciali malo, quod est morale tractandum est in prima secundae. Et sic de malo in communi solum agit duo. Primo, de natura mali ejusque

divisione in malum culpae, et pœnae, etc. Et hoc quæstione XLVIII. Deinde, de causa mali in communi, quæstione XLIX.

PORTUGUÊS

Quanto à distinção entre bem e mal, deixando de lado o bem, do qual já se tratou acima na questão V e do qual ninguém duvida que proceda de Deus, Santo Tomás trata aqui somente do mal, do qual não tratara naquele lugar, porque era mais conveniente considerá-lo aqui para explicar a desigualdade e a distinção das criaturas. Trata do mal em comum, pois o mal particular que é o mal moral deve ser tratado na Primeira Parte da Segunda Parte. Assim, acerca do mal em comum considera apenas duas coisas. Primeiro, a natureza do mal e sua divisão em mal de culpa e mal de pena etc., na questão XLVIII. Depois, a causa do mal em comum, na questão XLIX.

LATIM

Circa divisionem vero penes spirituale, et corporale longior tractatus est comprehendens varias naturas, quæ in hac divisione includuntur. Agit ergo prius de natura pure spirituali, quam theologi Dei nuntium, philosophi intelligentiam vocant, de qua agit a quæstione L usque ad LXV. Secundo, de natura pure corporali, quæ processit a Deo in opere sex dierum, a quæstione LXV usque ad LXXV. Tertio, de mixto ex spirituali et corporali, quod est homo, a quæstione LXXV usque ad CIII. Et licet homo sit dignior, quam creatura pure corporea, agit tamen prius de illa quam de homine, tum quia post Angelos, vel cum illis facta est immediate natura pure corporalis dicente Scriptura: In principio creavit Deus cælum, et terram, deinde vero sexta die factus est homo. Theologus autem maxime observat explicare ordinem creaturarum, eo modo quo processerunt a Deo: tum etiam quia mixtum seu compositum ex aliquibus extremis melius cognoscitur habita cognitione extremorum, et sic cum homo componatur ex spiritu, et corpore, recte de illo agitur post tractatum de natura spirituali, et corporali.

PORTUGUÊS

Quanto à divisão entre o espiritual e o corpóreo, há um tratado mais extenso, que compreende as diversas naturezas incluídas nessa divisão. Primeiro, Santo Tomás trata da natureza puramente espiritual, que os teólogos chamam anjo, isto é, mensageiro de Deus, e os filósofos, inteligência, da questão L até a LXV. Segundo, da natureza puramente corpórea, que procedeu de Deus na obra dos seis dias, da questão LXV até a LXXV. Terceiro, do composto de espiritual e corpóreo, que é o homem, da questão LXXV até a CIII. E, embora o homem seja mais digno que a criatura puramente corpórea, trata desta antes do homem: tanto porque, depois dos anjos ou juntamente com eles, foi feita imediatamente a natureza puramente corpórea, conforme diz a Escritura: «No princípio Deus criou o céu e a terra», ao passo que o homem foi feito no sexto dia; e o teólogo procura sobretudo explicar a ordem das criaturas segundo o modo pelo qual procederam de Deus; como também porque o misto ou composto de certos extremos é melhor conhecido depois de conhecidos os próprios extremos. Assim, sendo o homem composto de espírito e corpo, é corretamente tratado depois do tratado sobre a natureza espiritual e a corpórea.

LATIM

Considerationem autem creaturæ, spiritualis, seu Angelorum sic distribuit D. Thomas, quod considerat in illis tria principalia capita. Primo, substantiam, et essentiam eorum secundum se abstrahendo ab existentia, et productione. Secundo, considerat esse naturale existentiae, seu productionem eorum. Tertio, esse supernaturale in gratia, et gloria, et oppositum eorum, scilicet peccatum, et damnationem.

PORTUGUÊS

Santo Tomás distribui a consideração da criatura espiritual, ou dos anjos, segundo três capítulos principais. Primeiro, considera sua substância e essência em si mesmas, abstraindo da existência e da produção. Segundo, considera seu ser natural de existência, isto é, sua produção. Terceiro, o ser sobrenatural na graça e na glória, e os seus opostos, isto é, o pecado e a danação.

LATIM

Primum sic tractat D. Thomas, quod primo agit de ipsa essentia seu substantia, deinde de proprietatibus consequentibus, quæ sunt intellectus, et voluntas, eorumque operationibus. Naturam, seu substantiam considerat, tum absolute in se, quæstione L, tum comparative ad corpora. Comparari autem potest Angelus, vel ad corpus, quod assumit ut in eo appareat, licet naturaliter unitum non habeat, vel ad corpus, cui assistit tamquam loco per virtualem quantitatem, vel quod movet et in quo movetur eo quod existentia ad locum mutabilis est, nec de existentia in loco tractari potest, nisi etiam tractando de motu locali. Et de comparatione ad corpora, quæ Angeli assumunt, et naturaliter unita non habent agit quæstione LI. De comparatione ad corpora, ut sunt loca agit quæstione LII. De motu vero circa talia loca quæstione LIII.

PORTUGUÊS

Santo Tomás trata o primeiro ponto começando pela própria essência ou substância, e depois pelas propriedades que dela se seguem, que são o intelecto e a vontade, com suas operações. Considera a natureza ou substância tanto absolutamente em si, na questão L, como comparativamente aos corpos. O anjo pode ser comparado ao corpo que assume para nele aparecer, embora não o tenha naturalmente unido a si; ou ao corpo ao qual está presente como em lugar por sua quantidade virtual; ou ao corpo que move e no qual se move, porque a presença em lugar é mutável e não se pode tratar do estar em lugar sem tratar também do movimento local. Da comparação com os corpos que os anjos assumem sem estarem naturalmente unidos a eles, trata na questão LI. Da comparação com os corpos enquanto lugares, na questão LII. E do movimento em relação a tais lugares, na questão LIII.

LATIM

Circa proprietates, primo agit de intellectu, deinde de voluntate. De intellectu considerat quatuor. Primo, ipsam potentiam cognoscitivam, quæstione LIV. Secundo, medium, per quod fit cognitio, scilicet species angelica, quæstione LV. Tertio, objecta, ad quæ se extendit cognitio angelica, quæ vel sunt immaterialia, et spiritualia, et de his agit quæstione LVI. Vel sunt corporea, aut corporaliter manifestabilia sicut cognitiones cordis, quæ per signa corporea manifestantur, et mysteria gratiæ, quæ externis miraculis apparere solent, et de his agit quæstione LVII. Quarto, considerat modum cognoscendi, ut quod fiat sine discursu, et sine compositione, et similibus, de hoc agit quæstione LVIII. De voluntate vero tractat duo: primo, de ipsa potentia, seu libero arbitrio quæstione LIX. Secundo, actum tam naturalem, quam liberum voluntatis, et hoc quæstione LX.

PORTUGUÊS

Quanto às propriedades, trata primeiro do intelecto e depois da vontade. Acerca do intelecto considera quatro coisas. Primeiro, a própria potência cognoscitiva, na questão LIV. Segundo, o meio pelo qual se realiza o conhecimento, isto é, as espécies angélicas, na questão LV. Terceiro, os objetos aos quais se estende o conhecimento angélico: ou são imateriais e espirituais, e deles trata na questão LVI; ou são corpóreos, ou manifestáveis corporalmente, como os pensamentos do coração que se manifestam por sinais corpóreos e os mistérios da graça que costumam manifestar-se por milagres exteriores, e destes trata na questão LVII. Quarto, considera o modo de conhecer, a saber, que se dá

sem discurso, sem composição e semelhantes, e disso trata na questão LVIII. Quanto à vontade, trata de duas coisas: primeiro, da própria potência ou livre-arbítrio, na questão LIX; segundo, do ato da vontade, tanto natural como livre, na questão LX.

LATIM

Secundum quod considerat post naturas, et proprietates Angelorum, est ipsorum existentiam, seu productionum in esse, et similiter tempus, et locum, in quo fuerunt Angeli creati, et de hoc agit quæstione LXI. Tertio et ultimo, considerat esse supernaturale, ad quod Angeli sunt elevati. Primo quidem quoad gratiam, et gloriam, et ejus meritum, quæstione LXII. Quod totum expedit D. Thomas una quæstione, eo quod difficultates particulares, de merito, de beatitudine, et gratia sunt communes hominibus cum Angelis, et ideo aliis locis tractantur. Secundo, agit de opposito gratiæ quod est peccatum, et quale, et quando potuerit accidere, quæstione LXIII. Tertio, agit de opposito gloriæ, quod est damnatio, seu pœna peccantium, tum quoad obtenebrationem intellectus, tum quoad obstinationem voluntatis, tum quoad dolorem in alligatione ignis, quæstione LXIV.

PORTUGUÊS

A segunda coisa que considera, depois da natureza e das propriedades dos anjos, é sua existência, isto é, sua produção no ser, bem como o tempo e o lugar em que os anjos foram criados; e disso trata na questão LXI. Em terceiro e último lugar, considera o ser sobrenatural ao qual os anjos foram elevados. Primeiro, quanto à graça, à glória e ao mérito para ela, na questão LXII. Santo Tomás trata tudo isso em uma única questão, porque as dificuldades particulares acerca do mérito, da bem-aventurança e da graça são comuns aos homens e aos anjos e, por isso, são tratadas em outros lugares. Segundo, trata do oposto da graça, que é o pecado, de sua natureza e de quando pôde ocorrer, na questão LXIII. Terceiro, trata do oposto da glória, que é a danação ou pena dos que pecaram, tanto quanto ao obscurecimento do intelecto, como quanto à obstinação da vontade e à dor da ligação ao fogo, na questão LXIV.

LATIM

Post considerationem naturæ angelicæ, quæ est pure spiritualis, restat inquirere de alio genere creaturarum a Deo procedentium, quæ est pure corporea. Circa quam considerat D. Thomas more theologico ordinem doctrinæ, quo tractandum est de hoc processu secundum quod pertinet ad fidem, et habetur per revelationem sacrae Scripturæ, et ita distribuit ordinem tractationis ejus eo modo, quo Scriptura nobis tradidit productionem creaturæ corporalis. Invenimus autem in Scriptura distingui quatuor genera operum divinorum, quibus opificium mundi perfectum fuit, scilicet opus creationis, opus distinctionis, opus ornatus, opus completionis et consummationis. Et licet posset Deus sola creatione totam hanc perfectionem, et complementum producere sicut fecit in Angelis, tamen juxta cujusque naturam se accommodans præcise creavit id quod pure indigebat ex nihilo produci, sicut corpora cœlestia, et elementaria, quæ vero ex subjecto per eductionem possunt et petunt generari, per eductionem e subjecto producit. Et præterea quia in prima rerum formatione non solum debebat ostendi potentia creantis, sed etiam sapientia ordinantis, et imperfectio, ac dependentia rei creatæ; quod maxime ostendebatur componendo universum ordine quodam suae sapientiæ, et faciendo quod corpora transirent de statu imperfecto ad perfectum. Et ideo facta creatione primorum corporum, quantum ad esse ex nihilo (in quo etiam includitur distinctio substantialis eorum, dicitur enim fuisse creata cœlum et terram, et aquam, etc. quæ sunt corpora substantialiter distincta) incoepit opus distinctionis per aliquem motum quantum ad aliqua accidentalia sicut per motum lucis divisio tenebrarum et diei, per segregationem aquarum, firmamentum nubium ab aquis inferioribus; per congregationem aquarum, terræ manifestatio, etc. Tertium opus fuit ornatus, sicut corporibus elementalibus addita sunt quædam mixta, et viventia, ut in aere volucres, in aqua pisces, in terra bestiae; corporibus vero cœlestibus virtus aliqua superaddita est ad efficiendum active hunc ornatum in inferioribus. Quartum fuit opus completionis, et consummationis,

cessando quidem a novis generibus rerum faciendis, continuendo vero gubernationem eorum in novis individuis.

PORTUGUÊS

Depois da consideração da natureza angélica, que é puramente espiritual, resta investigar o outro gênero de criaturas procedentes de Deus, a saber, o puramente corpóreo. A seu respeito, Santo Tomás considera, segundo o modo teológico, a ordem doutrinal pela qual se deve tratar desse processo enquanto pertence à fé e nos é conhecido pela revelação da Sagrada Escritura; por isso distribui a ordem do tratado segundo o modo pelo qual a Escritura nos transmitiu a produção da criatura corpórea. Encontramos, com efeito, na Escritura quatro gêneros de obras divinas pelos quais a obra do mundo foi aperfeiçoada: a obra da criação, a obra da distinção, a obra do ornato e a obra de completamento e consumação. E, embora Deus pudesse produzir por criação somente toda essa perfeição e complemento, como fez nos anjos, acomodando-se à natureza de cada coisa criou propriamente aquilo que necessitava ser produzido do nada, como os corpos celestes e elementares; aquilo, porém, que pode e por sua natureza pede ser gerado a partir de um sujeito por edução, Ele o produz por edução a partir do sujeito. Além disso, na primeira formação das coisas devia manifestar-se não somente a potência do Criador, mas também a sabedoria daquele que ordena, bem como a imperfeição e dependência da coisa criada; isso se mostrava de modo especial compondo o universo segundo determinada ordem de sua sabedoria e fazendo os corpos passarem de um estado imperfeito ao perfeito. Por isso, realizada a criação dos primeiros corpos quanto ao ser a partir do nada — na qual se inclui também sua distinção substancial, pois se diz que foram criados o céu, a terra, a água etc., que são corpos substancialmente distintos —, começou a obra da distinção mediante algum movimento quanto a certos acidentes: pelo movimento da luz, a divisão entre trevas e dia; pela separação das águas, o firmamento das nuvens em relação às águas inferiores; pela reunião das águas, a manifestação da terra etc. A terceira obra foi a do ornato: aos corpos elementares acrescentaram-se certos seres mistos e vivos, como as aves no ar, os peixes na água e os animais na terra; aos corpos celestes, porém, acrescentou-se certa virtude para produzir ativamente esse ornato nas coisas inferiores. A quarta foi a obra de completamento e consumação: cessou a produção de novos gêneros de coisas, permanecendo, porém, o governo delas em novos indivíduos.

LATIM

Quem ordinem secutus D. Thomas, eodem modo distribuit processum creaturæ corporalis a Deo; et ita primo in communi, et generali ostendit creaturam corporalem a Deo procedere non ab Angelis, et de hoc agit in quæstione LXV. Deinde, specialiter agit de singulis operibus supradictis. Primo quidem de opere creationis prout distinguitur ab opere distinctionis, ostendens quænam corpora per creationem sint facta, et quomodo non fuerint facta informia quoad formationem, et distinctionem substantialem, sed quoad aliquam informitatem accidentalem, quæ postea perfecta fuit. Et de hoc agit quæstione LXVI.

PORTUGUÊS

Seguindo essa ordem, Santo Tomás distribui do mesmo modo o processo da criatura corpórea a partir de Deus. Primeiro, em comum e em geral, mostra que a criatura corpórea procede de Deus, e não dos anjos, e trata disso na questão LXV. Depois, trata em particular de cada uma das obras acima mencionadas. Primeiro, da obra da criação enquanto distinta da obra da distinção, mostrando quais corpos foram feitos por criação e de que modo não foram feitos informes quanto à formação e distinção substanciais, mas somente quanto a certa informidade acidental, posteriormente aperfeiçoada. E disso trata na questão LXVI.

LATIM

Secundo, agit de opere distinctionis, quæ per tres dies tripliciter facta est. Primo distinguendo lucem, et tenebras quod pertinet ad corpus cœleste, et sic agit de lucis productione, quæstione LXVII. Secunda die distinguendo inter aerem, et aquam, cum divisae sunt aquæ superiores, id est, nubium ab inferioribus, quæ sunt in mari mediante firmamento, id est, secunda aeris regione, in qua aquæ nubium firmantur, et quasi ligantur ne erumpant pariter deorsum. Neque enim aquæ perveniebant ad firmamentum stellarum, ut per tale firmamentum necesse fuerit eas dividere, et de hoc opere agit quæstione LXVIII. Tertia die facta est divisio inter aquam, et terram congregata aqua in unum, et apparente terra cum germine, et plantis, quæ illam vestiunt. Et de hoc agit quæstione LXIX.

PORTUGUÊS

Segundo, trata da obra da distinção, realizada de três modos ao longo de três dias. Primeiro, distinguindo a luz das trevas, o que pertence ao corpo celeste; e assim trata da produção da luz na questão LXVII. No segundo dia, distinguindo entre ar e água, quando as águas superiores, isto é, as das nuvens, foram separadas das inferiores, que estão no mar, mediante o firmamento, isto é, a segunda região do ar, na qual as águas das nuvens se firmam e como que se contêm para que não irrompam conjuntamente para baixo. As águas, com efeito, não chegavam ao firmamento das estrelas de modo que fosse necessário separá-las por aquele firmamento; e dessa obra trata na questão LXVIII. No terceiro dia, fez-se a divisão entre água e terra, reunindo-se a água num só lugar e aparecendo a terra com os germes e as plantas que a revestem. E disso trata na questão LXIX.

LATIM

Post opus autem distinctionis, secundum, est opus ornatus per alios tres dies, tum in corporibus cœlestibus, tum in elementalibus. Nam quarta die ornati sunt cœli per hoc, quod luminaria acceperunt specialem aliquam virtutem, et motum ad generationem rerum ordinatum distinguendo varia tempora in mensibus, et annis, sicut si componerentur rotæ horologii. Et de hoc agit quæstione LXX. Quinta die factus est ornatus aquæ, et aeris, producendo in aqua pisces, in aere volucres. Et de hoc agit quæstione LXXI. Sexta die productus est ornatus terræ in animantibus, ac denique in homine tamquam præside, et domino illius. Et de hoc agit quæstione LXXII.

PORTUGUÊS

Depois da obra da distinção vem, em segundo lugar, a obra do ornato, realizada nos outros três dias, tanto nos corpos celestes como nos elementares. No quarto dia, os céus foram ornados porque os luminares receberam certa virtude especial e movimento ordenado à geração das coisas, distinguindo os diversos tempos em meses e anos, como se se compusessem as rodas de um relógio. E disso trata na questão LXX. No quinto dia, realizou-se o ornato da água e do ar, produzindo-se os peixes na água e as aves no ar. E disso trata na questão LXXI. No sexto dia, produziu-se o ornato da terra nos animais e, finalmente, no homem como seu presidente e senhor. E disso trata na questão LXXII.

LATIM

Tertium opus fuit completionis, et consummationis quando complevit Deus die septimo opus suum, et requievit ab universo opere, quod patrarat. Et de hoc agit quæstione LXXIII. Et pro perfectione doctrinæ agit de omnibus septem diebus secundum aliquas eorum conditiones, et difficultates, quæstione LXXIV.

PORTUGUÊS

A terceira obra foi a de completamento e consumação, quando Deus completou no sétimo dia sua obra e repousou de toda a obra que realizara. E disso trata na questão

LXXIII. Para a perfeição da doutrina, trata ainda dos sete dias segundo algumas de suas condições e dificuldades, na questão LXXIV.

LATIM

Expedita consideratione creaturæ pure spiritualis, et pure corporalis ut procedit a Deo, restat tractare de creatura composita ex spirituali, et corporali, quæ est homo, ut quasi post majorem mundum de minori tractetur. Et sicut in majori mundo creaturæ corporales se habent sicut corpus, et Angeli sicut spiritus non quidem informans, sed movens, et ministrans, ita in minori mundo, qui est homo datur spiritus, qui est anima informans, et corpus, quod a spiritu vivificatur, et regitur. Theologus autem non considerat principaliter naturam hominis nisi ex parte animæ, licet etiam consideret corpus ut ad ipsum anima dicit habitudinem, et secundum generalem rationem, qua est effectus Dei sicut infra, quæstione XCI agitur de productione corporis humani, nam de ipso ut est ens mobile, corruptibile pertinet agere ad philosophum, non ad theologum. Principaliter ergo considerat theologus de anima, ut intellectualis natura est, et specialiter ad Deum ordinatur.

PORTUGUÊS

Concluída a consideração da criatura puramente espiritual e da puramente corpórea enquanto procedem de Deus, resta tratar da criatura composta de espiritual e corpóreo, que é o homem, para que, como que depois do mundo maior, se trate do mundo menor. Assim como no mundo maior as criaturas corpóreas se comportam como corpo e os anjos como espírito — não um espírito informante, mas movente e ministrante —, assim no mundo menor, que é o homem, há um espírito, que é a alma informante, e um corpo, vivificado e governado pelo espírito. O teólogo, porém, não considera principalmente a natureza do homem senão da parte da alma, embora considere também o corpo enquanto a alma se ordena a ele e segundo a razão geral pela qual é efeito de Deus, como abaixo, na questão XCI, ao tratar da produção do corpo humano. Considerar o corpo enquanto ente móvel e corruptível pertence ao filósofo, não ao teólogo. Por isso o teólogo considera principalmente a alma enquanto natureza intelectual e especialmente ordenada a Deus.

LATIM

Igitur tractatum de homine in duas partes dividit s. doctor, sicut fecit in materia de Angelis. Nam primo agit de natura hominis secundum se, deinde de productione ejus in esse, et processu a Deo. De natura hominis tractat a quæstione LXXV usque ad XC per quindecim quæstiones. De ejus vero productione per tredecim a quæstione XC usque ad CII. In ipsa ergo natura hominis quantum est ex parte animæ (prout tractatur a theologo) considerat D. Thomas, essentiam, et potentias, et operationes sicut in Angelis.

PORTUGUÊS

O santo Doutor divide, portanto, o tratado do homem em duas partes, como fizera na matéria dos anjos. Primeiro, trata da natureza do homem em si mesma; depois, de sua produção no ser e de sua procedência de Deus. Da natureza do homem trata da questão LXXV até a XC, ao longo de quinze questões; de sua produção, em treze questões, da XC até a CII. Na própria natureza do homem, portanto, quanto à alma — conforme é tratada pelo teólogo —, Santo Tomás considera a essência, as potências e as operações, como fizera nos anjos.

LATIM

De essentia, seu substantia considerat duo. Primo, ipsam substantiam absolute, et secundum se quæstione LXXV. Deinde, comparative secundum habitudinem ad corpus, cui unitur ut forma, in quo differt a substantiis totaliter separatis, et de hoc agit quæstione LXXVI. De statu vero animæ separatae extra corpus non agit hic, sed infra postquam tractavit

de modo operationis animæ, eo quod ille status maxime immutat animam in modo operandi sine dependentia a corpore.

PORTUGUÊS

Da essência ou substância considera duas coisas. Primeiro, a própria substância absolutamente e em si mesma, na questão LXXV. Depois, comparativamente, segundo sua relação com o corpo, ao qual se une como forma e no que difere das substâncias totalmente separadas; disso trata na questão LXXVI. Do estado da alma separada fora do corpo não trata aqui, mas adiante, depois de tratar do modo de operação da alma, porque esse estado modifica sobretudo a alma quanto ao modo de operar sem dependência do corpo.

LATIM

Circa potentias animæ considerat eas. Primo, generali quæstione LXXVII. Deinde, in speciali. Et quia principales potentiæ sunt intellectus, et voluntas quibus ministrant, et deserviunt potentiæ sensitivæ agit primo, de ipsis potentiis sensitivis quæ præcedunt, et ministrant ipsi intellectivæ, tam in sensibus externis, quam internis et hoc quæstione LXXVIII. De ipsa vero intellectiva agit quæstione LXXIX. Et quia ad cognitionem intellectus sequitur appetitus, agit de vi appetitiva hominis. Primo quidem in communi, et secundum se, quæstione LXXX. Deinde, in speciali de appetitu sensitivo qui ministrat et præambulat ad rationalem, quæstione LXXXI, et deinde de voluntate, indifferentia, et libertate prout movetur ab indifferentia judicii, agit de libero arbitrio, quæstione LXXXIII.

PORTUGUÊS

Quanto às potências da alma, considera-as primeiro em geral, na questão LXXVII, e depois em particular. E, porque as potências principais são o intelecto e a vontade, às quais ministram e servem as potências sensitivas, trata primeiro das próprias potências sensitivas, que precedem e servem à intelectiva, tanto nos sentidos externos como nos internos, e disso trata na questão LXXVIII. Da própria potência intelectiva trata na questão LXXIX. E, porque ao conhecimento do intelecto se segue o apetite, trata da potência apetitiva do homem: primeiro em comum e em si mesma, na questão LXXX; depois, em particular, do apetite sensitivo, que ministra e precede o racional, na questão LXXXI; e, em seguida, da vontade, da indiferença e da liberdade enquanto movida pela indiferença do juízo, tratando do livre-arbítrio na questão LXXXIII.

LATIM

Circa operationes animæ agit primo, de modo quo intelligit anima unita, deinde, de modo quo intelligit separata: de operationibus vero voluntatis, et habitibus quia morales sunt, et habent rationem virtutis, vel vitii agetur in prima secundae et secunda secundae sicut etiam de habitibus intellectus, quæ sunt virtutes, ut sapientia, prudentia, etc. Igitur de operationibus seu actibus intelligendi agit D. Thomas distinguendo de illis penes objecta cognita. Quae sunt in triplici differentia quædam infra se, scilicet corpora. Secundo, ipsamet anima in se. Tertio, ea quæ sunt supra se, scilicet intelligentiae, et Deus. In cognoscendo corpora, seu quidditates sensibiles, quæ sunt magis connaturales nobis pro hoc statu, tria considerat. Primo, medium cognoscendi, quæ sunt species, ut dependent a phantasmatibus, et accipiuntur a rebus, et hoc quæstione LXXXIV. Secundo, ordinem et modum cognoscendi: ordinem quidem quia quædam sunt priora, alia posteriora, quædam magis, vel minus universalia in intelligendo: modum autem, quia cognoscit componendo, et dividendo, discurrendo, etc. Et de hoc agit quæstione LXXXV. Tertio, considerat res ipsas cognitas, et objecta, ad quæ potest se extendere intellectus v. g. ad singularia, futura, infinita, etc. et hoc quæstione LXXXVI. In cognoscendo autem se ipsam, et ea quæ intra se sunt considerat, quomodo fiat, quæstione LXXXVII. In cognoscendo vero intelligentias, et Deum quæ supra se sunt, quæstione LXXXVIII. Ultimo, agit de modo, quo hæc omnia intelligit anima in

statu separationis, quæstione LXXXIX, et sic finitur tractatus de natura hominis ex parte animæ.

PORTUGUÊS

Quanto às operações da alma, trata primeiro do modo pelo qual entende a alma unida ao corpo e, depois, do modo pelo qual entende separada. Das operações da vontade e dos hábitos, porém, porque são morais e têm razão de virtude ou de vício, tratar-se-á na Primeira Parte da Segunda Parte e na Segunda Parte da Segunda Parte, assim como dos hábitos do intelecto que são virtudes, como a sabedoria, a prudência etc. Santo Tomás trata, portanto, das operações ou atos de entender distinguindo-os segundo os objetos conhecidos. Estes se encontram numa tríplice diferença: alguns estão abaixo da alma, a saber, os corpos; em segundo lugar, a própria alma em si mesma; em terceiro, aquilo que está acima dela, isto é, as inteligências e Deus. No conhecimento dos corpos ou quididades sensíveis, que nos são mais conaturais neste estado, considera três coisas. Primeiro, o meio de conhecer, que são as espécies enquanto dependem dos fantasmas e são recebidas das coisas, e disso trata na questão LXXXIV. Segundo, a ordem e o modo de conhecer: a ordem, porque algumas coisas são anteriores e outras posteriores, e algumas mais ou menos universais no entender; o modo, porque a alma conhece compondo, dividindo, discorrendo etc.; disso trata na questão LXXXV. Terceiro, considera as próprias coisas conhecidas e os objetos aos quais o intelecto pode estender-se, por exemplo, os singulares, os futuros, os infinitos etc., e disso trata na questão LXXXVI. Quanto ao conhecimento de si mesma e das coisas que estão dentro de si, considera como isso se dá na questão LXXXVII. Quanto ao conhecimento das inteligências e de Deus, que estão acima dela, na questão LXXXVIII. Finalmente, trata do modo pelo qual a alma entende todas essas coisas no estado de separação, na questão LXXXIX; e assim termina o tratado da natureza do homem da parte da alma.

LATIM

Tractatus vero de productione hominis theologice tractatur a D. Thoma prout traditur a Scriptura, considerando quatuor, quæ in ipsa prima hominis productione Scriptura nobis declarat. Primo enim ponit productionem ipsam, dum dicit: Faciamus hominem, fecit Deus hominem, creavit hominem. Secundo, declarat finem ejus, scilicet ad imaginem nostram, ut præsit, etc. Tertio, statum in quo homo est conditus, quia fecit illum Deus rectum, et sine peccato in statu innocentiæ. Quarto, declarat locum, in quo posuit Deus hominem, scilicet in paradiso, ut operaretur, et custodiret illum. Ad hæc quatuor reducit D. Thomas considerationem de productione hominis. Et primo, quantum ad productionem ipsam considerat per tres quæstiones. Primo quidem productionem animæ, quæstione XC. Secundo, productionem corporis humani, quæstione XCI. Deinde, productionem corporis adjuncti, scilicet corporis mulieris, quæ illi conjungitur ad vitæ, generationisque subministrationem.

PORTUGUÊS

O tratado da produção do homem é conduzido teologicamente por Santo Tomás conforme nos é transmitido pela Escritura, considerando quatro coisas que a Escritura nos declara na própria primeira produção do homem. Primeiro, põe a própria produção, quando diz: «Façamos o homem»; «Deus fez o homem»; «criou o homem». Segundo, declara seu fim, isto é, «à nossa imagem», «para que presida» etc. Terceiro, o estado em que o homem foi constituído, porque Deus o fez reto e sem pecado, no estado de inocência. Quarto, declara o lugar em que Deus pôs o homem, isto é, no paraíso, para que o cultivasse e guardasse. Santo Tomás reduz a esses quatro pontos sua consideração da produção do homem. Quanto à própria produção, considera-a em três questões. Primeiro, a produção da alma, na questão XC. Segundo, a produção do corpo humano, na questão XCI. Depois, a produção do corpo adjunto, isto é, o corpo da mulher, que se une a ele para auxílio da vida e da geração.

LATIM

Quantum ad secundum scilicet finem hominis, quia creatus est ad imaginem, et similitudinem Dei, et in quo consistat hæc imago, et similitudo tractat quæstione XCIII.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo ponto, isto é, ao fim do homem, por ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, e quanto àquilo em que consistem essa imagem e semelhança, trata na questão XCIII.

LATIM

Quantum ad tertium, scilicet primum statum hominis, dividit illum ex parte animæ, et ex parte corporis. Ex parte animæ accepit statum in intellectu quidem quantum ad pleniorem intelligentiam, et scientiam, de qua agit quæstione XCIV. In voluntate vero quoad rectitudinem gratiæ, et justitiæ originalis, de quo quæstione XCV. In usu vero hujus justitiæ accepit dominum in omnes creaturas inferiores, de quo agit quæstione XCVI. Ex parte vero corporis consideratur status ille, et in ordine ad se quantum ad conservationem individui, et in ordine ad alios quoad propagationem speciei per generationem.

PORTUGUÊS

Quanto ao terceiro ponto, isto é, ao primeiro estado do homem, divide-o segundo a alma e segundo o corpo. Da parte da alma, recebeu no intelecto um estado de inteligência e ciência mais plenas, do qual trata na questão XCIV; na vontade, a retidão da graça e da justiça original, da qual trata na questão XCV; e, no uso dessa justiça, recebeu domínio sobre todas as criaturas inferiores, do qual trata na questão XCVI. Da parte do corpo, esse estado é considerado tanto em ordem a si, quanto à conservação do indivíduo, como em ordem aos outros, quanto à propagação da espécie pela geração.

LATIM

In ordine ad se consideratur immortalitas illius status non quidem sicut in gloria ubi dicitur corpus futurum spirituale, id est, perfecte subjectum spiritui, in statu autem innocentiæ erat adhuc corpus animale, id est, indigens cibis, et alterationibus subjectum, licet per extrinsecam Dei providentiam, et reparationem ejus ligni vitae, immunis a morte redderetur, et de hoc agit quæstione XCVII. In ordine autem ad generationem consideratur status ille, tum ex parte principii generantis, quia fieret generatio modo communi per commixtionem, licet non cum bestialitate concupiscentiæ, quæ nunc est, et de hoc agit quæstione XCVIII. Tum quia etiam consideratur ex parte prolis generatae, et quoad corpus quantum ad perfectionem, in qua generaretur, et de hoc in quæstione XCIX. Et quoad animam tum quoad perfectionem justitiæ originalis, quæ transfunderetur in prolem, de quo agit quæstione C. Tum quoad scientiam, seu usum rationis, an daretur in prole, de quo quæstione CI. Denique, quantum ad quartum scilicet de loco, in quo positus est homo in sua prima productione, qui est paradisus agit quæstione CII.

PORTUGUÊS

Em ordem a si, considera-se a imortalidade daquele estado, não como na glória, em que se diz que o corpo será espiritual, isto é, perfeitamente sujeito ao espírito. No estado de inocência, porém, o corpo ainda era animal, isto é, necessitado de alimento e sujeito a alterações, embora, pela providência extrínseca de Deus e pelo auxílio da árvore da vida, fosse preservado da morte; e disso trata na questão XCVII. Em ordem à geração, considera-se aquele estado, primeiro da parte do princípio gerador, porque a geração se daria pelo modo comum da união sexual, embora sem a bestialidade da concupiscência que existe agora; e disso trata na questão XCVIII. Considera-se também da parte da prole gerada: quanto ao corpo, segundo a perfeição na qual seria gerada, na questão XCIX; quanto à alma, primeiro segundo a perfeição da justiça original que seria transmitida à prole, na questão C; depois, quanto à ciência ou ao uso da razão, se seriam dados à prole,

na questão CI. Finalmente, quanto ao quarto ponto, isto é, ao lugar em que o homem foi posto em sua primeira produção, que é o paraíso, trata na questão CII.

GUBERNATIO CREATURARUM.

GOVERNO DAS CRIATURAS.

LATIM

Post expeditam considerationem de processu creaturarum a Deo sequitur agere de earum gubernatione, et administratione, in qua continuo Deus operatur, juxta illud Joan. v: Pater meus usque modo operatur, et ego operor. Administrat autem Deus creaturas, quasdam per se immediate operando, quasdam etiam mediantibus aliis causis secundis juxta quod dicit Augustinus III de Trinitate, cap. iv, quod corpora grossiora per subtiliora reguntur, et omnia corpora per spiritum vitæ rationalem, et spiritus peccator per spiritum justum, et spiritus justus per Deum. Quare ad exactam considerationem gubernationis divinæ oportet considerare. Primo, ministrationem Dei immediatam in creatura. Secundo, mediatam quatenus per unam trahit in aliam.

PORTUGUÊS

Concluída a consideração do processo das criaturas a partir de Deus, segue-se tratar de seu governo e administração, nos quais Deus opera continuamente, segundo aquilo de João V: «Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho». Deus administra as criaturas, em algumas operando imediatamente por si mesmo e, em outras, mediante causas segundas, segundo o que diz Agostinho no livro III da Trindade, capítulo IV: os corpos mais grosseiros são regidos pelos mais sutis, todos os corpos pelo espírito racional de vida, o espírito pecador pelo espírito justo, e o espírito justo por Deus. Por isso, para uma consideração exata do governo divino, devem-se considerar duas coisas: primeiro, a ministração imediata de Deus na criatura; segundo, a mediada, enquanto por uma criatura conduz ou move outra.

LATIM

Circa primum, considerat D. Thomas immediatam gubernationem Dei in creaturas tam secundum se quam secundum effectus, quos in eis facit. De ipsa secundum se, et quomodo subdantur omnia gubernationi divinæ, agit quæstione CIII. De effectibus vero gubernationis considerat, quod vel sunt ipsa continuatio, et conservatio rerum in esse, vel concursus auxilii ad operandum. De conservatione in esse, et omnimoda dependentia creaturæ a Deo in existendo, et de ejus opposito, scilicet annihilatione si suspendatur Dei conservatio agit quæstione CIV. De concursu vero ad operandum tum generaliter cum omni causa creata, tum specialiter cum intellectu et voluntate intra quas potentias solus Deus illabitur, et operatur, tum miraculose in operibus excedentibus ordinarium modum operandi, et de gradibus miraculorum agit quæstione CV.

PORTUGUÊS

Quanto ao primeiro ponto, Santo Tomás considera o governo imediato de Deus sobre as criaturas, tanto em si mesmo como segundo os efeitos que produz nelas. Do governo em si e de como todas as coisas estão submetidas ao governo divino trata na questão CIII. Quanto aos efeitos do governo, considera que são ou a continuação e conservação das coisas no ser, ou o concurso do auxílio para operar. Da conservação no ser, da dependência total da criatura em relação a Deus no existir e do seu oposto, isto é, da aniquilação caso se suspendesse a conservação divina, trata na questão CIV. Do concurso para operar, tanto em geral com toda causa criada como especialmente com o intelecto e a vontade — potências nas quais somente Deus penetra interiormente e opera —, e ainda do operar milagroso em obras que excedem o modo ordinário de operação e dos graus dos milagres, trata na questão CV.

LATIM

Circa secundum, scilicet gubernationem Dei mediatam, quatenus mediante una creatura agit in aliam considerat D. Thomas omnem mutationem, seu actionem fieri secundum triplex genus creaturæ supra positum, scilicet pure spiritualis, seu angelicæ, vel pure corporalis secundum quod unum corpus agit in aliud, vel hominis, qui est constans ex corporali, et spirituali. Circa primum, potest Angelus immutare, et agere vel in alterum Angelum, vel in creaturam corporalem, vel in hominem. In alterum Angelum potest agere, vel actione hierarchica quæ est superioris in inferiorem, vel actione communi omnibus, qualis est locutio. De prima actione agit quæstione CVI, et vocat illam illuminationem sub qua comprehenditur purgatio, quæ removet nescientiam veritatis, et ipsa illuminatio, quæ veritatem ostendit proportionato modo ad captum inferioris, sicque fortificat ejus lumen, et denique perfectio, quæ ad aliquem modum superiorem cognoscendi elevat inferiorem, sicque etiam inflammat voluntatem. De alia vero actione, quæ est simplex locutio, qua conceptus unius moraliter occultus per ordinationem ad alterum redditur pertinens ad illum, et consequenter tollitur moralitas occulativa respectu illius agit quæstione CVII.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo ponto, isto é, ao governo mediado de Deus enquanto, mediante uma criatura, age sobre outra, Santo Tomás considera que toda mudança ou ação se realiza segundo o tríplice gênero de criatura acima estabelecido: a puramente espiritual ou angélica, a puramente corpórea enquanto um corpo age sobre outro, e o homem, que consta do corpóreo e do espiritual. Quanto ao primeiro gênero, o anjo pode mudar e agir ou sobre outro anjo, ou sobre uma criatura corpórea, ou sobre o homem. Sobre outro anjo pode agir ou por ação hierárquica, que é a do superior sobre o inferior, ou por uma ação comum a todos, como a locução. Da primeira ação trata na questão CVI e a chama iluminação, sob a qual se compreendem a purgação, que remove a ignorância da verdade; a própria iluminação, que mostra a verdade de modo proporcionado à capacidade do inferior e assim fortalece sua luz; e, finalmente, a perfeição, que eleva o inferior a algum modo superior de conhecer e, desse modo, também inflama a vontade. Da outra ação, que é simples locução, pela qual o conceito de um anjo, moralmente oculto, é ordenado a outro e assim se torna pertencente a ele, cessando consequentemente a ocultação moral em relação a esse outro, trata na questão CVII.

LATIM

Et quia inter superiores, et inferiores Angelos necessario debet dari ordo, et præsidentia, quæ hierarchiam constituat, agit de ordinibus et hierarchiis Angelorum: de ordinatione quidem bonorum secundum actiones illas illuminativas, et perfectivas, quæstione CVIII. De ordinatione vero malorum, qui illuminationem, et perfectionem supernaturalem non influunt cum sint in tenebris gratiæ, sed solum principatum, directionemque naturalem habent, agit quæstione CIX. Distinguitur autem principatus, seu hierarchia in Angelis secundum magis vel minus universalem, et superiorem modum intelligendi, inde enim diversus influxus, et gubernatio inducitur. Et haec secundum tria accipi possunt. Quidam Angeli considerant res, et ordinant de illis secundum quod procedunt a primo principio, quod est Deus, qui modus convenit primæ hierarchiæ a qua res ordinantur, et disponuntur secundum ea, quæ immediate procedunt, et discernuntur a Deo, unde et incendunt voluntatem sicut Seraphim, et illustrant intellectum sicut Cherubim respectu omnium creaturarum intellectualium universaliter etiam gubernativo, quia istæ potentiæ, utpote universalissimae immediate a Deo moventur; denique judicia Dei, et decreta ostendunt, et exercent, ut immediate procedunt a Deo sicut Throni, et isti sunt ordines primæ hierarchiæ, sicut apud regem illi, qui ei assistunt in his, quæ immediate procedunt a rege, sunt primi ministri, et gubernatores, seu de latere regis. Alii Angeli considerant, et ordinant de rebus prout procedunt a causis universalibus creatis, sicut Dominationes, qui etiam Angelis bonis, qui sunt causæ universales præsident, et dominantur: Potestates, quæ malos Angelos coercent: Virtutes, quæ cœlos movent; et sic constituitur secunda hierarchia, sicut apud regem

gubernatores provinciarum, præsidesque consiliorum. Alii denique considerant rationes rerum, ut procedunt a propriis, et particularibus causis secundum ultimam executionem, et hoc pertinet ad tertiam hierarchiam, quæ est executiva rerum, quæ ex jussione Dei fiunt in hoc mundo, sicut apud regem ministri executores sunt infimi inter alios, licet juxta dignitatem, seu gravitatem eorum, quæ exequenda sunt, diversi ordines in hac hierarchia distinguantur.

PORTUGUÊS

E, porque entre os anjos superiores e inferiores deve necessariamente haver ordem e presidência que constituam uma hierarquia, Santo Tomás trata das ordens e hierarquias dos anjos: da ordenação dos bons segundo aquelas ações iluminativas e perfectivas, na questão CVIII; da ordenação dos maus, que não comunicam iluminação nem perfeição sobrenaturais, por estarem nas trevas da graça, mas possuem somente principado e direção naturais, na questão CIX. O principado ou hierarquia nos anjos distingue-se segundo um modo mais ou menos universal e superior de entender, pois daí se origina uma diversidade de influxo e governo. Isso pode ser considerado segundo três graus. Alguns anjos consideram as coisas e dispõem acerca delas enquanto procedem do primeiro princípio, que é Deus. Esse modo convém à primeira hierarquia, pela qual as coisas são ordenadas e dispostas segundo aquilo que procede imediatamente de Deus e é por Ele determinado: os Serafins inflamam a vontade; os Querubins iluminam o intelecto em relação universal a todas as criaturas intelectuais, também segundo o governo, porque essas potências, enquanto universalíssimas, são movidas imediatamente por Deus; finalmente, os Tronos manifestam e exercem os juízos e decretos de Deus enquanto procedem imediatamente dEle. Essas são as ordens da primeira hierarquia, à semelhança daqueles que, junto a um rei, o assistem nas coisas que procedem imediatamente dele e são seus primeiros ministros e conselheiros, como que ao lado do rei. Outros anjos consideram e ordenam as coisas enquanto procedem de causas universais criadas: as Dominações presidem e governam até mesmo os anjos bons, que são causas universais; as Potestades coíbem os anjos maus; as Virtudes movem os céus. Assim se constitui a segunda hierarquia, à semelhança dos governadores das províncias e presidentes dos conselhos junto a um rei. Finalmente, outros anjos consideram as razões das coisas enquanto procedem de suas causas próprias e particulares segundo a execução última. Isso pertence à terceira hierarquia, executora das coisas que, por ordem de Deus, se realizam neste mundo; como junto ao rei os ministros executores são inferiores aos demais, embora nessa hierarquia se distingam diversas ordens segundo a dignidade ou gravidade das coisas que devem executar.

LATIM

Tertia consideratio, quomodo Angelus agat in creaturam pure spiritualem considerat quomodo gubernet, et agat in creaturam pure corporalem, naturaliter enim corpus subditur spiritui, et convenienter ab eo regitur, non tamen ita quod formali immutatione illud immutet, quia non habet Angelus vim generativam, et seminalem corporum, et multo minus creativam, sed immutat illud secundum motum localem, qui est perfectior, et universalior, eo quod plura potest applicare, et sic applicando activa passivis faciunt Angeli multa mirabilia, et de hoc agit quæstione CX.

PORTUGUÊS

Depois de considerar como o anjo age sobre a criatura puramente espiritual, considera, em terceiro lugar, como governa e age sobre a criatura puramente corpórea. O corpo está naturalmente sujeito ao espírito e é convenientemente regido por ele; não, porém, de modo que o anjo o transforme por uma mudança formal, porque não possui potência gerativa e seminal dos corpos, e muito menos potência criativa. Muda-o, porém, segundo o movimento local, que é mais perfeito e universal, pois por ele pode

aplicar muitas coisas; e assim, aplicando os agentes aos pacientes, os anjos produzem muitas coisas admiráveis. Disso trata na questão CX.

LATIM

De immutatione vero, et gubernatione Angelorum erga hominem tractat duo. Primum, quid ex virtute naturali possint; deinde, quid ex missione, vel permissione Dei. Ex propria quidem virtute possunt agere in intellectum hominis illuminando illum sicut alium Angelum, non tamen infundendo lumen, quia hoc est proprium Creatoris intra intellectum; possunt etiam movere voluntatem medio objecto proposito, aut commotione passionis, non tamen intra voluntatem per illapsum operando. Imaginationem autem ac sensum directe immutare possunt movendo localiter ea, quæ concurrunt ad sensationem, quia corporea sunt. Et de his agit quæstione CXI. De his autem, quæ operantur Angeli ex missione Dei quantum ad bonos, vel ex permissione quantum ad malos ostendit duo. Primo dari missionem in Angelis. Secundo effectus missionis. De missione agit quæstione CXII, ostenditque omnes Angelos mitti, sed diversimode, nam superiores mittuntur ad præsidendum, et dirigendum, et hi proprie dicuntur assistere Deo assistentia regiminis: alii mittuntur ad exequendum, et hi dicuntur proprie ministrantes, quoad ministerium exterius, licet etiam assistant Deo assistentia visionis beatæ. Unde tota prima hierarchia, et primus ordo secundæ hierarchiæ, scilicet Dominationes non mittuntur ad exequendum. De effectibus autem missionis; quoad bonos Angelos attenditur hoc præcipue quoad custodiam hominum, tum cujuscumque in singulari, tum universaliter alicujus regni, vel provinciæ, quibus deserviunt Archangeli, vel etiam Principatus: et secundo, solet inter eos esse pugna, et contrarietas, et de istis agit quæstione CXIII. De effectibus autem permissionis per Angelos malos, id est, de tentatione et impugnatione hominum agit quæstione CXIV.

PORTUGUÊS

Quanto à mudança e ao governo dos anjos em relação ao homem, trata de duas coisas. Primeiro, o que podem por virtude natural; depois, o que podem pela missão ou permissão de Deus. Por sua própria virtude podem agir sobre o intelecto do homem, iluminando-o como a outro anjo, mas não infundindo luz interiormente, pois isso é próprio do Criador. Podem também mover a vontade mediante o objeto proposto ou pela comoção de uma paixão, mas não agindo no interior da vontade por influxo imediato. A imaginação e os sentidos, porém, podem mudá-los diretamente, movendo localmente aquilo que concorre para a sensação, porque são coisas corpóreas. E disso trata na questão CXI. Quanto ao que os anjos operam por missão de Deus, no caso dos bons, ou por permissão, no caso dos maus, mostra duas coisas: primeiro, que há missão nos anjos; segundo, os efeitos da missão. Da missão trata na questão CXII, mostrando que todos os anjos podem ser enviados, mas de modos diversos. Os superiores são enviados para presidir e dirigir, e destes se diz propriamente que assistem a Deus com assistência de governo; outros são enviados para executar, e estes são propriamente chamados ministros quanto ao ministério exterior, embora também assistam a Deus pela assistência da visão beatífica. Por isso, toda a primeira hierarquia e a primeira ordem da segunda hierarquia, isto é, as Dominações, não são enviadas para executar. Quanto aos efeitos da missão dos anjos bons, considera-se sobretudo a guarda dos homens, tanto de cada indivíduo em particular como universalmente de algum reino ou província, aos quais servem os Arcanjos ou mesmo os Principados; em segundo lugar, costuma haver entre eles combate e oposição, e disso trata na questão CXIII. Quanto aos efeitos da permissão no caso dos anjos maus, isto é, a tentação e a impugnação dos homens, trata na questão CXIV.

LATIM

De immutatione autem, et gubernatione, qua una creatura corporalis agit in aliam tam corporum inferiorum, quæ agunt per seminales rationes, quam corporum cœlestium, quæ

agunt per motum localem, et lucem aliasque influentias superiores motu intelligentiæ derivatas agit quæstione CXV. Et quia corpora agunt ex necessitate, et ideo ordinatio, et series causarum corporalium habet necessariam, et immutabilem dispositionem, quam quidam fatum dixerunt, agit de fato, quæstione CXVI, ostendendo, quod fatum non provenit a cœlo respectu omnium effectuum corporalium etiam contingentium, sed a providentia Dei quæ est infallibilis, et universalissima, et secundum quod est in Deo dicitur gubernatio, seu providentia activa, secundum vero quod in causis creatis recipitur illa dispositio, et ordinatio Dei, dicitur fatum quasi aliquid a Deo locutum, et præfatum, quod immutari non potest.

PORTUGUÊS

Da mudança e do governo pelos quais uma criatura corpórea age sobre outra — tanto dos corpos inferiores, que agem por razões seminais, como dos corpos celestes, que agem pelo movimento local, pela luz e por outras influências superiores derivadas do movimento da inteligência — trata na questão CXV. E, porque os corpos agem por necessidade e, por isso, a ordenação e a série das causas corpóreas possuem disposição necessária e imutável, que alguns chamaram destino, trata do destino na questão CXVI, mostrando que ele não procede do céu como causa de todos os efeitos corpóreos, inclusive contingentes, mas da providência de Deus, que é infalível e universalíssima. Enquanto está em Deus, essa ordem se chama governo ou providência ativa; enquanto a disposição e ordenação de Deus é recebida nas causas criadas, chama-se destino, como algo dito e predito por Deus que não pode ser mudado.

LATIM

Denique, de immutatione, et gubernatione creaturarum per hominem considerat Div. Thomas quod homo potest immutare aliquid extra se, vel circa se. Extra se immutat dupliciter, uno modo per virtutem intellectivam, et motum localem exequentem sicut Angeli: alio modo per virtutem seminalem sicut alia corpora, quod non habent Angeli. De primo, quod pertinet ad modum docendi, seu illuminandi, et movendi agit quæstione CXVII. De modo autem immutandi per seminalem rationem, et propagationem, sine hoc quod anima rationalis traducatur, sed a Deo fiat per creationem agit quæstione CXVIII. Immutatio vero hominis circa se est illa, quæ fit circa proprium corpus nutriendo illud, et ita agit de nutrimento quæstione CXIX. Et sic finitur prima pars.

PORTUGUÊS

Finalmente, acerca da mudança e do governo das criaturas pelo homem, o Santo Tomás considera que o homem pode mudar algo fora de si ou em si mesmo. Fora de si, age de dois modos: primeiro, pela potência intelectiva e pelo movimento local executado, como os anjos; segundo, pela potência seminal, como os demais corpos, a qual os anjos não possuem. Do primeiro modo, que pertence ao ensinar ou iluminar e ao mover, trata na questão CXVII. Do modo de mudar pela razão seminal e pela propagação, sem que a alma racional seja transmitida pelo gerador, mas produzida por Deus mediante criação, trata na questão CXVIII. A mudança do homem em si mesmo é aquela que se realiza em seu próprio corpo ao nutri-lo; por isso trata da nutrição na questão CXIX. E assim termina a Primeira Parte.

ORDINATIO, CONNEXIO EORUM QUÆ PERTINENT AD PRIMAM SECUNDÆ.

ORDENAÇÃO E CONEXÃO DO QUE PERTENCE À PRIMEIRA PARTE DA SEGUNDA PARTE.

LATIM

Postquam tractavit D. Thomas de Deo in se, et ut est causa effectiva creaturarum, incipit in hac secunda parte agere de Deo, ut est causa finalis assequibilis a creatura. Solum autem Deus est assequibilis per intellectum, et voluntatem, cognitione scilicet, et amore, quia aliae operationes non possunt ipsum attingere cum spirituales non sint, et ideo solum a creatura intellectuali assequi potest. Et relicta creatura angelica de cujus beatitudine ejusque assecutione in prima parte actum est, restat agere de Deo ut fine assequibili per actus humanos, qui magis nobis noti sunt, magisque necessarii utpote quibus, vel ad Deum accedimus per virtutes, vel ab eo recedimus per vitia, et peccata ideoque isti actus vocantur morales, quia humani sunt, et ad morem, seu consuetudinem humanam spectant in eo, in quo homo distinguitur a bruto.

PORTUGUÊS

Depois de haver tratado de Deus em si mesmo e enquanto causa eficiente das criaturas, Santo Tomás começa, nesta Segunda Parte, a tratar de Deus enquanto causa final alcançável pela criatura. Somente Deus, porém, pode ser alcançado pelo intelecto e pela vontade, isto é, pelo conhecimento e pelo amor, porque as outras operações, não sendo espirituais, não podem atingi-lo; por isso, somente uma criatura intelectual pode alcançá-lo. Deixando de lado a criatura angélica, de cuja bem-aventurança e consecução dela se tratou na Primeira Parte, resta tratar de Deus enquanto fim alcançável pelos atos humanos, que nos são mais conhecidos e mais necessários, pois por eles ou nos aproximamos de Deus pelas virtudes, ou dele nos afastamos pelos vícios e pecados. Por isso esses atos se chamam morais: porque são humanos e dizem respeito ao modo ou costume humano precisamente naquilo em que o homem se distingue do animal irracional.

LATIM

Igitur in hac prima secundæ duo sunt principalia, de quibus agitur. Primo, de ipso fine hominis, ut homo est. Secundo, de actibus moralibus, seu voluntariis in communi, eorumque principiis quibus ad hunc finem tenditur. Circa primum, considerat D. Thomas principaliter in Deo rationem finis ultimi, tum quia Deo non convenit esse finem nisi supremum, et ultimum, tum quia cognito fine ultimo facile fines medii, seu non ultimi cognoscuntur. In fine autem ultimo prout ad moralitatem pertinet, et assequibilis est per morales actus, quorum caput, est ultimus finis, tres formalitates principales considerat Divus Thomas. Primo, qua ratione est finis humanus, et humano modo attingibilis, hoc enim pertinet ad moralitatem. Secundo, quomodo subordinet sibi omnes alios fines, quia supremus, et primus est. Tertio, quomodo ultra illum nihil restet desiderandum, quia ultimus est, et consequenter debet esse satiativus, et consummativus omnis perfectionis intellectualis naturæ, sicque beatitudinem, et felicitatem ejus constituit. Duas primas formalitates finis ultimi tractat sanctus doctor quæstione I, aliam vero formalitatem, quæ beatitudinis est, tractat per quatuor quæstiones sequentes. Considerat ergo in prima quæstione rationem finis ultimi in quantum humanus, scilicet quod ita finalizet quod non pure moveatur homo, sed moveat se in illum et agat propter illum cum collatione, et comparatione ad media, et sic etiam specificat actus humanos finis proximus, seu objectum illorum ut induens rationem objecti, ad quod quis se movet. Considerat etiam rationem finis ultimi in eo, quod est universa sibi

subordinari finalizando, et ideo unus esse debet, si hoc modo ultimus est, alias non subordinaret sibi omnia, nec propter illum essent omnia. Et hoc quæstione I.

PORTUGUÊS

Portanto, nesta Primeira Parte da Segunda Parte, há dois assuntos principais. Primeiro, o próprio fim do homem enquanto homem. Segundo, os atos morais ou voluntários em geral e os princípios pelos quais se tende a esse fim. Quanto ao primeiro, Santo Tomás considera principalmente em Deus a razão de fim último: tanto porque a Deus não convém ser fim senão supremo e último, como porque, conhecido o fim último, facilmente se conhecem os fins intermediários ou não últimos. No fim último, enquanto pertence à moralidade e é alcançável por atos morais, dos quais o fim último é como que a cabeça, o Santo Tomás considera três formalidades principais. Primeiro, por que razão é fim humano e alcançável de modo humano, pois isso pertence à moralidade. Segundo, como subordina a si todos os outros fins, por ser supremo e primeiro. Terceiro, como além dele nada resta a desejar, por ser último e, consequentemente, dever saciar e consumar toda a perfeição da natureza intelectual, constituindo assim sua bem-aventurança e felicidade. O santo doutor trata das duas primeiras formalidades do fim último na questão I; da outra formalidade, a da bem-aventurança, nas quatro questões seguintes. Na primeira questão, portanto, considera a razão do fim último enquanto humano: isto é, que ele finaliza de tal maneira que o homem não é apenas movido, mas move a si mesmo para ele e age por causa dele, comparando-o com os meios. Do mesmo modo, o fim próximo, isto é, o objeto, especifica os atos humanos enquanto assume a razão de objeto ao qual alguém se move. Considera ainda a razão do fim último enquanto subordina a si todas as coisas pela causalidade final; por isso deve ser um só, se é último desse modo, pois de outro modo não subordinaria a si todas as coisas nem todas existiriam por causa dele. E disso trata na questão I.

LATIM

Exinde agit de fine ultimo quantum ad tertiam formalitatem quatenus induit rationem beatitudinis et felicitatis ultimo perficientis, et satiantis rationalem creaturam, hoc ipso quod ultimus est, sic enim nihil ultra relinquit desiderandum. In hac autem beatitudine considerantur, scilicet ipsa beatitudo in se, status beatitudinis; seu ea, quæ ad beatitudinem exiguntur, et assequibilitas, atque inamissibilitas ejus. Primum, scilicet beatitudinem ipsam considerat Divus Thomas et objective, id est, ex parte rei in qua invenitur, et formaliter, id est, ex parte actus, quo apprehenditur, qui est finis qui, et finis quo. Nam finis qui, dicitur ipsa res, quæ est finis. Finis quo dicitur ipsa possessio, seu attingentia finis. Igitur beatitudinem ipsam, seu finem ultimum qui considerat D. Thomas quæstione II, tum negative ostendendo in quo non consistat, scilicet in nulla creatura, tum positive scilicet in ipso Deo, qui cum sit bonum universalissimum solus potest implere universalem capacitatem intellectus et voluntatis. Beatitudinem autem formalem, seu finem ultimum quo, considerat Divus Thomas quæstione III, ostendendo quomodo consistat in operatione partis intellectivae non voluntatis, sed intellectus præsertim speculativi, eo quod prius debet res aliqua apprehendi, et teneri quam voluntas illa frui, apprehensio autem, et tentio Dei per intellectum fit, et in illa operatione consistit attingentia finis ultimi. De beatitudine autem quantum ad statum agit quæstione IV, ostendens quæ debeant concurrere ad beatitudinem, ex parte quidem intellectus visio seu comprehensio, et possessio Dei; ex parte voluntatis summa delectatio, et gaudium, et indeficiens rectitudo; ex parte corporis quod reddatur immortale, et omnino perfectum et ornatum dotibus gloriæ; ex parte bonorum exteriorum quod nullo indigeat; ex parte amicorum quod habeat convenientem societatem. Denique, ex assequibilitate hujus beatitudinis, et inamissibilitate ejus semel assecutae, et quomodo non possit in hac vita consequi, nec per aliquam actionem naturalem, vel alicujus rei creatae, sed solius Dei supernaturaliter elevantis ad se clare videndum agit quæstione V.

PORTUGUÊS

Em seguida, trata do fim último segundo a terceira formalidade, enquanto assume a razão de bem-aventurança e felicidade que aperfeiçoa e sacia ultimamente a criatura racional, precisamente porque é último e, assim, nada deixa além de si a desejar. Nessa bem-aventurança consideram-se a própria bem-aventurança em si, o estado de bem-aventurança — isto é, as coisas requeridas para ela —, sua alcançabilidade e sua inamissibilidade. Primeiro, o Santo Tomás considera a própria bem-aventurança tanto objetivamente, isto é, da parte da coisa na qual ela se encontra, como formalmente, isto é, da parte do ato pelo qual essa coisa é alcançada: são o finis qui e o finis quo. Chama-se finis qui a própria coisa que é o fim; finis quo, a própria posse ou consecução do fim. Assim, na questão II, Santo Tomás considera a própria bem-aventurança, isto é, o fim último objetivo: negativamente, mostrando em que ela não consiste, a saber, em nenhuma criatura; e positivamente, mostrando que consiste no próprio Deus, que, sendo o bem universalíssimo, somente Ele pode preencher a capacidade universal do intelecto e da vontade. Na questão III, porém, considera a bem-aventurança formal, isto é, o fim último enquanto alcançado, mostrando como consiste numa operação da parte intelectiva, não da vontade, mas sobretudo do intelecto especulativo; pois uma coisa deve primeiro ser apreendida e possuída antes que a vontade possa fruí-la, e a apreensão e posse de Deus se realizam pelo intelecto, consistindo nessa operação a consecução do fim último. Quanto ao estado da bem-aventurança, trata na questão IV, mostrando o que deve concorrer para ela: da parte do intelecto, a visão ou compreensão e posse de Deus; da parte da vontade, a suma deleitação e alegria e a retidão indefectível; da parte do corpo, que se torne imortal, inteiramente perfeito e ornado com os dotes da glória; da parte dos bens exteriores, que de nenhum necessite; da parte dos amigos, que haja sociedade conveniente. Finalmente, na questão V, trata da possibilidade de alcançar essa bem-aventurança e de sua inamissibilidade uma vez alcançada, bem como de que ela não pode ser conseguida nesta vida nem por alguma ação natural ou de qualquer coisa criada, mas somente por Deus, que sobrenaturalmente nos eleva para vê-lo claramente.

LATIM

Explicata ratione finis, et in quantum humanum est, et in quantum ultimus et beatificans, restat agere de ipsis actibus moralibus quibus homo pervenit ad talem finem, vel deviat ab illo, quod est secundum principale in hac parte tractandum. Sed quia operationes morales ad exactam sui notitiam postulant, non solum tractari in communi, sed etiam in speciali juxta particulares eorum materias, ideo tractat de illis in genere, et in communi in hac prima secundæ, in speciali vero in secunda secundæ.

PORTUGUÊS

Explicada a razão do fim, tanto enquanto humano como enquanto último e beatificante, resta tratar dos próprios atos morais pelos quais o homem chega a tal fim ou dele se desvia; este é o segundo assunto principal desta parte. Mas, porque as operações morais, para serem conhecidas com exatidão, exigem ser tratadas não apenas em comum, mas também em particular segundo suas matérias próprias, Santo Tomás trata delas em gênero e em comum nesta Primeira Parte da Segunda Parte, e em particular na Segunda Parte da Segunda Parte.

LATIM

Ad tractandum vero de illis in communi facit D. Thomas duos tractatus principales. Primo de ipsis actibus humanis secundum se. Secundo de principiis eorum. Et quia principia alicujus rei disquiruntur per ejus causas, quæ sunt finalis et efficiens, materialis et formalis, de principio finali actuum humanorum in communi jam tractatum est in quinque præcedentibus quæstionibus. De materia vero circa quam versantur tales actus, et de forma,

hoc est, de specificativo eorum, melius agetur cum de unaquaque specie actuum humanorum in singulari agetur in secunda secundæ. De principio autem efficiente, quod est ipsa anima, et potentiæ ejus tractatum est in prima parte agendo de anima. Solum ergo restat in hac prima secundæ, agere de principiis moralibus, quæ superadduntur potentiis ad actus humanos, sive intrinsecis, ut habitus virtutum et vitiorum, sive extrinsecis, seu ab exteriori principio provenientibus, ut lex, et gratia.

PORTUGUÊS

Para tratá-las em comum, Santo Tomás estabelece dois tratados principais. Primeiro, acerca dos próprios atos humanos considerados em si mesmos. Segundo, acerca de seus princípios. E, porque os princípios de uma coisa são investigados segundo suas causas — final e eficiente, material e formal —, do princípio final dos atos humanos em comum já se tratou nas cinco questões precedentes. Da matéria acerca da qual versam esses atos e da forma, isto é, do que os especifica, tratar-se-á melhor quando se considerar em particular cada espécie de atos humanos na Segunda Parte da Segunda Parte. Do princípio eficiente, porém, que é a própria alma e suas potências, tratou-se na Primeira Parte, ao considerar a alma. Resta, portanto, nesta Primeira Parte da Segunda Parte, tratar dos princípios morais que se acrescentam às potências para os atos humanos: ou intrínsecos, como os hábitos das virtudes e dos vícios, ou extrínsecos, isto é, provenientes de um princípio exterior, como a lei e a graça.

PRIMUS TRACTATUS DE ACTIBUS HUMANIS.

PRIMEIRO TRATADO SOBRE OS ATOS HUMANOS.

LATIM

In actibus humanis considerandis consumit D. Thomas quadraginta tres quæstiones a quæstione VI usque ad XLIX. Sunt autem ordines actuum humanorum, sed moralium, quidam qui sunt morales, et humani ex sua propria ratione, eo quod sunt actus potentiarum, rationalium, et spiritualium, quibus proprium est rationali, et humano modo tendere in sua objecta. Et de istis agit quæstione VI usque ad XXII. Alii autem actus sunt, qui solum sunt morales participative ex motione priorum, de se autem sunt communes hominibus, et brutis sicut et ipsæ potentiæ a quibus procedunt, scilicet actus appetitus sensitivi, qui vocantur passiones, isti enim etiam in brutis inveniuntur. Sed quia homo per rationem passiones suas gubernat juxta illud Genes. IV: Sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius, etiam istae passiones moralitatem participant, in quantum regulantur, et moventur a ratione, et ideo agit de illis a quæstione XXII usque ad XLIX.

PORTUGUÊS

Ao considerar os atos humanos, Santo Tomás emprega quarenta e três questões, da VI à XLIX. Entre os atos humanos morais, alguns são morais e humanos por sua própria razão, porque são atos de potências racionais e espirituais, às quais é próprio tender a seus objetos de modo racional e humano. Destes trata das questões VI a XXII. Outros atos, porém, são morais apenas participativamente, em virtude da moção dos primeiros; em si mesmos são comuns aos homens e aos animais irracionais, assim como as potências das quais procedem: são os atos do apetite sensitivo, chamados paixões, pois também se encontram nos animais. Mas, porque o homem governa suas paixões pela razão, segundo aquilo do Gênesis IV: «Sob ti estará o teu apetite, e tu o dominarás», também essas paixões participam da moralidade enquanto são reguladas e movidas pela razão; por isso, delas trata das questões XXII a XLIX.

LATIM

Circa actus, qui eliciuntur a potentiis rationalibus, relictis actibus mere speculativis in cognitione, de quibus sufficienter actum est in i p. quæstione LXXXIV, solum in præsenti agendum est de actibus moralibus, quibus ad finem tenditur, et ad media. Et isti actus necessario debent esse voluntarii, quia voluntas est, ad quam pertinet finis, et caeteras potentias movet ad fines suos. Quia vero ipsa voluntas non potest sibi ipsi esse regula, qua dirigatur, et recte tendat ad finem debitum, cum saepissime voluntas derigatur, et recte tendat ad finem deficit si nihil aliud appetit, quam quod sibi libet, ita quod solum sit pro ratione voluntas, ideo oportet actum humanum pro ea parte, qua tendit ad finem ut appetibilem esse voluntarium, et pro ea parte qua tendit ad finem ut rectum, et debitum, esse regulatum. Ratio autem est, quæ regulat hominem quia proprium hominis est vivere secundum rationem. Igitur ad explicandum actus humanos, et morales primo, considerat D. Thomas id quod pertinet ad rationem voluntarii, quod quasi materialiter se tenet in actibus humanis, et hoc a quæstione VI usque ad XVIII. Deinde, considerat id quod regulationis est, quod formaliter spectat ad moralitatem, et hoc quæstione XVIII, ubi agitur de bonitate, et malitia, quæ ex regulatione, aut deviatione a regula proveniunt.

PORTUGUÊS

Quanto aos atos elícitos pelas potências racionais, deixando de lado os atos meramente especulativos do conhecimento, dos quais já se tratou suficientemente na Primeira Parte, questão LXXXIV, aqui se deve tratar somente dos atos morais pelos quais

se tende ao fim e aos meios. Esses atos devem necessariamente ser voluntários, porque à vontade pertence o fim e ela move as demais potências para seus fins. A própria vontade, contudo, não pode ser para si mesma a regra pela qual se dirija e tenda retamente ao fim devido; com efeito, a vontade frequentemente se desvia e deixa de tender retamente ao fim se nada apetece além do que lhe agrada, fazendo da própria vontade sua única razão. Por isso, o ato humano, enquanto tende ao fim como apetecível, deve ser voluntário; e, enquanto tende ao fim como reto e devido, deve ser regulado. É a razão que regula o homem, porque é próprio do homem viver segundo a razão. Assim, para explicar os atos humanos e morais, Santo Tomás considera primeiro aquilo que pertence à razão de voluntário, que se comporta como matéria nos atos humanos, das questões VI a XVIII. Depois, considera aquilo que pertence à regulação, que formalmente diz respeito à moralidade, na questão XVIII, onde se trata da bondade e da malícia provenientes da regulação ou do desvio da regra.

LATIM

Circa rationem voluntarii considerat primo D. Thomas quid sit ratio voluntarii. Secundo, quomodo distinguatur per varios actus voluntarios. Quantum ad rationem voluntarii consideratur, et ipsa substantia voluntarii, et ejus accidentia. Substantia quidem ostendendo in quo consistat voluntarium, scilicet cujus principium est intra cum cognitione finis, et consequenter de his, quæ impediunt talem rationem voluntarii, vel quia principium eorum est extra, vel quia tollit cognitionem ut violentia, metus, concupiscentia, ignorantia, etc. Et de hoc agit quæstione VI. De accidentibus autem voluntarii, quæ sunt circumstantiæ, et de earum numero agit quæstione VII.

PORTUGUÊS

Quanto à razão de voluntário, Santo Tomás considera primeiro em que consiste o voluntário; segundo, como se distingue segundo os vários atos voluntários. Na razão de voluntário consideram-se tanto a própria substância do voluntário como seus acidentes. Quanto à substância, mostra em que consiste o voluntário: aquilo cujo princípio está no interior, com conhecimento do fim; e, consequentemente, considera o que impede essa razão de voluntário, ou porque seu princípio está fora, ou porque suprime o conhecimento, como a violência, o medo, a concupiscência, a ignorância etc. Disso trata na questão VI. Dos acidentes do voluntário, que são as circunstâncias, e de seu número, trata na questão VII.

LATIM

Secundo, explicat varietatem, et distinctionem actuum voluntatis. In quo prima distinctio sumi potest penes actus elicitos, et imperatos. Imperatus semper supponit aliquem actum priorem, a quo imperetur, et ideo non potest immediate esse circa finem sed circa ordinata ad finem. Elicitus autem circa utrumque esse potest. Et ideo potest secundo sumi distinctio actuum voluntatis, quod quidam sunt circa finem, alii circa media. Circa finem invenitur triplex actus, duo qui respiciunt finem absolute, scilicet voluntas, seu volitio simplex, et fruitio, qua quiescit, seu complacet voluntas in fine volito. Tertius respicit finem comparative ad media, et est intentio. De primo actu agit quæstione VIII, nec enim agit de voluntate quæ est potentia, sed quæ est actus, seu simplex volitio. Antequam vero agat de secundo actu, qui est fruitio interponit D. Thomas duas quæstiones de motivo voluntatis, quod ideo fecit sanctus doctor, quia simplex volitio est primus actus voluntatis, ad quem non potest moveri voluntas ex aliquo prius volito, si quidem ipse est primus omnium, et ideo origo, et motio istius primi actus remanet obscura, et latens, cum tamen in aliis actibus motivum, et origo illorum manifeste constet reducendo posteriores, sicut voluntas elegit media, quia intendit finem, quia amat. Ipse vero primus amor non potest ex alio priori actu causari, et ideo specialiter D. Thomas inquirit de ejus motivo, seu origine, quia debet esse ab extra, quod aliquo modo videtur contrariari rationi voluntarii. Et ideo quaerit duo de isto motivo. Primo, quodnam sit principium movens ad hunc primum actum, tum ex parte objecti

propositi, et specificantis actum, tum ex parte moventis ad illum efficienter, quia voluntas in primo actu non potest se ipsam movere effective, cum non supponit priorem actum, in cujus vi reducat potentialitatem suae virtutis in actum, sed moveri debet ab extrinseco agente, quod so lum est Deus, et de hoc principio motivo agit quæstione IX. Secundo vero quaerit de modo, quo movetur voluntas, scilicet necessario, vel libere, tum ab ipso objecto, unde sumitur specificatio, tum ab inferiori appetitu, a quo voluntas inclinatur, tum a movente extrinseco, quod est Deus, qui sua universalitate infallibiliter operari potest sine impositione necessitatis, et ablatione libertatis, et de hoc agit quæstione X.

PORTUGUÊS

Em segundo lugar, explica a variedade e a distinção dos atos da vontade. A primeira distinção pode ser tomada entre atos elícitos e atos imperados. O ato imperado sempre pressupõe algum ato anterior pelo qual é imperado; por isso, não pode versar imediatamente sobre o fim, mas sobre aquilo que se ordena ao fim. O ato elícito, porém, pode versar sobre ambos. Daí uma segunda distinção dos atos da vontade: alguns versam sobre o fim, outros sobre os meios. Em relação ao fim encontram-se três atos: dois consideram o fim absolutamente, a saber, o querer ou volição simples e a fruição, pela qual a vontade repousa ou se compraz no fim querido; o terceiro considera o fim comparativamente aos meios, e é a intenção. Do primeiro ato trata na questão VIII: não da vontade enquanto potência, mas enquanto ato, isto é, da simples volição. Antes de tratar do segundo ato, a fruição, Santo Tomás intercala duas questões sobre o motivo da vontade. Faz isso porque a simples volição é o primeiro ato da vontade, ao qual ela não pode ser movida por algo anteriormente querido, precisamente porque é o primeiro de todos; por isso, a origem e a moção desse primeiro ato permanecem obscuras e ocultas, ao passo que nos outros atos o motivo e a origem se tornam manifestos pela redução dos posteriores aos anteriores: a vontade escolhe os meios porque intenta o fim, e intenta o fim porque o ama. O primeiro amor, porém, não pode ser causado por outro ato anterior; por isso Santo Tomás investiga especialmente seu motivo ou origem, que deve vir de fora, o que de algum modo parece contrariar a razão de voluntário. Assim, acerca desse motivo pergunta duas coisas. Primeiro, qual é o princípio que move a esse primeiro ato: tanto da parte do objeto proposto, que especifica o ato, como da parte do agente que o move eficientemente. Pois, no primeiro ato, a vontade não pode mover-se eficientemente a si mesma, já que não pressupõe um ato anterior por cuja força atualize a potencialidade de sua potência; deve, portanto, ser movida por um agente extrínseco, que é somente Deus. Desse princípio motor trata na questão IX. Segundo, pergunta pelo modo segundo o qual a vontade é movida, isto é, necessária ou livremente: tanto pelo próprio objeto, do qual se toma a especificação, como pelo apetite inferior, pelo qual a vontade se inclina, e pelo motor extrínseco, que é Deus, o qual, por sua universalidade, pode operar infalivelmente sem impor necessidade nem retirar a liberdade. Disso trata na questão X.

LATIM

Post hunc actum voluntatis, qui est primus circa finem sequitur de alio actu, qui etiam absolute versatur circa finem, et fruitio non quidem illa fruitio perfecta, quæ est cum assecutione, et possessione reali finis, sed imperfecta, quæ sequitur ad primum amorem, et complacentiam finis, quando solum habetur intentionaliter, et incipit movere ut primum in intentione. Et ideo agit D. Thomas de fruitione immediate post simplicem volitionem finis, et quia licet fruitio perfecta, et consummata sit ultimum in actibus voluntatis, si quidem quiescit omnis motus obtento fine, tamen inchoata illa quies in re amata, quando primo habetur intentionaliter per amorem, sequitur immediate ad primam, et simplicem volitionem. Et ita agit de fruitione quæstione XI.

PORTUGUÊS

Depois desse ato da vontade, que é o primeiro acerca do fim, segue-se outro ato que também versa absolutamente sobre o fim: a fruição. Não se trata, porém, da fruição perfeita, que acompanha a consecução e a posse real do fim, mas da fruição imperfeita, que se segue ao primeiro amor e à complacência no fim quando este é possuído apenas intencionalmente e começa a mover como primeiro na ordem da intenção. Por isso Santo Tomás trata da fruição imediatamente depois da simples volição do fim. Embora a fruição perfeita e consumada seja o último dos atos da vontade, pois, alcançado o fim, cessa todo movimento, aquela quietude incoada na coisa amada, quando pela primeira vez é possuída intencionalmente pelo amor, segue-se imediatamente à primeira e simples volição. Assim, trata da fruição na questão XI.

LATIM

Tertius actus, quem voluntas habet circa finem non jam absolutus, sed comparativus; postquam enim voluntas aliquid vult, ita ut inhaereat, et complaceat in illo, incipit respicere ad assecutionem talis rei, et sic non solum amat, sed etiam intendit, hoc est, intentat assequi rem illam, et movetur ab imperfecta, et intentionali fruitione rei ad perfectam, et consummatam. Et iste actus est intentio, quo non absolute, et nude finem amat, sed etiam dicit respectum ad viam, et media, quibus ad ipsum perveniri possit. Et de hoc actu ejusque objecto, quod non solum est finis ultimus, sed etiam quilibet alius, agit quæstione XII. Et in istis actibus volitione, et intentione consistunt omnes actus, qui in ordine intentionis versantur circa finem.

PORTUGUÊS

O terceiro ato que a vontade possui acerca do fim já não é absoluto, mas comparativo. Depois que a vontade quer alguma coisa, de modo que adere a ela e nela se compraz, começa a olhar para a consecução dessa coisa; assim, não apenas a ama, mas também a intenta, isto é, tende a alcançá-la, passando da fruição imperfeita e intencional da coisa à fruição perfeita e consumada. Esse ato é a intenção, pela qual a vontade não ama o fim de modo absoluto e nu, mas também diz relação ao caminho e aos meios pelos quais se pode chegar a ele. Desse ato e de seu objeto — que não é somente o fim último, mas também qualquer outro fim — trata na questão XII. Nos atos de volição e intenção consistem todos os atos que, na ordem da intenção, versam sobre o fim.

LATIM

Post istos actus incipit habitudo voluntatis ad media, et quæ descendit ex intentione finis, et incipit ordo executionis. Circa media autem movetur voluntas dupliciter. Uno modo ad appetendum illa, et habendum efficaciter in affectu. Alio modo respicit illa ad exequendum, et habendum realiter in effectu. Ad habendum quidem efficaciter in affectu requiritur electio, qua determinat se voluntas efficaciter ad prosequendum aliquod medium determinate. Et quia hic actus est præcipuus inter eos, quibus voluntas respicit media, et antecedit actus executivos, agit de electione quæstione XIII. Sed sicut ad simplicem volitionem finis requiritur aliquod speciale movens, a quo originetur, ita ad electionem requiritur aliquod motivum, per quod immediate originetur. Et quidem primum motivum, et ratio volendi media est finis intentus, ex illius quippe amore voluntas inclinatur ad acceptanda media, quibus prosequatur illum. Sed non est sufficiens motivum ad determinandum in particulari unum medium præ alio præsertim quando plura occurrunt, nisi fiat collatio, et determinatio de convenientia uniuscujusque medii ad talem finem. Ista autem determinatio debet fieri per consilium, quod includit inquisitionem seu collationem, et judicium seu determinationem. Judicium autem in appetendis præcipue datur secundum experientiam, et sensum, quo placet id quod judicatur, et adhaeret illi per complacentiam. Et haec adhaesio, seu sensus pertinet ad voluntatem, quæ se applicat ad complacendum de mediis, sicut fruitio de fine, et vocatur consensus, quia collatione ad finem sentit. Unde ad electionem tamquam motivum præcedit ex parte intellectus consilium, de quo agit

quæstione XIV. Et ex parte voluntatis, et complacentiæ consensus, de quo agit quæstione XV. Electio autem addit supra consensum determinationem medii, quod eligit, quia contingit interdum plura media consiliata placere quod pertinet ad consensum, et postea determinari ultimate voluntatem ad unum præ alio, et in hoc perficitur electio.

PORTUGUÊS

Depois desses atos começa a relação da vontade com os meios, que desce da intenção do fim, e inicia-se a ordem da execução. A vontade move-se em relação aos meios de dois modos. Primeiro, para apetecê-los e possuí-los eficazmente no afeto. Segundo, considera-os para executá-los e possuí-los realmente no efeito. Para possuí-los eficazmente no afeto requer-se a eleição, pela qual a vontade se determina eficazmente a buscar um meio determinado. E, porque esse ato é o principal entre aqueles pelos quais a vontade considera os meios e antecede os atos executivos, Santo Tomás trata da eleição na questão XIII. Mas, assim como para a simples volição do fim se requer algum motor especial do qual ela se origine, também para a eleição se requer algum motivo do qual ela imediatamente proceda. O primeiro motivo e razão de querer os meios é o fim intentado: por amor a ele a vontade se inclina a aceitar os meios pelos quais o busca. Isso, porém, não basta para determinar em particular um meio de preferência a outro, sobretudo quando vários se apresentam, a menos que se faça comparação e determinação acerca da conveniência de cada meio para tal fim. Essa determinação deve realizar-se pelo conselho, que inclui investigação ou comparação e juízo ou determinação. Nas coisas apetecíveis, porém, o juízo se dá sobretudo segundo certa experiência e sentimento, pelo qual agrada aquilo que se julga e a ele se adere por complacência. Essa adesão ou sentimento pertence à vontade, que se aplica a comprazer-se nos meios assim como a fruição se compraz no fim, e chama-se consentimento, porque sente os meios em comparação com o fim. Por isso, antes da eleição, como seus motivos, precedem: da parte do intelecto, o conselho, do qual trata na questão XIV; e, da parte da vontade e da complacência, o consentimento, do qual trata na questão XV. A eleição acrescenta ao consentimento a determinação do meio que se escolhe, porque pode acontecer que vários meios considerados no conselho agradem, o que pertence ao consentimento, e depois a vontade se determine ultimamente a um de preferência aos outros; nisso se perfaz a eleição.

LATIM

Post electionem, per quam voluntas movetur ad media, ut habentur in affectu, incipit moveri voluntas ad habendum media in re, et exequendum illa. Et ad hoc sunt duo actus, scilicet usus, et imperium. Ad exequendum enim requiritur in primis directio, qua ordinatur ab intellectu, quid agendum sit, quia executio debet esse rationabilis, et ordinata, et ad hoc deservit imperium, quod intimat quid et quo ordine agendum sit, et præterea requiritur applicatio voluntatis, qua aliæ potentiæ a voluntate non solum ordinate, sed etiam voluntarie suos actus exequantur quatenus subduntur voluntati, et haec applicatio dicitur usus, quo voluntas utitur aliis potentiis ad exequendum. Agit autem D. Thomas prius de usu, quam de imperio licet quoad exteriora imperium præcedat usum, tum quia usus est actus ipsius voluntatis, imperium vero rationis, ordo autem doctrinæ exigebat ut prius de omnibus actibus voluntatis ageretur: tum quia usus de se universalior actus est, quam imperium, quia aliquis usus præcedit imperium, scilicet ille quo voluntas applicat intellectum ad ea, quæ ante electionem requiruntur, usus vero, qui applicat potentias executivas sequitur post imperium. Agit ergo de usu quæstione XVI. De imperio vero quæstione XVII.

PORTUGUÊS

Depois da eleição, pela qual a vontade se move para os meios enquanto possuídos no afeto, começa a mover-se para possuí-los na realidade e executá-los. Para isso há dois atos: o uso e o império. Para executar requer-se, primeiro, a direção pela qual o intelecto

ordena o que deve ser feito, porque a execução deve ser racional e ordenada; a isso serve o império, que intima o que se deve fazer e em que ordem. Requer-se, além disso, a aplicação da vontade, pela qual as outras potências executam seus atos, sob a vontade, não apenas ordenadamente, mas também voluntariamente; essa aplicação chama-se uso, pelo qual a vontade usa das outras potências para executar. Santo Tomás trata do uso antes do império, embora, quanto às coisas exteriores, o império preceda o uso. Primeiro, porque o uso é ato da própria vontade, ao passo que o império é da razão, e a ordem da doutrina exigia que se tratasse antes de todos os atos da vontade. Segundo, porque o uso é, em si, um ato mais universal que o império: há um uso que precede o império, a saber, aquele pelo qual a vontade aplica o intelecto às coisas requeridas antes da eleição; o uso, porém, que aplica as potências executivas segue-se ao império. Por isso trata do uso na questão XVI e do império na questão XVII.

LATIM

Et sic in universum duodecim actus numerantur ab apprehensione finis usque ad executionem ejus. Primo, ex parte intellectus est apprehensio finis, seu boni. Secundo, ex parte voluntatis est simplex voluntas circa finem. Tertio, est fruitio imperfecta in fine intentionaliter apprehenso. Quarto, est intentio, qui jam est actus comparativus finis erga media. Et isti actus pertinent ad ordinem intentionis. Deinde, incipit habitudo volendi media. Et quinto, voluntas movet intellectum ad consiliandum, quæ motio est quidam usus ante intellectionem. Sexto, est consilium ex parte intellectus. Septimo, consensus ex parte voluntatis circa media consiliata. Octavo, electio determinativa mediorum. Et haec pertinent ad ordinem executionis in ipso affectu. Denique, incipit habitudo in via executiva realiter. Et nono, est præceptum seu imperium ad exequendum. Decimo, usus voluntatis applicans alias potentias ad exequendum. Undecimo, executio actuum. Duodecimo, assecutio finis, et perfecta fruitio. Et haec pertinent ad ordinem executionis in effectu.

PORTUGUÊS

Assim, em geral, contam-se doze atos desde a apreensão do fim até sua execução. Primeiro, da parte do intelecto, a apreensão do fim ou do bem. Segundo, da parte da vontade, a simples volição acerca do fim. Terceiro, a fruição imperfeita no fim apreendido intencionalmente. Quarto, a intenção, que já é ato comparativo do fim em relação aos meios. Esses atos pertencem à ordem da intenção. Depois começa a relação da vontade com os meios. Quinto, a vontade move o intelecto a aconselhar-se; essa moção é certo uso anterior à intelecção. Sexto, o conselho, da parte do intelecto. Sétimo, o consentimento, da parte da vontade, acerca dos meios considerados no conselho. Oitavo, a eleição, que determina os meios. Estes pertencem à ordem da execução ainda no próprio afeto. Finalmente começa a relação com a via executiva na realidade. Nono, o preceito ou império para executar. Décimo, o uso da vontade, que aplica as outras potências à execução. Décimo primeiro, a execução dos atos. Décimo segundo, a consecução do fim e a fruição perfeita. Estes pertencem à ordem da execução em efeito.

LATIM

Consideratis actibus voluntariis, in quantum voluntarii sunt, et consequenter ut sunt materia regulabilis moraliter, restat considerare illos quantum ad ipsam moralitatem, et ut formaliter regulati sunt, et ordinati secundum rationem; quia enim proprium hominis est vivere secundum rationem oportet, quod voluntas feratur in appetibile regulatum secundum regulas rationis. Et hoc dicitur morale, id est, rationale, seu regulis rationis subjectum, rationis enim proprium est morem imponere, et habere.

PORTUGUÊS

Considerados os atos voluntários enquanto voluntários e, consequentemente, enquanto matéria suscetível de regulação moral, resta considerá-los quanto à própria

moralidade, isto é, enquanto formalmente regulados e ordenados segundo a razão. Pois, como é próprio do homem viver segundo a razão, é necessário que a vontade tenda ao apetecível regulado segundo as regras da razão. E isso se chama moral, isto é, racional ou sujeito às regras da razão, pois é próprio da razão estabelecer e reger os costumes.

LATIM

Igitur de ipsa formali moralitate secundum quam dicuntur actus boni, vel mali duo tractat D. Thomas. Primo, de ipsa secundum se usque ad quæstionem XXI. Secundo, de proprietatibus ejus quæstione XXI.

PORTUGUÊS

Assim, Santo Tomás trata da moralidade formal, segundo a qual os atos se dizem bons ou maus, sob dois aspectos. Primeiro, da própria moralidade em si, até a questão XXI. Segundo, de suas propriedades, na questão XXI.

LATIM

Quantum ad primum considerat D. Thomas quod moralitas invenitur in actibus proportionato modo ad ipsam voluntatem, quæ fertur in objecta, nam vel tendit, et fertur absolute in objectum, vel ex uno movetur ad aliud, sicut ex fine prius volito tendit ad media, et ille actus movens, et prior dicitur actus interior, actus vero motus, et posterior dicitur exterior, quia extra illum primum erit, et ab illo movetur, quamvis aliquando dicatur actus exterior, non solum quia est extra alium actum in eadem potentia, sed quia pertinet ad aliam potentiam, et est extra potentiam moventem, sicut actus sensibiles dicuntur exteriores respectu actuum spiritualium, a quibus diriguntur. Igitur secundum hoc tria tractat D. Thomas de actibus moralibus. Primo, de ipsa moralitate absolute, et in communi. Secundo, de moralitate actuum interiorum, seu imperantium. Tertio, de moralitate actuum exteriorum. Quantum ad primum considerat Div. Thomas quibus viis actus participent moralitatem, eisque conveniat. Nam præter bonitatem naturalem, quæ materialiter præsupponitur ad moralem, ipsa bonitas, vel malitia, id est, conformitas plena ad regulam, vel deficiens ab illa, potest se tenere, vel ex parte speciei, vel ex parte individuationis, quia de utroque judicat, et regulat ratio. Principia autem speciei in actionibus sunt objecta, et ideo ab objecto per se loquendo sumitur moralitas. Requisita autem ad individuationem sunt circumstantiæ, inter quas præcipua est finis, quæ non est pura circumstantia, sed etiam causa movens a qua dependet bonitas actus exterioris, seu moti ut a primo movente et ita ratione moventis formalius et actualius se habet finis, quamvis in ratione specificantis formalius se habeat objectum. Sic ergo considerat D. Thomas quod quatuor viis provenit bonitas, et malitia actui. Primo, bonitas naturalis, quæ materialiter præsupponitur ad moralem. Secundo, ex parte objecti sumitur species moralitatis. Tertio, ex parte finis pendet moralitas tamquam ex causa primo movente secundum intentionem. Quarto, ex parte reliquarum circumstantiarum tamquam accidentium moralitatis; quamvis etiam non repugnet quod corruptio unius circumstantiæ redundet in corruptionem speciei transeundo in conditionem objecti. Si autem objectum ex ea parte qua objectum est non determinet aliquam rationem conformitatis, vel deformitatis ad rationem determinate, dicitur moraliter indifferens quantum ad speciem, seu objectum. Et de his agit quæstione XVIII.

PORTUGUÊS

Quanto ao primeiro, Santo Tomás considera que a moralidade se encontra nos atos de modo proporcionado à própria vontade que tende aos objetos: ou tende absolutamente ao objeto, ou se move de um a outro, como quando, a partir do fim previamente querido, tende aos meios. O ato motor e anterior chama-se ato interior; o ato movido e posterior chama-se exterior, porque está fora daquele primeiro e é movido por ele. Às vezes, porém, chama-se ato exterior não apenas porque está fora de outro ato na mesma potência, mas porque pertence a outra potência e está fora da potência motora, como os atos sensíveis se dizem exteriores em relação aos atos espirituais pelos quais são dirigidos.

Segundo isso, Santo Tomás trata de três coisas acerca dos atos morais. Primeiro, da moralidade em si mesma, absoluta e em comum. Segundo, da moralidade dos atos interiores ou imperantes. Terceiro, da moralidade dos atos exteriores. Quanto ao primeiro, considera de que modos os atos participam da moralidade e como ela lhes convém. Além da bondade natural, que se pressupõe materialmente à moral, a própria bondade ou malícia — isto é, a conformidade plena com a regra ou a deficiência em relação a ela — pode considerar-se ou da parte da espécie ou da parte da individuação, porque a razão julga e regula ambas. Os princípios da espécie nas ações são os objetos; por isso, falando em si, a moralidade toma-se do objeto. Os requisitos da individuação são as circunstâncias, entre as quais a principal é o fim, que não é uma mera circunstância, mas também causa motora da qual depende a bondade do ato exterior ou movido, como do primeiro motor. Assim, sob a razão de motor, o fim se comporta mais formal e atualmente, embora, sob a razão de especificador, o objeto se comporte mais formalmente. Santo Tomás considera, portanto, quatro fontes de bondade ou malícia no ato. Primeiro, a bondade natural, que se pressupõe materialmente à moral. Segundo, da parte do objeto toma-se a espécie da moralidade. Terceiro, a moralidade depende do fim como da causa primeira motora segundo a intenção. Quarto, depende das demais circunstâncias como acidentes da moralidade; embora nada impeça que a corrupção de uma circunstância redunde na corrupção da espécie, passando à condição de objeto. Se o objeto, enquanto objeto, não determina de modo definido nenhuma razão de conformidade ou deformidade com a razão, diz-se moralmente indiferente quanto à espécie ou ao objeto. Disso trata na questão XVIII.

LATIM

Quantum ad secundum considerat D. Thomas moralitatem actuum interiorum quæ est moralitas actuum qui sunt priores, et movent ad alios; quia voluntas ex fine movetur, tales actus debent habere finem pro objecto, et nomine voluntatis illos comprehendit Div. Thomas, quia volitivum seu voluntas simplex est circa finem. Sed sicut agendo supra de voluntate, seu simplici volitione fuit necessarium agere de eis motivo eo quod est primus actus voluntatis, ita tractando de moralitate actuum interiorum, seu primorum, fuit necessarium agere de principio, seu motivo regulationis, et moralitatis eorum, quia non habent illam participative a priori aliquo actu movente, cum ipsi sint primi, sed a solo objecto eorum qui est finis. Tale autem objectum sortitur bonitatem moralem per dependentiam a lege regulante, et a Deo legis latore, seu divina voluntate, et a ratione proponente, seu applicante medio dictamine conscientiæ, et ideo necesse fuit agere de conformitate cum conscientia errante, vel non errante, cum divina voluntate, cum lege, etc. Et hoc quæstione XIX.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo, Santo Tomás considera a moralidade dos atos interiores, isto é, dos atos que são anteriores e movem os outros. Como a vontade é movida pelo fim, tais atos devem ter o fim por objeto; e o Santo Tomás os compreende sob o nome de vontade, porque o querer ou a simples volição versa sobre o fim. Mas, assim como acima, ao tratar da vontade ou simples volição, foi necessário tratar de seu motivo por ser o primeiro ato da vontade, também, ao tratar da moralidade dos atos interiores ou primeiros, foi necessário tratar do princípio ou motivo de sua regulação e moralidade. Com efeito, eles não recebem essa moralidade participativamente de algum ato anterior que os mova, pois são os primeiros, mas somente de seu objeto, que é o fim. Tal objeto recebe bondade moral por sua dependência da lei reguladora, de Deus legislador ou da vontade divina, e da razão que o propõe ou aplica mediante o ditame da consciência. Por isso foi necessário tratar da conformidade com a consciência errônea ou não errônea, com a vontade divina, com a lei etc. Disso trata na questão XIX.

LATIM

Quantum ad tertium, scilicet de moralitate actuum exteriorum, id est, eorum qui moventur, et imperantur ex aliis prioribus, considerat D. Thomas quod non solum habent dependentiam a suo proprio objecto, et circumstantiis, sed etiam ab actu priori, et intentione finis a qua imperantur, et moventur, et ideo id quod habent ex proprio objecto quantum ad moralitatem, non ab alio actu participant, sed solum ex dependentia a lege regulante, et objecto suo regulato, moralitatem autem quam habent ex ordine ad finem, participant ab ipso priori actu intentionis qui versatur erga finem, et exinde derivatur bonitas ad actus imperatos. Et in hac bonitate participata a fine, eadem censetur moraliter bonitas actus interni, et externi, imperantis, et imperati; propria tamen bonitas actus imperati, id est, illa quam habet a suo objecto, distincta est ab ea quam habet a fine, et ab actu imperante; et de hoc agit quæstione XX.

PORTUGUÊS

Quanto ao terceiro, isto é, à moralidade dos atos exteriores, que são movidos e imperados por outros atos anteriores, Santo Tomás considera que eles não dependem somente de seu próprio objeto e de suas circunstâncias, mas também do ato anterior e da intenção do fim pela qual são imperados e movidos. Por isso, aquilo que possuem de moralidade por seu próprio objeto não o participam de outro ato, mas somente da dependência da lei reguladora e do próprio objeto regulado; a moralidade, porém, que possuem pela ordenação ao fim, participam-na do ato anterior de intenção que versa sobre o fim, e daí deriva a bondade para os atos imperados. Nessa bondade participada do fim, considera-se moralmente a mesma a bondade do ato interior e do exterior, do ato imperante e do imperado; contudo, a bondade própria do ato imperado, isto é, aquela que possui de seu objeto, é distinta da bondade que possui do fim e do ato imperante. Disso trata na questão XX.

LATIM

Explicata ratione moralitatis, tam in actibus interioribus, quam exterioribus, agit de proprietatibus moralitatis, quæ sunt tres, scilicet, rectitudo, et peccatum, laudabile, et vituperabile, meritum, et demeritum, de quibus agit quæstione XXI. Postquam explicavit D. Thomas actus humanos qui pertinent ad intellectum, et voluntatem, ideoque per se, et proprie sunt actus humani, agit deinceps de actibus qui participative sunt humani, pertinentque ad appetitum sensitivum qui est communis hominibus, et brutis, in homine tamen est gubernabilis a ratione, et vocantur isti actus passiones, quia cum quadam transmutatione corporali sint in appetitu.

PORTUGUÊS

Explicada a razão da moralidade tanto nos atos interiores como nos exteriores, Santo Tomás trata das propriedades da moralidade, que são três pares: retidão e pecado, louvável e vituperável, mérito e demérito; deles trata na questão XXI. Depois de explicar os atos humanos que pertencem ao intelecto e à vontade e que, por isso, são por si e propriamente atos humanos, passa aos atos que são humanos participativamente e pertencem ao apetite sensitivo, comum aos homens e aos animais irracionais, mas que no homem pode ser governado pela razão. Esses atos chamam-se paixões, porque se dão no apetite com certa transmutação corporal.

LATIM

De his ergo passionibus duo more solito considerat D. Thomas. Primo agit de illis in communi, secundo in speciali. In communi considerat quatuor. Primo, quidditatem passionis in communi. Secundo, divisionem passionum. Tertio, moralitatem in bonitate, et malitia. Quarto, ordinem passionum inter se.

PORTUGUÊS

Acerca dessas paixões, Santo Tomás considera, como de costume, duas coisas: primeiro, trata delas em comum; segundo, em particular. Em comum considera quatro pontos. Primeiro, a quididade da paixão em geral. Segundo, a divisão das paixões. Terceiro, sua moralidade quanto à bondade e à malícia. Quarto, a ordem das paixões entre si.

LATIM

Quantum ad primum, considerat D. Thomas, quomodo animæ conveniat habere passiones, non solum passione communiter dicta qualis etiam invenitur in potentiis spiritualibus, sed etiam propria id est, cum transmutatione corporali, sicut in sensitivis et in appetitu, et de hoc agit quæstione XXII.

PORTUGUÊS

Quanto ao primeiro, Santo Tomás considera de que modo convém à alma ter paixões, não apenas paixão tomada em sentido comum, como a que também se encontra nas potências espirituais, mas paixão propriamente dita, isto é, acompanhada de transmutação corporal, como ocorre nas potências sensitivas e no apetite. Disso trata na questão XXII.

LATIM

Quantum ad secundum, sumitur distinctio passionum ex triplici principio. Primo, ex parte diversæ potentiæ. Secundo, ex parte diversi objecti secundum contrarietatem. Tertio, ex distincto modo, et applicatione objecti, ut penes absens, et præsens. Juxta primum modum differunt, quasi in genere passiones irascibilis, et concupiscibilis, ut ira et amor, spes, et gaudium. Juxta secundum modum distinguuntur passiones etiam in eadem potentia ex parte diversi objecti contrarii, ut timor et audacia, amor et odium, gaudium et tristitia. Denique, juxta tertium modum distinguuntur passiones ex distincta apprehensione qua objectum vestitur, et applicatur, et movet, ut timor versatur circa malum absens, tristitia circa præsens, desiderium circa rem futuram, fruitio circa præsentem, quia ex hac diversa applicatione, et apprehensione consurgunt diversa motiva in objecto, et de hoc agit quæstione XXIII, colligitque in universum esse undecim passiones, sex concupiscibilis scilicet amor et odium, quæ respiciunt bonum, et malum absolute, desiderium et fuga, quæ respiciunt bonum et malum absens, delectatio et tristitia, quæ respiciunt bonum et malum præsens. Quinque autem sunt in irascibili, scilicet spes et desperatio circa bonum possibile vel impossibile, timor et audacia circa malum vincendum, vel non vincendum, ira circa malum præsens et imminens.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo, a distinção das paixões é tomada de um tríplice princípio. Primeiro, da diversidade de potência. Segundo, da diversidade de objeto segundo a contrariedade. Terceiro, do modo distinto de apresentação e aplicação do objeto, como ausente ou presente. Segundo o primeiro modo, as paixões do irascível e do concupiscível diferem como que genericamente, por exemplo, a ira e o amor, a esperança e a alegria. Segundo o segundo modo, as paixões distinguem-se mesmo na mesma potência pela diversidade de objetos contrários, como temor e audácia, amor e ódio, alegria e tristeza. Finalmente, segundo o terceiro modo, distinguem-se pela diversa apreensão com que o objeto é revestido, aplicado e move: o temor versa sobre um mal ausente; a tristeza, sobre um mal presente; o desejo, sobre uma coisa futura; a fruição, sobre uma coisa presente, porque dessa diversa aplicação e apreensão surgem no objeto diversos motivos. Disso trata na questão XXIII e conclui que, ao todo, há onze paixões: seis do concupiscível — amor e ódio, que dizem respeito ao bem e ao mal absolutamente; desejo e fuga, que dizem respeito ao bem e ao mal ausentes; deleitação e tristeza, que dizem respeito ao

bem e ao mal presentes —; e cinco do irascível — esperança e desespero acerca do bem possível ou impossível; temor e audácia acerca do mal que pode ou não ser vencido; e ira acerca do mal presente e iminente.

LATIM

Quantum ad tertium, scilicet de bonitate et malitia passionum agit quæstione XXIV. Participant enim passiones bonum, et malum morale secundum quod diriguntur a ratione, eo quod appetitus sensitivus subest imperio rationis, et ita regulationem ab illa participant.

PORTUGUÊS

Quanto ao terceiro, isto é, à bondade e à malícia das paixões, trata na questão XXIV. As paixões participam do bem e do mal moral enquanto são dirigidas pela razão, porque o apetite sensitivo está submetido ao império da razão e, assim, participa de sua regulação.

LATIM

Quoad quartum, scilicet de ordine passionum inter se considerat Divus Thomas dupliciter posse ordinari, id est, quo una fit prior altera. Uno modo ex parte potentiarum, sicut concupiscibilis præcedit irascibilem absolute loquendo, prius enim movetur homo in bonum absolute quam in bonum ut arduum; alio modo sumitur ordo passionum intra eamdem potentiam quatenus passiones circa bonum præcedunt passiones circa malum, sicut in concupiscibili amor præcedit odium, et in irascibili spes præcedit timorem, timor audaciam, prius enim sperat quis victoriam quam audeat contra malum, et de hoc agit quæstione XXV.

PORTUGUÊS

Quanto ao quarto, isto é, à ordem das paixões entre si, o Santo Tomás considera que elas podem ser ordenadas de dois modos, segundo uma seja anterior à outra. Primeiro, da parte das potências: assim, absolutamente falando, o concupiscível precede o irascível, pois o homem é movido primeiro ao bem considerado absolutamente e depois ao bem enquanto árduo. Segundo, a ordem das paixões é tomada dentro da mesma potência, enquanto as paixões acerca do bem precedem as paixões acerca do mal: no concupiscível, o amor precede o ódio; no irascível, a esperança precede o temor e o temor precede a audácia, pois alguém primeiro espera a vitória antes de ousar contra o mal. Disso trata na questão XXV.

LATIM

Expedita consideratione passionum in communi agit de illis in speciali. Et primo, de his quæ pertinent ad concupiscibilem. Secundo, de his quæ pertinent ad irascibilem.

PORTUGUÊS

Concluída a consideração das paixões em comum, Santo Tomás trata delas em particular. Primeiro, das que pertencem ao concupiscível. Segundo, das que pertencem ao irascível.

LATIM

In concupiscibili prima passio est amor. De quo considerantur tria. Primo, ipsa quidditas amoris. Secundo, causa ejus. Tertio, effectus. De quidditate considerat quæstione XXVI, quomodo amor sit passio, quomodo differat ab amore intellectuali qui est dilectio, quomodo a charitate quæ supra communem amorem addit aestimationem rei amatæ de re chara, et denique quomodo dividatur amor in amorem concupiscentiæ, et amicitiæ, et de hoc agit quæstione XXVI. De causis vero amoris agit quæstione XXVII, ostendens quomodo ex bono originetur amor, et ex ejus experientia, vel cognitione, similitudine, etc. De effectibus autem amoris agit quæstione XXVIII, quos considerat causari ab amore, vel in genere causæ formalis, vel efficientis, vel finalis. In genere quidem causæ formalis facit amor effectum qui

dicitur unio affectiva ad amatum. In genere causæ efficientis plura causat tam in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva, nam in primis facit inhaesionem, quæ in parte apprehensiva facit ut amans multum inhaereat in cogitando de re amata, et in parte appetitiva, ut per complacentiam multum radicetur, et inhaereat in corde. Secundo, facit extasim, si amor sit vehemens, quatenus vult ferri extra se ad fruitionem amati, et non intra se cohiberi, quod præsertim fit in amore amicitiæ, nam in concupiscentia potius trahit rem ad se, quam feratur ad illam. Tertio, facit zelum quatenus ex amore movetur quis ad repellendum omne impedimentum, vel consortium in amato. Denique, facit liquefactionem removendo duritiam, quæ impedit ne amatum intret in cor, et fruitionem quando amatum est præsens, et languorem, seu tristitiam quando omnia causat amor effective, in genere vero causæ finalis causat omnia media, seu res quæ ratione finis amati appetuntur.

PORTUGUÊS

No concupiscível, a primeira paixão é o amor, acerca do qual se consideram três coisas. Primeiro, a própria quididade do amor. Segundo, sua causa. Terceiro, seus efeitos. Quanto à quididade, na questão XXVI considera como o amor é paixão; como difere do amor intelectual, que é dileção; como difere da caridade, que ao amor comum acrescenta a estima da coisa amada como algo caro; e, finalmente, como o amor se divide em amor de concupiscência e amor de amizade. Das causas do amor trata na questão XXVII, mostrando como o amor se origina do bem e da experiência ou conhecimento dele, da semelhança etc. Dos efeitos do amor trata na questão XXVIII, considerando-os segundo o gênero da causa formal, eficiente ou final. No gênero da causa formal, o amor produz o efeito chamado união afetiva com o amado. No gênero da causa eficiente, produz vários efeitos tanto na parte apreensiva como na apetitiva. Primeiro, produz a adesão: na parte apreensiva, faz com que o amante se detenha intensamente no pensamento da coisa amada; na parte apetitiva, faz com que, pela complacência, o amado se enraíze profundamente e permaneça no coração. Segundo, produz êxtase, se o amor for veemente, enquanto o amante quer ser levado para fora de si à fruição do amado e não permanecer encerrado em si; isso acontece sobretudo no amor de amizade, pois no amor de concupiscência tende-se antes a atrair a coisa para si do que a ser levado a ela. Terceiro, produz zelo, enquanto, pelo amor, alguém é movido a repelir todo impedimento ou concorrência em relação ao amado. Finalmente, produz liquefação, removendo a dureza que impede o amado de entrar no coração, e fruição quando o amado está presente, bem como languidez ou tristeza. Todos esses efeitos são causados pelo amor eficientemente; no gênero da causa final, porém, o amor causa todos os meios ou coisas que são apetecidos em razão do fim amado.

LATIM

Quia vero contrariorum eadem est ratio agit de odio, quod est contrarium amori, quæstione XXIX.

PORTUGUÊS

Porque a razão dos contrários é a mesma, Santo Tomás trata do ódio, que é contrário ao amor, na questão XXIX.

LATIM

Secunda passio concupiscibilis est desiderium, de quo, et ejus opposito agit, quæstione XXX.

PORTUGUÊS

A segunda paixão do concupiscível é o desejo; dele e de seu oposto trata na questão XXX.

LATIM

Tertia passio concupiscibilis est delectatio seu gaudium, et ejus oppositum scilicet tristitia. De delectatione considerat quatuor. Primo, ejus naturam quæstione XXXI. Secundo, causas ex quibus generatur delectatio, aut quibus disponimur ad illam, quæstione XXXII. Tertio, effectus ejus, ut quod dilatet cor, quod causet sui sitim, aut desiderium et similia, quæstione XXXIII. Quarto, bonitatem vel malitiam moralem delectationis, et quomodo possit esse regula moralium, quatenus se habet, ut quies et ultimum, quod desideratur in fine, et de hoc quæstione XXXIV. Simili modo agit de opposita passione, quæ est tristitia seu dolor. In qua primo considerat ejus naturam, et species in quas dividitur, quæstione XXXV. Secundo, inquirit ejus causas ex quibus causatur dolor, quæstione XXXVI. Tertio, agit de effectibus doloris quæstione XXXVII. Quarto, de remediis quibus mitigari potest quæstione XXXVIII. Quinto, de bonitate, et malitia morali tristitiæ, nam tristitia etiam potest induere rationem boni honesti, aut utilis, ut videmus in pœnitentia, de quo quæstione XXXIX.

PORTUGUÊS

A terceira paixão do concupiscível é a deleitação ou alegria, e seu oposto, isto é, a tristeza. Acerca da deleitação considera quatro coisas. Primeiro, sua natureza, na questão XXXI. Segundo, as causas das quais se gera a deleitação ou pelas quais nos dispomos a ela, na questão XXXII. Terceiro, seus efeitos, como dilatar o coração, causar sede ou desejo de si mesma e semelhantes, na questão XXXIII. Quarto, a bondade ou malícia moral da deleitação e como pode servir de regra às coisas morais enquanto se comporta como repouso e termo último desejado no fim; disso trata na questão XXXIV. De modo semelhante, considera a paixão oposta, que é a tristeza ou dor. Primeiro, sua natureza e as espécies em que se divide, na questão XXXV. Segundo, as causas das quais procede a dor, na questão XXXVI. Terceiro, os efeitos da dor, na questão XXXVII. Quarto, os remédios pelos quais pode ser mitigada, na questão XXXVIII. Quinto, a bondade e a malícia moral da tristeza, pois também a tristeza pode assumir a razão de bem honesto ou útil, como vemos na penitência; disso trata na questão XXXIX.

LATIM

Post passiones concupiscibilis agit in particulari de passionibus irascibilis. Et primo, agit de spe, et desperatione, et hujus essentiam, causas et effectus simulque oppositam desperationem unica quæstione complectitur, id est, XL.

PORTUGUÊS

Depois das paixões do concupiscível, Santo Tomás trata em particular das paixões do irascível. Primeiro, considera a esperança e, juntamente com ela, a paixão oposta, o desespero; numa única questão, a XL, trata de sua essência, causas e efeitos.

LATIM

Secundo, agit de timore in quo sicut in aliis passionibus quatuor considerat. Primo, naturam ejus, et species in quas dividitur, quæstione XLI. Secundo, agit de objecto timoris, quod est malum arduum futurum, et ideo non convenit malo culpæ per se loquendo. Quia culpa non est ardua voluntati, sed in tantum est culpa in quantum voluntaria, ejus tamen effectus maxime timeri possunt, sed objectum timoris est malum pœnæ, et malum naturæ, et de hoc agit quæstione XLII. Tertio, agit de causa timoris ex parte ipsius timentis, de quo tractat quæstione XLIII. Quarto, agit de effectibus timoris, qui mediante imaginatione causantur non solum in appetitu, sed etiam in ipsius viribus corporis per retractionem spirituum, de quo agit quæstione XLIV.

PORTUGUÊS

Em segundo lugar, trata do temor, no qual, como nas demais paixões, considera quatro coisas. Primeiro, sua natureza e as espécies em que se divide, na questão XLI. Segundo, o objeto do temor, que é um mal árduo futuro; por isso, falando em si, o mal

de culpa não convém como objeto do temor. A culpa não é árdua para a vontade, mas é culpa enquanto voluntária; seus efeitos, contudo, podem ser sumamente temidos. O objeto do temor é, portanto, o mal de pena e o mal da natureza; disso trata na questão XLII. Terceiro, trata da causa do temor da parte daquele que teme, na questão XLIII. Quarto, dos efeitos do temor, que, mediante a imaginação, são causados não apenas no apetite, mas também nas próprias forças do corpo pela retração dos espíritos; disso trata na questão XLIV.

LATIM

Quarta passio irascibilis est audacia, cujus naturam, causas, et effectus considerat quæstione XLV.

PORTUGUÊS

A quarta paixão do irascível é a audácia, cuja natureza, causas e efeitos considera na questão XLV.

LATIM

Quinta passio est ira in qua considerat tria. Primo, ejus quidditatem, et species in quas dividitur, scilicet fel, mania, et furor, de quibus agit quæstione XLVI. Secundo, considerat ejus causas ex quibus, vel originatur, vel crescit præsertim ex aliqua injuria, vel parvipensione, de quo quæstione XLVII. Tertio, considerat effectus iræ, causat enim fervorem cordis, perturbationem usus rationis, et similia, de his agit quæstione XLVIII. Et sic finitur tractatus de actibus humanis.

PORTUGUÊS

A quinta paixão é a ira, acerca da qual considera três coisas. Primeiro, sua quididade e as espécies em que se divide, a saber, fel, mania e furor, tratadas na questão XLVI. Segundo, suas causas, das quais se origina ou cresce, sobretudo alguma injúria ou menosprezo, na questão XLVII. Terceiro, os efeitos da ira: ela causa fervor do coração, perturbação do uso da razão e coisas semelhantes; deles trata na questão XLVIII. E assim termina o tratado sobre os atos humanos.

TRACTATUS SECUNDUS.

SEGUNDO TRATADO.

LATIM

Ad hunc tractatum, ut supra diximus pertinet agere de principiis actuum humanorum non quibuscumque, ut ibi diximus, sed de principiis moralibus efficientibus, sive intrinsecis, sive extrinsecis; intrinseci sunt habitus, vel virtuosi, vel vitiosi a quibus actus humani procedunt. Principia vero extrinseca sunt ea, quæ nos movent, vel instruendo per legem, vel adjuvando per gratiam. Igitur ad tractandum de habitibus procedit D. Thomas more solito a communibus ad minus communia, et ita prius tractat de habitibus in communi, deinde de habitibus virtuosis in speciali. De habitibus in communi tractat quatuor; primo, quidditatem habituum, et necessitatem ponendi illos, quæstione XLIX. Secundo, subjectum cui conveniunt, tam ex parte naturæ quam disponunt, quam ex parte potentiarum cum quibus operantur, de quo agit quæstione L. Tertio, considerat causas habituum tripliciter. Primo, quantum ad esse et substantiam eorum, ut quod sint naturaliter acquisibiles, vel ex infusione, etc. quæstione LI. Secundo, quantum ad augmentum, sive in intensione, sive in extensione quæstione LII. Tertio, quoad diminutionem seu corruptionem quæstione LIII. Denique, considerat circa habitum in communi rationem unitatis, multitudinis, et divisionis, ostendens in una potentia posse esse multos habitus, unum autem habitum non componi entitative ex pluribus; distinctionem vero eorum sumit ab objectis; divisionem vero ut ad præsens attinet, sumit penes bonum et malum, et de his agit quæstione LIV.

PORTUGUÊS

A este tratado, como dissemos acima, pertence tratar dos princípios dos atos humanos: não de quaisquer princípios, mas dos princípios morais eficientes, sejam intrínsecos ou extrínsecos. Os intrínsecos são os hábitos, virtuosos ou viciosos, dos quais procedem os atos humanos. Os princípios extrínsecos, porém, são os que nos movem, seja instruindo-nos pela lei, seja auxiliando-nos pela graça. Assim, ao tratar dos hábitos, Santo Tomás procede, como de costume, do mais comum para o menos comum: primeiro trata dos hábitos em geral e depois dos hábitos virtuosos em particular. Acerca dos hábitos em geral considera quatro coisas. Primeiro, a quididade dos hábitos e a necessidade de admiti-los, na questão XLIX. Segundo, o sujeito ao qual convêm, tanto da parte da natureza que dispõem como da parte das potências com as quais operam, na questão L. Terceiro, considera as causas dos hábitos de três modos: primeiro, quanto ao ser e à substância deles, por exemplo, se são naturalmente adquiríveis ou infusos, na questão LI; segundo, quanto ao aumento, seja em intensidade, seja em extensão, na questão LII; terceiro, quanto à diminuição ou corrupção, na questão LIII. Finalmente, quanto ao hábito em geral, considera a razão de unidade, multiplicidade e divisão, mostrando que numa mesma potência podem existir muitos hábitos, ao passo que um único hábito não se compõe, quanto à entidade, de vários; a distinção dos hábitos é tomada dos objetos e, quanto à divisão que aqui interessa, segundo o bem e o mal. Disso trata na questão LIV.

LATIM

Post considerationem vero habituum in communi, agit de illis in speciali non descendendo ad species atomas, id enim tractatur in Secunda Secundæ, sed penes genera, et rationes, atque conditiones generales virtutum et vitiorum, de virtutibus quidem usque ad quæstionem LXX, de vitiis vero, et peccatis a LXXI, usque ad LXXXIX.

PORTUGUÊS

Depois de considerar os hábitos em geral, trata deles em particular, não descendo às espécies ínfimas — pois isso será tratado na Secunda Secundae —, mas segundo os gêneros, razões e condições gerais das virtudes e dos vícios: das virtudes até a questão LXX; dos vícios e pecados, da questão LXXI até a LXXXIX.

LATIM

Circa virtutes ergo primo, considerantur duo genera principalia virtutum; quædam procedunt communi, et ordinario modo in regulando, et movendo actus humanos, quædam secundum altiorem instinctum, et regulationem Spiritus Sancti, et primæ vocantur virtutes, secundæ dona.

PORTUGUÊS

Quanto às virtudes, consideram-se primeiro dois gêneros principais. Algumas procedem segundo o modo comum e ordinário de regular e mover os atos humanos; outras, segundo um impulso e uma regulação mais elevados do Espírito Santo. As primeiras chamam-se virtudes; as segundas, dons.

LATIM

In virtutibus considerat D. Thomas quinque. Primo essentiam. Secundo subjectum. Tertio divisionem penes diversa genera. Quarto causas virtutum. Quinto proprietates generales earum.

PORTUGUÊS

Nas virtudes, Santo Tomás considera cinco coisas: primeiro, a essência; segundo, o sujeito; terceiro, a divisão segundo os diversos gêneros; quarto, as causas das virtudes; quinto, suas propriedades gerais.

LATIM

Circa naturam virtutis in communi colligit Div. Thomas ejus definitionem, et quidditatem discurrendo per ejus partes, scilicet quod sit habitus seu qualitas, quod est genus, quod sit operativus, quæ est differentia ultimate constitutiva virtutis, et de hoc agit quæstione LV.

PORTUGUÊS

Quanto à natureza da virtude em geral, o Santo Tomás recolhe sua definição e quididade percorrendo suas partes: que seja um hábito ou qualidade, o que constitui seu gênero; e que seja operativo, o que constitui a diferença última da virtude. Disso trata na questão LV.

LATIM

Circa subjectum virtutis, in primis cum sit habitus operativus, rejicit D. Thomas a subjecto virtutum id quod operativum non est, sed solum potentias animæ pro subjecto virtutum assignat, quæ sunt capaces operationis, cum aliqua indifferentia. Et istæ sunt voluntas, appetitus sensitivus, et intellectus; sed cum hac differentia, quod virtutes voluntatis, et appetitus non solum reddunt operationem ipsam perfectam, et bonam, sed etiam operantem, quia rectificant inclinationem totius suppositi quantum ad usum, et executionem operandi. Virtutes autem intellectuales reddunt quidem operationem rectam in attingendo verum ex parte objecti, sed non reddunt subjectum rectificatum quoad inclinationem, et executionem operandi. Et de hoc agit quæstione LVI.

PORTUGUÊS

Quanto ao sujeito da virtude, uma vez que ela é, antes de tudo, um hábito operativo, Santo Tomás exclui do sujeito das virtudes aquilo que não é operativo e estabelece como

sujeitos das virtudes somente as potências da alma capazes de operar com alguma indiferença. Estas são a vontade, o apetite sensitivo e o intelecto. Há, porém, esta diferença: as virtudes da vontade e do apetite não tornam apenas a operação perfeita e boa, mas também tornam bom o próprio agente, porque retificam a inclinação de todo o supósito quanto ao uso e à execução do operar. As virtudes intelectuais, por sua vez, tornam reta a operação quanto à consecução da verdade da parte do objeto, mas não retificam o sujeito quanto à inclinação e à execução do operar. Disso trata na questão LVI.

LATIM

Circa distinctionem, seu divisionem virtutis, distinguit in primis D. Thomas generaliter tria genera virtutum, quædam enim sunt intellectuales, aliæ morales, aliæ theologicæ, eo quod homo, vel perficitur quoad intellectum modo naturali, et hoc facit virtus intellectualis, vel moraliter quoad voluntatem, et appetitum in ordine ad finem naturalem, et hoc facit virtus moralis acquisita; vel perficitur modo supernaturali, sive in intellectu, sive in voluntate, et sunt virtutes theologicæ ad quas sequuntur aliæ infusæ.

PORTUGUÊS

Quanto à distinção ou divisão da virtude, Santo Tomás distingue, em primeiro lugar, três gêneros gerais de virtudes: intelectuais, morais e teologais. Com efeito, o homem ou é aperfeiçoado no intelecto de modo natural, e isso faz a virtude intelectual; ou é aperfeiçoado moralmente na vontade e no apetite em ordem ao fim natural, e isso faz a virtude moral adquirida; ou é aperfeiçoado de modo sobrenatural, seja no intelecto, seja na vontade, e assim temos as virtudes teologais, às quais se seguem as outras virtudes infusas.

LATIM

Igitur omnia genera virtutum intellectualium tractat D. Thomas unica quæstione. Sunt autem quinque genera harum virtutum, tres perficiunt partem speculativam, scilicet habitus seu intellectus principiorum, sapientia, et scientia. Duo vero perficiunt intellectum practicum, scilicet prudentia quæ perficit in ordine ad agibilia, id est, ad dirigendos actus morales hominis, et ars quæ perficit in ordine ad factibilia, id est, opera ipsa, seu effectus per certas regulas faciendos. Solum enim isti habitus important certitudinem, et rectitudinem circa verum, alii autem habitus incerti possunt declinare ad falsum, et ita non reddunt intellectum perfectum circa suum objectum quod est verum; virtus autem est dispositio perfecti. Et de his tractat quæstione LVII.

PORTUGUÊS

Assim, Santo Tomás trata de todos os gêneros das virtudes intelectuais numa única questão. São cinco: três aperfeiçoam a parte especulativa — o hábito ou intelecto dos princípios, a sabedoria e a ciência —; duas aperfeiçoam o intelecto prático — a prudência, que aperfeiçoa em ordem ao agível, isto é, à direção dos atos morais do homem, e a arte, que aperfeiçoa em ordem ao factível, isto é, às próprias obras ou efeitos que devem ser produzidos segundo determinadas regras. Somente esses hábitos implicam certeza e retidão acerca da verdade; os demais hábitos incertos podem declinar para o falso e, por isso, não tornam o intelecto perfeito quanto ao seu objeto, que é o verdadeiro. A virtude, porém, é disposição do perfeito. Disso trata na questão LVII.

LATIM

Secundum genus virtutum, sunt virtutes morales, in quarum distinctione explicanda discurrit penes quatuor habitudines, quæ in illis considerari possunt. Prima est ad id a quo habent formam, et modum, scilicet ad prudentiam. Secunda habitudo est ad id a quo habent materiam moderandam, et regulandam scilicet ad passiones, vel operationes. Tertia habitudo

est ad species penes quas dividuntur omnes virtutes morales. Quarta habitudo est ad ea, qui faciunt in virtutibus moralibus majorem, vel minorem principalitatem, ex his enim omnibus discernitur id quod pertinet ad distinctionem et divisionem harum virtutum.

PORTUGUÊS

O segundo gênero é o das virtudes morais. Para explicar sua distinção, Santo Tomás discorre segundo quatro relações que nelas podem ser consideradas. A primeira é com aquilo de que recebem forma e modo, isto é, a prudência. A segunda é com aquilo de que recebem a matéria que deve ser moderada e regulada, isto é, as paixões ou operações. A terceira é com as espécies segundo as quais se dividem todas as virtudes morais. A quarta é com aquilo que estabelece maior ou menor principalidade entre as virtudes morais. De todas essas relações se discerne o que pertence à distinção e à divisão dessas virtudes.

LATIM

Circa primum, ostendit D. Thomas, distingui virtutes morales, non solum ab intellectualibus speculativis, quia morales sunt, sed etiam practicis, id est, a prudentia contra Socratem, qui existimabat omnes virtutes esse prudentias. Sed tamen virtutes a prudentia recipiunt regulationem penes determinationem medii, et applicationem ad operandum hic, et nunc. Et rursus ipsa prudentia dependet a rectificatione appetitus in materiis virtutum quantum ad intentionem finis, si enim aliquis rectam intentionem non habet, nec ex illa movetur, prudenter judicare non poterit. Rectificatio autem intentionis in materiis virtutum ad ipsasmet virtutes pertinet, non secundum actum consummatum, et ultimum qui est electio, quia virtus moralis est habitus electivus, sed quantum ad actum primum, et inchoatum quo disponitur appetitus a virtute erga finem circa suam materiam, in quo actu movetur non a prudentia, sed a synderesi quæ respicit principia universalissima, et bonum in communi. Et sic de distinctione virtutum a prudentia, et dependentia prudentiæ a virtutibus agit quæstione LVIII.

PORTUGUÊS

Quanto ao primeiro, Santo Tomás mostra que as virtudes morais se distinguem não apenas das virtudes intelectuais especulativas, por serem morais, mas também das intelectuais práticas, isto é, da prudência, contra Sócrates, que julgava que todas as virtudes fossem prudências. As virtudes, contudo, recebem da prudência a regulação quanto à determinação do meio e à aplicação ao agir aqui e agora. Por sua vez, a própria prudência depende da retificação do apetite na matéria das virtudes quanto à intenção do fim; pois, se alguém não possui intenção reta nem é movido por ela, não poderá julgar prudentemente. A retificação da intenção na matéria das virtudes pertence às próprias virtudes, não segundo o ato consumado e último, que é a eleição — pois a virtude moral é um hábito eletivo —, mas segundo o ato primeiro e incoativo pelo qual o apetite é disposto pela virtude para o fim em sua matéria. Nesse ato, ele não é movido pela prudência, mas pela sindérese, que considera os princípios universalíssimos e o bem em comum. Assim, Santo Tomás trata da distinção das virtudes em relação à prudência e da dependência da prudência em relação às virtudes na questão LVIII.

LATIM

Circa secundum, materia virtutum moralium est duplex, quædam enim virtutes ordinant operationes, seu motus voluntatis, quædam vero passiones, seu motus appetitus sensitivi. Passiones autem vel sunt inordinatæ et excedentes regulam rationis, vel ordinatæ et subjectæ regulis, vel considerantur, ut ordinabiles, et susceptivas regulationis. Primo modo non sunt materia virtutis, sed contrariantur illi. Secundo modo sunt actus eliciti a virtute, ideo enim ponitur virtus in appetitu sensitivo ut producat passiones moderatas, seu regulatas. Tertio modo sunt propria materia virtutum, quia considerantur ut susceptivum formalis rationis virtutis, quæ est regulatio. Virtutes autem quæ versantur circa operationes voluntatis ut justitia, continentia, et similia non habent passiones pro materia regulanda, bene tamen

possunt habere illas pro affectibus quatenus ex superiori parte redundat motus in inferiorem. Et sic de ista comparatione virtutum ad suam materiam, et de distinctione earum penes diversas materias regulantes, agit quæstione LIX.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo, a matéria das virtudes morais é dupla: algumas virtudes ordenam as operações ou movimentos da vontade; outras, as paixões ou movimentos do apetite sensitivo. As paixões, porém, podem ser consideradas de três modos: desordenadas e excedendo a regra da razão; ordenadas e submetidas às regras; ou simplesmente enquanto ordenáveis e suscetíveis de regulação. No primeiro modo, não são matéria da virtude, mas lhe são contrárias. No segundo, são atos elícitos pela virtude, pois a virtude é posta no apetite sensitivo precisamente para produzir paixões moderadas ou reguladas. No terceiro, são matéria própria das virtudes, porque são consideradas enquanto suscetíveis da razão formal da virtude, que é a regulação. As virtudes que versam sobre as operações da vontade, como a justiça, a continência e semelhantes, não têm as paixões como matéria a regular, embora possam tê-las como afetos, na medida em que o movimento da parte superior redunda na inferior. Dessa comparação das virtudes com sua matéria e de sua distinção segundo as diversas matérias reguláveis trata na questão LIX.

LATIM

Circa tertium, supponit virtutem moralem in voluntate, et appetitu non esse tantum unam, sed plures juxta diversas materias diverso dictamine, et modo regulabiles, licet ab una virtute regulante, scilicet prudentia omnia illa dictamina procedant, quia in uno fine vitæ humanæ uniuntur, sed in diversis materiis regulandis diversimode recipiuntur regulationes. Et sic divisio virtutis moralis in suas species sumitur ex diversitate materiæ proximæ. Quædam enim ut diximus moderantur operationes voluntatis, quædam passiones appetitus. Quæ moderantur operationes voluntatis vel respiciunt operationem erga alterum in ratione debiti, et æqualitatis faciendæ, et sic pertinent ad justitiam, ex qua iterum diversæ virtutes oriuntur secundum diversam rationem debiti, vel æqualitatis reddendæ, quæ in Secunda Secundæ quæstione LXXX numerantur; vel ordinat operationes voluntatis erga se ut continentia, humilitas, et similia. Virtutes autem quæ versantur circa passiones diversificantur, non solum juxta diversitatem passionum cum possit una virtus duas passiones extremas moderari, sed juxta diversam difficultatem, et dictamen regulandi aliquam passionem. Et sic numerat Divus Thomas hic decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, id est, amor honoris, mansuetudo, amicitia, veritas, eutrapelia, quas et plures alias in speciali tractabit in Secunda Secundæ. Nunc autem solum in generali indicat illas in hac quæstione LX.

PORTUGUÊS

Quanto ao terceiro, pressupõe que não existe apenas uma virtude moral na vontade e no apetite, mas várias, segundo as diversas matérias suscetíveis de regulação por diversos ditames e modos. Embora todos esses ditames procedam de uma só virtude reguladora, a prudência, porque se unem num único fim da vida humana, as regulações são recebidas diversamente nas diversas matérias que devem ser reguladas. Assim, a divisão da virtude moral em suas espécies é tomada da diversidade da matéria próxima. Algumas, como dissemos, moderam as operações da vontade; outras, as paixões do apetite. As que moderam as operações da vontade ou consideram a operação para com outrem segundo a razão de débito e de igualdade a ser restabelecida — e assim pertencem à justiça, da qual novamente procedem diversas virtudes segundo as diversas razões de débito ou de igualdade, enumeradas na Secunda Secundae, questão LXXX —, ou ordenam as operações da vontade em relação ao próprio sujeito, como a continência, a humildade e semelhantes. As virtudes que versam sobre as paixões diversificam-se não apenas segundo

a diversidade das paixões, pois uma mesma virtude pode moderar duas paixões extremas, mas também segundo a diversa dificuldade e o diverso ditame requerido para regular cada paixão. Assim, Santo Tomás enumera aqui dez virtudes morais acerca das paixões: fortaleza, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, filotimia, isto é, amor da honra, mansidão, amizade, veracidade e eutrapelia. Delas, e de várias outras, tratará em particular na Secunda Secundae; aqui apenas as indica em geral, na questão LX.

LATIM

Circa quartum, distinguit virtutes morales penes principales, et minus principales. Principalitas autem in virtutibus moralibus potest considerari, vel per comparationem ad intellectuales, vel per comparationem moralium inter se, vel per comparationem ad diversos status quorum unus est principalior. Primo modo virtutes morales sunt magis principales in officio, et ratione virtutis, quia rectificant ipsum usum, et exercitium inclinationis, a qua simpliciter homo denominatur bonus et rectus. Virtutes autem intellectuales in ratione operationis, et attingentiæ objecti sunt principaliores, quia attingunt objectum abstractius, et immaterialius, scilicet verum. Si secundo modo fiat comparatio inveniuntur quatuor virtutes cardinales, seu principales in moralibus, scilicet prudentia, justitia, fortitudo, et temperantia. Quæ dicuntur principales, quia principaliores, et difficiliores materias in moralibus moderantur; illæ vero virtutes dicuntur minus principales seu potentiales, quæ in eodem modo operandi minus difficiliores materias moderantur; vel etiam dicuntur cardinales quia præcipue in eis salvantur conditiones requisitæ ad virtutes, scilicet discretio, rectitudo, moderatio, et firmitas. Si denique tertio modo consideretur principalitas in virtutibus secundum diversos status quos potest eadem virtus habere, distinguuntur in virtutes politicas, quæ solum respiciunt communem modum operandi in convictu humano, et in purgatorias, purgati animi, et exemplares, quæ distinctio sumitur secundum elevationem a convictu humano ad tendentiam, et assimilationem ad Deum quæ in statu incipientium sunt purgatoriæ, in statu perfectorum purgati animi, in statu divino exemplares, et de his agit quæstione LXI.

PORTUGUÊS

Quanto ao quarto, distingue as virtudes morais em principais e menos principais. A principalidade nas virtudes morais pode ser considerada por comparação com as virtudes intelectuais, por comparação das virtudes morais entre si, ou por comparação com diversos estados, dos quais um é mais elevado que outro. No primeiro modo, as virtudes morais são mais principais quanto ao ofício e à razão de virtude, porque retificam o próprio uso e exercício da inclinação, em razão da qual o homem é simplesmente denominado bom e reto. As virtudes intelectuais, porém, são mais principais quanto à operação e à consecução do objeto, porque atingem um objeto mais abstrato e imaterial, a saber, o verdadeiro. Se a comparação se faz entre as virtudes morais, encontram-se quatro virtudes cardeais ou principais: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Dizem-se principais porque moderam as matérias mais principais e difíceis na ordem moral; as virtudes que, segundo o mesmo modo de operar, moderam matérias menos difíceis chamam-se menos principais ou potenciais. Dizem-se também cardeais porque nelas se conservam de modo especial as condições requeridas para a virtude: discrição, retidão, moderação e firmeza. Finalmente, se a principalidade for considerada segundo os diversos estados que uma mesma virtude pode assumir, distinguem-se virtudes políticas, que dizem respeito ao modo comum de agir na convivência humana; virtudes purgativas; virtudes da alma purificada; e virtudes exemplares. Essa distinção é tomada segundo a elevação da convivência humana à tendência e assimilação a Deus: no estado dos iniciantes, são purgativas; no estado dos perfeitos, da alma purificada; e, no estado divino, exemplares. Disso trata na questão LXI.

LATIM

Post virtutes morales sequitur tertium genus virtutum, scilicet virtutes theologicæ, quæ distinguuntur ab intellectualibus, et moralibus, eo quod per illas ordinatur homo in altiorem finem, scilicet in beatitudinem supernaturalem, qui cum excedat omnes vires naturæ, oportet superaddi homini principia aliqua supra naturam, quæ ordinent illum ad talem finem. Et talia principia, quia respiciunt ipsum Deum in se, qui est finis supernaturalis dicuntur virtutes theologicæ, et sunt tantum tres, quia ad tendendum in finem debet perfici intellectus, et voluntas; intellectus quidem per supernaturalem revelationem quæ cognoscat finem istum supernaturalem, et hæc est fides, quæ est prima virtus theologica. Voluntas autem indiget perfici dupliciter, primo, per intentionem ad finem, ut assequendum, qui cum sit ita excedens respicitur a voluntate ut arduus, et sic perficitur per spem. Secundo, ordinatur ad finem per amorem perfectum adhaerendo illi, et uniendo se illi, et hoc facit charitas, et de hac distinctione virtutum agit quæstione LXII.

PORTUGUÊS

Depois das virtudes morais segue-se o terceiro gênero, isto é, as virtudes teologais. Elas se distinguem das intelectuais e morais porque por meio delas o homem é ordenado a um fim mais elevado, a bem-aventurança sobrenatural. Como esse fim excede todas as forças da natureza, é necessário acrescentar ao homem certos princípios acima da natureza que o ordenem a tal fim. E, porque esses princípios consideram o próprio Deus em si mesmo, que é o fim sobrenatural, chamam-se virtudes teologais. São apenas três, porque, para tender ao fim, devem ser aperfeiçoados o intelecto e a vontade. O intelecto é aperfeiçoado pela revelação sobrenatural que dá a conhecer esse fim sobrenatural: esta é a fé, primeira virtude teologal. A vontade deve ser aperfeiçoada de dois modos. Primeiro, pela intenção do fim enquanto algo a alcançar; por ser tão elevado, esse fim é considerado pela vontade como árduo, e assim ela é aperfeiçoada pela esperança. Segundo, pela ordenação ao fim mediante amor perfeito, aderindo a ele e unindo-se a ele; isto faz a caridade. Dessa distinção das virtudes trata na questão LXII.

LATIM

Post explicatam essentiam virtutum, subjectum, divisiones varias, sequitur agere de causis, et proprietatibus virtutum, et loquitur de causa efficiente per quam in nobis causatur virtus, vel ex assuetudine operum in virtutibus acquisitis, vel ex infusione in supernaturalibus, et de hoc tractat quæstione LXIII.

PORTUGUÊS

Explicadas a essência das virtudes, o sujeito e suas diversas divisões, segue-se o tratamento de suas causas e propriedades. Santo Tomás considera a causa eficiente pela qual a virtude é causada em nós: nas virtudes adquiridas, pelo exercício reiterado dos atos; nas sobrenaturais, pela infusão. Disso trata na questão LXIII.

LATIM

Ultimo, agit de proprietatibus virtutum, quæ sunt quatuor. Prima, est habere medium evitando per regulationem excessum, et defectum in materia regulabili. Secunda, est habere connexionem inter se ratione principii a quo omnis illa regulatio provenit, scilicet a prudentia. Tertia, est habere inæqualitatem inter se, eo quod materia regulabilis diversimode participat ordinem rationis. Quarta, est habere permanentiam, vel in hac vita, vel etiam post illam, licet sub alio statu propter permanentiam subjecti, quod est anima.

PORTUGUÊS

Por fim, trata das propriedades das virtudes, que são quatro. A primeira é possuir um meio, evitando, pela regulação, o excesso e o defeito na matéria regulável. A segunda é possuir conexão entre si em razão do princípio do qual procede toda essa regulação, isto é, a prudência. A terceira é possuir desigualdade entre si, porque a matéria regulável

participa diversamente da ordem da razão. A quarta é possuir permanência, seja nesta vida, seja também depois dela, embora sob outro estado, em razão da permanência do sujeito, que é a alma.

LATIM

De prima ergo proprietate, scilicet de medio virtutum, quod convenit omnibus virtutibus moralibus, quia materia earum moderabilis est, et potest per excessum, vel per defectum cadere a medio rationis, non autem convenit virtutibus theologicis, quæ respiciunt pro materia ipsam regulam quæ est Deus, non id quod est regulabile, et defectibile ab illo, agit quæstione LXIV.

PORTUGUÊS

Da primeira propriedade, isto é, do meio das virtudes, que convém a todas as virtudes morais porque sua matéria é moderável e pode afastar-se do meio da razão por excesso ou por defeito, mas não convém às virtudes teologais, que têm por matéria a própria regra, que é Deus, e não aquilo que é regulável e pode afastar-se dela, trata na questão LXIV.

LATIM

De secunda vero proprietate, quæ est connexio virtutum, quæ illis convenit non ratione materiæ quam moderantur, quæ sunt distinctæ passiones non habentes inter se connexionem; neque ratione formæ specificantis, quæ sunt diversa objecta formalia virtutum, sed ratione formæ ordinantis et dirigentis, quæ præbet statum modumque virtutis. Et hæc est prudentia, ad quam requiritur rectificatio intentionis in omni materia virtutum, ut omnes possit dirigere in recta electione. Uniuntur etiam virtutes in altiori forma ordinante illas ad finem supernaturalem, quæ est charitas, ad quam requiruntur omnes virtutes, quia charitas implet totam legem. Possunt tamen manere virtutes in statu imperfecto et quoad entitatem sine connexione inter se. Agit inquam de hac proprietate quæstione LXV.

PORTUGUÊS

Quanto à segunda propriedade, que é a conexão das virtudes, esta lhes convém não em razão da matéria que moderam — paixões distintas que não possuem conexão entre si —, nem em razão da forma especificadora — os diversos objetos formais das virtudes —, mas em razão da forma ordenadora e diretora, que lhes dá o estado e o modo de virtude. Essa forma é a prudência, para a qual se requer a retificação da intenção em toda a matéria das virtudes, a fim de poder dirigir todas elas na reta eleição. As virtudes unem-se também numa forma mais elevada, que as ordena ao fim sobrenatural: a caridade, para a qual se requerem todas as virtudes, porque a caridade cumpre toda a lei. As virtudes, contudo, podem permanecer num estado imperfeito e, quanto à entidade, sem conexão entre si. Dessa propriedade trata na questão LXV.

LATIM

De tertia proprietate, scilicet de inæqualitate virtutum, sive comparando intellectuales cum moralibus, sive theologales cum utrisque, sive morales inter se, quæ etiam inæqualitatem habent licet ab uno principio, quod est prudentia regulentur, in se tamen diversam regulationem, et diversam rationem formalem secundum bonum rationis recipiunt propter diversum ordinem materiæ regulabilis, agit quæstione LXVI.

PORTUGUÊS

Da terceira propriedade, isto é, da desigualdade das virtudes, trata na questão LXVI: seja comparando as intelectuais com as morais, seja as teologais com umas e outras, seja as próprias virtudes morais entre si. Estas também possuem desigualdade: embora sejam reguladas por um único princípio, que é a prudência, recebem em si regulações diversas e

diversas razões formais segundo o bem da razão, em razão da diversa ordem da matéria regulável.

LATIM

De quarta proprietate ostendit quænam virtutes permaneant post hanc vitam, et quæ non, nam aliquæ simpliciter evacuantur, ut fides et spes propter defectum objecti, quod est non visum non possessum, et similiter virtutes appetitus sensitivi propter defectum subjecti non manent in anima separata. Aliæ vero virtutes, mutant modum, et statum propter diversum modum operandi animæ separatæ, et de hoc agit quæstione LXVII.

PORTUGUÊS

Quanto à quarta propriedade, mostra quais virtudes permanecem depois desta vida e quais não. Algumas cessam simplesmente, como a fé e a esperança, em razão da cessação do objeto enquanto não visto e não possuído; semelhantemente, as virtudes do apetite sensitivo não permanecem na alma separada em razão da ausência de seu sujeito. Outras virtudes, porém, mudam de modo e de estado por causa do diverso modo de operar da alma separada. Disso trata na questão LXVII.

LATIM

Hucusque egit Div. Thomas de virtutibus, quæ proprie virtutes sunt. Restat agere de illis quæ excedunt communem regulationem virtutum, eo quod ab altiori mensura proveniunt, quia non regulantur immediate per regulas rationis, et ordinarium modum operandi ejus, sed per regulam, et motionem Spiritus Sancti, et ideo vocantur dona, quia supra debitum modum humanum mensurant. De quibus agit tria. Primo, de ipsa natura talium donorum, et distinctione a virtutibus, eorumque numero. Deinde, de duplici genere actuum, qui ex illis sequuntur scilicet beatitudines, et fructus Spiritus Sancti.

PORTUGUÊS

Até aqui o Santo Tomás tratou das virtudes que são propriamente virtudes. Resta tratar daquelas que excedem a regulação comum das virtudes, porque procedem de uma medida mais elevada: não são reguladas imediatamente pelas regras da razão e por seu modo ordinário de operar, mas pela regra e pela moção do Espírito Santo. Por isso se chamam dons, pois recebem sua medida acima do modo humano ordinário. Acerca deles trata de três coisas: primeiro, da própria natureza desses dons, de sua distinção em relação às virtudes e de seu número; depois, de dois gêneros de atos que deles procedem, isto é, as bem-aventuranças e os frutos do Espírito Santo.

LATIM

Circa primum, considerat Divus Thomas, quod virtus cum sit perfecta dispositio potentiæ, et ultimum, quod potest, illa proprie dicitur virtus, quæ in eodem ordine potentiæ illam perficit, quia ultimum in aliqua re est ejusdem rationis, cum eo cujus est ultimum. Si vero ultra modum, et ordinem talis potentiæ elevet, plus est quam virtus, et est donum Dei speciale, et hac ratione omnes habitus supernaturales dici possunt dona Spiritus Sancti. Sed adhuc inter ipsos est differentia, quia aliqui habitus supernaturales licet quoad substantiam, id est, respectu objecti et finis a quo specificantur supernaturales sint, adhuc tamen in modo regulandi mensurantur mensura accommodata modo rationis, quam scilicet potest assequi ratio illustrata lumine supernaturali. Si vero sint aliqui habitus, qui inclinent ad sequendam motionem Spiritus Sancti, non coarctatam ad regulas ordinarias, modumque limitatum rationis, sed juxta mensuram, qua ipse mensus fuerit, tales habitus, et quoad substantiam, et quoad modum excedunt rationem virtutis, et speciali modo dicuntur dona, et Isaiæ xi vocantur spiritus, quia non ex industria et modo humano, sed ex motione, et spiratione Spiritus Sancti speciali modo regulantis movetur mens, ita quod diversa motio non effectiva tantum, sed regulativa discernit dona Spiritus Sancti a virtutibus, quæ etiam dona dicuntur quantum ad infusionem. Et sic supponit hominem esse conjunctum Spiritui Sancto per

gratiam, et virtutes theologicas, ut sit facile mobilis ab ipso. Deinde vero perficit et movet Spiritus Sanctus universaliori modo intellectum et voluntatem, intellectum quidem per quatuor dona, quæ elevant mentem ad cognoscendum de Deo, et consiliandum de agendis; donum quidem intellectus penetrando res revelatas a Deo, donum vero scientiæ de illis judicando ex effectibus ut a Deo, donum vero sapientiæ ex gustu et experientia divinorum de illis judicando, donum vero consilii discernendo de agendis. In voluntate autem perficiunt tria dona, nam circa omnia, quæ sunt ad alterum movetur homo per donum pietatis quatenus per gratiam considerat Deum, ut Patrem, et alios homines ut fratres; quoad ea vero quæ pertinent ad concupiscibilem perficitur per donum timoris, qui retrahit a concupiscentia mala. Quoad ea vero quæ pertinent ad irascibilem perficitur per donum fortitudinis. Et de his agit quæstione LXVIII.

PORTUGUÊS

Quanto ao primeiro, o Santo Tomás considera que, sendo a virtude a disposição perfeita de uma potência e aquilo de último a que ela pode chegar, chama-se propriamente virtude o que aperfeiçoa a potência dentro da mesma ordem dessa potência, porque o último de uma coisa é da mesma razão daquilo de que é último. Se, porém, algo a eleva acima do modo e da ordem de tal potência, isso é mais do que virtude e constitui um dom especial de Deus. Por essa razão, todos os hábitos sobrenaturais podem ser chamados dons do Espírito Santo. Há, contudo, diferença entre eles. Alguns hábitos sobrenaturais, embora sejam sobrenaturais quanto à substância, isto é, quanto ao objeto e ao fim pelos quais são especificados, no modo de regular ainda recebem uma medida acomodada ao modo da razão, que a razão iluminada pela luz sobrenatural pode alcançar. Se, porém, há hábitos que inclinam a seguir a moção do Espírito Santo, não restringida às regras ordinárias e ao modo limitado da razão, mas segundo a medida que o próprio Espírito estabelece, tais hábitos, tanto quanto à substância como quanto ao modo, excedem a razão de virtude e, de modo especial, chamam-se dons. Em Isaías XI, chamam-se espíritos, porque a mente não é movida pela própria indústria e de modo humano, mas pela moção e inspiração do Espírito Santo, que a regula de modo especial. Assim, uma moção diversa, não apenas eficiente, mas também reguladora, distingue os dons do Espírito Santo das virtudes, que também se chamam dons enquanto infusas. Pressupõe-se, portanto, que o homem esteja unido ao Espírito Santo pela graça e pelas virtudes teologais, para que seja facilmente movido por Ele. Em seguida, o Espírito Santo aperfeiçoa e move de modo mais universal o intelecto e a vontade. O intelecto, por quatro dons, que elevam a mente para conhecer as coisas de Deus e deliberar acerca do que deve ser feito: o dom de intelecto, penetrando as coisas reveladas por Deus; o dom de ciência, julgando-as a partir dos efeitos enquanto provenientes de Deus; o dom de sabedoria, julgando-as pelo gosto e experiência das coisas divinas; o dom de conselho, discernindo o que deve ser feito. A vontade é aperfeiçoada por três dons: quanto ao que diz respeito ao outro, o homem é movido pelo dom de piedade, enquanto pela graça considera Deus como Pai e os outros homens como irmãos; quanto ao concupiscível, é aperfeiçoado pelo dom de temor, que o retrai da concupiscência má; quanto ao irascível, pelo dom de fortaleza. Disso trata na questão LXVIII.

LATIM

Quoad secundum vero, tam beatitudines, quam fructus dicuntur actus bonorum, sed beatitudines dicuntur actus excellentissimi, qui ex motione speciali Spiritus Sancti appropinquant, et assimilant hominem ad beatitudinem consummatam, quæ est in patria, a cujus propinquitate, et spe isti actus denominantur beatitudines, et numerantur octo a Christo Domino, Matthæi v. Sicut paupertas spiritus, quæ totaliter exuit cor hominis a quacumque creatura, est excellentissimus actus a dono Spiritus Sancti procedens, et sic de aliis. Fructus autem dicuntur actus donorum, sed non ita excellentes, et speciales sicut

beatitudines, sed magis communes, et ordinarii, et numerantur duodecim ab Apostolo ad Galatas v: Fructus autem Spiritus est, charitas, gaudium, etc. De primis agit quæstione LXIX, de fructibus vero quæstione LXX.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo, tanto as bem-aventuranças como os frutos são atos que procedem desses hábitos superiores; as bem-aventuranças, porém, chamam-se atos excelentíssimos, que pela moção especial do Espírito Santo aproximam e assimilam o homem à bem-aventurança consumada da pátria. Por causa dessa proximidade e esperança, tais atos recebem o nome de bem-aventuranças, e Cristo Senhor enumera oito delas em Mateus V. Assim, a pobreza de espírito, que despoja inteiramente o coração do homem de toda criatura, é um ato excelentíssimo procedente de um dom do Espírito Santo; e o mesmo se diga das demais. Os frutos, por sua vez, são atos dos dons, mas não tão excelentes e especiais como as bem-aventuranças; são antes mais comuns e ordinários. O Apóstolo enumera doze em Gálatas V: «O fruto do Espírito é caridade, alegria» etc. Das bem-aventuranças trata na questão LXIX; dos frutos, na questão LXX.

LATIM

Post tractatum de virtutibus restat agere de vitiis et peccatis, de quibus tractat D. Thomas a quæstione LXXI usque ad LXXXIX hoc ordine.

PORTUGUÊS

Depois do tratado das virtudes, resta tratar dos vícios e pecados, dos quais Santo Tomás trata da questão LXXI até a LXXXIX, na seguinte ordem.

LATIM

Primo, considerat peccatum secundum absolutam considerationem, et essentiam suam; deinde, secundum ea, quæ sibi conveniunt per comparationem, et habitudinem ad extrinseca. Quae pertinent ad essentiam peccati, et an sit actus, vel habitus, et quomodo sit contra virtutem, et contra radicem virtutis, quæ est natura rationis, agit quæstione LXXI. Quantum vero ad habitudines considerat D. Thomas quinque habitudines, quas dicit peccatum ad extrinseca. Prima, per comparationem ad objecta, et circumstantias, et alia principia quibus distinguuntur peccata. Secunda, per comparationem peccatorum inter se quantum ad gravitatem, paritatem, inæqualitatem, etc. Tertia, per ordinem ad subjectum capax peccati. Quarta, per ordinem ad causas peccatorum. Quinta, per ordinem ad effectus.

PORTUGUÊS

Primeiro, considera o pecado segundo uma consideração absoluta e quanto à sua essência; depois, segundo aquilo que lhe convém por comparação e relação com coisas extrínsecas. O que pertence à essência do pecado — se é ato ou hábito e de que modo se opõe à virtude e à raiz da virtude, que é a natureza racional — é tratado na questão LXXI. Quanto às relações com coisas extrínsecas, Santo Tomás considera cinco. Primeira, a relação com os objetos, circunstâncias e outros princípios pelos quais se distinguem os pecados. Segunda, a comparação dos pecados entre si quanto à gravidade, igualdade, desigualdade etc. Terceira, a relação com o sujeito capaz de pecado. Quarta, a relação com as causas dos pecados. Quinta, a relação com os efeitos.

LATIM

De prima habitudine tractat quæstione LXXII discurrens per omnia principia quæ possunt distinguere peccata loquendo in genere, v. g. objectum, circumstantiæ, effectus, damnum secutum, causæ et alia similia. De secunda habitudine scilicet de gravitate, et inæqualitate peccatorum, et causis aggravantibus peccata agit quæstione LXXIII. De tertia habitudine, scilicet de subjecto agit quæstione LXXIV. Non quidem de subjecto quod seu supposito, sed de subjecto quo seu potentiis capacibus peccati; directe enim et per se loquendo sola voluntas,

quæ est potentia libera est capax peccati, participative autem etiam aliæ potentiæ, quæ libertatem aliquam participant.

PORTUGUÊS

Da primeira relação trata na questão LXXII, percorrendo em geral todos os princípios que podem distinguir os pecados, como o objeto, as circunstâncias, os efeitos, o dano que deles se segue, as causas e coisas semelhantes. Da segunda, isto é, da gravidade e desigualdade dos pecados e das causas que os agravam, trata na questão LXXIII. Da terceira, isto é, do sujeito, trata na questão LXXIV: não do sujeito quod, isto é, do supósito, mas do sujeito quo, isto é, das potências capazes de pecado. Falando direta e propriamente, somente a vontade, por ser potência livre, é capaz de pecado; participativamente, também as outras potências que participam de alguma liberdade.

LATIM

Quarta habitudo peccati est ad causas quasi effectivas, aut disponentes (materialis enim pertinet ad subjectum, et finalis ad finem, de quibus jam actum est, formalis autem ad specificationem, de qua agetur tractando de singulis speciebus in Secunda Secundæ). Et primo agit de causis peccati in generali. Secundo in speciali. In generali distinguit causam interiorem, et exteriorem peccati. Interior quidem causa, alia est quantum ad specificationem ex parte objecti, alia quantum ad exercitium ex parte subjecti. Ex parte objecti, causa est bonum apparens dissonum rationi. Sed quia bonum non movet nisi ut propositum, concurrit ex parte objecti ratio proponens cum defectu, quia deberet illi actui adhibere regulationem, et non adhibet. Dispositivo autem ad objectum sic proponendum concurrit sensus, tam exterior, quam interior, et appetitus sensitivus, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, et ita diversimode apparet objectum ex diversa dispositione appetitus, et passionis. Ex parte autem subjecti concurrit voluntas ut libera, quia est potentia inclinativa totius subjecti. Causa autem exterior, vel potest esse exterius efficiens, vel disponens, vel finalizans. Externum movens, vel efficiens, si moveat præcise proponendo, potest esse quicumque persuadens, vel manifestans, aut proponens objectum; si autem moveat intra voluntatem efficiendo est solus Deus. Denique, per modum disponentis, aut finalizantis unum peccatum potest esse causa alterius, vel quatenus unus actus disponit ad alterum sibi similem, vel quatenus unus actus præbet alteri materiam, ut gula libidini, avaritia litigio, vel quatenus unus finalizat alium, ut qui furatur propter fornicationem, qua ratione ex vitiis capitalibus, quia sunt magis appetibilia, oriuntur alia. Et de his causis in generali agit quæstione LXXV.

PORTUGUÊS

A quarta relação do pecado é com as causas quase eficientes ou dispositivas — pois a causa material pertence ao sujeito e a final ao fim, das quais já se tratou; a formal pertence à especificação, da qual se tratará ao considerar as espécies singulares de pecados na Secunda Secundae. Primeiro, Santo Tomás trata das causas do pecado em geral; depois, em particular. Em geral, distingue a causa interior e a causa exterior do pecado. A causa interior pode ser considerada quanto à especificação, da parte do objeto, ou quanto ao exercício, da parte do sujeito. Da parte do objeto, a causa é um bem aparente dissonante da razão. Mas, como o bem não move senão enquanto proposto, concorre da parte do objeto a razão que o propõe defeituosamente, pois deveria aplicar a regulação àquele ato e não a aplica. Como disposição para que o objeto seja proposto desse modo, concorrem os sentidos, tanto exteriores como interiores, e o apetite sensitivo; pois, tal como cada um é, tal lhe parece o fim, e assim o objeto aparece diversamente segundo a diversa disposição do apetite e da paixão. Da parte do sujeito concorre a vontade enquanto livre, porque é a potência inclinativa de todo o sujeito. A causa exterior pode ser eficiente, dispositiva ou final. Se o motor ou eficiente exterior move apenas propondo, pode ser qualquer um que persuada, manifeste ou proponha o objeto; se,

porém, move eficientemente no interior da vontade, é somente Deus. Finalmente, à maneira de causa dispositiva ou final, um pecado pode ser causa de outro: porque um ato dispõe para outro semelhante; porque um ato fornece matéria a outro, como a gula à luxúria e a avareza à contenda; ou porque um ato constitui o fim de outro, como quando alguém furta por causa da fornicação. Por essa razão, dos vícios capitais, que versam sobre coisas mais apetecíveis, originam-se outros pecados. Dessas causas em geral trata na questão LXXV.

LATIM

De causis autem in particulari, primo agit de interioribus, deinde de exterioribus. Interiores causæ sunt tres, scilicet ratio proponens, appetitus sensitivus alliciens, et disponens ad propositionem objecti, et voluntas prave disposita. Ex parte quidem rationis clarum est, quod ratio ipsa per se concurrit, sed oppositum rationis, quod est ignorantia practica, et defectus rectæ regulationis, seu inconsideratio, et de hac ignorantia agit quæstione LXXVI.

PORTUGUÊS

Quanto às causas em particular, trata primeiro das interiores e depois das exteriores. As causas interiores são três: a razão que propõe, o apetite sensitivo que atrai e dispõe para a proposição do objeto, e a vontade mal disposta. Da parte da razão, é claro que a própria razão concorre; mas concorre também aquilo que se opõe à razão, isto é, a ignorância prática, o defeito da reta regulação ou a falta de consideração. Dessa ignorância trata na questão LXXVI.

LATIM

Ex parte vero appetitus sensitivi passio movet voluntatem quasi per accidens, et mediate, vel distrahendo rationem, aut impediendo illam si fortis sit, vel alliciendo, et faciendo apparere objectum conveniens per propositionem phantasmatum, et commotionem. Et sic quomodo passio sit causa peccati, et quomodo alleviet, vel excuset peccatum, aut etiam trahat ad consensum deliberatum, de his et similibus agit quæstione LXXVII.

PORTUGUÊS

Da parte do apetite sensitivo, a paixão move a vontade como que por acidente e mediatamente: seja distraindo a razão, seja impedindo-a quando a paixão é forte, seja atraindo a vontade e fazendo o objeto aparecer como conveniente pela apresentação dos fantasmas e pela comoção do apetite. Assim, Santo Tomás trata, entre outras coisas, de como a paixão é causa do pecado, de como pode diminuí-lo ou escusá-lo e de como pode chegar ao consentimento deliberado, na questão LXXVII.

LATIM

Ex parte voluntatis movet ad peccandum malitia, quæ est inordinata, et prava dispositio voluntatis, qua afficitur ad bonum temporale, seu creatum, non curando de dispendio spirituali, et sic facit judicare practice intellectum, ut inter duo bona, alterum spirituale, et merum temporale, et minus, potius velit pati dispendium in bono meliori sciens esse melius, quam dimittere minus propter adhaesionem voluntatis ad illud, et tunc ex certa electione dicitur peccare, id est, eligere defectum, ut quid minus, et quasi ex industria recedere a Deo propter malam dispositionem, et habitum pravum voluntatis, et ideo qui peccat ex habitu, peccat ex certa malitia, et de hoc agit quæstione LXXVIII.

PORTUGUÊS

Da parte da vontade, move ao pecado a malícia, isto é, uma disposição desordenada e depravada da vontade pela qual ela se afeiçoa ao bem temporal ou criado, sem cuidar do prejuízo espiritual. Assim, faz o intelecto julgar praticamente de modo que, entre dois bens — um espiritual e melhor, outro meramente temporal e menor —, prefira sofrer a

perda do bem melhor, sabendo que é melhor, a renunciar ao menor, por causa da adesão da vontade a este. Então se diz que alguém peca por certa eleição: escolhe o defeito como algo menor e como que deliberadamente se afasta de Deus em razão da má disposição e do hábito depravado da vontade. Por isso, quem peca por hábito peca por certa malícia. Disso trata na questão LXXVIII.

LATIM

Secundo, agit de causis exterioribus moventibus, causæ autem exteriores sunt, vel Deus efficienter agens, vel diabolus, aut homo suggestione, aut persuasione moventes. De Deo quomodo influat non in peccatum, sed in entitatem ipsam peccati causando pure efficienter illam, et quantum ad id quod positivum, et perfectum est, et a virtute naturæ, atque etiam ab auctore naturæ procedens, non autem deficienter, et quantum ad id quod est perfectionis, et deficientiæ a Deo, et a natura rationali: ita quod nec in ipsummet positivum influit, ut fundat defectum, et reducitur ad principium deficiens, et ex nihilo. De hoc agit quæstione LXXIX. De diabolo autem quomodo sit causa peccati, scilicet tentando, et suggerendo, id est, movendo ex parte propositionis objecti, aut etiam immutando phantasmata, et species imaginativas agit quæstione LXXX.

PORTUGUÊS

Em segundo lugar, trata das causas exteriores que movem ao pecado. As causas exteriores são Deus, enquanto age eficientemente, ou o diabo e o homem, enquanto movem por sugestão ou persuasão. Quanto a Deus, mostra de que modo influi não no pecado enquanto pecado, mas na própria entidade do ato pecaminoso, causando-a puramente como causa eficiente, quanto ao que nela há de positivo e perfeito e procede da virtude da natureza e do próprio Autor da natureza. Não influi, porém, no defeito enquanto defeito: o que há de perfeição procede de Deus; o que há de deficiência reduz-se à natureza racional enquanto princípio deficiente e, ultimamente, ao nada. Nem mesmo o que há de positivo é causado por Deus precisamente enquanto serve de fundamento ao defeito. Disso trata na questão LXXIX. Quanto ao diabo, trata de como ele é causa do pecado tentando e sugerindo, isto é, movendo da parte da proposição do objeto ou também alterando os fantasmas e as espécies imaginativas, na questão LXXX.

LATIM

De homine autem distinguit quomodo sit causa peccati, potest enim homo esse causa peccati in altero homine suggerendo, et ponendo objectum, et de hoc non est specialis difficultas, sed movet eo modo quo diabolus, licet non ita subtiliter alio modo causat peccatum in alio homine traducendo illud per generationem, quod est peccatum originale a quo cætera quodammodo causantur, in quo tria considerantur. Primo, ejus traductio quomodo videlicet ex uno derivetur ad alium. Secundo, ejus essentia. Tertio, ejus subjectum. Traductionem ostendit esse possibilem, quia licet peccatum sit defectus voluntarius, tamen si sit peccatum naturæ, sufficit quod sit voluntate naturæ, seu principii propagantis naturam, non voluntate propria personæ propagatæ. Voluntas enim naturæ est voluntas capitis totius naturæ, cujus actio voluntarie elicita habet voluntarium effectum in omni natura a se derivata, et propagata, quæ se habet sicut membrum. Et ita peccatum traductum non est peccatum actuale, seu per modum actus, iste enim traduci non potest in parvulum, qui nihil operatur, sed est peccatum per modum effectus traducti a primo capite quod terminative non elicitive dicitur voluntarium, quia est terminus quidam, id est, privatio, seu macula ab actu voluntatis peccantis, qui fuit in primo capite in quo fuerunt omnes aliæ voluntates virtualiter tamquam voluntates hominum propagandorum ab alio, et de hoc agit quæstione LXXXI.

PORTUGUÊS

Quanto ao homem, distingue de que modo pode ser causa do pecado. Um homem pode ser causa do pecado de outro sugerindo e propondo o objeto; nisso não há dificuldade especial, pois move do mesmo modo que o diabo, embora não com igual

sutileza. De outro modo, porém, um homem causa pecado em outro transmitindo-o pela geração: é o pecado original, do qual os demais de algum modo procedem. Nele consideram-se três coisas. Primeiro, sua transmissão, isto é, como deriva de um para outro. Segundo, sua essência. Terceiro, seu sujeito. Santo Tomás mostra que a transmissão é possível porque, embora o pecado seja um defeito voluntário, se é pecado da natureza basta que seja voluntário pela vontade da natureza, isto é, pela vontade do princípio que propaga a natureza, e não pela vontade própria da pessoa propagada. A vontade da natureza é a vontade da cabeça de toda a natureza, cuja ação voluntariamente elícita possui um efeito voluntário em toda a natureza que dela deriva e se propaga, a qual se comporta como um membro. Assim, o pecado transmitido não é pecado atual, isto é, à maneira de ato, pois tal ato não pode ser transmitido a uma criança que nada opera; é pecado à maneira de um efeito transmitido da primeira cabeça. Diz-se voluntário terminativamente, não elicitivamente, porque é certo termo — isto é, uma privação ou mácula — proveniente do ato da vontade daquele que pecou na primeira cabeça, na qual estavam virtualmente todas as outras vontades, enquanto vontades dos homens que dela haveriam de ser propagados. Disso trata na questão LXXXI.

LATIM

Ex hoc autem consideratur essentia hujus peccati quod non est peccatum actuale, sed habituale, id est, macula peccati habitualiter, et permanenter ex peccato relicta, in qua invenitur, et formale, et materiale hujus peccati. Formale istius maculæ est privatio nitoris gratiæ, et splendoris rationis, non pura privatio physica, sic enim potius haberet rationem pœnæ, sed privatio moralis, sed voluntaria, quod habet per ordinem ad voluntatem a qua causata est, scilicet ad voluntatem primi parentis ut capitis omnium ad communicandam gratiam omnibus si non peccaret, vel privationem ejus si peccaret. Et sicut omnium aliorum peccatorum maculæ consistunt in hac privatione, macula ita voluntaria originalis, licet in aliis peccatis solum maculetur persona quæ peccat, in originali autem omnes personæ quæ fuerunt membra capitis peccantis. Materiale autem hujus peccati dicitur esse concupiscentia, id est, omnium virium animæ infectio, et dissolutio, non quidem quod hæc sit materia constituens ipsum peccatum tamquam pars, vel constitutivum illius, sed est materia corrupta, et infecta ab isto peccato ut effectus ejus quatenus, non solum tollit gratiam, sed etiam donum originalis justitiæ, quo vires animæ continebantur subjectæ sicut si alicujus morbi materia dicatur caput, vel venter, vel cor, quia talem partem corrumpit, et sic concupiscentia effraenata, et infecta est materiale peccati originalis ut effectus subsecutus, sicut corpus organicum est materia animæ, et causatum ab ea, et de hoc agit quæstione LXXXII.

PORTUGUÊS

A partir disso considera-se a essência desse pecado, que não é pecado atual, mas habitual, isto é, uma mácula de pecado deixada habitual e permanentemente pelo pecado. Nela se encontram o elemento formal e o material desse pecado. O formal dessa mácula é a privação do brilho da graça e do esplendor da razão: não uma privação puramente física, pois assim teria antes razão de pena, mas uma privação moral e voluntária, o que possui por sua relação com a vontade que a causou, isto é, com a vontade do primeiro pai enquanto cabeça de todos, ao qual cabia comunicar a graça a todos se não pecasse, ou sua privação se pecasse. Assim como as máculas de todos os outros pecados consistem nessa privação voluntária, o mesmo se dá com a mácula original; com a diferença de que, nos outros pecados, somente a pessoa que peca é manchada, enquanto no original o são todas as pessoas que eram membros da cabeça pecadora. O elemento material desse pecado diz-se ser a concupiscência, isto é, a infecção e desordem de todas as potências da alma. Não porque ela seja matéria constitutiva do próprio pecado, como parte ou constituinte dele, mas porque é matéria corrompida e infectada por esse pecado como efeito seu: o pecado original não apenas retira a graça, mas também o dom da justiça original, pelo qual as potências da alma eram mantidas

sujeitas. É como se a matéria de certa doença fosse chamada cabeça, ventre ou coração, porque a doença corrompe essa parte. Assim, a concupiscência desenfreada e infectada é o elemento material do pecado original enquanto efeito que dele se segue, do mesmo modo que o corpo orgânico é matéria da alma e é causado por ela. Disso trata na questão LXXXII.

LATIM

De subjecto autem originalis peccati ostendit esse animam, et non carnem, quia caro non est capax peccati per modum subjecti, licet sit instrumentum traducendi hoc peccatum quatenus est medium generandi hominem, et uniendi animam carni, et consequenter suo primo generanti et capiti, cujus ille homo est membrum propagatum non ab ipso informatum. Et quia macula peccati immediate est in essentia animæ in qua est gratia qua privat, et in qua erat justitia originalis radicaliter, ideo macula originalis directe est in essentia animæ, et sic deordinat vires animæ radicaliter, exinde vero inficit potentias, tum rationales, tum sensitivas capaces peccati, potentiam autem generativam ut instrumentum propagationis humanæ, et de hoc agit quæstione LXXXIII.

PORTUGUÊS

Quanto ao sujeito do pecado original, mostra que é a alma, e não a carne, porque a carne não é capaz de pecado à maneira de sujeito, embora seja instrumento de transmissão desse pecado, enquanto é o meio de gerar o homem e de unir a alma à carne e, consequentemente, ao primeiro gerador e cabeça, do qual aquele homem é membro propagado, embora não informado por ele. E, como a mácula do pecado está imediatamente na essência da alma, na qual se encontra a graça de que ela priva e na qual residia radicalmente a justiça original, a mácula original está diretamente na essência da alma. Assim, desordena radicalmente as potências da alma e, a partir daí, infecta tanto as potências racionais como as sensitivas capazes de pecado, e a potência generativa enquanto instrumento da propagação humana. Disso trata na questão LXXXIII.

LATIM

Ultimo, post causas exteriores peccati, et interiores quasi effectivas, agit de causa disponente, aut finalizante quatenus unum peccatum est causa alterius, quod potest esse, vel demeritorie secundum quod Deus propter unum peccatum permittit labi in aliud, et de hoc non agit in præsenti, vel potest esse unum peccatum causa alterius quasi disponens ad illud, vel per modum finis aliud causans. Generaliter autem sunt duo generalia principia peccatorum, scilicet cupiditas, et superbia, illa ut præbens materiam peccati, hæc ut propriam excellentiam, et perfectionem quærens. Specialiter vero illa peccata, quæ habent majorem appetibilitatem, habent etiam rationem finis, quatenus ab illis originantur alia, quæ propter illa fiunt, vel omittuntur, et ideo vocantur vitia capitalia, quia finis est caput, et principium eorum, quæ ad finem ordinantur. Et de hoc agit quæstione LXXXIV.

PORTUGUÊS

Finalmente, depois das causas exteriores do pecado e das interiores quase eficientes, trata da causa dispositiva ou final, enquanto um pecado é causa de outro. Isso pode ocorrer demeritoriamente, enquanto Deus, por causa de um pecado, permite que alguém caia em outro — do que não trata aqui —; ou um pecado pode ser causa de outro como disposição para ele ou como fim que causa outro. Em geral, há dois princípios gerais dos pecados: a cupidez e a soberba; a primeira, enquanto fornece matéria ao pecado; a segunda, enquanto busca a própria excelência e perfeição. Em particular, os pecados que possuem maior apetibilidade assumem também razão de fim, enquanto deles se originam outros que são cometidos ou omitidos por causa deles. Por isso se chamam

vícios capitais, porque o fim é cabeça e princípio daquilo que se ordena ao fim. Disso trata na questão LXXXIV.

LATIM

Post habitudinem peccati ad omnes suas causas, sequitur habitudo ad suos effectus, qui generaliter sunt tres. Primo in ordine ad bonum naturae. Secundo in ordine ad maculam animae. Tertio in ordine ad reatum poenae. Quantum ad bonum naturae, peccatum aliquid totaliter tollit, aliquid solum diminuit et aliquid non tollit, nec diminuit. Totaliter tollit gratiam, et donum originalis justitiae, quod erat bonum toti naturae collatum; unde secuti sunt alii effectus corporales ut mors, et ea quae ad mortem tendunt, ut morbi, infirmitates, etc. Diminuit inclinationem, seu habilitatem ad bonum; non quidem aliquid subtrahendo, si quidem semper manet radix ejus, quae est natura, sed impedimenta, et retardationem apponendo, ne perveniat ad bonum ad quod natura est habilis. Non tollit autem, nec minuit ipsam naturam, et proprietates ejus in se. Et de his agit quaestione LXXXV.

PORTUGUÊS

Depois da relação do pecado com todas as suas causas, segue-se sua relação com os efeitos, que em geral são três. Primeiro, em relação ao bem da natureza. Segundo, em relação à mácula da alma. Terceiro, em relação ao reato da pena. Quanto ao bem da natureza, o pecado retira totalmente algumas coisas, diminui outras e outras não retira nem diminui. Retira totalmente a graça e o dom da justiça original, que era um bem conferido a toda a natureza; daí se seguiram outros efeitos corporais, como a morte e as coisas que conduzem à morte, como doenças, enfermidades etc. Diminui a inclinação ou aptidão para o bem, não retirando algo da natureza — pois sua raiz, que é a própria natureza, sempre permanece —, mas acrescentando impedimentos e retardamentos para que não chegue ao bem para o qual a natureza é apta. Não retira nem diminui, porém, a própria natureza e suas propriedades em si mesmas. Disso trata na questão LXXXV.

LATIM

Secundus effectus, sed defectus quem causat peccatum, est macula animae per quam privatur anima refulgentia luminis naturalis, et luminis gratiae, et se habet in anima sicut umbra in corpore, quae quidem est privatio lucis cum respectu ad suam causam a qua impeditur, et secundum quod causa suscipit magis, et minus in ratione impedientis etiam ipsa umbra quae est impedimentum passivum luminis suscipit magis, et minus, et multiplicatis corporibus impedientibus multiplicatur, sic et maculae multiplicatis peccatis. Et de hoc agit quaestione LXXXVI.

PORTUGUÊS

O segundo efeito — ou melhor, defeito — causado pelo pecado é a mácula da alma, pela qual a alma é privada do resplendor da luz natural e da luz da graça. Ela se comporta na alma como a sombra no corpo: a sombra é privação de luz com relação à causa que a impede; e, conforme essa causa admite mais ou menos na razão de impedimento, também a própria sombra, que é um impedimento passivo da luz, admite mais ou menos. Multiplicados os corpos que impedem a luz, multiplicam-se as sombras; do mesmo modo, multiplicados os pecados, multiplicam-se as máculas. Disso trata na questão LXXXVI.

LATIM

Tertius effectus peccati est reatus ad poenam, seu obligatio ad illam, et in aliquibus peccatis est obligatio ad poenam temporalem, ut in venialibus; in aliis ad aeternam, ut in mortalibus, quia privant ipso ordine ad finem ultimum, qui secundum se est irreparabilis per motionem ex alio fine, et consequenter inducit poenam irreparabilem, quae est aeterna. Sic ergo de reatu poenae secundum se, et quomodo unum peccatum sit poena alterius agit quaestione LXXXVII. Et quia peccatum veniale, et mortale secundum diversos reatus

distinguuntur, agit de distinctione eorum quantum ad duo. Primo, secundum comparationem unius ad aliud, et quomodo distinguantur, et utrum possit fieri, vel non fieri aliud. Et hoc quaestione LXXXVIII. Secundo, specialiter agit de ipso veniali, et quantum ad effectum quem causat in anima, qui est macula, non quidem privans gratia, sed privans fervore, seu extensione quadam gratiae ad ea, quae ipsam in operando retardare possunt: et similiter quantum ad subjectum in quo potest, vel non potest reperiri peccatum veniale, et de hoc agit quaestione LXXXIX.

PORTUGUÊS

O terceiro efeito do pecado é o reato da pena, isto é, a obrigação a ela. Em alguns pecados há obrigação de pena temporal, como nos veniais; em outros, de pena eterna, como nos mortais, porque estes privam da própria ordenação ao fim último, e essa privação, considerada em si, é irreparável por um movimento proveniente de outro fim, induzindo, por conseguinte, uma pena irreparável, que é eterna. Assim, Santo Tomás trata do reato da pena em si mesmo e de como um pecado pode ser pena de outro na questão LXXXVII. E, porque o pecado venial e o mortal se distinguem segundo reatos diversos, trata de sua distinção sob dois aspectos. Primeiro, comparando um ao outro: como se distinguem e se um pode ou não tornar-se o outro; disso trata na questão LXXXVIII. Segundo, trata especialmente do pecado venial: da mácula que causa, não privando da graça, mas do fervor ou de certa extensão da graça contra aquilo que retarda seu operar; e do sujeito no qual pode ou não existir. Disso trata na questão LXXXIX.

LATIM

Explicatis principiis actuum humanorum intrinsecis, quae sunt habitus virtuosi, vel vitiosi, explicat D. Thomas principia extrinseca talium actuum. Dicuntur autem principia extrinseca, non quia aliquid non ponant intrinsecum in anima, sicut ponit gratia, sed quia illud intrinsecum, quod ponunt non habet principium motionis ab intra, sed ab exteriori movente imprimitur, ut moveatur homo. Est autem commune omni moventi, ut ex ejus motione aliquid imprimatur intrinsecum in mobili, illud tamen quod imprimit, si est per modum motionis tunc praecise subjectum operatur, ut subordinatum moventi exteriori a quo imprimitur, et sic dicitur absolute principium extrinsecum. Habitus vero vocantur a D. Thoma principia intrinseca actionum humanarum, quia se habent ut complementum potentiae, et sic potius subordinantur ipsi animae ut principio moventi in quantum habitus ejus sunt, licet si sint supernaturales ab exteriori principio imprimantur et fiant, et sub hac consideratione ad gratiam pertineant, sicut etiam ipsa gratia habitualis.

PORTUGUÊS

Explicados os princípios intrínsecos dos atos humanos, que são os hábitos virtuosos ou viciosos, Santo Tomás explica os princípios extrínsecos de tais atos. Chamam-se princípios extrínsecos não porque não introduzam algo intrínseco na alma — como o faz a graça —, mas porque aquilo de intrínseco que introduzem não possui de dentro o princípio da moção; antes, é impresso por um movente exterior, para que o homem seja movido. Com efeito, é comum a todo movente que, por sua moção, algo seja impresso intrinsecamente no móvel. Contudo, aquilo que é impresso, se o é à maneira de moção, faz com que o sujeito opere precisamente enquanto subordinado ao movente exterior do qual recebe essa impressão; e, por isso, tal movente é chamado, absolutamente, princípio extrínseco. Os hábitos, ao contrário, são chamados por Santo Tomás princípios intrínsecos das ações humanas, porque se comportam como complemento da potência e, assim, subordinam-se antes à própria alma enquanto princípio movente, na medida em que são hábitos dela. Se, porém, forem sobrenaturais, são impressos e produzidos por um princípio exterior e, sob esse aspecto, pertencem à graça, assim como a própria graça habitual.

LATIM

Igitur relicto principio extrinseco quod per modum persuasionis, vel suggestionis potest movere ad bonum, vel ad malum, de quo jam supra actum est, agit in praesenti D. Thomas de principio extrinseco movente ad bonum universaliter, quod fit dupliciter, vel instruendo et regulando, quod facit lex, vel adjuvando et movendo, quod facit gratia, et de lege agit a quaestione XC usque ad CVIII, de gratia vero a CIX usque ad finem.

PORTUGUÊS

Deixando, portanto, de lado o princípio extrínseco que pode mover ao bem ou ao mal por modo de persuasão ou sugestão, do qual já se tratou acima, Santo Tomás trata agora do princípio extrínseco que move universalmente ao bem. Isso ocorre de dois modos: instruindo e regulando, o que faz a lei; ou auxiliando e movendo, o que faz a graça. Da lei trata da questão XC até a CVIII; da graça, da CIX até o fim.

LATIM

Circa legem prius agit D. Thomas more solito de illa in communi, deinde in particulari. In communi considerat tria, scilicet essentiam, divisionem, et effectus communiores. Essentiam considerat quaestione XC, ostendens, quod lex est ordinatio facta ab eo, qui gubernat multitudinem, quia ordinatio formaliter pertinet ad intellectum, qui res comparat et ordinat, et quia efficax est praesupponit voluntatem, et quia ad multitudinem se habet, promulgationem requirit. Divisionem autem in varias leges, ut aeternam, naturalem, humanam, etc. considerat quaestione XCI. Effectus autem legis communiores, et interiores a lege, qui sunt tres, scilicet prohibere respectu malorum, praecipere respectu bonorum, permittere respectu indifferentium, tractat quaestione XCII.

PORTUGUÊS

Acerca da lei, Santo Tomás, segundo seu costume, trata primeiro dela em comum e depois em particular. Em comum, considera três coisas: a essência, a divisão e os efeitos mais gerais. Considera a essência na questão XC, mostrando que a lei é uma ordenação feita por aquele que governa uma multidão: por ser ordenação, pertence formalmente ao intelecto, que compara e ordena as coisas; por ser eficaz, pressupõe a vontade; e, por se referir à multidão, requer promulgação. A divisão em diversas leis — eterna, natural, humana etc. — é considerada na questão XCI. Os efeitos mais gerais e próprios da lei, que são três, isto é, proibir quanto aos males, preceituar quanto aos bens e permitir quanto às coisas indiferentes, são tratados na questão XCII.

LATIM

De lege autem in particulari considerat D. Thomas esse sex differentias legis, scilicet lex aeterna, quae est in mente divina ad gubernandum omnia; lex naturalis, quae est nobis naturaliter impressa, id est, cognita per ipsum lumen naturale, quod est lumen principiorum in practicis; lex humana, quae a naturali derivatur per potestatem legitimam; lex divina positiva, quae est duplex vetus, et nova, et denique lex fomitis, quae descendit ex corruptione peccati originalis. De hac ultima non agit, quia tractatum est cum de peccato originali ageretur.

PORTUGUÊS

Considerando, porém, a lei em particular, Santo Tomás estabelece seis diferenças de lei: a lei eterna, que está na mente divina para governar todas as coisas; a lei natural, que nos é naturalmente impressa, isto é, conhecida pela própria luz natural, que é a luz dos princípios no âmbito prático; a lei humana, que deriva da natural por autoridade legítima; a lei divina positiva, que é dupla, antiga e nova; e, por fim, a lei do fomes, que deriva da corrupção do pecado original. Desta última não trata aqui, porque já foi examinada ao tratar do pecado original.

LATIM

De aliis agit in praesenti, et primo de lege aeterna quaestione XCIII. Secundo, de lege naturali quaestione XCIV. Tertio, de lege humana per tres quaestiones. Primo, considerando ejus naturam, et originem a lege naturali, et conditiones requisitas, ut sit recta, et divisionem in varias leges secundum diversos ejus respectus, et hoc quaestione XCV. Deinde, considerat ejus potestatem, et executionem, ut circa quas materias versari possit et circa quas personas, et quam obligationem imponat et hoc quaestione XCVI. Denique, de mutabilitate legis humanae sive simpliciter quando abrogatur, sive ex parte, ut quando dispensatur, agit quaestione XCVII.

PORTUGUÊS

Das demais trata no presente. Primeiro, da lei eterna, na questão XCIII. Segundo, da lei natural, na questão XCIV. Terceiro, da lei humana, em três questões. Primeiro, considera sua natureza e sua origem na lei natural, as condições requeridas para que seja reta e sua divisão em diversas leis segundo seus diversos aspectos, na questão XCV. Depois, considera sua força e execução: sobre quais matérias pode versar, a quais pessoas pode alcançar e que obrigação impõe, na questão XCVI. Finalmente, trata da mutabilidade da lei humana, seja absolutamente, quando é ab-rogada, seja parcialmente, quando se concede dispensa, na questão XCVII.

LATIM

De lege autem divina positiva agit tractando prius de lege veteri deinde de lege nova. De lege veteri primo, considerat illam in communi. Secundo, distinctionem praeceptorum ejus. In communi considerat ejus conditiones, ut quomodo sit data, quo tempore, quomodo obligaverit, et hoc quaestione XCVIII. Ejus vero praecepta primo considerat in genere, ostendens tria fuisse genera praeceptorum in genere. Primo, praecepta moralia quae disponebant de actibus humanis generaliter, et caeremonialia, quae disponebant pertinentia ad cultum Dei in illo populo; judicialia, quae determinabant ea, quae ad judicia, et regimen populi pertinebant; et de hac divisione in communi agit quaestione XCIX. Exinde vero agit de singulis generibus. Et primo, de praeceptis moralibus, quae continentur in decalogo, de quibus, et eorum obligatione, et an sint dispensabilia, et an praecipiant substantiam virtutum, vel etiam modum, agit quaestione C. De caeremonialibus vero praeceptis agit per tres partes considerando in illis tria. Primo, distinctionem omnium praeceptorum caeremonialium, qua reducebantur ad quatuor genera, quaedam enim erant circa sacrificia, quaedam circa sacra, id est, circa instrumenta deservientia cultui divino, quaedam circa Sacramenta, et sanctificationes legales, quaedam circa observantias in modo ministrandi, ut in cibis, et potibus, etc. Et de hac distinctione agit quaestione CI. Secundo, considerat causas litterales, et singulares horum praeceptorum, quod latissime tractat quaestione CII. Tertio, considerat durationem istorum praeceptorum, quia enim figurabant, et protestabantur Christum venturum, ejusque redemptionem oportuit, quod consummata redemptione Christi in cruce maneret vacuata eorum significatio, et sic erat mortua lex quantum ad vim suae significationis, licuit tamen aliquantulum uti illa tamquam mortua ad sepeliendum eam cum honore, et de hac duratione agit quaestione CIII.

PORTUGUÊS

Da lei divina positiva trata primeiro da Lei Antiga e depois da Lei Nova. Acerca da Lei Antiga, considera primeiro a lei em comum e, em segundo lugar, a distinção de seus preceitos. Em comum, considera suas condições: de que modo foi dada, em que tempo e de que maneira obrigava, na questão XCVIII. Quanto aos seus preceitos, considera-os primeiro em geral, mostrando que havia três gêneros de preceitos: os morais, que dispunham em geral acerca dos atos humanos; os cerimoniais, que ordenavam aquilo que pertencia ao culto de Deus naquele povo; e os judiciais, que determinavam aquilo que pertencia aos juízos e ao governo do povo. Dessa divisão em comum trata na questão XCIX. Depois considera cada gênero em particular. Primeiro, os preceitos morais

contidos no Decálogo: quais são, qual sua obrigação, se admitem dispensa e se preceituam apenas a substância das virtudes ou também o modo delas; disso trata na questão C. Dos preceitos cerimoniais trata sob três aspectos. Primeiro, sua distinção, pela qual se reduziam a quatro gêneros: alguns versavam sobre os sacrifícios; outros, sobre as coisas sagradas, isto é, os instrumentos destinados ao culto divino; outros, sobre os sacramentos e as santificações legais; outros, sobre observâncias relativas ao modo de ministrar, como em alimentos, bebidas etc. Dessa distinção trata na questão CI. Segundo, considera as causas literais e particulares desses preceitos, matéria desenvolvida amplamente na questão CII. Terceiro, considera a duração deles: como figuravam e proclamavam Cristo por vir e sua redenção, consumada a redenção de Cristo na cruz era necessário que sua significação ficasse esvaziada; assim, a lei estava morta quanto à força de sua significação. Foi lícito, contudo, por algum tempo, usar dela como de uma lei morta, a fim de sepultá-la com honra. Dessa duração trata na questão CIII.

LATIM

De praeceptis autem judicialibus agit per duas quaestiones. Primo, tractando de illis secundum se, ostendens, quod ea quae lex determinabat circa judicia non erant directe figuralia, et protestativa Christi, sicut caeremonialia: unde non esset peccatum modo uti illis in aliqua republica, non tamen modo obligant, quia jam cessavit tota illa lex. Secundo vero distinguit genera praeceptorum judicialium, quae reducuntur ad quatuor genera: nam quaedam ordinabant regimen, et judicium circa principes, alia erga cives, alia erga extraneos, alia erga domesticam conversationem, et de his sigillatim agit quaestione CV.

PORTUGUÊS

Dos preceitos judiciais trata em duas questões. Primeiro, considera-os em si mesmos, mostrando que aquilo que a lei determinava acerca dos juízos não era diretamente figurativo nem proclamativo de Cristo, como o eram os preceitos cerimoniais. Por isso, não seria pecado empregá-los hoje em alguma república; não obrigam, porém, porque toda aquela lei já cessou. Em segundo lugar, distingue os gêneros de preceitos judiciais, que se reduzem a quatro: alguns ordenavam o governo e o juízo acerca dos príncipes; outros, acerca dos cidadãos; outros, acerca dos estrangeiros; outros, acerca da convivência doméstica. De cada um deles trata na questão CV.

LATIM

Post legem veterem agit de lege nova in qua breviter tria considerat. Primo, ipsam legem secundum se, virtutem ad justificandum, et durationem usque ad finem mundi, et hoc quaestione CVI. Secundo, considerat legem novam comparative ad veterem, ostendens quomodo adimpleat illam, et quod non sit gravior illa, ratione charitatis, libertatis, licet difficilior ratione majoris perfectionis, et de hoc agit quaestione CVII. Tertio, considerat materiam legis evangelica tam circa actus interiores quam exteriores, tam circa praecepta, quam circa consilia, et de hoc agit quaestione CVIII.

PORTUGUÊS

Depois da Lei Antiga, trata da Lei Nova, na qual considera brevemente três coisas. Primeiro, a própria lei em si, sua virtude para justificar e sua duração até o fim do mundo, na questão CVI. Segundo, considera comparativamente a Lei Nova e a Antiga, mostrando de que modo a Nova cumpre a Antiga e como não é mais gravosa que ela, em razão da caridade e da liberdade, embora seja mais difícil em razão de sua maior perfeição; disso trata na questão CVII. Terceiro, considera a matéria da lei evangélica, tanto acerca dos atos interiores como dos exteriores, tanto acerca dos preceitos como dos conselhos; disso trata na questão CVIII.

LATIM

Post considerationem legis sequitur consideratio de gratia, cujus tractatum dividit D. Thomas in tres partes. Primo, considerat ipsam gratiam secundum se. Secundo, causam ejus. Tertio, effectus ejus.

PORTUGUÊS

Depois da consideração da lei, segue-se a consideração da graça. Santo Tomás divide esse tratado em três partes. Primeiro, considera a própria graça em si mesma. Segundo, sua causa. Terceiro, seus efeitos.

LATIM

Circa ipsam gratiam secundum se tria etiam considerat D. Thomas per tres quaestiones, scilicet de ejus necessitate, quod pertinet ad quaestionem an est, de ejus essentia, quod pertinet ad quaestionem quid est, et de divisione ejus. Intelligimus autem nomine gratiae generaliter loquendo aliquid, quod gratuito datur, et non est debitum alteri. Et in duobus creatura pendet a Deo in operando, scilicet in forma, seu virtute, quae est ratio agendi, et in applicatione, qua movetur ad agendum, in utroque superaddi potest a Deo gratuitum bonum, scilicet forma, seu virtus agendi, vel proxima, ut charitas, vel radicalis, ut gratia, aut etiam potest superaddi gratuitum auxilium motionis, seu applicationis ad agendum. Et quoad utrumque ostenditur a Div. Thoma necessitas gratiae tam ex parte intellectus ad cognoscendum verum, quam ex parte voluntatis ad attingendum bonum, et qualis gratia, et quomodo requiratur in statu naturae corruptae ad efficienda opera perfecta, quae sunt hominis sani, ut adimplere totam legem, diligere Deum super omnia, resurgere a peccato, perseverare in bono, evitare peccata, etc. Quomodo etiam requiratur pro statu naturae integrae praesertim ad opera supernaturalia. Et de his agit quaestione CIX.

PORTUGUÊS

Acerca da própria graça, Santo Tomás considera igualmente três coisas em três questões: sua necessidade, que pertence à questão an est, isto é, se existe; sua essência, que pertence à questão quid est, isto é, o que é; e sua divisão. Pelo nome de graça entendemos, falando em geral, algo que é dado gratuitamente e que não é devido a outrem. Ora, a criatura depende de Deus no operar sob dois aspectos: quanto à forma ou virtude, que é a razão de agir, e quanto à aplicação, pela qual é movida a agir. Em ambos pode Deus acrescentar um bem gratuito: uma forma ou virtude de agir, seja próxima, como a caridade, seja radical, como a graça; ou ainda um auxílio gratuito de moção ou aplicação ao agir. Quanto a ambos, o Santo Tomás mostra a necessidade da graça, tanto da parte do intelecto para conhecer o verdadeiro como da parte da vontade para alcançar o bem; mostra também que graça é requerida e de que modo é necessária no estado de natureza corrompida para realizar as obras perfeitas próprias do homem são, como cumprir toda a lei, amar a Deus sobre todas as coisas, levantar-se do pecado, perseverar no bem e evitar os pecados; e de que modo é requerida também no estado de natureza íntegra, sobretudo para as obras sobrenaturais. Disso trata na questão CIX.

LATIM

Quoad essentiam vero gratiae quomodo sit qualitas habitualis, et quomodo differat a qualitatibus operativis, resideatque in essentia animae ipsa gratia sanctificans, agit quaestione CX. Quoad divisionem vero gratiae in operantem, et cooperantem, praevenientem, et subsequentem, gratum facientem, et gratis datam agit quaestione CXI. Nec expressit hic D. Thomas sufficientem, et efficacem, quia quaestione CIX, art. I, II et III, distinxerat de auxilio, ut virtus, seu forma, quae est sufficiens, et ut motio applicans, quae est efficax.

PORTUGUÊS

Quanto à essência da graça — de que modo é uma qualidade habitual, de que modo difere das qualidades operativas e de que modo a própria graça santificante reside na

essência da alma —, trata na questão CX. Quanto à divisão da graça em operante e cooperante, preveniente e subsequente, graça que torna grato e graça gratuitamente dada, trata na questão CXI. Santo Tomás não explicitou aqui a distinção entre suficiente e eficaz, porque, na questão CIX, artigos I, II e III, já distinguira o auxílio enquanto virtude ou forma, que é suficiente, e enquanto moção aplicante, que é eficaz.

LATIM

Considerata essentia gratiae agit de ejus causa, quae potest esse triplex, efficiens, dispositiva, et instrumentalis. De instrumentali tractabitur in tertia parte agendo de Sacramentis. De efficiente, et dispositiva agit in praesenti ostendens, quod efficiens principalis sit solus Deus, dispositiva autem actus liberi arbitrii, quatenus supernaturali auxilio movetur in Deum, et de hoc tractat quaestione CXII.

PORTUGUÊS

Considerada a essência da graça, trata de sua causa, que pode ser tríplice: eficiente, dispositiva e instrumental. Da causa instrumental tratará na Terceira Parte, ao tratar dos sacramentos. Da eficiente e da dispositiva trata aqui, mostrando que a causa eficiente principal é somente Deus, e que a dispositiva é o ato do livre-arbítrio, enquanto movido para Deus por auxílio sobrenatural. Disso trata na questão CXII.

LATIM

Tertio, agit de effectibus gratiae, et considerat duos effectus, alterum formalem gratiae sanctificantis, qui est justificatio, de quo, et de ejus causis, et ordine, et modo quo fiat, agit quaestione CXIII. Alter effectus procedit effective a gratia sanctificante, et cooperante, et hoc est meritum tam vitae aeternae, quam augmenti gratiae, nam prima gratia, et ultima, scilicet perseverantia, quia dependent solum ex actuali auxilio, et motione, quae est principium omnis gratiae, non cadunt sub merito. Et de hoc effectu agit quaestione CXIV.

PORTUGUÊS

Em terceiro lugar, trata dos efeitos da graça e considera dois. Um é o efeito formal da graça santificante, que é a justificação; dela, de suas causas, de sua ordem e do modo pelo qual se realiza, trata na questão CXIII. O outro efeito procede eficientemente da graça santificante e cooperante: é o mérito, tanto da vida eterna como do aumento da graça. A primeira graça e a última, isto é, a perseverança, por dependerem somente do auxílio e da moção atuais, que são o princípio de toda graça, não caem sob o mérito. Desse efeito trata na questão CXIV.

ORDINATIO SECUNDA SECUNDAE PER SUAS QUAESTIONES ET MATERIAS.

ORDENAÇÃO DA SECUNDA SECUNDAE POR SUAS QUESTÕES E MATÉRIAS.

LATIM

Post considerationem actuum humanorum in communi tractat D. Thomas in hac secunda secundae, de actibus humanis in particulari, scilicet secundum specificas rationes virtutum, et vitiorum.

PORTUGUÊS

Depois da consideração dos atos humanos em comum, Santo Tomás trata, nesta Secunda Secundae, dos atos humanos em particular, isto é, segundo as razões específicas das virtudes e dos vícios.

LATIM

Ad comprehendendum autem totam hanc materiam moralem, procedens D. Thomas a communioribus ad minus communia distinguit quaedam, quae pertinent communiter ad omnes homines, et ordinat statum communem, quaedam vero quae ordinant speciales status. Quae tangunt statum communem sunt virtutes, et vitia, ad hoc enim communiter inclinat homo secundum intellectum, et voluntatem. Virtutes autem, aut sunt intellectuales, aut theologicae, aut morales. De intellectualibus non agit in praesenti, non quia pertinent directe ad considerationem actuum humanorum, qui morales sunt, quamvis secundum quod pertinent ad dona Spiritus Sancti ut scientia, sapientia, et intellectus, agetur de illis in hoc tractatu, quia correspondent virtutibus theologicis. Proprie ergo pertinet ad praesens agere de virtutibus theologicis, et moralibus. Et theologicae sunt tres, fides, spes, et charitas; morales autem principales, seu cardinales, ad quas caeterae minus principales reducuntur sunt quatuor, prudentia, justitia, fortitudo, et temperantia, in quarum unaquaque considerat D. Thomas primo ipsam virtutem, secundo vitium oppositum, tertio donum Spiritus Sancti ei correspondens, quarto praeceptum, si quod datur de tali virtute. Et hic tractatus istarum virtutum durat usque ad quaestionem CLXXI.

PORTUGUÊS

Para abarcar toda essa matéria moral, Santo Tomás, procedendo do mais comum para o menos comum, distingue aquilo que pertence em comum a todos os homens e ordena o estado comum, daquilo que ordena estados especiais. Ao estado comum pertencem as virtudes e os vícios, pois para eles o homem se inclina universalmente segundo o intelecto e a vontade. As virtudes, porém, ou são intelectuais, ou teologais, ou morais. Das intelectuais não trata aqui porque não pertencem diretamente à consideração dos atos humanos, que são morais; embora, enquanto pertencem aos dons do Espírito Santo — como a ciência, a sabedoria e o intelecto —, delas se trate neste livro por corresponderem às virtudes teologais. Cabe, portanto, ao presente tratar propriamente das virtudes teologais e morais. As teologais são três: fé, esperança e caridade. As morais principais, ou cardeais, às quais se reduzem as demais menos principais, são quatro: prudência, justiça, fortaleza e temperança. Em cada uma delas Santo Tomás considera, primeiro, a própria virtude; segundo, o vício oposto; terceiro, o dom do Espírito Santo que lhe corresponde; quarto, o preceito, se houver algum acerca de tal virtude. E este tratado das virtudes estende-se até a questão CLXXI.

LATIM

Quae vero pertinent ad speciales status hominum tractantur a quaestione CLXXI usque ad finem libri discurrendo non penes status politicos, seu civiles, sed penes status ecclesiasticos,

seu theologicos, ut notavimus supra agendo in communi de hac secunda secundae, et infra amplius dicemus agendo de istis statibus in speciali. Haec est ergo prima divisio hujus partis, scilicet tractare ea, quae pertinent ad communem vitam hominum moralem, vel ad speciales status.

PORTUGUÊS

Aquilo que pertence aos estados especiais dos homens é tratado da questão CLXXI até o fim do livro, procedendo-se não segundo estados políticos ou civis, mas segundo estados eclesiásticos ou teológicos, como observamos acima ao tratar em comum desta Secunda Secundae e como diremos mais amplamente abaixo, ao tratar desses estados em particular. Esta é, portanto, a primeira divisão desta parte: tratar do que pertence à vida moral comum dos homens ou aos estados especiais.

FIDES.
FÉ.

LATIM

Inchoat ergo D. Thomas tractatum de virtutibus in speciali a prima virtute theologica, quae est fides, et dividit totum ejus tractatum juxta ordinem assignatum in quatuor partes. Primo enim agit de ipsa virtute. Secundo, de donis Spiritus Sancti ei correspondentibus. Tertio, de vitiis oppositis. Quarto, de praeceptis, quae dantur de fide et durat usque ad quaestionem XVI.

PORTUGUÊS

Santo Tomás inicia, portanto, o tratado das virtudes em particular pela primeira virtude teologal, que é a fé, e divide todo esse tratado, segundo a ordem assinalada, em quatro partes. Primeiro, trata da própria virtude. Segundo, dos dons do Espírito Santo que lhe correspondem. Terceiro, dos vícios opostos. Quarto, dos preceitos dados acerca da fé. E o tratado estende-se até a questão XVI.

LATIM

Circa primum, virtus fidei consideratur quantum ad tria. Primo, quantum ad ejus objectum, unde sumitur specificatio. Secundo, quantum ad actum ejus tam interiorem, quam exteriorem, quia hic immediatius specificatur ab objecto. Tertio, quantum ad ipsum habitum, qui mediante actu specificatur. Primum tractat in quaestione I, ostendens rationem formalem objecti fidei, et duas conditiones ex parte objecti requisitas. Ratio formalis est veritas prima revelans. Conditiones sunt duae. Prima, quod res sic revelata cum mediante testimonio divino revelata sit, non sit visa, neque cognita evidenter, sed obscura. Secunda conditio est, quod sit proposita per instrumentum, seu organum infallibile, quod pro nobis est Ecclesia, seu caput ejus supremum, quod est Romanus Pontifex. Pro primis autem fundatoribus fidei, qui nobis eam tradiderunt fuit revelatio immediate facta a Deo, vel ministerio Angelorum tradita. De hoc ergo specificativo, et conditionibus agit quaestione I.

PORTUGUÊS

Quanto ao primeiro ponto, a virtude da fé é considerada sob três aspectos. Primeiro, quanto ao objeto, do qual se toma sua especificação. Segundo, quanto ao ato, tanto interior como exterior, porque o ato é mais imediatamente especificado pelo objeto. Terceiro, quanto ao próprio hábito, que é especificado mediante o ato. Do primeiro trata na questão I, mostrando a razão formal do objeto da fé e duas condições requeridas da parte do objeto. A razão formal é a Verdade primeira enquanto reveladora. As condições são duas. A primeira, que a coisa assim revelada, por ser revelada mediante o testemunho divino, não seja vista nem conhecida evidentemente, mas obscuramente. A segunda, que seja proposta por um instrumento ou órgão infalível, que para nós é a Igreja, ou sua

cabeça suprema, o Romano Pontífice. Para os primeiros fundadores da fé, porém, que a transmitiram a nós, a revelação foi feita imediatamente por Deus ou comunicada pelo ministério dos anjos. Dessa razão especificativa e dessas condições trata na questão I.

LATIM

De actu autem, qui est immediatum specificativum ab hoc objecto, agit quaestione II et III. De interiori quidem actu fidei, et de ejus necessitate, et de his, quae tenentur homines explicite credere, agit quaestione II; de actu vero exteriori, qui est confessio fidei, et de ejus necessitate ad salutem agit quaestione III.

PORTUGUÊS

Do ato, imediatamente especificado por esse objeto, trata nas questões II e III. Do ato interior da fé, de sua necessidade e daquilo que os homens estão obrigados a crer explicitamente, trata na questão II; do ato exterior, que é a confissão da fé, e de sua necessidade para a salvação, trata na questão III.

LATIM

Post actum fidei, agit de habitu, qui mediante actu specificatur. In quo considerat quatuor. Primo, ipsum habitum secundum se. Secundo, ejus causam materialem, quae est subjectum. Tertio, ejus causam efficientem. Quarto, ejus effectus in anima. Primum considerat quaestione IV. Quomodo scilicet habitus fidei sit virtus, et quomodo differat informis, et formata, et quem ordinem habeat ad caeteras virtutes. De secundo scilicet de subjecto agit quaestione V, tam de subjecto quo, qui est intellectus, quam de subjecto quod, qui sunt Angeli dum fuerunt viatores, et homines, qui non sunt infideles, non vero damnati, neque haeretici. De tertio agit quaestione VI, ostendens quomodo fides etiam informis est infusa a Deo. De quarto agit quaestione VII, ostendens, quod praeter actus fidei, qui sunt eliciti ab ipsa, duo alii effectus illi attribuuntur, ut moventi, et dirigenti, scilicet timor propter summam Dei excellentiam, quam nobis revelat, et purificatio cordis, quia est initium justificationis in voluntate, et ratio expellendi errores in intellectu.

PORTUGUÊS

Depois do ato da fé, trata do hábito, que é especificado mediante o ato. Nele considera quatro coisas. Primeiro, o próprio hábito em si. Segundo, sua causa material, que é o sujeito. Terceiro, sua causa eficiente. Quarto, seus efeitos na alma. O primeiro é considerado na questão IV: de que modo o hábito da fé é virtude, de que modo se distinguem a fé informe e a formada e qual a ordem da fé em relação às demais virtudes. Do segundo, isto é, do sujeito, trata na questão V, tanto do sujeito quo, que é o intelecto, como do sujeito quod, que são os anjos enquanto foram viadores e os homens — não, porém, os infiéis, os condenados ou os hereges. Do terceiro trata na questão VI, mostrando de que modo até a fé informe é infundida por Deus. Do quarto trata na questão VII, mostrando que, além dos atos de fé elícitos pela própria fé, dois outros efeitos lhe são atribuídos enquanto move e dirige: o temor, por causa da suprema excelência de Deus que ela nos revela, e a purificação do coração, porque a fé é princípio da justificação na vontade e razão para expulsar os erros do intelecto.

LATIM

Explicata virtute fidei, tam quoad actum, quam quoad habitum, tractat de secunda parte hujus materiae, scilicet de donis Spiritus Sancti correspondentibus fidei, quae sunt duo, scilicet donum intellectus, et donum scientiae. Cum enim ad fidem principaliter pertineat assentiri rebus credendis, et hoc superet naturale lumen, cum sit circa res supernaturales, oportet, quod detur homini lumen aliquod ad penetrandum, et capiendum res istas credendas, et simul detur vis, seu habilitas ad judicandum, et discernendum illas, nullus enim assentitur assensu firmo, et certo, qui est quasi ultima resolutio intellectus, nisi prius penetret, et capiat, seu bene apprehendat id cui assentitur, simul discernat, et judicet de his quibus

assentiendum est, ab his quibus non est assentiendum. Et quidem ad assentiendum veritati rei propter se ipsam oportet prius intelligere, et apprehendere, et capere ipsam veritatem in se ipsa, ad assentiendum autem rei ut revelatae oportet capere ipsam revelationem, seu rem ipsam ut revelatam; in fide quidem, quae est revelatio testificans obscure, oportet intellectu capere rem ut testificatam seu credibilem; in revelatione autem clara, qualis fiet in patria extra Verbum, et extra lumen gloriae, oportet capere, et intelligere revelationem illam prout clara revelatio est. Sic ergo donum intellectus differt a fide in via, quia fides ordinatur ad assentiendum credendis ex auctoritate dicentis, donum autem intellectus ad penetrandum, et capiendum credibilitatem ipsam, seu testificationem, in patria autem ordinatur ad capiendum, et penetrandum revelationes ipsas claras extra Verbum, non ad assentiendum revelatis. Haec autem penetratio, et intelligentia tunc est donum Spiritus Sancti cum aliquis intelligit ex quadam conjunctione, et connaturalitate ad ipsas res revelatas, seu revelationem ipsam, ut habetur ex motione Spiritus Sancti juxta illud I Joann. III. Unctio docet vos de omnibus, ubi est sermo formalis, quod in quantum ungit, docet; oleum enim, et lucet, et ungit, donum autem Spiritus Sancti, non in quantum lucet, sed in quantum ungit, id est, in quantum afficit, et connaturalizat, seu demulcet nos ad res supernaturales, docet, et sic etiam distinguitur a lumine gloriae in patria, qui lumen gloriae ex ipsa efficacia luminis, et quasi lucendo penetrat divinam essentiam juxta illud Psal. xxxv: In lumine tuo videbimus lumen, donum autem intellectus quasi ungendo, et connaturalizando ad res supernaturales eas penetrat. De hoc ergo agit quaestione VIII.

PORTUGUÊS

Explicada a virtude da fé, tanto quanto ao ato como quanto ao hábito, Santo Tomás trata da segunda parte desta matéria, isto é, dos dons do Espírito Santo correspondentes à fé. São dois: o dom de intelecto e o dom de ciência. Com efeito, como pertence principalmente à fé assentir às coisas que devem ser cridas, e isso supera a luz natural por versar sobre realidades sobrenaturais, é necessário que ao homem seja dada alguma luz para penetrar e apreender essas coisas que devem ser cridas e, ao mesmo tempo, alguma força ou aptidão para julgá-las e discerni-las. Ninguém assente com assentimento firme e certo — que é como a última resolução do intelecto — sem antes penetrar e apreender, ou compreender bem, aquilo a que assente, discernindo e julgando simultaneamente aquilo a que se deve assentir daquilo a que não se deve assentir. Para assentir à verdade de uma coisa por causa dela mesma, é necessário primeiro entender, apreender e captar a própria verdade em si; para assentir a uma coisa enquanto revelada, é necessário apreender a própria revelação ou a própria coisa enquanto revelada. Na fé, que é uma revelação que testemunha obscuramente, é necessário que o intelecto apreenda a coisa enquanto testemunhada ou crível; numa revelação clara, como a que haverá na pátria fora do Verbo e fora da luz da glória, é necessário apreender e entender essa revelação enquanto revelação clara. Assim, na via, o dom de intelecto difere da fé porque a fé se ordena a assentir ao que deve ser crido pela autoridade daquele que fala, ao passo que o dom de intelecto se ordena a penetrar e apreender a própria credibilidade ou o testemunho; na pátria, porém, ordena-se a apreender e penetrar as próprias revelações claras fora do Verbo, não a assentir às coisas reveladas. Essa penetração e inteligência é dom do Espírito Santo quando alguém entende a partir de certa conjunção e conaturalidade com as próprias coisas reveladas ou com a própria revelação, segundo a moção do Espírito Santo, conforme aquilo de I João III: «A unção vos ensina acerca de todas as coisas». A expressão é formal: enquanto unge, ensina. O óleo, com efeito, tanto ilumina como unge; o dom do Espírito Santo, porém, ensina não enquanto ilumina, mas enquanto unge, isto é, enquanto afeta e conaturaliza ou suavemente dispõe a nós para as coisas sobrenaturais. Assim também se distingue da luz da glória na pátria: a luz da glória, pela própria eficácia da luz e como que iluminando, penetra a essência divina, segundo aquilo do Salmo XXXV: «Na tua luz veremos a luz»; o dom de intelecto,

porém, como que ungindo e conaturalizando-nos às coisas sobrenaturais, penetra-as. Disso trata na questão VIII.

LATIM

De dono autem scientiae agit quaestione IX, quae distinguitur a dono intellectus, et a dono sapientiae, et ab ipsa fide, quia ad scientiam pertinet judicare de aliquo per suam causam. De his autem, quae sunt credenda, fides non judicat discutiendo, sive eorum veritatem sive credibilitatem, sed tantum obediendo testificationi Dei assentitur. Similiter donum intellectus non fert judicium discutiendo de re aliqua per suam causam, sed solum penetrat, et apprehendit rem illam. Distinguitur ergo donum scientiae ab utroque quia judicat de credendis secundum aliquam causam, seu merita credibilitatis, quod pertinet ad judicium discretionis, seu discussionis. Differt autem a dono sapientiae penes diversum medium, seu causam per quam judicat de ipso objecto, nam ad sapientiam pertinet judicare per causam supremam, et altissimam, ad scientiam vero per causam inferiorem. De credendis ergo si judicat, et discernit aliquis ex quadam unione, et connaturalitate ad Deum secundum quod gustat de ejus bonitate, sic est donum sapientiae, et sic correspondet charitati, quae unit nos Deo secundum affectum, et gustum. Si vero judicat de credendis, dicitur habere scientiam quia judicat penes effectum aliquem temporalem non solum penes affectum.

PORTUGUÊS

Do dom de ciência trata na questão IX. Ele se distingue do dom de intelecto, do dom de sabedoria e da própria fé, porque pertence à ciência julgar de algo por sua causa. Acerca das coisas que devem ser cridas, a fé não julga discutindo sua verdade ou credibilidade, mas assente somente obedecendo ao testemunho de Deus. Do mesmo modo, o dom de intelecto não profere um juízo discutindo uma coisa por sua causa, mas apenas penetra e apreende a própria coisa. O dom de ciência distingue-se, portanto, de ambos, porque julga das coisas que devem ser cridas segundo alguma causa ou segundo os motivos de credibilidade, o que pertence ao juízo de discernimento ou discussão. Distingue-se, por sua vez, do dom de sabedoria pelo diverso meio ou causa mediante a qual julga o objeto: à sabedoria pertence julgar pela causa suprema e altíssima; à ciência, por uma causa inferior. Se, portanto, alguém julga e discerne as coisas que devem ser cridas a partir de certa união e conaturalidade com Deus, segundo o gosto de sua bondade, isso pertence ao dom de sabedoria, que corresponde à caridade, pela qual nos unimos a Deus segundo o afeto e o gosto. Se, porém, julga das coisas que devem ser cridas segundo algum efeito temporal, e não apenas segundo o afeto, diz-se que possui ciência.

LATIM

Post dona correspondentia fidei sequitur agere de tertia parte hujus materiae, scilicet de vitiis oppositis fidei. Possunt autem ista vitia opponi, vel directe ipsi fidei, ejusque actui interiori, vel specialiter actui ejus exteriori, scilicet confessioni fidei, vel denique donis correspondentibus fidei. Fidei secundum se opponitur infidelitas, non quidem pure negativa, qualis invenitur in his, qui nihil audierunt de fide, sic enim potius est poena, quam culpa, sed infidelitas privativa, quae non acquiescit fidei cognitae, et dividitur in tria illa genera, paganismus, Judaismus, et haeresis, sub quibus multi possunt errores contineri juxta speciales materias quas negant. Et sic de infidelitate in communi, et his, quae infidelitatem concernunt agit quaestione X. Specialiter vero propter specialem difficultatem agit de haeresi, et apostasia, de haeresi quidem quaestione XI. De apostasia vero quaestione XII.

PORTUGUÊS

Depois dos dons correspondentes à fé, segue-se a terceira parte desta matéria, isto é, os vícios opostos à fé. Esses vícios podem opor-se diretamente à própria fé e ao seu ato interior, ou especialmente ao seu ato exterior, isto é, à confissão da fé, ou, finalmente, aos dons que correspondem à fé. À fé em si mesma opõe-se a infidelidade, não a puramente negativa, como a que se encontra naqueles que nada ouviram acerca da fé —

nesse caso é antes pena que culpa —, mas a infidelidade privativa, que não aquiesce à fé conhecida. Ela se divide em três gêneros: paganismo, judaísmo e heresia, sob os quais podem conter-se muitos erros segundo as matérias particulares que negam. Da infidelidade em comum e do que a ela pertence trata na questão X. Em particular, por causa de dificuldades especiais, trata da heresia na questão XI e da apostasia na questão XII.

LATIM

At vero confessioni fidei, quae est ejus actus exterior opponitur blasphemia, quae est derogatio alicujus excellentis bonitatis praesertim divinae. Et de hoc peccato agit dupliciter. Primo, secundum se et in communi, et hoc quaestione XIII. Secundo, in speciali de blasphemia illa quae est peccatum in Spiritum Sanctum, quatenus homo recte ponit obstaculum remissioni peccatorum, seu removet ea, per quae Spiritus Sanctus impedit in nobis electionem peccati, et quia Spiritui Sancto appropriatur peccatorum remissio, dicuntur esse peccata in Spiritum Sanctum. Et sunt sex, scilicet desperatio, impoenitentia, obstinatio cordis, impugnatio veritatis agnitae, et invidentia fraternae gratiae. Ex quibus sola impoenitentia finalis est simpliciter irremissibilis, tam in hoc saeculo, quam in futuro, alia vero dicuntur irremissibilia propter specialem difficultatem remissionis quatenus hujusmodi peccata ex specie sua afferunt impedimentum, et repulsionem remedii contra peccata eo modo quo aliqui morbi dicuntur incurabiles, licet totam hanc resistentiam possit vincere virtus infinita Spiritus Sancti, et de hoc agit quaestione XIV.

PORTUGUÊS

À confissão da fé, que é seu ato exterior, opõe-se a blasfêmia, que é a derrogação de alguma bondade excelente, sobretudo da bondade divina. Desse pecado trata de dois modos. Primeiro, em si mesmo e em comum, na questão XIII. Segundo, em particular, da blasfêmia que é pecado contra o Espírito Santo, enquanto o homem põe diretamente um obstáculo à remissão dos pecados ou remove aquilo por meio do qual o Espírito Santo impede em nós a eleição do pecado. E, como a remissão dos pecados é apropriada ao Espírito Santo, tais pecados são chamados pecados contra o Espírito Santo. São seis, a saber: desespero, impenitência, obstinação do coração, impugnação da verdade conhecida e inveja da graça fraterna. Deles, somente a impenitência final é absolutamente irremissível, tanto neste século como no futuro; os demais são ditos irremissíveis por causa da especial dificuldade da remissão, na medida em que, por sua espécie, trazem consigo impedimento e repulsa do remédio contra os pecados, do mesmo modo que certas doenças são chamadas incuráveis. Toda essa resistência, contudo, pode ser vencida pela virtude infinita do Espírito Santo. Disso trata na questão XIV.

LATIM

At vero donis correspondentibus fidei, scilicet scientiae, et intellectui opponuntur tria peccata. Nam scientiae opponitur ignorantia, de qua quomodo sit peccatum tractatum est I-2 quaestione LXXVI. Dono autem intellectus opponitur caecitas, et hebetudo mentis, quae pertinent ad privationem luminis spiritualis, quae privatio aliquando est solum poena peccati, ut cum dicitur Sap. II: Excaecavit eos malitia, ubi ponitur malitia causa caecitatis, aliquando vero est voluntaria derelictio luminis intellectualis, ut cum dicitur Psalm. XXXV: Noluit intelligere ut bene ageret, aut cum ex nimia concupiscentia temporalium hebetatur quis ad non intelligendum, ut cum dicitur Psalm. LVII: Supercecidit ignis (hoc est inordinata concupiscentia) et non viderunt solem, id est, lumen spirituale. De his ergo peccatis agit quaestione XV.

PORTUGUÊS

Aos dons correspondentes à fé, isto é, à ciência e ao intelecto, opõem-se três pecados. À ciência opõe-se a ignorância; de que modo ela é pecado já foi tratado em I-II, questão

LXXVI. Ao dom de intelecto opõem-se a cegueira e a obtusidade da mente, que pertencem à privação da luz espiritual. Essa privação às vezes é somente pena do pecado, como quando se diz em Sabedoria XI: «A malícia os cegou», onde a malícia é posta como causa da cegueira; outras vezes é abandono voluntário da luz intelectual, como quando se diz no Salmo XXXV: «Não quis entender para agir bem»; ou quando, por excessiva concupiscência das coisas temporais, alguém se torna obtuso para compreender, conforme aquilo do Salmo LVII: «Caiu fogo sobre eles» — isto é, a concupiscência desordenada — «e não viram o sol», isto é, a luz espiritual. Desses pecados trata na questão XV.

LATIM

Ultimum, quod in hac materia est de praeceptis fidei ad credendum, et circa actus donorum scientiae, et intellectus, et de hoc agit quaestione XVI.

PORTUGUÊS

Por fim, nesta matéria resta tratar dos preceitos da fé relativos ao crer e aos atos dos dons de ciência e de intelecto; disso trata na questão XVI.

SPES.

ESPERANÇA.

LATIM

Eodem ordine agit D. Thomas de hac virtute, atque de fide considerando quatuor circa illam. Primo ipsam spem. Secundo donum illi correspondens. Tertio vitia opposita. Quarto praecepta de actu spei. Circa ipsam spem duo veniunt consideranda, scilicet ratio ipsa, et essentia virtutibus spei, et ejus subjectum. In ipsa ratione spei considerantur omnes istae formalitates, scilicet ratio objecti specificantis, quae est ipsum bonum fruendum (scilicet Deus) ut arduum, sumendo ly arduum, non solum passive pro eo quod in se est valde excellens, seu excedens nostram facultatem, sed etiam active pro eo quod est vincens difficultatem, et arduitatem, quod est Deus ut auxilians. Secunda formalitas est ratio virtutis, deinde ratio talis virtutis, scilicet quod sit theologica, id est, habens Deum pro objecto, seu materia attingenda, deinde distinctio ab aliis virtutibus, deinde ordo ad fidem, et charitatem. Et de his agit quaestione XVII. De subjecto autem spei agit tam de subjecto quo, quod est voluntas, ut eminenter irascibilis, et respiciens arduum, quam de subjecto quod ostenditque quomodo inveniatur in viatoribus in quibus certitudinem habet securitatis ex parte auxilii divini non certitudinem eventus futuri ex parte subjecti sperantis. Non invenitur autem in beatis, neque in damnatis. Et de hoc agit quaestione XVIII.

PORTUGUÊS

Santo Tomás trata desta virtude segundo a mesma ordem seguida para a fé, considerando quatro coisas: primeiro, a própria esperança; segundo, o dom que lhe corresponde; terceiro, os vícios opostos; quarto, os preceitos acerca do ato de esperança. Quanto à própria esperança, duas coisas devem ser consideradas: a razão e essência da virtude da esperança e seu sujeito. Na própria razão da esperança consideram-se todas estas formalidades: primeiro, a razão do objeto especificativo, que é o próprio bem a ser fruído, isto é, Deus, enquanto árduo; tomando-se «árduo» não apenas passivamente, por aquilo que em si é muito excelente ou excede nossa faculdade, mas também ativamente, por aquilo que vence a dificuldade e a arduidade, isto é, Deus enquanto auxiliador. A segunda formalidade é a razão de virtude; depois, a razão de tal virtude, isto é, ser teologal, tendo Deus como objeto ou matéria a ser atingida; depois, sua distinção das outras virtudes e, por fim, sua ordem em relação à fé e à caridade. Disso trata na questão XVII. Quanto ao sujeito da esperança, trata tanto do sujeito quo, que é a vontade enquanto eminentemente irascível e voltada para o árduo, como do sujeito

quod; e mostra de que modo ela se encontra nos viadores, nos quais possui certeza de segurança da parte do auxílio divino, não, porém, certeza do evento futuro da parte do sujeito que espera. Não se encontra, contudo, nos bem-aventurados nem nos condenados. Disso trata na questão XVIII.

LATIM

Secundum, quod explicat in materia de spe, est donum Spiritus Sancti ei correspondens, scilicet donum timoris, qui proprie est timor filialis distinguiturque a mundano, et servili, ab illo ut a sibi contrario, quia timor mundanus est malus, utpote timens perdere res mundanas etiam contra Deum, ab isto autem ut ab imperfecto, quia timor servilis timet perdere Deum propter poenam, timor autem filialis propter se ipsum, et propter culpam. Et in hoc timore filiali etiam dantur diversi gradus, quia timor initialis, et adhuc imperfectus, qualis est in incipientibus, timet magis ipsum malum, quod est culpa, et aliquid etiam habet adjunctum de timore poenae. Perfectus autem timor filialis, non tam timet ipsum malum directe, sive culpae, sive poenae, sed ipsum Deum reveretur omnipotentem non ut praecise potens bene facere, sed ut potens etiam malum infligere saltem annihilationis, et destructionis, et sic generat in animo motum quemdam contractivum, et resilientem in propriam parvitatem, sicque respicit ipsum bonum divinum, non ut prosequibile, sed ut refugibile, cum connotatione mali possibilis in obliquo. Et de hoc timore agit quaestione XIX.

PORTUGUÊS

A segunda coisa que explica na matéria da esperança é o dom do Espírito Santo que lhe corresponde, isto é, o dom do temor, que propriamente é o temor filial. Este se distingue do temor mundano e do servil: do mundano, como de seu contrário, pois o temor mundano é mau, por temer perder as coisas do mundo até mesmo contra Deus; do servil, como do imperfeito, pois o temor servil teme perder a Deus por causa da pena, enquanto o temor filial teme em razão do próprio Deus e da culpa. Também no temor filial há diversos graus. O temor inicial, ainda imperfeito, próprio dos iniciantes, teme sobretudo o próprio mal que é a culpa e conserva ainda algo de temor da pena. O temor filial perfeito, porém, não teme diretamente tanto o próprio mal, seja de culpa, seja de pena; antes, reverencia o próprio Deus onipotente, não apenas enquanto pode fazer o bem, mas também enquanto pode infligir um mal, ao menos o da aniquilação e destruição. Assim gera na alma certo movimento de contração e de retorno à própria pequenez, e considera o próprio bem divino não enquanto algo a ser perseguido, mas enquanto algo diante do qual se recua, com a conotação indireta de um mal possível. Desse temor trata na questão XIX.

LATIM

Tertio, agit de vitiis oppositis spei. Opponuntur autem spei duo vitia, scilicet desperatio, et praesumptio. Desperatio quidem, quia destruit in bono sperato rationem futuri, vel possibilis, ideoque assequi desperat. Praesumptio autem destruit rationem ardui, quia existimat de facili posse consequi tale bonum verbi gratia sine meritis, aut sine medio requisitis. Et de desperatione agit quaestione XX, de praesumptione vero quaestione XXI.

PORTUGUÊS

Em terceiro lugar, trata dos vícios opostos à esperança. Dois vícios se opõem a ela: o desespero e a presunção. O desespero destrói no bem esperado a razão de futuro ou de possível e, por isso, desespera de alcançá-lo. A presunção, por sua vez, destrói a razão de árduo, porque julga poder alcançar facilmente tal bem, por exemplo, sem méritos ou sem os meios requeridos. Do desespero trata na questão XX; da presunção, na questão XXI.

LATIM

Ultimo, agit de praeceptis spei, et timoris qui spei correspondent, et hoc quaestione XXII.

PORTUGUÊS

Finalmente, trata dos preceitos da esperança e do temor que lhe corresponde, na questão XXII.

CHARITAS.
CARIDADE.

LATIM

Quatuor principia considerantur etiam circa istam virtutem, licet aliquantulum immutato ordine propter convenientiam doctrinae. Agit enim de ipsa charitate, et vitiis illi oppositis prius quam de dono ei correspondente, eo quod dantur plures virtutes et effectus orti ex charitate, quibus multa vitia opponuntur, et ita prius debuit agere de istis vitiis sicut de illis virtutibus, quam de dono. Quare tractat primo de charitate secundum se. Secundo, actibus ejus, et effectibus, seu virtutibus ex illa ortis. Tertio, de vitiis oppositis tam charitati, quam his virtutibus. Quarto, de praeceptis charitatis. Quinto, de dono illi correspondente. Sexto, de peccatis oppositis huic dono.

PORTUGUÊS

Também acerca desta virtude consideram-se diversos pontos, embora a ordem seja um pouco modificada por conveniência da doutrina. Santo Tomás trata da própria caridade e dos vícios a ela opostos antes de tratar do dom que lhe corresponde, porque da caridade nascem várias virtudes e efeitos aos quais muitos vícios se opõem; por isso, devia tratar desses vícios, assim como das virtudes correspondentes, antes de tratar do dom. Trata, portanto, primeiro, da caridade em si mesma; segundo, de seus atos e efeitos, ou das virtudes que dela nascem; terceiro, dos vícios opostos tanto à caridade como a essas virtudes; quarto, dos preceitos da caridade; quinto, do dom que lhe corresponde; sexto, dos pecados opostos a esse dom.

LATIM

Circa primum, charitas in se consideratur a D. Thomas tum absolute, ut est virtus quaedam supernaturalis amicitiae erga Deum, et ideo per amorem attingens ipsum ut est in se, et propter se immediate, in quo objectum ejus formale explicatur, scilicet bonitatem Dei in se, ut per amicitiam communicabilis est, et ideo maxima est omnium virtutum, quia maxime attingit finem earum, et caeteras movet, et de hoc agit quaestione XXIII. Tum etiam consideratur comparative, tam in ordine ad subjectum, in quo est charitas quam in ordine ad objectum materiale circa quod se extendit. Circa subjectum considerat et subjectum in quo est, scilicet voluntas, et conditiones, quae illi conveniunt ex eo, quod in tali subjecto est. Prima, quod a solo Deo infundatur, quia solus Deus potest intra voluntatem illabi. Secunda, quod augeatur in subjecto secundum quod magis, ac magis intenditur in illo, licet non habeat terminum augmenti ex parte principii influentis. Tertia, quod habeat diversos status in subjecto secundum quod est charitas incipientium, proficientium et perfectiorum. Quarta, quod possit amitti, et perdi ex parte voluntatis mutabilis. Et de hoc agit quaestione XXIV.

PORTUGUÊS

Quanto ao primeiro, a caridade em si é considerada por Santo Tomás, primeiro, absolutamente, enquanto é uma virtude sobrenatural de amizade para com Deus e, por isso, mediante o amor, atinge-o enquanto é em si mesmo e imediatamente por causa de si mesmo. Nisso se explica seu objeto formal: a bondade de Deus em si mesma enquanto comunicável pela amizade. Por isso é a maior de todas as virtudes, porque atinge maximamente o fim delas e move as demais. Disso trata na questão XXIII. Depois, a

caridade é considerada comparativamente, tanto em ordem ao sujeito em que reside como em ordem ao objeto material ao qual se estende. Quanto ao sujeito, considera o próprio sujeito, que é a vontade, e as condições que lhe convêm por estar em tal sujeito. A primeira, que seja infundida somente por Deus, porque somente Deus pode penetrar interiormente na vontade. A segunda, que aumente no sujeito à medida que nele se intensifica cada vez mais, embora não tenha termo de crescimento da parte do princípio que influi. A terceira, que tenha diversos estados no sujeito, conforme seja caridade dos iniciantes, dos proficientes ou dos perfeitos. A quarta, que possa ser perdida e destruída da parte da vontade mutável. Disso trata na questão XXIV.

LATIM

Circa objectum vero materiale ad quod extenditur charitas, considerat duo. Primo, quae objecta sint ad quae se extendit. Secundo, ordinem quo charitas illa objecta respicit. Objecta ad quae se extendit charitas desumuntur ex ipsa ratione formali sub qua tendit ad Deum, scilicet sub ratione amicitiae, quae fundatur in communicatione bonorum divinorum, et supernaturalium. Unde oportet, quod primo respiciat ipsum Deum, qui est auctor talium bonorum. Secundario autem omne illud, quod in talibus bonis supernaturalibus communicare nobiscum potest, et istisunt Angeli, et homines etiam peccatores, quia adhuc converti possunt, et etiam corpora nostra, quae sunt organa deservientia virtuti, non autem daemones, neque damnati, qui non sunt capaces supernaturalium bonorum. Et de istis objectis agit quaestione XXV. De ordine autem inter ipsa objecta servando, nempe ut primo diligatur Deus, deinde proximus et inter proximos illi magis diligendi sunt, qui vel sunt majoris, et excellentioris bonitatis, vel majoris conjunctionis ad ipsum diligentem, ex his enim duobus principiis sumitur ordo charitatis. Et de illo agit quaestione XXVI.

PORTUGUÊS

Quanto ao objeto material ao qual a caridade se estende, Santo Tomás considera duas coisas. Primeiro, quais são os objetos aos quais se estende. Segundo, a ordem segundo a qual a caridade considera esses objetos. Os objetos da caridade são tomados da própria razão formal sob a qual ela tende a Deus, isto é, sob a razão de amizade, fundada na comunicação dos bens divinos e sobrenaturais. Por isso deve considerar, em primeiro lugar, o próprio Deus, autor de tais bens; secundariamente, tudo aquilo que pode participar conosco desses bens sobrenaturais: os anjos, os homens — também os pecadores, porque ainda podem converter-se — e até nossos corpos, que são órgãos a serviço da virtude. Não, porém, os demônios nem os condenados, que não são capazes dos bens sobrenaturais. Desses objetos trata na questão XXV. Quanto à ordem a ser guardada entre eles, deve-se amar primeiro a Deus, depois o próximo; e, entre os próximos, devem ser mais amados aqueles que possuem maior e mais excelente bondade ou maior união com aquele que ama. Desses dois princípios toma-se a ordem da caridade. Disso trata na questão XXVI.

LATIM

Secundum, de quo agitur in hac materia est de actibus, et effectibus charitatis. Et distinguimus inter actus, et effectus, quod actus virtutis proprie est ille, qui elicitur a virtute: effectus autem est ille, qui vel imperatur, vel resultat, aut imprimitur, vel relinquitur ex tali virtute, sive hoc fiatperredundantiam, sive per imperium, de quo videatur Cajetanus 2-2 quaestione CLXII, art. II, § ad II. Igitur primo agit D. Thomas de actu charitatis, deinde de effectibus. Actus est dilectio, quae non solum dicit simplicem benevolentiam, sed etiam addit unionem affectivam erga alterum. Et de hoc agit quaestione XXVII, ostendens quomodo se habeat erga Deum, et proximos, et inimicos, et quomodo ista dilectio sit magis, vel minus meritoria erga amicum, vel inimicum.

PORTUGUÊS

O segundo ponto desta matéria são os atos e efeitos da caridade. Distinguimos ato e efeito: ato de uma virtude é propriamente aquilo que é elícito pela virtude; efeito, porém, é aquilo que é imperado por ela, ou dela resulta, ou por ela é impresso ou deixado, seja por redundância, seja por império; veja-se Caetano, II-II, questão CLXII, artigo II, § ad II. Santo Tomás trata, portanto, primeiro do ato da caridade e depois de seus efeitos. O ato é a dileção, que não significa apenas simples benevolência, mas acrescenta também uma união afetiva para com o outro. Disso trata na questão XXVII, mostrando de que modo essa dileção se refere a Deus, ao próximo e aos inimigos, e de que modo é mais ou menos meritória em relação ao amigo ou ao inimigo.

LATIM

Deinde vero agit de effectibus charitatis. Et quidem omnes virtutes quatenus a charitate imperantur, aliquem effectum a charitate sortiuntur, scilicet directionem in finem, charitatis, qua ratione charitas dicitur forma virtutum. Sed in praesenti non agitur de hoc effectu, sed de specialibus effectibus, qui ex actu dilectionis oriuntur, dicimus enim quod actus dilectionis importat benevolentiam, cum quadam unione affectiva ad id quod diligitur. Ex hoc ergo actu secundum ipsam lationem unionis affectivae nascuntur duo effectus interiores charitatis scilicet gaudium, et pax, ad quos non. requiritur distincta virtus a charitate, quia non addunt specialem rationem formalem, seu difficultatem supra objectum charitatis, sed gaudium est actus quidam, vel passio causata ex unione amati ut praesens est interius. Et de hoc effectu agit quaestione XXVIII. Pax autem est tranquillitas ordinis, et concordia est unio cordium ordinata, et pertinet ad statum, seu dispositionem quamdam ex charitate relictam secundum unionem affectus ad proximos. Et de ista pace agit quaestione XXIX. Ex ratione autem benevolentiae, qua volumus bonum alteri, nascitur affectus misericordiae, quae tamen addit specialem difficultatem, et ideo requirit specialem virtutem ortam ex charitate, requirit enim misericordia moderationem tristitiae, seu doloris de malo alieno, et respicit specialem rationem in proximo, scilicet ut sublevandum a mi seria, seu defectu. Et de hac virtute agit quaestione XXX.

PORTUGUÊS

Em seguida, trata dos efeitos da caridade. Todas as virtudes, enquanto imperadas pela caridade, recebem dela algum efeito, isto é, a direção ao fim da caridade; por essa razão a caridade é chamada forma das virtudes. Aqui, porém, não se trata desse efeito, mas dos efeitos especiais que nascem do ato de dileção. Dizemos que a dileção implica benevolência com certa união afetiva àquilo que é amado. Desse ato, segundo a própria relação de união afetiva, nascem dois efeitos interiores da caridade: a alegria e a paz. Para eles não se requer virtude distinta da caridade, porque não acrescentam uma razão formal ou dificuldade especial acima do objeto da caridade. A alegria é certo ato ou paixão causada pela união com o amado enquanto interiormente presente. Desse efeito trata na questão XXVIII. A paz, por sua vez, é a tranquilidade da ordem; a concórdia é a união ordenada dos corações e pertence a certo estado ou disposição deixada pela caridade segundo a união afetiva com o próximo. Dessa paz trata na questão XXIX. Da razão de benevolência, pela qual queremos o bem para o outro, nasce o afeto da misericórdia. Esta, porém, acrescenta uma dificuldade especial e, por isso, requer uma virtude especial nascida da caridade, pois a misericórdia exige moderação da tristeza ou dor pelo mal alheio e considera no próximo uma razão especial: ser alguém que deve ser aliviado da miséria ou de um defeito. Dessa virtude trata na questão XXX.

LATIM

In tribus autem sequentibus quaestionibus agit D. Thomas de quibusdam effectibus exterioribus tam charitatis, quam misericordiae. Primus est beneficentia, quae oritur ex benevolentia, ut absolute alteri vult bonum, et facit. Et de hoc agit quaestione XXXI.

Secundus effectus est eleemosyna, quae est actus misericordiae, quia sublevat miseriam alienam, sive sit corporalis, sive spiritualis. Et de hac agit quaestione XXXII. Et quia una species eleemosynae, quae specialem habet considerationem est correctio fraterna, qua quis non secundum justitiam, seu regulas justitiae, quae procedit per inquisitionem, denuntiationem, sed secundum charitatem sine laesione famae, et honoris proximi quantum potest, quaerit emendationem fratris quasi largiendo ei eleemosynam correctionis, non tollendo ab illo famam honoris contra ejus voluntatem, sic enim non esset eleemosyna, sed injustitia, ideo agit de illa, de ordine in illa servando, quaestione XXXIII.

PORTUGUÊS

Nas três questões seguintes Santo Tomás trata de certos efeitos exteriores tanto da caridade como da misericórdia. O primeiro é a beneficência, que nasce da benevolência, enquanto alguém quer absolutamente o bem do outro e o realiza. Disso trata na questão XXXI. O segundo efeito é a esmola, ato da misericórdia porque alivia a miséria alheia, seja corporal, seja espiritual. Dela trata na questão XXXII. E, como uma espécie de esmola que exige consideração especial é a correção fraterna, pela qual alguém busca a emenda do irmão não segundo a justiça ou as regras da justiça — que procedem por investigação e denúncia —, mas segundo a caridade, evitando quanto possível lesar a fama e a honra do próximo, como quem lhe oferece a esmola da correção sem lhe retirar contra sua vontade a fama e a honra — pois assim já não seria esmola, mas injustiça —, trata da correção fraterna e da ordem que nela deve ser observada na questão XXXIII.

LATIM

In tertia parte hujus materiae agit Div. Thomas de peccatis oppositis charitati, et ejus actibus, et effectibus. Et quidem ipsi charitati, et ejus principali actui, qui est dilectio directe opponitur odium Dei, qui est pessimum, et maximum, et minus habet de appetibili, seu de motivo voluntatis, quia maxime contrariatur amori, et ideo non est vitium capitale, ex quo alia oriantur, sed potius ultimum, et profundissimum, in quod alia terminantur, et proprium damnatorum. Et de hoc agit quaestione XXXIV.

PORTUGUÊS

Na terceira parte desta matéria, o Santo Tomás trata dos pecados opostos à caridade, a seus atos e efeitos. À própria caridade e ao seu ato principal, que é a dileção, opõe-se diretamente o ódio a Deus. Ele é o pior e o maior dos vícios e possui menos razão de apetível ou de motivo da vontade, porque é maximamente contrário ao amor. Por isso não é um vício capital do qual se originem outros, mas antes o último e mais profundo termo ao qual os outros chegam, e é próprio dos condenados. Disso trata na questão XXXIV.

LATIM

Deinde, agit de vitiis, quae opponuntur effectibus charitatis, scilicet gaudio, pace et misericordia. Gaudio opponuntur duo vitia, scilicet accidia, et invidia. Charitas enim et gaudet de Deo, et de proximo. Et gaudio de Deo opponitur tristitia quaedam de Deo, seu de rebus divinis in quantum generatur nobis taedium, et fastidium quoddam de rebus divinis juxta illud Psal. x: Omnem escam abominata est anima eorum; et iterum Psalm. cxvin: Dormitavit anima mea prae taedio, et talis tristitia, ut opponitur bono divino est speciale vitium, de quo Apostolus II ad Corinth. VII: Tristitia saeculi mortem operatur, et ita est peccatum mortale, quia opponitur bono divino per charitatem habito, et est vitium capitale, quia ad fugiendam tristitiam, seu taedium homo multa facit, aut non refugit. Et de hoc agit quaestione xxxv. At vero gaudio charitatis, ut est de bono proximi opponitur specialiter invidia. Licet enim de bono alieno multipliciter possimus tristari ut patet ex philosopho in II Rhetoricae, tamen invidia specialiter tristatur de bono proximi quatenus excedit bonum proprium meum, quod facit quamdam inaequalitatem, et sic respicit bonum proximi formalissime, quatenus proximus est similis mihi, respicit enim bonum alterius, ut

diminutivum propriae excellentiae, non quia diminuat quasi effective, et tollendo id quod est in me, sic enim potius timetur, quam invidetur, sed ex eo praecise, quod alter crescit, et inaequalis fit mihi, et sic solum relative diminuit, et ideo invidia est inter similes, et aequales, et pertinet ad pusillanimem, qui non potest propriam gloriam augere, sed alterius vult juxta suam diminui, et ideo de se est peccatum mortale, et capitale, quia motivum ejus, scilicet gloria propria est motivum valde appetibile ad multa alia facienda, vel non refugienda. Et de hoc vitio agit quaestione xxxvi.

PORTUGUÊS

Depois trata dos vícios que se opõem aos efeitos da caridade, isto é, à alegria, à paz e à misericórdia. À alegria opõem-se dois vícios: a acédia e a inveja. A caridade alegra-se tanto de Deus como do próximo. À alegria de Deus opõe-se certa tristeza acerca de Deus ou das coisas divinas, enquanto nasce em nós tédio e fastio pelas coisas divinas, segundo aquilo do Salmo X: «Sua alma abominou todo alimento»; e novamente no Salmo CXVIII: «Minha alma adormeceu de tédio». Tal tristeza, enquanto se opõe ao bem divino, é um vício especial, do qual o Apóstolo diz em II Coríntios VII: «A tristeza do século produz a morte». É, portanto, pecado mortal, porque se opõe ao bem divino possuído pela caridade; e é vício capital, porque, para fugir dessa tristeza ou tédio, o homem faz muitas coisas ou deixa de evitá-las. Disso trata na questão XXXV. À alegria da caridade enquanto alegria pelo bem do próximo opõe-se especialmente a inveja. Embora possamos entristecer-nos de muitos modos pelo bem alheio, como mostra o Filósofo no livro II da Retórica, a inveja entristece-se especialmente pelo bem do próximo enquanto este excede o meu próprio bem, produzindo certa desigualdade. Assim, considera formalissimamente o bem do próximo enquanto o próximo é semelhante a mim: considera o bem do outro como diminutivo da própria excelência, não porque a diminua eficientemente, retirando aquilo que tenho — nesse caso o bem alheio seria antes temido que invejado —, mas precisamente porque o outro cresce e se torna desigual a mim, diminuindo-me apenas relativamente. Por isso, a inveja existe entre semelhantes e iguais e pertence ao pusilânime, que não consegue aumentar a própria glória e quer que a do outro diminua até a medida da sua. Por si mesma, portanto, é pecado mortal e capital, porque seu motivo, a própria glória, é muito apetecível e pode mover a muitas outras coisas a fazer ou a não evitar. Desse vício trata na questão XXXVI.

LATIM

Secundus effectus charitatis est pax, quae importat unionem, et tranquillitatem, tum in corde, qua ratione dicitur concordia, tum in verbis, tum in factis. Ei ergo quatenus est concordia opponitur discordia, de qua agit quaestione XXXVII. Paci vero ut importat tranquilitatem in verbis opponitur contentio, quae importat impugnationem veritatis inordinato modo in verbis, et clamore. Et de hoc agit quaestione XXXVIII. Paci vero ut importat tranquillitatem in factis, et operibus opponuntur quatuor vitia, scilicet schisma, bellum, rixa et seditio, quae hoc modo distinguuntur, quod schisma impugnat unitatem Ecclesiae, quae est unitas relativa, seu ordinis, quo omnia membra ordinantur sub uno capite principali in coelis, et capite vicario in terris, et est unitas charitatis, quia omnia membra vegetantur a Spiritu Sancto, qui habitare facit unius moris in domo, et haec dicitur communio sanctorum, seu sanctitatis, et charitatis. Et qui impugnat unitatem ordinis, nolens servare unitatem cum suo capite, schismaticus est. Bellum autem importat contradictionem, et tollit unionem inter rempublicam, et rempublicam, et ita pertinet solum ad principem, et caput reipublicae, qui habet jus utendi gladio ad conservationem totius communitatis. Rixa vero importat contradictionem inter personas particulares unius reipublicae, vel communitatis. Seditio denique est dissolutio pacis inter plures partes ejusdem reipublicae, ut cum tumultuatur una multitudo contra aliam. Et de schismate agit quaestione XXXIX, de bello quaestione XL, de rixa quaestione XLI, de seditione quaestione XLII.

PORTUGUÊS

O segundo efeito da caridade é a paz, que implica união e tranquilidade, tanto no coração — razão pela qual se chama concórdia — como nas palavras e nos atos. À paz enquanto concórdia opõe-se a discórdia, da qual trata na questão XXXVII. À paz enquanto implica tranquilidade nas palavras opõe-se a contenda, que importa impugnação desordenada da verdade por palavras e clamor. Disso trata na questão XXXVIII. À paz enquanto implica tranquilidade nos atos e nas obras opõem-se quatro vícios: cisma, guerra, rixa e sedição. Distinguem-se assim: o cisma impugna a unidade da Igreja, que é unidade relativa ou de ordem, pela qual todos os membros se ordenam sob uma cabeça principal no céu e uma cabeça vicária na terra; é também unidade de caridade, porque todos os membros são vivificados pelo Espírito Santo, que faz habitar numa só casa os que são de um só sentir, e esta se chama comunhão dos santos, isto é, comunhão de santidade e caridade. Quem impugna essa unidade de ordem, recusando conservar a unidade com sua cabeça, é cismático. A guerra, por sua vez, implica oposição e destrói a união entre uma república e outra; por isso pertence somente ao príncipe e à cabeça da república, que possui o direito de usar a espada para a conservação de toda a comunidade. A rixa implica oposição entre pessoas particulares de uma mesma república ou comunidade. A sedição, finalmente, é a dissolução da paz entre várias partes da mesma república, como quando uma multidão se levanta tumultuosamente contra outra. Do cisma trata na questão XXXIX; da guerra, na XL; da rixa, na XLI; da sedição, na XLII.

LATIM

Tertius effectus charitatis est misericordia, et beneficentia. Contra quam opponuntur plura vitia, quae etiam sunt contra alias virtutes, quae pertinent ad partes potentiales justitiae, ut illiberalitas, ingratitudo, etc, de quibus postea agetur. Sed contra beneficentiam, ut specialiter oritur ex charitate, opponitur scandalum, quod in dictis, vel factis praebet alteri occasionem ruinae spiritualis, et sic praecipue opponitur correctioni fraternae, quae intendit reparationem ruinae. Et ista occasio potest esse solum passiva, id est, orta ex indispositione subjecti, sive ex malitia, quod est scandalum Pharisaicum, quod reputat, ut scandalosum, quod scandalum non est; sive oriatur ex ignorantia, vel infirmitate subjecti, quod dicitur scandalum pusillorum, et haec non sunt scandala per se, sed per accidens ex dispositione subjecti. Quando autem occasio praebetur ruinae spirituali non solum ex indispositione subjecti, sed ea ipsa operatione, et facto agentis, dicitur scandalum activum. Et hoc quidem si solum se habeat ut consequens ad actionem alias peccaminosam, sed intentam ex alio fine, quam ex ruina proximi, tunc scandalum est quidem per se consecutum, sed non per se constitutivum speciei, quia jam supponit illam, et sic solum est circumstantia aggravans, per se tamen conveniens illi peccato, ut passio. Si vero intendatur ruina alterius, tamquam finis per se intentus, tunc scandalum non se habebit, ut propria passio consecuta, sed ut speciem constituens specialiter contra charitatis effectum. Et de hoc agit quaestione XLIII.

PORTUGUÊS

O terceiro efeito da caridade é a misericórdia e a beneficência. Contra elas se opõem vários vícios que também se opõem a outras virtudes pertencentes às partes potenciais da justiça, como a iliberalidade, a ingratidão etc., dos quais se tratará depois. À beneficência enquanto nasce especialmente da caridade opõe-se o escândalo, que por palavras ou fatos oferece a outro ocasião de ruína espiritual e, por isso, opõe-se sobretudo à correção fraterna, que busca reparar a ruína. Essa ocasião pode ser apenas passiva, isto é, nascida da indisposição do sujeito: seja da malícia, como no escândalo farisaico, que considera escandaloso aquilo que não é escândalo; seja da ignorância ou fraqueza do sujeito, caso chamado escândalo dos pequeninos. Estes não são escândalos por si, mas por acidente, em razão da disposição do sujeito. Quando, porém, a ocasião de ruína espiritual é oferecida não somente pela indisposição do sujeito, mas pela própria operação e pelo fato

do agente, chama-se escândalo ativo. Se ele se comporta apenas como consequência de uma ação já pecaminosa, mas pretendida por um fim diverso da ruína do próximo, o escândalo segue-se de fato por si, mas não constitui por si a espécie do pecado, porque a supõe já constituída; é, então, apenas circunstância agravante, embora convenha por si àquele pecado como propriedade consequente. Se, porém, a ruína do outro é pretendida como fim por si mesmo, o escândalo não se comporta como propriedade consequente, mas como aquilo que constitui uma espécie especial contra o efeito da caridade. Disso trata na questão XLIII.

LATIM

In quarta parte hujus materiae agit Div. Thomas de praeceptis charitatis, tam in ordine ad Deum, quam in ordine ad proximum, quomodo adimpleatur hoc praeceptum in hac vita; et de his similibus agit quaestione XLIV.

PORTUGUÊS

Na quarta parte desta matéria, o Santo Tomás trata dos preceitos da caridade, tanto em ordem a Deus como em ordem ao próximo, e de como esse preceito se cumpre nesta vida; dessas e de questões semelhantes trata na questão XLIV.

LATIM

In ultima denique parte de dono correspondente charitati, quod est sapientia, quod quidem essentialiter est in intellectu, quia importat judicium de divinis per altissimam causam non quod solum importet assensum ad res creditas, quod pertinet ad fidem, sed judicium discretivum, per quamdam divinorum experientiam, quod ad fidem non pertinet. Habet autem radicem, et fundamentum in voluntate, et charitate, eo quod judicare per altissimam causam contingit dupliciter. Uno modo ex principiis per intellectum illustratis, et acquisitis, et sic se habet sapientia humana, quae non est donum. Alio modo ex conjunctione, et connaturalitate ad ipsam causam altissimam, quae est Deus quasi ex gustu, et sapore ipsius, sicut dicitur, Psalm. xxxm: Gustate, et videte, ubi visus oritur ex gustu, et sapore; ideoque dicitur sapientia quasi sapida scientia, sicut ille, cui connaturalis est castitas, judicat de castitate melius quam qui scientiam castitatis acquirit; fit autem connaturalis, et conjuncta alicui causa altissima per unionem charitatis juxta illud I ad Corinth. VI: Qui adhaeret Deo unus spiritus est, et Hierotheus dicitur a Dionysio in II de divinis nominibus: « Perfectus in divinis non ut addiscens, sed ut patiens divina. » Et talis sapientia est donum, quia desursum descendit, ut dicitur Jacobi III. De hoc ergo dono, et beatitudine ei correspondente, scilicet beati pacifici, eo quod pax est tranquillitas ordinis, et ad sapientem pertinet ordinare, agit quaestione XLV. Quia vero sapientiae opponitur vitium stultitiae, quia sicut sapientia oritur ex purgatione cordis, et conjunctione ad Deum; ita stultitia maxime oritur ex inquinatione cordis, et ideo est filia luxuriae, cujus individuus effectus est hebetudo sensuum. Et agit de hoc vitio quaestione XLVI.

PORTUGUÊS

Finalmente, na última parte, trata do dom correspondente à caridade, que é a sabedoria. Esta está essencialmente no intelecto, porque importa juízo acerca das coisas divinas pela causa altíssima; não apenas assentimento às coisas cridas, o que pertence à fé, mas juízo de discernimento mediante certa experiência das coisas divinas, o que não pertence à fé. Sua raiz e fundamento, porém, estão na vontade e na caridade, porque julgar pela causa altíssima pode acontecer de dois modos. De um modo, a partir de princípios iluminados e adquiridos pelo intelecto; assim se comporta a sabedoria humana, que não é dom. De outro modo, a partir da união e conaturalidade com a própria causa altíssima, que é Deus, como que pelo gosto e sabor dele, conforme se diz no Salmo XXXIII: «Provai e vede», onde a visão nasce do gosto e do sabor. Por isso a sabedoria é dita como que uma ciência saborosa; assim, aquele a quem a castidade é conatural julga da castidade melhor do que aquele que apenas adquire ciência dela. A

causa altíssima torna-se conatural e unida a alguém pela união da caridade, conforme aquilo de I Coríntios VI: «Quem adere a Deus é um só espírito»; e Hieroteu é chamado por Dionísio, no livro II Dos nomes divinos, «perfeito nas coisas divinas não como quem aprende, mas como quem padece as coisas divinas». Tal sabedoria é dom, porque desce do alto, como se diz em Tiago III. Desse dom e da bem-aventurança que lhe corresponde — «bem-aventurados os pacíficos» — trata na questão XLV, pois a paz é tranquilidade da ordem e ao sábio pertence ordenar. À sabedoria, porém, opõe-se o vício da estultícia: assim como a sabedoria nasce da purificação do coração e da união com Deus, a estultícia nasce sobretudo da contaminação do coração; por isso é filha da luxúria, cujo efeito próprio é o embotamento dos sentidos. Desse vício trata na questão XLVI.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS. PRUDENTIA.

DAS VIRTUDES CARDEAIS. PRUDÊNCIA.

LATIM

Circa virtutes cardinales eodem fere ordine procedit Div. Thomas solumque addit tractare de partibus talium virtutum, quod non facit in theologicis, eo quod virtutes cardinales, quia principaliores sunt habent sub se alias virtutes tamquam partes, aut potentiales, aut subjectivas. Circa prudentiam ergo considerat quinque. Primo, ipsam prudentiam secundum se. Secundo, partes ejus. Tertio, donum ei correspondens. Quarto, vitia opposita. Quinto, ejus praecepta.

PORTUGUÊS

Acerca das virtudes cardeais, o Santo Tomás procede quase na mesma ordem, acrescentando apenas o tratado das partes dessas virtudes, o que não faz nas teologais, porque as virtudes cardeais, por serem mais principais, têm sob si outras virtudes como partes, quer potenciais, quer subjetivas. Acerca da prudência, portanto, considera cinco coisas. Primeiro, a própria prudência em si. Segundo, suas partes. Terceiro, o dom que lhe corresponde. Quarto, os vícios opostos. Quinto, seus preceitos.

LATIM

Circa primum, tractat D. Thomas essentiam prudentiae unica quaestione. In ratione enim practica duo sunt genera virtutum, scilicet ars, et prudentia, et ars habet pro objecto factibile, prudentia vero agibile, quae differunt in hoc, quod agibile est opus voluntarium, seu arbitrarium, ideoque non dirigitur per certas, et determinatas regulas sicut ars, sed per arbitrarias et prudentiales. Factibile autem dicitur opus, et artificiosum, cujus ratio non est arbitraria, sed determinata secundum regulas artis. Et ideo praecipua laus prudentiae est in applicatione ad operandum, et praecipuus ejus actus est imperare, quantumcumque enim quis sciat, quid debeat facere, si non applicet ad operationem quando debet, est imprudens, quod non contingit in arte, non enim dicitur malus artifex, quia non se applicat ad operandum, sed quia non callet artem. Sic ergo pertinet ad prudentiam dirigere actus voluntarios, seu morales, ne deficiant a rectitudine in ipsa applicatione individuali. Unde non pertinet ad prudentiam rectificare voluntatem circa intentionem finis, sed circa electionem, et determinationem mediorum eo quod finis, et rectitudo ejus determinata est a natura, et ideo dirigitur per syndaeresim, quae cognoscit prima principia practica, et se habet sicut habitus principiorum, ideoque est aliquid altius prudentia. Sed media non sunt determinata a natura sicut ipse finis, sed secundum diversas circumstantias variantur. Et ideo ad inveniendum medium in singulari conveniens, et rectificatum secundum omnes circumstantias, opus est recto discursu, et directione applicante hic et nunc, et hoc fit per prudentiam. Quare ad prudentiam non pertinet finem ipsum rationis determinare, et praestituere, sed supposita intentione finis recti, determinare, et ordinare de convenientia mediorum in singulari. Et quia supponit rectam intentionem in qualibet materia, et haec etiam pertinet ad ipsas virtutes, ideo dicitur prudentia supponere omnes virtutes morales, non simpliciter, et perfecte, sed quantum ad rectam intentionem in sua materia, quae intentio dirigitur a syndaeresi non a prudentia: sed quantum ad actum ultimum perfectum virtutis, qui est electio determinati medii secundum omnes circumstantias, sic praesupponit prudentiam, et dirigitur ab illa. Et de hoc agit quaestione XLVII.

PORTUGUÊS

Quanto ao primeiro ponto, Santo Tomás trata da essência da prudência numa única questão. Com efeito, na razão prática há dois gêneros de virtudes: a arte e a prudência. A arte tem por objeto o factível, ao passo que a prudência tem por objeto o agível. Diferem porque o agível é uma obra voluntária ou sujeita ao arbítrio e, por isso, não se dirige por

regras certas e determinadas do mesmo modo que a arte, mas por regras prudenciais que atendem ao arbítrio. Chama-se factível, por sua vez, a obra artificial, cuja razão não é arbitrária, mas determinada segundo as regras da arte. Por isso, o principal louvor da prudência está na aplicação à operação, e seu ato principal é imperar. Por mais que alguém saiba o que deve fazer, se não se aplica à operação quando deve, é imprudente; isso não ocorre na arte, pois não se chama mau artífice aquele que não se aplica a operar, mas aquele que não domina a arte. Assim, pertence à prudência dirigir os atos voluntários ou morais, para que não falhem quanto à retidão na própria aplicação individual. Daí não pertencer à prudência retificar a vontade acerca da intenção do fim, mas acerca da eleição e determinação dos meios, porque o fim e sua retidão são determinados pela natureza e, por isso, dirigidos pela sindérese, que conhece os primeiros princípios práticos e se comporta como o hábito dos princípios, sendo assim algo superior à prudência. Os meios, porém, não são determinados pela natureza como o próprio fim, mas variam segundo as diversas circunstâncias. Para encontrar, portanto, no singular, o meio conveniente e reto segundo todas as circunstâncias, é necessário um discurso reto e uma direção que aplique aqui e agora, e isso se faz pela prudência. Por isso, não pertence à prudência determinar e preestabelecer o próprio fim da razão, mas, pressuposta a intenção de um fim reto, determinar e ordenar a conveniência dos meios no singular. E porque a prudência pressupõe a intenção reta em cada matéria, e isso pertence também às próprias virtudes, diz-se que ela pressupõe todas as virtudes morais: não simplesmente e perfeitamente, mas quanto à reta intenção em sua matéria, intenção que é dirigida pela sindérese e não pela prudência. Quanto, porém, ao último ato perfeito da virtude, que é a eleição do meio determinado segundo todas as circunstâncias, este pressupõe a prudência e é dirigido por ela. Disso trata na questão XLVII.

LATIM

Secundo, agit de partibus prudentiae. In qualibet autem virtute cardinali tria genera partium distinguuntur, scilicet partes integrales, partes subjectivae, et partes potentiales. Integrales sunt, quae concurrunt ad constitutionem, vel integritatem rei. Subjectivae sunt species contentae sub aliquo genere. Potentiales sunt virtutes, vel potentiae alicujus rei, quarum quaelibet non adaequat totam essentiam rei, sed respicit suam particularem operationem. In virtute ergo prudentiae, illae perfectiones, seu dispositiones quae concurrunt ad integrandum, seu constituendum actum prudentiae, dicuntur partes ejus integrales. Et assignantur octo, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas, solertia (quae etiam dicitur eustochia) providentia, circumspectio, et cautio. Quarum primae quinque ordinantur ad recte cognoscendum tam in consilio, quam in judicio, sicque perficiunt eubuliam, et synesim, quae deserviunt prudentiae. Tria vero ultima ordinantur ad recte praecipiendum, et praecipue perficiunt ipsam prudentiam. Partes autem subjectivae prudentiae sunt diversae species sub illa contentae, quae sumuntur ex diverso modo gubernandi, et dirigendi juxta diversos fines, sicut est diversa prudentia, politica, oeconomica, et militaris, etc. Partes denique potentiales sunt virtutes adjunctae prudentiae, quae respiciunt actus minus principales illius, in virtutibus enim illae dicuntur cardinales, seu principales, quae respiciunt principalem materiam, seu actum in suo modo regulandi. Quae vero respiciunt materiam minus principalem, aut minus difficilem juxta modum operandi talis virtutis dicuntur minus principales, seu potentiales. Et sic cum respectu prudentiae principalior, et difficilior actus sit recte praecipere, minus autem principalis, difficilis sit judicare, et consiliari, ideo synesis, et eubulia, et gnome, quae versantur circa judicium, et consilium sunt secundariae, seu minus principales virtutes prudentiae.

PORTUGUÊS

Em segundo lugar, trata das partes da prudência. Em cada virtude cardinal distinguem-se três gêneros de partes: integrais, subjetivas e potenciais. Integrais são aquelas que concorrem para a constituição ou integridade da coisa. Subjetivas são as

espécies contidas sob algum gênero. Potenciais são as virtudes ou potências de uma coisa, cada uma das quais não iguala toda a essência da coisa, mas considera uma operação particular sua. Assim, na virtude da prudência, as perfeições ou disposições que concorrem para integrar ou constituir o ato da prudência chamam-se suas partes integrais. Assinalam-se oito: memória, razão, intelecto, docilidade, solércia — também chamada eustoquia —, providência, circunspecção e cautela. As cinco primeiras ordenam-se a conhecer retamente, tanto no conselho como no juízo, e desse modo aperfeiçoam a eubulia e a sínese, que servem à prudência. As três últimas, porém, ordenam-se a imperar retamente e aperfeiçoam sobretudo a própria prudência. As partes subjetivas da prudência são as diversas espécies nela contidas, tomadas dos diversos modos de governar e dirigir segundo fins diversos, como as prudências política, econômica e militar, e outras. Finalmente, as partes potenciais são virtudes adjuntas à prudência, que dizem respeito a atos menos principais dela. Com efeito, entre as virtudes, chamam-se cardeais ou principais aquelas que versam sobre a matéria principal ou sobre o ato principal segundo seu modo de regular; as que versam sobre matéria menos principal ou menos difícil, segundo o modo de operar de tal virtude, chamam-se menos principais ou potenciais. Assim, como na prudência o ato mais principal e difícil é imperar retamente, ao passo que julgar e aconselhar são atos menos principais, a sínese, a eubulia e a gnome, que versam sobre o juízo e o conselho, são virtudes secundárias ou menos principais da prudência.

LATIM

Igitur de omnibus istis partibus in communi agit quaestione XLVIII. In speciali vero agit de partibus integralibus quaestione XLIX. De subjectivis vero quaestione L. Sunt autem quatuor species prudentiae scilicet regnativa, quae pertinet ad principem: politica, quae pertinet ad cives, ut prudenter se habeant in obediendo, sicut principes in gubernando: oeconomica, quae dirigit familiam: et militaris, quae dirigit militiam non solum in gubernando milites, sed etiam in expellendo hostes. De partibus potentialibus agit quaestione LI. Quae sunt synesis, eubulia, et gnome, eo quod licet principalis actus prudentiae sit praecipere, tamen etiam pertinet ad prudentem consiliari, et judicare de faciendis. Et ista vincunt diversas difficultates; quidam enim sunt bene consiliativi, et male judicativi, alii e contra. Et bonum consilium pertinet ad eubuliam. Bonum autem judicium de agendo pertinet ad synesim. Unde apud Graecos sensati vocantur syneti, et insentati asyneti. Gnome autem, quae est idem, quod perspicuitas judicii, importat judicium de agendis, quoad casus extraordinarios, et per principia altiora movetur, et comparatur ad synesim, sicut sapientia ad scientiam.

PORTUGUÊS

De todas essas partes em comum, portanto, trata na questão XLVIII. Das partes integrais em particular, na questão XLIX. Das subjetivas, na questão L. Há quatro espécies de prudência: a régia, que pertence ao príncipe; a política, que pertence aos cidadãos, para que se conduzam prudentemente ao obedecer, assim como os príncipes ao governar; a econômica, que dirige a família; e a militar, que dirige a milícia não somente no governo dos soldados, mas também na expulsão dos inimigos. Das partes potenciais trata na questão LI. São elas a sínese, a eubulia e a gnome, porque, embora o ato principal da prudência seja imperar, também pertence ao prudente aconselhar-se e julgar acerca do que deve ser feito. Essas virtudes vencem dificuldades diversas: alguns, com efeito, aconselham-se bem e julgam mal; outros, ao contrário. O bom conselho pertence à eubulia; o bom juízo acerca do que deve ser feito pertence à sínese. Daí que, entre os gregos, os sensatos sejam chamados syneti e os insensatos asyneti. A gnome, por sua vez, que é o mesmo que perspicácia do juízo, implica o juízo acerca do que deve ser

feito nos casos extraordinários e move-se por princípios mais altos; compara-se à sínese como a sabedoria à ciência.

LATIM

Tertio, agit de dono Spiritus Sancti correspondente prudentiae; quod est donum consilii. Et potius dicitur donum consilii, quam donum prudentiae, quia principalis actus prudentiae est praecipere, quod magis est movere, quam moveri. Dona autem Spiritus Sancti faciunt hominem bene mobilem a Spiritu Sancto, potius quam moventem, et ideo magis dicitur donum consilii, quam prudentiae, et de hoc agit quaestione LII.

PORTUGUÊS

Em terceiro lugar, trata do dom do Espírito Santo correspondente à prudência, que é o dom de conselho. Chama-se antes dom de conselho do que dom de prudência porque o ato principal da prudência é imperar, o que pertence mais a mover do que a ser movido. Os dons do Espírito Santo, porém, tornam o homem bem móvel pelo Espírito Santo, mais do que movente; por isso se chama antes dom de conselho do que de prudência. Disso trata na questão LII.

LATIM

Quarto, agit de vitiis oppositis prudentiae. Cui aliqua vitia opponuntur per defectum, alia per excessum. Per defectum contrariantur, quae reddunt hominem imprudentem. Per excessum vero, quae excedunt in prudentia, ut astutia, dolus nimia sollicitudo, etc. De vitiis per defectum agit quaestione LIII, ut de imprudentia, inconsideratione, temeritate, inconstantia, etc. quae opponuntur, prudentiae, et partibus ejus. Specialiter vero de negligentia, quae opponitur sollicitudini, et destruit prudentiam speciali modo, scilicet per omissionem, vel remissionem, et de illa agit quaestione LIV.

PORTUGUÊS

Em quarto lugar, trata dos vícios opostos à prudência. Alguns se lhe opõem por defeito, outros por excesso. Por defeito, opõem-se aqueles que tornam o homem imprudente; por excesso, os que excedem no que pertence à prudência, como a astúcia, o dolo e a solicitude excessiva, entre outros. Dos vícios por defeito trata na questão LIII, como a imprudência, a inconsideração, a temeridade, a inconstância e outros semelhantes, que se opõem à prudência e às suas partes. Trata especialmente da negligência, que se opõe à solicitude e destrói a prudência de modo especial, isto é, por omissão ou relaxamento; dela trata na questão LIV.

LATIM

Per excessum autem opponuntur prudentiae, et sollicitudini ea, quae vel dirigunt media in ordine ad malum finem, et sic dicitur prudentia carnis, vel quae circa finem aliquem bonum, vel malum consequendum utitur mediis, seu viis pravis, ut astutia, fraus, dolus, nimia sollicitudo futurorum. Et de his agit quaestione LV.

PORTUGUÊS

Por excesso, opõem-se à prudência e à solicitude aquelas disposições que ou dirigem os meios em ordem a um fim mau — e assim se diz prudência da carne —, ou, para alcançar algum fim bom ou mau, empregam meios ou caminhos perversos, como a astúcia, a fraude, o dolo e a solicitude excessiva acerca do futuro. Disso trata na questão LV.

LATIM

Ultimo, agit de praeceptis prudentiae, de qua in decalogo non invenitur speciale praeceptum, quia solum ibi traduntur ea, quae immediate deducuntur ex universalissimis principiis. In lege autem evangelica, quae est lex perfectionis, et ideo requirit hominem

magis instructum, datum est praeceptum de prudentia, Matth. x: Estote prudentes sicut serpentes. Et de hoc agit quaestione LVI.

PORTUGUÊS

Por último, trata dos preceitos da prudência. No Decálogo não se encontra um preceito especial acerca dela, porque ali se transmitem apenas aquelas coisas que se deduzem imediatamente dos princípios universalíssimos. Na lei evangélica, porém, que é lei de perfeição e por isso requer o homem mais instruído, foi dado um preceito acerca da prudência, em Mateus X: «Sede prudentes como as serpentes». Disso trata na questão LVI.

JUSTITIA.

JUSTIÇA.

LATIM

Tractatus justitiae durat a quaestione LVII usque ad quaestionem CXXII propter multas partes potentiales, quae sub justitia continentur. Et propterea non agit Div. Thomas seorsim de vitiis oppositis justitiae, sed in unaquaque virtute sub justitia contenta, explicat oppositum vitium. Quatuor ergo principalia capita tractat in justitia. Primo, de ipsa justitia in se. Secundo, de partibus ejus, tum subjectivis, tum integralibus, tum potentialibus. Tertio, de dono illi correspondente. Quarto, de praeceptis justitiae.

PORTUGUÊS

O tratado da justiça estende-se da questão LVII até a questão CXXII, por causa das muitas partes potenciais contidas sob a justiça. Por isso, o Santo Tomás não trata separadamente dos vícios opostos à justiça, mas, em cada virtude contida sob ela, explica o vício oposto. Considera, portanto, quatro capítulos principais acerca da justiça. Primeiro, a própria justiça em si. Segundo, suas partes, tanto subjetivas como integrais e potenciais. Terceiro, o dom que lhe corresponde. Quarto, os preceitos da justiça.

LATIM

Circa primum, ordine doctrinae procedens explicat prius objectum formale justitiae, quod est specificativum, deinde habitum, seu virtutem, quae est res specificata, et vitium ei oppositum, quod est injustitia, et denique actum ejus proprium, qui est reddere unicuique, quod suum est. Objectum justitiae est idem quod jus, seu justum, hoc enim respicit justitia tamquam objectum. Et de hoc jure, ejusque diversitate, ut de jure naturali, et de jure gentium, et de jure positivo, et aliis similibus agit quaestione LVII.

PORTUGUÊS

Quanto ao primeiro ponto, procedendo segundo a ordem da doutrina, explica primeiro o objeto formal da justiça, que é especificativo; depois, o hábito ou virtude, que é a realidade especificada; em seguida, o vício que se lhe opõe, a injustiça; e, por fim, seu ato próprio, que é dar a cada um o que é seu. O objeto da justiça é o mesmo que o direito, ou o justo, pois é isso que a justiça considera como objeto. Do direito e de sua diversidade — direito natural, direito das gentes, direito positivo e semelhantes — trata na questão LVII.

LATIM

Circa habitum specificatum, scilicet virtutem justitiae considerat D. Thomas ejus definitionem, scilicet quod est constans, et perpetua voluntas (id est, habitus voluntatem inclinans) jus suum unicuique tribuendi, et ejus subjectum, quod est voluntas, eo quod se habet in ordine ad alterum, et sic modo rationali, et non sensitivo procedit, et quia respicit debitum reddendum, seu dandum non perficit cognitionem, sed voluntatem, quae inclinat ad dandum. Tum etiam considerat dignitatem justitiae, quae est dignior omnibus virtutibus moralibus, quae sunt circa passiones praesertim justitia legalis, quae respicit bonum commune, seu debitum legis; et architectonice, seu principaliter est in principe, qui ordinat, et gubernat bonum commune, ministraliter autem, et subjective in subditis, qui illi obediunt. Et de ista agit quaestione LVIII.

PORTUGUÊS

Quanto ao hábito especificado, isto é, à virtude da justiça, Santo Tomás considera sua definição: vontade constante e perpétua — isto é, hábito que inclina a vontade — de dar a cada um o seu direito; e considera também seu sujeito, que é a vontade. Com efeito, por

ordenar-se ao outro, a justiça procede de modo racional e não meramente sensitivo; e, por considerar um débito que deve ser restituído ou dado, não aperfeiçoa o conhecimento, mas a vontade, inclinando-a a dar. Considera ainda a dignidade da justiça, que é superior às virtudes morais versadas nas paixões, sobretudo a justiça legal, que considera o bem comum ou o débito da lei. Arquitetonicamente, ou principalmente, ela está no príncipe, que ordena e governa o bem comum; ministerial e subjetivamente, porém, está nos súditos, que lhe obedecem. Disso trata na questão LVIII.

LATIM

De vitio autem injustitiae agit quaestione LIX ostendens quomodo sit contra specialem virtutem, scilicet justitiam, et ex genere suo est peccatum mortale, quia est contra bonum alterius, scilicet proximi, ex quo per se sequitur damnum illius, atque adeo est contra charitatem, quae amat bonum proximi.

PORTUGUÊS

Do vício da injustiça trata na questão LIX, mostrando como ele se opõe a uma virtude especial, a justiça, e como, por seu gênero, é pecado mortal, porque se opõe ao bem de outro, isto é, do próximo, do que por si se segue dano para ele; e, portanto, opõe-se também à caridade, que ama o bem do próximo.

LATIM

De actu vero justitiae agit quaestione LX ostendens, quod pertinet ad justitiam, quasi duplex actus, scilicet reddere unicuique, quod suum est, qui pertinet quasi ad executionem, et secundo determinare, id est, judicare aequalitatem, et proportionem inter ipsas, res, et hoc vocatur medium rei ad differentiam medii rationis; quod pertinet etiam ad alias virtutes quatenus respiciunt regulationem actuum, qui egrediuntur a voluntate, prout ab illa egrediuntur. Justitia autem non solum ponit regulationem rationis in ipso actu voluntatis, sed etiam in ipsis rebus, vel personis determinat aequalitatem, et proportionem, non quia justitia eliciat ipsum actum judicii, qui est actus cognitionis, hoc enim est actus synesis, quae est pars prudentiae, sed justitia disponit voluntatem, ut convenienter moveatur intellectus ad judicandum.

PORTUGUÊS

Do ato da justiça trata na questão LX, mostrando que à justiça pertencem como que dois atos: primeiro, dar a cada um o que é seu, o que pertence como que à execução; segundo, determinar, isto é, julgar a igualdade e a proporção entre as próprias coisas. Isso se chama meio da coisa, em distinção do meio de razão, que pertence também às outras virtudes enquanto elas consideram a regulação dos atos que procedem da vontade precisamente enquanto dela procedem. A justiça, porém, não põe apenas a regulação da razão no próprio ato da vontade, mas determina também, nas próprias coisas ou pessoas, igualdade e proporção. Não porque a justiça elicite o próprio ato de julgar, que é ato de conhecimento — isso pertence à sínese, parte da prudência —, mas porque dispõe a vontade de modo que o intelecto seja convenientemente movido a julgar.

LATIM

Secundum quod pertinet ad materiam justitiae est agere de ejus partibus. Et primo occurrunt partes subjectivae, seu species justitiae, quae sunt tres, scilicet justitia legalis, distributiva, et commutativa, cum enim justitia constituat ordinem ad alterum, potest iste ordo considerari, vel inter partem, et partem, id est, inter duas personas privatas, vel inter totum, et partem, vel e converso inter partem, et totum. Primo modo constituitur justitia commutativa. Secundo modo distributiva, quatenus a capite derivatur ad partes reipublicae conveniens distributio. Tertio modo est justitia legalis, qua quaelibet persona respicit bonum commune, et debitum legis. Omissa autem justitia legali, de qua tractatum est quaestione LVIII agendo de dignitate justitiae, quae non respicit debitum particulare, sed communiter

debitum omnium virtutum, ex quibus coalescit bonum commune, tantum agit de alia duplici specie, in qua attenditur particulare debitum, seu medium, et aliam aequalitatem servat distributiva, aliam commutativa. Distributiva enim respicit aequalitatem proportionalitatis, id est, fundatam in proportione personae ad rem, quae ei distribuitur, et vocatur medium aequalitatis geometricae. Commutativa autem respicit aequalitatem secundum se, scilicet valorem ipsum et aequalitatem rei ad rem sicut fit in commutationibus, seu contractibus, et vocatur medium aequalitatis arithmeticae. Et sic de istis duabus speciebus agit quaestione LXI.

PORTUGUÊS

Quanto à matéria da justiça, importa tratar de suas partes. Primeiro ocorrem as partes subjetivas, ou espécies da justiça, que são três: legal, distributiva e comutativa. Com efeito, como a justiça estabelece uma ordem para com o outro, essa ordem pode ser considerada entre parte e parte, isto é, entre duas pessoas privadas; entre o todo e a parte; ou, inversamente, entre a parte e o todo. Do primeiro modo constitui-se a justiça comutativa. Do segundo, a distributiva, enquanto do chefe deriva para as partes da república uma distribuição conveniente. Do terceiro, a justiça legal, pela qual cada pessoa considera o bem comum e o débito da lei. Deixando de lado a justiça legal, já tratada na questão LVIII ao falar da dignidade da justiça — pois ela não considera um débito particular, mas, em comum, o débito de todas as virtudes das quais se compõe o bem comum —, Santo Tomás trata apenas das outras duas espécies, nas quais se considera um débito particular ou um meio. A distributiva e a comutativa guardam igualdades diversas: a distributiva considera a igualdade de proporcionalidade, fundada na proporção da pessoa para com a coisa que lhe é distribuída, e chama-se meio da igualdade geométrica; a comutativa considera a igualdade em si mesma, isto é, o próprio valor e a igualdade de coisa para coisa, como ocorre nas comutações ou contratos, e chama-se meio da igualdade aritmética. Dessas duas espécies trata na questão LXI.

LATIM

Explicatis speciebus, agit de principalibus actibus earum. Et quidem actus justitiae distributivae perficitur per judicium, quo decernitur distributio praemiorum. Et de judicio tractatum est in quaestione LX, actus autem justitiae commutativae est reddere alteri particulari, quod suum est. Dupliciter autem hoc fit. Primo, ratione alicujus actionis, vel commutationis voluntariae sicut fit in diversis contractibus vel secundo ratione involuntariae actionis, seu injuriae, vel damni, quod fit per restitutionem. Primum non potest tractari nisi agendo de omnibus contractibus, de quibus tamen non pertinet agere ad theologum, nisi quatenus licite, vel illicite fiunt, et ideo melius explicabitur quando agitur de peccatis oppositis justitiae. De secundo scilicet de restitutione agit in praesenti quaestione LXII.

PORTUGUÊS

Explicadas as espécies, trata de seus atos principais. O ato da justiça distributiva aperfeiçoa-se pelo juízo mediante o qual se determina a distribuição das recompensas; do juízo tratou-se na questão LX. O ato da justiça comutativa, porém, é dar a uma pessoa particular o que lhe pertence. Isso ocorre de dois modos: primeiro, em razão de alguma ação ou comutação voluntária, como nos diversos contratos; segundo, em razão de uma ação involuntária, de uma injúria ou dano, caso em que se faz a restituição. O primeiro só poderia ser tratado examinando todos os contratos, o que não pertence ao teólogo senão enquanto são lícitos ou ilícitos; por isso será melhor explicado ao tratar dos pecados opostos à justiça. Do segundo, isto é, da restituição, trata na presente questão LXII.

LATIM

Post species justitiae, et earum actus, agit D. Thomas, de vitiis oppositis istis duabus speciebus justitiae. Et primo, agit de peccato opposito justitiae distributivae, quod est acceptio personarum, quae attendit ad conditionem personae et non ad proportionem cum praemio, et de hoc agit quaestione LXIII.

PORTUGUÊS

Depois das espécies da justiça e de seus atos, Santo Tomás trata dos vícios opostos a essas duas espécies. Primeiro, do pecado oposto à justiça distributiva, que é a acepção de pessoas, a qual atende à condição da pessoa e não à proporção com a recompensa. Disso trata na questão LXIII.

LATIM

Secundo, agit de vitiis oppositis, justitiae commutativae, quae sunt in multiplici differentia, et ita agit de illis usque ad quaestionem LXXVII. Possunt autem sic in ordinem redigi. Nam justitia commutativa versatur circa commutationes rerum. Possunt autem commutationes istae fieri, vel cum consensu, et voluntate utriusque partis, et sic proprie sunt actiones commutativae, vel possunt fieri altero invito, seu patiente, et sunt commutationes involuntariae. Circa commutationes involuntarias potest committi injustitia, sive injuria, vel facto, vel verbo; facto, vel in personam propriam, vel in conjunctam, vel in res possessas. Si primo modo, aut fit injuria per homicidium, et de hoc agit quaestione LXIV, vel per poenalem tractationem personae, ut per mutilationem, verberationem, incarcerationem, etc. Et de hoc agit quaestione LXV, in personam vero conjunctam fit injuria, vel in uxorem per adulterium, vel consanguineam per incestum, et de his agetur infra tractando de speciebus luxuriae; in res autem possessas fit injuria si accipantur invito domino, vel per furtum occulte, vel per rapinam manifeste, et violenter. Et de hoc agit quaestione LXVI.

PORTUGUÊS

Em segundo lugar, trata dos vícios opostos à justiça comutativa, que são muitos e diversos, e deles se ocupa até a questão LXXVII. Podem, porém, ser reduzidos à seguinte ordem. A justiça comutativa versa sobre as comutações das coisas. Estas podem realizar-se com o consentimento e a vontade de ambas as partes, e então são propriamente ações comutativas; ou podem realizar-se contra a vontade de uma das partes, que as padece, e então são comutações involuntárias. Nas comutações involuntárias pode cometer-se injustiça ou injúria por fato ou por palavra. Por fato, pode ser contra a própria pessoa, contra uma pessoa a ela ligada ou contra os bens possuídos. No primeiro caso, a injúria pode fazer-se por homicídio, de que trata na questão LXIV, ou por tratamento punitivo da pessoa, como mutilação, espancamento, encarceramento etc., de que trata na questão LXV. Contra uma pessoa ligada a outra, pode fazer-se injúria contra a esposa por adultério, ou contra uma consanguínea por incesto; dessas coisas tratar-se-á adiante ao considerar as espécies da luxúria. Contra os bens possuídos, há injúria quando são tomados contra a vontade do dono, quer ocultamente por furto, quer manifesta e violentamente por rapina. Disso trata na questão LXVI.

LATIM

Si vero injuria fiat verbo, potest fieri, vel in judicio, vel extra judicium. Et considerat Div. Thomas quod in judicio quinque modis potest fieri ista injuria, et extra judicium aliis quinque. In judicio quia quinque personae ad illud concurrunt, scilicet judex, accusator (seu denuntiator) testis, reus, advocatus. Et de justitia ex parte judicis agit quaestione LXVII. De peccato ex parte accusatoris quaestione LXVIII. De reo, et injustitia, vel justitia illius quaestione LXX. De injustitia ex parte advocati quaestione LXXI. Ad istos autem reducuntur alii ministri justitiae, et peccata seu injustitiae ex parte illorum.

PORTUGUÊS

Se a injúria se faz por palavra, pode ocorrer em juízo ou fora dele. O Santo Tomás considera que, em juízo, essa injúria pode realizar-se de cinco modos, e fora do juízo, de outros cinco. Em juízo concorrem cinco pessoas: o juiz, o acusador — ou denunciante —, a testemunha, o réu e o advogado. Da justiça da parte do juiz trata na questão LXVII; do pecado da parte do acusador, na questão LXVIII; do réu e de sua injustiça ou justiça, na questão LXX; da injustiça da parte do advogado, na questão LXXI. A esses se reduzem os demais ministros da justiça e os pecados ou injustiças de sua parte.

LATIM

Similiter extra judicium potest fieri injuria per verba, seu quaecumque alia signa exteriora manifestativa defectus alieni quinque modis, scilicet contumelia, murmuratione, susurratione, irrisione, et maledictione. Quae sic distinguuntur, quod per contumeliam tollitur honor alienus praesertim manifestando aliqua mala culpae, ut quod sit haereticus, vel fur, nam dicendo aliqua mala poenae proprie est convicium, dicendo autem minorationem, vel indigentiam alicujus est improperium, quod totum sub appellatione contumeliae includitur. Et de hac agit quaestione LXXII. Murmuratio autem, seu detractio non tollit totaliter honorem, sed famam denigrat. Et de hoc agit quaestione LXXIII. Susurratio autem dicit aliqua mala de proximis seminando discordias. Et de hoc agit quaestione LXXIV. Irrisio manifestat malum aliquod, seu defectum proximi ad inferendum pudorem, seu confusionem. Et de hoc agit quaestione LXXV. Denique, maledictio manifestat aliquod malum non affirmando illud, sed imprecando proximo. Et de hoc agit quaestione LXXVI. Et haec sunt peccata injustitiae circa commutationes, seu actiones involuntarias.

PORTUGUÊS

Semelhantemente, fora do juízo pode fazer-se injúria por palavras ou por quaisquer outros sinais exteriores que manifestem o defeito alheio, de cinco modos: por contumélia, murmuração, susurração, irrisão e maldição. Distinguem-se assim. Pela contumélia tira-se a honra de outrem, sobretudo manifestando males de culpa, como dizer que alguém é herege ou ladrão; ao dizer males de pena há propriamente convício, e ao dizer a diminuição ou indigência de alguém há impropério, tudo isso incluído sob a denominação de contumélia. Disso trata na questão LXXII. A murmuração, ou detração, não tira totalmente a honra, mas denigre a fama; disso trata na questão LXXIII. A susurração diz males do próximo semeando discórdias; disso trata na questão LXXIV. A irrisão manifesta algum mal ou defeito do próximo para causar-lhe vergonha ou confusão; disso trata na questão LXXV. Finalmente, a maldição manifesta algum mal não afirmando-o, mas imprecando-o contra o próximo; disso trata na questão LXXVI. Estes são os pecados de injustiça relativos às comutações ou ações involuntárias.

LATIM

Circa commutationes autem voluntarias, quae fiunt ex consensu, et contractu, solum duo peccata principalia inveniuntur, scilicet fraudulentia, et usura. Et quidem fraudulentia versatur circa emptiones et venditiones, vel alios similes contractus, qui aliquando conveniunt cum emptione, et locatio, conductio, societas, negotiatio, et aliae similes, contra quos si peccatur per fraudulentiam peccatur. Et de illa agit quaestione LXXVII. Usura autem versatur circa mutuum, vel contractus, qui habent aliquam similitudinem mutui saltem virtualiter secundum anticipatas solutiones, et de hoc agit quaestione LXXVIII. Circa alias autem commutationes voluntarias non invenitur species aliqua peccati praeter furtum, rapinam, fraudulentiam, et usuram.

PORTUGUÊS

Quanto às comutações voluntárias, feitas por consentimento e contrato, encontram-se apenas dois pecados principais: fraude e usura. A fraude versa sobre compras e vendas

ou contratos semelhantes, que de algum modo convêm com a compra, como locação, contratação, sociedade, negociação e outros afins; quando neles se procede fraudulentamente, comete-se pecado. Disso trata na questão LXXVII. A usura versa sobre o mútuo ou sobre contratos que têm alguma semelhança com o mútuo, ao menos virtualmente, segundo pagamentos antecipados; disso trata na questão LXXVIII. Nas demais comutações voluntárias não se encontra outra espécie de pecado além de furto, rapina, fraude e usura.

LATIM

Explicatis partibus subjectivis, seu speciebus justitiae agit de partibus integralibus, quae non sunt partes componentes entitative, sed sunt conditiones aliquae, seu dispositiones concurrentes ad perfectionem integralem justitiae. Et sic ponuntur duae partes integrales justitiae, scilicet facere bonum, et declinare a malo. Potest autem dupliciter sumi hoc quod est facere bonum, et declinare a malo. Uno modo ut tenet se ex parte operantis quatenus facit actum bonum, id est, qui bene egreditur ab ipso operante. Alio modo fit bonum ex parte rei exterioris quatenus in illa constituitur aequalitas, vel inaequalitas, et sic idem est bonum, quod justum. Primo, facere bonum et declinare a malo est commune omni virtuti, nec sunt duae partes, sed una, et eadem, quia faciendo bonum hoc ipso declinatur a malo. Secundo autem modo specialiter invenitur in justitia, et sunt duae partes ejus, non unus, et idem motus, sumendo declinationem a malo non pro recessu a malo, ut a termino a quo, et facere bonum pro accessu ad terminum ad quem, sed facere bonum, est constituere aequale, et declinare a malo, est non inferre nocumentum, quae duo sunt diversa, et qui facit unum, non continuo facit alterum, aliud est enim non laedere, aliud reddere debitum, et unum violatur per omissionem. Et de his agit quaestione LXXIX.

PORTUGUÊS

Explicadas as partes subjetivas, ou espécies da justiça, trata das partes integrais, que não são partes que componham entitativamente a justiça, mas certas condições ou disposições que concorrem para sua perfeição integral. Assim, assinalam-se duas partes integrais da justiça: fazer o bem e afastar-se do mal. Isso pode ser entendido de dois modos. Primeiro, da parte do agente, enquanto realiza um ato bom, isto é, um ato que procede bem do próprio agente. Segundo, da parte da coisa exterior, enquanto nela se estabelece igualdade ou desigualdade; e assim o bom é o mesmo que o justo. No primeiro sentido, fazer o bem e afastar-se do mal é comum a toda virtude, e não são duas partes, mas uma e a mesma, porque, fazendo o bem, por isso mesmo se afasta do mal. No segundo sentido, isso se encontra especialmente na justiça, e são duas partes distintas, não um só e mesmo movimento: não se toma aqui o afastar-se do mal como recuo do mal, enquanto termo de partida, nem o fazer o bem como aproximação ao termo de chegada; antes, fazer o bem é estabelecer a igualdade, e afastar-se do mal é não causar dano. Essas duas coisas são diversas, e quem faz uma não faz necessariamente a outra: uma coisa é não lesar, outra é restituir o devido; e uma delas se viola por omissão. Disso trata na questão LXXIX.

LATIM

Post partes integrales, et subjectivas justitiae agit D. Thomas de partibus potentialibus quae sunt variae, et multae. Et primo, agit de illis in communi, deinde in speciali. Partes autem potentiales in aliqua virtute sunt illi habitus, seu virtutes quae conveniunt cum principali virtute in modo tendendi, et respiciendi objectum, sed differunt in materia, quia virtus cardinalis seu principalis respicit materiam magis principalem, et difficilem, partes vero potentiales in materia minus difficili, aut principali servant modum talis virtutis. Ratio autem justitiae consistit in eo, quod reddatur alteri id quod est illi debitum secundum aequalitatem. Unde in illa materia salvatur principalis ratio justitiae, in qua redditur rigorosum debitum, et fit rigorosa aequalitas. Quae vero deficiunt a rigore aequalitatis, et tamen aliquid debiti servant, aut aliquo modo aequalitatem faciunt, aliam habent materiam

justitiae minus principalem, seu potentialem. Ex his ergo duobus principiis distinguuntur potentiales partes justitiae, nam quaedam servant rigorosum debitum ad alterum, non tamen possunt servare aequalitatem in reddendo illud. Aliae, e contra possunt reddere aequale, sed non habent debitum rigorosum, seu legale, id est, jure aliquo, seu lege adstrictum, sed morale, seu ex quadam honestate virtutis. In primo ordine collocantur illae virtutes quae reddunt debitum Deo, parentibus, superioribus, seu excellentioribus, his enim personis maxime obligamur, sed ad aequalitatem reddere non possumus. Et in ordine ad Deum datur religio, in ordine ad parentes pietas, in ordine ad superiores observantia. In secundo ordine debitum morale seu honestatis dupliciter consideratur. Uno modo taliter quod sine illo honestas virtutis conservari non potest, quia pertinet ad debitam correspondentiam inter homines, et haec est triplex, nam ex parte ipsius debentis attenditur veracitas, ut sine mendacio, et fictione procedatur, ex parte vero ejus cui debetur, attenditur recompensatio, quod facit in bonis gratitudo, in malis vero vindicatio. Alio modo consideratur hoc debitum non tamquam simpliciter requisitum ad conservandam honestatem virtutis, sed ut melius conservetur, et ad hoc ordinatur duplex virtus, scilicet liberalitas et affabilitas, seu amicitia. Et de his partibus in communi agit quaestione LXXX. De istis vero partibus in particulari agit sequentibus quaestionibus.

PORTUGUÊS

Depois das partes integrais e subjetivas da justiça, Santo Tomás trata de suas partes potenciais, que são muitas e variadas. Primeiro, em comum; depois, em particular. Chamam-se partes potenciais de uma virtude os hábitos ou virtudes que convêm com a virtude principal no modo de tender e de considerar o objeto, mas diferem quanto à matéria, porque a virtude cardinal ou principal considera a matéria mais principal e difícil, enquanto as partes potenciais conservam o modo dessa virtude numa matéria menos difícil ou menos principal. A razão da justiça consiste em dar a outro aquilo que lhe é devido segundo igualdade. Por isso, a razão principal da justiça se verifica naquela matéria em que se restitui um débito estrito e se estabelece uma igualdade estrita. As virtudes que ficam aquém do rigor da igualdade, mas conservam algo do débito, ou de algum modo estabelecem igualdade, têm uma matéria de justiça menos principal, isto é, potencial. Desses dois princípios distinguem-se as partes potenciais da justiça. Algumas conservam para com outro um débito estrito, mas não podem guardar igualdade ao restituí-lo. Outras, ao contrário, podem restituir igual, mas não possuem um débito estrito ou legal, isto é, imposto por algum direito ou lei, mas um débito moral, proveniente de certa honestidade da virtude. No primeiro grupo colocam-se as virtudes que rendem o devido a Deus, aos pais, aos superiores ou aos mais excelentes: a essas pessoas estamos maximamente obrigados, mas não podemos restituir com igualdade. Em relação a Deus há a religião; em relação aos pais, a piedade; em relação aos superiores, a observância. No segundo grupo, o débito moral ou de honestidade considera-se de dois modos. Primeiro, de tal maneira que, sem ele, não pode conservar-se a honestidade da virtude, pois pertence à devida correspondência entre os homens. Esta é tríplice: da parte de quem deve, considera-se a veracidade, para que se proceda sem mentira nem fingimento; da parte daquele a quem se deve, considera-se a recompensa, que, nos bens, é realizada pela gratidão e, nos males, pela vindicação. Segundo, esse débito é considerado não como simplesmente requerido para conservar a honestidade da virtude, mas para que ela seja melhor conservada; a isso se ordenam duas virtudes: liberalidade e afabilidade, ou amizade. Dessas partes em comum trata na questão LXXX; em particular, nas questões seguintes.

LATIM

De prima ergo parte potentiali justitiae, quae est religio agit a quaestione LXXXI, in qua tria principalia considerat. Primo, ipsam essentiam religionis. Secundo, diversos actus, qui cadunt super diversas materias. Tertio, vitia opposita. De ipsa essentia religionis et

distinctione ipsius a virtutibus theologicis, et moralibus, ejusque perfectione agit quaestione LXXXI.

PORTUGUÊS

Da primeira parte potencial da justiça, que é a religião, trata a partir da questão LXXXI, na qual considera três coisas principais. Primeiro, a própria essência da religião. Segundo, seus diversos atos, que versam sobre matérias diversas. Terceiro, os vícios opostos. Da essência da religião, de sua distinção das virtudes teologais e morais e de sua perfeição trata na questão LXXXI.

LATIM

Actus vero religionis varii, et multiplices sunt ratione diversae materiae, quae assumitur in cultum divinum, et sic non distinguuntur in ratione formali virtutis, licet distinguantur ex parte materiae, sicut distinguuntur in eodem homine diversae partes heterogeneae non distinctione specifica formali, sed materiali. Igitur religio potest subjicere Deo et in cultum ejus vel aliquid spirituale, et interius, vel aliquid corporale, et exterius. Ex parte rei interioris oblatae aut illi subjicimus voluntatem nostram per promptitudinem, et applicationem expeditam ad agendum ea quae Dei sunt, et sic est devotio (nam si id faciat per firmitatem aliquam traditionis, vel promissionis erit votum) et sic de devotione agit quaestione LXXXII. Vel subjicimus Deo intellectum elevando mentem in Deum, et sic est oratio, de qua agit quaestione LXXXIII.

PORTUGUÊS

Os atos da religião são variados e múltiplos em razão da diversidade da matéria assumida no culto divino; por isso, não se distinguem quanto à razão formal da virtude, embora se distingam da parte da matéria, como num mesmo homem se distinguem diversas partes heterogêneas, não por distinção específica formal, mas material. A religião pode, portanto, submeter a Deus e ao seu culto algo espiritual e interior ou algo corporal e exterior. Quanto à coisa interior oferecida, ou submetemos a Deus nossa vontade, pela prontidão e aplicação desembaraçada a realizar as coisas de Deus, e isso é a devoção — pois, se tal submissão se faz com alguma firmeza de entrega ou promessa, haverá voto —; da devoção trata na questão LXXXII. Ou submetemos a Deus o intelecto, elevando a mente a Deus, e isso é a oração, de que trata na questão LXXXIII.

LATIM

Actus vero qui exteriorem materiam in cultum Dei offerunt, vel id faciunt subjiciendo et ordinando aliquid ad cultum divinum, vel aliquid divinum assumendo in ejus reverentiam. Primo modo possumus cultui divino subjicere, vel corpus proprium, vel res proprias, quas possidemus. Si subjicimus corpus id fit per adorationem, de qua agit quaestione LXXXIV. Si subjicimus res possessas, vel id facimus abdicando illas a nobis, vel promittendo, et reddendo promissa. Si abdicamus a nobis, vel id facimus immutando illas in honorem Dei, et in protestationem summae illius excellentiae, et sic fit per sacrificium, de quo agit quaestione LXXXV; vel eas tradimus ad sustentationem ministrorum Dei, et talia sunt, vel simplices oblationes, seu primitiae, vel decimae, et de oblationibus agit quaestione LXXXVI, de decimis vero quaestione LXXXVII. Quod si promittendo aliquid vel nos ipsos, subjicimus Deo votum, quod est actus religionis, quia fit in reverentiam Dei. Quod dupliciter fieri potest vel per modum nudae promissionis et tunc est votum simplex, vel superaddendo traditionem, seu consecrationem rei promissae cum acceptatione Ecclesiae nomine Dei, et talis promissio consecrativa dicitur votum solemne, eo quod tunc aliquid solemnizari postulat quando consummatur, et completur, licet Ecclesia possit religiosum reddere, et pro statu religioso acceptare non stante traditione, et consecratione voventis sed sola nulla promissione ex parte ipsius, et simplici voto. Et de istis agit quaestione LXXXVIII.

PORTUGUÊS

Os atos que oferecem matéria exterior ao culto de Deus fazem-no ou submetendo e ordenando algo ao culto divino, ou assumindo algo divino em reverência a ele. Do primeiro modo podemos submeter ao culto divino o próprio corpo ou os bens que possuímos. Se submetemos o corpo, isso se faz pela adoração, tratada na questão LXXXIV. Se submetemos os bens possuídos, fazemo-lo ou abdicando deles, ou prometendo-os e cumprindo o prometido. Se deles abdicamos, isso se faz ou convertendo-os em honra de Deus e em profissão de sua suprema excelência, e assim pelo sacrifício, de que trata na questão LXXXV; ou entregando-os para o sustento dos ministros de Deus: tais são as simples oblações, ou primícias, e os dízimos; das oblações trata na questão LXXXVI e dos dízimos na LXXXVII. Se, porém, prometendo algo ou a nós mesmos, nos submetemos a Deus, há o voto, que é ato de religião porque se faz em reverência a Deus. Isso pode ocorrer de dois modos: por mera promessa, e então há voto simples; ou acrescentando-se a entrega ou consagração da coisa prometida, com aceitação da Igreja em nome de Deus, e tal promessa consagradora chama-se voto solene, pois algo requer solenização quando é consumado e completado. A Igreja, contudo, pode constituir alguém religioso e aceitá-lo no estado religioso sem que haja entrega e consagração do votante, mas somente uma promessa simples de sua parte e voto simples. Disso trata na questão LXXXVIII.

LATIM

Quod si in cultum Dei assumamus aliquid divinum, cujus auctoritatem interponimus secundum observantiam religiosam, hoc fit utendo nomine divino, quo nobis auctoritas Dei significatur. Et hoc nomine tripliciter uti possumus in cultu divino. Primo, in ordine ad confirmationem veritatis, quae quia Deo infallibiliter nota est, interponimus ipsum in testem ad ostendendam veritatem, quam dicimus esse certam, et haec protestatio pertinet ad cultum Dei, quia sic protestamur Deum esse summam veritatem, et hoc fit per juramentum, de quo agit quaestione LXXXIX. Secundo vero utimur nomine divino non ad confirmandam nostram veritatem, et obligando nos ad ejus certitudinem, sed ad extorquendam veritatem ab alio per interpositionem nominis divini, et sic est adjuratio, qua vel per modum compulsionis adjuramus daemones, vel per modum deprecationis homines, et de hac adjuratione agit quaestione XC. Denique, ut possumus nomine divino ad laudandum ipsum, et invocandum pro auxilio, et sic est invocatio, de qua agit quaestione XCI.

PORTUGUÊS

Se, porém, assumimos no culto de Deus algo divino, cuja autoridade interpomos segundo a observância religiosa, isso se faz usando o nome divino, pelo qual se significa para nós a autoridade de Deus. Podemos usar esse nome de três modos no culto divino. Primeiro, para confirmar a verdade: como ela é infalivelmente conhecida por Deus, invocamo-lo como testemunha para mostrar a verdade que afirmamos ser certa. Essa profissão pertence ao culto de Deus, porque assim professamos que Deus é a suma verdade; isso se faz pelo juramento, de que trata na questão LXXXIX. Segundo, usamos o nome divino não para confirmar nossa própria afirmação e obrigar-nos à sua certeza, mas para obter a verdade de outro mediante a interposição do nome divino; isso é a adjuração, pela qual ou conjuramos os demônios por modo de compulsão, ou os homens por modo de súplica; dela trata na questão XC. Finalmente, podemos usar o nome divino para louvá-lo e invocá-lo em auxílio; isso é a invocação, de que trata na questão XCI.

LATIM

Exinde agit de peccatis oppositis religioni, cui aliqua opponuntur per excessum, alia per defectum. Per excessum opponitur superstitio, per defectum irreligiositas. De superstitione

primo agit in communi, deinde de ejus speciebus. In communi agit quaestione XCII, ostendendo quomodo superstitio est superfluitas in cultu divino, non quidem in cultu vero, in quo nulla potest dari nimietas, sed in aliquibus, quae ad verum cultum non pertinent. Species autem superstitionis dividuntur ex duplici principio, nam vel exhibetur cultus vero Deo, sed modo indebito, vel exhibetur cultus non vero Deo, sed creaturae quae existimatur Deus. De primo genere superstitionis, scilicet de indebito modo cultus circa res externas agit quaestione XCIII. De secundo genere cultus agit per tres quaestiones secundum tres species in hoc genere superstitionis. Nam cultus, et respicit personam, cui exhibetur, et signa protestativa divinitatis, per quae exhibetur. Et quidem si aliquis erret in persona exhibendo cultum creaturae, et non Deo sic est idololatria, de qua agitur quaestione XCIV. Si quis autem erret circa signa protestativa divinitatis id dupliciter contingit, et sic fiunt aliae duae species superstitionis, nam signa, et caeremoniae, quibus cultum Deo exhibemus, vel ordinantur ad nostram instructionem, qua edocemur a Deo, ut per lectiones, orationes, Sacramenta, etc. vel ordinantur ad directionem actuum nostrorum observando ea, quae Deus instituit. Et contra primum opponitur superstitio divinativa, quae instrui vult a daemone, intendens aliquid scire ab ipso per expressam, vel tacitam invocationem, et de ista agit quaestione XCV secundum diversos modos, quibus ista divinatio a daemone postulatur sicut per necromantiam, vel augurium, vel aruspicium, vel per inspectionem astrorum, vel lineamentorum manus, et aliis similibus modis. Contra secundum autem opponitur superstitio observationum ut quando observantur aliqua signa, ut characteres, ligaturae, et similia, non ad cognoscendum futura, solum quod est divinare, sed ad alios effectus sicut ad sanitatem, ad inventionem thesauri, ad scientias addiscendas, et similia. Et de hac superstitione agit quaestione XCVI.

PORTUGUÊS

Daí passa aos pecados opostos à religião. Alguns se lhe opõem por excesso, outros por defeito. Por excesso, a superstição; por defeito, a irreligiosidade. Da superstição trata primeiro em comum e depois segundo suas espécies. Em comum, na questão XCII, mostrando que a superstição é superfluidade no culto divino, não no culto verdadeiro — no qual não pode haver excesso —, mas em coisas que não pertencem ao verdadeiro culto. As espécies de superstição dividem-se segundo dois princípios: ou se presta culto ao verdadeiro Deus, mas de modo indevido; ou se presta culto não ao verdadeiro Deus, mas a uma criatura julgada Deus. Do primeiro gênero, isto é, do modo indevido de culto quanto às coisas exteriores, trata na questão XCIII. Do segundo gênero de culto trata em três questões, segundo três espécies. O culto considera tanto a pessoa a quem é prestado quanto os sinais pelos quais se professa a divindade. Se alguém erra quanto à pessoa, prestando culto a uma criatura e não a Deus, há idolatria, tratada na questão XCIV. Se erra quanto aos sinais que professam a divindade, isso pode ocorrer de dois modos, dando origem a outras duas espécies de superstição. Os sinais e cerimônias pelos quais prestamos culto a Deus ordenam-se ou à nossa instrução, pela qual somos ensinados por Deus — como leituras, orações, sacramentos etc. —, ou à direção de nossos atos, observando o que Deus instituiu. Contra o primeiro se opõe a superstição divinatória, que pretende ser instruída pelo demônio e saber algo dele por invocação expressa ou tácita; dela trata na questão XCV, segundo os diversos modos pelos quais se busca do demônio essa divinação, como necromancia, augúrio, aruspício, inspeção dos astros, das linhas da mão e outros semelhantes. Contra o segundo se opõe a superstição das observâncias, quando se observam certos sinais, como caracteres, ligaduras e semelhantes, não apenas para conhecer o futuro — o que é propriamente divinar —, mas para obter outros efeitos, como saúde, descoberta de tesouros, aquisição de ciências e semelhantes. Dessa superstição trata na questão XCVI.

LATIM

Per defectum autem opponitur religioni vitium irreligiositatis, quod pertinet ad contemptum, seu irreverentiam Dei; potest autem fieri irreverentia, vel in ipsum Deum, vel in res factas, et dicatas ad ejus cultum. In ipsum Deum dupliciter, uno modo contra ipsam Dei excellentiam in se, alio modo contra ejus nomen. Contra excellentiam Dei, aut fit tollendo a Deo honorem per idololatriam, de qua jam supra dictum est, aut minuendo honorem Dei dubitando aliquo modo de ipso, volendo sumere experimentum de ejus potestate, aut scientia, quod fit per tentationem Dei, de quo agit quaestione XCVII. At vero contra nomen Dei fit irreverentia per perjurium, seu falsum juramentum, de quo agit quaestione XCVIII. Circa res autem factas fit irreverentia, aut violando earum sanctitatem aut cum re temporali commutando. Primo modo dicitur sacrilegium, quod multis modis fieri potest, scilicet vel per irreverentiam in personas Deo sacras, aut loca sacra, aut res continentes sanctitatem, ut sunt Sacramenta, vel reliquiae sanctorum, et de hoc sacrilegio agit quaestione XCIX. Secundo autem modo fit irreverentia per simoniam, quae etiam opponitur religioni, et de ista quaestione C.

PORTUGUÊS

Por defeito, opõe-se à religião o vício da irreligiosidade, que pertence ao desprezo ou irreverência para com Deus. A irreverência pode dirigir-se ao próprio Deus ou às coisas feitas e dedicadas ao seu culto. Contra o próprio Deus, de dois modos: contra sua excelência em si ou contra seu nome. Contra a excelência de Deus, ou se tira de Deus a honra pela idolatria, de que já se falou, ou se diminui sua honra duvidando de algum modo dele e querendo fazer experiência de seu poder ou ciência, o que se dá pela tentação de Deus, tratada na questão XCVII. Contra o nome de Deus, a irreverência se dá pelo perjúrio ou falso juramento, de que trata na questão XCVIII. Quanto às coisas sagradas, há irreverência ou violando sua santidade, ou comutando-as por coisa temporal. No primeiro modo há sacrilégio, que pode ocorrer de muitas maneiras: por irreverência para com pessoas consagradas a Deus, lugares sagrados ou coisas que contêm santidade, como os sacramentos ou as relíquias dos santos; disso trata na questão XCIX. No segundo modo há irreverência por simonia, que também se opõe à religião; dela trata na questão C.

LATIM

Post religionem sequitur inter virtutes potentiales justitiae, quae habent debitum rigorosum, sed non ad aequalitatem reddunt, sequitur inquam pietas, quae respicit debitum reddendum parentibus, patriae, et consanguineis, quibus specialis subjectio debetur, eo quod a parentibus, et patria habemus principium nostri esse, et nostrae gubernationis, licet inferiori modo, quam a Deo, et ideo non possumus ad aequalitatem reddere, quia non possumus eis dare esse, sicut dederunt nobis. Et ita de pietate agit quaestione CI.

PORTUGUÊS

Depois da religião, entre as virtudes potenciais da justiça que possuem débito estrito mas não podem restituir com igualdade, segue-se a piedade. Ela considera o débito a ser restituído aos pais, à pátria e aos consanguíneos, aos quais se deve especial sujeição, porque dos pais e da pátria recebemos o princípio de nosso ser e de nosso governo, embora de modo inferior ao que recebemos de Deus. Por isso não podemos restituir-lhes com igualdade, pois não podemos dar-lhes o ser como eles nos deram. Da piedade trata na questão CI.

LATIM

Tertia virtus potentialis justitiae, quae reddit debitum rigorosum, sed non ad aequalitatem respicit principes, seu personas in excellentia constitutas, quae se habent ut principium nostrae gubernationis, sed non nostri esse, et quia eos tamquam superiores colimus non ad

aequalitatem reddimus. Et virtus colens talem excellentiam vocatur observantia, de qua agit primo in communi quaestione CII. Deinde, de duabus speciebus, scilicet dulia, et obedientia quaestione CIII et quaestione CIV. Distinguitur autem dulia ab obedientia in genere observantiae, quia dulia respicit superiorem in ratione excellentiae, et honoris, obedientia autem respicit superiorem ut praecipientem, et ideo dulia importat servitutem seu inferioritatem ad alterum, ut ad dominum, et ideo specialiter significat observantiam, quam exhibemus sanctis, quia maxime sunt domini, et honorabiles propter participationem divinitatis. Per obedientiam autem veneramur superiorem in suis praeceptis et sic est specialis virtus quatenus hanc venerationem tribuit praecipienti, nam ut solum facit executionem praeceptorum per omnes actus virtutum transcendit, qui sunt in praecepto. De inobedientia autem quae est peccatum in oppositum, et tunc est speciale contra obedientiam, quando ex contemptu praecepti specialiter tollitur veneratio superioris, quam respicit virtus obedientiae, agit quaestione CV.

PORTUGUÊS

A terceira virtude potencial da justiça que restitui débito estrito, mas não com igualdade, considera os príncipes ou pessoas constituídas em excelência, que são princípio de nosso governo, mas não de nosso ser; e, como os honramos enquanto superiores, não lhes restituímos com igualdade. A virtude que honra tal excelência chama-se observância, de que trata primeiro em comum, na questão CII, e depois em suas duas espécies, a dulia e a obediência, nas questões CIII e CIV. A dulia distingue-se da obediência no gênero da observância porque considera o superior segundo a razão de excelência e honra, ao passo que a obediência considera o superior enquanto preceitua. Por isso, a dulia implica serviço ou inferioridade perante outro como perante um senhor e significa especialmente a observância que prestamos aos santos, porque são de modo eminente senhores e dignos de honra pela participação da divindade. Pela obediência, porém, veneramos o superior em seus preceitos; assim, é virtude especial enquanto presta essa veneração àquele que manda. Pois, se consistisse apenas na execução dos preceitos, estender-se-ia a todos os atos das virtudes que caem sob preceito. Da desobediência, vício oposto, trata na questão CV; ela se opõe especificamente à obediência quando, por desprezo do preceito, se elimina de modo especial a veneração do superior, que é precisamente o que a virtude da obediência considera.

LATIM

Post istas virtutes potentiales, quae respiciunt debitum rigorosum, sed non ad aequalitatem sequuntur aliae alterius classis, quae e contra possunt reddere ad aequalitatem, sed non habent debitum rigorosum, seu legale, sed solum ex honestate virtutis, in qua diximus esse duos ordines, alterum earum virtutum, sine quibus non potest conservari honestas virtutis in debito convictus humani, aliae vero solum ordinantur ad melius conservandum tale debitum. In primo ordine sunt tres virtutes, scilicet gratitudo, vindicatio, et veracitas; in secundo sunt duae, scilicet affabilitas, et liberalitas. De primis tribus tractat D. Thomas hoc ordine, primo de gratitudine, et vitio opposito, secundo de vindicatione, tertio de veracitate, et vitiis oppositis. In hoc enim debito honestatis conservando, vel obligatio nascitur ex aliqua actione, quam alii faciunt erga nos, et eam compensare tenemur, sive in bono, sive in malo, aut nascitur ex nobis ipsis, et non propter recompensationem eorum, quae fiunt propter nos sicut est veritas.

PORTUGUÊS

Depois dessas virtudes potenciais, que consideram um débito estrito mas não restituem com igualdade, seguem-se outras de classe diversa, que, ao contrário, podem restituir com igualdade, mas não possuem débito estrito ou legal, e sim apenas um débito proveniente da honestidade da virtude. Nelas, como dissemos, há duas ordens: uma das virtudes sem as quais não se pode conservar a honestidade da virtude no que é devido à convivência humana; outra das que se ordenam apenas a conservar melhor tal

débito. Na primeira ordem estão três virtudes: gratidão, vindicação e veracidade; na segunda, duas: afabilidade e liberalidade. Das três primeiras, Santo Tomás trata nesta ordem: primeiro, da gratidão e do vício oposto; segundo, da vindicação; terceiro, da veracidade e dos vícios opostos. Com efeito, na conservação desse débito de honestidade, ou a obrigação nasce de alguma ação que outros praticam para conosco, e somos obrigados a compensá-la, no bem ou no mal; ou nasce de nós mesmos, não como recompensa pelo que nos foi feito, como sucede com a veracidade.

LATIM

Igitur ad recompensandum debitum ortum ex beneficiis nobis collatis, quae non inducunt debitum legale, et rigorosum, seu ex pacto, sed gratuitum, et honestum, versatur gratitudo, de quo agit quaestione CVI. De vitio autem opposito, quod est ingratitudo, per quam omittitur reddi gratia pro beneficio accepto, vel committitur reddendo malum pro bono agit quaestione CVII, ad recompensandum autem pro malis, id est, ad reprimendum nocumentum illatum intendendo cohibitionem inferentis, et aliorum quietem, est virtus, quae dicitur vindicatio non solum impediendo tale malum, ut procedit ab ipso inferente, et est in ipso, sic enim reprimitur per correctionem fraternam, sed ut est nocivum mihi, vel aliis secundum debitum convictus humani. Quod quidem persona publica reprimit ex debito sui officii secundum legem justitiae, privata autem persona ex honestate virtutis, vel se ipsum defendendo, vel ad magistratum recurrendo. Et de hac vindicatione agit quaestione CVIII.

PORTUGUÊS

Para compensar o débito nascido dos benefícios que nos foram conferidos — benefícios que não induzem um débito legal e estrito, ou proveniente de pacto, mas gratuito e honesto —, há a gratidão, de que trata na questão CVI. Do vício oposto, a ingratidão, pela qual se omite retribuir a graça por um benefício recebido ou se comete o mal de retribuir mal por bem, trata na questão CVII. Para compensar os males, isto é, reprimir o dano infligido visando conter aquele que o inflige e assegurar a tranquilidade dos outros, há a virtude chamada vindicação. Ela não considera apenas impedir o mal enquanto procede daquele que o inflige e existe nele — pois assim ele é reprimido pela correção fraterna —, mas enquanto é nocivo a mim ou aos outros segundo o débito da convivência humana. A pessoa pública reprime-o pelo dever de seu ofício, segundo a lei da justiça; a pessoa privada, pela honestidade da virtude, quer defendendo a si mesma, quer recorrendo ao magistrado. Da vindicação trata na questão CVIII.

LATIM

De veracitate autem, qua homo totaliter se exhibet in dictis, vel factis, sicut intus se habet non mentiendo, ad quod quidem non tenetur ex debito legali, seu contractu, sed ex honestate virtutis, et debito convictus humani agit quaestione CIX. Veracitati autem opponuntur quatuor vitia, nam in verbis contrariatur aliquid veracitati per mendacium, in factis autem per hypocrisim, seu simulationem. Et de mendacio agit quaestione CX, de hypocrisi quaestione CXI. Utrumque autem potest fieri dupliciter, vel extollendo se supra id quod est, vel diminuendo simulate quod habet scienter declinando a veritate. Et primum fit per jactantiam de qua agit quaestione CXII. Secundum per ironiam de qua agit quaestione CXIII.

PORTUGUÊS

Da veracidade, pela qual o homem se mostra totalmente em palavras e ações tal como é interiormente, sem mentir — coisa a que não está obrigado por débito legal ou contrato, mas pela honestidade da virtude e pelo débito da convivência humana —, trata na questão CIX. À veracidade opõem-se quatro vícios. Nas palavras, opõe-se-lhe a mentira; nos fatos, a hipocrisia ou simulação. Da mentira trata na questão CX; da hipocrisia, na questão CXI. Ambas podem ocorrer de dois modos: exaltando-se acima do

que se é, ou simulando ser menor do que aquilo que se possui, afastando-se conscientemente da verdade. O primeiro dá-se pela jactância, tratada na questão CXII; o segundo, pela ironia, tratada na questão CXIII.

LATIM

Ultimo, in hoc ordine virtutum potentialium justitiae ponuntur virtutes, quae ordinantur ad conservandum debitum honestatis, et decentiae non simpliciter, sed in melius. Ad quod ordinantur duae virtutes, scilicet affabilitas ordinatur ad hoc ut homo convivat alteri delectabiliter sicut decet, in verbis, et factis, quod est aliquale debitum decentiae, licet non sit debitum rigorosum, et legale. Et de hoc agit quaestione CXIV. Opponuntur autem illi duo vitia, alterum per excessum, scilicet adulatio, quando aliquis ita delectabiliter vult alteri convivere, ut velit per omnia placere etiam quando malum est, de qua agit quaestione CXV. Alterum vitium est per defectum, scilicet litigium quando aliquis intendit contradicere alteri non ex defectu amoris unientis animos, sic enim pertinet ad discordiam, sed ut sit ei gravis in conversando, et contristet ipsum, sic enim tollitur debitum convictus humani. Et de hoc agit quaestione CXVI.

PORTUGUÊS

Por último, nesta ordem das virtudes potenciais da justiça, colocam-se as virtudes ordenadas a conservar o débito da honestidade e da decência, não simplesmente, mas de modo melhor. A isso se ordenam duas virtudes. A afabilidade ordena-se a que o homem conviva agradavelmente com o outro, como convém, em palavras e ações; isso constitui certo débito de decência, embora não seja débito estrito e legal. Disso trata na questão CXIV. A ela se opõem dois vícios: um por excesso, a adulação, quando alguém quer conviver tão agradavelmente com outro que deseja agradá-lo em tudo, mesmo quando se trata do mal; dela trata na questão CXV. O outro, por defeito, é a litigiosidade, quando alguém procura contradizer o outro não por falta do amor que une os ânimos — pois então pertenceria à discórdia —, mas para ser-lhe pesado na convivência e entristecê-lo; assim se elimina o débito da convivência humana. Disso trata na questão CXVI.

LATIM

Altera virtus scilicet liberalitas maxime videtur elongari a ratione justitiae rigorosae, quia non tribuit alteri quod suum est, sed quod est dantis, sed tamen servat aliquam rationem debiti secundum honestatem, et decentiam virtutis, quatenus ipsi convictui humano debitum est aliquid aliis largiri, et non solum id facit ex compassione miseriae alienae, quod pertinet ad misericordiam, sed etiam non interveniente miseria. Quare liberalitas non ponit aequalitatem inter ipsas res sed ordinat id quod decet erga alterum in ratione dantis, et largientis, et ideo pertinent ad ipsam componere appetitum in ordine, ad ea quibus utendum est, quod generaliter nomine pecuniae appellamus, ut scilicet non ita appetat quis pecuniam, ut nolit eam amittere, et largiri quando convenit humano convictui, unde moderatur passiones concupiscibiles in dato, et accepto, secundum quod conducit ad debitum, et decentiam hujus convictus, unde non est primo et per se moderativa passionum, sed redditiva debiti. Magnificentia vero quia versatur circa magnos sumptus, in qua non est ratio debiti, sed ratio ardui, pertinet ad fortitudinem. De liberalitate ergo agit quaestione CXVII. Illi autem opponuntur duo vitia, alterum per defectum, scilicet avaritia, quae est amor inordinatus habendi possessiones, seu pecuniam, non largiendo illam etiam quando convenit secundum convictum humanum. Et quia possessio rerum est valde appetibilis, eo quod homines maxime cupiunt sufficientiam rerum, cum haec sit una ex conditionibus felicitatis, ideo avaritia est vitium capitale, quia ex ea tamquam ex motivo, et fine, homo multa alia facit, seu non recusat, et sic agit de avaritia quaestione CXVIII. Per excessum autem opponitur prodigalitas, quae superfluit in amore dandi, quando, et ubi non oportet, et de hac agit quaestione CXIX.

PORTUGUÊS

A outra virtude, a liberalidade, parece afastar-se maximamente da razão da justiça estrita, porque não dá ao outro aquilo que é dele, mas aquilo que pertence ao próprio doador. Contudo, conserva certa razão de débito segundo a honestidade e decência da virtude, enquanto à própria convivência humana é devido que algo se dê aos outros; e isso não se faz somente por compaixão da miséria alheia, o que pertence à misericórdia, mas também quando não há miséria. Por isso, a liberalidade não estabelece igualdade entre as próprias coisas, mas ordena o que convém para com o outro segundo a razão de quem dá e distribui. Cabe-lhe, assim, ordenar o apetite relativamente às coisas de que se usa, designadas em geral pelo nome de dinheiro, para que alguém não deseje o dinheiro de tal modo que não queira desfazer-se dele e distribuí-lo quando convém à convivência humana. Modera, portanto, as paixões concupiscíveis no dar e no receber, enquanto isso conduz ao débito e à decência dessa convivência; por isso não é, primária e propriamente, moderadora das paixões, mas restitutiva do débito. A magnificência, ao contrário, por versar sobre grandes despesas, nas quais não há razão de débito, mas razão de árduo, pertence à fortaleza. Da liberalidade trata na questão CXVII. A ela se opõem dois vícios. Por defeito, a avareza, que é o amor desordenado de possuir bens ou dinheiro, não os distribuindo mesmo quando convém segundo a convivência humana. E, como a posse das coisas é muito apetecível, pois os homens desejam sobretudo a suficiência de bens, sendo esta uma das condições da felicidade, a avareza é vício capital: dela, como de motivo e fim, o homem realiza muitas outras coisas ou não as recusa. Da avareza trata na questão CXVIII. Por excesso, opõe-se a prodigalidade, que excede no amor de dar quando e onde não convém; dela trata na questão CXIX.

LATIM

Praeter omnes istas virtutes potentiales justitiae, et subjectivas, quae respiciunt justitiam particularem restat agere de quadam virtute adjuncta justitiae legali, quae vocatur epiikia, quae ordinatur ad observationem legis pro aliquo casu extraordinario, in quo si staretur rigori, et verbis legis obliquaretur a rectitudine, et ideo epiikia dictat non esse nunc attendendum ad verba legis, sed ad intentionem legis si illum casum attenderet, sed quia non potest lex omnes casus comprehendere in particulari, ideo si in aliquo deficit lex, epiikia, seu aequitas dictat quid sit observandum non secundum verba legis, sed secundum aequitatem illius, sicut lex universaliter dictat deposita esse reddenda, tamen in casu quo furiosus petit ensem depositum, aequitas dictat non esse tunc reddendum. Itaque epiikia corrigit legem quantum ad suam universalitatem, quando scilicet redderetur iniqua lex, si universaliter pro omni casu deberet observari etiam si damnum sequeretur. Et de ista agit quaestione CXX.

PORTUGUÊS

Além de todas essas virtudes potenciais e subjetivas da justiça, que consideram a justiça particular, resta tratar de certa virtude anexa à justiça legal, chamada epiqueia. Ela se ordena à observância da lei em algum caso extraordinário no qual, se se permanecesse no rigor e nas palavras da lei, haveria desvio da retidão. Por isso, a epiqueia dita que, nesse caso, não se deve atender às palavras da lei, mas à intenção que a lei teria se considerasse tal caso. Como a lei não pode compreender todos os casos em particular, se em algum ponto falha, a epiqueia, ou equidade, dita o que deve ser observado não segundo as palavras da lei, mas segundo sua equidade. Assim, a lei dita universalmente que os depósitos devem ser restituídos; porém, se um furioso pede de volta a espada depositada, a equidade dita que não se deve então restituí-la. A epiqueia corrige, portanto, a lei quanto à sua universalidade, isto é, quando a lei se tornaria iníqua se tivesse de ser observada universalmente em todo caso, ainda que daí se seguisse dano. Disso trata na questão CXX.

LATIM

Post omnes partes justitiae sequitur agere de dono illi correspondente, quod est pietas, hoc enim solum inter dona Spiritus Sancti dicit ordinem debiti ad alterum, considerando Deum ut Patrem, et fideles omnes ut fratres secundum spiritum adoptionis, et sub ista ratione ita universali comprehendit omnia, quae pertinent ad rationem debiti. Et de isto dono agit quaestione CXXI.

PORTUGUÊS

Depois de todas as partes da justiça, segue-se o dom que lhe corresponde, que é a piedade. Com efeito, somente esse dom, entre os dons do Espírito Santo, diz ordem de débito para com outro, considerando Deus como Pai e todos os fiéis como irmãos segundo o espírito de adoção; sob essa razão tão universal, compreende tudo o que pertence à razão de débito. Desse dom trata na questão CXXI.

LATIM

Ultimum quod consideratur in justitia sunt praecepta, quae de illa dantur, et omnia praecepta justitiae continentur in decalogo, in quo praecepta dantur secundum ordinem ad alterum, scilicet Deum, vel proximum. Et tria prima, praecepta pertinent ad Deum, quartum ad debitum pietatis erga parentes; alia sex prohibent injurias ad alias personas, et ex consequenti prohibetur concupiscentia specialiter circa adulterium, et furtum, quae sunt ad alterum quia res venereae habent rationem maximi delectabilis, et pecunia rationem maximae utilitatis, ideoque specialiter istorum concupiscentia prohibetur. Et de hoc agit quaestione CXXII.

PORTUGUÊS

A última coisa considerada na justiça são os preceitos dados a seu respeito. Todos os preceitos da justiça estão contidos no Decálogo, no qual os preceitos são dados segundo a ordem para com outro, isto é, Deus ou o próximo. Os três primeiros preceitos pertencem a Deus; o quarto, ao débito de piedade para com os pais; os outros seis proíbem injúrias contra outras pessoas. Consequentemente, proíbe-se de modo especial a concupiscência acerca do adultério e do furto, que dizem ordem ao outro, porque as coisas venéreas têm razão de máximo deleitável e o dinheiro razão de máxima utilidade; por isso, a concupiscência dessas coisas é especialmente proibida. Disso trata na questão CXXII.

FORTITUDO.

FORTALEZA.

LATIM

Tertia virtus cardinalis est fortitudo, circa quam distribuit D. Thomas ordinem tractandi in quatuor praecipua capita sicut in reliquis virtutibus. Primo, explicat ipsam naturam fortitudinis, ejusque actum, et vitia opposita. Secundo, partes ejus. Tertio, donum ei correspondens. Quarto, praecepta illius. Quod attinet ad naturam fortitudinis explicat illam, tam quoad subjectum, in quo est fortitudo, quam quoad objectum, seu materiam, circa quam versatur. Subjectum quidem est appetitus sensitivus irascibilis, quia licet actus electionis virtutis proprie, et directe sit a voluntate, quae est potentia arbitrativa, et electiva, tamen quia electio non potest recte eligere quamdiu est impedita per passiones immoderatas, ideo requiritur principaliter virtus in appetitu sensitivo ad ordinandum passiones, ut disponatur recta electio voluntatis remoto impedimento. Et cum sit duplex appetitus, alter concupiscibilis, alter irascibilis, requiritur ad eliciendas passiones moderatas in concupiscibili temperantia, in irascibili fortitudo; prius tamen agitur de fortitudine, quia est nobilior, eo quod moderatur irascibilem, quae tendit in arduum. Objectum autem ejus, seu materia mediata quidem, et remota sunt pericula, et labores, non quicumque, sed maximi, quia homo debet formare bonum rationis, et virtutis contra quaecumque pericula, ita ut pro nullo recedat a ratione. Unde maxime principaliter debet tendere contra maxima pericula, qui enim firmatur contra illa, facile firmatur contra minora, et ideo ille dicitur fortis simpliciter, qui maxima pericula contemnit, ut pericula bellica, et pericula mortis. Objectum autem, seu materia immediata circa quam tamquam circa passiones versatur fortitudo est timor, et audacia, quia pericula non retrahunt voluntatem nisi in quantum timentur, et ideo oportet, quod fortitudo tollat hoc impedimentum timoris, quando est immoderatus et similiter debet reprimere nimiam audaciam, ne aggrediatur aliquis pericula ultra quam oportet. Et sic de natura fortitudinis, et de actu ejus in communi, agit quaestione CXXIII. De actu vero perfectissimo, qui est martyrium elicitive ortum a fortitudine, et imperative a charitate, et de his quae ad martyrium requiruntur, vel consequuntur, agit quaestione CXXIV.

PORTUGUÊS

A terceira virtude cardinal é a fortaleza. Acerca dela, Santo Tomás distribui a ordem do tratado em quatro capítulos principais, como nas demais virtudes. Primeiro, explica a própria natureza da fortaleza, seu ato e os vícios opostos. Segundo, suas partes. Terceiro, o dom que lhe corresponde. Quarto, seus preceitos. Quanto à natureza da fortaleza, explica-a tanto pelo sujeito em que ela reside como pelo objeto, ou matéria, acerca do qual versa. O sujeito é o apetite sensitivo irascível. Com efeito, embora o ato eletivo da virtude proceda própria e diretamente da vontade, que é potência de arbítrio e de eleição, a eleição não pode escolher retamente enquanto estiver impedida por paixões imoderadas; por isso, requer-se principalmente uma virtude no apetite sensitivo para ordenar as paixões, a fim de que, removido o impedimento, se disponha a reta eleição da vontade. E, como o apetite é duplo, concupiscível e irascível, requer-se a temperança para elicitar paixões moderadas no concupiscível e a fortaleza no irascível. Trata-se, porém, primeiro da fortaleza, porque é mais nobre, por moderar o irascível, que tende ao árduo. O objeto, ou matéria mediata e remota da fortaleza, são os perigos e trabalhos, não quaisquer, mas os máximos, porque o homem deve fazer prevalecer o bem da razão e da virtude contra quaisquer perigos, de modo que por nenhum deles se afaste da razão. Por isso, deve principalmente enfrentar os perigos máximos: quem se mantém firme contra eles facilmente se mantém firme contra os menores. Assim, chama-se forte simplesmente aquele que despreza os maiores perigos, como os perigos da guerra e da

morte. O objeto, ou matéria imediata, acerca do qual a fortaleza versa enquanto paixões, é o temor e a audácia, porque os perigos não retraem a vontade senão enquanto são temidos. Cumpre, portanto, que a fortaleza remova esse impedimento do temor quando é imoderado e, igualmente, reprima a audácia excessiva, para que ninguém se lance a perigos além do que convém. Da natureza da fortaleza e de seu ato em geral trata na questão CXXIII. Do seu ato perfeitíssimo, que é o martírio, elicitivamente procedente da fortaleza e imperativamente da caridade, bem como do que se requer para o martírio ou dele se segue, trata na questão CXXIV.

LATIM

Explicata natura, et actu fortitudinis, agit de vitiis illi oppositis. Cum autem fortitudo versetur inter timores, et audacias, contingit peccare in fortitudinem, vel ex parte timoris vel ex parte audaciae, et in utraque vel per excessum, vel per defectum. Ex parte timoris opponitur fortitudini immoderatus timor, quando aliquis etiam pro causa rationabili recusat se exponere periculis, et de isto timore agit quaestione CXXV. Per excessum autem opponitur impaviditas, quando aliquis etiam quando est rationabilis causam timendi non timet, et de ista agit quaestione CXXVI. Similiter ex parte audaciae opponitur fortitudini excessus vel ut defectus audaciae. Ut enim dicit philosophus III Ethicor. cap. VII: Audaces sunt praevolantes, et volantes ante pericula; sed in ipsis discedunt, unde per excessum est immoderata audacia, quando quis ante omne consilium praevolat, et sine ratione. Per defectum autem quando quis etiam post consilium non audet, neque habet executionem constantem. Et quia hoc communiter accidit ex timore, qui impedit audaciam, ideo non ponitur tamquam distinctum vitium a timore, licet probabile sit quod detur vitium peculiare oppositum audaciae per defectum, quod vocatur vecordia, scilicet quando quis non ex timore, sed ex defectu spei, quia non sperat se consecuturum non audet, licet non timeat, et sic de audacia, agit quaestione CXXVII.

PORTUGUÊS

Explicadas a natureza e o ato da fortaleza, Santo Tomás trata dos vícios que se lhe opõem. Como a fortaleza versa sobre temores e audácias, pode-se pecar contra ela tanto da parte do temor como da parte da audácia, e, em ambos os casos, por excesso ou por defeito. Da parte do temor, opõe-se à fortaleza o temor imoderado, quando alguém se recusa a expor-se a perigos até mesmo por uma causa razoável; desse temor trata na questão CXXV. Por excesso, porém, opõe-se a impavidez, quando alguém não teme nem sequer onde há causa racional para temer; dela trata na questão CXXVI. De modo semelhante, da parte da audácia, opõem-se à fortaleza tanto o excesso como o defeito. Como diz o Filósofo no livro III da Ética, cap. VII, os audazes se precipitam e avançam antes dos perigos, mas, quando neles se encontram, recuam. Por excesso há, pois, audácia imoderada, quando alguém se lança antes de todo conselho e sem razão; por defeito, quando, mesmo depois do conselho, não ousa agir nem mantém constância na execução. Como isso costuma ocorrer por causa do temor, que impede a audácia, não se põe ordinariamente um vício distinto do temor. É, contudo, provável admitir um vício peculiar oposto à audácia por defeito, chamado vecórdia ou desânimo: quando alguém não ousa, não por temor, mas por falta de esperança, porque não espera alcançar o resultado, embora não tema. Da audácia trata na questão CXXVII.

LATIM

Secundo, sequitur agere de partibus fortitudinis, de quibus prius agit in communi, deinde in speciali. In communi distinguit D. Thomas illa tria genera partium, scilicet partes subjectivas, integrales, et potentiales. De subjectivis nihil agit, quia caret illis fortitudo propter limitationem materiae, circa quam versatur, scilicet circa maxima pericula, qualia sunt pericula mortis, et ideo quia maxima pericula sunt, non admittit divisionem in diversas species. Partes autem integrales distinguit D. Thomas in fortitudine secundum illos duos

actus, qui sunt aggredi, et sustinere, circa quos dantur quatuor virtutes, quae firmant animum in aggrediendo, et sustinendo; quia in aggrediendo res arduas, quae solum pertinent ad fortitudinem, attenditur quoad executionem rerum magnarum magnificentia, quoad operandum vero, et non diffidendo de victoria, magnanimitas, quae amplificat animum ad fiduciam vincendi. In sustinendo vero etiam firmatur animus quoad duo, scilicet quantum ad magnitudinem mali per patientiam, quantum ad diuturnitatem vero, et continuationem per perseverantiam: quae duo sunt in concupiscibili, quia moderantur tristitias; sed tamen dicuntur integrales fortitudinis, quae est in irascibili, quia irascibilis oritur ex concupiscibili, et sic redundant iliae in irascibilem. Partes vero potentiales fortitudinis sunt istaemet quatuor virtutes, quando versantur circa materiam distinctam ab ipsa principali materia fortitudinis, ita quod circa pericula mortis, et pericula maxima, sive aggredienda sive sustinenda, istae virtutes habent vim partium integralium. Circa aliam materiam v. g. circa sumptus, vel honores, vel mala fortunae, etc. virtutes quae versantur, dicuntur partes potentiales fortitudinis, licet eisdem nominibus nominentur, quibus partes integrales, sicut etiam intellectivum, et sensitivum, ut continentur in anima rationali sunt partes potentiales ejus, secundum vero quod continentur sub gradu viventis sunt species illius. Et sic de istis partibus in communi agit quaestione CXXVIII.

PORTUGUÊS

Em segundo lugar, passa a tratar das partes da fortaleza, primeiro em comum e depois em particular. Em comum, Santo Tomás distingue os três gêneros de partes: subjetivas, integrais e potenciais. Das partes subjetivas nada trata, porque a fortaleza carece delas em razão da limitação de sua matéria, que são os perigos máximos, como os perigos da morte; precisamente por serem máximos, não admitem divisão em espécies diversas. As partes integrais da fortaleza são distinguidas segundo seus dois atos, enfrentar e sustentar. Em torno deles se dão quatro virtudes que firmam o ânimo no enfrentar e no sustentar. No enfrentar coisas árduas, quanto à execução de grandes obras considera-se a magnificência; quanto ao agir sem desconfiar da vitória, a magnanimidade, que dilata o ânimo à confiança de vencer. No sustentar, o ânimo também é firmado segundo dois aspectos: quanto à grandeza do mal, pela paciência; quanto à duração e continuidade, pela perseverança. Estas duas pertencem ao concupiscível, porque moderam as tristezas; todavia, são chamadas partes integrais da fortaleza, que está no irascível, porque o irascível nasce do concupiscível e, assim, seus efeitos redundam no irascível. As partes potenciais da fortaleza são essas mesmas quatro virtudes quando versam sobre matéria distinta da principal matéria da fortaleza. Assim, diante dos perigos da morte e dos perigos máximos, quer devam ser enfrentados, quer sustentados, essas virtudes têm força de partes integrais; mas, quando versam sobre outra matéria, como despesas, honras, males da fortuna etc., chamam-se partes potenciais da fortaleza, embora conservem os mesmos nomes das partes integrais. Do mesmo modo, o intelectivo e o sensitivo, enquanto contidos na alma racional, são partes potenciais dela; considerados, porém, sob o grau comum de vivente, são espécies desse grau. Dessas partes em comum trata na questão CXXVIII.

LATIM

Exinde, agit de singulis partibus potentialibus fortitudinis, quae sunt quatuor assignatae, scilicet magnanimitas, et magnificentia, quae correspondent aggressioni circa aliam materiam, quam circa pericula mortis, patientia autem, et perseverantia, quae correspondent actui sustinendi prout etiam est in alia materia, quam circa pericula mortis. Igitur primo, agit de magnanimitate, quae respicit magnum honorem, seu opera illa, ex quibus magnus honor sequi potest. Unde magnanimitas ut sit virtus debet respicere non directe ipsum honorem, sed id ad quod consequitur honor, quia honor verus solum sequitur ad virtutem, ut quoddam testimonium ejus. Unde non debet appeti propter se, quatenus publica testificatio est, sed propter virtutem, ad quam sequitur. Et sic moderatur magnanimitas aggressionem, seu spem magni honoris, ne homo, aut nimis feratur in honorem, aut intendendo ipsum

supra debitam proportionem, et similiter firmat animum, ut tendat in ea, quae sunt digna honore secundum proportionem debitam, ideoque maxime compatitur cum humilitate, quae reprimit animum ab honore indebito, ex consideratione proprii defectus. Et licet quaelibet virtus intra suam materiam possit facere, non solum id quod parvum est, sed etiam id quod magnum, tamen ad magnanimum pertinet in ipsismet virtutibus intendere magnitudinem operis, non solum ut conditio ejus est, sed ut importat specialem rationem formalem ardui per aggressionem vincendam. Et sic de magnanimitate agit quaestione CXXIX.

PORTUGUÊS

A partir daí, trata singularmente das quatro partes potenciais assinaladas da fortaleza: magnanimidade e magnificência, que correspondem ao ato de enfrentar em matéria diversa dos perigos da morte; paciência e perseverança, que correspondem ao ato de sustentar também em matéria diversa dos perigos da morte. Primeiro, trata da magnanimidade, que considera a grande honra, ou as obras das quais pode seguir-se grande honra. Para que a magnanimidade seja virtude, não deve considerar diretamente a própria honra, mas aquilo a que a honra se segue, pois a verdadeira honra só se segue à virtude, como certo testemunho dela. Por isso, a honra não deve ser apetecida por si mesma, enquanto é testemunho público, mas por causa da virtude à qual se segue. Assim, a magnanimidade modera o movimento de enfrentar, ou a esperança de grande honra, para que o homem não seja levado excessivamente à honra nem a pretenda acima da devida proporção; e, igualmente, firma o ânimo para tender àquilo que é digno de honra segundo a proporção devida. Por isso, é perfeitamente compatível com a humildade, que refreia o ânimo da honra indevida pela consideração do próprio defeito. E, embora qualquer virtude possa, dentro de sua matéria, realizar não apenas o pequeno mas também o grande, pertence ao magnânimo, nas próprias virtudes, visar à grandeza da obra, não apenas enquanto condição dela, mas enquanto importa uma especial razão formal de árduo a ser vencido pelo ato de enfrentar. Da magnanimidade trata na questão CXXIX.

LATIM

De vitiis autem oppositis magnanimitati agit quatuor quaestionibus sequentibus. Nam magnanimitati per excessum opponuntur tria vitia, scilicet praesumptio, ambitio, inanis gloria, per defectum autem pusillanimitas. Quae sic distinguuntur; nam magnanimitas respicit opera magna cum moderatione proportionis debitae, et ad magnum opus sequitur honor, et effectus honoris est gloria. Unde ratione magni operis opponitur magnanimitati praesumptio, quae tendit in magna sine proportione. Respectu vero honoris consecuti opponitur ambitio, quae inordinate appetit honorem indebitum propter honorari. Respectu vero gloriae, quae est effectus honoris, et dicitur clara notitia cum laude, opponitur inanis gloria, quae nimis appetit claritatem non fundatam in honore debito, aut ultra quam meretur. Et haec quia nimis appetitur tamquam finis, constituit vitium capitale. Et sic de praesumptione agit quaestione CXXX, de ambitione cxxxi, de inani gloria cxxxii, de vitio autem opposito per defectum, scilicet pusillanimitate, per quam aliquis recusat intendere etiam id quod est sibi debitum, et proportionatum, agit quaestione CXXXIII.

PORTUGUÊS

Dos vícios opostos à magnanimidade trata nas quatro questões seguintes. Por excesso, opõem-se a ela três vícios: presunção, ambição e vanglória; por defeito, a pusilanimidade. Distinguem-se assim. A magnanimidade considera grandes obras com a moderação da devida proporção; à grande obra segue-se a honra, e o efeito da honra é a glória. Em razão da grande obra, opõe-se à magnanimidade a presunção, que tende a coisas grandes sem a devida proporção. Em relação à honra consequente, opõe-se a ambição, que apetece desordenadamente uma honra indevida pelo próprio fato de ser honrado. Em

relação à glória, que é efeito da honra e se chama conhecimento claro acompanhado de louvor, opõe-se a vanglória, que apetece excessivamente uma notoriedade não fundada em honra devida, ou superior ao que se merece. E, por ser apetecida excessivamente como fim, constitui vício capital. Da presunção trata na questão CXXX; da ambição, na CXXXI; da vanglória, na CXXXII. Do vício oposto por defeito, isto é, da pusilanimidade, pela qual alguém recusa aspirar até mesmo ao que lhe é devido e proporcionado, trata na questão CXXXIII.

LATIM

Secunda virtus potentialis fortitudinis est magnificentia, quae respicit magna opera exteriora, quae proprie dicuntur factibilia, sicut magnanimitas respicit magna agibilia quae pertinent ad virtutem, seu amplitudinem animi. Omnis autem arduitas in faciendo opera exteriora magna provenit ex sumptibus, qui nomine pecuniae designantur, et sicut ad faciendas donationes pecuniae ordinatur liberalitas, quae quia per modum donationis emittit pecuniam, et donatio maxime pertinet ad amorem, ideo praecipue pertinet ad liberalitatem moderari amorem pecuniae, et elicere amorem dandi, sic etiam ad magnificum pertinet dirigere magnos sumptus in exterioribus operibus, non in ratione donationis, sed in ratione magni, et ardui, quod indiget aggressione, et fortitudine non circa pericula mortis, quae est specialis materia fortitudinis, sed circa expensas, et sumptus externos. Et ideo ejus actus non est in concupiscibili circa amorem pecuniae donandae, sed in irascibili sub ratione expendendi, et faciendi magnos sumptus, licet praesuppositive etiam amorem pecuniae supponat esse moderatum, ne alias impediatur ex illo circa sumptus magnos faciendos. Et de hac virtute agit quaestione CXXXIV.

PORTUGUÊS

A segunda virtude potencial da fortaleza é a magnificência, que considera grandes obras exteriores, propriamente chamadas factíveis, assim como a magnanimidade considera grandes coisas agíveis, pertencentes à virtude ou à amplitude do ânimo. Ora, toda dificuldade em realizar grandes obras exteriores provém dos gastos, designados em geral pelo nome de dinheiro. Assim como a liberalidade se ordena a fazer doações de dinheiro e, porque a doação pertence sobretudo ao amor, compete-lhe principalmente moderar o amor do dinheiro e elicitar o amor de dar, do mesmo modo compete ao magnífico ordenar grandes dispêndios em obras exteriores, não sob a razão de doação, mas sob a razão de algo grande e árduo, que exige enfrentar e fortaleza, não em torno dos perigos da morte — matéria especial da fortaleza —, mas em torno das despesas e gastos exteriores. Por isso, seu ato não está no concupiscível enquanto amor do dinheiro a ser dado, mas no irascível sob a razão de despender e realizar grandes gastos; pressupõe, contudo, que o amor do dinheiro esteja moderado, para que de outro modo não impeça a realização de grandes despesas. Dessa virtude trata na questão CXXXIV.

LATIM

De vitiis vero oppositis magnificentiae agit quaestione CXXXV. Sunt autem duo, alterum per defectum, scilicet parvificentia, quae solum intendit parvitatem sumptuum, et non audet in aliquid magnum. Alterum per excessum, quod Graece dicitur banausia. Latine consumptio, quae sine limite, et ratione consumit pecunias.

PORTUGUÊS

Dos vícios opostos à magnificência trata na questão CXXXV. São dois. Um, por defeito, é a parvificência, que visa apenas à pequenez dos gastos e não ousa empreender nada grande. O outro, por excesso, é o que em grego se chama banausia e, em latim, consumptio: gastar e consumir dinheiro sem limite nem razão.

LATIM

Post magnanimitatem, et magnificentiam, quae sunt virtutes potentiales fortitudinis ex parte actus aggressionis, agit de aliis duabus quae correspondent actui sustinendi, scilicet patientia, perseverantia; et patientia quidem sustinet mala, quatenus difficultatem faciunt ex parte ipsius acerbitatis, seu magnitudinem mali secundum se, citra tamen pericula mortis, quia haec sunt principalis materia fortitudinis, patientia autem ut potentialis virtus ejus circa alia mala communia debet versari. Et ideo pertinet ad patientiam moderari tristitias insurgentes firmando animum ne illis succumbat, quod non faciunt aliae virtutes, quae etiam circa tristitiam versantur in suis peculiaribus materiis, sicut poenitentia, et misericordia eliciendo illas moderatas. Patientia autem contra illas etiam insurgentes firmat animum ne succumbat, sicut continentia detinet animum ne succumbat concupiscentiae insurgenti, et in hoc distinguitur a temperantia, quae illam in se moderatur. Et ita patientia pertinet ad concupiscibilem ratione tristitiae contra quam firmat animum, probabile tamen est non residere in ipso appetitu sensitivo, sed in voluntate, quam firmat ad resistendum tristitiis sicut continentia in ipsa residet ad resistendum concupiscentiis, et sic de patientia agit quaestione CXXXVI.

PORTUGUÊS

Depois da magnanimidade e da magnificência, que são virtudes potenciais da fortaleza da parte do ato de enfrentar, Santo Tomás trata das outras duas correspondentes ao ato de sustentar: paciência e perseverança. A paciência sustenta os males enquanto causam dificuldade pela própria acerbidade, isto é, pela grandeza do mal em si, aquém, porém, dos perigos da morte, que constituem a matéria principal da fortaleza; como virtude potencial desta, a paciência deve versar sobre outros males comuns. Cabe-lhe, portanto, moderar as tristezas que irrompem, firmando o ânimo para que não sucumba a elas. Isso não fazem as outras virtudes que também versam sobre a tristeza em suas matérias próprias, como a penitência e a misericórdia, que elicitam tristezas moderadas; a paciência, ao contrário, firma o ânimo mesmo contra as tristezas que surgem, para que não sucumba a elas. Assim também a continência detém o ânimo para que não sucumba à concupiscência que irrompe, distinguindo-se nisso da temperança, que modera a própria concupiscência em si. A paciência, portanto, pertence ao concupiscível em razão da tristeza contra a qual firma o ânimo; é provável, contudo, que não resida no próprio apetite sensitivo, mas na vontade, que firma para resistir às tristezas, assim como nela reside a continência para resistir às concupiscências. Da paciência trata na questão CXXXVI.

LATIM

Ultima virtus potentialis fortitudinis ex parte actus sustinendi est perseverantia, quae respicit sustinentiam mali secundum quod habet specialem difficultatem ex ipsa diuturnitate operis. Licet enim diuturnitas videatur circumstantia operis, tamen secundum quod specialem difficultatem facit in malis sustinendis, inducit etiam specialem rationem motivi, petitque specialem virtutem, ita quod sicut patientia moderatur tristitias ex acerbitate mali praesentis insurgentes, ita perseverantia moderatur timores defatigationis, aut defectus propter diuturnitatem mali impendentes. Et ita est in irascibili, et pars potentialis fortitudinis eo quod firmat animam non contra pericula mortis, sed contra difficultatem ex diuturnitate mali provenientem. Quod si perseverantia sit usque ad finem, est consummata, tam ex parte electionis, quam executionis; Si vero habet quis propositum, et electionem perseverandi, jam habet actum virtutis perseverantiae; licet executio impediatur, quia haec non est ex nostra electione, sed ex mero auxilio gratiae divinae. Et de hac virtute agit quaestione CXXXVII.

PORTUGUÊS

A última virtude potencial da fortaleza da parte do ato de sustentar é a perseverança. Ela considera a sustentação do mal enquanto possui uma dificuldade especial

proveniente da própria duração da obra. Embora a duração pareça ser mera circunstância do ato, enquanto produz uma dificuldade especial em sustentar males introduz também uma especial razão de motivo e requer uma virtude especial. Assim como a paciência modera as tristezas que surgem da acerbidade do mal presente, a perseverança modera os temores de fadiga ou de falhar que ameaçam por causa da longa duração do mal. Por isso, está no irascível e é parte potencial da fortaleza, porque firma a alma não contra os perigos da morte, mas contra a dificuldade proveniente da duração do mal. Se a perseverança chega até o fim, é consumada tanto da parte da eleição como da execução. Se, porém, alguém possui o propósito e a eleição de perseverar, já possui o ato da virtude da perseverança, ainda que a execução seja impedida, porque esta não depende inteiramente de nossa eleição, mas do puro auxílio da graça divina. Dessa virtude trata na questão CXXXVII.

LATIM

Vitia autem opposita perseverantiae sunt duo, scilicet per defectum mollities, et per excessum pertinacia. Dicitur enim mollis qui de facili cedit tangenti, ex hoc autem quod aliquis vincatur a magnis passionibus non dicitur mollis, quia etiam fortissima quaeque cedunt magnis contrariis, sed dicitur mollis, quia cedit modicis passionibus, aut terroribus, praecipue quando ex sola carentia voluptatis aliquis cedit, quia carentia delectationis sola est debile movens, et ita qui non sustinet laboriosa, quia diu non potest carere delectatione, dicitur mollis. Pertinax autem dicitur, qui indebite firmatur in propria sententia, et propter hoc non recusat mala diuturna sustinere. Unde opponitur per excessum perseverantiae, licet in hoc quod est causa pertinaciae, scilicet nimis delectari de propria victoria in proposito suo, et adhaesione propriae sententiae assimiletur molli, qui nimis appetit delectationes, nec sustinet earum carentiam. Et de his vitiis agit quaestione CXXXVIII.

PORTUGUÊS

Os vícios opostos à perseverança são dois: por defeito, a moleza; por excesso, a pertinácia. Chama-se mole aquilo que facilmente cede ao toque. Contudo, alguém não é chamado mole porque seja vencido por grandes paixões, pois até as coisas fortíssimas cedem a grandes contrários; chama-se mole porque cede a paixões ou temores pequenos, sobretudo quando cede apenas pela privação do prazer, pois a simples ausência de deleite é um motivo débil. Assim, aquele que não suporta trabalhos porque não consegue permanecer por muito tempo privado de deleite é chamado mole. Pertinaz, por sua vez, é quem se firma indevidamente na própria opinião e, por isso, não recusa sustentar males prolongados. Opõe-se, portanto, à perseverança por excesso. Todavia, quanto à causa da pertinácia — deleitar-se excessivamente com a própria vitória no propósito e com a adesão à própria opinião —, assemelha-se ao mole, que deseja excessivamente os deleites e não suporta sua ausência. Desses vícios trata na questão CXXXVIII.

LATIM

Post explicatas partes fortitudinis, agit de dono illi correspondente, quod etiam dicitur donum fortitudinis, per quod movetur quis a Spiritu Sancto ad sustinenda, vel aggredienda quaecumque ardua quantumcumque superent humanam facultatem ex solo divino auxilio. Et de hoc dono, ac beatitudine illi correspondente: Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quod est valde arduum, agit quaestione CXXXIX.

PORTUGUÊS

Explicadas as partes da fortaleza, Santo Tomás trata do dom que lhe corresponde, também chamado dom de fortaleza. Por ele, alguém é movido pelo Espírito Santo a sustentar ou enfrentar quaisquer coisas árduas, por mais que excedam a faculdade humana, apoiando-se somente no auxílio divino. Desse dom e da bem-aventurança que

lhe corresponde — "Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça" —, cujo objeto é sumamente árduo, trata na questão CXXXIX.

LATIM

Ultimo, de praeceptis fortitudinis, et partium ejus, quibus jubemur esse fortes, et viriliter agere agit quaestione CXL.

PORTUGUÊS

Por fim, trata dos preceitos da fortaleza e de suas partes, pelos quais somos mandados a ser fortes e a agir virilmente, na questão CXL.

TEMPERANTIA.

TEMPERANÇA.

LATIM

De hac virtute tria agit D. Thomas tamquam principalia capita. Primo enim agit de ipsa virtute temperantiae, et vitiis oppositis. Secundo, de ejus partibus quae multae, et variae sunt. Tertio, de praeceptis quae dantur de ipsa. De dono autem Spiritus Sancti correspondente temperantiae, sed per bonum timoris secundario refraenantur delectationes carnis juxta illud Psal. CXVIII: Confige timore tuo carnes meas. Sed timor, primario, et per se exhibet Deo reverentiam, ejus potentiam formidando, et exinde resultat configentia carnium, quae cum tanta formidine non audet erumpere contra Deum. Igitur circa primum explicat D. Thomas primo, ipsam naturam temperantiae, supponendo, quod passiones in nobis sunt duplicis generis, quaedam quae consequuntur bona appetitus. Et in fugiendo mala non est periculum nisi ex aliquo adjuncto, quatenus, scilicet nimis fugiendo, praetermittit aliquis aliquod bonum rationis, ut evitet malum. Unde virtus, quae tales passiones reducit, ad medium principaliter operatur firmando animum in bono ne praetermittat illud propter fugiendum malum. Passiones vero, quibus tendimus in bona sensibilia ex ipsa vehementia, ex excessu prosequendi retrahunt a bono rationis, ita quod recessus a bono rationis, provenit ex multo excessu prosecutionis circa sensibilia, experimur enim quod magnitudo concupiscendi facit emollescere cor, et evigorat illud. Unde oportet, quod virtus quae reducit ad medium tales passiones, id faciat refraenando, et amputando excrescentiam, et immoderantiam illarum, et hoc facit temperantia, quae proprie refraenat, et modum ponit passionibus prosequentibus bona sensibilia, quales sunt delectationes. Quia vero virtuti principali, seu cardinali correspondet difficilior, et principalior materia suae spherae, oportet etiam id assignare temperantiae, quae est virtus cardinalis. Inter omnia autem bona sensibilia illae delectationes sunt vehementiores, quae sunt magis naturales, natura enim maxime inclinatur, et propendet in conservationem sui tam quoad speciem, quam quoad individuum, et magis in conservationem speciei, quia est bonum universalius, a quo etiam pendet individuum. Et circa conservationem speciei versantur venerea, circa conversionem individui, alimenta; et delectationes istae pertinent ad tactum, quia licet alimenta etiam per gustum sentiantur, quantum ad saporem, sicut etiam per olfactum quantum ad odorem, et per visum quantum ad pulchritudinem, tamen in quantum nutritiva solum pertinent ad tactum; nutrimur enim calido, et frigido, sicco, et humido, et sic dicit philosophus quod sensus tactus est sensus alimenti. Et sic temperantia, quae est virtus cardinalis habet pro materia delectationes tactus, quae sunt difficillima ad refraenandum. Et hoc explicant quaestione CXLI. De vitiis autem oppositis temperantiae agit quaestione CXLII. Sunt autem duo, scilicet per defectum, intemperantia quae inordinate appetit delectationes tactus, et in eis immergitur, alterum per excessum, et dicitur insensibilitas, quando etiam aliquis refugit ordinatum usum sensibilium.

PORTUGUÊS

Acerca desta virtude, Santo Tomás trata de três capítulos principais. Primeiro, da própria virtude da temperança e dos vícios que lhe são opostos. Segundo, de suas partes, que são muitas e variadas. Terceiro, dos preceitos dados a seu respeito. Quanto ao dom do Espírito Santo correspondente à temperança, não há um que lhe corresponda primária e diretamente; contudo, pelo dom do temor refreiam-se secundariamente os deleites da carne, segundo o Salmo CXVIII: "Crava com teu temor as minhas carnes". O temor, porém, primária e diretamente, presta reverência a Deus temendo o seu poder; daí resulta o refreamento da carne, que, sob tão grande temor, não ousa irromper contra Deus. Quanto ao primeiro ponto, Santo Tomás explica antes de tudo a natureza da temperança, supondo que há em nós dois gêneros de paixões: umas dizem respeito à fuga dos males, outras à busca dos bens do apetite. Na fuga dos males não há perigo senão por alguma circunstância adjunta, quando, por exemplo, alguém, fugindo excessivamente de

um mal, omite algum bem da razão. Por isso, a virtude que reduz tais paixões ao meio opera principalmente firmando o ânimo no bem, para que este não seja abandonado por causa da fuga do mal. As paixões pelas quais tendemos aos bens sensíveis, ao contrário, pela própria veemência e pelo excesso de sua busca afastam-nos do bem da razão; experimentamos, com efeito, que a grandeza da concupiscência amolece e enfraquece o coração. Portanto, a virtude que reduz tais paixões ao meio deve fazê-lo refreando e cortando seu crescimento excessivo e sua imoderação. É isso que faz a temperança, cuja função própria é refrear e impor medida às paixões que perseguem bens sensíveis, como os deleites. E, porque à virtude principal ou cardinal deve corresponder a matéria mais difícil e principal de sua esfera, importa determinar qual seja a matéria própria da temperança. Entre todos os bens sensíveis, são mais veementes os deleites mais naturais, pois a natureza inclina-se principalmente à conservação de si mesma, tanto quanto à espécie como quanto ao indivíduo, e mais ainda à conservação da espécie, que é um bem mais universal. À conservação da espécie dizem respeito os atos venéreos; à conservação do indivíduo, os alimentos. Esses deleites pertencem ao tato: embora o alimento seja percebido também pelo gosto quanto ao sabor, pelo olfato quanto ao odor e pela vista quanto à aparência, enquanto nutritivo pertence propriamente ao tato, pois somos nutridos pelo quente e pelo frio, pelo seco e pelo úmido. Por isso o Filósofo chama o tato de sentido do alimento. Assim, a temperança, enquanto virtude cardinal, tem por matéria os deleites do tato, que são os mais difíceis de refrear; disso trata a questão CXLI. Dos vícios opostos à temperança trata a questão CXLII. São dois: por defeito, a intemperança, que apetece desordenadamente os deleites do tato e neles se mergulha; por excesso, a insensibilidade, quando alguém evita até mesmo o uso ordenado dos bens sensíveis.

LATIM

Circa secundum, scilicet circa partes temperantiae agit primo de illis in communi. Secundo, in speciali. In communi agit quaestione CXLIII, distinguendo illud triplex genus partium integralium, subjectivarum, et potentialium. Partes integrales sunt verecundia, et honestas, per quas temperantia opponitur turpitudini verecundia fugiendo turpitudinem, honestas amando ejus oppositum, maxime enim turpes sunt motus, quos temperantia moderatur, quia maxime bestiales. Partes subjectivae sunt duae scilicet castitas, et abstinentia, castitas ad moderanda venerea, et abstinentia ad moderandas delectationes circa alimentum. Et castitati deservit pudicitia, quae moderatur exteriora signa, et motus ordinatos ad venerea, castitas vero ipsam delectationem veneris. Abstinentia etiam dividitur in sobrietatem, quae moderatur immoderantiam potus, et in abstinentiam circa cibos.. Partes potentiales sunt illae virtutes, quae in alia materia, quam in delectationibus tactus moderantur excessum passionum, vel inclinationis. Et quaedam moderantur excessum passionum, vel inclinationis. Et quaedam moderantur in voluntate, ut continentia, quae refraenat voluntatem ne cedat passionibus insurgentibus, alia moderantur in irascibili, ut ira per mansuetudinem, et clementiam. Humilitas enim moderatur nimiam audaciam, seu spem erga excellentiam propriam in voluntate. Aliae moderantur ea, quae pertinent ad exteriorem compositionem, ut modestia, et alia quaedam quae ad modestiam reducuntur.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo ponto, isto é, às partes da temperança, Santo Tomás trata primeiro delas em comum e depois em particular. Em comum, na questão CXLIII, distingue o tríplice gênero de partes: integrais, subjetivas e potenciais. As partes integrais são a verecúndia e a honestidade, pelas quais a temperança se opõe à torpeza: a verecúndia fugindo da torpeza, a honestidade amando o seu contrário. Com efeito, os movimentos moderados pela temperança são especialmente torpes por serem os mais próximos do modo bestial. As partes subjetivas são duas: castidade e abstinência; a castidade modera os atos e deleites venéreos, a abstinência, os deleites relativos ao alimento. À castidade serve

a pudicícia, que modera os sinais exteriores e os movimentos ordenados ao venéreo, ao passo que a castidade modera o próprio deleite venéreo. A abstinência, por sua vez, divide-se em sobriedade, que modera a imoderação da bebida, e abstinência acerca dos alimentos. Partes potenciais são as virtudes que, em matéria diversa dos deleites do tato, moderam o excesso das paixões ou das inclinações. Algumas o fazem na vontade, como a continência, que refreia a vontade para que não ceda às paixões insurgentes; outras no irascível, moderando a ira pela mansidão e pela clemência. A humildade modera a audácia excessiva ou a esperança desordenada acerca da própria excelência. Outras, enfim, moderam o que pertence à compostura exterior, como a modéstia e as demais virtudes que a ela se reduzem.

LATIM

Explicatis partibus in communi, agit de illis in particulari. Et primo de partibus integralibus, scilicet de verecundia, et honestate, per quae homo maxime refugit turpitudinem. Et primo agit de verecundia, quatenus aliquis timet confundi, et exprobrari de turpi. Unde differt a poenitentia, quia haec dolet de peccato secundum se, ut est offensivum Dei, verecundia autem fugit turpitudinem peccati prout timet infamiam, et confusionem illius, et ideo non convenit homini perfecto, neque est virtus, sed passio quaedam laudabilis, quatenus non prosequitur directe bonum, sed fugit malum propter exprobrationem illius, et ita verecundia non se habet ad temperantiam per modum partis componentis, sed disponentis ad illam; et ita agit de verecundia quaestione CXLIV. De honestate autem, per quam aliquis amat pulchritudinem virtutis non solum in communi, sic enim omnis virtus honesta est, seu honore digna, sed specialiter prout excludit turpitudinem, quae ex concupiscentia rei turpis oritur juxta illud Apostoli, 1, ad Corinth. xn. Quae putamus ignobiliora membra esse corporis, his honorem abundantiorem circumdamus, et quae inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent. Et sic agit de honestate, quaestione CXLV.

PORTUGUÊS

Explicadas as partes em comum, Santo Tomás passa a tratá-las em particular. Primeiro, das partes integrais, a verecúndia e a honestidade, pelas quais o homem se afasta sobretudo da torpeza. A verecúndia é considerada enquanto alguém teme ser confundido ou censurado pelo que é torpe. Nisso difere da penitência: esta se entristece pelo pecado enquanto ofensa a Deus; a verecúndia, porém, foge da torpeza do pecado enquanto teme a infâmia e a confusão que dele procedem. Por isso, não convém ao homem perfeito como virtude já constituída, nem é propriamente uma virtude, mas uma paixão louvável: não busca diretamente o bem, mas foge do mal por causa de sua ignomínia. Assim, a verecúndia não se relaciona com a temperança como parte componente, mas como disposição para ela; disso trata a questão CXLIV. Da honestidade, pela qual alguém ama a beleza da virtude não apenas em comum — pois toda virtude é honesta, isto é, digna de honra —, mas especialmente enquanto exclui a torpeza proveniente da concupiscência da coisa torpe, trata a questão CXLV, segundo a passagem do Apóstolo em 1 Coríntios XII: "Os membros do corpo que julgamos menos nobres, a estes cercamos de maior honra; e os que em nós são desonestos recebem mais abundante honestidade."

LATIM

De partibus autem subjectivis agit incipiendo ab abstinentia. Circa quam tractat quatuor. Primo, de specie abstinentiae circa cibos, et de praecipuo ejus actu, qui est jejunium. Secundo, de ejus vitio opposito, quod est gula. Tertio, de altera specie, quae est sobrietas. Quarto, de ejus vitio opposito, quod est ebrietas. Circa primum, ostendit abstinentiam circa cibos esse specialem virtutem ex speciali materia, quam habet. moderari, quae etiam habet specialem difficultatem, eo quod usus alimenti cum sit tam necessarius naturae, delectatio illius est

vehementior, et ita valde difficilis refraenationis, delectatio autem circa vestimenta, et alia similia, quibus fovetur natura, modica est, quia natura etiam in pretiosis vestibus fovetur, prout autem spectat ad pompam, et fastum, moderatur a modestia. Et sic de abstinentia agit quaestione CXLVI. De principali autem actu ejus scilicet jejunio, quo affligimus corpus per substractionem ciborum ad moderandas concupiscentias, et vacandum exercitio virtutum, et de ejus obligatione, et modo observandi secundum legem positivam, agit quaestione CXLVII. Circa secundum, scilicet vitium oppositum abstinentiae, quod est gula, agit quaestione CXLVIII, ostendens quomodo sit vitium capitale, quia est de maxime delectabili, et consequenter, quae habet rationem finis propter quem alia multa appetuntur, vel non recusantur. Non est autem ex suo genere peccatum mortale, quia directe non contrariatur dilectioni Dei et proximi, sed ex aliquo adjuncto potest reddi peccatum mortale, scilicet vel ex damno secuto in salute corporis, vel ex contemptu Dei, quatenus ita aliquis excrescit in affectu gulae, quod ad satisfaciendum illi, transgreditur praecepta Dei. Et sic agit de gula quaestione CXLVIII. Circa tertium, agit Divus Thomas de alia specie abstinentiae, quae est sobrietas, quae moderatur delectationem potus inebriantis, eo quod talis delectatio per se primo habet tollere usum rationis ex fumositate potus, qui est materia talis actus, et ideo importat distinctum impedimentum contra rationem praeter ipsam delectationem cibi, et potus absolute, ideoque fundat distinctam moralitatem, et sic exigit distinctam virtutem, quae primo et per se moderetur delectationem potus, ut tollentis usum rationis, et haec est sobrietas de qua agit quaestione CXLIX. Circa quartum, scilicet de vitio opposito sobrietati, quod est ebrietas, agit quaestione CL. Est autem ebrietas peccatum mortale ex suo genere, usu rationis non modo naturali, sicut per somnum in quo suspenduntur omnes actiones, nec exponit se aliquis periculo operandi mala, sed modo praeternaturali auferendo usum rationis, et non suspendendo omnes actiones exteriores, sed modo bestiali faciendo illas, quod est ab intrinseco committere se periculo gravi peccandi et nocendi, licet ex ignorantia fortitudinis potus, vel ex necessitate alicujus medicinae possit aliquando excusari.

PORTUGUÊS

Das partes subjetivas da temperança, Santo Tomás começa pela abstinência, acerca da qual considera quatro coisas: primeiro, a abstinência relativa aos alimentos e seu ato principal, o jejum; segundo, o vício oposto, a gula; terceiro, a outra espécie, a sobriedade; quarto, o vício oposto à sobriedade, a embriaguez. A abstinência acerca dos alimentos é uma virtude especial por possuir matéria própria e uma dificuldade própria: como o alimento é sumamente necessário à natureza, o deleite que o acompanha é veemente e, por isso, especialmente difícil de refrear. O deleite relativo às vestes e a outras coisas semelhantes pelas quais a natureza é sustentada é menor; quando nelas se considera a pompa e a ostentação, são moderadas pela modéstia. Da abstinência trata a questão CXLVI. Do seu ato principal, o jejum, pelo qual se aflige o corpo mediante a subtração de alimentos para moderar as concupiscências e deixar-se livre para o exercício das virtudes, bem como de sua obrigação e do modo de observá-lo segundo a lei positiva, trata a questão CXLVII. Da gula, vício oposto à abstinência, trata a questão CXLVIII, mostrando como é vício capital por versar sobre algo sumamente deleitável e, assim, poder assumir razão de fim em vista do qual muitas outras coisas são desejadas ou não recusadas. A gula não é, por seu gênero, pecado mortal, porque não se opõe diretamente ao amor de Deus e do próximo; pode, contudo, tornar-se mortal por alguma circunstância adjunta, como o grave dano à saúde do corpo ou o desprezo de Deus, quando alguém se deixa crescer de tal modo no afeto da gula que, para satisfazê-la, transgride os preceitos divinos. Em seguida, Santo Tomás trata da sobriedade, que modera o deleite da bebida inebriante. Esse deleite possui uma razão moral própria porque a bebida, por sua força, pode privar do uso da razão, constituindo um impedimento distinto daquele que acompanha o deleite de comida e bebida considerado absolutamente. Requer, portanto, uma virtude distinta que modere primária e diretamente o deleite da bebida precisamente enquanto capaz de tirar o uso da razão;

esta é a sobriedade, tratada na questão CXLIX. Da embriaguez, vício oposto, trata a questão CL. A embriaguez é por seu gênero pecado mortal porque priva o homem do uso da razão não do modo natural do sono, em que as ações ficam suspensas e o homem não se expõe, por isso mesmo, ao perigo de agir mal, mas de modo preternatural: retira o uso da razão sem suspender todas as ações exteriores, que passam a realizar-se de modo bestial. Assim, alguém se entrega intrinsecamente a grave perigo de pecar e causar dano, embora possa haver escusa por ignorância da força da bebida ou por necessidade medicinal.

LATIM

Secunda species temperantiae post abstinentiam est castitas, quae moderatur delectationes venereas, et quidem communi modo moderatur illas castitas, per excellentiam autem virginitas, circumstantias autem et signa exteriora pudicitia. Sic ergo agit primo de castitate et pudicitia, quae ab illa non distinguitur. Secundo de virginitate. Tertio de vitio opposito castitati ejusque speciebus. Circa primum, castitas est specialis virtus distincta ab abstinentia, quia moderatur specialem materiam ubi est distincta moralitas; alio enim modo moderatur ratio delectationes alimenti, alio modo delectationes veneris, et alio modo est unum licitum quam aliud. Pudicitia autem non distinguitur a castitate, quia moderatur signa, et circumstantias exteriores veneris, de quibus magis pudoramur, sed omnia pertinent ad eamdem libidinem et circa eumdem finem ordinantur et sic eadem mensura mensurantur a ratione. Et de ista virtute, agit quaestione CLI. Circa secundum, agit de virginitate, quae est excellentissima castitas, sicut magnificentia est excellentissima liberalitas. Est autem distinguenda triplex virginitas. Una naturalis, alia moralis, et haec est duplex, quaedam morali moralitate status, alia moralis moralitate virtutis specialis distinctae a castitate. Naturalis virginitas consistit in ipsa integritate membrorum impolluta, praebetque materiam servandam a virtute virginitatis, dicitur enim virgo quasi virens, et illud dicitur virens, quod non est adustum a superabundantia caloris. Unde haec naturalis virginitas importat virorem carnis, id est, non esse adustam a calore concupiscentiae, quae est in consummatione maximae delectationis. Status autem virginitatis ex parte quidem materiae supponit carnem non esse voluntarie corruptam seu adustam, et addit ex parte formalis rationis propositum sic perseverandi sine experientia veneris, sicut castitas vidualis in carne experta venerem importat propositum servandi omnimodam castitatem. Sed hoc licet ex parte materiae, quae est inexperientia totius veneris importet majorem excellentiam, tamen ex parte rationis formalis, seu propositi non addit distinctam virtutem praeter castitatem communem, quia non est illud propositum omnino firmum, si quidem non peccat virgo si nupserit ut inquit Apostolus, et sic licet frangat hoc propositum non facit contra virtutem. Ut ergo exparte propositi virginitas constituat specialem virtutem supra castitatem communem, oportet, quod hoc propositum reddatur specialiter virtuosum circa omnem experientiam veneris, ita quod reddat illam illicitam, etiam quoad matrimonium, et hoc non potest esse nisi per votum, per quod solum reddit homo sibi illicitam experientiam veneris etiam in matrimonio, castitas autem communis non reddit illam illicitam. Quare virginitas ut sacrata Deo per votum, non solum addit circumstantiam religionis, sed etiam intra materiam propriam castitatis, nascitur nova, et specialis virtus servandi omnem inexperientiam veneris, non enim est inconveniens in speciebus castitatis, et luxuriae oriri distinctam speciem ex suppositione alterius virtutis tamquam conditione requisita, sicut adulterium ex suppositione injustitiae peccatum speciale luxuriae est. Et haec virtus virginitatis est reparabilis, ejus vero materia, scilicet inexperientia veneris irreparabilis est habita semel experientia. Et sic agit de illa quaestione CLII.

PORTUGUÊS

A segunda espécie da temperança, depois da abstinência, é a castidade, que modera os deleites venéreos. A castidade os modera de modo comum; a virgindade, de modo excelente; a pudicícia, quanto às circunstâncias e aos sinais exteriores. Santo Tomás trata primeiro da castidade e da pudicícia, que não se distingue especificamente dela; depois, da virgindade; por fim, do vício oposto à castidade e de suas espécies. A castidade é

virtude especial distinta da abstinência porque modera matéria especial, na qual há moralidade distinta: de um modo a razão modera os deleites do alimento, de outro os venéreos, e de modo diverso se determina o que é lícito em cada um. A pudicícia não se distingue da castidade porque modera os sinais e circunstâncias exteriores do ato venéreo, dos quais mais nos envergonhamos, mas todos pertencem à mesma libido, ordenam-se ao mesmo fim e, por isso, são medidos pela mesma medida da razão. Disso trata a questão CLI. Depois, na questão CLII, trata da virgindade, que é a forma mais excelente da castidade, assim como a magnificência é forma excelente da liberalidade. Distingue uma tríplice virgindade: uma natural e outra moral, sendo esta última dupla — moralidade de estado e moralidade de uma virtude especial distinta da castidade comum. A virgindade natural consiste na integridade não violada dos membros e fornece a matéria conservada pela virtude da virgindade. Diz-se virgem, como que virente, aquilo que não foi queimado pelo excesso do calor; assim, a virgindade natural significa o verdor da carne, isto é, não ter sido queimada pelo calor da concupiscência na consumação do máximo deleite. O estado de virgindade, quanto à matéria, supõe a carne não voluntariamente corrompida e acrescenta, quanto à razão formal, o propósito de perseverar sem experiência venérea, assim como a castidade viúval, depois da experiência carnal, implica o propósito de conservar castidade completa. Tal propósito, embora por sua matéria seja mais excelente, ainda não constitui virtude especificamente distinta da castidade comum, pois não é absolutamente irrevogável: como diz o Apóstolo, a virgem não peca se se casar; rompe o propósito, mas não age contra a virtude. Para que a virgindade constitua, também por parte do propósito, uma virtude especial acima da castidade comum, é necessário que esse propósito torne ilícita toda experiência venérea, inclusive no matrimônio; isso só ocorre pelo voto. Por isso, a virgindade consagrada a Deus por voto não apenas acrescenta a circunstância da religião, mas, dentro da matéria própria da castidade, constitui uma nova e especial virtude de conservar total inexperiência venérea. Não repugna que, nas espécies da castidade e da luxúria, uma espécie distinta surja supondo outra virtude como condição requerida, assim como o adultério, supondo a injustiça, constitui espécie especial de luxúria. A virtude da virgindade pode ser reparada; sua matéria, porém, isto é, a total inexperiência venérea, uma vez perdida, não pode ser recuperada.

LATIM

Circa tertium, tractat de vitio opposito castitati, quod est luxuria, et de ejus speciebus in sequenti quaestione. De luxuria ostendit quomodo sit peccatum mortale ex suo genere et capitale. Estquidem mortale, quia peccatum hoc consistit in abusu inordinato resolutionis seminalis, quae ab ipsa natura, et auctore ejus ordinata est ad generationem prolis, unde si semen resolvatur, aut contra modum ipsius naturae, quae talem resolutionem determinavit ad generationem, aut contra modum educationis prolis inde nasciturae quia ita generationi intenditur, quod ex vi illius non sequitur debita educatio prolis, ut in simplici fornicatione, ex vi cujus non obligant se parentes ad convivendum, cum tamen ex utriusque convictu naturaliter, et per se dependeat debita educatio prolis, ideo ex isto inordinato abusu luxuriae fit contra charitatem debitam Deo, et proximo in re gravi, qualis est ordo naturae in generatione hominis. Est autem peccatum capitale, quia materia ejus est maxime delectabilis, et consequenter maxime appetibilis, unde induit rationem causae finalis ex quo multa oriuntur peccata. Et de hoc agit quaestione CLIII. De speciebus autem luxuriae agit quaestione CLIV. Eas vero desumit Sanctus Thomas vel ex parte personae generandae, quae est finis actus generativi, vel ex parte personae cum qua consummatur iste actus: ex diverso enim abusu circa utramque personam diversa oritur deordinatio luxuriae. Ex parte personae generandae, abusus luxuriae vel totaliter impedit ipsam generationem ex vi actus, quod ex ponere impedimentum physicum ipsi generationi in resolutione seminali, vel solum impeditur debita educatio prolis, licet non generatio physica, quod est impedimentum morale prolis generandae. Si primo modo fiat, est peccatum contra naturam. Et dicitur

contra naturam, quia physice et naturaliter impedit generationem in abusu seminis, et sic opponitur etiam ipsi naturae sensitivae, et habet tres species hoc peccatum contra naturam, scilicet bestialitatem quando fit coitus cum vivente alterius speciei: et sodomiam, in qua solum variatur sexus intra eamdem speciem humanam: et mollitiem, quae sine accessu ad alterum, semen resolvit, et hoc est peccatum mortale, ex suo genere, tam in masculo, quam in femina, quia in utroque seminalis humor, ejusque resolutio ad solam generationem ordinatur, licet principalius, et activius semen virile. Si autem non impeditur physica generatio prolis, sed solum debita educatio illius, quia scilicet parentes non se obligant ad convivendum simul pro educatione prolis, cum tamen per se requiratur in specie humana, quod ab utroque parente proles educetur, sic est simplex fornicatio, cujus peccati malitia ex eo solum desumitur, quia ex tali generatione fit damnum proli, quia illi qui sic conveniunt ad generandum constituunt se naturaliter parentes, et nolunt se constituere naturaliter educatores nolendo se obligare ad educandum in quantum parentes, quia possunt ad invicem discedere. Et licet aliquis velit prolem sic susceptam educare, et alere, quia tamen id non facit ex obligatione mutua utriusque parentis, sed ex propria voluntate non excusat actum illum, qui naturaliter constituit parentes, et postulat mutuo esse educatores. Si vero deordinatio luxuriae fiat, non solum ex parte prolis generandae, sed etiam ex parte personae, quae ad generationem assumitur, resultant diversae species luxuriae, nam vel assumitur persona, cui debetur specialis reverentia sicut est consanguinea, et sic est incestus; vel persona, quae est in alterius potestate, quae quidem si sit in potestate alterius quantum ad conjugium resultat adulterium, quod facit injuriam conjugi. Si autem sit in potestate alterius quantum ad custodiam virginitatis (naturaliter enim feminae virgines custodiuntur usque ad matrimonium, quia virginitas est dos naturae in feminis, ut distinguitur a dote ex bonis fortunae) et sic est stuprum. Si autem sit persona, quae est in alterius potestate quantum ad consecrationem, et votum factum Deo sic est sacrilegium. Quod si addatur violentia, qua extrahatur femina ab eo in cujus est potestate, dicitur raptus. De istis ergo agit quaestione CLIV.

PORTUGUÊS

Em terceiro lugar, Santo Tomás trata do vício oposto à castidade, a luxúria, e de suas espécies. Mostra que a luxúria é, por seu gênero, pecado mortal e também vício capital. É mortal porque consiste no uso desordenado da emissão seminal, ordenada pela própria natureza e por seu Autor à geração da prole. Se a emissão ocorre contra o modo natural determinado para a geração, ou se o ato se ordena à geração sem assegurar a devida educação da prole que dele pode nascer, há desordem grave contra a caridade devida a Deus e ao próximo, pois está em jogo a própria ordem da natureza na geração humana. É vício capital porque sua matéria é maximamente deleitável e, portanto, maximamente apetecível, podendo assumir razão de fim do qual muitos outros pecados procedem. Disso trata a questão CLIII. Na questão CLIV trata das espécies da luxúria, tomadas ou da parte da pessoa a ser gerada, que é o fim do ato generativo, ou da parte da pessoa com quem o ato se consuma. Quanto à prole, o abuso pode impedir fisicamente a geração, pondo um impedimento à própria geração na emissão seminal, ou pode não impedir a geração física, mas impedir moralmente a devida educação da prole. No primeiro caso há pecado contra a natureza, porque a própria geração é física e naturalmente impedida no abuso do sêmen. Sob esse gênero enumera três espécies: bestialidade, quando o coito se dá com vivente de outra espécie; sodomia, quando se altera o modo sexual dentro da própria espécie humana; e molície, quando, sem acesso a outra pessoa, se provoca a emissão seminal. Esta última é, por seu gênero, pecado mortal tanto no homem como na mulher, porque em ambos o humor seminal e sua emissão se ordenam à geração, ainda que o sêmen masculino seja principal e ativamente seminal. Se a geração física não é impedida, mas apenas a devida educação da prole — porque os pais não se obrigam a conviver para educá-la, embora na espécie humana a educação deva proceder de ambos —, há fornicação simples. Sua malícia deriva do dano feito à prole: os que se unem para gerar constituem-se naturalmente pais, mas não querem constituir-se, por obrigação

mútua, educadores. Mesmo que um deles pretenda sustentar e educar a criança, se o faz apenas por vontade privada e não por obrigação comum dos dois pais, isso não remove a desordem do ato, que naturalmente os constitui pais e exige que mutuamente assumam a educação. Se, além da desordem referente à prole, houver desordem da parte da pessoa com quem se realiza o ato, surgem outras espécies: se é pessoa à qual se deve reverência especial por consanguinidade, há incesto; se é pessoa ligada a outro pelo matrimônio, há adultério, que causa injúria ao cônjuge; se está sob a guarda de outro quanto à virgindade, há estupro no sentido técnico de stuprum; se é pessoa consagrada a Deus por voto, há sacrilégio. Se ainda se acrescenta violência pela qual a mulher é retirada daquele sob cujo poder ou guarda se encontra, há rapto. De todas essas espécies trata a questão CLIV.

LATIM

Explicatis partibus subjectivis temperantiae, agit Divus Thomas de partibus potentialibus illius, quae sunt tres, scilicet continentia, clementia, et modestia. Continentia sumi potest dupliciter; uno modo pro refraenatione ipsa passionum ad venerem, et sic est idem, quod castitas. Alio modo pro resistentia rationis, ad passiones insurgentes, et sic sumitur in praesenti, et est aliquid imperfectius temperantia, et quasi secundarium objectum respectu illius, quia non refraenat ipsas passiones, sed detinet rationem ne a vehementibus passionibus dedueatur, et sic continens habet minus efficacem vim rationis, quam temperatus, quia non extenditur ad domandum appetitum, sed patitur in eo vehementes passiones, sed frenatur ne deducatur ab illis; unde non potest aliquis simul esse continens, et temperatus in actu, sed solum in habitu. Et quia vehementissime sunt passiones concupiscentiae circa cibos et venerea, ideo continentia circa illas est continentia simpliciter. Et de hoc agit quaestione CLV. De vitio illi opposito, quod est incontinentia, agit quaestione sequenti, quae etiam pertinet ad voluntatem sicut ejus contrarium, quod est continentia, eo quod permittit voluntatem duci a passionibus, nec firmat contra illas quando insurgunt. Unde incontinens non peccat ex habitu voluntatis, sed ex passione insurgente circa quam non facit resistentiam, et quia incontinens solum assuefit peccare ex passione, non vero ex habitu, et malitia, passio autem quamvis frequenter vincat, non tamen habituat voluntatem ad eligendum, sed solum relinquit illam dispositam, ut non resistat passioni, sed ducatur ab illa, ideo ex frequentatis actibus incontinentiae, non generatur habitus, sed dispositio prava voluntatis, cujus signum est, quod voluntas non firmatur erga objectum pravum, sed potius transacto actu et passione incontinens sentit poenitentiam, intemperatus autem non, quia habet habitum eligendi prave, non autem solum dispositionem non resistendi. Et sic de incontinentia agit quaestione CLVI.

PORTUGUÊS

Explicadas as partes subjetivas da temperança, Santo Tomás passa às suas três partes potenciais: continência, clemência e modéstia. A continência pode ser tomada de dois modos. Num primeiro, como refreamento das próprias paixões venéreas, e então coincide com a castidade. Num segundo, como resistência da razão às paixões insurgentes; é assim que é tomada aqui. Nesse sentido, é algo menos perfeito que a temperança e como que secundário em relação a ela, pois não modera as próprias paixões, mas impede que a razão seja arrastada por paixões veementes. O continente possui, portanto, força racional menos eficaz que o temperante: não domina o apetite de modo que nele não surjam paixões veementes, mas impede que a razão seja conduzida por elas. Por isso, ninguém pode ser simultaneamente continente e temperante em ato, embora possa sê-lo segundo o hábito. Como as paixões da concupiscência são especialmente veementes acerca dos alimentos e dos atos venéreos, a continência referente a essas matérias é continência simplesmente dita. Disso trata a questão CLV. Na questão seguinte trata da incontinência, vício oposto que, assim como a continência, pertence à vontade. A incontinência permite que a vontade seja conduzida pelas paixões

e não a firma contra elas quando insurgem. O incontinente não peca por hábito de uma vontade maliciosa, mas pela paixão que surge e à qual não resiste. Embora a paixão o vença muitas vezes, ela não habitua a vontade a escolher o mal como tal; deixa-a antes mal disposta a não resistir e a deixar-se conduzir. Por isso, de atos repetidos de incontinência não nasce propriamente um hábito de malícia, mas uma disposição má da vontade. Sinal disso é que a vontade não fica firmada no objeto mau: passado o ato e cessada a paixão, o incontinente sente penitência; o intemperante, ao contrário, não, porque possui hábito de escolher desordenadamente, e não apenas disposição de não resistir. Da incontinência trata a questão CLVI.

LATIM

Secunda pars potentialis temperantiae est clementia, et mansuetudo ad quas pertinet refraenare iram in ordine ad malum alienum, non tamen in materia principale temperantiae, quae est concupiscentia. Differt autem mansuetudo, et clementia, quia clementia habet pro materia mitigationem poenarum, praesertim legalium intra limites tamen justitiae, et ideo est superioris ad inferiorem, et maxime decet principem: mansuetudo autem moderatur iram, ut illativam mali, non autem poenas legis, et ideo mansuetudo proprie versatur inter aequales. Et de istis agit quaestione CLVII. De vitiis autem oppositis istis virtutibus agit duabus quaestionibus sequentibus. Et primo, agit de vitio opposito mansuetudini, quod est iracundia, quae per excessum opponitur mansuetudini, nam per defectum opponitur aliud vitium innominatum, scilicet defectus irae, quando etiam cum causa rationabili aliquis non vult irasci. Et quia vindicta est valde appetibilis, utpote valde satiativa, ideo habet rationem finis propter quem multa alia fiunt, vel non recusantur, ideoque est vitium capitale. Habet autem plures species in ratione peccati, licet ira quae est passio sit ejusdem speciei, eo quod ex diverso motivo aliqui moventur ad vindictam, alii enim dicuntur acuti, qui accelerant motum irae ex vindicta repentina apprehensa; alii dicuntur amari, quia nimiam tristitiam concipiunt ex injuria, et quasi felle replentur, et ex hoc motivo excitant iram. Alii denique dicuntur difficiles, quia apprehendunt vindictam ut satiativam et sic nimis afficiuntur ad illam, et difficile removentur. De his ergo agit quaestione CLVIII. De vitio autem opposito clementiae agit quaestione CLIX. Est autem crudelitas, qua quis habet animum crudum, et non levem in mitigandis poenis propter culpas. Quod si excedat in ista crudelitate gaudendo de cruciatu aliorum propter delectationem de poenis dicitur feritas, seu saevitia, quia in hoc bestiis assimilatur homo, et de his agit quaestione CLIX.

PORTUGUÊS

A segunda parte potencial da temperança compreende a clemência e a mansidão, às quais pertence refrear a ira em ordem ao mal de outrem, embora fora da matéria principal da temperança, que é a concupiscência. Mansidão e clemência distinguem-se porque a clemência tem por matéria a mitigação das penas, sobretudo das penas legais, conservando-se dentro dos limites da justiça; por isso, é própria do superior em relação ao inferior e convém especialmente ao príncipe. A mansidão, porém, modera a ira enquanto inclinada a causar mal, e não propriamente as penas impostas pela lei; por isso, versa propriamente entre iguais. Disso trata a questão CLVII. Nas duas questões seguintes, trata dos vícios opostos. Primeiro, da iracúndia, que se opõe à mansidão por excesso; por defeito há outro vício sem nome próprio, a deficiência de ira, quando alguém não quer irar-se nem mesmo havendo causa racional para isso. Como a vingança é muito apetecível e satisfaz fortemente o apetite, pode assumir razão de fim pelo qual muitas coisas são feitas ou não recusadas; por isso, a iracúndia é vício capital. Embora a paixão da ira seja uma em espécie, há diversas espécies morais de pecado segundo os diversos motivos pelos quais alguém se move à vingança: alguns são chamados agudos, porque aceleram o movimento da ira à vista de uma vingança imediata; outros, amargos, porque concebem excessiva tristeza pela injúria, como que se enchem de fel e daí excitam

a ira; outros, enfim, difíceis, porque apreendem a vingança como algo que os satisfaz, aderem excessivamente a ela e dificilmente dela se afastam. Disso trata a questão CLVIII. Do vício oposto à clemência trata a questão CLIX. É a crueldade, pela qual alguém conserva ânimo duro, não inclinado a mitigar as penas devidas às culpas. Se essa crueldade chega ao ponto de alguém alegrar-se com o tormento alheio e deleitar-se nas penas enquanto tais, chama-se ferocidade ou sevícia, pois nisso o homem se assemelha às feras.

LATIM

Tertia pars potentialis temperantiae est modestia. Et licet aliqui nimis ample accipiant modestiam pro moderatione omnium actuum interiorum, vel exteriorum praeter delectationes tactus alii autem nimis stricte accipiant modestiam pro sola moderatione actuum exteriorum tamen Divus Thomas accipit modestiam media via, prout complectitur moderationem circa omnes actiones quae ordinantur ad compositionem, et maturitatem, et sic complectitur aliquas actiones interiores, et aliquas exteriores, dividiturque a Divo Thoma in quatuor species, quia quatuor sunt in quibus homo maxime compositionem, et maturitatem ostendit, non erga malum alienum, sicut clementia, et mansuetudo, sed circa proprias actiones. Primum est in appetitu excellentiae, quo aliquis vult supra alios efferri, et non tenere locum suum, et ita maxime tollit ordinem, et compositionem si nimius sit. Secundum est in appetitu curiositatis vanae circa cognitionem rerum praesertim sensibilium, hoc enim maxime solvitinterioremcompositionem, et divertit a gravitate negotiorum. Tertium est circa actiones exteriores sive ludicras in quibus maxime relucet hominis compositio, et gravitas. Quartum est circa apparatum exteriorem, et ornatum personae, in quo maxime dominatur luxus, et ita maxime indiget compositione, et modestia. Ei circa primum versatur humilitas. Circa secundum studiositas. Circa tertium in rebus ludicris versatur eutrapelia, in seriosis bona ordinatio. Circa quartum vesatur ornatus. Sic ergo agit de modestia in communi quaestione CLX.

PORTUGUÊS

A terceira parte potencial da temperança é a modéstia. Alguns a tomam demasiado amplamente, como moderação de todos os atos interiores ou exteriores que não dizem respeito aos deleites do tato; outros, demasiado estritamente, como moderação apenas dos atos exteriores. Santo Tomás segue uma via média: entende a modéstia como moderação de todas as ações ordenadas à compostura e à gravidade, abrangendo por isso algumas ações interiores e outras exteriores. Divide-a em quatro espécies, segundo quatro campos nos quais o homem manifesta especialmente compostura e gravidade, não já diante do mal alheio, como na clemência e na mansidão, mas em suas próprias ações. Primeiro, o apetite da excelência, pelo qual alguém quer elevar-se acima dos outros e não conservar o próprio lugar; quando excessivo, ele destrói de modo especial a ordem e a compostura. Segundo, o apetite da curiosidade vã acerca do conhecimento, especialmente das coisas sensíveis, que dissolve a compostura interior e desvia da gravidade dos negócios. Terceiro, os atos exteriores, sérios ou lúdicos, nos quais se manifesta especialmente a compostura e a gravidade do homem. Quarto, o aparato exterior e o ornato da pessoa, campo no qual o luxo pode dominar e que, por isso, necessita particularmente de ordem e modéstia. Ao primeiro corresponde a humildade; ao segundo, a estudiosidade; ao terceiro, a eutrapelia nas coisas lúdicas e a boa ordenação nas sérias; ao quarto, o ornato. Da modéstia em comum trata a questão CLX.

LATIM

Exinde vero agit de speciebus modestiae ordine posito. Et primo, de humilitate. In qua considerat primo ipsam virtutem. Secundo, vitium oppositum, quod est superbia. Tertio, specialiter de superbia primi hominis, et poenis ipsam consecutis. Circa humilitatem ostendit proprium motivum humilitatis, et moralitatem; ejusque vim in refraenando, et detinendo

motum in honores improportionatos ex consideratione propriorum, ex quo etiam facit aestimare se indignum eo honore quo dignus est absolute, et in re, quia vere aestimat se indignum honore quem habet, quantum est ex parte proprii defectus, licet ex parte donorum Dei non aestimet se indignum, nec dejiciat animum. Unde motivum humilitatis maxime oritur ex reverentia, et subjectione ad Deum et ad alios homines, comparando ad illos, defectus proprios, ex quibus considerat se indignum. Unde magnanimitas, et humilitas versantur circa idem, scilicet circa honores proportionatos, sed ex diverso motivo, magnanimitas quasi ascendendo, et impellendo ad magnos honores, proportionatos tamen secundum dona Dei, et perfectiones proprias; et secundario reprimit honores improportionatos, non quidem ex consideratione defectus proprii, ut humilitas, sed ex comparatione honoris improportionati ad proportionatum. Humilitas vero quasi descendendo in consideratione proprii defectus reputat quidem se indignum omni honore quantum est ex vi defectuum, sistit tamen in honore proportionato sibi, non dejiciendo animum ultra id quod sibi debetur quantum est ex parte donorum Dei, et ita procedit refraenando, et ponendo modum in motibus tendentibus immoderate in excellentiam. Et ideo, quia materia refraenationis ejus non est delectatio tactus, quae est principalis materia temperantiae, sed excellentia propria, ideo est pars potentialis temperantiae. Ex parte tamen motivi ex quo procedit, scilicet ex reverentia divina respectu cuj us recognoscit proprios defectus, excellentior est reliquis virtutibus moralibus. Unde etiam resultat maximus profectus, scilicet quod homo subjiciat se omni ordinationi rectae, quia respectu nullius regulas se aestimat excellentiorem. Et sic agit de humilitate quaestione CLXI.

PORTUGUÊS

Passando às espécies da modéstia na ordem indicada, Santo Tomás começa pela humildade. Nela considera primeiro a própria virtude, depois o vício oposto, a soberba, e, por fim, de modo especial, a soberba do primeiro homem e as penas que dela se seguiram. Quanto à humildade, mostra o seu motivo próprio, sua moralidade e sua força para refrear e conter o movimento para honras desproporcionadas mediante a consideração dos próprios defeitos. Por essa consideração, alguém pode julgar-se indigno até de uma honra da qual é absolutamente digno: é verdadeiramente indigno dela enquanto se considera apenas o que procede de seus próprios defeitos, embora não se julgue indigno quando considera os dons de Deus, nem por isso abata o ânimo. O motivo da humildade nasce sobretudo da reverência e sujeição a Deus e, em ordem inferior, aos outros homens, quando se comparam com eles os próprios defeitos. Magnanimidade e humildade versam, portanto, sobre a mesma matéria, as honras proporcionadas, mas por motivos diversos. A magnanimidade, como que ascendendo, impele para grandes honras, proporcionadas porém aos dons de Deus e às próprias perfeições; secundariamente reprime as honras desproporcionadas, não pela consideração do próprio defeito, como a humildade, mas pela comparação do desproporcionado com o proporcionado. A humildade, como que descendo à consideração do próprio defeito, julga-se indigna de toda honra quanto ao que procede desses defeitos, mas detém-se na honra proporcionada, sem abater o ânimo além do que convém quando se consideram os dons de Deus. Por isso, seu modo próprio é refrear e pôr medida nos movimentos que tendem desordenadamente à excelência. E, porque sua matéria não são os deleites do tato, matéria principal da temperança, mas a própria excelência, a humildade é parte potencial da temperança. Quanto ao motivo do qual procede, porém — a reverência divina diante da qual reconhece os próprios defeitos —, é mais excelente que as demais virtudes morais; dela resulta ainda grande proveito, pois o homem se submete a toda ordenação reta, não se julgando superior a nenhuma regra. Disso trata a questão CLXI.

LATIM

Secundo, considerat vitium oppositum, quod per excessum est superbia, per defectum vero nimia abjectio, quando quis applicat se ad vilia, etiam ultra quam decet virtuosum, etiam

secundum dona Dei. Superbia autem directe opponitur humilitati tum ex parte motivi ejus, tum ex parte materiae circa quam versatur, tum ex parte objecti, quod appetit. Ex parte motivi, quia humilitas ex reverentia divina subjicit se, et reputat se indignum omni honore quantum est ex parte sui defectus; superbia vero excutit a se divinam reverentiam, vel positive, et directe contemnendo Deum, quod est summum genus superbiae, vel privative, tantum quando quis ad prosequendam excellentiam propriam subtrahit se a Deo non dando ei reverentiam, et honorem, sed sibi arrogando. Ex parte materiae, quia humilitas respicit defectus proprios, superbia ambulat in magnis, et mirabilibus super se. Ex parte objecti, quia humilitas respicit propriam dejectionem quantum est ex parte suorum defectuum, superbia propriam celsitudinem non in hac, vel illa materia, sed in omnibus, et ita licet materialiter, seu ex parte materiae remotae videatur superbia generaliter includi in omni peccato, quatenus in eo invenitur aliquis contemptus Dei avertendo se ab ejus regula, et lege, tamen formaliter superbia est speciale peccatum ex parte sui motivi, quatenus intendit propriam excellentiam in quacumque materia, et ideo est vitium capitale, quia excellentia est multum appetibilis, et ita habet rationem finis propter quam multa possunt appeti, vel non recusari. Et habet pro subjecto voluntatem, quia non respicit solam excellentiam corporalem, sed etiam spiritualem, et universaliter omnem in quacumque materia, et ideo pertinere debet ad voluntatem, quae est potentia spiritualis, et universalis, quatenus habet vim tendendi in res arduas per spem, et audaciam, etc. Et sic de superbia agit quaestione CLXII. Quia vero in superbia habet specialem considerationem, sicut et gravitatem peccatum primi hominis, agit de illo hic D. Thomas. Voluit enim primus homo esse sicut Deus non in similitudine naturae, sed in similitudine scientiae, sicut Angelus in similitudine potestatis: Angelus enim ex sua natura erat plenus scientia, homo vero eam habebat infusam ex gratuita donatione non ex sua natura, et ideo Angelus non in scientia, sed in potestate, et majestate voluit esse similis Deo appetens sedere in monte testamenti quasi independenter, vel singulariter volens esse magnus. Homo vero voluit esse similis Deo in plenitudine scientiae volens scire bonum, et malum sicut dii sine subjectione, et regulatione ad Deum. Et sic de superbia, et gravitate hujus peccati agit quaestione CLXIII. De effectibus vero hujus peccati, id est, de poenis ex illo secutis, ut de morte, exclusione a paradiso, et aliis similibus, agit quaestione CLXIV. De causa vero hujus peccati, scilicet de tentatione, et modo atque ordine, quo gesta est, agit quaestione CLXV.

PORTUGUÊS

Em segundo lugar, Santo Tomás considera o vício oposto à humildade: por excesso, a soberba; por defeito, a abjeção excessiva, quando alguém se aplica a coisas vis além do que convém a um homem virtuoso, sem levar devidamente em conta os dons de Deus. A soberba opõe-se diretamente à humildade tanto pelo motivo como pela matéria e pelo objeto apetecido. Pelo motivo, porque a humildade, movida pela reverência divina, submete-se e se julga indigna de toda honra quanto ao que procede do próprio defeito; a soberba, ao contrário, sacode de si a reverência divina, quer positivamente, desprezando diretamente a Deus — o grau supremo da soberba —, quer privativamente, quando alguém busca a própria excelência subtraindo-se a Deus, não lhe prestando a reverência e a honra devidas, mas arrogando-as a si. Pela matéria, porque a humildade considera os próprios defeitos, ao passo que a soberba "anda em coisas grandes e maravilhosas acima de si". Pelo objeto, porque a humildade considera o próprio abaixamento segundo os defeitos, ao passo que a soberba considera a própria elevação, não nesta ou naquela matéria, mas universalmente. Por isso, embora materialmente, segundo a matéria remota, a soberba pareça incluir-se de algum modo em todo pecado, enquanto todo pecado contém certa aversão à regra e à lei de Deus, formalmente ela é um pecado especial segundo seu motivo próprio, que é a intenção da própria excelência em qualquer matéria. É também vício capital, porque a excelência é grandemente apetecível e pode assumir razão de fim pelo qual muitas outras coisas são desejadas ou não evitadas. Seu sujeito é a vontade, pois não versa apenas sobre excelência corporal, mas também espiritual e, universalmente, sobre toda excelência; convém, assim, à vontade como

potência espiritual e universal, capaz de tender a coisas árduas pela esperança e pela audácia. Da soberba trata a questão CLXII. Como o pecado do primeiro homem possui consideração especial dentro da soberba, tanto por sua natureza como por sua gravidade, Santo Tomás o trata aqui. O primeiro homem quis ser como Deus não por semelhança de natureza, mas por semelhança de ciência, assim como o anjo quis sê-lo por semelhança de poder. O anjo possuía por natureza plenitude de ciência; o homem, porém, tinha ciência infusa por dom gratuito, e não por natureza. Por isso, o anjo quis ser semelhante a Deus não na ciência, mas no poder e na majestade, desejando sentar-se no monte do testamento como independente, querendo ser grande de modo singular. O homem quis ser semelhante a Deus na plenitude da ciência, querendo conhecer o bem e o mal como deuses, sem sujeição e regulação por Deus. Da soberba e da gravidade desse pecado trata a questão CLXIII; de seus efeitos, isto é, das penas que dele se seguiram, como a morte, a exclusão do paraíso e outras semelhantes, a questão CLXIV; da causa desse pecado, isto é, da tentação e do modo e ordem em que se realizou, a questão CLXV.

LATIM

Secunda species modestiae est studiositas, quae refraenat excessivum appetitum sciendi, seu curiositatem. Unde studiositas non versatur immediate circa ipsam cognitionem, sed circa applicationem ad cognoscendum, quae applicatio est actus voluntatis, qui dicitur usus, et ideo studiositas est in voluntate, tum propter actum quem refraenat, qui est applicatio voluntatis, tum propter amplitudinem materiae, circa quam versatur, id est, circa applicationem ad cognoscendum, tum cognitione intellectiva tum sensitiva. Et quia moderatur appetitum seu applicationem cognoscendi, ideo est virtus moralis, et de illa agit quaestione CLXVI. De opposito autem vitio, quod est curiositas, agit quaestione CLXVII. Importat autem inordinatum excessum circa applicationem voluntatis ad cognoscendum, unde oportet formalissime intelligere materiam hujus vitii, scilicet quod sit ordinata applicatio ad cognitionem in quantum cognitio; nam etiam luxuriosus, et gulosus quaerunt inordinatum usum tactus quem sentimus, et cognoscimus, non tamen ad cognoscendum, sed ad delectandum, curiosus enim quaerit sensibilia etiam si molestent quia solum quaerit eorum cognitionem. Et ex radice discernitur delectatio curiosa a libidinosa, quod ista nascitur usu tangibilium ut delectant, illa ut praecise faciunt cognoscere.

PORTUGUÊS

A segunda espécie da modéstia é a estudiosidade, que refreia o apetite excessivo de saber, isto é, a curiosidade. A estudiosidade não versa imediatamente sobre o próprio conhecimento, mas sobre a aplicação ao conhecer. Essa aplicação é ato da vontade, chamado uso; por isso, a estudiosidade reside na vontade, tanto por causa do ato que refreia — a aplicação voluntária — como pela amplitude de sua matéria, que é a aplicação ao conhecer, seja pelo conhecimento intelectivo, seja pelo sensitivo. Como modera o apetite ou a aplicação ao conhecimento, é virtude moral; disso trata a questão CLXVI. Do vício oposto, a curiosidade, trata a questão CLXVII. Ela importa excesso desordenado na aplicação da vontade ao conhecer. A matéria formalíssima desse vício deve ser entendida como aplicação desordenada ao conhecimento enquanto conhecimento. Também o luxurioso e o guloso buscam uso desordenado do tato, pelo qual sentimos e conhecemos; não o buscam, porém, para conhecer, mas para deleitar-se. O curioso, ao contrário, busca as coisas sensíveis mesmo quando lhe são molestas, precisamente porque quer conhecê-las. Assim se distingue pela raiz o deleite curioso do libidinoso: este nasce do uso das coisas tangíveis enquanto deleitam; aquele, enquanto precisamente fazem conhecer.

LATIM

Tertia species modestiae est circa actiones, seu motus exteriores, sive seriosos, sive ludicros, circa quos versatur eutrapelia, et bona ordinatio, non quidem in ratione debiti, et honestatis

sicut affabilitas, et veritas, quae sunt partes justitiae, sed secundum moderationem ut non excedat quis aut deficiat in his, quae agit secundum compositionem, et decentiam externam etiam in recreatione ludicra. Et de his virtutibus, et superfluitate, ac defectu ludi agit quaestione CLXVIII. Quarta species modestiae est circa apparatum exteriorem in vestitu, et comitatu, et omni ornatu externo, de quo et vitiis oppositis, praesertim de superfluo ornatu in mulieribus, et cultu fucato agit quaestione CLXIX.

PORTUGUÊS

A terceira espécie de modéstia versa sobre as ações ou movimentos exteriores, tanto sérios como lúdicos. Aí se encontram a eutrapelia e a boa ordenação, não sob a razão de débito e honestidade como a afabilidade e a veracidade, que são partes da justiça, mas sob a razão de moderação, para que alguém não exceda nem falte naquilo que faz segundo a compostura e a decência externas, inclusive na recreação lúdica. Dessas virtudes, bem como do excesso e do defeito no jogo, trata a questão CLXVIII. A quarta espécie de modéstia versa sobre o aparato exterior, no vestuário, no séquito e em todo ornato externo; dela e dos vícios opostos, sobretudo do ornato supérfluo nas mulheres e do uso de artifícios cosméticos, trata a questão CLXIX.

LATIM

Ultimo, agit de praeceptis temperantiae, praesertim circa res venereas, et praeceptis aliarum virtutum temperantiae adjunctarum, quaestione CLXX.

PORTUGUÊS

Por fim, Santo Tomás trata dos preceitos da temperança, especialmente dos que dizem respeito à matéria venérea, e dos preceitos das demais virtudes anexas à temperança, na questão CLXX.

DE SPECIALIBUS STATIBUS.

DOS ESTADOS ESPECIAIS.

LATIM

Post explicatas omnes virtutes, et vitia, quae generaliter ad omnes homines pertinere possunt, agit ultimo loco de his, quae specialiter ad aliquos status, vel conditiones homines pertinere possunt. Et non consideratur a theologo status ordinis politici, sed ordinis ecclesiastici, et christiani, qui a Spiritu Sancto descendunt dividente singulis prout vult. Has autem conditiones, et ministeria reducit Apostolus ad tria genera i ad Corinth. XII, ubi dicit: Divisiones operationum, et divisiones ministrationum. Ubi dicendo divisiones gratiarum, significat se loqui de gratiis gratis datis, quae non dantur omnibus communiter, sed dividuntur aliquibus. Gratiae autem gratis datae dividuntur per tria genera, nam quaedam pertinent ad cognitionem, ut prophetia, discretio spirituum, etc. Quaedam pertinent ad locutionem, ut sermo sapientiae, donum linguarum, etc. Quaedam pertinent ad operationem, ut gratia sanitatum, et gratia virtutum. Circa voluntatem autem magis versatur gratia sanctificans, et charitas, quae rectificat circa ultimum finem, quam gratia gratis data. Per divisiones autem operationum intelligit D. Thomas diversos modos vivendi sicut est vita activa, et contemplativa, quae dicuntur diversae vitae, quia diversis actionibus, seu operationibus exercentur. Per divisiones denique ministrationum intelligit diversos status, officia, et ministeria, quae sunt in Ecclesia, sicut est status episcoporum, religiosorum, etc. Ex his enim omnibus componitur corpus mysticum Ecclesiae.

PORTUGUÊS

Após explicar todas as virtudes e vícios que podem pertencer a todos os homens em geral, ele trata, por último, daqueles que podem pertencer especificamente a certos estados ou condições dos homens. E o teólogo não considera o estado da ordem política, mas da ordem eclesiástica e cristã, que descendem do Espírito Santo, dividindo cada um como Ele quer. Ora, o Apóstolo reduz essas condições e ministérios a três tipos em 1 Coríntios 12, onde diz: "Divisões de operações e divisões de ministérios". Ao dizer "divisões de graças", ele se refere às graças dadas gratuitamente, que não são dadas a todos em comum, mas são distribuídas a alguns. Ora, as graças dadas gratuitamente dividem-se em três tipos, pois algumas pertencem ao conhecimento, como a profecia, o discernimento dos espíritos, etc. Algumas pertencem à fala, como a palavra de sabedoria, o dom de línguas, etc. Algumas pertencem à operação, como a graça de curar e a graça das virtudes. Mas a graça santificante e a caridade, que retificam em relação ao fim último, estão mais relacionadas à vontade do que a graça dada livremente. Pelas divisões das operações, porém, Santo Tomás entende diferentes modos de vida, como a vida ativa e a contemplativa, que são chamadas de vidas diferentes porque são exercidas por ações ou operações diferentes. Finalmente, pelas divisões dos ministérios, ele entende diferentes estados, ofícios e ministérios que existem na Igreja, como o estado de bispos, religiosos, etc. Pois o corpo místico da Igreja é composto de todos esses.

GRATIAE GRATIS DATAE.

GRAÇAS GRATUITAMENTE DADAS.

LATIM

Et primo, incipit a divisionibus gratiarum, seu a gratiis gratis datis. In quibus secundum tria genera posita, primo occurrunt ea quae pertinent ad cognitionem, et exigunt speciale lumen, quod sub lumine prophetico comprehenditur. Circa prophetiam autem primo considerantur ea quae pertinent ad prophetiam secundum se, deinde quae pertinent ad specialem quamdam perfectionem prophetiae, quae dicitur raptus. Circa prophetiam quatuor considerantur. Primo, ipsa essentia prophetiae. Secundo, causa ejus. Tertio, medium, seu species quibus est. Quarto, divisiones ejus. Circa primum, considerat essentiam prophetiae, tum ex parte sui generis, quia pertinet ad cognitionem tum ex parte differentiae, quia; pertinet ad revelationem divinam per modum transeuntis repraesentantem, et manifestantem aliquid, et ex parte objecti materialis extendit se ad omne illud quod subjicitur divino lumini, praecipue tamen se extendit ad futura, seu longe distantia. Pertinet ad cognitionem prophetia formaliter, licet dispositive ad voluntatem pertinere possit. Duplex enim, actio ex parte Dei, et passio ex parte nostra concurrit ad prophetiam. Una quasi antecedenter disponens, scilicet motio voluntatis qua elevetur intentio mentis ad percipienda divina, et haec dicitur inspiratio, Job XXXII: Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam. Alia est revelatio, quae illustrat intellectum ut percipiat quae sibi a Deo revelantur, ibi completur prophetia, quia ibi tollitur obscuritas ignorantiae formaliter, Job XII: Qui revelat profunda de tenebris. Hoc autem lumen non datur per modum habitus intellectui prophetae sed per modum luminis transeuntis, qui datur dependenter ab inspiratione, et revelatione actuali, eo quod prophetia ordinatur ad cognoscendas res supernaturales, et nobis occultas non cognitis principiis in quibus continentur, eo quod propheta, non videt divinam essentiam, in qua talia objecta continentur, nec ad illius visionem potest continuari, sicut theologia nostra, et scientia infusa, sed potius visa divina essentia, prophetiae evacuabuntur, prophetia enim videt res quasi in similitudine, et aenigmate, et a longe, in divina autem essentia omnia videntur in pleno lumine, et sic non potest propheta ex principiis in se permanenter, et habitualiter habitis cognitionem sui objecti deducere, ideoque dependet ab aliqua illustratione, seu manifestatione actualiter facta ab alio, qui illa principia videt, scilicet a Deo. Fides autem infunditur per modum habitus, quia non datur ad videndum rem aliquam ex vi alicujus principii, seu illustrationis, sed ad assentiendum testimonio dicentis, ideoque non est lumen pure intellectuale, quod radicem habeat in aliqua manifestatione suorum principiorum, sed est lumen intellectus, ut moti a voluntate, et in ipsa habet suum principium. Et sic agit de essentia prophetiae, quaestione clxxi.

PORTUGUÊS

E, em primeiro lugar, ele começa com as divisões das graças, ou graças dadas livremente. Nas quais, dispostas em três tipos, ocorrem primeiro aquelas que pertencem ao conhecimento e requerem uma luz especial, que é compreendida sob a luz profética. Mas, com relação à profecia, primeiro são consideradas aquelas que pertencem à profecia em si, depois aquelas que pertencem a uma certa perfeição especial da profecia, que é chamada de arrebatamento. Quanto à profecia, quatro coisas são consideradas. Primeiro, a própria essência da profecia. Segundo, sua causa. Terceiro, o meio, ou espécie pela qual ela existe. Quarto, suas divisões. Primeiro, ele considera a essência da profecia, tanto do ponto de vista de seu gênero, porque pertence ao conhecimento, quanto do ponto de vista da diferença, porque: Pertence à revelação divina na modo de uma luz transitória que representa e manifesta algo, e, da parte do objeto material, estende-se a tudo o que está sujeito à luz divina, mas estende-se especialmente a coisas futuras ou coisas distantes. A profecia pertence formalmente ao conhecimento, embora possa pertencer dispositivamente à vontade. Pois uma dupla ação da parte de Deus e uma paixão da nossa

parte concorrem na profecia. Uma é, por assim dizer, a disposição antecedente, a saber, o movimento da vontade pelo qual a intenção da mente é elevada para perceber as coisas divinas, e isso é chamado de inspiração, Jó 32,8. A inspiração do Todo-Poderoso dá inteligência. Outra é a revelação, que ilumina o intelecto para que ele possa perceber o que lhe é revelado por Deus; ali a profecia se completa, porque ali a escuridão da ignorância é formalmente removida (Jó 12,22: "Ele revela coisas profundas das trevas"). Essa luz, porém, não é dada por hábito ao intelecto do profeta, mas como uma luz passageira, que é concedida dependendo da inspiração e da revelação concreta, porque a profecia se dirige ao conhecimento de coisas sobrenaturais, ocultas para nós, sem conhecermos os princípios que as regem. Como o profeta não vê a essência divina, na qual tais objetos estão contidos, nem pode estar conectado à sua visão, como nossa teologia e conhecimento infuso, mas sim a essência divina vista, as profecias se tornam nulas, pois a profecia vê as coisas como que em semelhança, e em enigma, e de longe, mas na essência divina todas as coisas são vistas em plena luz, e assim o profeta não pode deduzir o conhecimento de seu objeto a partir de princípios permanentemente e habitualmente mantidos em si mesmo, e portanto ele depende de alguma iluminação, sem uma manifestação efetivamente feita por outro que vê esses princípios, isto é, por Deus. Mas a fé é infundida por meio do hábito, porque não é dado ver uma coisa em virtude de algum princípio ou iluminação, mas sim assentir ao testemunho daquele que fala, e portanto não é uma luz puramente intelectual, que tem sua raiz em alguma manifestação de seus princípios, mas é a luz do intelecto, movida pela vontade, e tem seu princípio nela. E assim ele trata da essência da profecia, questão CLXXI.

LATIM

Secundo, agit de causa prophetiae efficiente. Et quidem respectu prophetiae supernaturalis quantum ad infusionem luminis prophetici, immediata causa est Deus, licet quantum ad propositionem objectorum, et dispositionem atque coordinationem specierum, tam ex parte imaginativae, quam intellectus, mediantibus Angelis causetur prophetia, sicut unus Angelus illuminat alium. Prophetia autem naturalis, qua cognoscuntur aliqua futura in causis naturalibus, vel ex impressione daemonum, non habet pro causa immediata Deum, et de hoc agit quaestione clxxii.

PORTUGUÊS

Em segundo lugar, ele trata da causa eficiente da profecia. E, de fato, com relação à profecia sobrenatural, quanto à infusão da luz profética, a causa imediata é Deus, embora, quanto à proposição dos objetos e à disposição e coordenação das espécies, tanto por parte da imaginação quanto do intelecto, a profecia seja causada pela mediação dos anjos, à medida que um anjo ilumina outro. Mas a profecia natural, pela qual algumas coisas futuras são conhecidas por causas naturais ou pela impressão de demônios, não tem Deus como causa imediata, e ele trata disso na questão CLXXII.

LATIM

Tertio, agit de medio, per quod lumen propheticum attingit objecta. Et hoc medium sunt species aliquae creatae seu similitudines quibus res prophetatae repraesentantur, quae aliquando infunduntur de novo a Deo, aliquando quae sunt acquisitae per sensus, novo et superiori modo coordinantur secundum quod requiritur ad habendum judicium de illis rebus in quo judicio completur actus propheticus. Nec requiritur alienatio a sensibus praesertim interioribus, sed prophetia ordinarie fit cum conversione ad phantasmata, et de hoc agit quaestione clxxiii.

PORTUGUÊS

Em terceiro lugar, ele trata dos meios pelos quais a luz profética alcança os objetos. E esse meio são algumas espécies ou representações criadas pelas quais as coisas profetizadas

são representadas, as quais às vezes são infundidas novamente por Deus, às vezes são adquiridas pelos sentidos, coordenadas de uma maneira nova e superior, de acordo com o que é necessário para se ter um juízo sobre essas coisas, juízo no qual o ato profético se completa. Nem é necessário o afastamento dos sentidos, especialmente dos interiores, mas a profecia geralmente se faz com uma conversão a fantasmas, e ele trata disso na questão CLXXIII.

LATIM

Quarto, agit de divisionibus prophetiae. Potest autem dividi prophetia, vel ex parte suae rationis formalis essentialiter, vel ex parte sui objecti materialis, aut ex parte medii per quod fit representatio rei prophetatae, secundum magis, vel minus abstractas, aut expressas similitudines, et duplex haec divisio ultima, est accidentalis. Primo modo prophetia est unius speciei atomae nec dividitur in alias species, quia ratio formalis est eadem, scilicet revelatio divina extra Verbum revelans, sicut etiam lumen revelationis fidei est unius tantum speciei, et sic dixit sanctus doctor supra, quaestione clxxi, articulo III, ad tertium, quod prophetia habet unitatem specificam formaliter. Secundo modo dividitur prophetia in prophetiam praescientiae, et comminationis; nam prophetia praescientiae respicit res, ut absolutive faciendae sunt: comminationis autem secundum ordinem conditionatum, et quantum est ex parte causarum inferiorum dispositarum ad ponendum effectum. Tertio modo distinguuntur tria genera prophetiae, duo extrema quae proprie non attingunt rationem prophetiae, sed vel deficiunt ab illa, vel excedunt, et unum medium, quod est proprie prophetia. Primum extremum infimum, et imperfectum est quando aliquis agitur instinctu, aut inspiratione Dei, sed non accipit illustrationem supernaturalem, ut quando Samson fuit motus ad percutiendos Philisthaeos. Aliud extremum est per excessum, quando aliquis accipit illustrationem tam perfectam, ut habet visionem pure intellectualem circa veritates supernaturales sine visione imaginaria citra visionem tamen divinae essentiae, ut fortassis contingit in raptu, et pertinet ad excellentissimos prophetas, sicut ille qui dicit II Regum XXIII: Mihi locutus est fortis Israel, sicut lux aurorae mane absque nubibus rutilat. Ubi ex parte luminis ponitur claritas non sicut solis, qualis est visio essentiae divinae, sed inferior ad illam, sicut lux aurorae quae tamen excedit noctem, et obscuritatem fidei: ex parte autem ejus quod videtur, ponitur evacuatio nubium, id est, phantasmatum corporalium. Medium autem genus prophetiae est quando aliquid revelatur, cum corporali, vel imaginaria visione, haec enim involvit intelligibilem veritatem velamine aliquo, vel obscuritate ex parte rei visae, quasi lux inter nubes, et hoc pertinet proprie ad prophetiam, dicitur enim II Petri I, 19: Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes tamquam lucernae lucenti in caliginoso loco, ubi caligo prophetiae non ponitur ex parte luminis seu lucernae, sed ex parte rei visae seu medii in caliginoso loco, et quasi inter nubes. Et in hoc genere prophetiae sunt diversi gradus, quia aliquando revelatur aliquid, cum signo corporali externo sicut olla succensa, et virga vigilans, Hieremiae I. Aliquando in sola visione imaginaria aliquid auditur, vel videtur, et quanto expressius, tanto est altior gradus, ut si quis videat vigilando, perfectius est, quam dormiendo. Et iterum si vigilando videat personam sibi loquentem, vel in specie Angeli, vel in specie Dei, tunc enim est signum, quod magis appropinquat ad causam prophetiae. De his ergo divisionibus prophetiae, et quomodo nulla earum conveniat beatis, quia in ipso Deo immediate omnia vident, agit quaestione CLXXIV.

PORTUGUÊS

Em quarto lugar, ele trata das divisões da profecia. Ora, a profecia pode ser dividida, seja pela sua razão formal essencial, seja pelo seu objeto material, seja pelo meio através do qual a representação da coisa profetizada é feita, segundo semelhanças mais ou menos abstratas ou expressas, e esta última divisão dupla é acidental. De primeira forma, a profecia é de uma única espécie indivisível e não se divide em outras espécies, porque a razão formal é a mesma, ou seja, a revelação divina fora do Verbo, assim como a luz da revelação da fé é de uma única espécie, e assim o santo doutor disse acima, na questão CLXXI, artigo III, ad 3, que a profecia tem uma unidade específica formalmente. De segunda forma, a profecia se divide em profecia de presciência e profecia de ameaça; pois

a profecia de presciência considera as coisas como elas devem ser feitas absolutamente; Mas a profecia da ameaça, segundo uma ordem condicionada, e na medida em que depende de causas inferiores dispostas a produzir o efeito. No terceiro sentido, distinguem-se três tipos de profecia: dois extremos que não atingem propriamente a natureza da profecia, mas ou ficam aquém dela ou a excedem, e um meio-termo, que é propriamente profecia. O primeiro extremo, o mais baixo e imperfeito, ocorre quando alguém é movido por instinto ou inspiração divina, mas não recebe iluminação sobrenatural, como quando Sansão foi impelido a atacar os filisteus. O outro extremo é o excesso, quando alguém recebe uma iluminação tão perfeita que possui uma visão puramente intelectual sobre verdades sobrenaturais, sem visão imaginária, mas sem uma visão da essência divina, como talvez aconteça em um arrebatamento, e pertence aos profetas mais excelentes, como aquele que diz em II Reis 23: "O poderoso de Israel falou comigo, como a luz da aurora brilha pela manhã sem nuvens." Onde, na parte da luz, se coloca um brilho não como o do sol, como a visão da essência divina, mas inferior a ele, como a luz da aurora que, no entanto, supera a noite e as trevas da fé; mas, na parte daquilo que é visto, se coloca o dissipar das nuvens, isto é, dos fantasmas corporais. Mas o tipo intermediário de profecia é quando algo é revelado, com uma visão corpórea ou imaginária, pois isso envolve a verdade inteligível com algum véu, ou escuridão, na parte da coisa vista, como se fosse luz entre nuvens, e isso pertence propriamente à profecia, pois está escrito em 2 Pedro 1:19: "Temos, porém, uma palavra profética mais segura, à qual vocês fazem bem em prestar atenção, como a uma lâmpada que brilha em lugar escuro", onde a escuridão da profecia não se encontra na parte da luz ou da lâmpada, mas na parte da coisa vista ou do médium em lugar escuro, e como se estivesse entre nuvens. E nesse tipo de profecia existem diferentes graus, porque às vezes algo é revelado com um sinal corpóreo externo, como uma caldeira fervente e uma vara vigilante (Jeremias 1:19). Às vezes, algo é ouvido ou visto em uma mera visão imaginária, e quanto mais claramente for visto, maior será o grau, de modo que, se alguém vê acordado, é mais perfeito do que dormindo. E, novamente, se, acordado, vê uma pessoa falando com ele, seja na forma de um anjo ou na forma de Deus, então é um sinal que se aproxima mais da causa da profecia. A questão CLXXIV trata dessas divisões da profecia e de como nenhuma delas se aplica aos bem-aventurados, porque eles veem tudo imediatamente no próprio Deus.

LATIM

Post prophetiam agit de raptu, qui non importat distinctum lumen a prophetico, sed modum specialem, scilicet quod fiat modo quodam elevante cognitionem a suo connaturali modo, qui est per conversionem ad sensus, raptus autem alienat a sensibus ad percipienda divina, quando est raptus supernaturalis, licet aliquando fiat alienatio a sensibus etiam per causas naturales, ut in arreptitiis. Raptus ergo importat hunc modum excedentem connaturalem modum cognitionis, et ita fit cum quadam violentia abstrahente intellectum a connaturali modo cognoscendi, quae violentia non competit voluntati, quando excessive fertur in rem amatam per extasim, quia totum hoc fit per amorem, et voluntariam inclinationem. Et de hoc agit quaestione clxxv.

PORTUGUÊS

Depois da profecia, ele trata do arrebatamento, que não implica uma luz distinta da profética, mas um modo especial, a saber, que ocorre de uma maneira que eleva o conhecimento de sua modo conatural, que é pela conversão aos sentidos. O arrebatamento, porém, aliena os sentidos da percepção das coisas divinas, quando se trata de um arrebatamento sobrenatural, embora por vezes a alienação dos sentidos também ocorra por causas naturais, como em certas afecções arrebatadoras naturais. O arrebatamento, portanto, implica esse modo que transcende o modo conatural de

conhecimento, e assim se realiza com certa violência, abstraindo o intelecto do modo conatural de conhecer, violência essa que não condiz com a vontade, quando esta se dirige excessivamente para a coisa amada através do arrebatamento, pois tudo isso se faz por amor e inclinação voluntária. E isso é discutido na questão CLXXV.

LATIM

Secunda gratia gratis data est donum linguarum, quod quantum ad substantiam aliquid naturale est, scilicet diversa idiomata scire, quoad modum autem potest esse supernaturale, vel quia infunditur a Deo, et non acquiritur, sicut aliae scientiae naturales possunt per accidens infundi, vel quia loquendo propria lingua fit divinitus, ut intelligatur aliquis ab hominibus alterius linguae convenientius autem fit, priori modo, ut etiam ille, qui loquitur possit alios loquentes suis linguis intelligere. Et de hoc agit quaestione CLXXVI.

PORTUGUÊS

A segunda graça dada gratuitamente é o dom de línguas, que, em essência, é algo natural, ou seja, o conhecimento de diferentes línguas, mas, em modo, pode ser sobrenatural, seja porque é infundido por Deus e não adquirido, assim como outras ciências naturais podem ser infundidas acidentalmente, seja porque, ao falar a própria língua, isso é feito divinamente, de modo que a pessoa seja compreendida por pessoas de outra língua; mas isso ocorre de forma mais conveniente, da primeira maneira, de modo que até mesmo quem fala pode entender os outros que falam em sua própria língua. E isso é discutido na questão CLXXVI.

LATIM

Tertia gratia gratis data est gratia sermonis, id est, quod aliquis habeat efficaciam in persuadendo, tum quoad instructionem intellectus audientis, tum quoad movendum affectum, ut libenter audiat, et amet ea quae proponuntur. Ad quod non requiritur superaddi novum habitum cognoscitivum, sed solum sic moveri a Deo hominem in loquendo, quod bene proponat, et audiatur, et sic persuadeat. Et de hoc agit quaestione clxxvii.

PORTUGUÊS

A terceira graça dada gratuitamente é a graça da palavra, isto é, a eficácia da persuasão, tanto na instrução do intelecto do ouvinte quanto na comoção do afeto, de modo que ele ouça de bom grado e ame o que é proposto. Para isso, não é necessário acrescentar um novo hábito cognitivo, mas apenas que a pessoa seja movida por Deus ao falar de tal maneira que proponha bem, seja ouvida e, assim, convença. E ele trata disso na questão CLXXVII.

LATIM

Quarta gratia gratis data est gratia miraculorum quae etiam appellatur operatio virtutum, et sub ea continetur gratia sanitatum, quia etiam miraculose sanat. Ad faciendum autem miracula non datur homini aliqua potestas habitualis, quia nulla potestas creata per modum causae principalis, et ad suum libitum potest operari supra totum communem cursum naturae immutando res ipsas, sed Deus utitur tamquam instrumento, aliquo actu inferiori, vel exteriori hominis ad faciendas tales immutationes ad confirmationem fidei, et utilitatem Ecclesiae, et de hoc agit quaestione clxxviii.

PORTUGUÊS

A quarta graça dada gratuitamente é a graça dos milagres, também chamada de operar milagres, e sob ela está contida a graça das curas, porque também cura milagrosamente. Mas para realizar milagres, o homem não recebe nenhum poder habitual, porque nenhum poder criado pode agir como causa principal e à sua vontade acima de todo o curso comum da natureza, mudando as próprias coisas, mas Deus usa

como instrumento, algum ato inferior ou externo ao homem, para fazer tais mudanças para a confirmação da fé e o benefício da Igreja, e ele trata disso na questão CLXXVIII.

DIVISIONES OPERATIONUM.

DIVISÕES DAS OPERAÇÕES.

LATIM

Post divisiones gratiarum quae sunt gratis datae, sequuntur divisiones operationum secundum quas homines vivunt, et ideo generaliter reducuntur ad illam duplicem vitam activam et contemplativam, eo quod propria vita hominis est secundum rationem; ratio autem dividitur adaequate in speculativam, et practicam, et haec est activa vel contemplativa. Et ideo agit de vita activa, et contemplativa, primo in communi quantum ad utrumque membrum divisionis, quaestione clxxix. Secundo, de qualibet seorsum secundum se. Tertio, de comparatione utriusque inter se. In speciali ergo agit de vita contemplativa, in qua considerat ejus essentiam, objectum, actus, et dispositiones antecedentes, et concomitantes. Essentialis ratio contemplativae intendit solam veritatis cognitionem. Praecipua autem veritas, quae intendi potest est cognitio finis ultimi, qui est veritas divina. Et quia vis appetitiva est quae intendit, et ex intentione movet alias potentias etiam ipsum intellectum, ideo vita contemplativa motive est in voluntate, formaliter in intellectu. Et ex parte voluntatis pertinent dispositive ad ipsam, et antecedenter, ad virtutes morales quibus perficitur pars appetitiva, ne ratio contemplantis perturbetur per passiones, et sic ut moveatur quis ad contemplandum praesupponitur voluntas quieta et rectificata per virtutes. Ex parte autem virtutis intellectivae in qua formaliter exercetur contemplatio etiam plures actus concurrunt; contemplamur enim veritatem aliquam deductam ex principiis quibus nobis manifestatur, et ideo requiritur primo acceptio principiorum: deinde deductio, seu manifestatio veritatis contemplandae ex illis, et tandem circa veritatem deductam fixa cognitio, et haec est ipsa contemplatio. Ex parte objectorum, licet principaliter versetur circa veritatem divinam, tamen ut perveniat ad illam progreditur per effectus creatos tamquam per dispositiones antecedentes, nec tamen pervenit ad visionem Dei nisi in alia vita. Et de hoc agit quaestione clxxx. Secundo, agit de vita activa, quae essentialiter ordinatur ad operationem, et ideo virtutes morales per quas dirigimur in operationibus virtuosis non solum dispositive, sed etiam essentialiter pertinent ad ipsam, cum per eas exerceatur. Et de hac agit quaestione clxxxi. De comparatione autem utriusque vitae activae, et contemplativae inter se, puta quae sit dignior, et quaenam majoris meriti ex suo genere, et an se invicem impediant, agit quaestione clxxxii.

PORTUGUÊS

Após as divisões das graças que são livremente concedidas, seguem-se as divisões das operações segundo as quais os homens vivem, e, portanto, geralmente se reduzem àquela vida dupla, ativa e contemplativa, porque a vida própria do homem é segundo a razão; mas a razão divide-se adequadamente em especulativa e prática, e, conforme o exercício racional, a vida humana se distingue em ativa e contemplativa. E, portanto, ele trata da vida ativa e contemplativa, primeiro em geral, considerando ambos os membros da divisão (questão CLXXIX). Segundo, de cada uma separadamente, segundo si mesma. Terceiro, da comparação de ambas entre si. Em particular, portanto, ele trata da vida contemplativa, na qual considera sua essência, objeto, atos e disposições antecedentes e concomitantes. A razão essencial da contemplação visa apenas o conhecimento da verdade. Ora, a principal verdade que pode ser visada é o conhecimento do fim último, que é a verdade divina. E porque é a faculdade apetitiva que visa, e pela intenção move as outras faculdades, até mesmo o próprio intelecto, portanto a vida contemplativa está, enquanto ao princípio motor, na vontade, formalmente no intelecto. E, no que diz respeito à vontade, pertencem-lhe dispositiva e antecedentemente as virtudes morais que aperfeiçoam a parte apetitiva, para que a razão do contemplador não seja perturbada pelas paixões, e para que alguém seja impelido a contemplar, pressupõe-se uma vontade

tranquila e retificada pelas virtudes. No que diz respeito à virtude intelectual, na qual a contemplação é formalmente exercida, vários atos também concorrem; pois contemplamos alguma verdade deduzida dos princípios pelos quais ela nos é manifestada, e, portanto, primeiro é necessária a aceitação dos princípios; depois, a dedução, ou manifestação da verdade a ser contemplada a partir deles; e, finalmente, um conhecimento fixo sobre a verdade deduzida, e isso é a própria contemplação. No que diz respeito aos objetos, embora se relacione principalmente com a verdade divina, para chegar a ela progride tanto por meio de efeitos criados quanto por meio de disposições antecedentes, e, no entanto, não chega à visão de Deus senão em outra vida. E é disso que ele trata na questão CLXXX. Em segundo lugar, ele trata da vida ativa, que é essencialmente ordenada à operação, e, portanto, as virtudes morais que nos guiam nas operações virtuosas não apenas nos orientam, mas também lhe pertencem essencialmente, uma vez que são exercidas por meio delas. E ele aborda isso na questão CLXXXI. Mas ele trata da comparação entre as vidas ativa e contemplativa, por exemplo, qual é mais digna, qual tem maior mérito em sua espécie e se elas se prejudicam mutuamente, na questão CLXXXII.

DIVISIONES MINISTRATIONUM.

DIVISÕES DOS MINISTÉRIOS.

LATIM

Post divisiones gratiarum, et operationum sequitur agere de his quae pertinent ad divisiones ministrationum secundum varia officia, et status, quae ministrant in Ecclesia. Circa quod considerat duo. Primo, ipsam rationem status, et officii in communi, deinde in particulari. Circa primum, distinguit D. Thomas triplicem diversitatem in membris Ecclesiae, qui sunt fideles. Una quae ordinatur ad perfectionem, alia quae ordinatur ad actionem, tertia quae ordinatur ad pulchritudinem, et ordinatam dispositionem Ecclesiae. Ad perfectionem ordinatur diversitas statuum, sicut dicitur status perfectorum proficientium, et incipientium. Dicitur enim status dispositio aliqua secundum aliquam immobilitatem, et quietem, quia tunc statur cum quiescitur. In moralibus autem immobilitas fit secundum aliquam obligationem praesertim procedentem ex voto, vel contractu, et sic secundum rationem obligationis sumitur ratio status, sicut est status matrimonialis, religiosorum, episcoporum, etc. Et secundum quid, et imperfecte invenitur status in proficientibus, et incipientibus. Ad actiones autem diversas exercendas ordinantur in Ecclesia diversa officia, quia ut dicitur Romanor. XII: Non omnia membra eumdem actum habent, sicut est de officio diaconi, et subdiaconi, etc. Ad pulchritudinem autem quae consurgit ex distinctione, et dispositione ordinis in Ecclesia ordinatur diversitas graduum, ut scilicet in officiis, et statibus alius habeat inferiorem gradum, alius altiorem. Et de hoc agit quaestione clxxxiii.

PORTUGUÊS

Após as divisões das graças e operações, segue-se o tratamento das questões pertinentes às divisões dos ministérios, segundo os diversos ofícios e estados que ministram na Igreja. Sobre isso, ele considera dois pontos. Primeiro, a própria natureza do estado e do ofício em geral, e depois em particular. Quanto ao primeiro ponto, Santo Tomás distingue uma tríplice diversidade nos membros da Igreja que são fiéis. Um estado ordenado à perfeição, outro ordenado à ação, e um terceiro ordenado à beleza e à disposição ordenada da Igreja. A diversidade de estados é ordenada à perfeição, como se diz ser o estado dos perfeitos, dos proficientes e dos principiantes. Pois um estado é considerado uma disposição segundo certa imobilidade e repouso, porque, então, é estacionário quando está em repouso. Mas em matéria moral, a imobilidade se estabelece segundo alguma obrigação que procede especialmente de um voto ou contrato, e assim a natureza do estado se define segundo a natureza da obrigação, como o estado de matrimônio, de religiosos, de bispos, etc. E o estado se encontra, de certa forma e imperfeitamente, tanto nos proficientes e nos principiantes. Ora, para o exercício de diversas ações, ordenam-se diversos ofícios na Igreja, porque, como diz Romanos XII: Nem todos os membros têm o mesmo ato, como é o caso do ofício de diácono e subdiácono, etc. Mas para a beleza que surge da distinção e disposição da ordem na Igreja, ordena-se a diversidade de graus, de modo que, em ofícios e estados, há um grau inferior e outro um superior. E ele trata disso na questão CLXXXIII.

LATIM

In particulari autem non agit hic D. Thomas de diversitate officiorum, vel graduum quae pertinent ad sacra ministeria, quia de his agitur tractando de Sacramento ordinis. De statibus etiam, omittit statum matrimonii, pertinet enim ad Sacramentum matrimonii. Unde solum tractat de statu perfectorum: nam status incipientium, et proficientium reducuntur ad statum perfectorum sicut imperfectum ad perfectum. Status ergo perfectorum consideratur a D. Thoma dupliciter. Primo in communi. Secundo in speciali quoad duplicem statum

episcoporum et religiosorum. In communi considerat statum perfectionis, quod sumitur ex charitate, quae ut dicit Apostolus est vinculum perfectionis, eo quod unit nos Deo in quo consistit summa perfectio nostra. Potest autem dupliciter perfici charitas uno modo per totalem exclusionem sui contrarii, id est, peccati mortalis, et sine hac perfectione non potest charitas haberi, alio modo per exclusionem eorum quae impediunt, et retardant excellentiam charitatis, sive quantum ad Deum, sive quantum ad proximum, quae excellentia major charitatis consideratur in majori vacatione amoris Dei, vel beneficentiae erga proximos, et ad haec ordinantur consilia quibus melius disponimur ad vacandum Deo. Et quia status importat obligationem aliquam qua aliquis immobilitatur ad aliquid, ideo non est idem esse perfectum, et habere statum perfectionis, sed status involvit obligationem ad perfectionem, non autem omnis qui se obligat ad aliquid, statim habet illud. Quare status perfectionis sunt in charitate, et vita christiana. Et nascitur duplex modus talis obligationis: nam vel potest aliquis se obligare ad faciendum ea quibus acquirit sibi perfectionem, vel ad faciendum ea quibus aliis eam communicat; et primo modo est status perfectorum quasi passive, et tales sunt religiosi, per religionem enim intendunt fieri perfecti in se. Secundo autem modo est status perfectorum quasi active, sicut sunt praelati ad quos pertinet alios pascere, et docere, quod est communicare perfectionem, sed non qualescumque praelati hunc statum habent, sed illi, qui ex obligatione perpetuo adstringuntur ad pascendos alios etiam ponendo pro ovibus animam suam, qui est excellentissimus actus charitatis, et tales sunt episcopi, unde et convenienter ex primo ordine status perfectorum transitur ad secundum, id est, ex religiosis episcopi assumuntur, si tamen religiosi sunt. De hoc ergo agit quaestione clxxxiv.

PORTUGUÊS

Mas Santo Tomás não trata aqui em particular da diversidade de ofícios ou graus que pertencem aos ministérios sagrados, porque estes são abordados ao tratar do sacramento da Ordem. Além disso, no que diz respeito aos estados, ele omite o estado de matrimônio, pois este pertence ao sacramento do Matrimônio. Portanto, ele trata apenas do estado de perfeição: pois os estados de iniciantes e proficientes são reduzidos ao estado de perfeição assim como o imperfeito o é ao perfeito. Assim, o estado de perfeição é considerado por Santo Tomás de duas maneiras. Primeiro, em geral. Segundo, em particular, quanto ao duplo estado de bispos e religiosos. Em geral, ele considera o estado de perfeição, que deriva da caridade, a qual, como diz o Apóstolo, é o vínculo da perfeição, porque nos une a Deus, em quem consiste nossa mais alta perfeição. Mas a caridade pode ser aperfeiçoada de duas maneiras: de um modo, pela exclusão total de seu oposto, isto é, o pecado mortal, e sem essa perfeição não pode haver caridade; De outro modo, pela exclusão daquilo que impede e retarda a excelência da caridade, seja para com Deus ou para com o próximo, sendo que essa maior excelência da caridade se considera na maior dedicação ao amor de Deus ou à beneficência para com o próximo, e a estas se dirigem os conselhos que nos tornam mais dispostos a dedicar-nos a Deus. E como o Estado implica alguma obrigação que imobiliza alguém em algo, não é o mesmo ser perfeito e ter um estado de perfeição, mas o Estado implica uma obrigação de perfeição, e nem todos que se comprometem com algo a alcançam imediatamente. Por isso, existem estados de perfeição na caridade e na vida cristã. E surge um modo duplo dessa obrigação: pois alguém pode obrigar-se a fazer as coisas pelas quais adquire a perfeição para si mesmo, ou a fazer as coisas pelas quais a comunica aos outros; e no primeiro modo há um estado de perfeição como que passivamente, e esses são os religiosos, pois através da religião pretendem tornar-se perfeitos em si mesmos. Mas, de um segundo modo, há o estado de perfeição, por assim dizer, ativa, como o dos prelados, a quem cabe alimentar e ensinar os outros, que é comunicar a perfeição. Mas não são todos os prelados que possuem esse estado, e sim aqueles que, por obrigação, estão perpetuamente ligados a alimentar os outros, chegando a dar a vida pelas ovelhas, o que é o mais excelente ato de caridade. E esses são os bispos. Daí é apropriado que, da primeira ordem, o do primeiro

modo do estado de perfeição se passe convenientemente ao segundo, isto é, os bispos sejam escolhidos dentre os religiosos, quando o são. Portanto, ele trata disso na questão CLXXXIV.

LATIM

In speciali autem agit primo, de statu episcoporum, qui est perfectior. Quomodo videlicet possit appeti si desideretur ut opus, non si desideretur ut praelatio, et dignitas. Unde Apostolus non dixit: Qui episcopatum desiderat, bonam praelationem desiderat, sed bonum opus, loquens valde formaliter in ly opus, quasi dicat magnum opus in ratione operis desiderat. Et similiter, an possit recusari, vel deseri propter periculum, etc. et de his agit quaestione CLXXXV.

PORTUGUÊS

Mas, em particular, ele trata primeiro do estado dos bispos, que é mais perfeito. Pergunta, entre outras coisas, de que modo o episcopado pode ser desejado: enquanto obra, não enquanto preeminência e dignidade. Por isso, o Apóstolo não disse: "Quem deseja o episcopado deseja um bom prelado", mas uma boa obra, falando formalmente sob a razão de obra, como quem diz que se deseja uma grande obra enquanto obra. E, da mesma forma, se pode ser recusado ou abandonado devido ao perigo, etc., e ele trata disso na questão CLXXXV,

LATIM

Secundo, agit de alio statu perfectionis, scilicet religiosorum de quo tractat quatuor. Primo, in quo consistat ille status. Secundo, quae actiones licite conveniant religiosis. Tertio, de divisione religionum. Quarto, de ingressu in religionem. Circa primum, status religionis importat mancipationem, et obligationem ad serviendum Deo, et tendendum ad perfectionem charitatis per exclusionem eorum quae id possunt impedire. Et quia tria sunt, quae hominem maxime retrahunt, et impediunt a Deo, scilicet bona exteriora, quae possidentur, bonum proprii corporis, quod per delectationem sensibilium impletur, inter quae excellunt delectationes venereae, et denique bonum propriae voluntatis, quod maxime consistit in libertate propria, ideo status perfectionis in religiosis tria ista debet amputare. Primum per votum paupertatis, secundum per votum castitatis, tertium per votum obedientiae, et debent esse voto firmata, ut perpetuam stabilitatem habeant ex parte sui sicut requiritur ad rationem status. Et ad haec tria reducuntur omnia, quae sunt in mundo, scilicet concupiscentia carnis, contra quam est castitas: concupiscentia oculorum, quae pertinet ad possessionem divitiarum, contra quam est paupertas: superbia vitae, quae est libera elatio spiritus, contra quam est subjectio obedientiae. Et de hoc agit quaestione CLXXXVI.

PORTUGUÊS

Em segundo lugar, trata do outro estado de perfeição, o dos religiosos, acerca do qual considera quatro pontos. Primeiro, em que consiste esse estado. Segundo, quais ações convêm licitamente aos religiosos. Terceiro, sobre a divisão das religiões. Quarto, sobre a entrada na religião. Quanto ao primeiro ponto, o estado religioso implica consagração e obrigação de servir a Deus e de buscar a perfeição da caridade, excluindo tudo o que possa impedi-la. E como há três coisas que mais afastam uma pessoa de Deus, a saber, os bens externos que ela possui, o bem do próprio corpo, que se satisfaz com o prazer dos sentidos, entre os quais se destacam os prazeres venéreos, e, finalmente, o bem da própria vontade, que consiste principalmente na própria liberdade, o estado de perfeição nas pessoas religiosas deve cortar esses três impedimentos. Primeiro, por um voto de pobreza; segundo, por um voto de castidade; terceiro, por um voto de obediência, e estes devem ser confirmados por um voto, para que tenham estabilidade perpétua, como exige a noção de estado. E a estes três se reduz tudo o que há no mundo, a saber: a concupiscência da carne, contra a qual se contrapõe a castidade; a concupiscência dos

olhos, que pertence à posse de riquezas, contra a qual se contrapõe a pobreza; a soberba da vida, que é a livre exaltação do espírito, contra a qual se contrapõe a submissão da obediência. E ele trata disso na questão CLXXXVI.

LATIM

Circa secundum, excludit ea quae aliqui dicebant circa actiones religiosorum volendo non esse illis licite docere, praedicare, tractare saecularia negotia quando id exigit charitas, mendicare, et de eleemosynis vivere, et aliae similes actiones, quae ad finem charitatis ordinantur, et contra regulam non sunt, quas ostendit licere religiosis quaestione clxxxvii.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo ponto, ele exclui o que alguns disseram sobre as ações dos religiosos, sustentando que não lhes seria lícito ensinar, pregar, tratar de negócios seculares quando a caridade o exige, mendigar, viver de esmolas e outras ações semelhantes que visam o fim da caridade e não contrariam a regra, as quais demonstra serem lícitas aos religiosos na questão CLXXXVII.

LATIM

Circa tertium, scilicet divisionem, et varietatem religionum, ostendit omnes religiones convenire in uno fine communi, scilicet quod ad perfectionem charitatis tendant, sed differre in mediis, seu finibus particularibus quos unaquaeque intendit ad assequendum diversimode istum finem, vel etiam secundum quod habentur in una religione diversa exercitia, quam in alia secundum majorem, vel minorem rigorem, vel austeritatem, etc. Unde ad omnia illa ad quae se extendit perfectio charitatis circa Deum, et proximum potest religio tendere, et secundum diversa opera diversimode institui, v. g. ad opera vitae contemplativae, ut ad orandum, studendum, psallendum, vel ad opera vitae activae, ut ad docendum, praedicandum, redimendum, curandum infirmos, vel etiam ad utraque opera simul, scilicet vitae activae, et contemplativae, et de his agit quaestione clxxxviii.

PORTUGUÊS

Quanto ao terceiro ponto, a saber, a divisão e a variedade das religiões, ele mostra que todas as religiões concordam em um fim comum, a saber, que tendem à perfeição da caridade, mas diferem nos meios ou fins particulares que cada uma pretende alcançar para atingir esse fim de maneiras diferentes, ou também de acordo com o fato de que práticas diferentes são adotadas em uma religião do que em outra, segundo maior ou menor rigor, austeridade etc. Portanto, a religião pode tender a todas as coisas às quais se estende a perfeição da caridade para com Deus e o próximo, e pode ser instituída de várias maneiras, segundo diversas obras, por exemplo, às obras da vida contemplativa, como orar, estudar, cantar salmos, ou às obras da vida ativa, como... ensinando, pregando, resgatando cativos, cuidando dos enfermos, ou mesmo ambas as obras juntas, ou seja, a vida ativa e contemplativa, e ele trata disso na questão CLXXXVIII.

LATIM

Circa quartum, scilicet ingressum religionis ostendit, qui sint apti ad ingressum, quomodo liceat obligari voto ad illum, et quomodo possint pueri ad religionem induci, et admitti, quomodo etiam liceat de una religione ad aliam transire, et alia similia ad ingressum pertinentia tractat quaestione clxxxix.

PORTUGUÊS

Quanto à quarta, ou seja, a entrada na religião, ele mostra quem está apto a entrar, como é lícito obrigar-se por voto a ela, e como as crianças podem ser introduzidas à religião e admitidas, como também é permitido passar de uma religião para outra, e ele trata de outros assuntos semelhantes pertinentes à entrada na questão CLXXXIX.

ORDINATIO TERTIAE PARTIS / PER SUAS MATERIAS, ET QUAESTIONES.

ORDENAÇÃO DA TERCEIRA PARTE / POR SUAS MATÉRIAS E QUESTÕES.

LATIM

Postquam D. Thomas egit de Deo, ut est in se, et ut est causa effectiva creaturarum, et specialiter finis creaturae rationalis ad quem pervenire potest per suos actus, restat agere de Deo, ut est via per quam regredimur ad ipsum per redemptionem a peccatis, quod est agere de Deo, ut Salvatore de cujus gratiae plenitudine omnes accepimus; et a quo derivatur tota efficacia, et valor reparationis nostrae ad Deum. Et tractatum istum de Deo Salvatore dividit D. Thomas in tres partes principales. Primo enim agit de ipso mysterio incarnationis, et de perfectionibus convenientibus Christo, de ejusque actionibus, et vita usque ad quaestionem lx. Secundo, agit de mediis quibus ei unimur, et quibus reparationem hanc nobis applicat, scilicet de Sacramentis. Tertio, de ipso effectu, et fine ad quem pervenimus per hanc reparationem, scilicet de gloria immortali.

PORTUGUÊS

Depois que Santo Tomás tratou de Deus como Ele é em Si mesmo, e como a causa eficiente das criaturas, e especialmente como fim da criatura racional, ao qual esta pode chegar por meio de seus atos, resta tratar de Deus como o caminho pelo qual retornamos a Ele por meio da redenção dos pecados, o que é tratar de Deus como o Salvador de cuja plenitude de graça todos nós recebemos; e de quem deriva toda a eficácia e o valor de nossa reparação para com Deus. E este tratado sobre Deus Salvador é dividido por Santo Tomás em três partes principais. Primeiro, ele trata do mistério da própria encarnação, das perfeições próprias de Cristo e de suas ações e vida até a questão LX. Segundo, ele trata dos meios pelos quais somos unidos a Ele e pelos quais Ele nos aplica essa reparação, ou seja, os sacramentos. Terceiro, do efeito em si e do fim a que chegamos por meio dessa reparação, ou seja, a glória imortal.

MYSTERIUM INCARNATIONIS.

O MISTÉRIO DA ENCARNAÇÃO.

LATIM

Ad explicandum incarnationis mysterium praemittit D. Thomas, in quaestione i id quod pertinet ad quaestionem an est, videlicet de convenientia incarnationis. Cujus principalis causa, et motivum ex parte Dei fuit ejus immensa bonitas, et: Viscera misericordiae quibus visitavit nos Oriens ex alto. Ex parte autem nostri motivum principale fuit salus nostra, propter quam descendit de coelis, et homo factus est. Unde consideratur a D. Thoma convenientia incarnationis, et ex parte Dei, ut maxime se communicaret creaturae, et necessitas ex parte nostri non absoluta, sed ut talis finis consequeretur, scilicet satisfactio pro peccato rigorosa, et plena redemptio. Et ex eodem principio etiam colligit, quod si haec redemptio fuit motivum propter quod incarnatio decreta est, si hoc motivum cessaret, aliud decretum daretur, ut alio modo veniret, vel absolute non veniret. Et ita de hac convenientia incarnationis agit quaestione i.

PORTUGUÊS

Para explicar o mistério da encarnação, Santo Tomás inicia, na primeira questão, o que diz respeito à questão se existe, ou seja, a conveniência da encarnação. A principal causa e motivo da encarnação, da parte de Deus, foi a sua imensa bondade e: "As entranhas da misericórdia com que o Oriente nos visitou do alto". Mas, da nossa parte, o principal motivo foi a nossa salvação, pela qual Ele desceu do céu e se fez homem. Daí Santo Tomás considerar a conveniência da encarnação, tanto da parte de Deus, para que Ele se comunicasse maximamente à criatura, quanto da nossa parte, uma necessidade não absoluta, mas sim para que tal fim pudesse ser alcançado, ou seja, a satisfação rigorosa pelos pecados e a redenção completa. E, partindo do mesmo princípio, ele conclui também que, se essa redenção fosse o motivo pelo qual a encarnação foi decretada, se esse motivo cessasse, outro decreto seria dado, para que ela ocorresse de uma maneira diferente, ou não ocorresse de modo algum. Assim, ele aborda a conveniência da encarnação na questão 1.

LATIM

Exinde expedita quaestione an est, transit D. Thomas, ad explicandam rationem, et substantiam hujus mysterii. Tota autem substantia incarnationis consistit in unione duarum naturarum divinae, et humanae in una Persona Verbi. Unde ejus consideratio consistit, tum in cognitione extremorum, et ita primo agit de ipsa unione. Secundo, de extremis unitis. De unione considerat ejus rationem ostendendo esse longe diversam ab omni ea, quam agnoverunt philosophi, et ex illis acceperunt haeretici. Philosophi enim nunquam agnoverunt unionem substantialem, quae esset ad aliquod suppositum, et non ad constituendam aliquam naturam, sed potius naturas relinqueret inconfusas, et impermixtas in eadem persona. Unde haeretici hoc etiam non valentes intelligere declinaverunt in duos extremos errores. Quidam enim, ut Eutyches, et Dioscorus nimium volentes salvare, quod unio esset substantialis, dixerunt, quod facta erat unio in natura, ita quod ex divina, et humana resultabat una natura, non autem manebat utraque inconfusa in eadem persona. Unde cogebantur admittere in natura divina mutationem, seu violationem. Alii per aliud extremum, ut Nestorius, ut salvarent omnimodam distinctionem et impermixtionem naturarum, negaverunt esse unionem substantialem, sed accidentalem, ponendo, quod utraque natura erat etiam distincta persona, et ita non uniebantur in eadem persona substantiali. Alii vero propius accedentes ad veritatem catholicam dixerunt personam quidem in Christo esse unam, sed supposita duo, quia existimabant Verbum assumpsisse hominem suppositatum, et hunc ad suam personam assumpsisse, id est, ad suam dignitatem distinguentes inter personam et suppositum. Et denique alii ut hoc corrigerent dixerunt

assumpsisse hominem non integrum, et suppositatum, sed seorsum corpus, seorsum animam, accidentaliter tamen unita Verbo. Fides autem catholica, hanc unionem sic explicat, quod persona, seu suppositum divinum (idem enim sunt) assumpsit ad se non quidem hominem suppositatum, sed naturam humanam constantem quidem corpore, et anima unitis in ratione naturae, non tamen in se subsistentem, sed impedita propria personalitate suppositandam ipso supposito, et Persona divina. Et ita communicavit illi suum suppositum, non ut eam accidentaliter sustentaret, vel denominaret, sed ut substantialiter terminatam, seu subsistentem redderet. Et ideo ex tali unione reddita est illa persona dupliciter subsistens, id est, in duplici natura, et ideo in ratione, et officio subsistendi composita est non simplex, id est, non in una tantum natura subsistens. De hac ergo unione, et quid ponat, seu immutet ex parte humanitatis, et quomodo sit maxima unio ex parte ejus in quo facta est, scilicet in persona, in Trinitate enim Personae non uniuntur, sed sunt unum, et quomodo etiam dicatur facta per gratiam, et quae merita ad eam concurrerint, tractat in quaestione II.

PORTUGUÊS

A partir daí, tendo esclarecido a questão se existe, Santo Tomás procede à explicação da razão e da substância desse mistério. Mas toda a substância da encarnação consiste na união de duas naturezas, divina e humana, em uma só Pessoa do Verbo. Portanto, sua consideração consiste, então, no conhecimento dos extremos, e assim ele trata primeiro da própria união. Em segundo lugar, dos extremos unidos. Ele considera a razão da união mostrando que ela é muito diferente de tudo o que os filósofos reconheceram e de tudo o que os hereges receberam. Pois os filósofos nunca reconheceram uma união substancial que terminasse em algum supósito, e não para constituir alguma natureza, mas que deixasse as naturezas não confundidas e não misturadas na mesma pessoa. Portanto, os hereges, incapazes de compreender isso também, decaíram em dois erros extremos. Alguns, como Êutiques e Dióscoro, desejando demasiadamente preservar a ideia de que a união era substancial, afirmavam que uma união se fizera na natureza, de modo que da natureza divina e humana resultara uma só, mas nenhuma delas permaneceria inconfundível na mesma pessoa. Por isso, eram obrigados a admitir uma mudança ou violação na natureza divina. Outros, em um extremo oposto, como Nestório, a fim de preservar toda distinção e separação das naturezas, negavam que houvesse uma união substancial, mas sim uma acidental, postulando que cada natureza era também uma pessoa distinta e, portanto, não estavam unidas na mesma pessoa substancial. Outros, porém, aproximando-se mais da verdade católica, diziam que a pessoa em Cristo era de fato uma, mas dois supposita, porque consideravam que o Verbo assumia um homem já constituído como supósito e o assumia em sua própria pessoa, isto é, em sua própria dignidade, distinguindo entre pessoa e supósito. E, finalmente, outros, a fim de corrigir isso, afirmavam que Ele assumia um homem não inteiro e supósito, mas um corpo separado, uma alma separada, ainda que acidentalmente unida ao Verbo. Mas a fé católica explica essa união da seguinte maneira: a Pessoa, ou supósito divino (pois são o mesmo), assumiu para si não um homem já constituído como supósito, mas uma natureza humana, constante em corpo e alma, unida na natureza, porém não subsistindo em si mesma, mas sem subsistência pessoal própria, para ser terminada pelo próprio supósito e Pessoa divina. E assim comunicou-lhe o seu supósito, não para sustentá-lo ou nomeá-lo acidentalmente, mas para torná-la substancialmente terminada, ou subsistente. E, portanto, a partir de tal união, essa Pessoa tornou-se subsistente de dois modos, isto é, em uma natureza dupla, e, portanto, na razão e no ofício de subsistir, ela foi composta não simplesmente, isto é, não subsistindo em apenas uma natureza. Dessa união, portanto, e do que ela postula, ou muda na parte da humanidade, e de como ela é a maior união da parte daquilo em que foi feita, ou seja, na pessoa, pois na Trindade as Pessoas não estão unidas, mas são uma, e como também se

diz que ela é feita pela graça, e quais méritos lhe foram atribuídos, é tratado na questão II

LATIM

Explicata unione agit de extremis unitis. Est autem quoddam extremum assumens, scilicet Verbum et aliud extremum assumptum, scilicet natura humana, cum qua aliquae etiam perfectiones coassumptae sunt ut gratia, et scientia; aliquae etiam imperfectiones in natura assumpta derelictae sunt. Primo ergo agit de extremo assumente, quod est persona ad quam fit assumptio, mediante omnipotentia tamquam virtute efficiente assumptionem, et ideo omnipotentia, seu natura dicitur principium quo assumendi. Persona autem assumens intelligitur terminare naturam assumptam ratione proprietatis relativae, quae est ipsa personalitas divina, et quia communicant relationes divinae in eadem virtute possunt omnes Personae assumere eamdem naturam, et una Persona plures naturas, quia infinitae eminentiae est in terminando, et de hoc agit quaestione III. Deinde, agit de extremo assumpto in quo primo consideratur ipsa natura assumpta, deinde perfectiones coassumptae, et tandem imperfectiones. Circa ipsam naturam primo, consideratur natura ipsa ut res integra, assumpta. Secundo, partes istius naturae quas etiam assumpsit. Tertio, ordinem in assumendis partibus servatum. Circa ipsam naturam, ostendit assumptam esse naturam humanam in singulari, non tamen assumpsit hominem, vel personam, ne remanerent in Christo duae personae, et sic non fieret unio substantialiter, et de hoc quaestione IV. Circa partes autem naturae humanae, quae sunt corpus, et anima prout fuisse unitas Verbo contra aliquos haereticos, qui erraverunt, et circa corpus, et circa animam Christi. Quidam enim negaverunt corpus Christi fuisse verum sed phantasticum, ut Manichaei. Quidam vero dixerunt fuisse verum corpus, sed coeleste non corruptibile, neque ex carne et sanguine. Unde ostendit assumpsisse verum corpus, cum carne et sanguine, et omnibus partibus pertinentibus ad veritatem humanae naturae. Circa animam vero alicui haeretici negaverunt assumpsisse animam, sed Verbum loco animae se habuisse, ut Arius et Apollinaris, quod erat tollere veritatem humanae naturae. Alii vero dixerunt habuisse animam, sed non mentem, sed loco mentis intrasse Verbum, ut quidam ex Apollinaristis dixerunt, et contra hos agit quaestione v. Circa ordinem vero servatum in assumendis partibus, cum ordo attendatur penes prius, et posterius, distinguit prioritatem temporis, et naturae. Et prioritas, seu ordo temporis omnino excluditur, quia Verbum assumpsit totam humanitatem simul, et consequenter omnes ejus partes. Prioritas autem naturae, seu causalitatis attenditur, vel ex parte rei assumptae, vel ex parte ipsius agentis, vel assumentis. Ex parte rei assumptae invenitur una pars prior alia, verbi gratia anima quam corpus, tum dignitate, tum causalitate, reddit enim carnem informatam et animatam, et consequenter humanam. Et sic ex parte rei assumptae media anima assumpsit corpus, tamquam mediante parte digniori, et significante, atque constituente carnem, sicut et animam assumpsit mediante spiritu, quia per spiritum habet esse ad imaginem Dei, et consequenter congruit fini assumptionis, qui est reforma- autem agentis ordo naturae attenditur, tum in intentione, tum in executione. Ordine ergo intentionis prius assumpsit totam naturam, quam partes, quia id quod est totum et integrum, principalius et prius intentum est, quam quod est incompletum et. imperfectum sicut partes. Ordine vero executionis est e contra, quia prius in executione incipitur ab imperfecto, quam consummetur, et compleatur perfectum, et sic inchoavit a partibus assumptio. Et de isto ordine agit quaestione VI.

PORTUGUÊS

Tendo explicado a união, ele trata dos extremos unidos. Ora, há um certo extremo assumido, a saber, o Verbo, e outro extremo assumido, a saber, a natureza humana, com a qual também algumas perfeições são coassumidas, como a graça e o conhecimento; também algumas imperfeições permanecem na natureza assumida. Primeiramente, portanto, ele trata do extremo assumido, que é a pessoa à qual a assunção é feita, por meio da onipotência como o poder que torna a assunção eficaz, e, portanto, a onipotência, ou natureza, é chamada de princípio pelo qual a assunção é feita. Agora, entende-se que a pessoa que assume a natureza termina em razão da propriedade relativa,

que é a própria personalidade divina, e como as relações divinas comunicam-se no mesmo poder, todas as Pessoas podem assumir a mesma natureza, e uma Pessoa pode assumir várias naturezas, porque Ele é de infinita eminência no terminando, e ele trata disso na questão III Em seguida, ele trata do extremo assumido, no qual a própria natureza assumida é considerada primeiro, depois as perfeições coassumidas e, finalmente, as imperfeições. Quanto à própria natureza, primeiro, a própria natureza é considerada como um todo assumido. Em segundo lugar, as partes dessa natureza que Ele também assumiu. Em terceiro lugar, a ordem mantida na assunção das partes. Quanto à própria natureza, ele mostra que a natureza humana foi assumida no singular, mas Ele não assumiu um homem, ou uma pessoa, para que duas pessoas não permanecessem em Cristo, e assim a união não se fizesse substancialmente, e sobre isso na questão IV. Mas, quanto às partes da natureza humana, ou seja, o corpo e a alma, como sendo uma só com o Verbo, ele argumenta contra alguns hereges que erraram, tanto em relação ao corpo quanto à alma de Cristo. Pois alguns negavam que o corpo de Cristo fosse real, mas imaginário, como os maniqueus. Outros, porém, afirmavam que era um corpo real, mas celestial, incorruptível, nem feito de carne e sangue. Daí ele demonstra que Cristo assumiu um corpo real, com carne e sangue, e todas as partes pertinentes à verdade da natureza humana. Mas, quanto à alma, negavam a alguns hereges que Cristo tivesse assumido uma alma, afirmando que o Verbo tomava o lugar da alma, como faziam Ário e Apolinário, o que era negar a verdade da natureza humana. Outros, porém, afirmavam que ele possuía uma alma, mas não uma mente, e que o Verbo entrava no lugar da mente, como alguns apolinaristas diziam, e ele argumenta contra isso na questão V. Quanto à ordem observada na assunção das partes, visto que a ordem é considerada na primeira e na segunda parte, ele distingue a prioridade do tempo e da natureza. A prioridade, ou ordem do tempo, é completamente excluída, porque o Verbo assumiu toda a humanidade de uma só vez e, consequentemente, todas as suas partes. Já a prioridade da natureza, ou causalidade, é considerada ou em relação à coisa assumida, ou em relação ao próprio agente, ou seja, aquele que assume. Em relação à coisa assumida, uma parte é considerada anterior à outra, por exemplo, a alma em relação ao corpo, tanto em dignidade quanto em causalidade, pois torna a carne informada e animada, e, consequentemente, humana. Assim, no que diz respeito à coisa assumida, a alma assumiu o corpo, por meio da parte mais digna, significando e constituindo a carne, assim como assumiu a alma por meio do espírito, porque por meio do espírito ela tem o ser à imagem de Deus e, consequentemente, concorda com o fim da assunção, que é a reforma. Mas considera-se a ordem da natureza do agente, tanto na intenção quanto na execução. Portanto, na ordem da intenção, assumiu a natureza inteira antes das partes, porque aquilo que é inteiro e completo é pretendido principalmente antes daquilo que é incompleto e imperfeito como partes. Mas na ordem da execução, é o oposto, porque na execução começa primeiro pelo imperfeito, antes de ser consumado e completado como perfeito, e assim a assunção começou pelas partes. E ele trata dessa ordem na questão VI.

LATIM

Post explicatum extremum assumptum quoad naturam, et partes ejus ex quibus constituitur, consequenter considerat perfectiones coassumptas in humanitate, quae praecipue attenduntur ex parte animae, quae est capax istarum perfectionum. Et considerat tres perfectiones maximas in anima Christi, scilicet gratiam quae perficiebat animam, et voluntatem; scientiam quae perfecit intellectum; potentiam quae excellentiam in operando praebuit. Circa gratiam considerat D. Thomas ejus excellentiam primo, in quantum est gratia personalis, et speciales perfectiones ponit in anima Christi. Secundo, gratiam capitis quatenus ex plenitudine sua potuit gratiam in alios derivare. Quantum ad primum ostendit fuisse in Christo gratiam habitualem, quae accidentalem sanctitatem confert praeter

sanctitatem personalem qua ex unione ad Personam Verbi anima non solum participavit accidentali modo divinam naturam, sed etiam ei immediate conjuncta est in persona, et consors facta est divinae naturae non mediante solum qualitate, sed etiam personalitate, et praeter hoc habuit gratiam habitualem cum omni excellentia virtutum, et donorum quae imperfectionem aliquam status non habent, ut fides et spes. Et sic dicitur esse in eo plenitudo gratiae, quia omnes effectus gratiae, qui dicunt perfectionem in eo fuerunt; ac denique infinitas gratiae quae triplex esse potest, alia in substantia gratiae, alia secundum quantitatem, alia secundum relationem. Infinitas in substantia gratiae non est infinitas absoluta in omni genere (sic enim solus Deus est infinitus,) sed in genere determinato, scilicet gloriae, et sic dicitur infinita illa forma in genere, et substantia talis formae quae habet omnem perfectionem pertinentem ad suum genus, et sic est idem infinitas, quod plenitudo. Infinitas secundum quantitatem, id est, secundum augmentum intentionis etiam datur in gratia Christi, quia est summa saltem de potentia ordinaria, quam naturaliter exigit illa species gratiae, licet de potentia absoluta possit crescere, et non sit infinita. Infinitas secundum relationem est infinitas dignitatis moralis, quam gratia Christi habet ex conjunctione ad Personam divinam, ei per respectum ad illam, et hoc modo etiam est infinita. Et de hac gratia sic personaliter considerata agit quaestione VII. De gratia autem Christi prout est gratia capitis agit quaestione VIII. Concurrit enim in gratia Christi triplex conditio, quae in ratione capitis concurrit, et ideo metaphorice dicitur caput: invenitur enim ratio principii, seu primatus, ratio perfectionis, et ratio influxus, seu directionis. Ratio quidem principii, seu primatus, quia magis appropinquat ad Deum. Ratio perfectionis, quia in ipso est plenitudo gratiarum, sicut in capite est plenitudo sensuum. Ratio denique influendi, quia de plenitudine ejus omnes accepimus. Et hoc etiam respectu Angelorum quos praecedit in gratia, et plenitudine, et derivat ad eos multos effectus gratiae, etsi non per modum redemptionis. Et de ista gratia capitis agit quaestione VIII.

PORTUGUÊS

Depois de explicar o extremo assumido a respeito da natureza e das partes que a compõem, ele considera, em seguida, as perfeições assumidas na humanidade, que são observadas principalmente na parte da alma, que é capaz dessas perfeições. E ele considera as três maiores perfeições na alma de Cristo, a saber, a graça que aperfeiçoou a alma e a vontade; o conhecimento que aperfeiçoou o intelecto; e a potência que lhe conferiu excelência no operar. Quanto à graça, Santo Tomás considera, em primeiro lugar, a sua excelência enquanto graça pessoal, e atribui perfeições especiais à alma de Cristo. Em segundo lugar, a graça capital, na medida em que esta podia derivar graça da sua plenitude para os outros. Quanto à primeira, ele mostra que havia em Cristo uma graça habitual, que confere santidade acidental, além da santidade pessoal pela qual, a partir da união com a Pessoa do Verbo, a alma não só participava de modo acidental da natureza divina, como também se unia imediatamente a ela em pessoa, tornando-se participante da natureza divina não apenas mediante uma qualidade, mas também mediante a personalidade. Além disso, possuía a graça habitual com toda a excelência das virtudes e dons que não têm qualquer imperfeição de estado, como a fé e a esperança. Assim, diz-se que a plenitude da graça está nele, porque todos os efeitos da graça, que dizem perfeição, estavam nele; e, finalmente, a infinitude da graça, que pode ser tríplice: uma na substância da graça, outra segundo a quantidade e outra segundo a relação. A infinitude na substância da graça não é a infinitude absoluta em todos os gêneros (pois somente assim Deus é infinito), mas em um gênero determinado, a saber, o da glória, e assim se diz que essa forma é infinita em gênero, e a substância de tal forma que possui toda a perfeição pertinente ao seu gênero, e assim a infinitude é o mesmo que plenitude. A infinitude segundo a quantidade, isto é, segundo o aumento da intenção, também é dada na graça de Cristo, porque é a máxima, ao menos segundo a potência ordinária, que essa espécie de graça naturalmente requer, embora possa crescer a partir do poder absoluto e não seja infinita. A infinitude segundo a relação é a infinitude da dignidade

moral, que a graça de Cristo possui por conjunção com a Pessoa divina, por sua relação com ela, e desta forma também é infinita. E quanto a essa graça, assim considerada pessoalmente, ele trata na questão VII. Mas quanto à graça de Cristo, enquanto graça capital, ele trata na questão VII. Pois há uma tríplice condição que concorre na graça de Cristo, que concorre na razão da cabeça, e por isso ele é metaforicamente chamado de cabeça: pois nele se encontra a razão do princípio, ou primazia, a razão da perfeição e a razão do influxo, ou direção. A razão do princípio, ou primazia, é porque ele se aproxima mais de Deus. A razão da perfeição é porque nele está a plenitude das graças, assim como na cabeça está a plenitude dos sentidos. Finalmente, a razão do influxo é porque de sua plenitude todos nós recebemos. E isso também com respeito aos anjos, a quem ele precede em graça e plenitude, e a eles traz muitos efeitos da graça, embora não por meio da redenção. E ele trata dessa graça capital na questão VIII.

LATIM

Secunda perfectio assumpta a Filio Dei est scientia, in ipso enim sunt omnes thesauri sapientiae, et scientiae Dei. Et de hac scientia agit primo in communi, deinde in speciali. In communi ostendit non solum esse in Christo scientiam divinam, quae convenit illi in quantum est Deus, sed etiam scientiam creatam, quae convenit illi in quantum homo, et haec est in triplici genere; est enim in illo scientia beata quantum ad visionem Dei, et est scientia per se infusa, qua cognoscit extra Verbum, tam supernaturalia, quam naturalia modo substantiarum separatarum. Et denique est cognitio naturalis secundum quam modo humano ex sensibus et phantasmatibus cognitionem hausit sicut caeteri homines. De hac scientia in communi agit quaestione IX. Exinde, agit de istis scientiis in particulari. Et primo, de scientia beata per quam intuitive anima Christi videt Deum, non tamen comprehensive; attingit tamen omnia quae Deus attingit scientia visionis, quia omnia creata subjecta sunt ei, et de omnibus habet judicare, et ita omnia videt in Deo, et de hoc agit quaestione X. Secunda scientia est per se infusa in qua consideratur, tum objectum ad quod extenditur, tum modus, et ratio talis scientiae. Objectum quidem est omne illud ad quod se extendit revelatio divina et naturale lumen praeter visionem divinae essentiae, qui pertinuit ad visionem beatam. Modus autem hujus scientiae consideratur in tribus. Primo, quod non habuit dependentiam a phantasmatibus de necessitate, sicut nec scientia quae est in substantiis separatis. Secundo, quod non fuit dependens a discursu, licet potuerit uti illo, juxta modum animae rationalis. Tertio, fuit scientia habitualis, id est, distincta per diversos habitus, quia habuit species intelligibiles minus universales quam Angeli, et fundantes diversas scibilitates. Et de ista agit quaestione XI. Tertia scientia est acquisita per quam cognovit Christus omnia quae lumine intellectus agentis ex sensibus cognosci possunt. Nec tamen fuit per accidens infusa ista scientia, sed modo connaturali acquisita, supposito quod habebat alias scientias, et ita acquisitio istius non supponebat ignorantiam. Non tamen didicit aliquid ab hominibus, vel Angelis, sed ab objectis hausit, licet ministerio Angelorum potuerit uti ad praesentanda sibi aliqua objecta. Et de hoc agit quaestione XII. Ultima perfectio, quam assumpsit anima Christi est potentia. Non quia omnipotentia divina sit ei communicata, sed quia potestatem habuit dupliciter. Uno modo ut causa principalis: alio modo ut instrumentalis; ut principalis habuit virtutem ad gubernandum proprium corpus, et disponendos actus suos, et ad illuminandum per gratiae, et scientiae plenitudinem omnes creaturas rationales. Tamquam instrumentalis habuit potestatem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, quae ordinari possunt ad mysterium incarnationis, non tamen ad creandum, vel annihilandum. Et de hac potestate agit quaestione XIII.

PORTUGUÊS

A segunda perfeição assumida pelo Filho de Deus é o conhecimento, pois nele estão todos os tesouros da sabedoria e o conhecimento de Deus. E ele trata desse conhecimento primeiro em geral, depois em particular. Em geral, ele mostra que não há apenas conhecimento divino em Cristo, que lhe pertence enquanto Deus, mas também conhecimento criado, que lhe pertence enquanto homem, e isso se dá em um gênero

tríplice; pois nele há ciência beatífica quanto à visão de Deus, e é uma ciência infusa per se, pelo qual conhece, fora do Verbo, tanto as coisas sobrenaturais quanto as naturais, como substâncias separadas. E, finalmente, há o conhecimento natural, segundo o qual obteve conhecimento de maneira humana, a partir dos sentidos e fantasmas, como os outros homens. Ele trata desse conhecimento em geral na questão IX. A partir daí, ele trata dessas ciências em particular. E primeiro, do ciência beatífica pelo qual a alma de Cristo vê Deus intuitivamente, mas não de forma abrangente; Contudo, alcança tudo o que Deus alcança com o conhecimento da visão, porque todas as coisas criadas lhe estão sujeitas, e tem o poder de julgar todas, e assim vê todas as coisas em Deus, e ele trata disso na questão X. O segundo conhecimento é uma ciência infusa per se, no qual se consideram tanto o objeto ao qual se estende, quanto o modo e a razão de tal conhecimento. O objeto é, de fato, tudo aquilo a que a revelação divina e a luz natural se estendem, além da visão da essência divina, que pertencia à visão bem-aventurada. Agora, o modo desse conhecimento é considerado de três maneiras. Primeiro, que não dependia de fantasmas de necessidade, assim como também não depende o conhecimento que está em substâncias separadas. Segundo, que não dependia do discurso, embora pudesse usá-lo, segundo o modo da alma racional. Terceiro, era um ciência habitual, isto é, distinguido por diversos hábitos, porque possuía espécies inteligíveis menos universais do que os anjos, e fundando diversos cognoscíveis. E ele trata disso na questão XI. A terceira ciência é a adquirida, pelo qual Cristo conheceu tudo o que pode ser conhecido pelos sentidos à luz do intelecto agente. E esse conhecimento não foi infundido por acidente, mas adquirido de forma conatural, supondo que ele possuísse outros conhecimentos, e assim a aquisição deste não pressupôs ignorância. Contudo, ele não aprendeu nada com homens ou anjos, mas hauriu o conhecimento dos próprios objetos, embora pudesse ter usado o ministério dos anjos para apresentar alguns objetos a si mesmo. E ele trata disso na questão XII. A última perfeição assumida pela alma de Cristo é a potência. Não porque a onipotência divina lhe foi comunicada, mas porque Cristo teve potência de dois modos. De uma maneira como causa principal; de outra maneira como causa instrumental; como causa principal, ele tinha o poder de governar seu próprio corpo, de dispor seus atos e de iluminar todas as criaturas racionais com a plenitude da graça e do conhecimento. Como instrumental, ele tinha o poder de realizar todas as mutações miraculosas que podem ser ordenadas ao mistério da encarnação, mas não de criar ou aniquilar. E ele trata desse poder na questão XIII.

LATIM

Numeratis perfectionibus assumptis in natura, humana, considerat defectus, seu imperfectiones quas sustinuit, et assumpsit. Sunt autem in duplici genere, quaedam ex parte corporis, quaedam ex parte animae: Ex parte quidem corporis assumpsit defectus, qui comitantur corpus passibile: Vere enim languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit. Et ex suppositione, quod assumpsit corpus passibile, etiam assumpsit necessitatem subjacendi eis ex parte naturae, non necessitatem contractam ex peccato: simpliciter tamen voluntarie assumpsit assumendo tale corpus. Et de his defectibus ex parte corporis agit xiv. quaestione De defectibus autem ex parte animae agit quaestione XV. Considerari enim possunt, vel ex parte intellectus quantum ad ignorantiam, vel ex parte voluntatis quantum ad peccatum, vel ex parte appetitus sensitivi quantum ad passiones regulatas, vel quantum ad exorbitantes per fomitem peccati. Igitur ex plenitudine gratiae habitualis, et personalis exclusum est ab anima Christi quidquid peccati est actualiter, vel habitualiter, sive inclinationis, et fomitis in illud; totum hoc enim opponitur plenitudini gratiae. Ex plenitudine autem scientiae exclusum est quidquid ad ignorantiam privativam pertinet. Passiones autem regulatae fuerunt in Christo etiam si poenalitatem aliquam importent sicut tristitia, dolor, timor, ira, et similes, perfectissime tamen subjectae rationi, et de his agit quaestione XV.

PORTUGUÊS

Tendo enumerado as perfeições assumidas na natureza humana, ele considera os defeitos, ou imperfeições, que Ele suportou e assumiu. Mas eles são de dois tipos, alguns da parte do corpo, outros da parte da alma: Da parte do corpo, de fato, Ele assumiu os defeitos que acompanham um corpo passível: Pois verdadeiramente Ele mesmo carregou nossas enfermidades e Ele mesmo carregou nossas dores. E pelo fato de ter assumido um corpo passível, Ele também assumiu a necessidade de estar sujeito a eles da parte da natureza, não uma necessidade contraída pelo pecado: contudo, Ele simplesmente os assumiu voluntariamente ao assumir tal corpo. E ele trata desses defeitos da parte do corpo na questão XIV. Mas ele trata dos defeitos da parte da alma na questão XV. Pois eles podem ser considerados da parte do intelecto quanto à ignorância, ou da parte da vontade quanto ao pecado, ou da parte do apetite sensível quanto às paixões reguladas, ou quanto àquelas que são excessivas pelo fômite do pecado. Portanto, da plenitude da graça habitual e pessoal, tudo o que é pecaminoso de fato ou habitualmente, ou que tem inclinação e tendência para o pecado, foi excluído da alma de Cristo; pois tudo isso se opõe à plenitude da graça. Mas da plenitude do conhecimento, tudo o que pertence à ignorância privativa foi excluído. As paixões, porém, foram reguladas em Cristo, mesmo que acarretassem alguma penalidade, como tristeza, dor, medo, ira e outras semelhantes, ainda que perfeitamente sujeitas à razão, e estas são tratadas na questão XV.

LATIM

Explicato mysterio incarnationis quantum ad unionem, et extrema assumpta, ac perfectiones, et defectus humanae naturae, sequitur ordine doctrinae agere de his, quae consequuntur talem unionem, et mysterium, et attribuuntur Christo. Reducuntur autem ad triplicem differentiam. Quaedam enim considerantur in ordine ad ipsum Christum quaedam: quaedam in ordine ad Patrem: quaedam in ordine ad nos. In ordine ad Christum, cum mysterium in hoc consistat in communicatione duarum naturarum in unitate suppositi, tria consequuntur ex positione talis unionis. Quaedam pertinent ad communicationem, quatenus praedicata unius naturae convenientia supposito dicuntur de altera in concreto, et haec vocatur communicatio idiomatum. Quaedam vero pertinent ad unitatem in ipso esse a persona. Quaedam vero ad pluralitatem in operando, quia naturae quae sunt principium operationis manserunt inconfusae. Igitur de communicatione idiomatum, agit quaestione XVI, ostendens quod omnia praedicata, quae ratione naturae dicuntur de supposito possunt praedicari de utraque natura in concreto sumpta, quia sumi in concreto est sumi pro supposito, et sic verificatur, quod Deus est mortuus, et passus, etc. et quod homo est Creator, et Deus, etc. Si tamen sumantur naturae in abstracto non fit talis communicatio, quia non sumuntur pro supposito, sed pro natura, et ista mansit inconfusa, et sic est falsum, quod divinitas est mortua, vel quod humanitas creat, etc. Et similiter si interveniat aliqua appellatio, praecisio, vel applicatio, quae impediat istam communicationem sicut dicitur, quod homo ponitur in praedicamento, non tamen Deus. Si autem aliquod praedicatum non conveniat supposito solum ratione naturae, sed etiam ratione sui, et importet aliquam repugnationem ad suppositum, non dicitur de illo absolute, sed solum cum reduplicatione naturae, sicut non dicitur, quod Christus est creatura nisi in quantum homo, quia esse creaturam est aliquid ita transcendens, quod etiam poterat dici de supposito ratione sui. Quoad ea vero quae consequuntur unitatem suppositi, seu personae in Christo ostendit, quod in Christo est tantum unum esse substantiale, quia hoc directe pertinet ad suppositum, quod simpliciter existit ut quod, naturae enim et partes solum coexistunt ut quo. Et similiter unitas numeralis non multiplicatur in Christo propter unitatem suppositi. Et sic absolute est unum non duo. Et de his agit quaestione XVII. Quoad ea vero quae consequuntur pluralitatem naturam quoad potentias, vel operationes, ostendit duo. Primo, fuisse in Christo duas voluntates, humanam scilicet, et divinam. Deinde, fuisse plures operationes. Et quidem pluralitatem voluntatum negaverunt plures haeretici, vel quia negabant in Christo esse animam, ut Apollinaris, vel quia dicebant esse unam naturam ex divina, et humana, ut Eutyches: vel quia etsi fatebantur duas naturas distinctas dicebant tamen humanam esse

instrumentum divinae, et sic ad humanam non perlinere ipsum velle, et movere, sed solum exequi, et moveri et sic non erat voluntas nisi in divina natura sicut. Sergius, et Machalius dixerunt. Fides autem catholica fatetur, quod in Christo est duplex voluntas, altera divina, altera humana, et similiter omnes aliae potentiae pertinentes ad humanam naturam, non tamen habuerunt contrarietatem istae voluntates, sed summam conformitatem, et de hoc agit quaestione XVIII. Quod vero habuerit etiam duas operationes humanam, et divinam, et quomodo, per humanam meruerit sibi et nobis, agit quaestione XIX.

PORTUGUÊS

Tendo explicado o mistério da encarnação quanto à união e aos extremos assumidos, e às perfeições e defeitos da natureza humana, segue-se, na ordem da doutrina, tratar das coisas que decorrem de tal união e mistério, e que são atribuídas a Cristo. Mas elas se reduzem a uma tríplice diferença. Pois algumas coisas são consideradas em relação ao próprio Cristo; outras em relação ao Pai; outras em relação a nós. Em relação a Cristo, visto que o mistério nisto consiste na comunicação de duas naturezas na unidade do supósito, três coisas decorrem da posição de tal união. Algumas dizem respeito à comunicação, na medida em que, na medida em que os predicados de uma natureza, por convir ao supósito, elas são ditas da outra no concreto, e isso é chamado de comunicação dos idiomas. Algumas, porém, dizem respeito à unidade no ser da pessoa. Algumas, contudo, dizem respeito à pluralidade na operação, porque as naturezas que são o princípio da operação permaneceram inconfundíveis. Portanto, ele trata da comunicação dos idiomas na questão XVI, mostrando que todos os predicados que são ditos do supósito em razão da natureza podem ser predicados de ambas as naturezas tomadas no concreto, porque ser tomado no concreto é ser tomado pelo supósito, e assim se verifica que Deus morreu e sofreu, etc., e que o homem é o Criador e Deus, etc. Contudo, se as naturezas são tomadas no abstrato, tal comunicação não ocorre, porque elas não são tomadas pelo supósito, mas pela natureza, e esta permaneceu inconfundível, e assim é falso que a divindade esteja morta, ou que a humanidade crie, etc. E, da mesma forma, se alguma designação, precisão ou aplicação intervém, dificultando essa comunicação, como se diz que o homem é posto no predicamento, mas não Deus. Mas se algum predicado não concorda com o supósito apenas por causa da natureza, mas também por causa de si mesmo, e implica alguma repugnância ao supósito, não se diz dele absolutamente, mas apenas com uma reduplicação da natureza, assim como não se diz que Cristo é uma criatura, exceto na medida em que é homem, porque ser uma criatura é algo tão transcendente que também poderia ser dito do supósito por causa de si mesmo. Quanto às coisas que decorrem da unidade do supósito, ou pessoa em Cristo, ele mostra que em Cristo há apenas um ser substancial, porque isso se refere diretamente ao supósito, que existe simplesmente ut quod; as naturezas e partes coexistem apenas ut quo. E, da mesma forma, a unidade numérica não é multiplicada em Cristo por causa da unidade do supósito. E, portanto, Cristo é, absolutamente, um, não dois. E ele trata disso na questão XVII. Quanto às consequências da pluralidade da natureza em termos de poderes ou operações, ele apresenta duas. Primeiro, que havia duas vontades em Cristo, a saber, humana e divina. Segundo, que havia diversas operações. E, de fato, muitos hereges negavam a pluralidade de vontades, seja porque negavam a existência de uma alma em Cristo, como Apolinário, seja porque afirmavam que havia uma única natureza composta pela divina e pela humana, como Êutiques; ou porque, mesmo admitindo duas naturezas distintas, diziam que a humana era instrumento da divina e, portanto, à natureza humana não pertenceria querer e mover, mas apenas o de executar e ser movido, e assim não havia vontade senão na natureza divina, como afirmavam Sérgio e Macálio. Mas a fé católica admite que em Cristo há uma dupla vontade, uma divina e outra humana, e, similarmente, todos os outros poderes pertencentes à natureza humana; contudo, essas vontades não apresentavam contrariedade, mas a mais alta

conformidade, e isso é tratado na questão XVIII. Mas o fato de Ele também ter duas operações, humana e divina, e como, por meio da humana, Ele mereceu para Si mesmo e para nós, é tratado na questão XIX.

LATIM

Explicatis his, quae consequuntur ad unionem incarnationis in ordine ad ipsum Christum, consequenter agit de his quae consequuntur unionem in ordine ad Patrem. In quibus quaedam sunt, quae Christus exhibet Patri, alia quae Pater exhibet Christo. Et quidem Christus exhibet. Patri. Primo, subjectionem de qua agit quaestione XX. Secundo, exhibet orationem tamquam advocatus noster, et pro se etiam oravit, semperque fuit exauditus pro eo, quod efficaciter rogavit. Et de hoc agit quaestione XXI. Tertio, exhibet Patri ministerium sacerdotii offerens se ipsum in hostiam ad destructionem peccati. Et sic de sacerdotio ejusque effectu qui aeternus est ratione gloriae ad quam deducit, agit quaestione XXII. Ea autem quae Pater exhibet Christo reducuntur ad duo. Nam primo, dat illi filiationem non adoptivam, sed naturalem, temporaliter tamen communicatam in incarnatione. Et sic de adoptione agit quaestione XXIII. Secundo, Pater dat Christo praedestinationem, tum passive, scilicet ut praedestinetur ille homo ad hoc ut sit Filius Dei naturalis in eodem supposito, ita quod solum secundum rationem distinguitur subjectum praedestinationis, scilicet persona illa ut homo a termino ad quem, scilicet ad filiationem naturalem ut gratis communicatam: quam etiam praedestinationem activam, ut scilicet Christus sit causa nostrae praedestinationis ex parte omnium effectuum ejus. Et sic agit de praedestinatione Christi quaestione XXIV.

PORTUGUÊS

Explicadas as coisas que decorrem da união da encarnação em Cristo, Santo Tomás trata, em seguida, daquelas que decorrem dessa união em ordem ao Pai. Entre estas, há algumas que Cristo apresenta ao Pai, outras que o Pai apresenta a Cristo. E, de fato, Cristo apresenta ao Pai. Primeiro, a submissão, da qual ele trata na questão XX. Segundo, ele apresenta a oração como nosso advogado, e Ele também orava por si mesmo, sendo sempre ouvido por aquilo que pedia com eficácia. E ele trata disso na questão XXI. Terceiro, ele apresenta ao Pai o ministério do sacerdócio, oferecendo-se como vítima para a destruição do pecado. E assim ele trata, na questão XXII, do sacerdócio e de seu efeito, que é eterno em razão da glória para a qual Ele conduz. Mas as coisas que o Pai apresenta a Cristo se reduzem a duas. Em primeiro lugar, Ele lhe confere a filiação não adotiva, mas natural, embora comunicada temporalmente na encarnação. E assim ele trata da adoção na questão XXIII. Em segundo lugar, o Pai confere a Cristo a predestinação, tanto passiva, isto é, que o homem seja predestinado a ser o Filho de Deus naturalmente no mesmo supósito, de modo que somente segundo a razão o sujeito da predestinação se distingue, isto é, a Pessoa enquanto homem, do termo ad quem, isto é, da filiação natural como livremente comunicada; quanto ativa, isto é, que Cristo seja a causa da nossa predestinação em relação a todos os seus efeitos. E assim ele trata da predestinação de Cristo na questão XXIV.

LATIM

Denique, considerat Div. Thomas ea quae consequuntur unionem incarnationis in ordine ad nos. Haec autem reducit ad duo; scilicet ad ea quae nos debemus exhibere Christo, et ea quae Christus exhibet nobis. Nos quidem tenemur exhibere illi omnimodam subjectionem, et reverentiam, ipsam personam etiam ut indutam humanitate adorando adoratione latriae. Unde in quinta synodo ponitur anathema ei, qui non una adoratione Deum incarnatum adorat. Quae adoratio, et cruci, et imagini Christi etiam defertur respective ad Christum, et non absolute ratione sui. Ejus autem Matri, et sanctissimae humanitati considerate praecise ratione plenitudinis gratiae, hyperdulia debetur, reliquis vero sanctis dulia. Et sic agit de adoratione quaestione XXV. Ea autem quae. Christus nobis exhibet includuntur in officio

mediatoris, quod consequitur ad incarnationem, et per illud Christus nos reconciliat Deo, et exhibet nobis dona gratiae. Et sic de mediatore agit quaestione XXVI.

PORTUGUÊS

Finalmente, Santo Tomás considera as coisas que se seguem à união da encarnação em relação a nós. Mas ele as reduz a duas: aquelas que devemos mostrar a Cristo e aquelas que Cristo nos proporciona. De fato, somos obrigados a demonstrar-lhe toda sorte de submissão e reverência, até mesmo a própria pessoa revestida de humanidade, adorando-a com a adoração de latria. Por isso, no quinto sínodo, é lançado anátema sobre aquele que não adora a Deus encarnado com uma só adoração. Essa adoração, tanto à cruz quanto à imagem de Cristo, é prestada relativamente a Cristo, e não absolutamente por causa dele mesmo. Mas à sua Mãe e à sua santíssima humanidade, considerada precisamente por causa da plenitude da graça, é devida hiperdulia, mas ao restante dos santos, dulia. E assim ele trata da adoração na questão XXV. Mas as coisas que Cristo nos proporciona estão incluídas no ofício de mediador, que se segue à encarnação, e por meio dele Cristo nos reconcilia com Deus e nos confere os dons da graça. E assim ele trata do mediador na questão XXVI.

VITA ET GESTA CHRISTI.

A VIDA E OS FEITOS DE CRISTO.

LATIM

Explicavit hucusque D. Thomas naturam mysterii incarnationis, extrema unita, et ea quae ex tali unione consequuntur loquendo secundum se, et quasi in genere. Nunc in singulari descendit ad explicandum modum, quo executioni demandata est haec ineffabilis unio, et quomodo opus suum in medio annorum Deus vivificaverit, operatus salutem in medio terrae. Et sic agit de his quae Christus egit in hac vita. Cujus considerationem, seu mediationem in quatuor principales partes D. Thomas partitur. Primo, considerat ingressum Filii Dei in hunc mundum nascendo ex Virgine. Secundo, progressum vitae ejus in hoc mundo. Tertio, exitum ejus de mundo. Quarto, exaltationem ejus supra mundum.Circa primum, meditatur Div. Thomas ingressum Christi a conceptione ejus, usque ad baptismum; tunc enim quasi coepit hominibus innotescere progressus vitae ejus. Et ita agit de conceptione, nativitate, ejusque manifestatione, circumcisione, aliisque legalibus, et baptismo. Circa conceptionem Christi considerat primo, Matrem concipientem: secundo, prolem conceptam ejusque perfectionem. Circa Matrem, considerat dispositionem ejus circa tantam dignitatem, tum ex parte animae, tum ex parte corporis. Ex parte quidem animae disposita est per plenissimam sanctitatem, qua vicit ex omni parte peccatum a conceptione sua, et ex tunc fomitem, seu inclinationem appetitus habuit ligatum; totaliter autem extinctum, ac sublatum quando Christum concepit. Ligari autem dicitur fomes, quando sola extrinseca Dei protectione ne erumpat in aliquem inordinatum motum, detinetur; extingui quando per intrinsecam subjectionem, appetitus sensitivus manet rationi subjectus, sicut in statu innocentiae. Hoc secundum contulit carni Virginis caro Christi quando est concepta, in qua primo resplenduit hoc donum: primum, vero habuit etiam ab initio. Et de hoc agit quaestione XXVII. Ex parte vero corporis fuit disposita tripliciter. Primo, absolute, in se, et in ordine ad Deum per immaculatissimam virginitatem etiam voto firmatam, et in partu, et post partum illaesam, de quo agit quaestione XXVIII. Secundo, in ordine ad homines per desponsationem accipiendo conjugem Joseph, et de hoc agit quaestione XXIX. Tertio, in ordine ad Angelos in annuntiatione, quae sibi per Angelum facta est, ut in maternitatem Dei consentiret. Et de hoc agit quaestione XXX.

PORTUGUÊS

Santo Tomás explicou até aqui a natureza do mistério da encarnação, a união dos extremos e as consequências dessa união, considerados em si mesmos e, por assim dizer, em geral. Agora, ele desce ao singular para explicar a maneira como essa união inefável foi confiada à execução e como Deus acelerou sua obra no meio dos anos, operando a salvação no meio da terra. E assim ele trata das duas coisas que Cristo fez nesta vida. Santo Tomás divide a consideração ou meditação sobre isso em quatro partes principais. Primeiro, ele considera a entrada do Filho de Deus neste mundo ao nascer da Virgem. Segundo, o progresso de sua vida neste mundo. Terceiro, sua partida do mundo. Quarto, sua exaltação acima do mundo. Quanto à primeira, Santo Tomás considera a entrada de Cristo desde a sua concepção até o batismo; pois então, por assim dizer, o progresso de sua vida começou a ser conhecido pelos homens. Assim, ele trata da concepção, do nascimento e de sua manifestação, da circuncisão e de outras questões legais, bem como do batismo. Quanto à concepção de Cristo, considera primeiro a Mãe que concebe; segundo, o filho concebido e seu aperfeiçoamento. Em relação à Mãe, considera sua disposição diante de tamanha dignidade, tanto em sua alma quanto em seu corpo. Em sua alma, de fato, ela estava disposta pela mais plena santidade, pela qual venceu o pecado em todos os aspectos desde a concepção, e a partir de então teve o fomes, ou inclinação do apetite, subjugado; mas este foi completamente extinto e removido quando ela

concebeu Cristo. Ora, diz-se que o fomes está subjugado quando é contido apenas pela proteção extrínseca de Deus, impedindo-o de se manifestar em algum movimento desordenado; extinto quando, por submissão intrínseca, o apetite sensível permanece sujeito à razão, como no estado de inocência. Este segundo dom foi conferido à carne da Virgem pela carne de Cristo quando esta foi concebida, na qual primeiro resplandeceu tal dom; o primeiro, porém, ela o possuía desde o princípio. E ele trata disso na questão XXVII. Quanto ao seu corpo, porém, ela estava disposta de três maneiras. Primeiro, absolutamente, em si mesma e para com Deus, por sua imaculada virgindade, também confirmada por voto, e ilesa no parto e após o parto, o que ele trata na questão XXVIII. Em segundo lugar, em relação aos homens, ao tomar José como seu esposo pelo noivado, e ele trata disso na questão XXIX. Em terceiro lugar, em relação aos anjos, na anunciação que lhe foi feita por um anjo, para que ela consentisse na maternidade divina. E ele trata disso na questão XXX.

LATIM

Post considerationem de Matre, agit de prole concepta, ejusque conceptione. Circa quam quatuor considerat. Primo, materiam, seu materiale principium, ex quo assumpta, et formata est illa caro, tam remotam prout fuit in progenitoribus secundum materialem originem, etsi non secundum seminalem rationem, quam proximam, quae fuit ex purissimo sanguine Virginis, non ex semine. Et de hac materia agit quaestione xxxi. Secundo, considerat principium activum hujus conceptionis, quod fuit virtus Spiritus Sancti immediate operans, Virginem obumbrans, et supplens virtutem seminis, non similitudinem sui generans, ideoque nec fuit pater Christi, et de hoc agit quaestione xxxii. Tertio, considerat modum conceptionis, quod scilicet facta organizatio in instanti, utpote ab infinita virtute Spiritus Sancti. Et de hoc agit quaestione xxxiii. Quarto, considerat perfectionem prolis conceptae, quia in illo instanti fuit anima unita Verbo, habuitque plenitudinem gratiae, et gloriae, et meritum, seu actum liberi arbitrii. Et de hoc agit quaestione xxxiv. Post conceptionem Christi sequitur ejus nativitas, de qua duo considerat. Primo, eam in se, et secundum circumstantias loci, et temporis, et quomodo conveniat personae ratione naturae. Et de hoc agit quaestione xxxv. Secundo, considerat ejus manifestationem, tum pastoribus, tum magis, et quo ordine, et ratione facta fuerit, et hoc quaestione xxxvi. Post nativitatem sequitur circumcisio, et alia legalia observata circa puerum, ut purificatio Matris, et oblatio in templo, de quibus agit quaestione xxxvii. Ultimo, agit de baptismo Christi, quia ibi terminavit ingressum suum in mundo, et exinde coepit progressus ejus in manifestando se mundo.Fuit autem necesse praemittere baptismum Joannis, tum ut in ipso baptizaretur Christus, tum ut homines assuescerent baptismo a Christo instituendo, et ad poenitentiam disponerentur. Et ideo prius agit de baptismo Joannis tamquam de quodam praeparatorio quaestione xxxviii. De baptismo autem Christi, ejusque circumstantiis, et testimoniis quibus declaratus est Filius Dei, agit quaestione xxxix.

PORTUGUÊS

Depois de considerar a Mãe, ele trata do filho concebido e de sua concepção. Sobre o que ele considera quatro coisas. Primeiro, a matéria, ou princípio material, do qual aquela carne foi assumida e formada, tanto remota, enquanto estava nos progenitores segundo a origem material, embora não segundo a razão seminal, quanto próxima, que foi o sangue puríssimo da Virgem, não o sêmen. E ele trata dessa questão na questão XXXI. Em segundo lugar, ele considera o princípio ativo dessa concepção, que foi o poder do Espírito Santo operando imediatamente, obumbrando a Virgem e suprindo o poder da semente, não gerando uma semelhança de si mesmo, e portanto não era o pai de Cristo, e ele trata disso na questão XXXII. Em terceiro lugar, ele considera o modo da concepção, ou seja, que a organização ocorreu num instante, como pelo poder infinito do Espírito Santo. E ele trata disso na questão XXXIII. Em quarto lugar, ele considera a perfeição da criança concebida, porque naquele instante a alma estava unida ao Verbo e

tinha a plenitude da graça, da glória e do mérito, ou o ato do livre-arbítrio. E ele trata disso na questão XXXIV. Após a concepção de Cristo, segue-se o seu nascimento, sobre o qual ele considera dois aspectos. Primeiro, o nascimento em si, e de acordo com as circunstâncias de lugar e tempo, e como ele se adequa à pessoa em razão da natureza. E ele trata disso na questão XXXV. Segundo, ele considera a sua manifestação, tanto aos pastores, quanto a outros, e em que ordem e razão ela ocorreu, e isso na questão XXXVI. Após o nascimento, segue-se a circuncisão e outras observâncias legais relativas à criança, como a purificação da mãe e a oferta no templo, sobre as quais ele trata na questão XXXVII. Por fim, ele trata do batismo de Cristo, porque por meio dele ali terminou a sua entrada no mundo, e a partir desse ponto começou o seu progresso em se manifestar ao mundo. Ora, era necessário preceder o batismo de João, tanto para que Cristo pudesse ser batizado nele, quanto para que os homens se acostumassem ao batismo instituído por Cristo e se dispusessem à penitência. E, portanto, ele trata primeiro do batismo de João como tendo uma certa natureza preparatória, questão XXXVIII. Mas do batismo de Cristo, e de suas circunstâncias, e dos testemunhos pelos quais Ele foi declarado Filho de Deus, ele trata na questão XXXIX.

LATIM

Secundo, loco agit D. Thomas de progressu Christi in hac vita. Et primo, agit in communi de modo conversationis ejus non eligendo vitam austeram, et solitariam, sed Cum hominibus communicativam, valde tamen virtuosam, et regulatam ad se, ut sic aliis prodesset, de quo agit quaestione xl. Deinde vero considerat in speciali ejus actiones, quibus nos informavit, et reformavit. Istae autem actiones, aliae fuerunt circa diabolum vincendo ipsum in tentatione, aliae circa homines instruendo ipsos in doctrina, quam tradidit, etsi non scripsit. Aliae fuerunt circa alias creaturas circa quas miracula exercuit, ut instrumentum divini Verbi ad ostensionem suae divinitatis, et confirmationem fidei. De primo genere actionum scilicet de tentatione Christi, agit quaestione XLI. De secunda, scilicet de doctrina ejus quaestione XLII. De tertio, scilicet de miraculis agit per tres quaestiones. Primo, in genere de miraculis Christi, et qua virtute, et tempore ea fecerit, et quam sufficienter per ea divinitatem ostenderit, et hoc quaestione XLIII. Secundo, in speciali de singulis generibus miraculorum, quae sunt quatuor, scilicet circa spirituales substantias expellendo daemones imperio; circa coelestia corpora tempore passionis circa homines sanando, illuminando, resuscitando; circa irrationales creaturas, ut multiplicando panem, convertendo aquam in vinum, etc. et de his agit quaestione XLIV. Tertio, in singulari agit de miraculo, quod fecit circa se in transfiguratione ostendendo gloriam suam, et de hoc agit quaestione XLV.

PORTUGUÊS

Em segundo lugar, Santo Tomás trata do progresso de Cristo nesta vida. E primeiro, ele trata em geral da maneira como Ele se comportou, não escolhendo uma vida austera e solitária, mas uma vida de convivência com os homens, embora muito virtuosa e regulada em si mesma, para que pudesse assim beneficiar os outros, o que ele trata na questão XL. Depois, ele considera em particular as Suas ações pelas quais Ele nos informou e reformou. Ora, algumas dessas ações foram sobre o diabo, vencendo-o na tentação; outras sobre os homens, instruindo-os na doutrina que Ele transmitiu, embora não a tenha escrito. Outras foram sobre outras criaturas sobre as quais Ele realizou milagres, como instrumento do Verbo divino para a manifestação de Sua divindade e a confirmação da fé. Do primeiro tipo de ações, ou seja, a tentação de Cristo, ele trata na questão XLI. Sobre o segundo ponto, a saber, sua doutrina, questão XLII. Sobre o terceiro, a saber, os milagres, ele trata de três questões. Primeiro, em geral, sobre os milagres de Cristo, com que poder e em que momento os realizou, e quão suficientemente demonstrou sua divindade por meio deles, e isso na questão XLIII. Segundo, em particular, sobre cada tipo de milagre, que são quatro: com substâncias espirituais, expulsando demônios por comando; com os corpos celestes, no tempo da

Paixão; com os homens, curando, iluminando e ressuscitando; e com as criaturas irracionais, como multiplicar pães, transformar água em vinho, etc., e ele trata disso na questão XLIV. Terceiro, em particular, sobre o milagre que realizou em si mesmo na Transfiguração, mostrando sua glória, e ele trata disso na questão XLV.

LATIM

Tertio loco considerat D. Thomas egressum Christi ex hoc modo per passionem et mortem. Ubi tria meditatur D. Thomas. Primo, passionem, quae causavit egressum de mundo. Secundo, mortem in qua consummata est. Tertio, consecuta post mortem, scilicet in corpore sepulturam, in anima descensum ad inferos. Circa passionem quatuor praecipua veniunt meditanda. Primum est passio ipsa secundum se, tum quoad convenientiam propter nostram salutem, et Dei clarificationem, tum quoad speciem passionis, scilicet in cruce, tum quoad acerbitatem doloris, et ignominiae, quae omnibus pensatis omnem passionem hujus vitae excessit. De hoc agit quaestione XLVI. Secundum est causa passionis, ex parte quidem Dei summa benignitate praeordinando illam, inspirando Christo voluntatem patiendi, et non protegendo eum a persecutoribus. Ex parte vero hominum summa crudelitate illum persequentium, et tractantium, tum principes, tum plebs, tum gentiles, et de hoc agit quaestione XLVII. Tertium est effectus passionis quoad modum operandi illos, tum merendo, tum satisfaciendo, tum redimendo, tum physice, seu efficienter operando salutem nostram, ut instrumentum Verbo conjunctum, et de hoc quaestione XLVIII. Quartum est, res ipsae quas operatus est per passionem, scilicet in ordine ad nos redimendo a peccato, et reconciliando nos Deo, in ordine ad se merendo supremam exaltationem nominis sui, et de hoc quaestione XLIX. Post passionem, meditatur D. Thomas terminum, et consummationem ejus, scilicet mortem, in qua fuit vera separatio animae a corpore, et si non utriusque a Verbo, ratione cujus mansit corpus idem numero, ac vivum, identitate suppositi. Tertio loco considerat consecuta post mortem, quae fuerunt duo scilicet circa corpus, sepultura, de qua agit quaestione LI. Circa animam vero descensus ad inferos, et quos effectus ibi fecerit, et in quem locum descenderit, et de hoc agit quaestione LII.

PORTUGUÊS

Em terceiro lugar, Santo Tomás considera a saída de Cristo deste mundo por meio da paixão e morte. Aqui, Santo Tomás considera três coisas. Primeiro, a paixão que causou sua partida do mundo. Segundo, a morte na qual ela foi consumada. Terceiro, o que se seguiu à morte, ou seja, o sepultamento do corpo e a descida da alma ao inferno. Acerca da paixão, consideram-se quatro pontos principais. O primeiro é a própria paixão em si, tanto quanto à sua adequação para a nossa salvação e glorificação de Deus, quanto ao tipo de paixão, ou seja, a cruz, e quanto à amargura da dor e da ignomínia, que, em suma, excedeu todas as paixões desta vida. Ele trata disso na questão XLVI. O segundo é a causa da paixão, da parte de Deus, que a predestinou com a suma benignidade, inspirando em Cristo a vontade de sofrer e não o protegendo de seus perseguidores. Da parte dos homens, porém, concorreu a suma crueldade daqueles que o perseguiram e maltrataram, tanto príncipes quanto plebeus e gentios, e ele trata disso na questão XLVII. O terceiro ponto são os efeitos da paixão quanto ao modo pelo qual são produzidos, tanto merecendo, quanto satisfazendo, redimindo e, finalmente, operando fisicamente, isto é, eficientemente, a nossa salvação, como um instrumento unido ao Verbo, e sobre isso na questão XLVIII. O quarto ponto são as próprias coisas que Ele operou através da paixão, a saber, em relação a nós, redimindo-nos do pecado e reconciliando-nos com Deus, em relação a Si mesmo, merecendo a suprema exaltação do Seu nome, e sobre isso na questão XLIX. Após a paixão, Santo Tomás considera o seu fim e consumação, a saber, a morte, na qual houve uma verdadeira separação da alma do corpo, mas não de ambos em relação ao Verbo; por razão dessa união, o corpo permaneceu numericamente o mesmo que o corpo vivo, pela identidade do supósito. Em terceiro lugar, ele considera as coisas que se seguiram à morte, que foram duas, a saber, sobre o corpo, o sepultamento, sobre o

qual ele trata na questão LI. Mas sobre a alma, a descida ao inferno, os efeitos que lá produziu e o lugar para onde desceu, ele trata disso na questão LII.

LATIM

Post egressum Christi ex hoc mundo, restat agere de regressu ejus supra mundum, et gloria qua coronatus est. Est autem Christus exaltatus tripliciter. Primo, per gloriam resurrectionis, et immortalitatis in se. Secundo, per ascensionem quoad decentiam loci. Tertio, per sessionem ad dexteram Dei per summam dignitatem. Circa primum, exaltationem, quae est resurrectio, meditatur D. Thomas quatuor. Primo, ipsam resurrectionem quantum ad convenientiam, tempus, et causam a qua facta est, et hoc quaestione LIII.Secundo, considerat qualitatem corporis resurgentis scilicet quod fuerit verum, integrum, gloriosum, cum cicatricibus, etc. et hoc quaestione LIV.Tertio, manifestationem resurrectionis, quod sufficientibus argumentis manifestata est non omnibus, sed testibus a Deo praeordinatis, et hoc quaestione LV. Quarto, considerat efficaciam, et causalitatem resurrectionis Christi, tum in animas: Quia resurrexit propter justificationem nostram, tum in corpora: Quia suscitabit corpora configurando corpori claritatis suae, et de hoc agit quaestione LVI. Secunda Christi exaltatio fuit per ascensionem, quam corporaliter secundum humanam naturam (in qua solum potuit ascendere) exaltatus est super omnes coelos, et super omnem creaturam, et eam ejusque effectus quoad nos aperiendo nobis viam in coelum, et largiendo dona hominibus, considerat quaestione LVII. Tertia exaltatio fuit in dignitate, et potestate summa. In dignitate quidem, quia sedet ad dexteram Patris, secundum divinam quidem Personam in omnimoda aequalitate, secundum humanam autem naturam sedet ad dexteram, id est, in supremis bonis Dei constituitur, et de hac sessione agit quaestione LVIII. In potestate autem suprema constitutus est judex vivorum, et mortuorum, et Pater omne judicium dedit Filio, per adernam quidem generationem dedit ei potestatem essentialiter summam, per incarnationem autem dedit ei in humana natura summam participative; quae tanta est ut ad omnes homines, et Angelos se extendat, qui ei ut homini ministrant, et ab ipso saltem accidentalia praemia habere possunt, et de hoc agit quaestione LIX.

PORTUGUÊS

Após a partida de Cristo deste mundo, resta tratar de seu retorno acima do mundo e da glória com que foi coroado. Ora, Cristo foi exaltado de três maneiras. Primeiro, pela glória da ressurreição e imortalidade em si mesmo. Segundo, pela ascensão, quanto à conveniência do lugar. Terceiro, por estar sentado à direita de Deus com suprema dignidade. Sobre a primeira, a exaltação, que é a ressurreição, Santo Tomás considera quatro coisas. Primeiro, a própria ressurreição, quanto à adequação, ao tempo e à causa que a realizaram, e isso na questão LIII. Segundo, ele considera a qualidade do corpo que ressuscitou, ou seja, que era verdadeiro, íntegro, glorioso, com cicatrizes, etc., e isso na questão LIV. Terceiro, a manifestação da ressurreição, que foi manifestada por argumentos suficientes não a todos, mas a testemunhas preordenadas por Deus, e isso na questão LV. Em quarto lugar, ele considera a eficácia e a causalidade da ressurreição de Cristo, tanto nas almas: porque ressuscitou para a nossa justificação, quanto nos corpos: porque ressuscitará os corpos configurando-os ao corpo da sua glória, e ele trata disso na questão LVI. A segunda exaltação de Cristo foi pela ascensão, pela qual, corporalmente, segundo a natureza humana (na qual somente ele poderia ascender), foi exaltado acima de todos os céus e acima de toda criatura, e isso e seu efeito sobre nós, ao abrir o caminho para o céu e conceder dons aos homens, são considerados na questão LVII. A terceira exaltação foi em dignidade e poder supremo. Em dignidade, de fato, porque ele se assenta à direita do Pai; segundo a Pessoa divina, de fato, em toda igualdade; mas segundo a natureza humana, ele se assenta à direita, isto é, está estabelecido nos bens supremos de Deus, e ele trata dessa sessão na questão LVIII. Mas em poder supremo ele foi estabelecido como o juiz dos vivos e dos mortos, e o Pai deu todo o julgamento ao Filho, através da geração eterna, de fato, ele lhe deu o poder supremo essencialmente,

mas através da encarnação ele lhe deu o poder supremo na natureza humana participativamente; que é tão grande que se estende a todos os homens e anjos, que lhe ministram enquanto homem, e podem ter pelo menos recompensas acidentais dele, e ele trata disso na questão LIX.

SACRAMENTA ECCLESIAE.

SACRAMENTOS DA IGREJA.

LATIM

Post explicatam incarnationem Verbi divini, incipit ab hac quaestione agere de mediis, quae nobis reliquit ad communicandam efficaciam sanguinis. Et sunt Sacramenta, de quibus primo considerat in communi. Deinde, de unoquoque in speciali. In communi considerat quinque. Primo, quidditatem Sacramenti. Secundo, necessitatem, quae, quia diversa fuit juxta diversos status, non potuit tractari ante cognitam quidditatem Sacramenti, quae ex genere suo est una. Tertio, considerat effectus. Quarto, causam. Quinto, numerum. Circa primum, agit de quidditate Sacramenti ostendens genus ipsius quod est in genere signi, sicut acceptum, et definitum est ab his, qui in Ecclesia tradiderunt rationem Sacramenti: Quod est signum rei sacrae, etc. Et sic genus ejus est signum. Differentia autem ejus dicitur, quod sit rei sacrae, quod intelligitur non rei sacrae, ut in se sacra est, sed ut nobis sacra, qui utimur illo signo, id est, ut sacrans nos. Et sic debet esse practicum, seu active sacrans, sed ly practice et active non debet sumi active in genere, et linea causae, sic enim extraheretur illa differentia a suo genere, quod est signum, sed intra lineam signi debet intelligi de signo practico, ut practice significante, licet rationem causae induere possit, sed ut adjectam, et alterius lineae, non ut constituentem rationem Sacramenti. Quia autem est signum respectu hominis, qui sensibilibus ducitur, debet esse sensibile, tum ex parte materiae, quae assumitur, tum ex parte formae qua significatio determinatur, scilicet per verba, et de hoc agit quaestione LX.

PORTUGUÊS

Após explicar a encarnação do Verbo divino, começa, a partir desta questão, a tratar dos meios que nos deixou para comunicar-nos a eficácia de seu sangue. Esses meios são os sacramentos, que ele considera primeiro em geral. Depois, considera cada um em particular. Em geral, ele considera cinco. Primeiro, a quididade do sacramento. Segundo, a necessidade, que, por ser diferente conforme os diferentes estados, não poderia ser tratada antes que a quididade do sacramento fosse conhecida, a qual é una em seu gênero. Terceiro, ele considera os efeitos. Quarto, a causa. Quinto, o número. Quanto ao primeiro ponto, ele trata da quididade do sacramento, mostrando seu gênero, que é o gênero de um sinal, conforme aceito e definido por aqueles que transmitiram na Igreja a razão de sacramento: "é sinal de uma coisa sagrada", etc. E assim, seu gênero é um sinal. Mas sua diferença reside no fato de ser de algo sagrado, que não é entendido como algo sagrado em si mesmo, mas como sagrado para nós que usamos esse sinal, isto é, como algo que nos santifica. Assim, deve ser prático, ou ativamente santificador, mas os termos "prático" e "ativo" não devem ser tomados segundo a linha da causalidade, pois assim essa diferença seria retirada de um gênero estranho ao seu, que é um sinal, mas dentro da linha do sinal, deve-se entendê-lo como sinal prático, isto é, como significando praticamente, embora possa assumir a natureza de uma causa, mas como um adjunto, e de outra linha, não como constituindo a razão de sacramento. Porque é um sinal em relação ao homem, que é guiado por coisas sensíveis, deve ser sensível, tanto na parte da matéria, que é assumida, quanto na parte da forma pela qual o significado é determinado, ou seja, pelas palavras, e ele trata disso na questão LX.

LATIM

Circa secundum, ostendit necessitatem horum Sacramentorum, quae orta est post peccatum, cum sint medicinae, et significativae gratiae redemptivae per Christum. Unde sicut in omni statu post peccatum fuit necessaria gratia redemptiva; ita et Sacramenta, quae sunt symbola protestativa illius gratiae, et applicativa, licet imperfectiora ante evangelium,

quam post, minusque efficacia. Ante peccatum autem homo, licet per sensibilia acciperet cognitionem, non tamen gratiam, sed eam ex sua generatione habebat a Deo acceptam, nec medicinaliter sibi dabatur, et sic nec sacramentaliter. Et de hoc agit quaestione LXI.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo ponto, mostra a necessidade desses sacramentos, que surgiram depois do pecado, visto que são remédios e significadores da graça redentora por meio de Cristo. Portanto, como em todo estado depois do pecado, a graça redentora era necessária; assim também os sacramentos, que são símbolos protestativos dessa graça e aplicativos dela, embora mais imperfeitos antes do Evangelho do que depois, e menos eficazes. Mas antes do pecado, o homem, embora recebesse conhecimento por meio dos sensíveis, não recebia por eles a graça; esta ele a possuía recebida de Deus desde sua geração, nem lhe fora dada medicinalmente, e portanto nem sacramentalmente. E ele trata disso na questão LXI.

LATIM

Circa tertium, duplicem effectum considerat. Unum communem omnibus Sacramentis, scilicet dare gratiam, alterum specialem quibusdam, scilicet imprimere characterem. De primo, agit in hac quaestione tractatque tum rem causatam quae est gratia non solum communiter dictam, sed ut sacramentalis, id est, ut speciali modo medicinalis peccati, et curativa ex auxilio Dei, et participatione redemptionis Christi in vita christiana; tum etiam modum causandi hanc gratiam, quae ex genere Sacramenti solum est in ratione signi practici, ad quod sufficit significare gratiam ipsius exhibitione, et praesentia collatam, etsi non a se, et sic fuerunt Sacramenta antiqua. Sacramenta autem evangelica propter efficaciam operis operati significant gratiam non solum, ut in sui exhibitione dandam, sed ut a se inquantum instrumenta, symbola passionis Christi perfecta; passio autem Christi fuit medicinalis, ut instrumento Verbo conjuncto physice, et ita instrumenta separata cum etiam efficaciam participent passionis Christi, quia perfecta instrumenta sunt, participant dare gratiam causando in linea instrumenti, licet in linea sui generis, scilicet Sacramenti significent illam ut dandam a se. Et de hoc agit quaestione LXII.

PORTUGUÊS

Quanto ao terceiro ponto, ele considera um efeito duplo. Um comum a todos os sacramentos, a saber, dar graça; o outro, específico de alguns, a saber, imprimir um caráter. Sobre o primeiro, ele trata nesta questão, tratando tanto da coisa causada, que é a graça não apenas comumente chamada, mas também sacramental, isto é, como medicinal do pecado de modo especial e curativa pelo auxílio de Deus e pela participação na redenção de Cristo na vida cristã. e também a maneira de causar essa graça, que pelo gênero sacramento é apenas no sentido de um sinal prático, para o qual basta significar a graça como conferida em sua própria exibição e presença, embora não por si mesma, e assim eram os antigos sacramentos. Mas os sacramentos evangélicos, por causa da eficácia do ex opere operato, significam a graça não apenas não apenas como devendo ser dada em sua exibição, mas como dada por eles mesmos enquanto instrumentos e símbolos perfeitos da Paixão de Cristo; mas a paixão de Cristo era medicinal, como um instrumento fisicamente unido ao Verbo, e assim instrumentos separados, visto que também participam da eficácia da paixão de Cristo, porque são instrumentos perfeitos, participam do dar a graça, causando-a na linha instrumental, embora na linha de seu gênero, ou seja, os sacramentos, a significam como devendo ser dada por eles mesmos. E isso é tratado na questão LXII.

LATIM

Alius effectus est character, qui non ab omnibus Sacramentis datur, sed ab illis quae specialiter constituunt homines ministros Christi, et participes sacerdotii ejus ad valide

recipiendum, vel dandum aliqua Sacramenta, et exercenda ea quae sunt cultus Dei in virtute Christi, quantumvis in genere moris ea male ministrent, aut recipiant, sed in vi characteris valide. Et ideo imprimitur aliquod signaculum spirituale quo conformantur sacerdotio Christi ut ministri ejus, ideoque non pertinet hoc signaculum ad essentiam animae, quia non ordinatur ad elevandum in esse, sicut gratia, sed ad deputandum in ministrando, et sic pertinet ad potentiam ministrativam eorum quae sunt cultus Christiani, ut vere et valide fiant, et sic est in intellectu: non tamquam habitus, qui sunt rectificantes potentias et constituunt causam modo principali agentem, sed per modum ministerialis, et participatae potentiae non ad bene, vel male, sed ad valide faciendum, vel recipiendum quae sunt cultus christiani. Imprimitur autem hoc signaculum in triplici Sacramento baptismi, confirmationis, et ordinis, quia haec speciales deputant ministros; baptismus ad valide recipienda alia Sacramenta, et ea quae sunt fidelium; confirmatio ad valide protestandum, et defendendum; ordo ad valide ordinandum, et tradendum Sacramenta. Et de hoc agit quaestione LXIII.

PORTUGUÊS

Outro efeito é o caráter, que não é dado por todos os sacramentos, mas por aqueles que especialmente constituem os homens ministros de Cristo e participantes de seu sacerdócio para receber ou administrar validamente alguns sacramentos e para exercer as coisas do culto a Deus na virtude de Cristo, ainda que, no gênero moral, os ministrem ou recebam mal, mas validamente na força do caráter. Portanto, um selo espiritual é impresso, pelo qual eles são conformados ao sacerdócio de Cristo como seus ministros. Esse selo não pertence à essência da alma, pois não se ordena a elevar a alma no ser, como a graça, mas a deputá-la para o ministério. Assim, pertence à potência ministerial relativa às coisas do culto cristão, para que sejam verdadeiramente e validamente realizadas. E assim também se dá no intelecto: não como hábito, que retifica as potências e constitui uma causa agente de modo principal, mas de forma ministerial, e como potência participada não para o bem ou para o mal, mas para validamente fazer ou receber as coisas do culto cristão. Ora, este selo está impresso no tríplice sacramento do batismo, da confirmação e da ordem, porque estes deputam especialmente ministros; o batismo, para receber validamente os outros sacramentos e aquilo que pertence aos fiéis; a confirmação para protestar e defender validamente; a Ordem, para ordenar validamente e conferir os sacramentos. E ele trata disso na questão LXIII.

LATIM

Circa quartum, considerat div. Thomas causam Sacramentorum, tum principalem instituentem, et operantem, qui est Deus, et excellentissimo modo humanitas Christi ejus instrumentum; tum proxime ministrantem, qui sunt homines ministri Christi quaestione LXIV.

PORTUGUÊS

Quanto ao quarto ponto, o Santo Tomás considera a causa dos sacramentos, tanto o principal instituidor quanto o operador, que é Deus, e, de maneira excelente, a humanidade de Cristo, seu instrumento; e também os ministros próximos, que são os homens ministros de Cristo, na questão LXIV.

LATIM

Circa quintum, colligit numerum Sacramentorum quae sunt septem, eaque comparat inter se quoad excellentiam, et necessitatem, et ministerium quaestione LXV. Ubi pulchre juxta modum, qui in vita naturali invenitur quoad generationem rei, roborationem, nutritionem, sanationem a morbis, et convalescentiam, multiplicationem, et gubernationem, communitatis, septem coordinat Sacramenta, ut generationi correspondeat baptismus, roborationi confirmatio, nutritioni eucharistia, sanationi poenitentia,

convalescentiae a reliquiis pravis extrema unctio, multiplicationi matrimonium, gubernationi ordo.

PORTUGUÊS

Sobre o quinto ponto, ele reúne o número dos sacramentos, que são sete, e os compara entre si quanto à excelência, necessidade e ministério na questão LXV. Onde ele coordena belamente os sete Sacramentos de acordo com a maneira como se encontra na vida natural quanto à geração, fortalecimento, nutrição, cura das enfermidades, convalescença, multiplicação e governo da comunidade, de modo que o batismo corresponde à geração, a confirmação ao fortalecimento, a Eucaristia à nutrição, a penitência à cura, a extrema-unção à convalescença dos restos do mal, o matrimônio à multiplicação e a ordem ao governo.

BAPTISMUS.

BATISMO.

LATIM

Circa hoc Sacramentum duo generalia capita considerat. Primo, ipsum Sacramentum in se. Secundo, praeparatoria ad ipsum. Circa ipsum Sacramentum quatuor tractat ordine suo. Primo, naturam ejus. Secundo, ministrum. Tertio, subjectum. Quarto, effectum. Natura baptismi sumitur ex ejus materia, et forma, quod scilicet sit ablutio ex aqua simplici, et naturali cum debita forma, quae est: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et hoc explicat quaestione LXVI. Minister baptismi ex officio, et solemnitate est presbyter, vel episcopus; ex necessitate etiam alii inferiores, imo quilibet homo, qui producat formam, et abluat secundum rectam intentionem Ecclesiae. Et de hoc agit quaestione LXVII. Subjectum est omnis homo natus in mundum, omnibus enim necessarius est baptismus, debet autem esse natus, ut possit renasci, aut totaliter, aut quantum ad principalem partem aliquam extra uterum. Dispositio autem subjecti in adultis quidem est voluntas baptismi, et saltem aliqua attritio, non confessio; in parvulis voluntas parentum, aut tutorum, contra quam non licet. Et de hoc agit quaestione LXVIII. Effectus baptismi est tum remissio culpae, tum remissio totius poenae, tum infusio gratiae, et virtutum. Quod si fictus quis accedat, remoto obice per poenitentiam in quantum obex, habet effectus regenerationis, ut regenerationis virtute suscepti baptismi. Et de hoc agit quaestione LXIX.

PORTUGUÊS

A respeito deste Sacramento, ele considera dois pontos gerais. Primeiro, o próprio Sacramento. Segundo, os preparativos para ele. Sobre o próprio Sacramento, ele trata de quatro coisas em ordem. Primeiro, sua natureza. Segundo, o ministro. Terceiro, o sujeito. Quarto, o efeito. A natureza do batismo é tomada de sua matéria e forma, a saber, que é uma ablução com água simples e natural, com a devida forma, que é: Eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. E isso ele explica na questão LXVI. O ministro do batismo é, por ofício e solenidade, um sacerdote ou bispo; em caso de necessidade, também ministros inferiores; na verdade, qualquer homem que profira a forma e faça a ablução segundo a reta intenção da Igreja. E isso ele trata na questão LXVII. O sujeito é todo homem nascido no mundo, pois o batismo é necessário para todos, e deve, porém, ter nascido para poder renascer, seja totalmente, seja quanto a alguma parte principal, fora do útero. Ora, a disposição do sujeito nos adultos é, de fato, a vontade de receber o batismo, e pelo menos alguma atrição, não a confissão; nas crianças, a vontade dos pais ou responsáveis, contra a qual não é lícito agir. E ele trata disso na questão LXVIII. O efeito do batismo é tanto a remissão da culpa, quanto a remissão de toda a pena, e a infusão da graça e das virtudes. Se, porém, alguém se aproxima fictamente, removido depois o óbice pela penitência, enquanto óbice, recebe os efeitos da regeneração em virtude do batismo já recebido. E ele trata disso na questão LXIX.

LATIM

Circa praeparatoria ad Sacramentum baptismi, considerat duo. Primum, id quod in lege veteri praeparavit per modum figurae ad baptismum, scilicet circumcisio, et de ejus ritu, et effectu scilicet, quomodo tollebat peccatum etiam in parvulis in fide Christi protestata in illo signo, ad ejus praesentiam, sed non ad ejus efficientiam, de hoc agit quaestione LXX. Secundum est, id quod in susceptione nostri baptismi, ut praeparatorium se habet per modum caeremoniae, ut exorcismus, et catechismus, de quo agit quaestione LXXI.

PORTUGUÊS

Quanto aos preparativos para o Sacramento do batismo, ele considera duas coisas. Primeiro, aquilo que na Antiga Lei preparava como figura para o batismo, a saber, a circuncisão, e seu rito e efeito, ou seja, como ela removia o pecado mesmo em crianças na fé em Cristo professada naquele sinal, pela presença daquele sinal, mas não por sua eficiência; ele trata disso na questão LXX. A segunda é aquilo que, na recepção do nosso batismo, se comporta como preparação por modo de cerimônia, como o exorcismo e o catecismo, que ele aborda na questão LXXI.

CONFIRMATIO.

CONFIRMAÇÃO.

LATIM

Unica quaestione comprehendit omnia quae ad hoc Sacramentum spectant, scilicet naturam ejus quoad materiam quae est unctio chrismatis confecta ex oleo, et balsamo benedictis ab episcopo, et quoad formam, quae est Signo te, signo crucis, etc. Et secundo, ministrum ejus, qui ordinarie est episcopus, ex commissione autem Papae etiam presbyter, et tertio, effectum ejus, scilicet characterem, et gratiam roborantem, et quarto, subjectum susceptivum, scilicet omnes baptizati, et in parte determinata corporis, scilicet in fronte, ne erubescant profiteri fidem. Et de hoc agit quaestione LXXII.

PORTUGUÊS

Em uma única questão, ele inclui tudo o que diz respeito a este Sacramento, ou seja, sua natureza quanto à matéria, que é a unção com crisma feito de óleo e bálsamo abençoados pelo bispo, e quanto à forma, que é: "Eu te assinalo com o sinal da cruz", etc. E, em segundo lugar, seu ministro, que é ordinariamente um bispo, mas por comissão do Papa também um sacerdote, e, em terceiro lugar, seu efeito, ou seja, o caráter e a graça fortalecedora, e, em quarto lugar, o sujeito que o recebe, ou seja, todos os batizados, sendo administrado numa parte determinada do corpo, a saber, na fronte, para que não se envergonhem de professar a fé. E ele trata disso na questão LXXII.

EUCHARISTIA.

EUCARISTIA.

LATIM

Amplissimam hujus Sacramenti materiam septem considerationibus distribuit S. Thomas per undecim quaestiones, tali ordine. Primo, considerat hoc Sacramentum quoad an est, disputans de ejus necessitate, institutione, et figuris, quae praecesserunt illud. Secundo, de ejus materia tam remota, quae est panis et vinum, quam proxima, quae sunt species continentes consecratae Christum, et sic necesse fuit tradere, et explicare hanc conversionem. Tertio, de ejus forma. Quarto, de effectibus. Quinto, de suscipientibus, et ejus usu. Sexto, de ministro. Septimo, de ritu, et modo sacrificii. Circa primum, supposito quod eucharistia est Sacramentum continens sub speciebus panis et vini, corpus et sanguinem Christi, et gratiam cibantem significans, discurrit D. Thomas circa unitatem hujus Sacramenti, tam specificam quae est per modum convivii, quod integratur ex pluribus rerum speciebus ad refectionem ordinatis, quam numericam, qualis in qualibet sumptione invenitur, seu in Sacramento, ut ordinato ad unicam sumptionem quando actu sumitur, vel ex ipsa plurificatione materiali, et physica hostiarum, quando actu non sumitur. De ipsa quoque necessitate hujus Sacramenti agit, quod non est necessitate medii necessarium quantum ad suam actualem sumptionem, sicut baptismus, qui regenerativus est, et sic ratione ipsius effectionis, et receptionis necessarius. Eucharistia autem cibativa est, et nutritiva, et sic ejus sumptio supponit vitam, non dat. Est tamen necessaria necessitate medii ejus finalizatio respectu aliorum Sacramentorum, id est, quod alia omnia ordinentur ad ipsum ut consummativum caeterorum, quatenus proprius ejus effectus est unire nos Christo, sine cujus unione non habemus vitam: Qui manducat meam carnem in me manet, et ego in eo. Item: Unum corpus multi sumus, qui de uno pane, et calice participamus. Et licet in aliis Sacramentis detur ista unitas, est tamen in ordine ad eucharistiam, cui proprie attribuitur, et ratione hujus ordinis, qui sumit alia Sacramenta dicitur in voto sumere eucharistiam, non in voto, id est, in desiderio expresso, sed in aliquo, quod de se ordinatur ad eucharistiam, ut ad finem. De his ergo agit quaestione LXXIII.

PORTUGUÊS

Santo Tomás divide a vasta matéria deste Sacramento em sete considerações, através de onze questões, nesta ordem. Primeiro, ele considera este Sacramento quanto à questão se existe, debatendo sobre sua necessidade, instituição e as figuras que o precederam. Segundo, sobre sua matéria, tanto remota, que é o pão e o vinho, quanto próxima, que são as espécies consagradas que contêm Cristo, e por isso foi necessário tratar e explicar essa conversão. Terceiro, sobre sua forma. Quarto, sobre seus efeitos. Quinto, sobre os que o recebem e seu uso. Sexto, sobre o ministro. Sétimo, sobre o rito e o modo do sacrifício. Quanto ao primeiro ponto, supondo que a Eucaristia seja um Sacramento que contém, sob as espécies de pão e vinho, o corpo e o sangue de Cristo, e significa a graça que nutre, Santo Tomás discute a unidade deste Sacramento, tanto específica, que é por modo de banquete integrado por diversas espécies de coisas ordenadas à refeição, quanto numérica, tal como se encontra em cada recepção: ou no Sacramento enquanto ordenado a uma única recepção, quando é efetivamente recebido, ou pela própria multiplicação material e física das hóstias, quando não é efetivamente recebido. Trata também da própria necessidade deste Sacramento, que não é necessária por necessidade de meio quanto à sua recepção atual, como o batismo, que é regenerador e, portanto, necessário em razão de seu próprio efeito e recepção. Mas a Eucaristia é alimento e nutrição, e assim sua recepção pressupõe a vida, não a dá. Contudo, sua ordenação como fim em relação aos outros sacramentos é necessária por necessidade de meio, isto é, todos os outros sacramentos são ordenados a ela como consumação dos demais, na medida em

que seu efeito próprio é unir-nos a Cristo, sem cuja união não temos vida: "Quem come a minha carne permanece em mim, e eu nele". Da mesma forma: Somos um só corpo, nós que participamos do mesmo pão e cálice. E embora esta unidade seja dada em outros sacramentos, ela está, no entanto, ordenada à Eucaristia, à qual é propriamente atribuída, e por causa desta ordem, diz-se que aquele que recebe outros sacramentos recebe a Eucaristia em voto; não em voto entendido como desejo expresso, mas em algo que é, por si só, ordenado à Eucaristia, como a um fim. Disso, portanto, ele trata na questão LXXIII.

LATIM

Circa secundum, agit de materia hujus Sacramenti per quatuor quaestiones. Et primo, explicat materiam remotam, quae est panis triticeus, et vinum de vite, cui modica aqua admiscenda est, etsi non sit de necessitate Sacramenti, sed ex praecepto, et de hoc agit quaestione LXXIV.Deinde, explicat materiam proximam, quae sunt species consecratae continentes corpus Christi per transubstantiationem panis et vini ibi positum. Ad quod necesse est primo explicare ipsam conversionem panis in corpus, deinde quae consequuntur ex tali conversione. Primum scilicet conversionem explicat ostendens eam dari, quia corpus Christi vere est hic, et non per motum localem deserendo coelum, et acquirendo locum in hostiis tam multis, sed manendo in coelo. Oportet ergo, quod incipiat esse hic per hoc, quod panis convertatur in ipsum, et non per conversionem formalem, sic enim sola forma Christi, quae est anima introduceretur in materiam panis, et sic non corpus Christi, quod est in coelo, sed aliud quod acquireret ejus anima de novo ex introductione in materia panis esset hic. Restat ergo, quod sit conversio totius substantiae panis in totam substantiam praeexistentem corporis Christi; cujus formalis terminus sit corpus, ut conversum ex pane, non ut productum, et sic de novo dependens a Deo ratione novae conversionis ex pane, non ratione novi esse; unde panis non annihilatur, quia non desinit in nihil absolute, sed in corpus Christi, quod est aliquid licet sit nihil panis; sicut omnis terminus ad quem est nihil termini a quo, non absolute nihil. De his ergo quaestione LXXV. Ex ista autem conversione consequuntur duo. Primo, in corpore Christi modus existendi sacramentaliter, secundo, in speciebus panis, ac vini modus existendi per se sine subjecto. Et quantum ad primum, modus ille sacramentalis quo Christus hic existit attenditur in quatuor, scilicet quantum ad totalitatem substantiae, in quam fit conversio, quia tota substantia corporis Christi hic est, licet quaedam ex vi significationis verborum, scilicet id quod directe exprimunt verba, quaedam per concomitantiam, scilicet quae illi rei expressae per verba in re conjuncta, sed non significata sunt. Secundo, quantum ad correspondentiam ad quantitatem hostiae, quia corpus Christi non est hic modo quantitative, licet quantitas ejus hic sit, sed ad modum substantiae totum in toto, et totum in qualibet parte, quia conversio panis quantumcumque minimi, non fit in partem, sed in corpus Christi totum. Tertio, quantum ad locum, et motum, quia non est hic, ut in loco circumscriptive, neque ut mobile per se localiter, sed movetur per accidens ad motum specierum. Quarto, non est hic modo visibili, et sensibili, quia non modo extenso, sine quo non potest sentiri. Et de his agit quaestione LXXVI. Quae vero consequuntur in speciebus panis, et vini scilicet, quod sint accidentia sine subjecto, tractat quaestione LXXVII. Ubi considerat quomodo maneant ista accidentia, tum in essendo, tum in operando. In essendo manent extra subjectum, nec enim inhaerent in pane, quia destruitur, nec in corpore Christi, qui non est capax accidentium panis, nec in aere in quo moventur non inhaerent, ob eamdem rationem, manent ergo conservatae a Deo in esse, quod ante habebant, sine dependentia a subjecto, quam habebant. In operando autem, et patiendo, eodem modo se habent sicut ante, quia vice subjecti est quantitas substantiae per se, et ita agit, et patitur, quidquid subjectum pateretur usque ad corruptionem specierum. Agit ergo de hoc quaestione LXXVII.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo, ele trata da matéria deste Sacramento por meio de quatro questões. E primeiro, ele explica a matéria remota, que é o pão de trigo e o vinho da videira, aos quais se deve misturar um pouco de água, embora não seja necessário para o

Sacramento, mas por preceito, e ele trata disso na questão LXXIV. Em seguida, ele explica a matéria próxima, que são as espécies consagradas contendo o corpo de Cristo pela transubstanciação do pão e do vinho ali presentes. Para tanto, é necessário primeiro explicar a conversão do pão no corpo de Cristo e, em seguida, o que decorre dessa conversão. Primeiramente, ele explica a conversão, mostrando que ela existe porque o corpo de Cristo está verdadeiramente aqui, e não por um movimento local ao deixar o céu e adquirir lugar em tantas hóstias, mas por permanecer no céu. É necessário, portanto, que ele comece a estar aqui pelo fato de o pão ser convertido nele, e não por uma conversão formal, pois dessa forma apenas a forma de Cristo, que é a alma, seria introduzida na matéria do pão, e assim não o corpo de Cristo, que está no céu, mas haveria aqui outro corpo que receberia de novo a alma de Cristo pela introdução desta na matéria do pão. Resta, portanto, que se trata de uma conversão de toda a substância do pão em toda a substância preexistente do corpo de Cristo; cujo termo formal é o corpo enquanto convertido a partir do pão, não enquanto produzido, e que, assim, depende de novo de Deus em razão da nova conversão do pão, não em razão de um novo ser. Por isso o pão não é aniquilado, porque não termina no nada absolutamente, mas no corpo de Cristo, que é algo, embora seja o nada do pão; assim como todo termo ad quem é o nada do termo a quo, mas não o nada absolutamente. Sobre isso, portanto, trata na questão LXXV. Desta conversão, porém, decorrem duas coisas. Primeiro, no corpo de Cristo, o modo de existir sacramentalmente; segundo, nas espécies de pão e vinho, o modo de existir per se, sem sujeito. E quanto ao primeiro, esse modo sacramental em que Cristo existe aqui é considerado de quatro maneiras, a saber, quanto à totalidade da substância na qual a conversão ocorre, porque toda a substância do corpo de Cristo está aqui, embora algumas coisas em virtude da significação das palavras, isto é, aquilo que as palavras expressam diretamente, outras por concomitância, isto é, aquilo que, na realidade, está unido à coisa expressa pelas palavras, embora não seja significado por elas. Em segundo lugar, quanto à correspondência com a quantidade da hóstia, porque o corpo de Cristo não está aqui quantitativamente, embora sua quantidade esteja presente, mas sim em termos de substância, inteiro no todo e inteiro em cada parte, pois a conversão do pão, por menor que seja, não se dá em uma parte, mas em todo o corpo de Cristo. Em terceiro lugar, quanto ao lugar e ao movimento, porque não está aqui como em um lugar circunscrito, nem como móvel per se localmente, mas é movido acidentalmente pelo movimento das espécies. Em quarto lugar, não está aqui de maneira visível e sensível, porque não está de maneira extensa, sem a qual não pode ser sentido. E ele trata disso na questão LXXVI. Mas o que se segue nas espécies do pão e do vinho, ou seja, que são acidentes sem sujeito, ele trata na questão LXXVII. Ali, ele considera como esses acidentes permanecem, tanto em ser quanto em operação. Quanto ao ser, permanecem sem sujeito, pois não permanecem no pão, porque este se destrói, nem no corpo de Cristo, que não é suscetível aos acidentes do pão, nem no ar em que se movem, pela mesma razão; portanto, permanecem preservados por Deus no ser que possuíam antes, sem a dependência do sujeito que tinham. Quanto ao agir e ao padecer, são da mesma maneira que antes, porque a quantidade subsiste por si mesma em lugar do sujeito, e assim ela age e sofre tudo o que o sujeito sofreria, até a corrupção das espécies. Ele, portanto, trata disso na questão LXXVII.

LATIM

Circa tertium, scilicet circa formam ostendit, quam sit conveniens forma utriusque speciei, quaenam sint de ejus substantiali quidditate, quae de integritate; quomodo earum significatio per ly hoc verificetur, et operetur, et quae virtus illis imprimatur instrumentaliter a Deo ad hanc operationem. Et de his agit quaestione LXXVIII.

PORTUGUÊS

Quanto ao terceiro ponto, isto é, quanto à forma, ele mostra como a forma de cada espécie é adequada, o que pertence à sua quididade substancial e o que pertence à sua integridade; como a significação delas é verificada e realizada pelo pronome "isto", e qual virtude é instrumentalmente impressa nelas por Deus para essa operação. E ele trata disso na questão LXXVIII.

LATIM

Circa quartum, considerat effectum hujus Sacramenti, qui est gratia nos cibans et uniens Christo consummate in alia vita, et inchoate in ista. Unde effectus hujus Sacramenti est adoptio gloriae per modum ultimae unionis, fervor et perfectio charitatis, qui unit nos Christo, et consequenter ablatio venialium, et praeservatio a peccatis; mortale autem non tollit directe, quia fervor charitatis supponit charitatem, et alimentum supponit vitam, non primo illam dat. De his ergo agit quaestione LXXIX.

PORTUGUÊS

Em relação ao quarto ponto, ele considera o efeito deste Sacramento, que é a graça que nos alimenta e nos une a Cristo de forma consumada em outra vida e de forma incipiente nesta. Portanto, o efeito deste Sacramento é a consecução da glória por modo de união última, o fervor e a perfeição da caridade que nos une a Cristo e, consequentemente, a remoção dos pecados veniais e a preservação contra os pecados; mas não remove diretamente os pecados mortais, porque o fervor da caridade pressupõe a própria caridade, e o alimento pressupõe vida, não a dá primeiro. Portanto, ele trata desses pontos na questão LXXIX.

LATIM

Circa quintum, scilicet de recipientibus hoc Sacramentum, tractat D. Thomas de sumptione, tum sacramentali, et in re, tum spirituali, et in voto. De requisitis etiam, et disponentibus hominem ad hanc sumptionem. Debet enim totus homo disponi. In intellectu habendo judicium rationis, non carendo discretione illius. In voluntate expellendo peccatum si quod est mortale non solum per contritionem, sed etiam per confessionem se probando. In corpore ut sit jejunus, non pollutus etiam in somno quantum ad decentiam, nisi adsit necessitas. Denique, de frequentia, vel cessatione a communione quomodo expediat, agit de his omnibus quaestione LXXX.

PORTUGUÊS

Quanto ao quinto ponto, ou seja, quanto àqueles que recebem este Sacramento, Santo Tomás trata da recepção tanto sacramental e real quanto espiritual e em voto. Também aborda os requisitos e as disposições do homem a esta recepção. Pois o homem todo deve estar disposto. No intelecto, tendo o juízo da razão, isto é, não carecendo de discrição. Na vontade, afastando todo pecado mortal, se houver, não apenas pela contrição, mas também examinando-se pela confissão. No corpo, estando em jejum e, por decência, sem polução nem mesmo durante o sono, a menos que haja necessidade. Finalmente, quanto à frequência, à cessação da comunhão e à sua conveniência, ele trata de tudo isso na questão LXXX.

LATIM

De usu autem quo ipse Christus specialiter usus est, quando instituit hoc Sacramentum, quem fructum in se habuerit, quo modo corpus suum dederit modo impassibili, licet in se esset passibile, agit quaestione LXXXI.

PORTUGUÊS

Mas quanto ao uso que o próprio Cristo fez especialmente ao instituir este Sacramento, que fruto teve em si mesmo, como deu o seu corpo de maneira impassível, embora em si mesmo fosse passível, ele trata da questão LXXXI.

LATIM

Circa sextum, agit de ministro hujus Sacramenti, qui est sacerdos legitime ordinatus. Et potest valide conficere, licet malus sit et illicite agat, licet degradatus, excommunicatus, haereticus, etc. quia potestas nunquam tollitur, quae est character indelebilis. Et sacrificium eumdem habet valorem quantum ad id quod fundatur in persona Christi, et opere operato, non quantum ad id quod fundatur in persona sacerdotis. De hoc ergo agit quaestione LXXXII.

PORTUGUÊS

Quanto ao sexto ponto, ele trata do ministro deste Sacramento, que é um sacerdote legitimamente ordenado. E ele pode validamente confeccionar este Sacramento, mesmo que seja mau e aja ilicitamente, mesmo que degradado, excomungado, herege, etc., porque o poder nunca lhe é tirado, o que é um caráter indelével. E o sacrifício conserva o mesmo valor em relação àquilo que se fundamenta na pessoa de Cristo e no ex opere operato, e não em relação àquilo que se fundamenta na pessoa do sacerdote. Este é, portanto, o tema da questão LXXXII.

LATIM

Circa septimum, scilicet de ritu conficiendi hoc Sacramentum, et de ratione sacrificii, agit ostendendo tum hujus sacrificii substantiam, quod ex parte rei immolatae est idem cum sacrificio crucis, ex parte modi diversum, quia hic incruento, et mystico modo sanguis funditur, consecrando seorsum calicem a pane. Et ideo in consecratione utriusque speciei, quatenus mystice sanguis separatur a corpore perficitur hoc sacrificium. Tum etiam de circumstantiis, caeremoniis, et modo sacrificandi, agit quaestione LXXXIII.

PORTUGUÊS

Quanto ao sétimo ponto, ou seja, o rito de confeccionar este Sacramento e a natureza do sacrifício, ele a aborda mostrando tanto a substância deste sacrifício, que, no que diz respeito à coisa imolada, é a mesma que a do sacrifício da cruz, mas, no que diz respeito ao modo, é diferente, porque aqui o sangue é derramado de maneira incruenta e mística, consagrando-se o cálice separadamente do pão. E, portanto, na consagração de ambas as espécies, na medida em que o sangue é misticamente separado do corpo, este sacrifício se perfaz. Na questão LXXXIII ele trata também das circunstâncias, cerimônias e modo de sacrificar.

POENITENTIA.

PENITÊNCIA.

LATIM

De hoc etiam Sacramento lata est materia, quam in sex praecipua capita D. Thomas partitur. Primo, agit de ipsa poenitentia secundum se. Secundo, de ejus effectibus. Tertio, de partibus, quae sunt contritio, confessio, satisfactio latissime, ubi ratione satisfactionis etiam de indulgentiis agitur. Quarto, de subjectis suscipientibus hoc Sacramentum. Quinto, de ministris et potestate clavium, ubi etiam de censuris, quae ad ligationem, et absolutionem pertinent. Sexto, de publica et solemni poenitentia. Circa primum, duo sunt in poenitentia, scilicet ratio Sacramenti, et ratio virtutis, de Sacramento agit quaestione LXXXIV, ubi ostendit ejus necessitatem, quae est pro omnibus post baptismum lapsis, et similiter materiam, et formam; materia sunt actus poenitentis intus detestantis peccata, et exterius illa detestata confitentis. Forma autem est absolutio data a sacerdote. Et sic definitur Sacramentum poenitentiae; Quod est confessio peccatorum cum absolutione sacerdotis. De poenitentia autem, ut est virtus interior agit quaestione LXXXV, ostendens quomodo sit virtus, et specialis virtus. Est quidem virtus, quia detestatur, dolet de peccato, ut est contra Deum, et rectitudinem rationis. Specialis virtus est, quia licet amplissimam materiam respiciat, id est, peccatum, modo tamen speciali, id est, per modum recompensationis, et expiationis injuriae factae Deo, aliquid distinctum est a cultu, coli enim debet Deus etiam non offensus, et sic est in voluntate. Et de hoc agit in quaestione LXXXV.

PORTUGUÊS

Este Sacramento também tem também matéria extensa, que Santo Tomás divide em seis capítulos principais. Primeiro, ele trata da penitência em si mesma. Segundo, de seus efeitos. Terceiro, das partes, que são contrição, confissão e satisfação, tomadas em sentido amplíssimo, onde as indulgências também são tratadas em razão da satisfação. Quarto, dos sujeitos que recebem este Sacramento. Quinto, dos ministros e do poder das chaves, onde ele também trata das censuras que dizem respeito à ligação e à absolvição. Sexto, da penitência pública e solene. Quanto ao primeiro ponto, há dois aspectos na penitência: a razão de sacramento e a razão de virtude. Ele trata do sacramento na questão LXXXIV, onde demonstra sua necessidade, que existe para todos os que caíram depois do batismo, e também a matéria e a forma; a matéria são os atos do penitente, que interiormente detesta os pecados e exteriormente confessa aqueles que detestou. Mas a forma é a absolvição dada pelo sacerdote. Assim se define o Sacramento da Penitência, que é a confissão dos pecados com a absolvição do sacerdote. Mas da penitência, como virtude interior, ele trata na questão LXXXV, mostrando como ela é uma virtude, e uma virtude especial. É de fato uma virtude, porque detesta e se entristece com o pecado, por ser contra Deus e a retidão da razão. É uma virtude especial porque, embora diga respeito a um tema muito amplo, isto é, o pecado, ainda assim de uma maneira especial, ou seja, por modo de recompensação e expiação da injúria feita a Deus, distingue-se do culto, pois Deus deve ser adorado mesmo quando não ofendido, e, por isso, tem seu sujeito na vontade. E ele trata disso na questão LXXXV.

LATIM

Circa secundum, considerat D. Thomas quatuor effectus praecipuos poenitentiae. Primus est remissio mortalium. Secundus remissio venialium. Tertius impedire reditum peccati dimissi. Quartus reviviscentia meritorum, recuperatioque virtutum.

PORTUGUÊS

Quanto ao segundo ponto, Santo Tomás considera os quatro principais efeitos da penitência. O primeiro é a remissão dos pecados mortais. O segundo é a remissão dos pecados veniais. O terceiro é impedir o retorno de um pecado que foi perdoado. O quarto efeito é o reavivamento dos méritos e a recuperação das virtudes.

LATIM

In primo effectu considerat D. Thomas in peccato tolli debere et culpam, et reatum poenae aeternae, et dispositiones pravas ex peccato relictas. Culpam tollit poenitentia ut virtus v. g. Sacramentum, ex opere operato instrumentaliter, et eodem modo tollit reatum aeternum, qui comitatur culpam, commutatur tamen in reatum temporalis poenae, si poenitentia plene non satisfaciat. Pravas autem dispositiones, et habitus non statim tollit sed exercitio virtutum in contrarium. Et de hoc agit quaestione LXXXVI.

PORTUGUÊS

No primeiro efeito, Santo Tomás considera que, no pecado, tanto a culpa quanto o reato da pena eterna e as más disposições deixadas pelo pecado devem ser removidas. A penitência remove a culpa enquanto virtude dispositivamente; enquanto Sacramento, ex opere operato, instrumentalmente, e da mesma forma remove o reato eterno que acompanha a culpa, mas esta é comutado em reato de pena temporal se a penitência não a satisfizer completamente. As más disposições e os hábitos, porém, não são removidos imediatamente, mas pelo exercício das virtudes contrárias. E ele trata disso na questão LXXXVI.

LATIM

In secundo effectu ostendit remissionem venialium non requirere infusionem gratiae, nec formaliter fieri per eam, quia venialia non opponuntur habitui gratiae, aut ejus intensioni. Tolluntur ergo per motum aliquem in Deum, qui virtualiter, vel formaliter sit displicentia illorum, et sic relinquat animam non retardatam a veniali, ut feratur in Deum unde et quaedam sacramentalia ex institutione Ecclesiae dicuntur tollere venialia sicut aspersio aquae benedictae, et similia, quia ob institutionem Ecclesiae efficacius excitationem illam conferunt, et de hoc agit quaestione LXXXVII.

PORTUGUÊS

No segundo efeito, ele mostra que a remissão dos pecados veniais não requer a infusão da graça, nem é formalmente efetuada por ela, porque os pecados veniais não se opõem ao hábito da graça, nem à sua intensão. Portanto, são afastados por algum movimento em direção a Deus, que contenha virtual ou formalmente o desagrado por eles, e assim deixe a alma sem o retardamento causado pelo venial, para que se dirija a Deus; daí também se diz que certos sacramentais, por instituição da Igreja removem os pecados veniais, como a aspersão de água benta e outros semelhantes, porque, em razão da instituição da Igreja, produzem mais eficazmente essa excitação para Deus, e ele trata disso na questão LXXXVII.

LATIM

In tertio effectu considerat peccata semel dimissa, etiam si iterum homo peccet non redire secundum se, quia macula illa quae transit non est iterum volita, sed alia; sine voluntate autem non ponitur macula voluntaria peccati, et sine macula Deus non imputat peccatum, aut punit. Quia tamen gravius peccat, qui post remissionem relabitur, dicuntur redire peccata praeterita secundum quid ex circumstantia ingratitudinis. Et de hoc agit quaestione LXXXVIII.

PORTUGUÊS

No terceiro efeito, ele considera que os pecados, uma vez perdoados, mesmo que um homem volte a pecar, não retornam por si mesmos, porque a mácula que passou não é novamente querida, mas surge outra; mas sem vontade, não se põe uma mácula voluntária de pecado, e sem mancha Deus não imputa pecado nem pune. Como, porém, peca mais gravemente, aquele que recai após a remissão diz-se que os pecados passados retornam de certa forma devido à circunstância da ingratidão. E ele trata disso na questão LXXXVIII.

LATIM

In quarto effectu considerat D. Thomas poenitentiam esse reparatricem, et gratiae amissae, et meritorum, quae quis antea fecit, quorum non obliviscitur Deus, qui semel illa acceptavit, sed solum impeditur homo per peccatum, ne sibi reddatur praemium illorum. Sublato autem peccato per poenitentiam, dicuntur reviviscere, quia Deus reddit illis praemium. Quia tamen contingit aliquem ita tepide resurgere, quod ei parum de gratia habituali de novo datur, eo quod Deus dat mensuram gratiae unicuique juxta propriam dispositionem, contingit etiam quod resurgens a peccato, non statim ex vi hujus resurgentiae per poenitentiam tepidam accipiat totam intensionem gratiae, quousque ferventius se disponat, vel in hac vita, ut vel probabile est in exitu ab hac vita, ubi anima separata efficacius operatur, nec tamen novam gratiam meretur. De hac ergo recuperatione virtutum agit quaestione LXXXIX.

PORTUGUÊS

No quarto efeito, Santo Tomás considera que a penitência é reparadora tanto da graça perdida quanto dos méritos anteriormente adquiridos, que Deus não esquece, pois os aceitou uma vez, mas que o homem é impedido pelo pecado de receber sua recompensa. Mas quando o pecado é removido pela penitência, diz-se que eles revivem, porque Deus lhes restitui a recompensa. Contudo, como acontece de alguém ressurgir tão tepidiamente que recebe pouca graça habitual de novo, visto que Deus dá a cada um uma medida de graça segundo a sua própria disposição, também acontece que, ressurgindo do pecado, em virtude desse ressurgimento, ele não recebe imediatamente a plena intensidade da graça por meio de uma penitência morna, até que se disponha com mais fervor, seja nesta vida, como é provável, seja na saída desta vida, onde a alma separada atua com mais eficácia, mas ainda não merece nova graça. Portanto, ele trata dessa recuperação das virtudes na questão LXXXIX.

LATIM

Circa quintum, incipit D. Thomas considerare partes poenitentiae, praesertim illas quae ex parte ipsius materiae se tenent sicut partes integrales ad Sacramentum poenitentiae requisitae. Et istae sunt tres, contritio (sub qua attritio intelligitur) confessio expressiva peccatorum cum dolore, et satisfactio. Et sic de istis aliisque partibus tractat in communi quaestione XC. Sed dum in speciali parat D. Thomas eas explicare, et caetera usque in finem prosequi, ab ipso ultimo fine praevenitur revelante ei condensa haec in templo gratiae suae, ut non ipse finem theologiae, qui est gloria beatitudinis, scriberet, sed Deus illi pro praemio donaret.

PORTUGUÊS

Quanto ao quinto ponto, Santo Tomás começa a considerar as partes da penitência, especialmente aquelas que, do ponto de vista da própria matéria, são partes integrantes exigidas para o Sacramento da Penitência. E estas são três: contrição (entendida como atrição), confissão que exprime os pecados com dor e satisfação. E assim ele trata destas e das outras partes em geral na questão XC. Mas, enquanto Santo Tomás se prepara para explicá-las em detalhes e para prosseguir com o restante até o fim, é prevenido pelo

próprio Último Fim, que lhe revela essas coisas ocultas no templo de sua graça, para que ele próprio não escrevesse o fim da teologia, que é a glória da bem-aventurança, mas Deus lho desse como prêmio.

Glossário latino-português

LATIM	PORTUGUÊS	OBSERVAÇÃO
donum	dom	Termo geral
habitus	hábito	Sentido técnico escolástico
motio	moção	Distinguir de motus
motus	movimento	Quando designa movimento
instinctus	impulso	Forma preferida
connaturalitas	conaturalidade	Forma fixa
virtus	virtude	Pode significar força/poder conforme contexto
virtutes theologicæ	virtudes teologais	Forma fixa
virtutes morales	virtudes morais	Forma fixa
virtutes acquisitæ	virtudes adquiridas	Forma fixa
ratio formalis	razão formal	Forma fixa
causa efficiens	causa eficiente	Forma fixa
causa finalis	causa final	Forma fixa
causa exemplaris	causa exemplar	Forma fixa
objectum formale	objeto formal	Forma fixa
objectum materiale	objeto material	Forma fixa
specificatio	especificação	Forma fixa
quidditas	quididade	Técnico
per se	por si	Forma fixa
per accidens	por acidente	Forma fixa
gratia gratum faciens	graça que torna agradável a Deus	Forma preferida
gratiæ gratis datæ	graças gratuitamente dadas	Forma fixa
auxilium actuale	auxílio atual	Forma fixa
donum intellectus	dom de intelecto	Não alternar com «dom de entendimento»
donum sapientiæ	dom de sabedoria	Forma fixa
donum scientiæ	dom de ciência	Forma fixa
donum consilii	dom de conselho	Forma fixa
donum fortitudinis	dom de fortaleza	Forma fixa
donum pietatis	dom de piedade	Forma fixa
donum timoris	dom de temor	Forma fixa

LATIM	PORTUGUÊS	OBSERVAÇÃO
intellectus	intelecto	«Compreensão» apenas quando o contexto exige
affectus	afeto	Forma fixa
affectio	afeição	Forma fixa
dilectio	dileção	Forma técnica
actus elicitus	ato elícito	Forma fixa
actus imperatus	ato imperado	Forma fixa
imperium	império	Ato da razão prática que ordena a execução
fruitio	fruição	Forma técnica
electio	eleição	Forma técnica
vis appetitiva	potência apetitiva	Forma fixa
apprehensio	apreensão	Forma fixa
judicium	juízo	Forma fixa
assensus	assentimento	Forma fixa
ens	ente	Forma fixa
esse	ser / ato de ser	Conforme contexto
essentia	essência	Forma fixa
actus	ato	Forma fixa
potentia	potência	Forma fixa
principium	princípio	Forma fixa
forma	forma	Forma fixa
materia	matéria	Forma fixa
suppositum	supósito	Técnico
persona	pessoa	Forma fixa
natura	natureza	Forma fixa
terminus	termo	Forma fixa
finis	fim	Forma fixa
synesis	sínese	Forma fixa
eubulia	eubulia	Forma fixa
gnome	gnome	Técnico prudencial
prudentia	prudência	Forma fixa
latria	latria	Culto devido a Deus
dulia	dulia	Culto relativo aos santos

LATIM	PORTUGUÊS	OBSERVAÇÃO
attritio	atrição	Forma fixa
beatitudo	bem-aventurança	Forma fixa
supererogatio	supererogação	Técnico

Aparato editorial

Estatuto do texto

Esta edição usa como base o fac-símile latino do Cursus Theologicus empregado no projeto. O OCR foi tratado como instrumento de trabalho, não como autoridade. As correções incorporadas ao latim limitaram-se a erros gráficos, segmentações ou leituras de OCR cuja solução pôde ser sustentada pelo contexto e, quando necessário, pelo fac-símile.

Leituras substantivamente duvidosas não foram convertidas em emendas conjecturais silenciosas. O aparato abaixo é seletivo: registra exemplos relevantes do estabelecimento textual e não pretende constituir aparato crítico completo.

Correções e decisões registradas

Divisão geral e Primeira Parte — Foram reparadas leituras de OCR como formale mortalitatis → formale moralitatis; objectum immortalitatis → objectum moralitatis; affectiva gratiæ → effectiva gratiæ; e motum vocalem → motum localem, além de numerais de questões cuja sequência tornava a leitura inequívoca.

Prima Secundae — No início do tratado dos princípios dos atos humanos, Principia vero intrinseca foi corrigido para Principia vero extrinseca. Em outro trecho, per intentionem ad fidem foi restabelecido como per intentionem ad finem. Foram ainda corrigidas segmentações evidentes como proportionalitatis e de illis usque.

Secunda Secundae — A leitura injustitia, sive injuria foi mantida após conferência do fac-símile. Formas gráficas manifestamente defeituosas, como Graeeos e solemnizan postulat, foram normalizadas quando o contexto e a imagem tornavam a correção segura.

Terceira Parte — Numerais de questões corrompidos pelo OCR foram normalizados contextualmente — entre outros, XVII, XVIII, XXIII, XXIV, XLIII, LII, LIII, LIV e LXXXI — sem aplicar substituição global indiscriminada.

Penitência — Na passagem sobre a remoção da culpa, o fac-símile sustenta Culpam tollit poenitentia ut virtus v. g. Sacramentum, ex opere operato instrumentaliter...; não se introduziu a palavra dispositive, que aparecera numa reconstrução preliminar.

Leitura preservada — A expressão nitoris gratiæ foi conservada no latim recebido, por não haver fundamento suficiente para substituí-la por conjectura.